العتبة العباسية المقدسة

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

قسم الكلام والعقيدة

موسوعة تراث السيد المرتضى

في علم الكلام وردّ الشبهات

تأليف

علم الهدى السيد علي بن الحسين بن موسى رحمه الله

الجزء الثاني

موسوعة تراث السيد المرتضى

في علم الكلام ورد الشبهات

تأليف

علم الهدى السيد علي بن الحسين بن موسى رحمه الله

المتوفى (٤٣٦) هـ

الجزء الثاني

إعداد

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

بمناسبة ذكرى ألفية السيد المرتضى رحمه الله

حرف الحاء

٧٩ - الحدوث:

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ٣)/ (مسألة في الاعتراض علىٰ من يُثبِت حدوث الأجسام من الجواهر):

[[ص ٣٣١]] ما يقال لمن يدَّعي عند إقامة الدليل علىٰ حدوث الجسم والجوهر والعرض شيئاً ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض، أحدث الله تعالىٰ الأشياء عنه.

وما الذي يُفسِد دعواه عند المطالبة بالدلالة علىٰ صحَّتها؟

الجواب: أوَّل ما نقول إحداث شيء من شيء غير كلام محال ظاهر الفساد، لأنَّ المحدَث علىٰ الحقيقة هو الموجود بعد أن كان معدوماً.

فإذا فرضنا أنَّه أُحدث من غيره، فقد جعلناه موجوداً في ذلك الغير، فلا يكون محدَثاً علىٰ الحقيقة، ولا موجوداً من عدم حقيقي، فكأنّا قلنا: إنَّه محدَث وليس بمحدَث.

وهذا متناقض، علىٰ أنَّ الجواهر والأجسام إنَّما حكمنا بحدوثها، لأنَّها لم / [[ص ٣٣٢]] يخلّ [ظ: لم يخل] من الأعراض، ولم يتقدَّم في الوجود عليها، وما لم يتقدَّم المحدَث فهو محدَث مثله.

وإذا كانت الأعراض التي تأمَّلنا [ظ: قلنا] بحدوثها إلىٰ حدوث الأجسام والجواهر: محدَثة لا من شيء ولا عن هيولىٰ، علىٰ ما نموّه [ظ: نوَّه] به هؤلاء المتفلسفون به، فيجب أن يكون الجواهر والأجسام أيضاً محدَثة علىٰ هذا الوجه، لأنَّه إذا وجب أن يساوي ما لم يقدم المحدَث له في حدوثه، فيجب أن يساويه أيضاً في كيفية حدوثه.

علىٰ أنّا قد بيَّنا أنَّ ما أُحدث من غيره ليس بمحدَث في الحقيقة، والعرض محدَث علىٰ الحقيقة، فيجب فيما لم يقدمه في الوجود أن يكون محدَثاً علىٰ الحقيقة.

نُبيِّن ما ذكرناه أنَّ من أحدث من طين أو شمع صورة، فهو غير محدِث لها علىٰ الحقيقة، وكيف يكون ذلك وهو موجودة الأجزاء في الطين أو الشمع، وإنَّما أحدث المصوِّر تصويرها وتركيبها والمعاني المخصوصة فيها، وهذا يقتضي أنَّ الجواهر والأجسام علىٰ مذهب أصحاب الهيولىٰ غير محدَثة علىٰ الحقيقة، وإنَّما حدث التصوير.

وإذا دلَّ الدليل علىٰ حدوث جميع الأجسام، بطل هذا المذهب.

فأمَّا الذي يدلُّ علىٰ بطلان قول من أثبت شيئاً موجوداً ليس بجسم ولا عرض من غير جملة المطالبة أو تصحيح دعواه ولعجزه عن ذلك، فهو أنَّه لا حكم / [[ص ٣٣٣]] لذات موجودة ليست بجسم ولا جوهر ولا عرض يُعقَل ويمكن إشارة إليه.

وما لا حكم له من الذوات أو الصفات لا يجوز إثباته ولا بدَّ من نفيه، لأنَّه يؤدّي إلىٰ الجهالات وإلىٰ إثبات ما لا يتناهىٰ من الذوات والصفات، وقد بيَّنا هذه الطريقة في مواضع من كتبنا، لاسيّما الكتاب (الملخَّص) في الأُصول.

علىٰ أنّا نقول لمن أثبت الهيولىٰ وادَّعىٰ أنَّها أصل للعالم، وأنَّ الأجسام والجواهر منها أحدثه [ظ: أحدثها]، لا يخلو هذه التي سمَّيتها بـ (الهيولىٰ) من أن يكون موجودة ما يعنق أن يستمه لهذه اللفظة، لأنَّ الموجود عندكم يكون بالفعل ويكون بالقوَّة، ويكون المعدوم عندكم موجوداً بالقوَّة أو في العلم.

وإنَّما يريد بالوجود هو الذي يعقله ويعلمه صورة عند إدراك الذوات المدركات، لأنَّ أحدنا إذا أدرك الجسم متحيّزاً علم ضرورة وجوده وثبوته. وكذلك القول في الألوان وما عداها من المدركات.

فإن قال: هي موجودة علىٰ تحديدكم.

قلنا: فيجب أن تكون متحيّزة، لأنَّها لو لم تكن بهذه الصفة ما جُعِلَ منها المتحيّز.

ألَا ترىٰ أنَّ الأعراض لـمَّا لم تكن متحيّزة، لم يمكن أن يحدث فيها المتحيّز، وإذا أقرّوا فيها بالتحيّز فهي من جنس الجوهر، وبطل القول بأنَّها ليست بجوهر ووجب لها الحدوث، لأنَّ دليل حدوث الأجسام ينظمها ويشتمل عليها، فبطلوا أيضاً القول بعدمها ونفي حدوثها.

/ [[ص ٣٣٤]] وإن قالوا: هي معدومة.

قلنا: إذا كانت معدومة علىٰ الحقيقة فما يسومكم إثبات قِدَم لها ولا حدث، لأنَّ هذين الوصفين إنَّما يتعاقبان علىٰ الموجود، فكأنَّكم تقولون: إنَّ الله سبحانه وتعالىٰ جعل من هذه الهيولىٰ المعدومة جواهر وأجساماً موجودة.

هذه موافقة في المعنىٰ لأهل الحقّ القائلين بأنَّ الجواهر في العدم علىٰ صفة تقتضي وجوب التحيّز لها متىٰ وُجِدَت، وأنَّ الله سبحانه إذا أوجد هذه الجواهر، وجب لها في الوجود التحيّز لما هي عليه في نفوسها من الصفة في العدم الموجب لذلك بشرط الوجود، ولا تأثير له في الصفة التي كانت عليها الجواهر في العدم.

علىٰ أنَّ هذه الطريقة إذا صاروا إليها تقتضي أنَّ الأجناس والأعراض كلّها هيولىٰ، لأنَّ الدليل قد دلَّ علىٰ أنَّ السواد ولكلّ حسن في الأعراض صفة ثابتة في حال العدم يقتضي كونه علىٰ صفة التي تُدرَك عليها إن كان ممَّا يُدرَك في حال الوجود، وأنَّ الفاعل إنَّما يؤثِّر في إحداثه وإيجاده، دون صفة التي كان عليها في حال العدم.

والقول في الأعراض كالقول في الجواهر في هذه القصَّة، فيجب أن يكون الجميع هيولىٰ، لأنَّ الطريقة واحدة، وكلام هؤلاء القوم غير محصَّل ولا مفهوم وهم يدَّعون التحديد والتحقيق، وما أبعدهم في ذلك.

* * *

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ٤)/ (جوابات المسائل المصريات):

[[ص ١٧]] **المسألة السادسة: [الحوادث لا يمكن حدوثها إلَّا بمحدِث]:**

قوله [زيد] بهاؤه: إنَّ حشرات الأرض والبراغيث حوادث لا محدِث لها، من أيّ طريقة قال وإلىٰ أيّ شيء ذهب وما يقبل منهما، والعمل والصبيان أيضاً بغير ذنب له عوض أم لا، وإن كان ليس له عوض فما بال غيره؟

الجواب _ وبالله التوفيق _: إنَّه رأىٰ استحالة حدوثها هنا لتعذّر فعل الأجسام ويليه الحياة علينا، وخفي عليه / [[ص ١٨]] وجه الحكمة والمصلحة في وقوعها من القديم تعالىٰ، فقال: لا يصحُّ وقوعها منه، فلمَّا رأىٰ تعذّر وقوعها من الفاعل المحدِث وقد ثبت حدوثها، قال: إنَّها حوادث لا محدِث لها. ولو علم وجه الحكمة لأضافها إلىٰ القديم تعالىٰ.

فأمَّا العوض فهو ثابت فيما يدخل عليها من الآلام كما يستحقّه غيرها من المؤلمات، والدليل علىٰ ثبوت العوض في الموضعين واحد.

* * *

جوابات المسائل الطرابلسيَّة (خ):

[[ص ١٨٥]] **المسألة الرابعة:** ... الدليل علىٰ حدث الجسم والجوهر والعرض شيئاً ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض من غير جهة المطالبة له بتصحيح دعواه وتعجيزه عن ذلك، فهو أنَّه لا حكم لذات موجودة ليست بجسم ولا جوهر ولا عرض يُعقَل ويمكن الإشارة إليه. وما لا حكم له من الذوات والصفات لا يجوز إثباته ولا بدَّ من نفيه، لأنَّه يُؤدّي إلىٰ إثبات ما لا فرق بين إثباته ونفيه، وتجويز ذلك يُؤدّي إلىٰ إثبات الجهالات وإلىٰ إثبات ما لا يتناهىٰ من الذوات والصفات. وقد بيَّنا هذه الطريقة في مواضع من كتبنا لاسيّما الكتاب الملخَّص في الأُصول.

علىٰ أنّا نقول لمن أثبت الهيولىٰ وادَّعىٰ أنَّها أصل للعالم وأنَّ الأجسام والجواهر منها حدثت لا تخلو هذه الذوات التي سمَّيتها بالهيولىٰ / [[ص ١٨٦]] من أن تكون موجودة أو معدومة، وما يزيد بالوجود ما تعنوه أنتم بهذه اللفظة، لأنَّ الموجود عندكم يكون بالفعل ويكون بالقوَّة، ويكون المعدوم عندكم موجوداً بالقوَّة أو في العلم، وإنَّما نريد بالوجود هذا الذي نعقله ونعلمه ضرورةً عند إدراك الذوات المدرَكات، لأنَّ أحدنا إذا أدرك الجسم متحرِّكاً علىٰ ضرورة وجوده وثبوته. وكذلك القول في الألوان وما عداها من المدرَكات فإن قال: هي موجودة علىٰ تحديدكم، قلنا: فيجب أن تكون متحيِّزة، لأنَّها لو لم تكن بهذه الصفة ما جعل منها المتحيّز. ألَا ترىٰ أنَّ الأعراض لـمَّا لم تكن متحيِّزة لم يكن أن يحدث منها الممتحيِّز. وإذا أقرّوا فيها بالتحيّز فهي من جنس الجواهر، وبطل القول بأنَّها ليست بجوهر ووجب لها الحدث، لأنَّ دليل حدث الأجسام ينظمها ويشتمل عليها، فبطل أيضاً القول بقدمها ونفي حدوثها. وإن قالوا: هي معدومة، قلنا: إذا كانت معدومة علىٰ الحقيقة فما نسومكم إثبات قِدَم لها ولا حدوث، لأنَّ

هـذين الوصـفين إنَّـما يتعاقبـان عـلىٰ الموجـود، فكـأنَّكم تقولون: إنَّ الله تعـالىٰ جعـل مـن هـذه الهيـولىٰ المعدومـة جـواهر وأجسـاماً موجـودة، وهـذه موافقـة في المعنـىٰ لأهـل الحـقِّ القـائلين بـأنَّ الجـواهر في العـدم عـلىٰ صـفةٍ تقتضـي وجـوب ... متـىٰ وُجِـدَت أنَّ الله تعـالىٰ إذا أوجـد هـذه الجـواهر وجـب لهـا في الوجـود التحيّـز لمـا هـي عليـه مـن الصـفة في نفوسـها في العـدم الموجبـة لـذلك بشـرط الوجـود، وأنَّ الفاعـل إنَّـما يُـؤثِّر في صـفة الوجـود ولا تـأثير لـه في الصـفة التـي كانـت عليهـا الجواهر في العدم.

عـلىٰ أنَّ هـذه الطريقـة إذا كانـت وصـاروا إليهـا تقتضـي أنَّ لأجنـاس الأعـراض كلّهـا هيـولىٰ، لأنَّ الـدليل قـد دلَّ عـلىٰ أنَّ للسـواد ولكـلِّ جـنس مـن الأعـراض صـفة ثابتـة في حـال العـدم تقتضـي كونـه عـلىٰ الصـفة التـي يُـدرَك عليهـا إن كـان ممَّـا يُـدرَك في حـال الوجـود، وأنَّ الفاعـل إنَّـما يُـؤثِّر في إحداثـه وإيجـاده دون صـفته التـي كـان عليهـا في حـال العـدم. والقـول في الأعـراض كـالقول في الجـواهر في هـذه القضـيَّة، فيجـب أن يكـون في الجميـع هيـولىٰ، لأنَّ الطريقـة واحـدة، وكـلام هـؤلاء القـوم أبـداً غـير محصِّـل ولا مفهـوم، وهـم يدَّعون التحديد والتحقيق وما أبعدهم من ذلك.

* * *

الملخَّص في أُصول الدين:

[[ص ٦٢]] فصل: في الدلالة علىٰ إثبات المحدِث:

الـذي يـدلُّ عـلىٰ ذلـك، أنَّ التصـرّف الـذي يظهـر منّـا كالقيام والقعـود وغيرهمـا، قـد ثبـت حدوثـه بـما دلَّلنـا بـه عـلىٰ حدوث جميع الأعـراض، فثبـت تعلّـق ذلـك بنـا وحاجتـه إلينـا في حدوثـه دون سـائر صـفاته، وهـذا يقتضـي حاجـة كـلّ محدَثٍ إلىٰ محدث للمشاركة في علَّة / [[ص ٦٣]] الحاجة.

فـإن قيـل: دلّـوا عـلىٰ أنَّ هـذه الأفعـال تتعلَّـق بعـد أن تفسّـروا معنـىٰ هـذا التعلُّـق، وأنَّهـا محتاجـة إلـيكم في حـدوثها دون غيرها، وأنَّ ما شاركها في الحدوث يحتاج إلىٰ محدِث.

قلنـا: قـد ثبـت أنَّ تصـرّفنا يجـب وقوعـه وانتفائـه بحسـب أحوالنـا مـع السـلامة وارتفـاع الموانـع. ألَا تـرىٰ أنَّ أحدنا متـىٰ أراد القيـام ودعـىٰ الـداعي إليـه وكـان قـادراً عليـه وغـير ممنـوع منـه، فـلا بـدَّ مـن وقـوع القيـام منـه، وكـذلك إذا كرهه وصرفـه الصـارف عنـه، لا بـدَّ مـن انتفائـه؟ ولهـذا نقطـع عـلىٰ وقـوع الأكـل مـن الجـائع الـذي يحضـره الطعـام ويُمكَّـن مـن تناولـه، فـإن عـرض لـه عـارض وصـارف مثـل أن يعتقـد أنَّ الطعـام مسـموم لم يقـع الأكـل، واختلـف الأمـر في وقوعـه وانتفائـه بحسـب أحوالـه في كونـه عالمـاً، لأنَّ الكتابـة لا تقـع مـن الأُمّـي لأنَّـه لا يعلمهـا، ويقـع ممَّـن يعلمـه مـن ... وغـير ذلـك، وهـذا هـو التعلّـق الـذي نشـير إليـه، وهـو معلـوم ضرورةً لسائر العقلاء.

والـذي يـدلُّ عـلىٰ أنَّ التصـرّف محتـاج إلينـا، إنَّـه لـو لم يكن بهـذه الصـفة، لم يجـب لـه هـذا التعلّـق الـذي ذكرنـاه، كـما أنَّ ألواننـا وهيئاتنـا لـمَّا لم تكـن محتاجـة إلينـا، لم تقـع بحسـب أحوالنـا، ولا كـان لنـا معهـا هـذا التعلّـق الـذي يحصـل مـع تصـرّفنا، وكـذلك أفعـال غيرنـا كقيامـه وقعـوده لـمَّا لم تكـن محتاجـة إلينـا لم تتعلَّـق بأحوالنـا، وكـلّ هـذا يـدلُّ عـلىٰ ثبـوت حاجة التصـرّف إلينا.

فـإن قيـل: ألـيس قـد يريـد الإنسـان مـن أفعالـه ممَّـا لا يقع؟ فكيف ادَّعيتم وجوب ذلك؟

قلنـا: لـيس يجـوز أن يريـد مـا لا يقـع مـع السـلامة وارتفـاع الموانـع، وإنَّـما لا يقـع مـا يريـده بـأن لا يكـون قـادراً عليـه أو بـأن يكـون مـع كونـه قـادراً ممنوعـاً، وقـد سـقط بـما اشـترطناه مـن ذكـر الوجـوب اعتراضـهم، لوقـوع تصـرّف العبـد بحسـب إرادة المـولىٰ وتصـرّف الرعيَّـة بحسـب إرادة الملك ووقـوع مـا يريـده أهـل الجنَّـة مـن الله تعـالىٰ عـلىٰ حسـب مـا يريدونـه، وذلـك أنَّ سـائر مـا طعنـوا بـه وإن حصـلت فيـه المواقعـة فهـو غـير واجبـة، وإنَّـما اعتبرنـا في وقـوع أفعالـه بحسب أحوالنـا الوجـوب الـذي هـو غـير حاصـلٍ هاهنـا. ألَا تـرىٰ أنَّ طاعـة العبـد المـولىٰ / [[ص ٦٤]] والرعيـة الملـك غـير واجبـة، وإنَّـما يحصـل مـنهم الطاعـة بحسـب اعتقـادهم فيهـا المنفعة ودفـع المضـرَّة، ولهـذا لـو اعتقـد العبـد _ أو واحـد مـن الرعيَّـة _ أنَّ طاعـة المـولىٰ أو الملـك تضـرّه ضرراً عظـيماً لا يتلافاه لعصـاه، وكـذلك لـو ألزمـه مـولاه الكتابـة وهـو أُمّـي لم يطعـه، فقـد عـاد الأمـر إلىٰ أنَّ تصـرّفهم بحسـب أحـوالهم لا بحسب أحـوال مـن يطيعونـه، ويكفـي في هـذا الموضـع أن يجـد مـن يخـالف مـولاه أو مَلِكَـه في فعـل واحـد، مـن الفـرق بـين الأمـرين، لأنَّ المخالفـة لا يمكنـه أن توجـد بـإزاء ذلـك، ممَّـن يريد شيئاً من نفسه ولا يقع مع السلامة.

فأمَّا وقوع ما يريد[ونه] أهل الجنَّة، فمعلوم أنَّه غير واجب الوجود الذي أردناه، وإنَّما يفعل القديم بحسب ما وعدهم به، والذي يُبيِّن أنَّه غير واجب أنَّهم لو أرادوا أن يُفعَل بهم من الثواب أكثر ممَّا يستحقّونه لم يقع، وكذلك لو أراد أحدهم أن يُسوّىٰ بينه وبين النبيّ ﷺ في الثواب لما وقع ما يريده، فبان ما ذكرناه.

فأمَّا الاعتراض بوقوع أفعال الملجأ بحسب إرادة الملجئ، فغير صحيح أيضاً، لأنَّ فعل الملجئ لا يقع إلَّا بحسب أحواله، وإنَّما الإلجاء إلىٰ الفعل يلجئ إلىٰ إرادته، فالملجئ لا يفعل إلَّا ما أراده وقوّىٰ دواعيه إليه.

وليس لهم أن يقولوا: إذا كان الملجئ تقع أفعاله بحسب إرادته وإرادة ملجئه، فلِمَ حكمتم بتعلّق الفعل به دون ملجئه، وجهة التعلّق الذي اعتمدتموها حاصلة فيهما معاً؟

وذلك أنَّ الأمر وإن كان علىٰ ما ذكروه، فالاعتبار بأحوال الملجأ دون الملجئ، لأنَّه لو كان الملجئ علىٰ هذا الحال من غير أن يكون الملجئ عليها، لم يخلّ ذلك بوقوع الفعل، ولو وجب وقوعه _ لو كان الملجئ علىٰ هذا الحال، وليس الملجئ عليها _ لما وقع الفعل، فصار الاعتبار إنَّما هو بحال الملجئ التي يُخِلُّ اختلافها، لوقوع الفعل دون حال الملجئ.

ويوضِّح أيضاً ذلك ما ذكرناه من أنَّه لو ألجأه وهو أُمّي إلىٰ الكتابة، لم يقع منه من حيث لم يكن عالماً بها.

فإن قيل: أليس قد يقع بحسب قصودكم ما تقولون إنَّه ليس هو فعلاً لكم، نحو الحمرة والخضرة التي يحصل عند الضرب؟ وهذا يقتضي أحد الأمرين: إمَّا فساد اعتباركم بما يقع / [[ص ٦٥]] عند القصد أو أن يكون الألوان من أفعالكم.

قلنا: قد تضمَّن كلامنا شرطين: أحدهما أن يكون الفعل حادثاً، والآخر أن يجب وقوعه بحسب قصودنا وأحوالنا، كالقيام وعند الضرب، لأنَّه لم يثبت حدوثه، وإنَّما يقولون الدم المنزعج من مكانه المجتمع إلىٰ مكان آخر، ولهذا يختلف بحسب صلابة الموضع ورخاوته، وكثرة الدم وقلَّته، وأيضاً فلو كان حادثاً لم يلزم علىٰ ما ذكرناه، لأنَّه غير واجب وقوعه بحسب قصودنا. ألَا ترىٰ أنَّ أحدنا لو ضرب العين وما أشبهها من المواضع الدقيقة وقصد إلىٰ أن لا يحصل هذا اللون، لما كان أيضاً لقصده تأثير يُعلَم أنَّه مفارق الأفعال الواقعة بحسب قصودنا.

فإن قيل: إذا جاز عندكم أن يفعل القديم تعالىٰ فيكم هذا التصرّف بحسب قصودكم ولم يمكنكم أن تمتنعوا من أحوال كونه قادراً علىٰ ذلك، فألَّا تمنعكم ذلك من القطع علىٰ تعلّق قدر هذا التصرّف بكم لهذا التجويز، ويُشكِّكم في وقوع ما جرَّبتموه؟

قلنا: كلّ سؤال لا يصحُّ إلَّا بعد صحَّة ما يقدح به فهو باطل، لأنَّ صحَّته يقتضي صحَّة ما اعترض بالسؤال عليه وصحَّة ذلك يقتضي بطلان السؤال، وتفسير هذه الجملة أنَّ القديم تعالىٰ لا يصحُّ إثباته بصفاته إلَّا بعد أن يثبت تعلّق ما يظهر من التصرّف بنا وحدوثه من جهته ليبتني علىٰ ذلك حاجة كلّ محدَثٍ إلىٰ محدِثٍ، ثمّ يثبت له من الصفات ما يقتضيه الأدلَّة، ولا طريق إلىٰ اثبات محدِث للأجسام إلَّا بذا دون غيره، وقد بيَّن الشيوخ صحَّة هذا الطريق في غير موضع، ولعلَّنا أن نشرحها من باقي الكتاب إن عرض ما يحتاج فيه إلىٰ شرحها، وإذا ثبت أنَّه لا طريق إلىٰ إثبات القديم تعالىٰ بصفاته / [[ص ٦٦]] إلَّا ما ذكرناه، فكيف يصحُّ أن نعترض ممَّا يتضمَّن إثبات القديم، علىٰ ما لولا ثبوته وصحَّته لما ثبت القديم تعالىٰ، وهو تعلّق التصرّف بمن ظهر منه، وهذا واضح.

فإن قيل: فهبّوا أنَّ السؤال فسد من هذا الوجه إذا أورد هذا المورد، لكن إذا كنتم تجوِّزون قبل إثبات القديم تعالىٰ لصفاته أن يكون محدِث العالم بهذه الصفات، لأنَّ التجويز لا يفتقر إلىٰ الأدلَّة وإنَّما يفتقر إليها القطع، فالسؤال باقٍ بحاله؛ لأنَّه يقال: جوِّزوا أن يكون هذا التصرّف فيكم من فعل من جوَّزكم كونه قادراً علىٰ أن يفعله فيكم علىٰ هذا الوجه.

قلنا: الجواب من ذلك إذا أورد هذا المورد، هو أنَّه قد ثبت تعلّق هذا التصرّف [به] ووقوعه بحسب أحوالنا، فلو كان له فاعل غيرنا لم يكن بينه وبين من تعلَّق أكثر من التعلّق الذي له معنا، لأنَّه لا يمكن أن يشار في تعلّق الفعل بفاعله إذا أوكد ما ذكرناه، وإذا كنّا لو أثبتنا له فاعلاً، لكان تعلّقه به علىٰ هذا الوجه، وجب القطع علىٰ كونه فعلاً لمن

علم تعلّقه به دون غيره ودون من جوَّز ذلك فيه، لأنَّه ليس يمكن أن يثبت بهما، لاستحالة وقوع الفعل من فاعلين.

[فإن] قيل في هذا: إنَّ حكم الفاعل لا بدَّ أن يكون معقولاً قبل إضافة الفعل إلىٰ فاعل مخصوص، فمن قيل له: جوِّز أن يكون التصرّف الذي يظهر منك فعل غيرك فيك، لا بدَّ أن يكون عنده كيفيَّة إضافة الفعل إلىٰ فاعله وأحكامه التي بها يكون فعلاً له، وليس يعقل أحد من ذلك إذا ما عقله إلَّا بتصرّفه معه.

وهذا يرجع إلىٰ ما ذكرناه وأوضحناه، إنّا قد بيَّنا وجوب وقوع تصرّفه بحسب أحواله، فلو كان فعلاً لغيره فعله علىٰ هذا الوجه فيه اختياراً، لما وجب ما ذكرناه، لأنَّ وجوبه منافٍ، ومن أدخل شبهة في وجوب ذلك وعلَّقه باختيار مختارٍ وكذلك سائر الواجبات، [فـ]هذا يؤدّي إلىٰ التجاهل.

فإن قيل: لو كان وجوب وقوع التصرّف بحسب قصودكم يقتضي كونه فعلاً لكم، لوجب أن يكون ما ليس بهذه الصفة ليس بفعلٍ لكم، وهذا يوجب أن يكون تصرّف / [[ص ٦٧]] الساهي والنائم فعلاً لغيرهما، بل لوجب أن يكون الإرادة خارجةً من أفعال العباد، فمثل ما ذكرناه من الاعتبار إنَّما هو دلالة لا حدّ، والدلالة لا يجب فيها العكس، وإنَّما يجب ذلك في الحدود، وليس نمنع إثبات الحكمين المتماثلين بدليلين مختلفين، ووجود مثل مدلول الدلالة مع فقدها لا يكون نقصاً، وإنَّما النقص وجود الدلالة مع فقد مدلولها، لأنَّ ذلك هو الذي يُخرِجها من كونها دلالة. ألَا ترىٰ أنّا نُثبِت حدوث الأجسام بدليل لا يتأتّىٰ في حدوث الأعراض، وإنَّما نُثبِت حدوث الأعراض بدليلٍ آخر، ولا يقتضي ذلك فساداً؟ لأنَّ الدلالة كاشفة وليست بعلَّةٍ موجبةٍ، ولا يمتنع أن يكشف عن الأشياء المتماثلة الأشياء المختلفة.

فإن قيل: فما الذي يدلُّ علىٰ إثبات تصرّف الساهي والنائم فعلاً لهما، وعلىٰ أنَّ الإرادة فعل لكم، إذا كان ما ذكرتموه من الطريقة لا تتأتّىٰ فيه؟

قلنا: هذا ممَّا لا يلزم في هذا الموضع، لا لأنَّ قصدنا يتمُّ من دونه. ألَا ترىٰ أنّا إنَّما أجرينا في هذا الكلام إلىٰ إثبات حوادث تتعلَّق بنا من حيث كانت محدَثة، لنبني علىٰ ذلك حاجة كلّ المحدَثات إلىٰ محدِث؟ وهذا يتمُّ وإن لم يدلّ علىٰ أنَّ جميع تصرّفنا في جميع الأفعال فعل لنا، غير أنّا نتبرَّع بذكره حتَّىٰ لا يدخل من جهته شبهة.

فنقول: فعل الساهي أو النائم وإن لم يقع بحسب قصوده، فمعلوم أنَّه لو كان عالماً بالفعل له وممَّن يقصد إليها، وهو غير ساهٍ عنها، لوقع بحسب قصده، ويخالف في هذه القضيَّة فعل غيره الذي لا يجب ذلك فيه، ولهذا ربَّما أخبروا من هذا السؤال في أصل الاستدلال بأن يقال: إنَّ تصرّفاتنا يجب وقوعه بحسب قصودنا إمَّا حقيقةً أو تقديراً، فيتجوَّز بذكر التقدير من تصرّف الساهي ومن جرىٰ مجراه.

وأيضاً: فإنَّ الساهي وإن لم يقع تصرّفه بحسب قصده، فإنَّه بحسب حالٍ له أُخرىٰ، وهو كونه قادراً. ألَا ترىٰ أنَّ القويّ إذا نام كأنَّه يقع منه من التصرّف والاعتماد علىٰ مقدار قوَّته ولا يقع ذلك من الضعيف والمريض النائمين؟ فعُلِمَ بذلك أنَّ التصرّف من فعله لوقوعه بحسب أحواله، لأنَّ تصرّف غيره لا يجب وقوعه بحسب كونه هو قادراً.

فإن قيل: والأصحُّ الاستدلال بهذه الطريقة في أصل الاستدلال.

/ [[ص ٦٨]] قلت: لا؛ لأنَّه إذا لم يثبت كون أحدنا فاعلاً، لم يصحّ إثباته قادراً، لأنَّ التوصّل إلىٰ إثبات حال القادر إنَّما هو بصحَّة الفعل، فإذا لم نعلم في أحدنا بمثل ذلك الاستدلال صحَّته، لا سبيل إلىٰ إثباته قادراً، فضلاً عن أن نعلم وقوع تصرّفه بحسب هذه الحال، وإذا علمناه بالطريقة المتقدِّمة أنَّه فاعل لما يقع بحسب قصوده وأثبتناه قادراً بقدرةٍ يجوز عليها، وعلمنا أنَّ النوم والسهر وما جرىٰ مجراهما لا ينفي القدر، صحَّ لنا الاستدلال علىٰ أنَّ تصرّفه في حال نومه واقع بحسب الحال التي علمنا حاله في حال يقظته، وأنَّ النوم لا يضادّها ولا يحرفه عنها، فصحَّ بذلك الاستدلال بهذه الطريقة في الثاني دون الأوَّل.

وأمَّا الإرادة نفسها، فالذي يدلُّ علىٰ أنَّها فعله، أنَّها تقع تابعة لدواعيه. ألَا ترىٰ أنَّ الداعي الذي يدعو إلىٰ الأكل يدعوه إلىٰ فعل إرادة الأكل، والصارف الذي يصرف عنه أو عن غيره من الأفعال، تصرفه عن فعل الإرادة ويدعوه إلىٰ فعل الكراهة؟! وهذا واضح.

وإذا ثبت حاجة التصرّف الذي يظهر منّا إلينا وتعلّقه بنا، فالذي يدلُّ علىٰ أنَّه إنَّما احتاج إلينا من ذلك دون غيره، لأنَّ غير الحدوث ليس له هذا الحكم الذي ذكرناه. ألَا ترىٰ أنَّ العالم منّا لـمَّا احتاج في كونه عالماً إلىٰ علم احتاج إليه في الصفة التي تتجدَّد له عند وجوده، وهي كونه عالماً دون سائر صفاته، والسواد لـمَّا احتاج في انتفائه إلىٰ البياض، احتاج إليه فيما يحصل عند وجوده وهو الانتفاء؟ فكذلك التصرّف إذا كان محتاجاً إلينا، فيجب أن يكون وجه حاجته من الصفة المتجدِّدة له عند قصودنا، وهي الحدوث.

فإن قيل: ألَّا أثبتّم حاجة التصرّف إليه من حيث كان كسباً؟

قلنا: تعليق الحاجة لصفةٍ من صفات الفعل، يقتضي كون تلك الصفة معقولة للعقل. ألَا ترىٰ أنّا لـمَّا علَّقنا الحاجة بالحدوث لم نحل علىٰ أمرٍ مجهولٍ، بل علىٰ ما يعقله كلّ عاقل، وإن احتاج في المعرفة بتعلّق الحاجة به إلىٰ ضربٍ من الاستدلال؟ وليس نعقل ما يدَّعيه خصومنا من معنىٰ الكسب، وعلىٰ من اعترض بذلك أن يعقلنا أوَّلاً هذه الصفة، ثمّ ينازع في تعلّق الحاجة بها، وسنشبع الكلام في الكسب ونوضِّحه فيما يأتي من الكتاب بعون الله ومشيَّته. علىٰ أنَّ الكسب لو كان معقولاً كما تدَّعون وجاز تعلّق الحاجة به، لم / [[ص ٦٩]] ينافِ ذلك تعلّقها بالحدوث، لأنَّ غاية حال الكسب أن يكون لها مع التصرّف من العلاقة مثل ما ذكرناه من الحدوث، فالاعتراض بالكسب في هذا الموضع علىٰ كلِّ حالٍ.

فإن قيل: إذا اعتبرتم في حال إضافة التصرّف إليكم ما يتجدَّد له عند قصودكم، فقد يتجدَّد له غير الحدوث صفات كثيرة، نحو كونه خبراً أو أمراً أو حسناً وقبحاً وحالَّاً في المحلِّ وغير ذلك، فألَّا حكمتم بحاجته إلىٰ الفاعل في كلِّ ذلك أو فرَّقتم بين ما ذكرتموه وبين الحدوث؟

قلنا: إذا ثبتت حاجته إلينا في الحدوث، فما يتبع الحدوث وهو كالفرع عليه، لا بدَّ من أن يكون محتاجاً إلينا فيه، إلَّا أنَّ الحدوث هو الأصل، ونحن نثبت الفعل محتاجاً إلىٰ من ظهر منه في كونه خبراً أو أمراً أو حسناً وقبحاً، لأنَّ كلَّ ذلك ممَّا يتبع الحدوث، والحاجة في الحدوث يقتضيه.

فأمَّا حلول الفعل في المحلِّ فليس بصفةٍ زائدةٍ، وليس لأجل المحلّ من الأفعال صفة زائدة علىٰ الحدوث ويتعلَّق الحاجة بها.

فإن قيل: فما الدليل علىٰ أنَّ كلَّ محدَث يحتاج إلىٰ محدِث؟ وما تنكرون أن تكون الأجسام وإن شاركت أفعالكم في الحدوث، فإنَّها تخالفها في الحاجة إلىٰ محدِث، لمخالفتها لها في الجنس؟

قلنا: إذا ثبت أنَّ أفعالنا إنَّما احتاجت إلىٰ محدِث لحدوثها لا لكونها من جنس مخصوص، وشاركتها الأجسام في علَّة الحاجة، وجب أن يشاركها في الحاجة، لأنَّ المشاركة في العلَّة تقتضي المشاركة في الحكم الواجب عليها.

وبعد، فإنَّ أفعالنا أجناس مختلفة، وهي مع اختلاف أجناسها تحتاج إلىٰ المحدِث، وليس مخالفة الأجسام لأجناس أفعالنا بأكثر من خلاف بعضها لبعض، وإذا كان اختلاف أجناسها لا يمنع من حاجة الجميع إلىٰ المحدِث، وجب مثله في الأجسام.

فإن قيل: ما تنكرون أن تكون أفعالكم إنَّما احتاجت إلىٰ المحدِث، لأنَّها حدث، [و] / [[ص ٧٠]] مع الجواز أن لا يحدث؟ لأنَّ حدوثها لو وجب لاستغنت عن محدِث، ولهذا يحتاجون في إثبات الحركة إلىٰ الدلالة علىٰ أنَّ الجسم تحرَّك، مع جواز أن لا يتحرَّك، وهذا يوجب عليكم أن تدلّوا علىٰ أنَّ الأجسام لم يجب حدوثها وإلَّا فكلامكم غير مستمرّ ولا منقطع.

قلنا: قد أُجيب عن هذا السؤال بأن قيل: ليس نحتاج في إثبات محدِث لأفعالنا إلىٰ ما نحتاج إليه من إثبات الحركة، لأنَّ أفعالنا سبق العلم بتعلّقها بنا، النظر في أنَّه حديث مع جواز ألَّا يحدث، فيُستَدلُّ من بعد أنَّها متعلّق بنا، علىٰ أنَّ حدوثها جائز غير واجب، إذ لو كان واجباً لم يحصل هذا التعلّق المخصوص، فإذا استدللنا من بعد أنَّها تعلَّقت بنا من حيث كان محدَث، قضينا علىٰ كلِّ محدَث بالحاجة إلىٰ محدِث قبل النظر في جواز حدوثه أو وجوده، وإذا علمنا حاجته إلىٰ المحدِث، علمنا أنَّ حدوثه غير واجب.

وليس هذه كسبيل الحركة، لأنّا نعلم تعلّق كون

الجسم متحرِّكاً بالحركة، كما نعلم تعلّق الفعل بالواحد منّا، فلا بدَّ من أن يُستَدلّ علىٰ جواز الصفة، وأنَّها غير واجبة، لتُعلَم استنادها إلىٰ فاعله، ففارق ذلك باب إثبات المحدِث، وهذا وإن كان صحيحاً، فيمكن أن يقال فيه ما تنكرون، بعد علمكم بتعلّق الأفعال بكم وحاجتها إليكم، واستدلالكم بذلك علىٰ أنَّ حدوثها غير واجب أن يكون إنَّما احتاجت إليكم لحدوثها، مع جواز أن لا يحدث لا لمجرَّد حدوثها، وكيف تدفعون ذلك وأنتم تقولون: إنَّ العالم منّا لم يحتج إلىٰ العلم لمجرَّد كونه عالماً، بل لأنَّه علم مع جواز أن لا يعلم، وكذلك تقولون في القادر والحقّ؟

وليس لكم أن تقولوا: إنَّ الفعل لا يجوز أن يحتاج إلىٰ الفاعل في صفةٍ لا يتجدَّد عند قصده، وتقولون: إنَّ الحدوث هو المتجدِّد عند القصد دون كونه لجاز الحدوث، وممَّا يجوز أن لا يحدث، وذلك أنَّ كلَّ هذا يلزمكم في العالم والقادر ومن جرىٰ مجراهما.

ويقال لكم: يجب أن يحتاج العالم منّا إلىٰ العلم في الصفة المتجدِّدة عند وجود العلم، هو كونه عالماً دون كونه ممَّن يجوز أن يعلم وألَّا يعلم، وكلّ هذا يوجب الدلالة علىٰ أنَّ الأجسام لا يجب وجودها، ونحن ندلُّ علىٰ ذلك لتزول الشبهة فيه.

فنقول: لو وجب وجود الجسم لم يقصد من سائر الصفات الراجعة إلىٰ ذاته، ولو رجع / [[ص ٧١]] وجوده إليها لوجب أن يكون موجوداً فيما لم يزل، وذلك يقتضي قِدَمه وقد ثبت حدوثه.

وليس لأحدٍ أن يجعل وجوده [مشروطاً]، فإن رجع إلىٰ ذاته مشروطاً كالتحيّز، لأنَّ التحيّز له شرط معقول وهو الوجود، فحصوله موقوف علىٰ شرط، فالوجود محال أن يُشرَط بالوجود.

علىٰ أنَّ من قدر أن يطعن بهذه الشبهة في إثبات الصانع فقد أخطأ، لأنَّ إثباته يصحُّ مع تجويز وجوب وجود الأجسام، لأنَّها لو وجب وجودها، لكان لا بدَّ من كونها في جهةٍ من الجهات، وقد دلَّلنا علىٰ أنَّ اختصاص الجوهر بالجهة لا يكون إلَّا موجباً عن الكون، فلا بدَّ من إثبات فاعل الكون في الجوهر الذي وجبت بالتقدير وجوده، ولا بدَّ أن يكون من غير قبيل الأجسام، فبان أنَّ ذلك لا يطعن في إثبات الصانع.

ومن وجه آخر، وهو أنَّه قد يمكن إثبات الصانع بالأعراض التي لا تدخل تحت مقدورنا، كالألوان والطعوم وما شاكلها، وإذا ثبت ذلك أمكن أن يجاب عن الشبهة في وجوب وجود الأجسام ممَّا يبني عليه، فنقول: لو وجب وجود الأجسام، لوجبت أن تكون مماثلة للقديم الذي قد ثبت وجوده بما يخرج عن مقدورنا من الأعراض، فيجعل ذلك طريقة يصحُّ الاعتماد، وكلُّ هذا واضح بحمد الله.

* * *

شرح جمل العلم والعمل:

/ [[ص ٣٩]] **باب بيان ما يجب اعتقاده في أبواب التوحيد:**

[حدوث الأجسام]:

مسألة: قال سيِّدنا المرتضىٰ رضي الله عنه: الأجسام محدَثة، لأنَّها لم تسبق الحوادث، فلها حكمها في الحدوث.

شرح ذلك: هذه الجملة التي ذُكِرَت تحتاج إلىٰ بيان أربعة أشياء:

أوَّلها: أنَّ هاهنا معاني غير الأجسام.

وثانيها: أنَّ تلك المعاني محدَثة.

وثالثها: أنَّ الجسم لا ينفكُّ منها.

ورابعها: أنَّ ما لم يسبق المحدَث يجب أن يكون محدَثاً مثله.

والذي يدلُّ علىٰ القسم الأوَّل _ وهو إثبات المعاني _ أنّا علمنا أنَّ الجسم ينتقل من جهة إلىٰ غيرها مع جواز أن لا ينتقل أصلاً أو ينتقل إلىٰ / [[ص ٤٠]] غيرها من الجهات وأحوال الجسم وشروطه علىٰ ما كانت عليه.

فلا بدَّ من أمر ما لأجله انتقل إلىٰ جهة معيَّنة دون غيرها من الجهات، لأنَّه لو لم يكن هناك أمر، لم يكن بأن ينتقل إلىٰ الجهة التي انتقل إليها بأولىٰ من أن ينتقل إلىٰ غيرها من الجهات، وقد علمنا خلاف ذلك.

وإذا ثبت أنَّه لا بدَّ من أمر، فلا يخلو ذلك الأمر من أن يكون نفس الجسم أو وجوده أو حدوثه أو عدمه أو عدم معنىٰ أو وجود معنىٰ أو الفاعل. ولا يجوز أن يكون ذلك الأمر نفسه ولا وجوده ولا حدوثه، لأنَّ هذه الأُمور كانت حاصلة قبل أن ينتقل إلىٰ هذا الجهة، وتكون أيضاً حاصلة بعد انتقاله منها إلىٰ غيرها من الجهات.

ولا يجوز أن يكون عدمه، لأنَّ عدمه يحيل كونه منتقلاً فكيف يوجب ذلك؟

ولا يجوز أن يكون عدم معنىٰ، لأنَّ عدم المعنىٰ لا اختصاص له بهذا الجسم دون غيره ولا بهذه الجهة دون غيرها من الجهات، فكان يؤدّي ذلك إلىٰ وجوب انتقال الأجسام كلّها وانتقال هذا الجسم إلىٰ سائر الجهات، وقد علمنا خلاف ذلك.

ولا يجوز أن يكون ذلك بالفاعل، لأنَّ كلَّ صفة تتعلَّق بالفاعل / [[ص ٤١]] فالقادر عليها قادر علىٰ نفس الذّات. ألَا ترىٰ أنَّ من قدر علىٰ أن يجعل الكلام خبراً أو أمراً، كان قادراً علىٰ نفس الكلام؟ فلو كان الجسم منتقلاً بالفاعل، لوجب أن يكون من قدر علىٰ نقله أن يكون قادراً علىٰ نفس الجسم، وقد علمنا خلاف ذلك.

اللّهمّ إلَّا أن يُراد أنَّه انتقل بالفاعل، بمعنىٰ أنَّه فعل معنىٰ أوجب انتقاله. فإن أُريد ذلك فهو الذي قصدناه.

وإذا بطلت الأقسام كلّها إلَّا وجود معنىٰ، ثبت ما أوردناه.

والذي يدلُّ علىٰ حدوث تلك المعاني _ وهو القسم الثاني _ جواز العدم عليها. ألَا ترىٰ أنَّ الجسم إذا انتقل من جهة إلىٰ غيرها فالمعنىٰ الذي كان فيه لا يخلو أن يكون باقياً فيه علىٰ ما كان أو انتقل عنه أو عدم.

ولا يجوز أن يكون باقياً فيه علىٰ ما كان، لأنَّه لو كان كذلك لوجب أن يكون في الجهتين معاً. ومعلوم خلاف ذلك.

ولا يجوز أن يكون انتقل عنه، لأنَّ الانتقال لا يجوز إلَّا علىٰ الأجسام، ولأنَّه لو انتقل لاحتاج إلىٰ معنىٰ آخر يصير به منتقلاً، وكان يؤدّي ذلك إلىٰ أثبات ما لانهاية له من المعاني، وذلك محال.

وإذا بطل القسمان لم يبقَ إلَّا أنَّه عدم.

ولو كان قديماً لما جاز عليه العدم، لأنَّ القديم قديم لنفسه و/ [[ص ٤٢]] صفات النفس لا يجوز خروج الموصوف عنها، وإذا لم يكن قديماً وجب أن يكون محدَثاً، لأنَّه لا واسطة بين الحدوث والقِدَم.

والذي يدلُّ علىٰ أنَّ الجسم لا يجوز أن يخلو من ذلك المعنىٰ في حال من الأحوال _ وهو القسم الثالث _ أنَّه لو خلا منها لأدّىٰ إلىٰ أن لا يكون في جهة من جهات العالم مع وجوده، لأنّا قد بيَّنا أنَّه لا يكون في جهة إلَّا لمعنىٰ، وقد علمنا ضرورة أنَّ الجسم متىٰ كان موجوداً لا بدَّ أن يكون في جهة من الجهات. فما أدّىٰ إلىٰ بطلان ذلك من القول بخلوِّ الجسم من المعاني، ينبغي أن نحكم بفساده.

فإذا ثبت أنَّ الجسم لا ينفكُّ من هذه المعاني المحدَثة وجب أن يكون محدَثاً مثلها _ وهو القسم الرابع _، لأنَّ من المعلوم ضرورةً أنَّ كلَّ ذاتين لم يتقدَّم وجود الأُخرىٰ، ثمّ علمنا أنَّ إحداهما وُجِدَت في وقتٍ بعينه، وجب أن يكون وجود الأُخرىٰ في ذلك الوقت بعينه.

ألَا ترىٰ أنّا إذا فرضنا أنَّ ميلاد زيد لم يتقدَّم ميلاد عمرو، ثمّ علمنا أنَّ زيداً وُلِدَ منذ سنة، علمنا أنَّ عمرواً أيضاً وُلِدَ منذ سنة. و/ [[ص ٤٣]] لا يجوز أن يكون لأحدهما سنة وللآخر مائة سنة، لأنَّه لم يتقدَّم وجود أحدهما وجود الآخر؟

كذلك القول في الجسم إذا ثبت أنَّه لم يسبق المعنىٰ المحدَث، وجب أن يكون محدَثاً مثله. ولا يجوز أن يكون قديماً مع أنَّه لم يتقدَّم المحدَث، لأنَّ ذلك معلوم خلافه.

[في أنَّ للأجسام محدِثاً]:

مسألة: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: ولا بدَّ لها من محدِث، لحاجة كلّ محدَث في حدوثه إلىٰ محدِث، كالصياغة والكتابة والنساجة.

شرح ذلك: إذا ثبت أنَّ الأجسام محدَثة، فالعلم بأنَّ لها محدِثاً يحتاج إلىٰ بيان أربعة أشياء:

أوَّلها: أنَّ هاهنا معاني محدَثة.

وثانيها: أنَّ تلك المعاني متعلّقة بنا ومحتاجة إلينا.

وثالثها: أنَّها إنَّما احتاجت إلينا لحدوثها لا غير.

ورابعها: أنَّ ما يشاركها في الحدوث يحتاج إلىٰ محدِث.

فأمَّا إثبات هذه المعاني المحدَثة، فقد بيَّناها في باب إثبات / [[ص ٤٤]] المعاني.

وأمَّا الدليل علىٰ تعلّق هذه الأفعال بنا وحاجتها إلينا، فوجوب وقوعها بحسب دواعينا وأحوالنا.

ألَا ترىٰ أنَّ من شاهد سبعاً قد أقبل إليه أو ناراً قد أحاطت به وهو يقدر علىٰ الهرب منهما، فلا يجوز أن لا يقع منه الهرب مع كمال عقله. وكذلك من كان شديد الجوع

وبين يديه طعام يعلم أنَّه لا ضرر عليه في تناوله لا عاجلاً ولا آجلاً، فإنَّه لا بدَّ من أن يقع منه الأكل؟ فلولا أنَّ أفعالنا متعلّقة بنا لما وجب وقوعها علىٰ ما قلناه.

وبالوجوب الذي ذكرناه يسقط اعتراض من اعترض بوقوع فعل الرعيَّة بحسب إرادة الملك، وفعل العبد بحسب إرادة السيِّد، لأنَّ كلَّ ذلك غير واجب.

وبمثله أيضاً يسقط قول من قال: (إنَّ الله سبحانه يفعلها فينا بالعادة)، لأنَّه لو كان كذلك لما وجب وقوعها بحسب إرادتنا وكراهتنا، ولأنَّ تعلُّق الفعل بالفاعل لا بدَّ من أن يكون معقولاً قبل أن نُثبِت فاعلاً معيَّناً، ولا وجه يُعقَل آكد من وجوب حصول الفعل بحسب دواعيه وأحواله. وهذه العلقة معلومة فينا ومجوَّزة في القديم، ولا يجوز ترك المعلوم للمجوَّز.

فأمَّا الكسب الذي تدَّعيه المجبرة، فنحن نُبيِّن أنَّه ليس بمعقول فيما بعد إن شاء الله.

وأمَّا الذي يدلُّ علىٰ أنَّ علَّة حاجتها إلينا الحدوث، فهو أنَّ الذي / [[ص ٤٥]] يتجدَّد عند دواعينا وأحوالنا هو الحدوث، فينبغي أن يكون هو علَّة الحاجة. كما أنَّ الذي يتجدَّد عند وجود الحركة كون الجسم متحرِّكاً، فنعلم أنَّ علَّة الحاجة إلىٰ الحركة كونه متحرِّكاً.

والذي يدلُّ علىٰ أنَّ ما شاركها في الحدوث يجب أن يشاركها في الحاجة إلىٰ المحدِث: هو أنَّها إذا ثبت أنَّ علَّة الحاجة هي الحدوث وجب في الأجسام إذا ثبت حدوثها، حاجتها إلىٰ محدِث، وإلَّا انتقضت علَّة الحاجة.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّ الأجسام يجب حدوثها فلا تحتاج إلىٰ محدِث. وذلك أنَّه لو وجب حدوثها لكان ذلك راجعاً إلىٰ صفة نفسها، ولو كان كذلك لأدّىٰ إلىٰ وجوب وجودها فيما لم يزل، لأنَّه لا شرط معقول يُنتَظر، وذلك يوجب قِدَمها وقد ثبت حدوثها.

* * *

٨٠ - حديث «الأئمَّة من قريش»:

الشافي في الإمامة (ج ١):

[[ص ١٢٤]] فأمَّا قوله: (ولا يمكن الاعتماد في ذلك علىٰ قوله عليه السلام: «إنَّ الأئمَّة من قريش»، وأنَّه إذا أوجب فيها هذه الصفة دلَّ علىٰ وجوبها، وذلك لأنَّه عليه السلام قد بيَّن الصفة التي لا تصحُّ العبادة إلَّا معها ويكون نقلاً لما قد يتبيَّن كونها واجبة، فمن أين أنَّه أراد الإمامة الواجبة من قريش دون غيرهم، دون أن يريد أنَّ الإمامة المستحبّة أو التي ندبتم إليها، أو التي يلزمكم في حال دون حال؟...)، فقد استعمل صاحب الكتاب في الردِّ علىٰ من تعلَّق بالطريقة التي ذكرها مثل ما استعملناه في الردِّ علىٰ طريقته التي ابتدأ بها هذا الباب، وقام في دفعها مقامنا في دفع ما اعتمده، لأنَّا نعلم أنَّ قوله: «الأئمَّة من قريش» وإن كان بصورة الخبر فهو أمر، وتقدير الكلام: اختاروا من قريش، أو إذا اخترتم إماماً فليكن من قريش، ولو لم يكن بمعنىٰ الأمر وإن كان له لفظ الخبر لما ساغ الاحتجاج به علىٰ الأنصار، ولا يكون الحجَّة ثابتة عليهم إلَّا إذا كان أمراً في الحقيقة، أو له معنىٰ الأمر.

* * *

الشافي في الإمامة (ج ٣):

/ [[ص ١٨٣]] **فصل: في اعتراض كلامه في «إنَّ الأئمَّة من قريش»:**

اعلم أنَّ المذهب في هذا الباب وإن كان واحداً، لأنَّا نوافقه علىٰ أنَّ الإمامة لا تصلح في غير قريش، فلنا أن نتكلَّم فيه من حيث اختلفنا في الدلالة والطرق الموصلة إلىٰ هذا المذهب، وإنَّما ذكرنا هذه المقدّمة لئلَّا يظنّ ظانٌّ أنَّ الخلاف منّا واقع في المذهب.

قال صاحب الكتاب: (قد استدلَّ شيوخنا علىٰ ذلك بما روي عنه صلى الله عليه وآله: «إنَّ الأئمَّة من قريش»، وروي عنه أنَّه قال: «إنَّ هذا الأمر لا يصلح إلَّا في هذا الحيّ من قريش»، وقوّوا ذلك بما كان يوم السقيفة من كون ذلك سبباً لصرف الأنصار عمَّا كانوا عزموا عليه، لأنَّهم عند هذه الرواية انصرفوا عن ذلك، وتركوا الخوض فيه، وقوّوا ذلك بأنَّ أحداً لم ينكره في تلك الحال، وأنَّ أبا بكر استشهد في ذلك الحاضرين فشهدوا به [علىٰ النبيّ صلّىٰ الله عليه] حتَّىٰ صار خارجاً عن باب خبر الواحد إلىٰ الاستفاضة، وقوّوا ذلك بأنَّ ما جرىٰ هذا المجرىٰ إذا ذُكِرَ / [[ص ١٨٤]] في ملأ من الناس وادّعي عليهم المعرفة، فتركهم النكير يدلُّ علىٰ صحَّة الخبر المذكور).

يقال له: ليس يصحُّ احتجاجك بهذه الطريقة التي

سلكتها إلّا بعد أن تُبيِّن أشياء، منها أنَّ أبا بكر ذكر يوم السقيفة ما حكيته واحتجَّ به، وأنَّ ذلك وارد من جهة توجب العلم، ومنها أنَّه لـمَّا احتجَّ بذلك سلَّمت الأُمَّة له احتجاجه وصدَّقته عليه ورضيت به، ومنها أنَّ اللفظ موجب لنفي الإمامة عمَّن ليس بقرشي وأنَّها لا تجوز إلَّا في قرشي، وما رأينا صاحب الكتاب بيَّن شيئاً ممَّا ذكرناه، وإنَّما عوَّل علىٰ جملة الدعوىٰ، ونحن نُبيِّن أنَّ شيئاً من ذلك لم يثبت.

أمَّا احتجاج أبي بكر علىٰ الأنصار بالخبر المتضمِّن: «إنَّ الأئمَّة من قريش»، فأكثر من روىٰ الخبر ونقل السير نقل خبر السقيفة وما جرىٰ فيها لم يذكره بلفظ ولا معنىٰ، بل ذكر من احتجاج أبي بكر وغيره علىٰ الأنصار وجوهاً وطرقاً ليس من جملتها هذا الخبر المدَّعىٰ، وقد روىٰ أبو جعفر محمّد بن جرير الطبري في كتابه التاريخ قصَّة السقيفة وما جرىٰ فيها من الاحتجاج، ونحن نذكر ما حكاه علىٰ طوله ليُعلَم خلوّه من ذلك، قال: روي عن هشام بن محمّد، عن أبي مخنف، عن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي عمرة الأنصاري أنَّ النبيَّ ﷺ لـمَّا قُبِضَ اجتمعت الأنصار في سقيفة بني ساعدة، فقالوا: نولّي هذا الأمر من بعد محمّد ﷺ سعد بن عبادة، وأخرجوه إليهم وهو / [[ص ١٨٥]] مريض، قال: فلـمَّا اجتمعوا قال لابنه أو لبعض بني عمّه: إنّي لا أقدر لشكواي أن أُسمِع القوم كلّهم كلامي، ولكن تلقَّ منّي قولي فاسمعهموه، فكان يتكلَّم ويحفظ الرجل قوله فيرفع به صوته فيسمع أصحابه، فقال بعد أن حمد الله تعالىٰ وأثنىٰ عليه: يا معشر الأنصار، إنَّ لكم سابقة في الدين، وفضيلة في الإسلام، ليست لقبيلة من العرب، إنَّ محمّداً ﷺ لبث بضع عشرة سنة في قومه يدعوهم إلىٰ عبادة الرحمن وخلع الأنداد، فما آمن به من قومه إلَّا رجال قليل، والله ما كانوا يقدرون علىٰ أن يمنعوا رسوله، ولا أن يُعزّوا دينه، ولا أن يدفعوا عن أنفسهم ضيماً عمّوا به، حتَّىٰ إذا أراد الله بكم الفضيلة ساق إليكم الكرامة، وخصَّكم بالنعمة، فرزقكم الإيمان به وبرسوله، والمنع له ولأصحابه، والإعزاز له ولدينه، والجهاد لأعدائه، وكنتم أشدَّ الناس علىٰ عدوّه منكم، وأثقله علىٰ عدوّه من غيركم، حتَّىٰ استقامت العرب لأمر الله طوعاً وكرهاً، وأعطىٰ البعيد المقادة صاغراً واخراً، وحتَّىٰ أثخن الله لرسوله بكم الأرض، ودانت بأسيافكم له العرب، وتوفّاه الله إليه وهو عنكم راضٍ، وبكم قرير العين، استبدّوا بهذا الأمر دون الناس، فإنَّه لكم دون الناس. فأجابوه بأجمعهم أن قد وُفِّقت في الرأي، وأصبت في القول، ولن نعدو ما رأيت، نولّيك هذا الأمر، فإنَّك فينا مقنع، ولصالح المؤمنين رضاً، ثمّ إنَّهم ترادّوا الكلام فقالوا: فإن أتت مهاجرة قريش فقالوا: نحن المهاجرون وصحابة رسول الله ﷺ الأوَّلون، ونحن عشيرته وأولياؤه، فعلامَ تنازعوا الأمر من بعده؟ فقالت طائفة منهم: فإنّا نقول إذاً: فمنّا أمير ومنكم أمير، ولن نرضىٰ بدون هذا أبداً، فقال سعد بن عبادة حين سمعها: هذا أوَّل الوهن، وأتىٰ عمر الخبر فأقبل إلىٰ منزل النبيّ ﷺ فأرسل إلىٰ أبي بكر، وأبو بكر في الدار، وعلي بن أبي طالب عليه السلام دائب في جهاز النبيّ / [[ص ١٨٦]] ﷺ، فأرسل إلىٰ أبي بكر أن أُخرج إليَّ، فأرسل إليه: إنّي مشتغل، فأرسل: إنَّه قد حدث الأمر، لا بدَّ لك من حضوره، فخرج إليه، فقال: أمَا علمت أنَّ الأنصار قد اجتمعت في سقيفة بني ساعدة يريدون أن يولّوا هذا الأمر سعد بن عبادة، وأحسنهم مقالةً من يقول: منّا أمير ومن قريش أمير؟ فمضيا مسرعين نحوهم، فلقيا أبا عبيدة فتماسّوا إليه، فلقيهم عاصم بن عدي وعويم بن ساعدة، وقالا لهم: ارجعوا، فإنَّه لن يكون إلَّا ما تحبّون، فقالوا: لا نفعل، فجاؤوهم وهم مجتمعون، فقال عمر بن الخطّاب: أتيناهم وقد كنت زوَّرت في نفسي كلاماً أردت أن أقوم به فيهم، فلـمَّا أن دفعت إليهم، ذهبت لأبتدئ المنطق، فقال لي أبو بكر: رويداً حتَّىٰ أتكلَّم، ثمّ انطق بعد بما أحببت، فنطق، فقال عمر: فما شيء كنت أُريد أن أقول به إلَّا وقد أتىٰ عليه، قال عبد الله بن عبد الرحمن: فبدأ أبو بكر فحمد الله تعالىٰ وأثنىٰ عليه ثمّ قال: إنَّ الله تعالىٰ بعث محمّداً ﷺ رسولاً إلىٰ خلقه، وشهيداً علىٰ أُمَّته، ليعبدوا الله ويوحِّدوه، وهم يعبدون من دونه آلهة شتّىٰ، يزعمون أنَّها لمن عبدها شافعة، ولهم نافعة، وإنَّما هي من حجر منحوت، وخشب منجور، ثمّ قرأ: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ

دُونِ اللهِ مَا لا يَضُرُّهُمْ وَلا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلاءِ شُفَعاؤُنا عِنْدَ اللهِ﴾ [يونس: ١٨]، وقالوا: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونا إِلَى اللهِ زُلْفى﴾ [الزمر: ٣]، فعظم علىٰ العرب أن يتركوا دين آبائهم، فخصَّ المهاجرين / [[ص ١٨٧]] الأوَّلين الأوَّلين من قومه بتصديقه، والإيمان به، والمواساة له، والصبر معه علىٰ شدَّة أذىٰ قومهم لهم، وتكذيبهم إيّاهم، وكلّ الناس لهم مخالف، وعليهم زارٍ، فلم يستوحشوا لقلَّة عددهم، وتشنّف الناس لهم، وإجماع قومهم عليهم، أوَّل من عبد الله في الأرض، وآمن بالله وبالرسول، وهم أولياؤه وعشيرته، وأحقُّ الناس بهذا الأمر من بعده، ولا ينازعهم في ذلك إلَّا ظالم، وأنتم يا معشر الأنصار من لا يُنكَر فضلهم في الدين، ولا سابقتهم العظيمة في الإسلام، رضيكم الله أنصاراً لدينه ورسوله، وجعل إليكم هجرته، وفيكم جلَّة أصحابه وأزواجه، فليس بعد المهاجرين الأوَّلين أحد عندنا بمنزلتكم، فنحن الأُمراء وأنتم الوزراء، لا تفاوتون بمشورة، ولا تُقضىٰ دونكم الأُمور. فقام إليه المنذر بن الحبّاب _ هكذا روىٰ الطبري، والذي رواه غيره أنَّه الحباب [بن] المنذر _ فقال: يا معشر الأنصار، أملكوا علىٰ أيديكم فإنَّ الناس في فيئكم وظلّكم، ولن يجترئ مجترئ علىٰ خلافكم، ولن يصدر الناس إلَّا عن رأيكم، أنتم أهل العزّ والثروة، وأُولوا العدد والتجربة، وذووا البأس والنجدة، وإنَّما ينظر الناس إلىٰ ما تصنعون، فلا تختلفوا فيفسد عليكم رأيكم، وتنتقض أُموركم، إن أبىٰ هؤلاء إلَّا ما سمعتم فمنا أمير ومنهم أمير. فقال عمر بن الخطّاب: هيهاتَ لا يجتمع اثنان في قرن، إنَّه والله / [[ص ١٨٨]] لا يرضىٰ العرب أن يُؤمِّروكم ونبيّها من غيركم، ولكنَّ العرب لا تمتنع أن يُولّىٰ أُمورها من كانت النبوَّة فيهم، ووليّ أُمورهم منهم، ولنا بذلك علىٰ من أبىٰ من العرب الحجَّة الظاهرة، والسلطان المبين، من ذا ينازعنا سلطان محمّد ﷺ وإمارته، ونحن أولياؤه وعشيرته إلَّا مدل بباطل، أو متجانف لإثم، أو متورّط في هلكة. فقام الحبّاب بن المنذر _ وفي رواية غير الطبري: الحسّان بن المنذر _ فقال: يا معشر الأنصار، أملكوا علىٰ أيديكم ولا تسمعوا مقالة هذا وأصحابه فيذهبوا بنصيبكم من هذا الأمر، فإن أبوا عليكم ما سألتموهم فأجلوهم من هذه البلاد، وتولّوا عليهم هذه الأُمور، فأنتم والله أحقُّ بهذا الأمر منهم، فإنَّه بأسيافكم دان لهذا الدين من لم يكن يدين، أنا جذيلها المحكّك، وأنا عذيقها المرجّب، أمَا والله لئن شئتم لنعيدنَّها جذعة. فقال له عمر: إذاً يقتلك الله، قال: بل إيّاك يقتل، فقال أبو عبيدة: يا معشر الأنصار، إنَّكم أوَّل من نصر وآزر فلا تكونوا أوَّل من بدَّل وغيَّر، فقام بشير بن سعد أبو النعمان بن بشير فقال: يا معشر الأنصار، أمَا والله لئن كنّا أُولي فضيلة في جهاد المشركين، وسابقة في هذا الدين، ما أردنا به إلَّا رضا ربّنا وطاعة نبيّنا / [[ص ١٨٩]] ﷺ والكدح لأنفسنا، فما نبتغي أن نستطيل بذلك علىٰ الناس، ولا نبتغي من الدنيا عرضاً، فإنَّ الله وليّ المنَّة علينا بذلك، ألَا إنَّ محمّداً ﷺ من قريش، وقومه أحقُّ به وأولىٰ، وأيم الله لا يراني الله أُنازعهم هذا الأمر أبداً، فاتَّقوا الله ولا تخالفوهم ولا تنازعوهم، فقال أبو بكر: هذا عمر وأبو عبيدة فأيّهما شئتم فبايعوا، فقالا: لا والله لا نتولّىٰ هذا الأمر عليك، وأنت أفضل المهاجرين، وثاني اثنين إذ هما في الغار، وخليفة رسول الله ﷺ علىٰ الصلاة، والصلاة أفضل دين المسلمين، فمن ذا ينبغي له أن يتقدَّمك، أو يتولّىٰ هذا الأمر عليك؟ أُبسط يدك نبايعك، فلمَّا ذهبا ليبايعاه سبقهما إليه بشير بن سعد فبايعه، فنادىٰ المنذر بن الحبّاب: يا بشير بن سعد عقَّتك عقاق، ما أحوجك إلىٰ ما صنعت، أنفست علىٰ ابن عمّك الإمارة، فقال: لا والله، ولكن كرهت أن أُنازع قوماً حقَّاً جعله الله تعالىٰ لهم، فلمَّا رأت الأُوس ما صنع بشير بن سعد، وما تدعو إليه قريش، وما يطلب الخزرج من تأمير سعد بن عبادة، قال بعضهم لبعض وفيهم أسيد بن الحضير وكان أحد / [[ص ١٩٠]] النقباء: والله لئن وليتها الخزرج عليكم مرَّة لا زالت لهم عليكم بذلك الفضيلة، ولا جعلوا لكم فيها معهم نصيباً أبداً، فقوموا فبايعوا أبا بكر، فقاموا إليه فبايعوه، فانكسر علىٰ سعد بن عبادة وعلىٰ الخزرج ما كانوا اجتمعوا له من أمرهم.

قال هشام: قال أبو مخنف: وحدَّثني أبو بكر بن محمّد الخزاعي: إنَّ أسلم أقبلت بجماعتها حتَّىٰ تضايقت

بهم السكك ليبايعوا أبا بكر، فكان عمر يقول: ما هو إلّا أن رأيت أسلم فأيقنت بالنصر.

قال هشام: عن أبي مخنف، قال: قال عبد الله بن عبد الرحمن: وأقبل الناس من كلِّ جانب يبايعون أبا بكر، وكادوا يطأون سعد بن عبادة، فقال ناس من أصحاب سعد: اتّقوا سعداً لا تطؤه، فقال عمر: أُقتلوه قتله الله، ثمّ قام علىٰ رأسه فقال: لقد هممت أن أطأك حتّىٰ يندر عضوك، فأخذ قيس بن سعد بلحية عمر، قال: والله لئن حصصت منه شعرة ما رجعت وفي فيك واضحة، فقال أبو بكر: مهلاً يا عمر، الرفق هاهنا أبلغ، فأعرض عنه عمر، وقال سعد: أمَا والله لو أرىٰ من قوّتي ما أقوىٰ علىٰ النهوض لسمعتم منّي في أقطارها وسككها زئيراً يجحرك وأصحابك، أمَا والله إذاً لألحقنّك بقوم كنت فيهم تابعاً غير متبوع، احملوني من هذا المكان، فحملوه فأدخلوه داره، وتُرِكَ أيّاماً، ثمّ / [[ص ١٩١]] بُعِثَ إليه أن أقبل فبايع فقد بايع الناس وبايع قومك، فقال: أمَا والله حتّىٰ أرميكم بما في كنانتي من نبلي، وأخضب منكم سنان رمحي، وأضربكم بسيفي ما ملكته يدي، وأُقاتلكم بأهل بيتي ومن أطاعني من قومي، ولا أفعل وأيم الله لو أنَّ الجنَّ اجتمعت لكم مع الإنس ما بايعتكم حتّىٰ أُعرض علىٰ ربّي، وأعلم ما حسابي، فلمّا أُتي أبو بكر بذلك قال له عمر: لا تدعه حتّىٰ يبايع، فقال بشير بن سعد: إنّه قد لجَّ وأبىٰ، فليس بمبايعكم حتّىٰ يُقتَل، وليس بمقتول حتّىٰ يُقتَل معه ولده وأهل بيته وطائفة من عشيرته، فاتركوه، فليس تركه بضائركم، إنّما هو رجل واحد، فتركوه، وقبلوا مشورة بشير بن سعد، واستنصحوه لما بدا لهم منه، وكان سعد لا يُصلّي بصلاتهم، ولا يجتمع معهم، ولا يحجّ معهم، ولا يفيض بإفاضتهم، فلم يزل كذلك حتّىٰ هلك أبو بكر.

وهذا الخبر يتضمَّن من شرح أمر السقيفة ما للناظر فيه معتبر، ويستفيد الواقف عليه أشياء:

منها: خلوّه من احتجاج قريش علىٰ الأنصار بجعل النبيّ ﷺ الإمامة فيهم، لأنّه تضمَّن من احتجاجهم عليهم ما يخالف ذلك، وأنّهم إنّما ادَّعوا كونهم أحقُّ بالأمر من حيث كانت النبوَّة فيهم، ومن حيث كانوا أقرب إلىٰ النبيّ ﷺ نسباً، وأوّلهم له اتّباعاً.

ومنها: أنَّ الأمر إنّما بني في السقيفة علىٰ المغالبة والمخالسة، وأنَّ كلّاً منهم كان يجذبه إليه بما اتّفق له، وعن من حقّ وباطل، وقويّ وضعيف.

/ [[ص ١٩٢]] ومنها: أنَّ سبب ضعف الأنصار وقوَّة المهاجرين عليهم انحياز بشير بن سعد حسداً لسعد بن عبادة، وانحياز الأُوس بانحيازه عن الأنصار.

ومنها: أنَّ خلاف سعد وأهله وقومه كان باقياً لم يرجعوا عنه، وإنّما أقعدهم عن الخلاف فيه بالسيف قلّة الناصر.

وقد روىٰ الطبري بعد هذا الخبر من طرق أُخر خبر السقيفة، فلم يذكر فيه الاحتجاج بأنَّ «الأئمَّة من قريش»، مع أنّه جمع في كتابه هذه الروايات المختلفة.

وروىٰ الزهري من طرق كثيرة خبر السقيفة الذي يتضمَّن أنَّ عمر بن الخطّاب خطب علىٰ المنبر فذكر ما كان في يوم السقيفة ومنازعة الأنصار للمهاجرين واحتجاج كلّ فريق منهم علىٰ الآخر بقوَّة أسبابه إلىٰ هذا الأمر، فما في جميع الأخبار ما تضمَّن احتجاج أحد عليهم ممَّن حضر بأنَّ النبيَّ قال: «الأئمَّة من قريش»، بل تضمَّنت الأخبار الرواية التي رواها الزهري كلّها علىٰ اختلافها أنَّ أبا بكر لمّا سمع كلام سعد بن عبادة وخطبته التي مضىٰ معناها في الخبر الذي رواه الطبري، قال: أمَّا بعد، فما ذكرتم فيكم من خير فأنتم أهله، وأنَّ العرب لن تعرف هذا الأمر إلّا لهذا الحيّ من قريش، هم أوسط العرب نسباً وداراً.

وروىٰ عاصم بن بهدلة، عن زرّ بن حبيش، عن عبد الله بن مسعود، قال: لمّا قُبِضَ رسول الله ﷺ قالت الأنصار: منّا أمير ومنكم أمير، فأتاهم عمر فقال: يا معشر الأنصار، ألستم تعلمون أنَّ رسول الله ﷺ أمر أبا بكر أن يُصلّي بالناس؟ قالوا: بلىٰ، قال: فأيّكم تطيب نفسه أن يتقدَّم أبا بكر بعد ذلك.

/ [[ص ١٩٣]] ولسنا ننكر بعد ذلك أن يكون هذا الخبر مروياً علىٰ الوجه الذي ادَّعوه لكن رواه قليل من كثير، وواحد من جماعات، والقوم عكسوا القصَّة فأوردوه مورد ما لا خلاف فيه، وما لا يُعرَف سواه، وإذا كانت الرواية بغيره أظهر كان العمل بخلافه ممَّا هو الظاهر في الرواية أوجب، والذي يدلُّ علىٰ ضعف هذه الدعوىٰ ما

تظاهرت به الرواية عن أبي بكر من قوله عند حضور الموت: ليتني كنت سألت رسول الله ﷺ عن ثلاثة أشياء، ذكر من جملتها: ليتني كنت سألته هل للأنصار في هذا الأمر حقّ؟ وكيف يقول هذا القول من يروي عنه ﷺ: «الأئمّة من قريش»، و«إنَّ هذا الأمر لا يصلح إلَّا لهذا الحيّ من قريش».

/ [[ص ١٩٤]] فأمَّا الكلام علىٰ الفصل الثاني وهو أن يُسلَّم أنَّ أبا بكر احتجَّ بذلك يوم السقيفة لكنّا ننازعه في صحَّته فواضح، وذلك أنَّ أبا بكر لم يكن معصوماً فينتفي الخطأ عنه، فمن أين ما رواه صحيح؟ فإن احتجَّ في صحَّته بالإجماع وترك النكير وأنَّ أبا بكر استشهد في ذلك بالحاضرين فشهدوا به، فأوَّل ما فيه أنَّ ترك النكير غير معلوم ولا مسلَّم، لأنَّ سعد بن عبادة وولده وأهل بيته كانوا مقيمين علىٰ الخلاف علىٰ ما تضمَّنته الروايات، وأيُّ نكير في الخبر أبلغ من الخلاف في متضمَّنه؟ ثمّ لو ارتفع الخلاف والنكير علىٰ ما ادَّعىٰ لم يكن دالَّاً علىٰ الرضا والإجماع، لأنَّ ارتفاع النكير علىٰ ضربين: أحدهما أن يُرتَفع علىٰ وجه يُعلَم أنَّه لولا الرضا لم يكن مرتفعاً، والوجه الآخر أن يُرتَفع ويكون ارتفاعه مجوَّزاً فيه الرضا وغيره، وإنَّما يدلُّ علىٰ صحَّة الخبر ارتفاع النكير علىٰ وجه لا يكون إلَّا للرضا، ومن تأمَّل خبر السقيفة وما جرىٰ فيها وسبب رجوع الأنصار عن الأمر علم أنَّ الكفَّ وترك النكير لم يكونا للرضا.

فأمَّا الاستشهاد بالحاضرين فممَّا لا يُستَحسن ادِّعاءه منصف، لأنَّ من روىٰ احتجاج أبي بكر علىٰ قلَّته لم يرو الاستشهاد، علىٰ أنَّ أحداً لا يمكنه أن يدَّعي أنَّه استشهد جميع الحاضرين من المهاجرين والأنصار فشهدوا له، وإنَّما يجوز أن يدَّعي أنَّه استشهد بعضهم، ومن استشهده فشهد له يجوز عليه من الخطأ ما يجوز عليه، علىٰ أنَّه يمكن أن يكون من سمع هذا الخبر من أبي بكر يوم السقيفة لم ينكره، لأنَّه لم يعلم بأنَّ الأمر بخلاف ما ادَّعاه ورواه، وإنَّما يجب أن يردَّ من الأخبار ما لا يجوز أن يكون صحيحاً، وليس إذا لم يردّوه وينكروه فقد صدَّقوه وشهدوا به، لأنَّ أخبار الآحاد في الشريعة الواردة بما يجوز أن يكون صحيحاً غير مردودة ولا مصدَّقة. وليس له أن يقول: إنَّهم عملوا به، والعمل في مثل هذا الموضع / [[ص ١٩٥]] تابع للعلم، فلهذا وجب أن يكونوا مصدِّقين له وأن يكون صحيحاً، وذلك أنَّ الخزرج أوَّلاً لم تعلم به، وأقاموا علىٰ خلافه، وعمل بعض الأُمَّة لا يكون حجَّة، ثمّ غير مسلَّم أنَّهم عملوا به علىٰ وجه، لأنَّ أكثر ما يُدَّعىٰ في ذلك أنَّهم عقدوا لأبي بكر، وكان ذلك عملاً بالخبر، وليس الأمر كذلك، لأنَّ العقد لأبي بكر والبيعة له لا يدلَّان علىٰ العمل بالخبر، لأنَّ من أجاز الإمامة في غير قريش لا يمنعها في قريش، فكيف يكون العقد لقريش عملاً بالخبر؟

وأمَّا الكلام علىٰ الفصل الثالث، وهو علىٰ تسليم الاحتجاج بالخبر وصحَّته، وبيان أنَّه ليس في ظاهره ما يتناول موضع الخلاف لأنَّه خبر محض، والخبر المحض لا يجوز صرفه إلىٰ معنىٰ الأمر إلَّا بدلالة، وأكثر ما يقتضيه أن يكون كلّ إمام يعقد له من غير قريش، فمن أين أنَّه لا يجوز عقدها لغير قريش؟ وليس له أن يقول: أيُّ فائدةٍ في هذا القول؟ وذلك أنَّ الفائدة فيه ثابتة، لأن يُقطَع علىٰ أحد المجوَّزين قبل وقوعه، لأنَّ السامع لهذا القول كان يُجوِّز حصول الإمامة في قريش وغيرهم، وبهذا الخبر يستفيد أنَّها لا تثبت إلَّا في قريش. وليس له أن يقول: فقد عُقِدَت الإمامة لغير قرشي، وذلك أنَّ النبيّ ﷺ لم ينفِ دعوىٰ الإمامة في غير قريش، وإنَّما نفىٰ ثبوتها في غيرهم، ولم تثبت الإمامة علىٰ الحقيقة إلَّا لقرشي، وإن جاز أن يدَّعي الشبهة لغير قرشي. وليس له أن يقول: إنَّ هذا وإن كان خبراً ففيه معنىٰ الأمر، ويجري مجرىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كانَ آمِناً﴾ [آل عمران: ٩٧] وما أشبهه، وذلك أنَّ الظاهر كونه خبراً فلا يعدل إلىٰ أن يُجعَل له معنىٰ الأمر إلَّا بدليل، فأمَّا قوله تعالىٰ: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ / [[ص ١٩٦]] كانَ آمِناً﴾ فالضرورة تدعو إلىٰ جعله أمراً، لأنَّه لو كان خبراً كان كذباً، وإذا كان أمراً كان صحيحاً.

فأمَّا اللفظ الآخر الذي رواه من قوله: «إنَّ هذا الأمر لا يصلح إلَّا في هذا الحيّ من قريش» فضعيف لا يكاد يُعرَف، واللفظ هو المعروف، وقد روينا في خبر الزهري من طرقه المختلفة أنَّ هذا اللفظ إنَّما حكاه أبو بكر عن نفسه ولم يسنده إلىٰ الرسول ﷺ، وأنَّه قال ﷺ: «إنَّ العرب لن تعرف هذا الأمر إلَّا لهذا الحيّ من قريش»، ولو

سُلِّمَ هذا اللفظ علىٰ علّاته لم يكن أيضاً فيه حجّة ودليل، لأنَّ القائل قد يقول: هذه الولاية لا تصلح إلّا لفلان، إذا كان أقوم بها من غيره وأولىٰ، وإن جازت في غيره، وهذا اللفظ لا يكاد يُستَعمل إلّا في التفضيل والترجيح، ولا يُستَعمل في الأغلب في التحريم ونفي الجواز، وهذه الجملة تأتي علىٰ ما ذكره.

ثمّ قال صاحب الكتاب بعد كلام لا وجه لذكره: (فإن قيل: فقد روي عن عمر ما يدلُّ علىٰ خلاف ذلك، وهو قوله: لو كان سالم حيّاً ما يخالجني فيه الشكوك، ولم يكن من قريش)، ثمّ قال: (قيل له: ليس في الخبر بيان الوجه الذي لا يتخالجه الشكّ فيه، ويحتمل أن يريد أن يدخله في المشورة والرأي دون الشورىٰ، فلا يصحُّ أن يُقدَح به فيما قلناه، بل لو ثبت عنه النصّ الصريح في ذلك لم يَجُز أن يعترض به علىٰ ما رويناه في الخبر...).

يقال له: هذا تأويل من لم يعرف الخبر المروي عن عمر علىٰ حقيقته، / [[ص ١٩٧]] أو من يعرف ذلك ويظنّ أنَّ من قرأ كلامه لا يجمع بينه وبين الرواية ويقابلها به، وفي الخبر علىٰ ما نقله جميع الرواة تصريح بالوجه الذي تمنّىٰ حضور سالم له، وأنَّه الخلافة دون المشورة والرأي، وقد روىٰ الطبري في تاريخه عن شيوخه من طرق مختلفة أنَّ عمر بن الخطّاب لـمَّا طُعِنَ قيل له: يا أمير المؤمنين، لو استخلفت، قال: من استخلف؟ لو كان أبو عبيدة بن الجرّاح حيّاً استخلفته، فإن سألني ربّي قلت: سمعت نبيّك عليه السلام يقول: «إنَّه أمين هذه الأُمَّة»، ولو كان سالم مولىٰ أبي حذيفة أيضاً حيّاً استخلفته، فإن سألني ربّي قلت: سمعت نبيّك عليه السلام يقول: «إنَّ سالماً شديد الحبّ لله»، فقال له رجل: أدلّك عليه، عبد الله بن عمر، فقال: قاتلك الله، والله ما أردت الله بهذا، ويحك كيف استخلف رجلاً عجز عن طلاق امرأته؟

وروىٰ أبو الحسن أحمد بن يحيىٰ بن جابر البلاذري في كتابه المعروف بتاريخ الأشراف، عن عفّان بن مسلم، عن حمّاد بن سلمة، عن علي بن زيد، عن أبي رافع أنَّ عمر بن الخطّاب كان مستنداً إلىٰ ابن عبّاس وعنده ابن عمر وسعيد بن زيد، فقال: اعلموا أنّي لم أقل في الكلالة شيئاً، ولم استخلف بعدي أحداً، وإنَّه من أدرك وفاتي من سبي العرب فهو حرٌّ من مال الله، قال سعيد بن زيد: أمَا إنَّك لو أشرت برجل من المسلمين أئتمنك الناس، فقال عمر: لقد رأيت من أصحابي حرصاً سيّئاً، وأنا جاعل هذا الأمر إلىٰ هؤلاء النفر الستَّة الذين مات رسول الله صلى الله عليه وآله / [[ص ١٩٨]] وهو عنهم راضٍ، ثمّ قال: لو أدركني أحد رجلين فجعلت هذا الأمر إليه لوثقت به: سالم مولىٰ أبي حذيفة، وأبو عبيدة بن الجرّاح، فقال رجل: يا أمير المؤمنين، فأين أنت عن عبد الله بن عمر؟ فقال له: قاتلك الله، والله ما أردت الله بها، أستخلف رجلاً لم يحسن أن يُطلِّق امرأته؟ قال عفّان: يعني بالرجل الذي أشار عليه بعبد الله بن عمر المغيرة بن شعبة.

وهذا كما ترىٰ تصريح بأن تمنّىٰ سالم إنَّما كان لأن يستخلفه كما أنَّه تمنّىٰ أبا عبيدة لذلك، فأيُّ تأويل يبقىٰ مع هذا الشرح والبيان؟ ولسنا ندري ما نقول في رجل بحضرته مثل أمير المؤمنين عليه السلام ومنزلته في خلال الفضل منزلته، وباقي أهل الشورىٰ الذين كانوا في الفضل الظاهر علىٰ أعلىٰ طبقاته، ثمّ يتمنّىٰ مع ذلك حضور سالم تمنّي من لا يجد عنه عوضاً، وإنَّ ذلك لدليل قويّ علىٰ سوء رأيه في الجماعة، ولو كان تمنّيه لحضوره إنَّما هو للمشورة والرأي علىٰ ما ادَّعىٰ صاحب الكتاب وأصحابه _ وإن كانت الأخبار المروية تمنع من ذلك _ لكان الخطب أيضاً جليلاً، لأنّا نعلم أنَّه لم يكن في هذه الجماعة التي ذكرناها إلّا من هو لا يساوي سالماً إن لم يفضله في الرأي وجودة التحصيل، فكيف يرغب عنهم في الرأي واختيار من يصلح للأمر فيتلهَّف علىٰ حضور من لا يدنيهم في علم ولا رأي؟

فإن قيل: كيف يجوز أن يطلب عمر سالماً لتولية الخلافة وهو بالأمس يشهد بأنَّ النبيّ صلى الله عليه وآله قال: «إنَّ الأئمَّة من قريش»، ويدفع الأنصار بهذه الحجَّة عن الأمر، وهل يدلُّ ذلك إلّا علىٰ ما قلناه من أنَّه أراد المشورة والرأي؟ لأنَّ المنحرف عن عمر المدَّعي لفساد إمامته لا يمكنه أن يدفع عقله وفرط تحصيله وأنَّه ممَّن لا يناقض علىٰ رؤوس الأشهاد.

قلنا: ليس يجوز أن يدفع المنقول من الرواية المعروف منها بأنَّ الأمر / [[ص ١٩٩]] كان يجب أن يكون علىٰ خلاف ما تضمَّنته، وإنَّما يتأوَّل المحتمل من

الكلام، وقد تضمَّنت الأخبار المروية في هذا الباب ما لا يسوغ معه هذا التأويل المتعسِّف المضمحلّ، فلم يبقَ إلَّا أن يُبيَّن عذر عمر في هذا القول ويُجمَع بين قوله هاهنا وقوله يوم السقيفة، وأحسن ما يقال في ذلك وأدخله في تنزيه عمر عن المناقضة أن يكون الخبر الذي يتضمَّن حصر الإمامة في قريش لا أصل له، ولم يجز له ذكر يوم السقيفة علىٰ ما بيَّنا أنَّ الروايات المتظاهرة وردت به، فقد مضىٰ من شرحها وأنَّها خالية من الاحتجاج به ما فيه كفاية.

ثمّ حكىٰ صاحب الكتاب عن أبي علي أنَّه كان يستدلّ علىٰ أنَّ الإمامة لا تصلح إلَّا في قريش بطريقة أُخرىٰ، وهي: (إنَّهم أجمعوا قديماً علىٰ أنَّ قريشاً تصلح للإمامة، ولا إجماع أنَّ الإمامة تصلح في غيرها، ولا يجوز إثبات الإمامة بغير حجَّة سمعية، فيجب لذلك أن يكون الإمام من قريش...).

يقال له: هذا من ركيك الاستدلال وضعيفه، لأنَّهم وإن أجمعوا علىٰ أنَّ قريشاً تصلح للإمامة، وليس هذا موضع الخلاف، فلم يجمعوا علىٰ أنَّ غيرها لا يصلح، وهو موضع الخلاف، وليس إذا لم يكن في غير قريش إجماع وجب نفي الإمامة عنهم، لأنَّ الحقَّ قد ثبت بالإجماع وغيره، وليس مقصوراً علىٰ الإجماع.

وقوله: (ولا يجوز إثبات الإمامة بغير حجَّة سمعية) صحيح، إلَّا أنَّه لم يبقَ من صلاح غير قريش للإمامة من الحجج السمعية إلَّا الإجماع دون ما عداه، فمن أين أنَّه لا حجَّة سمعية في ذلك؟ علىٰ أنَّه يلزمه علىٰ / [[ص ٢٠٠]] هذه الطريقة إذا كانت صحيحة أن تكون الإمامة مقصورة علىٰ ولد الحسن والحسين عليهما السلام، لأنَّ فيمن عداهم من الناس اختلافاً، ولا إجماع علىٰ صلاح غيرهم للإمامة، ولا اختلاف فيهم، ولا أحد يدفع أنَّهم يصلحون للإمامة، وقد ألزم صاحب الكتاب نفسه هذا الإلزام، وأجاب عنه بما يقتضي هدم استدلاله، لأنَّه قال: (ولا يجب أن لا يثبت الشيء إلَّا من جهة الإجماع، بل قد يثبت بغيره، فليس الخلاف أمارة الفساد وإن كان الإجماع أمارة الصحَّة)، وهذا بعينه يمكن أن يقال له في استدلاله، لأنَّه أضاف في خلال كلامه إلىٰ ذلك أنَّ الإجماع الذي يريده إجماع الصحابة والسلف المتقدّم.

قال: (وقد علمنا أنَّهم لم يطلبوا للإمامة العترة، ولا اعتقدوا لها موضعاً أخصّ من قريش، وإنَّما حدث الخلاف من بعد، وهو خلاف ممَّن يطعن في طريقة الاختيار علىٰ ما نقوله، وقد بيَّنا أنَّه لا نصَّ في الإمامة، فلم يبقَ بعده إلَّا الطريقة التي سلكناها).

فيقال له في ذلك: لعمري إنَّ الخلاف في هذا الباب هو ممَّن يقول بالنصِّ ويُفسِد الاختيار، وإذا كان كلامك في هذا الفصل لا يصحُّ إلَّا بعد أن يبطل النصّ ويصحّ الاختيار فقد تقدَّم من الأدلَّة علىٰ صحَّة النصّ وفساد الاختيار ما فيه كفاية.

وأمَّا قوله: (إنَّ الصحابة لم تطلب للإمامة العترة ولا موضعاً أخصّ من قريش)، فقد بيَّنا العلَّة في أنَّ الطلب لذلك لم يظهر، ودلَّلنا علىٰ سبب الإعراض عن منازعة من لم يكن من العترة، وتكرَّر في ذلك ما لا حاجة بنا إلىٰ إعادته.

/ [[ص ٢٠١]] فصل: في الاعتراض علىٰ كلامه فهل يجوز العدول عن قريش في باب الإمامة أم لا؟

حكىٰ عن أبي علي أنَّه كان يُجوِّز أن لا يوجد في قريش من يصلح للإمامة، وأنَّ ذلك إذا اتَّفق وجب أن ينصب من غيرهم، وفرَّق بين النسب وبين العلم والفضل والعدالة، فقال: (إنَّ فقد القرشي لا يُؤثِّر ويجوز أن ينصب من غيرهم، لأنَّه ليس بشرط واجب، وليس كذلك باقي الشروط لأنَّها واجبة، وفقدها مؤثِّر، فلا يجوز أن ينصب للإمامة من تفقد فيه)، وحكىٰ في آخر الباب عن أبي عبد الله الحسين بن علي البصري (أنَّه لا يمتنع أن يقال: إنَّه لا يجوز أن تخلو قريش ممَّن يصلح للإمامة لمكان الخبر)، ثمّ سأل نفسه فقال: (إن قيل: ألَّا قلتم: إنَّ الخبر متضمَّن صحَّة وجود من يصلح ومن يلزم العقد له فيهم أبداً ليصحَّ بهذا التكليف؟ قيل له: إذا كان التكليف معلَّقاً بشرط فما الذي يمنع من أن لا يوجد ولا يلزم ذلك التكليف؟ فعند ذلك يُرجَع إلىٰ الدلالة، فإذا وجب بالآيات التي ألزم الله ﷻ فيها القيام بالحدود ونصب إمام فواجب أن ينصب من غيرهم).

ثمّ قال: (فإن قيل: فهلَّا قلتم: إنَّه متىٰ لم يوجد فيهم من يصلح / [[ص ٢٠٢]] لذلك سقط التكليف في

نصب الأئمَّة؟ كما لو وُجِدَ كلّ من يصلح لهذا الشأن مختلّ العدالة لسقط هذا التكليف).

ثمّ قال: (قيل له: إذا كان ما لأجله يجب نصب الإمام من إقامة الحدود والقيام بالأحكام وغير ذلك لا يخصُّ حال وجود من يصلح لذلك فيهم من حال عدمه فيجب أن يكون التكليف قائماً...).

يقال له: إنَّ المذهب الذي حكيته عن أبي علي يبعد عن الصواب، لأنَّه لـمَّا أجاز أن تخلو قريش ممَّن يصلح للإمامة أجاز أن ينصب من غيرهم، ولم يَجُز ذلك في باقي الشروط، ونحن نُبيِّن أنَّ ذلك مناقضة، لأنَّه إذا كنّا إنَّما نرجع في أوصاف الإمام وشروط إمامته إلىٰ النصِّ والسمع علىٰ ما تذهب أنت وأصحابك إليه، والنصّ وارد في هذه الصفات أجمع علىٰ حدٍّ واحدٍ، لأنَّه قد دلَّ النصُّ علىٰ أنَّ من شرط الإمام أن يكون من قريش، كما دلَّ علىٰ أنَّ من شرطه العدالة والعلم المخصوص، ونحن نعلم أنَّ هذه الصفات لم تُحصَر في هذا الباب إلَّا بما تقتضيه المصلحة، وكأنَّ المصلحة تقتضي كون الإمام علىٰ صفات منها أن يكون من قريش، فكيف يجوز أن نقيم من غير قريش إذا لم نجد قرشياً، ولم نُجِز أن نقيم غير عالم أو غير عدل إذا لم نجد عالماً عدلاً؟ وقوله: (هذا شرط لا بدَّ منه، وهذا شرط منه بدٌّ) اقتراح، لأنَّه لا فرق بينه وبين من عكسه وقال: الذي لا بدَّ منه هو النسب، وباقي الشروط منها بدٌّ، وكلّ ذلك غير صحيح، لأنّا إنَّما نعلم أنَّه لا بدَّ منه من حيث اقتضاء النصّ وعُلِّقَت الإمامة به، وهذه الطريقة عامّة لسائر الشروط، فلا وجه / [[ص ٢٠٣]] لتقسيمها، علىٰ أنَّ صاحب الكتاب بتحقيقه قول أبي علي وارتضائه له ناقض لما استدلَّ به في هذا الكتاب في باب الإجماع، علىٰ أنَّه لا بدَّ في كلّ عصر من إثبات مؤمنين ليصحَّ أن يتبعوا له، وأنَّه لا يجوز خلوّ الزمان ممَّن هذه صفته، لأنَّه استدلَّ هناك علىٰ هذا بقوله: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ ...﴾ الآية [النساء: ١١٥]، وادِّعاء أنَّ توعّدها علىٰ ترك اتّباع سبيلهم يقتضي أن يكونوا متمكّنين في كلِّ عصر من اتّباع سبيلهم ولا يكونون متمكّنين من ذلك إلَّا بوجود المؤمن في كلِّ عصر، وهو هاهنا يقول: إنَّ إيجابه إقامة الأئمَّة من قريش لا يقتضي وجود من يصلح للإمامة في قريش، وإن كان إيجاباً وتكليفاً، ويجعله مشروطاً بوجود من يصلح لذلك، وهو هناك منع من هذا أشدَّ منع، وأحال أن يكون إيجابه اتّباع سبيل المؤمنين مشروطاً، وقد كلَّمناه علىٰ هذا الفصل في موضعه من هذا الكتاب بكلام طويل لا معنىٰ في إعادته، وإنَّما أردنا الآن التنبيه علىٰ وجه المناقضة، وإلَّا فالخبر لا يقتضي بظاهره وجود من يصلح في قريش، كما أنَّ الآية لا تقتضي وجود مؤمنين في كلّ عصر.

فأمَّا تعلّقه في الجواب عمَّا سأل عنه نفسه من أنَّ التكليف إذا كان معلَّقاً بشرط فما الذي يمنع من سقوطه عند انتفاء شرطه بالآيات التي ألزم الله تعالىٰ فيها إقامة الحدود والأحكام، وإنَّ ذلك إذا كان مستمرَّاً وجب أن يستمرَّ التكليف ويعدل إلىٰ غير قريش إذا لم يوجد فيهم من يصلح للإمامة، فبعيد من الصواب، لأنَّ الآيات التي ذكرها إذا كانت موجبة لإقامة الحدود، وموجبة لإقامة من يقيمها علىٰ مستحقّها، فإنَّما توجب إقامة من له صفة مخصوصة متىٰ لم تحصل ولم يمكن تحصيل من هو عليها / [[ص ٢٠٤]] فينبغي أن يسقط التكليف، كما لو قدَّرنا فقد يختصّ بالعدالة والعلم المخصوص يسقط التكليف في إقامة الإمام وإن كانت الآيات المتضمِّنة لإقامة الحدود ثابتة.

فإن قلت: علمي بوجوب إقامة الحدود وتنفيذ الأحكام وأنَّ ذلك موجب نصب من يتولَّاه ويقوم به يمنعني من أن أُجوِّز خلوّ الزمان من عدل عالم يصلح للإمامة.

قيل لك: فألَّا كان علمك بما ذكرت يمنعك من أن تُجيز خلوّ الزمان من قرشي يصلح للإمامة؟ وألَّا توصَّلت إلىٰ الأمرين توصّلاً واحداً؟ فإذا جاز أن يُعدَل عن القرشي عند فقده إلىٰ غيره لأجل إثبات التكليف، فألَّا جاز أن يُعدَل عن العالم والعدل إلىٰ غيرهما عند فقدهما من أجل إثبات التكليف؟

قال صاحب الكتاب: (وقد يُبيِّن صحَّة ما ذكرناه أنَّ الإمام يجوز أن يعتمد فيما إليه علىٰ الصالحين من غير قريش، وذلك يُبيِّن [أنَّهم أهل القيام بهذه الأُمور، ولا يجوز لو تعذَّر عليه أهل الصلاح أن يعتمد علىٰ الفسّاق، وذلك] يُبيِّن التفرقة بين الأمرين وصحَّ ما نقوله نحن، وجملة القول

في ذلك أنَّ كلّ شرط في الإمام لو فقد صلح أن يكون أميراً يقوم بما إلىٰ الإمام، فيجب أن لا يمتنع علىٰ بعض الوجوه أن يكون إماماً، وكلّ شرط لو فقد لم يصلح أن يكون أميراً وحاكماً فيجب أن يمتنع من عقد الإمامة له...).

يقال له: لِمَ زعمت أنَّ الإمام إذا جاز أن يعتمد علىٰ غير / [[ص ٢٠٥]] قريش في الإمارة جاز أن يكون الإمام غير قرشي؟ وكيف تكون الإمامة قياساً للإمارة في هذا الباب وأحد شروط الإمام أن يكون قرشياً بلا خلاف بيننا وبين صاحب الكتاب، وليس من شرط الأمير أن يكون قرشياً؟ فكان محصول كلامه إذا جاز أن يولَّىٰ الأمير مع تكامل شرائطه المطلوبة فيه، فألَّا جاز أن يولَّىٰ الإمام مع اختلال بعض شرائطه المطلوبة فيه؟ ولا خفاء بما في هذا الكلام.

فأمَّا قوله: (إنَّ كلّ شرط في الإمام لو فقد صلح أن يكون أميراً فيجب أن لا يمتنع علىٰ بعض الوجوه أن يكون إماماً، وكلّ شرط لو فقد لم يصلح أن يكون أميراً أو حاكماً [يقوم بما إلىٰ الإمام] فيجب أن يمنع من عقد الإمامة [له]) فيفسد بما ذكرناه، لأنّا قد بيَّنا الفرق بين الإمارة والإمامة [وأنَّ النسب مطلوب في الإمامة دون الإمارة]، علىٰ أنَّه مقتصر علىٰ دعوىٰ من غير أصل ردَّ إليه كلامه.

فيقال له: لِمَ زعمت أنَّ الأمر علىٰ ما ادَّعيت؟ وما الدليل علىٰ صحَّة العقد الذي عقدته؟ علىٰ أنَّ هاهنا شرطاً لو فقد صلح أن يكون من يفقد فيه أميراً وإن لم يصلح أن يكون إماماً، لأنَّ من شرط الإمامة عندنا وعنده أن يكون بصيراً باختيار الخلفاء والنائبين عنه، عالماً من يصلح لذلك ممَّن لا يصلح له، وهذا الشرط يصلح أن يكون الأمير أميراً والحاكم حاكماً مع فقده ولا يصلح أن يكون إماماً مع فقده. علىٰ أنَّ أكثر أصحابنا لا يُسلِّم له ما ذكره في الأمير، لأنَّ عندهم أنَّ الفضل في النسب أحد جهات الفضل، ولا يجوز أن يقدم المفضول في شيء منه علىٰ / [[ص ٢٠٦]] الفاضل، ومن ذهب إلىٰ أنَّ هذا المذهب يتناول كلَّما نورد عليه من إمارة غير قرشي إلَّا بأن لا يكون إمارة صحيحة، أو ترد من جهة من ليس له أن يؤمَّر، أو بأن يكون مخصوصاً بمن له من النسب ما لا يفضل عليه نسب المؤمَّر، وعلىٰ كلِّ حالٍ فقد سقط ما تعلَّق به.

* * *

٨١ - حديث «أصحابي كالنجوم»:

الشافي في الإمامة (ج ٣):

[[ص ١٣٠]] فأمَّا ما تعلَّق به من الرواية عنه ﷺ أنَّه قال: «أصحابي كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم»، فالكلام في أنَّه غير معارض لقوله ﷺ: «إنّي مخلَّف فيكم الثقلين»، وغيره من أخبارنا جارٍ علىٰ ما بيَّناه آنفاً، فإذا تجاوزنا عن ذلك كان لنا أن نقول: لو كان هذا الخبر صحيحاً لكان موجباً لعصمة كلّ واحد من الصحابة ليصحَّ ويحسن الأمر بالاقتداء بكلِّ واحدٍ منهم، وليس هذا قولاً لأحدٍ من الأُمَّة فيهم، وكيف يكونون معصومين ويجب الاقتداء بكلِّ واحدٍ منهم وفيهم من ظهر فسقه وعناده وخروجه عن الجماعة وخلافه للرسول ﷺ؟ ومن / [[ص ١٣١]] جملة الصحابة معاوية وعمرو بن العاص وأصحابهما، ومذهب صاحب الكتاب وأصحابه فيهم معروف، ومن جملتهم طلحة والزبير ومن قاتل أمير المؤمنين عليه السلام في يوم الجمل، ولا شبهة في فسقهم وإن ادَّعىٰ مدَّعون توبتهم بعد ذلك، ومن جملتهم من قعد عن بيعة أمير المؤمنين عليه السلام ولم يدخل مع جماعة المسلمين في الرضا بإمامته، ومن جملتهم من حصر عثمان بن عفّان ومنعه الماء وشهد عليه بالردَّة ثمّ سفك دمه، فكيف يجوز مع ذلك أن يأمر الرسول ﷺ بالاقتداء بكلِّ واحدٍ من الصحابة؟ ولا بدَّ من حمل هذا الخبر إذا صحَّ علىٰ الخصوص، ولا بدَّ فيمن عني به وتناوله من أن يكون معصوماً لا يجوز الخطأ عليه في أقواله وأفعاله، ونحن نقول بذلك ونوجِّه هذا الخبر لو صحَّ إلىٰ أمير المؤمنين والحسن والحسين عليهم السلام، لأنَّ هؤلاء ممَّن ثبتت عصمته وعُلِمَت طهارته. علىٰ أنَّ هذا الخبر معارض بما هو أظهر منه وأثبت روايةً، مثل ما روي عن النبيّ ﷺ من قوله: «إنَّكم تحشرون إلىٰ الله يوم القيامة حفاة عراة، وإنَّه سيجاء برجال من أُمَّتي فيُؤخَذ بهم ذات الشمال، فأقول: يا ربِّ أصحابي، فيقال: إنَّك لا تدري ما أحدثوا بعدك، إنَّهم لم يزالوا مرتدّين علىٰ أعقابهم منذ فارقتهم»، وما روي من قوله صلّىٰ / [[ص ١٣٢]] الله عليه وآله: «إنَّ من أصحابي لمن لا يراني بعد أن يفارقني»، وقوله: «أيّها الناس بينا أنا علىٰ الحوض إذ مرَّ بكم زمراً فتفرق بكم الطرق، فأُناديكم: ألَا

هلمّوا إلىٰ الطريق، فينادي منادٍ من ورائي: إنَّهم بدَّلوا بعدك، فأقول: ألَا سحقاً، ألَا سحقاً»، وما روي من قوله ﷺ: «وما بال أقوام يقولون: إنَّ رحم رسول الله ﷺ ينقطع يوم القيامة، بلىٰ والله إنَّ رحمي لموصولة في الدنيا والآخرة، وإنّي أيّها الناس فرطكم علىٰ الحوض، فإذا جئتم قال الرجل منكم: يا رسول الله، أنا فلان بن فلان، وقال الآخر: أنا فلان بن فلان، فأقول: أمَّا النسب فقد عرفته، ولكنَّكم أحدثتم بعدي وارتددتم القهقرىٰ»، وقوله لأصحابه: «لتتبعنَّ سنن من كان قبلكم شبراً بشبر وذراعاً بذراع، حتَّىٰ لو دخل أحدهم جحر ضبٍّ لدخلتموه»، فقالوا: يا رسول الله، اليهود والنصارىٰ؟ قال: «فمن إذاً؟»، وقال في حجَّة الوداع لأصحابه: «ألَا إنَّ دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا، ألَا ليُبلِّغ الشاهد منكم الغائب، ألَا لأعرفنَّكم ترتدّون بعدي كفّاراً يضرب بعضكم رقاب بعض، ألَا إنّي قد شهدت وغبتم»، فكيف يصحُّ مع ما ذكرناه الأمر بالاقتداء بمن / [[ص ١٣٣]] يتناوله اسم الصحبة؟ علىٰ أنَّ هذا الخبر لو سَلِمَ من كلِّ ما ذكرناه لم يقتض الإمامة علىٰ ما ادَّعاه صاحب الكتاب، لأنَّه لم يُبيَّن في لفظه الشيء الذي يُقتدىٰ بهم فيه، ولا أنَّه ممَّا يقتضي الإمامة دون غيرها، فهو كالمجمل الذي لا يمكن أن يتعلَّق بظاهره، وكلّ هذا واضح.

* * *

٨٢ - حديث الاقتداء بالشيخين:

⇦ عبد الله بن عثمان (أبو بكر) / مناقشة فضائله.

⇦ عمر / فضائله المزعومة.

* * *

٨٣ - حديث مدينة العلم:

الشافي في الإمامة (ج ١):

[[ص ٢٠١]] وكيف يستجيز منصف مثل هذه الدعوىٰ مع ما قد تظاهرت به الرواية وأطبق عليه الوليّ والعدوّ من قول النبيِّ ﷺ: «أنا مدينة العلم وعلي بابها».

* * *

٨٤ - حديث «أنت أخي ووصيّي»:

الشافي في الإمامة (ج ٣):

[[ص ٧٦]] قال صاحب الكتاب: (دليل لهم آخر: واحتجّوا بما رووا عنه ﷺ أنَّه قال لأمير المؤمنين عليه السلام: «أنت أخي ووصيّي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني»، [لأنَّه لا يكون كذلك إلَّا / [[ص ٧٧]] وهو الذي يقوم عند القيام مقامه]، [قالوا: أفليس في تفويض الأمر إليه دلالة له أوكد من ذلك، لأنَّه لو اقتصر علىٰ قوله: «أنت وصيّي» لكفىٰ، ولو اقتصر علىٰ قوله: «خليفتي من بعدي» لكفىٰ، وكذلك قوله: «قاضي ديني»، لأنَّه لا يكون كذلك إلَّا وهو النائب عنه القائم مقامه]، قالوا: وقد روي: «وقاضي دِيني» بكسر الدال، وذلك يدلُّ علىٰ أنَّه الإمام بعده بأقوىٰ ممَّا يدلُّ ما تقدَّم، لأنَّه قد أبان بذلك أنَّه الذي يقوم بأداء شريعته بعده، وكلّ ذلك يُبيِّن ما قلناه).

ثمّ قال: (واعلم أنَّ عند شيوخنا أنَّ هذا الخبر يجري مجرىٰ أخبار الآحاد، والألفاظ المذكورة فيه مختلفة، ففيها ما هو أظهر من بعض، لأنَّ قوله: «أنت وصيّي» أظهر من غيره، ومع تسليم ذلك أنَّهم قد تكلَّموا عليه. فأمَّا قوله: «أنت أخي» فسنذكر القول فيه في باب حديث المؤاخاة، [وأمَّا قوله: «أنت وصيّي» فلا يدخل تحت الوصيّة إلَّا ما يختصّ الموصي من الأحوال دون ما يتعلَّق بالدين والشرع...)، ثمّ أطنب من ذلك بما جملته أنَّ الوصيّة لا يدخل تحتها معنىٰ الإمامة، إلىٰ أن قال:] (فأمَّا قوله: «وقاضي ديني» فهو بعض ما تناولته الوصيَّة، فإذا كانت لا تدلُّ علىٰ الإمامة فبأن لا يدلّ ذلك عليها أولىٰ، وإنَّما الشبهة في الوصيّة المطلقة، فأمَّا إذا خُصَّت بأمر مخصوص فلا شبهة فيها، فأمَّا من / [[ص ٧٨]] روىٰ ذلك بكسر الدال فقد أبعد من جهة الرواية، لأنَّ المشهور ما قدَّمناه، وقد قال شيخنا أبو هاشم: إنَّ هذا اللفظ مضطرب، لأنَّ القضاء لا يُستَعمل إلَّا في الدِّين، فأمَّا في أداء الشرائع والدِّين فلا يُستَعمل، فإذا أُريد به معنىٰ الإخبار قالوا: قضينا إليه، كما قال تعالىٰ: ﴿وَقَضَيْنا إِلى بَنِي إِسْرائِيلَ فِي الْكِتابِ﴾ [الإسراء: ٤]، فلو كان ﷺ أراد ذلك لقال: القاضي ديني إلىٰ أُمَّتي، ولا يجوز في هذا الموضع أن يحذف ذكر (إلىٰ)، لأنَّ ذلك ليس بمختار، فهذا الوجه أيضاً يُضعِّف الخبر من جهة اللفظ).

ثمّ قال: (وقال _ يعني أبا هاشم _: إنَّ المراد بذلك إن كان أنَّه يؤدّي عنه ما تحمَّله من الشرائع غير ما لم يتحمَّله من الشرائع فحكم غيره من الصحابة حكمه، فكيف يدلُّ علىٰ الإمامة؟...).

ثـمّ أتبـع ذلـك بكـلام في هـذا المعنىٰ لا طائـل في حكايته، إلىٰ أن قال:

(وأمّـا قولـه: «خليفتـي مـن بعـدي» فغـير معـروف، والمعـروف: / [[ص ٧٩]] «وخليفتـي في أهـلي»، وذلـك لا يـدلُّ عـلىٰ الإمامـة، بـل تخصيصـه بالأهـل يـدلُّ عـلىٰ أنّـه أراد عليه السلام أن يقوم بـأحوالهم التـي كـان يقـوم بهـا النبـيّ صلى الله عليه وآله بعـده. وبعد، فلـو كـان مـا تعلّقـوا بـه حقّـاً لقـد كـان عليه السلام يـدّعي بـه الـنصّ ولا يسـتجيز تـرك ذكـره عنـد اخـتلاف الأحـوال في باب الإمامـة عـلىٰ مـا قـدّمنا القـول فيـه، وقـد بيّنّـا أنّ مـا ثبـت مـن إمامـة أبي بكـر ثـمّ عمـر يقتضـي صـرف مـا ظـاهره الإمامـة عـن ظـاهره، فبـأن يجـب لأجـل ذلـك إبطـال التعلّـق بالمحتمل من القول أولىٰ...).

يقـال لـه: قـد بيّنّـا فـيما تقـدّم أنّ هـذا الخـبر الـذي يتضـمّن ذكـر الاسـتخلاف قـد تـواتر النقـل بـه، وورد مـورد الحجّة، وأنّه أحـد ألفـاظ الـنصّ الـذي يُلَقِّبـه أصحابنا بـالجليّ، ولا معتـبر بقـول شـيوخهم واعتقـادهم في الخـبر أنّـه جـارٍ مجـرىٰ الآحـاد، لأنّ ذلـك إذا لم يكـن مسـتنداً إلىٰ حجّـة لم يكـن قادحاً، وهـذا الخـبر ممّـا قـد رواه العامّـة والخاصّـة ولم يتفـرّد بـه الشـيعة، غـير أنّـا لا نـدفع أن يكـون تـواتر النقـل بـه وورود مـورد الحجّـة ومـا يقتضـي العلـم ممّـا يختـصّ طـرق الشـيعة، والمعتمد مـن لفـظ هـذا الخـبر في الدلالـة عـلىٰ الـنصّ بالإمامـة عـلىٰ لفـظ الاسـتخلاف دون بـاقي الألفـاظ مـن وصـيّة وغيرهـا، فـلا معنـىٰ لتشـاغله بـالكلام عـلىٰ أنّ الوصـيّة تختـصّ في العـرف بـأُمور مخصوصـة لا تعلّـق للإمامـة بهـا، فـذلك مسلّم لا خلاف فيه، وكذلك قضاء الدَّين.

فأمّـا الروايـة _ بكسـر الـدال _ فـما نعرفهـا، وهـي إذا كانـت معروفـة / [[ص ٨٠]] صـحيحة دالّـة عـلىٰ معنـىٰ الإمامـة والاسـتخلاف، لأنّ أحـد أقسـام مـا يحتملـه لفـظ القضـاء الحكـم، ولهـذا سُـمّي الحـاكم قاضـياً، وإذا أُضـيف ذلك إلىٰ الـدِّين فكأنّـه صلى الله عليه وآله قـال: أنـت حـاكم دينـي، والحـاكم في دينـه بعـده لا يكـون إلّا الإمـام، أو مـن يجـري مجـراه مـن ولاته.

فأمّـا قـول أبي هاشـم: (إنّ الكـلام يحتـاج إلىٰ زيـادة، وإنّه كـان يجـب أن يقـول: القـاضي دينـي إلىٰ أُمّتـي)، فهـذا إنّـما كان يجـب لـو أراد بلفـظ القضـاء الإخبـار، لأنّ لفظـة (إلىٰ) إنّـما يحتـاج إليهـا مـن هـذا الوجـه، فأمّـا إذا أُريـد بالقضـاء الحكـم فذلك غير واجب.

فأمّـا ادّعـاؤه أنّ «خليفتـي مـن بعـدي» غـير معـروف، وأنّ المعـروف «خليفتـي في أهـلي» فـما فـيهما إلّا معـروف ظـاهر في الروايـة، ولـيس في ثبـوت قولـه: «خليفتـي في أهـلي» نفـي لقوله في حال أُخرىٰ: «أنـت خليفتـي مـن بعـدي»، ومـن عـادة صاحب الكتاب أن يُضعِّف كـلّ مـا يحسُّ فيـه بمكـان الحجّـة، ولهذا قال في أوّل الفصـل: إنّ قولـه: «أنـت وصـيّي» أظهـر مـن سـائر الألفـاظ، مـن حيـث كـان هـذا اللفـظ أبعـد مـن معنـىٰ الإمامة من الجميـع، عـلىٰ أنّـا لـو صـرنا إلىٰ مـا يريـد، وفرضـنا أنّ الخبر لم يـرد إلّا بقولـه: «أنـت خليفتـي في أهـلي» لكـان نصّـاً بالإمامة، لأنّ من يخلـف النبـيّ صلى الله عليه وآله هـو مـن يقـوم فـيمن كـان خليفة عليه بما كان صلى الله عليه وآله يقـوم بـه، ويجـب لـه مـن امتثـال أمـره وفـرض طاعتـه مـا وجـب للنبـيّ صلى الله عليه وآله، وإذا ثبـت هـذا المعنـىٰ بعـد النبـيّ صلى الله عليه وآله لأمـير المـؤمنين عليه السلام في واحـدٍ مـن النـاس فضـلاً عـن جماعـة الأهـل تثبـت لـه الإمامـة، لأنّ مـن تجـب طاعتـه، والانتهـاء إلىٰ أمـره ونهيـه لا بـدّ أن يكـون إمامـاً أو والياً مـن قِبَـل الإمـام، ولأنّ حكـم الأهـل في تـدبيرهم والقيـام بأُمورهم حكم غـيرهم مـن الأُمّـة، فمـن وجـب ذلـك لـه عـلىٰ الأهل وجب لـه عـلىٰ الكـلّ، ومـن لم يجـب لـه أحـد الأمـرين لم يجـب لـه الآخـر، ولـيس لـه أن يقـول: إنّـما أراد بالخلافـة / [[ص ٨١]] عليهم معنـىٰ الوصـيّة، وذلـك أنّ الوصـيّة قـد تقـدّمت في الكـلام مصـرِّحاً بهـا، فـلا معنـىٰ لإدخالهـا تحـت لفظ آخر عـلىٰ سـبيل التكـرار، وأيضـاً فـإنّ ظـاهر لفـظ الخليفـة في العرف من قام مقام المستخلِف في جميـع مـا كـان إليـه، وإنّـما يختـصّ الاسـتخلاف بالخلافـة في بعـض الأحـوال بإضـافات تـدخل عـلىٰ الكـلام وإلّا فـالإطلاق في العـرف يقتضـي مـا ذكرناه.

فأمّـا قولـه: (ولـو كـان ذلـك حقّـاً لكـان عليه السلام يـذكره عنـد الاخـتلاف في الإمامـة)، فقـد مضـىٰ فـيما تقـدّم مـن كلامنـا في هـذا مـا فيـه كفايـة، وبيّنّـا السـبب المـانع مـن ذكـر ذلك، وأنّه لا دلالة في ترك ذكره علىٰ أنّه لم يكن.

فأمّـا قولـه في آخـر الفصـل: (إنّ ثبـوت إمامـة فـلان وفـلان تقتضـي صرف مـا ظـاهره الإمامـة عـن ظـاهره، فبـأن يجـب ذلـك في المحتمـل أولىٰ)، فقـد مضـىٰ أيضـاً فـيما سـلف

أنَّ هـذا الخـبر وأمثالـه مـن ألفـاظ الـنصّ غـير محتمـل، وأنَّ ظواهرهـا وحقائقهـا تقتضـي الـنصّ بالإمامـة، ولم يثبـت مـا ادَّعـاه مـن إمامـة مـن ذكـره علىٰ وجـه فضـلاً عـن ثبوتهـا علىٰ وجـه غـير محتمـل فينصـرف لـذلك عـن ظـواهر النصـوص، وإنَّما يُحيـل علىٰ مـا يـأتي مـن كلامـه في هـذا المعنىٰ، وإذا بلغنـا إليه بيَّنا ما فيه بعون الله تعالىٰ.

* * *

٨٥ - حديث الثقلين:

الشافي في الإمامة (ج ٣):

[[ص ١٢٠]] قـال صـاحب الكتـاب: (دليـل لهـم آخـر: وربَّـما تعلَّقـوا بـما روي عنـه ﷺ مـن قولـه: «إنّي تـاركٌ فـيكم مـا إن تمسَّـكتم بـه لـن تضـلّوا، كتـاب الله وعـترتي أهـل بيتـي، وإنَّهـما لـن يفترقـا حتَّىٰ يـردا عـليَّ الحـوض»، وأنَّ ذلـك يـدلُّ عـلىٰ أنَّ الإمامـة فـيهم، وكـذلك العصـمة، وربَّـما قـوّوا ذلـك بـما روي عنـه ﷺ: «إنَّ مثـل أهـل بيتـي فـيكم مثـل سفينة نـوح، مـن ركبهـا نجىٰ، ومـن تخلَّـف عنهـا غـرق»، وأنَّ ذلـك يـدلُّ عـلىٰ عصـمتهم، ووجـوب طـاعتهم، وحظـر العـدول عـنهم، قـالوا: وذلـك يقتضـي الـنصّ عـلىٰ أمـير المؤمنين).

ثـمّ قـال: (وهـذا إنَّـما يـدلُّ عـلىٰ أنَّ إجمـاع العـترة لا يكون إلَّا حقَّـاً، لأنَّـه لا يخلـو مـن أن يريـد ﷺ بـذلك جملـتهم أو كـلَّ واحـدٍ مـنهم، / [[ص ١٢١]] وقـد علمنـا أنَّـه لا يجـوز أن يريـد ﷺ إلَّا جملـتهم، ولا يجـوز أن يريـد كـلّ واحـد مـنهم، لأنَّ الكـلام يقتضـي الجمـع [دون كـلّ واحـد]، ولأنَّ الاختلاف قد يقع فـيهم عـلىٰ مـا علمنـاه مـن حـالهم، ولا يجـوز أن يكـون قـول كـلّ واحـدٍ مـنهم حقَّـاً، لأنَّ الحـقَّ لا يكـون في الشـيء وضـدِّه، وقـد ثبـت اخـتلافهم فـيما هـذا حالـه، ولا يجوز أن يقـال: إنَّهـم مـع هـذا الاخـتلاف لا يفـارقون الكتـاب، وذلك يُبـيِّن أنَّ المـراد بـه أنَّ مـا أجمعـوا عليـه يكـون حقَّـاً حتَّىٰ يصـحَّ قولـه: «لـن يفترقـا حتَّىٰ يـردا عـليَّ الحـوض»، وذلـك يمنـع مـن أنَّ المـراد بـالخبر الإمامـة، لأنَّ الإمامـة لا تصـحُّ في جميعهم، وإنَّـما يختصُّ بهـا الواحـد مـنهم، وقـد بيَّنـا أنَّ المقصـد بـالخبر مـا يرجـع إلىٰ جمـيعهم، ويُبـيِّن مـا قلنـاه أنَّ أحـداً ممَّـن خالفنـا في هـذا البـاب لا يقـول في كـلِّ واحـدٍ مـن العـترة أنَّـه بهذه الصفة، فـلا بـدَّ مـن أن يتركـوا الظـاهر إلىٰ أمـر آخـر يُعلَـم بـه أنَّ المـراد بعـض مـن بعـض، وذلـك الأمـر لا يكـون دالَّاً بنفسـه، ولـيس لهـم أن يقولـوا: إذا دلَّ عـلىٰ ثبـوت العصـمة فـيهم، ولم يصـحّ إلَّا في أمـير المؤمنين عليه السلام ثـمّ في واحـدٍ واحـدٍ مـن الأئمَّـة، فيجـب أن يكـون هـو المـراد، وذلـك أنَّ لقائـل أن يقـول: إنَّ المـراد عصـمتهم فـيما اتَّفقـوا عليـه، ويكـون ذلـك أليق بالظاهر.

وبعد، فالواجـب حمـل الكـلام عـلىٰ مـا يصـحُّ أن يوافـق العـترة فيـه الكتـاب، وقـد علمنـا أنَّ في كتـاب الله تعـالىٰ دلالـة عـلىٰ الأُمـور، فيجـب أن / [[ص ١٢٢]] يُحمَـل قولـه ﷺ في العترة عـلىٰ مـا يقتضـي كونـه دلالـة، وذلـك لا يصـحُّ إلَّا بـأن يقال: إنَّ إجماعها حقّ ودليل.

فأمَّـا طريقـة الإماميَّـة فمباينـة لهـذا المقصـد، وقـد قـال شـيخنا أبـو عـلي: إن دلَّ ذلـك عـلىٰ الإمامـة فقولـه ﷺ: «اقتدوا باللـذين مـن بعـدي أبي بكـر وعمـر» يـدلُّ عـلىٰ ذلـك، وقولـه: «إنَّ الحـقَّ ينطـق عـن لسـان عمـر وقلبـه» عـلىٰ أنَّـه الإمـام، وقولـه: «أصـحابي كـالنجوم بـأيّهم اقتـديتم اهتـديتم»، [وما شاكل ذلك]...).

يقال له: أمَّـا قولـه: «إنّي تـاركٌ فـيكم مـا إن تمسَّـكتم بـه لـن تضـلّوا، كتـاب الله وعـترتي أهـل بيتـي، وإنَّهـما لـن يفترقـا حتَّىٰ يردا عـليَّ الحـوض»، فإنَّـه دالٌّ عـلىٰ أنَّ إجمـاع أهـل البيـت حجَّة عـلىٰ مـا أقـررت بـه، ودالٌّ أيضـاً بعـد ثبـوت هـذه المرتبـة عـلىٰ إمامـة أمـير المـؤمنين عليه السلام بعـد النبـيّ ﷺ بـلا فصـل بـالنصِّ، وعـلىٰ غـير ذلـك ممَّـا أجمـع عليـه أهـل البيـت عليهم السلام، ويمكـن أيضـاً أن يُجعَـل حجَّـةً ودلـيلاً عـلىٰ أنَّـه لا بـدَّ في كـلِّ عصـر في جملـة أهـل البيـت مـن حجَّـة معصـوم مـأمون يُقطَـع علىٰ صحَّة قولـه، وقولـه ﷺ: «إنَّ مثـل أهـل بيتـي فـيكم مثـل سـفينة نـوح» يجـري مجـرىٰ الخـبر الأوَّل في التنبيـه عـلىٰ أهـل البيـت عليهم السلام والإرشـاد إلـيهم، وإن كـان الخـبر الأوَّل أعـمُّ فائدةً، وأقوىٰ دلالةً، ونحن نُبيِّن الجملة التي ذكرناها.

/ [[ص ١٢٣]] فـإن قيـل: دلّـوا عـلىٰ صـحَّة هـذا الخبر قبل أن تتكلَّموا في معناه.

قلنـا: الدلالـة عـلىٰ صـحَّته تلقّـي الأُمَّـة لـه بـالقبول، وإنَّ أحـداً مـنهم مـع اخـتلافهم في تأويلـه لم يخـالف في صـحَّته، وهـذا يـدلُّ عـلىٰ أنَّ الحجَّـة قامـت بـه في أصـله، وأنَّ الشـكَّ مرتفـع عنـه، ومـن شـأن علـماء الأُمَّـة إذا ورد علـيهم خـبر

مشكوك في صحَّته أن يُقدِّموا الكلام في أصله، وأنَّ الحجَّة به غير ثابتة، ثمّ يشرعوا في تأويله، وإذا رأينا جميعهم عدلوا عن هذه الطريقة في هذا الخبر، وحمله كلّ منهم علىٰ ما يوافق طريقته ومذهبه دلَّ ذلك علىٰ صحَّة ما ذكرناه.

فإن قيل: فما المراد بالعترة؟ فإنَّ الحكم متعلَّق بهذا الاسم الذي لا بدَّ من بيان معناه.

قلنا: عترة الرجل في اللغة هم نسله كولده وولد ولده، وفي أهل اللغة من وسَّع ذلك فقال: إنَّ عترة الرجل هم أدنىٰ قومه إليه في النسب، فعلىٰ القول الأوَّل يتناول ظاهر الخبر وحقيقته الحسن والحسين عليهما السلام وأولادهما، وعلىٰ القول الثاني يتناول من ذكرناه ومن جرىٰ مجراهم في الاختصاص بالقرب من النسب، علىٰ أنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله قد قيَّد القول بما أزال به الشبهة، وأوضح الأمر بقوله: «عترتي أهل بيتي»، فوجَّه الحكم إلىٰ من استحقَّ هذين الاسمين، ونحن نعلم أنَّ من يُوصَف من عترة الرجل بأنَّهم أهل بيته هو من قدَّمنا ذكره من أولاده وأولاد أولاده ومن جرىٰ مجراهم في النسب القريب، علىٰ أنَّ الرسول صلى الله عليه وآله قد بيَّن من يتناوله الوصف بأنَّه من أهل البيت، وتظاهر الخبر بأنَّه جمع أمير المؤمنين وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام في بيته وجلَّلهم بكسائه ثمّ قال: «اللّهمّ هؤلاء أهل بيتي، فأذهب عنهم الرجس وطهِّرهم تطهيراً»، فنزلت الآية، فقالت أُمّ سَلَمة: يا رسول الله، ألست من أهل / [[ص ١٢٤]] بيتك؟ فقال صلى الله عليه وآله: «لا، ولكنَّكِ علىٰ خير»، فخصَّ هذا الاسم بهؤلاء دون غيرهم، فيجب أن يكون الحكم متوجِّهاً إليهم وإلىٰ من أُلحق بهم بالدليل، وقد أجمع كلّ من أثبت فيهم هذا الحكم أعني وجوب التمسّك والاقتداء علىٰ أنَّ أولادهم في ذلك يجرون مجراهم، فقد ثبت توجّه الحكم إلىٰ الجميع.

فإن قيل: فعلىٰ بعض ما أوردتموه يجب أن يكون أمير المؤمنين عليه السلام ليس من العترة إن كانت العترة مقصورة علىٰ الأولاد وأولاد أولادهم.

قلنا: من ذهب إلىٰ ذلك من الشيعة يقول: إنَّ أمير المؤمنين عليه السلام وإن لم يتناوله هذا الاسم علىٰ سبيل الحقيقة كما لا يتناوله اسم الولد، فهو عليه السلام أبو العترة وسيّدها وخير منها، والحكم في المستحقّ بالاسم ثابت له بدليل غير تناول الاسم المذكور في الخبر.

فإن قيل: فما تقولون في قول أبي بكر بحضرة جماعة الأُمَّة: «نحن عترة رسول الله وبيضته التي انفقأت عنه»، وهو يقتضي خلاف ما ذهبتم إليه.

/ [[ص ١٢٥]] قلنا: الاعتراض بخبرٍ شاذٍّ يردّه ويطعن عليه أكثر الأُمَّة علىٰ خبر مجمع عليه مسلَّم روايته لا وجه له. علىٰ أنَّ قول أبي بكر هذا لو كان صحيحاً لم يكن من حمله علىٰ التوسّع والتجوّز بدٌّ، لأنَّ قرب أبي بكر إلىٰ الرسول في النسب لا يقتضي أن يُطلَق عليه لفظة (عترة) علىٰ سبيل الحقيقة، لأنَّ بني تيم بن مرة وإن كانوا إلىٰ بني هاشم أقرب ممَّن بعد عنهم بأب أو أبوين، فكذلك من بعد عنهم بأب أو بأبوين أو أكثر من ذلك هو أقرب إلىٰ بني هاشم ممَّن بعد أكثر من هذا البعد، وفي هذا ما يقتضي أن تكون قريش كلّها عترة واحدة، بل يقتضي أن يكون جميع ولد معد بن عدنان عترة، لأنَّ بعضهم أقرب إلىٰ بعض من اليمن، وعلىٰ هذا التدريج حتَّىٰ يُجعَل جميع بني آدم عترة واحدة، فصحَّ بما ذكرناه أنَّ الخبر إذا صحَّ كان مجازاً، ويكون وجه ذلك ما أراده أبو بكر من الافتخار بالقرابة من نسب الرسول صلى الله عليه وآله، وأطلق هذه اللفظة توسّعاً، وقد يقول من له أدنىٰ شعبة بقوم وأيسر علقة بنسبهم: أنا من بني فلان، علىٰ سبيل التوسّع، وقد يقول أحدنا لمن ليس بابن له علىٰ الحقيقة: إنَّك ابني وولدي، إذا أراد الاختصاص والشفقة، وكذلك قد يقول لمن لم يلده: أنت أبي، فعلىٰ هذا يجب أن يُحمَل قول أبي بكر، وإن كانت الحقيقة تقتضي خلافه. علىٰ أنَّ أبا بكر لو صحَّ كونه من عترة الرسول عليه السلام علىٰ سبيل الحقيقة لكان خارجاً من حكم قوله: «إنّي مخلَّف فيكم الثقلين، كتاب الله وعترتي أهل بيتي، فإنَّهما لن يفترقا حتَّىٰ يردا عليَّ الحوض»، لأنَّ الرسول صلى الله عليه وآله قيَّد ذلك بصفة معلوم، وأنَّها لم تكن في أبي بكر وهي قوله: «أهل بيتي»، ولا شبهة في أنَّه لم يكن من أهل البيت الذين ذكرنا أنَّ الآية نزلت فيهم واختصَّتهم، ولا ممَّن يُطلَق عليه في العرف أنَّه من أهل بيت الرسول صلى الله عليه وآله، لأنَّ من اجتمع مع غيره بعد عشرة آباء أو نحوهم لا يقال: إنَّه من أهل بيته، وإذا صحَّت / [[ص ١٢٦]] هذه الجملة التي ذكرناها وجب أن يكون إجماع العترة حجَّة، لأنَّه لو لم يكن بهذه الصفة لم يجب ارتفاع الضلال

عن التمسّك بالعترة على كلِّ وجه، وإذا كان ﷺ قد بيَّن أنَّ المتمسِّك بالعترة لا يضلُّ ثبت ما ذكرناه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون ﷺ إنَّما نفى الضلال عمَّن يتمسَّك بالكتاب والعترة معاً؟ فمن أين أنَّ المتمسِّك بالعترة وحدها بهذه الصفة؟

قلنا: لولا أنَّ المراد بالكلام أنَّ المتمسِّك بكلِّ واحدٍ من الكتاب والعترة لا يضلُّ لكان لا فائدة في إضافة ذكر العترة إلى الكتاب، لأنَّ الكتاب إذا كان حجَّة فلا معنى لإضافة ما ليس بحجَّة إليه، والقول في الجميع أنَّ المتمسِّك بها محقٌّ، لأنَّ هذا حقيقة العبث. على أنَّ إضافة العترة إذا لم تكن في قولهم الحجَّة كإضافة غيرهم من سائر الأشياء فأيُّ معنى لتخصيصهم، والتنبيه عليهم، والقطع على أنَّهم لا يفترقون حتَّى يردوا القيامة؟ وهذا ممَّا لا إشكال في سقوطه، وإذا صحَّ أنَّ إجماع أهل البيت حجَّة قطعنا على صحَّة كلِّ ما اتَّفقوا عليه، وممَّا اتَّفقوا عليه القول بإمامة أمير المؤمنين بعد النبيّ ﷺ بلا فصل على اختلافهم في حصول ذلك بنصٍّ جليٍّ أو خفيٍّ، أو بما يحتمل التأويل أو لا يحتمله.

فإن قيل: كيف تدَّعون الإجماع من أهل البيت على ما ذكرتم وقد رأينا كثيراً منهم يذهب مذهب المعتزلة في الإمامة.

قلنا: أمَّا نحن فما رأينا أحداً من أهل البيت يذهب إلى خلاف ما ذكرناه، وكلّ من سمعنا عنه فيما مضى بخلاف ما حكيناه، فليس أولى إذا صحَّ ذلك عنه ممَّن يعترض بقوله على الإجماع لشذوذه، وأكثر من يُدَّعى عليه هذا القول الواحد والاثنان، وليس بمثل هذا اعتراض على الإجماع، ثمّ إنَّك لا تجد أحداً ممَّن يُدَّعى عليه هذا من جملة علماء أهل البيت عليهم السلام، ولا من ذوي الفضل منهم، ومتى فتَّشت عن أمره وجدته متعرِّضاً / [[ص ١٢٧]] بذلك لفائدة، مرتقياً به على بعض أغراض الدنيا، ومتى طرقنا الاعتراض بالشذّاذ والآحاد إلى الجماعات أدّى هذا إلى بطلان استقرار الإجماع في شيء من الأشياء، لأنّا لا نعلم أنَّ في الغلاة والإسماعيلية من يخالف في الشرائع كأعداد الصلاة وغيرها، ومنهم من يذهب إلى أنَّه كان بعد الرسول ﷺ عدَّة أنبياء، وأنَّ الرسالة ما انختمت به، ومع هذا فلا يمنعنا ذلك من أن ندَّعي الإجماع على انقطاع النبوَّة، وتقرير أُصول الشرائع، ولا يُعْتَدُّ بخلاف من ذكرناه، ومعلوم ضرورةً أنَّهم أضعاف أضعاف من يظهر من أهل البيت خلاف المذهب الذي ذكرناه في الإمامة، على أنَّه قد شاهدنا وناظرنا بعض من يُعَدُّ في جملة الفقهاء وأهل الفتيا على أنَّ الله تعالى يعفو عن اليهود والنصارى وإن لم يؤمنوا ولا يعاقبهم، وعلى غير ذلك ممَّا لا شكَّ في أنَّ الإجماع حجَّة فيه، على أنّا لو جعلنا القول بذلك معترضاً على أدلَّتنا، وعلى إجماع أهل البيت، وحفلنا بقول من يُحكى ذلك عنه لم يقدح فيما اعتمدناه، لأنَّ من المعلوم أنَّ أزمنة كثيرة لا يُعرَف فيها قائل بهذا المذهب من أهل البيت كزماننا هذا وغيره، فإنّا لم نشاهد في وقتنا هذا قائلاً بالمذهب الذي أفسدناه، ولا أُخبرنا عمَّن هذه حاله فيه، والمعتبر في الإجماع كلّ عصر، فثبت ما أردناه.

فأمَّا ما يمكن أن يُستَدلُّ بهذا الخبر عليه من ثبوت حجَّة مأمون في جملة أهل البيت في كلِّ عصر، فهو أنّا نعلم أنَّ الرسول ﷺ إنَّما خاطبنا بهذا القول على طريق إزاحة العلَّة لنا، والاحتجاج في / [[ص ١٢٨]] الدين علينا، والإرشاد إلى ما يكون فيه نجاتنا من الشكوك والريب، والذي يُوضِّح ذلك: أنَّ في رواية زيد بن ثابت لهذا الخبر وهما: «الخليفتان من بعدي»، وإنَّما أراد أنَّ المرجع إليهما بعدي فيما كان يُرجَع إليَّ فيه في حياتي، فلا يخلو من أن يريد أنَّ إجماعهم حجَّة فقط دون أن يدلَّ القول على أنَّ فيهم في كلِّ حالٍ من يُرجَع إلى قوله، ويُقطَع على عصمته، أو يريد ما ذكرناه، فلو أراد الأوَّل لم يكن مكمِّلاً للحجَّة علينا، ولا مزيحاً لعلَّتنا، ولا مستخلفاً من يقوم مقامه فينا، لأنَّ العترة أوَّلاً قد يجوز أن تُجمَع على القول الواحد، ويجوز أن لا تُجمَع بل تختلف، فما هو الحجَّة من إجماعها ليس بواجب، ثمّ ما أجمعت عليه هو جزء من ألف جزء من الشريعة، فكيف يحتجّ علينا في الشريعة بمن لا نصيب عنده من حاجتنا إلَّا القليل من الكثير، وهذا يدلُّ على أنَّه لا بدَّ في كلِّ عصر من حجَّة في جملة أهل البيت مأمون مقطوع على قوله، وهذا دلالة على وجود الحجَّة على سبيل الجملة، وبالأدلَّة الخاصّة يُعلَم من الذي هو حجَّة منهم على سبيل التفصيل.

علىٰ أنَّ صاحب الكتاب قد حكم بمثل هذه القضيّة في قوله: (إنَّ الواجب حمل الكلام علىٰ ما يصحُّ أن يوافق فيه العترة للكتاب، وإنَّ الكتاب إذا كان دلالة علىٰ الأُمور وجب في العترة مثل ذلك).

وهذا صحيح للجمع بينهما في اللفظ والإرشاد إلىٰ التمسّك بهما ليقع الأمان من الضلال، والحكم بأنَّهما لا يفترقان إلىٰ القيامة، وإذا وجب في الكتاب أن يكون دليلاً وحجَّةً وجب مثل ذلك في قول العترة، وإذا كانت دلالة الكتاب مستمرَّة غير منقطعة موجودة في كلِّ حالٍ وممكنة إصابتها في كلِّ زمانٍ وجب مثل ذلك في قول العترة المقرون بها، والمحكوم له بمثل حكمها، وهذا لا يتمُّ / [[ص ١٢٩]] إلَّا بأن يكون فيها في كلِّ حالٍ من قوله حجَّة، لأنَّ إجماعها علىٰ الأُمور ليس بواجب علىٰ ما بيَّناه، والرجوع إليها مع الاختلاف وفقد المعصوم لا يصحُّ، فلا بدَّ ممَّا ذكرناه.

وأمَّا الأخبار الثلاثة التي أوردها علىٰ سبيل المعارضة للخبر الذي تعلَّقنا به، فأوَّل ما فيها أنَّها لا تجري مجرىٰ خبرنا في القوَّة والصحَّة، لأنَّ خبرنا ممَّا نقله المخالفون، وسلَّمه المتنازعون، وتلقَّته الأُمَّة بالقبول، وإنَّما وقع اختلافهم في تأويله، والأخبار التي عارض بها لا تجري هذا المجرىٰ، لأنَّها ممَّا تفرَّد المخالف بنقله، وليس فيها إلَّا ما إذا كشفت عن أصله، وفتَّشت عن سنده، ظهر لك انحراف من راويه وعصبيَّة من مدَّعيه، وقد بيَّنا فيما تقدَّم سقوط المعارضة بما جرىٰ هذا المجرىٰ من الأخبار.

فأمَّا ما رواه من قوله: «اقتدوا باللذين من بعدي»، فقد تقدَّم الكلام عليه في معارضته بهذا الخبر استدلالنا بخبر الغدير واستقصيناه هناك، فلا معنىٰ لإعادته.

وأمَّا ما رواه من قوله: «إنَّ الحقَّ ينطق علىٰ لسان عمر»، فهو مقتضٍ إن كان صحيحاً عصمة عمر، والقطع علىٰ أنَّ أقواله كلّها حجَّة، وليس هذا مذهب أحد في عمر، لأنَّه لا خلاف في أنَّه ليس بمعصوم، وأنَّ خلافه سائغ، وكيف يكون الحقُّ ناطقاً علىٰ لسان من يرجع في الأحكام من قول إلىٰ قول، ويشهد علىٰ نفسه بالخطأ، ويخالف في / [[ص ١٣٠]] الشيء ثمّ يعود إلىٰ قول من خالفه فيوافقه عليه ويقول: «لولا علي لهلك عمر»، و«لولا معاذ لهلك عمر»؟ وكيف لم يحتجّ بهذا الخبر هو لنفسه في بعض المقامات التي احتاج إلىٰ الاحتجاج فيها؟ وكيف لم يقل أبو بكر لطلحة لـمَّا قال له: ما تقول لربّك إذ ولَّيت علينا فظّاً غليظاً؟ أقول له: ولَّيت من شهد الرسول ﷺ بأنَّ الحقَّ ينطق علىٰ لسانه؟

وليس لأحدٍ أن يدَّعي في الامتناع من الاحتجاج بذلك سبباً مانعاً كما ندَّعيه في ترك أمير المؤمنين عليه السلام الاحتجاج بذلك بالنصِّ، لأنّا قد بيَّنا فيما تقدَّم أنَّ لتركه عليه السلام ذلك سبباً ظاهراً، وهو تآمر القوم عليه، وانبساط أيديهم، وأنَّ الخوف والتقيَّة واجبان ممَّن له السلطان، ولا تقيَّة علىٰ عمر وأبي بكر من أحدٍ، لأنَّ السلطان كان فيهما ولهما، والتقيَّة منهما لا عليهما. علىٰ أنَّ هذا الخبر لو كان صحيحاً في سنده ومعناه لوجب علىٰ من ادَّعىٰ أنَّه يوجب الإمامة أن يُبيِّن كيفية إيجابه لذلك، ولا يقتصر علىٰ الدعوىٰ المحضة، وعلىٰ أن يقول: إذا جاز أن يدَّعي في كذا وكذا أنَّه يوجب الإمامة جاز في هذا الخبر، لأنّا لـمَّا ادَّعينا في الأخبار التي ذكرناها ذلك لم نقتصر علىٰ محض الدعوىٰ، بل بيَّنا كيفية دلالة ما تعلَّقنا به علىٰ الإمامة، وقد كان يجب عليه إذا عارضنا بأخباره أن يفعل مثل ذلك.

فأمَّا ما تعلَّق به من الرواية عنه ﷺ أنَّه قال: «أصحابي كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم»، فالكلام في أنَّه غير معارض لقوله ﷺ: «إنّي مخلِّف فيكم الثقلين»، وغيره من أخبارنا جارٍ علىٰ ما بيَّناه آنفاً، فإذا تجاوزنا عن ذلك كان لنا أن نقول: لو كان هذا الخبر صحيحاً لكان موجباً لعصمة كلّ واحد من الصحابة ليصحَّ ويحسن الأمر بالاقتداء بكلِّ واحدٍ منهم، وليس هذا قولاً لأحدٍ من الأُمَّة فيهم، وكيف يكونون معصومين ويجب الاقتداء بكلِّ واحدٍ منهم وفيهم من ظهر فسقه وعناده وخروجه عن الجماعة وخلافه للرسول ﷺ؟ ومن / [[ص ١٣١]] جملة الصحابة معاوية وعمرو بن العاص وأصحابهما، ومذهب صاحب الكتاب وأصحابه فيهم معروف، ومن جملتهم طلحة والزبير ومن قاتل أمير المؤمنين عليه السلام في يوم الجمل، ولا شبهة في فسقهم وإن ادَّعىٰ مدَّعون توبتهم بعد ذلك، ومن جملتهم من قعد عن بيعة أمير المؤمنين عليه السلام ولم يدخل مع جماعة المسلمين في الرضا بإمامته، ومن جملتهم من حصر عثمان بن عفّان ومنعه الماء وشهد عليه بالردَّة ثمّ سفك دمه، فكيف يجوز مع ذلك أن يأمر الرسول ﷺ

بالاقتداء بكلِّ واحدٍ من الصحابة؟ ولا بدَّ من حمل هذا الخبر إذا صحَّ علىٰ الخصوص، ولا بدَّ فيمن عني به وتناوله من أن يكون معصوماً لا يجوز الخطأ عليه في أقواله وأفعاله، ونحن نقول بذلك ونوجِّه هذا الخبر لو صحَّ إلىٰ أمير المؤمنين والحسن والحسين عليهم السلام، لأنَّ هؤلاء ممَّن ثبتت عصمته وعُلِمَت طهارته. علىٰ أنَّ هذا الخبر معارض بما هو أظهر منه وأثبت روايةً، مثل ما روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله من قوله: «إنَّكم تحشرون إلىٰ الله يوم القيامة حفاة عراة، وإنَّه سيجاء برجال من أُمَّتي فيُؤخَذ بهم ذات الشمال، فأقول: يا ربِّ أصحابي، فيقال: إنَّك لا تدري ما أحدثوا بعدك، إنَّهم لم يزالوا مرتدّين علىٰ أعقابهم منذ فارقتهم»، وما روي من قوله صلّىٰ / [[ص ١٣٢]] الله عليه وآله: «إنَّ من أصحابي لمن لا يراني بعد أن يفارقني»، وقوله: «أيّها الناس بينا أنا علىٰ الحوض إذ مرَّ بكم زمراً فتفرق بكم الطرق، فأُناديكم: ألَا هلمّوا إلىٰ الطريق، فينادي منادٍ من ورائي: إنَّهم بدَّلوا بعدك، فأقول: ألَا سحقاً، ألَا سحقاً»، وما روي من قوله صلى الله عليه وآله: «وما بال أقوام يقولون: إنَّ رحم رسول الله صلى الله عليه وآله ينقطع يوم القيامة، بلىٰ والله إنَّ رحمي لموصولة في الدنيا والآخرة، وإنّي أيّها الناس فرطكم علىٰ الحوض، فإذا جئتم قال الرجل منكم: يا رسول الله، أنا فلان بن فلان، وقال الآخر: أنا فلان بن فلان، فأقول: أمَّا النسب فقد عرفته، ولكنَّكم أحدثتم بعدي وارتددتم القهقرىٰ»، وقوله لأصحابه: «لتتبعنَّ سنن من كان قبلكم شبراً بشبر وذراعاً بذراع، حتَّىٰ لو دخل أحدهم جحر ضبٍّ لدخلتموه»، فقالوا: يا رسول الله، اليهود والنصارىٰ؟ قال: «فمن إذاً؟»، وقال في حجَّة الوداع لأصحابه: «ألَا إنَّ دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا، ألَا ليُبلِّغ الشاهد منكم الغائب، ألَا لأعرفنَّكم ترتدّون بعدي كفّاراً يضرب بعضكم رقاب بعض، ألَا إنّي قد شهدت وغبتم»، فكيف يصحُّ مع ما ذكرناه الأمر بالاقتداء بمن / [[ص ١٣٣]] يتناوله اسم الصحبة؟ علىٰ أنَّ هذا الخبر لو سَلِمَ من كلِّ ما ذكرناه لم يقتض الإمامة علىٰ ما ادَّعاه صاحب الكتاب، لأنَّه لم يُبيَّن في لفظه الشيء الذي يُقتدىٰ بهم فيه، ولا أنَّه ممَّا يقتضي الإمامة دون غيرها، فهو كالمجمل الذي لا يمكن أن يتعلَّق بظاهره، وكلّ هذا واضح.

* * *

٨٦ - حديث الخلافة ثلاثون سنة:

الشافي في الإمامة (ج ٣):

[[ص ١٠٥]] فأمَّا حديث سفينة، فالذي يُبطِله ويُبطِل الأخبار التي ذكرناها آنفاً وتكلَّمنا عليها وكلّ خبر يُدَّعىٰ في النصِّ علىٰ أبي بكر وعمر علىٰ سبيل التفصيل، ما تقدَّم من كلامنا وأدلَّتنا علىٰ فساد النصّ عليهما علىٰ سبيل الجملة، ويُبطِل هذا الخبر زائداً علىٰ ذلك أنّا وجدنا سنيّ خلافة هؤلاء الأربعة تزيد علىٰ ثلاثين سنة شهوراً، لأنَّ النبيّ صلى الله عليه وآله قُبِضَ لاثني عشرة ليلة خلت من شهر ربيع الأوَّل سنة عشر، وقُبِضَ أمير المؤمنين / [[ص ١٠٦]] لتسع ليالٍ بقيت من شهر رمضان سنة أربعين، فهاهنا زيادة علىٰ ثلاثين سنة بيِّنة، ولا يجوز أن يدخل مثل ذلك فيما يخبر به صلى الله عليه وآله، لأنَّ وجود الزيادة كوجود النقصان في إخراج الخبر من أن يكون صدقاً، علىٰ أنَّ توزيع السنين لم يسنده سفينة إلىٰ الرسول صلى الله عليه وآله وإنَّما هو شيء من جهته، وما لم يسنده لا يُلتَفت إليه، ولا حجَّة فيه، ويمكن علىٰ هذا إن كان الخبر صحيحاً أن يكون المراد به استمرار الخلافة بعدي بخليفة واحد يكون مدَّة ثلاثين سنة، وهكذا كان، فإنَّ أمير المؤمنين عليه السلام كان وحده الخليفة في هذه المدَّة عندنا، وقد دلَّلنا علىٰ ذلك، فمن أين لهم أنَّ الخلافة في هذه المدَّة كانت لجماعة؟ وليس لهم أن يتعلَّقوا بما يوجد في الخبر من توزيع السنين علىٰ الخلفاء، لأنَّ ذلك معلوم أنَّ سفينة لم يسنده، وأنَّه من قِبَله.

* * *

٨٧ - حديث الخلَّة:

⇦ عبد الله بن عثمان (أبو بكر) / مناقشة فضائله.

* * *

٨٨ - حديث «خير الناس قرني»:

⇦ الصحابة / الحديث.

* * *

٨٩ - حديث الراية:

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ٤)/ (شرح القصيدة المذهَّبة):

[[ص ١٠٣]] (٧١ _ ٧٣)

وله بخيبر إذ دعاه لراية
رُدَّت عليه هناك أكرم منقب
إذ جاء حاملها فأقبل متعباً
يهوىٰ بها العدوي أو كالمتعب

يهوىٰ بها وفتىٰ اليهود يشلّه
كالثور ولّىٰ من لواحق أكلب

(ش ١) هذه قصّة يوم خيبر، مشهورة. وروىٰ أبو سعيد الخدري رحمه الله تعالىٰ أنَّ رسول الله ﷺ أرسل عمر إلىٰ خيبر فانهزم هو ومن معه، حتّىٰ جاء إلىٰ رسول الله ﷺ يجبِّن أصحابه ويجبِّنونه، فبلغ / [[ص ١٠٤]] ذلك من رسول الله ﷺ كلّ مبلغ، فبات ليلته مهموماً، فلمّا أصبح خرج إلىٰ الناس ومعه الراية، فقال: «لأُعطينَّ الراية اليوم رجلاً يحبُّ اللهَ ورسولَه ويحبُّه اللهُ ورسولُه كرّار غير فرّار»، فتعرَّض لها المهاجرون والأنصار، ثمّ قال: «أين علي؟»، فقالوا: يا رسول الله هو أرمد، فبعث إليه سلمان وأبا ذر، فجاءا به وهو يقاد لا يقدر علىٰ فتح عينيه، وقال: «اللّهمّ أذهب عنه الرمد والحرّ والبرد، وانصره علىٰ عدوّه، فإنَّه عبدك يحبّك ويحبّ رسولك»، ثمّ دفع إليه الراية، فقال حسّان بن ثابت: يا رسول الله، أتأذن لي أن أقول فيه شعراً؟ فأذن له، فقال:

وكان علي أرمد العين يبتغي
دواءً فلمّا لم يُحِسَّ مداويا
شفاه رسول الله منه بتُفلة
فبورك مرقياً وبورك راقيا
وقال سأُعطي الراية اليوم ماضياً
كميَّاً محبَّاً للرسول مواليا
يحبُّ إلهي والرسول يحبُّه
به يفتح الله الحصون الأوابيا
فأصفىٰ بها دون البريّة كلّها
عليَّاً وسمّاه الوزير المؤاخيا

فقال: إنَّ عليَّاً عليه السلام لم يجد بعد ذلك أذىٰ في عينيه، ولا أذىٰ حرّ ولا برد.

وفي رواية أُخرىٰ: إنَّ الراية أعطاها رسول الله ﷺ أبا بكر فعاد منهزماً يجبِّن أصحابه ويجبِّنونه في ذلك اليوم، ثمّ أعطاها في اليوم الثاني عمر فرجع بها منهزماً يجبِّن أصحابه ويجبِّنونه وقد جُرِحَ في رجله، فلمّا كان في اليوم الثالث دفعها إلىٰ علي عليه السلام وقال ما حكيناه في الرواية الأُولىٰ.

والذي قاله النبيّ ﷺ في علي عليه السلام حين سلَّم الراية إليه يقتضي ظاهره التقديم والتعظيم في الصفات التي وصفه بها علىٰ من تقدَّمه ممَّن سُلِّمت الراية إليهم أوَّلاً.

/ [[ص ١٠٥]] والمنقب: جمع منقبة ومناقب أيضاً. والمنقبة: طريق الخير والفضل. والمنقب والنقب أيضاً: الطريق الضيّق.

والعدوي: عمر بن الخطّاب، لأنَّه من ولد عدي بن كعب بن لؤي بن غالب.

والهوي في السير: المضيّ بسرعة.

وأخو اليهود: مرحب لعنه الله.

والشلّ: الطرد، ورجل شلول ومشلّ: سواق وسريع.

واللواحق: التوابع المدركات، ويقال للفرس: لاحق الأقراب إذا لحق بطنه بظهره فهو من الضمر. والأقراب: الخواصر.

(ش ٢) أمَّا قصة غزو خيبر فمشهورة مذكورة، وكان فيها لأمير المؤمنين عليه السلام البلاء العظيم، والعناء الجسيم.

وروىٰ أبو سعيد الخدري أنَّ رسول الله ﷺ أرسل عمر إلىٰ خيبر فانهزم ومن معه، وقدم علىٰ رسول الله ﷺ يجبِّن أصحابه، فبلغ ذلك من رسول الله كلّ مبلغ، فبات ليلته مهموماً، فلمّا أصبح خرج إلىٰ الناس ومعه الراية، فقال ﷺ: «لأُعطينَّ الراية اليوم رجلاً يحبُّ اللهَ ورسولَه ويحبُّه اللهُ ورسولُه، كرّار غير فرّار». فتعرَّض لها جميع المهاجرين والأنصار، فقال: «أين علي؟»، فقالوا: هو يا رسول الله أرمد، فبعث إليه أبا ذر وسلمان، فجاءا به يُقاد ولا يقدر علىٰ فتح عينيه من الرمد، فلمّا دنا من رسول الله ﷺ تفل في عينيه وقال: «اللّهمّ أذهب عنه الحرّ والبرد، وانصره علىٰ عدوّه، فإنَّه عبدك يحبّك ويحبّ رسولك غير مراء». ثمّ دفع إليه الراية، فاستأذنه حسّان بن ثابت أن يقول فيه شعراً فأذن له، فقال:

وكان علي أرمد العين يبتغي
دواءً فلم يحسن هناك مداويا

/ [[ص ١٠٦]]

شفاه رسول الله منه بتُفلة
فبورك مرقياً وبورك راقيا
وقال سأُعطي الراية اليوم صارماً
كميَّاً محبَّاً للرسول مواليا

يحـــبُّ النبـــيّ والرســـول يحبُّـــه
بـــه يفـــتح الله الحصـــون الأوابيـــا
فأصـــفىٰ بهـــا دون البريّـــة كلّهـــا
عليّـــاً وســـمّاه الـــوزير المؤاخيـــا

فيقـال: إنَّ أمـير المـؤمنين عليه السلام لم يجـد بعـد ذلـك أذىٰ حرّ ولا برد.

وفي روايـة أُخـرىٰ غـير هـذه: أنَّ رسـول الله صلى الله عليه وآله أعطىٰ الرايـة أوّلاً أبـا بكـر، فـانهزم وانهـزم النـاس معـه. ثـمّ بعـث مـن غـد عمـر، فرجـع منهزمـاً وقـد جُـرِحَ في رجليـه، فحينئـذٍ دفعهـا إلىٰ أمـير المـؤمنين عليه السلام وقـال مـا كتبنـاه في الرواية الأُولىٰ.

وهـذه حالـة تقتضـي غايـة التعظـيم ونهايـة التقـديم. وفي الشـيعة مـن جعـل مخـرج هـذا الكـلام دالّاً بظـاهره عـلىٰ نفـي الصـفات المـذكورة في أمـير المـؤمنين عليه السلام عمَّـن تقدَّمـه، ويقولـون: إنَّ بعـض الملـوك لـو أرسـل إلىٰ غـيره رسـولاً ففـرَّط الرسـول في رسـالته وحرَّفهـا، فغضـب المرسِـل وأنكـر فعلـه، ثمّ قال: لأرسـلنَّ رسـولاً حقيقـاً بحسـن القيـام بـأداء رسـالتي غـير محـرِّف لهـا ولا مفـرِّط فيهـا، لكـان ظـاهر كلامـه يقتضـي انتفاء هذه الصفات عن الرسول الأوّل.

أمَّـا المنقـب: فجمـع منقبـة، وهـي الفضـيلة، والطريقـة الجميلـة. ويقولـون: فيـه مناقـب حسـان، الواحـدة منقبـة، أي طريق مـن طـرق الخـير. والمنقبـة أيضـاً: الطريـق الضـيّق يكـون بـين الـدارين لا يمكـن أن يُسـلَك. ويقـال: منقـب ومنقبـة للطريق: إذا كان في موضع غليظ.

ومنقبة الفرس: حيث ينقب البيطار.

وقوله: (يهوي بها العدوي) أراد عمـر بـن الخطّـاب، لأنَّ عمر من ولد عدي / [[ص ١٠٧]] بن كعب بن لؤي بن غالب.

والهوي في السير: المضيّ فيه.

وفتىٰ اليهود: يعني مرحباً.

الشلّ: الطرد هاهنا، ورجل شلول: مثل سواق سريع.

اللواحـق مـن الكـلاب: يحتمـل هاهنـا الضـوامر، لأنَّ الفـرس يوصـف بأنَّـه لاحـق إذا لحـق بطنـه بظهـره مـن شـدَّة الضـمر. والوجـه الآخـر: أن يريـد بـاللواحق: البوالـغ المدركات لأوطارها.

* * *

الشافي في الإمامة (ج ٣):

[[ص ٨٦]] قـال صـاحب الكتـاب: (دليـل لهـم آخـر: وقـد تعلَّقـوا بقولـه صلى الله عليه وآله: «لأعطـينَّ الرايـة غـداً رجـلاً يحـبُّ اللهَ ورسـولَهُ ويحبُّـهُ اللهُ ورسـولُهُ»، وبـما روي مـن قولـه صلى الله عليه وآله: «اللّهـمّ آتينـي بأحـبِّ خلقـك إليـك ليأكـل معـي مـن هـذا الطـائر»، قـالوا: وإذا دلَّ ذلـك عـلىٰ أنَّـه أفضـل خلـق الله تعـالىٰ بعـده، وأحـبُّهم إلىٰ الله تعـالىٰ، فيجـب أن يكـون هـو الإمـام)، ثـمّ قـال: (وهـذا بعيـد، لأنَّـه إنَّـما يمكـن أن يتعلَّـق بـه في أنَّـه أفضل، فأمَّا في الـنصِّ عـلىٰ أنَّـه إمـام فغـير جـائز التعلّـق بـه إلّا مـن حيـث يقـال: إنَّ الإمامـة واجبـة للأفضـل، وقـد بيَّنـا أنَّهـا غير مسـتحقَّة بالفضـل، فإنَّـه لا يمتنـع في المفضـول أن يتولّاهـا أو فيمن يساويه غـيره في الفضـل، وسـنُبيِّن القـول في ذلـك مـن بعـد، وقولـه: «لأعطـينَّ الرايـة غـداً رجـلاً يحـبُّ اللهَ ورسـولَهُ) إنَّما يدلُّ عـلىٰ أنَّـه فاضـل، ولا يمتنـع أن يكـون غـيره موازيـاً لـه في ذلـك، فـالتعلّق بـه في الإمامـة والتفضـيل يبعـد، ولا يمكـن أن يتعلَّـق بـه مـن حيـث يقتضـي دفـع الرايـة الإمامـة، لأنَّ ذلـك لا يقتضـيها، ولا يـدلُّ عليهـا، وقـد كـان صلى الله عليه وآله يعطـي الرايـة لمـن يؤدّيـه اجتهـاده إليـه في الوقـت، ولمـن يكـون ذلـك فيه أصلح، كما كان يستخلف ويولّي من هذه حاله...).

يقـال لـه: هـذان الخـبران اللـذان ذكـرتهما إنَّـما يـدلّان عنـدنا عـلىٰ الإمامـة / [[ص ٨٧]] كدلالـة حـديث المؤاخـاة وما جرىٰ مجراهـا، لأنّـا قـد بيَّنـا أنَّ كـلَّ شيءٍ دلَّ عـلىٰ التفضـيل والتعظـيم فهـو دلالـة عـلىٰ اسـتحقاق أعـلىٰ الرتـب والمنـازل، وأنَّ أولىٰ النـاس بالإمامـة مـن كـان أفضـلهم وأحقّهـم بـأعلىٰ منازل التبجيـل والتعظـيم، وقـد مضـىٰ طـرفٌ مـن الكـلام في أنَّ المفضـول لا يحسـن إمامتـه، وإن ورد مـن كلامـه في المستقبل شيء من ذلك أفسدناه بعون الله تعالىٰ.

فأمَّـا ادِّعـاؤه في قولـه: «لأعطـينَّ الرايـة غـداً» أنَّـه إنَّـما يـدلُّ عـلىٰ أنَّـه فاضـل، ولا يمتنـع أن يكـون غـيره موازيـاً لـه في ذلـك، فباطـل، لأنَّـه لا بـدَّ مـن أن يكـون لـه مزيَّـة ظـاهرة في ذلـك عـلىٰ غـيره مـن المـؤمنين وسـائر الصـحابة، مـن حيـث كانـت صـورة الحـال وكيفيـة خـروج القـول مـن النبـيّ صلى الله عليه وآله يقتضـي ذلـك ويـدلُّ عليـه، لأنَّ أبـا سـعيد الخـدري روىٰ أنَّ رسـول الله صلى الله عليه وآله أرسـل عمـر إلىٰ خيـبر فـانهزم ومـن معـه، فقَدِمَ عـلىٰ رسـول الله صلى الله عليه وآله يُجبِّن أصـحابه وهـم يُجبِّنونـه، فبلـغ

ذلك من رسول الله ﷺ كلّ مبلغ، فبات ليلته مهموماً، فلمّا أصبح خرج إلىٰ الناس ومعه الراية، فقال: «لأعطينَّ الراية اليوم رجلاً يحبَّ اللهَ ورسولَهُ كرّاراً غير فرّار»، فتعرَّض لها جميع المهاجرين والأنصار، / [[ص ٨٨]] فقال ﷺ: «أين علي؟»، فقالوا: يا رسول الله، هو أرمد، فبعث إليه أبا ذر وسلمان فجاءا به يُقاد لا يقدر علىٰ فتح عينيه من الرمد، فلمّا دنىٰ من رسول الله ﷺ تفل في عينيه، فقال: «اللّهمّ أذهب عنه الحرَّ والبردَ، وانصره علىٰ عدوّه، فإنَّه عبدك يحبّك ويحبّ رسولك كرّار غير فرّار»، ثمّ دفع إليه الراية، فاستأذنه حسّان بن ثابت أن يقول فيه شعراً، قال: «قل»، فأنشأ يقول:

وكان علي أرمد العين يبتغي
دواءً فلمّا لم يُحِسَّ مداويا
شفاه رسول الله منه بتَفْلَةٍ
فبورك مرقياً وبورك راقيا
وقال سأُعطي الراية اليوم صارماً
كميَّاً محبَّاً للرسول مواليا
يحبُّ إلهي والإله يحبُّه
به يفتح الله الحصون الأوابيا
فأصفىٰ بها دون البريّة كلّها
عليَّاً وسمّاه الوزير المؤاخيا

ويقال: إنَّ أمير المؤمنين عليه السلام لم يجد بعد ذلك أذىٰ حرٍّ ولا بردٍ.

وروىٰ سعيد بن جبير، عن ابن عبّاس هذا الخبر بعينه علىٰ وجه آخر، قال: بعث رسول الله ﷺ أبا بكر إلىٰ خيبر فرجع وقد انهزم وانهزم الناس معه، ثمّ بعث من الغد عمر فرجع وقد جُرِحَ في رجليه، وانهزم الناس معه، فهو يُجبِّن الناس والناس يُجبِّنونه، فقال رسول الله ﷺ: «لأعطينَّ الراية غداً رجلاً يحبُّ اللهَ ورسولَهُ ويحبُّهُ اللهُ ورسولُهُ، ليس بفرّار، ولا يرجع حتّىٰ يفتح الله عليه»، وقال ابن عبّاس: فأصبحنا متشوِّقين نرائي وجوهنا رجاء أن يُدعىٰ رجل منّا، فدعا رسول الله ﷺ عليَّاً وهو أرمد، فتفل في عينيه، ودفع إليه الراية، ففتح الله عليه.

فهذه الأخبار وجميع ما روي في هذه القصَّة وكيفية ما جرت عليه يدلُّ علىٰ غاية التفضيل والتقديم، لأنَّه لو لم يفد القول إلّا المحبَّة التي هي / [[ص ٨٩]] حاصلة للجماعة وموجودة فيهم لما تصدّوا لدفع الراية وتشوَّقوا إلىٰ دعائهم إليها، ولا غُبِطَ أمير المؤمنين عليه السلام بها ولا مدحته الشعراء، ولا افتخرت له بذلك المقام، وفي مجموع القصَّة وتفصيلها إذا تأمَّلت ما يكاد يضطرّ إلىٰ غاية التفضيل، ونهاية التقديم، وفي أصحابنا من لم يرضَ بأن يكون هذا القول من الرسول ﷺ يدلُّ علىٰ تفضيل أمير المؤمنين وتقديمه علىٰ الجماعة، حتّىٰ بيَّن أنَّه يدلُّ علىٰ أنَّه مختصٌّ من الأوصاف المذكورة في الخبر بما ليس موجوداً عند من تقدَّمه في الحرب، قالوا: لأنَّه لو كان عندهم ما عنده أو يختصّون بشيءٍ ممَّا ذكر اختصاصه به لكان القول عبثاً وخلفاً، وليس هذا من دليل الخطاب في شيء، لأنَّهم لم يرجعوا في نفي الصفة عن غيره إلىٰ مجرَّد إثباتها له، وإنَّما استدلّوا بكيفية ما جرىٰ في الحال علىٰ ذلك، لأنَّه ﷺ لا يجوز أن يغضب من فرار من فرَّ وينكره، ثمّ يقول: إنَّني أدفع الراية غداً إلىٰ من عنده كذا وفيه كذا، وكلّ ذلك عند من تقدَّم، ألَا ترىٰ أنَّ بعض حصفاء الملوك لو أرسل رسولاً إلىٰ غيره ففرَّط في أداء رسالته وحرَّفها ولم يُؤدِّها علىٰ حقّها، فغضب لذلك المرسل وأنكر فعله، وقال: لأرسلنَّ رسولاً حصيفاً حسن الكلام والقيام بأداء رسالتي مضطلعاً بها، لكنّا نعلم أنَّ الذي أثبته منفيٌّ عن الأوَّل؟ قالوا: وكما انتفىٰ عمَّن تقدَّم فتح الحصن علىٰ أيديهم، والكرُّ الذي لا فرار معه، كذلك يجب أن ينتفي سائر ما أثبت له ﷺ، لأنَّ الكلّ خرج مخرجاً واحداً وورد علىٰ طريقة واحدة، وهذا وجهٌ وإن كان الذي لا يمكن أن يُدفَع ولا يُشغَب فيه هو دلالة الكلام، وجملة القصَّة علىٰ أنَّه يزيد علىٰ القوم في جميع ما ذُكِرَ، ويفضل عليهم فيه فضلاً ظاهراً لن يشاركوه في شيءٍ منه، فإنَّه ليس في هذا من الشبهة ما في ادِّعاء نفي المشاركة وإن قلَّت وضعفت.

* * *

٩٠ - حديث ردّ الشمس:

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ٤)/ (شرح القصيدة المذهَّبة): [[ص ٧٨]] (٣٣)

رُدَّت عليه الشمس لمَّا فاته
وقت الصلاة وقد دنت للمغرب

هذا خبر عن ردّ الشمس له عليه السلام في حياة النبيّ صلى الله عليه وآله، لأنّه روي أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان نائماً ورأسه في حجر أمير المؤمنين، فلمّا حان وقت صلاة العصر كره أن ينهض لأدائها فيزعج النبيّ صلى الله عليه وآله من نومه، فلمّا مضىٰ وقتها وانتبه النبيّ دعا الله بردّها عليه، فردَّها وصلّىٰ الصلاة في وقتها.

فإن قيل: يقتضي أن يكون عليه السلام عاصياً بترك الصلاة.

قلنا: عن هذا جوابان:

أحدهما: أنّه إنّما يكون عاصياً إذا ترك الصلاة بغير عذر، وإزعاج النبيّ لا ينكر أن يكون عذراً في ترك الصلاة.

فإن قيل: الأعذار في ترك جميع أفعال الصلاة لا تكون إلّا بفقد العقل والتميّز كالنوم والإغماء وما شاكلهما، ولم يكن في تلك الحال بهذه الصفة، وأمّا الأعذار التي يكون معها العقل والتميّز ثابتين كالزمانة والرباط والقيد والمرض الشديد واشتباك القتال، فإنّما يكون عذراً في استيفاء أفعال الصلاة وليس بعذر في تركها أصلاً، فإنّ كلّ معذور ممّن ذكرنا يُصلّيها علىٰ حسب طاقته ولو بالإيماء.

/ [[ص ٧٩]] قلنا: غير منكر أن يكون صلّىٰ موميأً وهو جالس لـمّا تعذّر عليه القيام إشفاقاً من انزعاج النبيّ صلى الله عليه وآله. وعلىٰ هذا تكون فائدة ردّ الشمس ليُصلّي مستوفياً لأفعال الصلاة، وليكون أيضاً فضيلة له ولآله علىٰ عظم شأنه.

والجواب الآخر: أنّ الصلاة لم تنته بمعنىٰ جميع وقتها، وإنّما فاته ما فيها من الفضيلة والمزيّة من أوّل وقتها، ويقوي هذا شيئان:

أحدهما: الرواية الأُخرىٰ في الشعر (حين تفوته)، لأنّ قوله: (حين تفوت) صريح في أنّ الفوت لم يقع وإنّما قارب وكاد.

والشيء الآخر قوله: (وقد دنت للمغرب)، وهذا أيضاً يقتضي أنّها لم تغرب وإنّما دنت وقاربت الغروب.

فإن قيل: إذا كانت لم تنته فأيّ معنىٰ للدعاء بردّها حتّىٰ يُصلّي في الوقت وهو قد صلّىٰ فيه؟

قلنا: الفائدة في ردّها ليدرك فضيلة الصلاة في أوّل وقتها، ثمّ ليكون ذلك دلالة علىٰ سموّ محلّه وجلالة قدره في خرق العادة من أجله.

فإن قيل: إذا كان النبيّ صلى الله عليه وآله هو الداعي بردّها له، فالعادة إنّما خرقت للنبيّ صلى الله عليه وآله لا لغيره.

قلنا: إذا كان النبيّ إنّما دعا بردّها لأجل أمير المؤمنين عليه السلام ليدرك ما فاته من فضل الصلاة، فشرف انخراق العادة والفضيلة به منقسم بينهما.

فإن قيل: كيف يصحُّ ردُّ الشمس وأصحاب الهيئة والفلك يقولون: إنّ ذلك محال لا تناله قدرة؟ وهبه كان جائزاً في مذهب أهل الإسلام، أليس لو رُدَّت الشمس من وقت الغروب إلىٰ وقت الزوال، لكان يجب أن يعلم أهل المشرق والمغرب بذلك؟ لأنّها تبطئ بالطلوع علىٰ أهل البلاد، فيطول ليلهم علىٰ وجه / [[ص ٨٠]] خارق للعادة، ويمتدّ من نهار قوم آخرين ما لم يكن ممتدّاً. ولا يجوز أن يخفىٰ علىٰ أهل البلاد غروبها ثمّ عودها طالعة بعد الغروب، وكانت الأخبار تنتشر بذلك، ويؤرَّخ هذا الحادث العظيم في التواريخ، ويكون أهمّ وأعظم من الطوفان.

قلنا: قد دلَّت الأدلَّة الصحيحة الواضحة علىٰ أنّ الفلك وما فيه من شمس وقمر ونجوم غير متحرِّك بنفسه، ولا بطبيعته علىٰ ما يهذي به القوم، وأنّ الله تعالىٰ هو المحرِّك له والمصرف باختياره. ولقد استقصينا الحجج علىٰ ذلك في كثير من كتبنا، وليس هذا موضع ذكره.

وأمّا علم المشرق والمغرب والسهل والجبل بذلك _ علىٰ ما مضىٰ في السؤال _ فغير واجب، لأنّا لا نحتاج إلىٰ القول بأنّها رُدَّت من وقت الغروب إلىٰ وقت الزوال، أو ما يقاربه علىٰ ما مضىٰ في السؤال، بل نقول: إنّ وقت الفضل في صلاة العصر هو ما يلي بلا فصل زمان أداء المصلّي لفرض الظهر أربع ركعات عقيب الزوال، وكلّ زمان _ وإن قصر وقلَّ _ يجاوز هذا الوقت، فذلك الوقت فائت. وإذا رُدَّت الشمس هذا القدر اليسير، الذي يُفرَض أنّه مقدار ما يؤدّي فيه ركعة واحدة، خفي علىٰ أهل الشرق والغرب ولم يشعر به، بل هو ممّا يجوز أن يخفىٰ علىٰ من حضر الحال، وشاهدها إن لم يمعن النظر فيها والتنقير عنها، فبطل السؤال علىٰ جواب الثاني المبني علىٰ فوت الفضيلة.

وأمّا الجواب الآخر المبني علىٰ أنّها فاتت بغروبها

للعذر الذي ذكرناه، فالسؤال أيضاً باطل عنه، لأنَّه ليس بين مغيب قرص الشمس في الزمان وبين مغيب بعضها وظهور بعض، إلّا زمان يسير قليل يخفىٰ فيه رجوع الشمس، بعد مغيب جميع قرصها، إلىٰ ظهور بعضه علىٰ كلّ قريب وبعيد. ولا يُفطَن إذا لم يُعرَف سبب ذلك بأنَّه علىٰ وجه خارق للعادة. ومن فطن بأنَّ ضوء الشمس غاب / [[ص ٨١]] ثمّ غاب بعضه يجوز أن يكون ذلك لغيم أو حائل.

(٣٤)

حتَّى تبلج نورها في وقتها
للعصر ثمّ هوت هوي الكوكب

التبليج: مأخوذ من قولهم: بلج الصبح يبلج بلوجاً إذا أضاء، والبلجة: آخر الليل، وجمعها: بلج. والبلجة بالفتح: الحاجبان غير مقرونين، يقال منه: رجل أبلج وامرأة بلجاء.

وأمَّا (هوي الكوكب) فأراد به سقوط الكوكب وغيبوبته، يقولون: أهويت أهوي هوياً إذا سقطت إلىٰ أسفل، وكذلك الهوي في السير وهو المضيُّ فيه. ويقال: هوىٰ من السقوط فهو هاو، وهوىٰ من العشق فهو هو، وهوت الظبية تهوي: إذا فتحت فاها. ويقال: مضىٰ هوي من الليل: أيّ ساعة.

(٣٥)

وعليه قد حُبِسَت ببابل مرَّة
أُخرىٰ وما حُبِسَت لخلق معرب

هذا البيت يتضمَّن الإخبار عن ردِّ الشمس ببابل علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام، والرواية بذلك مشهورة، وأنَّه عليه السلام لـمَّا فاته وقت صلاة العصر رُدَّت الشمس له حتَّىٰ صلَّاها في وقتها.

وخرق العادة هيهنا لا يمكن أن يقال: إنَّ نسبته إلىٰ غيره، كما أمكن في أيّام النبيّ صلى الله عليه وآله. والصحيح في فوت الصلاة هيهنا أحد الوجهين اللذين / [[ص ٨٢]] تقدَّم ذكرهما في ردّ الشمس علىٰ عهد النبيّ صلى الله عليه وآله، وهو أنَّ فضيلة أوَّل الوقت فاتته بضرب من الشغل، فرُدَّت الشمس ليدرك الفضيلة بالصلاة في أوَّل الوقت، وقد بيَّنا هذا الوجه في البيت الذي أوَّله: (رُدَّت عليه الشمس)، وأبطلنا قول من يدَّعي أنَّ ذلك يجب أن يقيم الخلق في الآفاق معرفته حتَّىٰ يدوّنوه ويؤرّخوه.

وأمَّا من ادَّعىٰ أنَّ الصلاة فاتته _ بأن انقضىٰ جميع وقتها، إمَّا لتشاغله بتعبيته عسكره، أو لأن بابل أرض خسف لا تجوز الصلاة عليها _ فقد أبطل، لأنَّ الشغل بتعبية العسكر لا يكون عذراً في فوت صلاة فريضة. وأمَّا أرض الخسف فإنَّها تكره الصلاة فيها مع الاختيار. فأمَّا إذا لم يتمكَّن المصلّي من الصلاة في غيرها وخاف فوت الوقت وجب أن يُصلّي فيها وتزول الكراهة.

وأمَّا قوله: (وعليه قد حُبِسَت ببابل) فالمراد بحُبِسَت: رُدَّت، وإنَّما كره أن يعيد لفظة الردّ لأنَّها قد تقدَّمت.

فإن قيل: حُبِسَت بمعنىٰ وقفت، ومعناه يخالف معنىٰ رُدَّت.

قلنا: المعنيان ههنا واحد، لأنَّ الشمس إذا رُدَّت إلىٰ الموضع الذي تجاوزته فقد حُبِسَت عن المسير المعهود وقطع الأماكن المألوفة.

وأمَّا المعرب: فهو الناطق المفصح بحجَّته، يقال: أعرب فلان عن كذا، إذا أبان عنه.

(٣٦)

إلَّا لأحمد أو له ولردّها
ولحبسها تأويل أمر معجب

الذي أعرفه وهو المشهور في رواية: (إلَّا ليوشع أو له)، فقد روي أنَّ يوشع / [[ص ٨٣]] عليه السلام رُدَّت عليه الشمس.

وعلىٰ الروايتين معاً سؤال، وهو أن يقال: سواء قال: (لأحمد)، أم قال: (ليوشع أو له)، فإنَّ الردَّ عليهما جميعاً، وإذا رُدَّت الشمس لكلّ واحد منهما لم يجز إدخال لفظة (أو)، والواو أحقُّ بالدخول ههنا، لأنَّه يوجب الاشتراك والاجتماع، ألَا ترىٰ أنَّه لا يجوز أن يقول قائل: (جاءني زيد أو عمرو) وقد جاءا جميعاً، فإنَّما يقال ذلك إذا جاء أحدهما.

والجواب عن السؤال: إنَّ الرواية إذا كانت: (إلَّا لأحمد أو له) فإنَّ دخول لفظة (أو) ههنا صحيح، لأنَّ ردّ الشمس في أيّام النبيّ صلى الله عليه وآله يضيفه قوم إليه دون أمير

المؤمنين عليه السلام، وقد رأينا قوماً من المعتزلة الذين يذهبون إلىٰ أنَّ العادات لا تنخرق إلَّا للأنبياء عليهم السلام دون غيرهم، ينصرون ويصحِّحون ردّ الشمس في أيّام النبيّ صلى الله عليه وآله ويضيفونه إلىٰ النبوَّة، فكأنَّه قال: إنَّ الشمس قد حُبِسَت عليه ببابل، وما حُبِسَت إلَّا لأحمد صلى الله عليه وآله علىٰ ما قاله قوم، أو له علىٰ ما قاله آخرون، لأنَّ ردّ الشمس في أيّام النبيّ صلى الله عليه وآله مختلف في جهة إضافته، فأدخل لفظة (أو) للشكِّ لهذا السبب.

وأمَّا الرواية إذا كانت بذكر يوشع فمعنىٰ (أو) ههنا معنىٰ الواو، فكأنَّه قال: ليوشع وله، كما قال الله تعالىٰ: ﴿فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ [البقرة: ٧٤]، علىٰ أحد التأويلات في الآية، وكما قال الشاعر:

وقد زعمت ليلىٰ بأنّي فاجر
لنفسي تقاها أو عليَّ فجورها

* * *

٩١ - حديث الطير:

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٤٩١]] وممَّا يمكن أن يُستَدلّ به علىٰ الفضل خبر الطائر، ووجه دلالته أنَّ المحبَّة إذا أُضيفت إلىٰ الله تعالىٰ فلا وجه لها إلَّا ما يرجع إلىٰ الدين وكثرة الثواب، فالأحبُّ إلىٰ الله منهم هو الأفضل.

وليس لأحدٍ أن يقول: جوِّزوا أن يريد [بلفظ] (أحبّ) إلىٰ إرادة المنافع الكثيرة، كأنَّه تعالىٰ عرَّضه بالتكليف الشاقّ بمنافع يريد علىٰ ما عرَّض غيره / [[ص ٤٩٢]] له، وكذلك عرَّضه صلوات الله عليه وآله لأعواض كثيرة، فمن أين لكم أنَّه أراد كثرة الثواب؟ وذلك أنَّ أحداً من الأُمَّة ما حمل الخبر علىٰ هذا الوجه، وما منع منه لإجماع باطل.

ويُبطِل ذلك أيضاً أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام ذكر هذا الخبر يوم الشورىٰ مستدلَّاً به علىٰ فضله وتقدّمه في جملة ما عدَّده من فضائله، وما اعترض عليه من القوم معترض بهذا التأويل، فلولا أنَّهم فهموا ما يمنع منه لوجب اعتراضهم به.

وليس لأحدٍ أيضاً أن يقول: الخبر إنَّما يدلُّ علىٰ أنَّه أحبُّ الخلق إليه في الحال، فمن أين أنَّه كذلك بعد الرسول صلى الله عليه وآله، وحال الفاضل قد يختلف في الأوقات؟

وذلك أنَّ الإجماع يمنع ممَّا اعترض به، لأنَّ أحداً من الأُمَّة لا يذهب إلىٰ أنَّه عليه السلام أفضل في حال دون حال، وهذا الخبر _ وإن روي من طرق مختلفة وأسانيد كثيرة _ فالأُمَّة متَّفقة علىٰ تقبّله، وإنَّما اختلفوا في تأويله، وما فيهم من أنكره ودفعه.

وأوضح ما دلَّ به علىٰ صحَّته مناشدة أمير المؤمنين عليه السلام أهل الشورىٰ بهذا الخبر في جملة فضائله، فما كان فيهم إلَّا مقرّ غير منكر، والعلم بذكره عليه السلام هذا الخبر في الشورىٰ كالعلم بالشورىٰ نفسها، فلا اعتراض لشكٍّ فيه.

* * *

٩٢ - حديث العشرة المبشَّرة:

⇦ الصحابة / الحديث.

* * *

٩٣ - حديث الغدير:

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ٣)/ (مسألة في الجواب عن الشبهات الواردة لخبر يوم الغدير):

[[ص ٢٥١]] وسألوا أيضاً فقالوا: أنتم تحتجّون بالنصّ علىٰ صاحبكم بما قال فيه يوم الغدير، وليس في ذلك أنَّ عليّاً بعدي الإمام فيكم والخليفة عليكم، وموضع الردّ عليكم بزعمكم، فهي جاحد الكلام الوارد، ومن المفصح المبيَّن عليه السلام إلىٰ مكلَّفكم له واحتجاجكم، لثبت معناه الذي تدَّعونه.

ولو كان أراد النبيّ صلى الله عليه وآله بذلك اللفظ الموجد للشبهة والموقع للتأويل ما ذهبتم إليه لكان حينئذٍ أقدر منكم اليوم علىٰ بلوغ غلبة الإفصاح بالغرض المقصود والأمر المشهود، وإلَّا نصَّ علىٰ الخطاب نفسه.

كما استغنينا علىٰ زعمكم مع أمره ونهيه عليه السلام، إلىٰ أقاويل شريعة مكمّلة لدينا، متَّهمة عندنا بآرائنا وقياسنا، وتأويل لغة واستحسان أمر، فيجيء إذ نحن مفتقرون إلىٰ الاجتهاد، مضطرّون إلىٰ الإبانة والإيضاح، أم تراه عليه السلام قد كان أوضح كلّ شيء من أُمور الشريعة وأحوال الدين إلَّا ما يتعلَّق / [[ص ٢٥٢]] بالإمامة حيث ما تأوَّلتم له من النصّ، وجعلتم له معنىً وكلاماً إذا استظهر لنفسه في الاجتهاد والأخذ بسائغ الظنّ.

الجواب _ وبالله التوفيق _: قال الأجلّ المرتضىٰ علم

الهدىٰ (قدَّس الله روحه): إنَّ كلامه عليه السلام في يوم الغدير تصريح في النصّ بالإمامة، والاستخلاف علىٰ الأُمَّة، وأنَّه لا يحتمل سوىٰ هذا المعنىٰ ولا يليق بخلاف هذا...

وأنَّه إن حمل علىٰ غيره كان خطلاً من القول ثبت ما قصدناه واعتمدناه، فصار من إلزامنا أن يعدل عن هذا اللفظ إلىٰ غيره من الألفاظ مبسطاً في الاقتراح معنا، لأنَّ الألفاظ إذا دلَّت علىٰ معنىٰ واحد فإنَّ المتكلِّم مخيَّر بينهما، ولا لفظ إلَّا وقد يجوز أن تقع الشبهة فيه للمتأمّل، وأن لا يوفي النظر حقَّه.

ألَا ترىٰ أنَّه عليه السلام لو قال فيه: (أنت الإمام من بعدي والخليفة علىٰ أُمَّتي)، وذلك أصرح الألفاظ، جاز أن تدخل شبهة علىٰ مبطل، فيقول: إنَّه عليه السلام إنَّما أراد بلفظة (بعدي) بعد عثمان. أو يقول: أنت الخليفة إن اختارتك الأُمَّة واجتمعت عليك.

فإذا قيل: إنَّ هذا خلاف ظاهر الكلام.

قلنا: وكذلك حمل لفظ الغدير علىٰ غير النصّ بالإمامة، عدول عن ظاهر الكلام، وسنبيِّن ذلك.

فأمَّا دخول الشبهة في لفظ خبر الغدير، فإنَّما أُتي فيها من دخلت عليه من قلَّة تبصّره وقلَّة تأمّله، كما دخلته علىٰ قوم في قوله تعالىٰ: ﴿لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ﴾ [الأنعام: ١٠٣].

/ [[ص ٢٥٣]] فلا خلاف بيننا وبين المعتزلة في أنَّ الله تعالىٰ كان قادراً علىٰ أن يقول بدلاً من هذا اللفظ الذي دخلت فيه الشبهة علىٰ المخالفين في الرؤية: (لا يراه ذو الأبصار بأبصارهم في الدنيا والآخرة)، حتَّىٰ تزول شبهة من خالف في أنَّ الإدراك غير الرؤية، وأنَّ نفي إدراك الأبصار ليس ينفي إدراك البصر، فإنَّ الكلام ليس بعامّ في الآخرة لما هو متناول للدنيا.

فإذا قيل لنا: كيف تعدل بين [ظ: من] اللفظ الصريح إلىٰ اللفظ المحتمل الذي عُلِمَ دخول الشبهة معه؟

لم يكن لنا جواب إلَّا مثل ما أجبناه في خبر الغدير، ولم يبقَ إلَّا أن ندلّ علىٰ أنَّ خبر الغدير يقتضي الاستخلاف في الإمامة من غير احتمال لسواها.

والذي يدلُّ علىٰ ذلك أنَّ النبيّ صلى الله عليه وآله قرَّر [ظ: قرن] مع أُمَّته علىٰ فرض طاعته الذي أوجبها الله تعالىٰ له بقول الله تعالىٰ: ﴿النَّبِيُّ أَوْلى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٦]، وإنَّما أراد تعالىٰ أنَّه أحقّ بتدبيرهم وتصريفهم، وأنَّ طاعته عليهم واجبة، فقال: «فمن كنت مولاه فعلي مولاه».

فأتىٰ من لفظة (مولىٰ) بلفظ يحتمل المعنىٰ المتقدّمة وإن كان محتملاً لغيرها، لأنَّ لفظ (المولىٰ) يحتمل الأولىٰ، وابن العمّ، والحليف، والناصر، والجار، وغير ذلك، فقد نصَّ جميع أهل اللغة علىٰ أنَّ لفظة (مولىٰ) محتملة للأولىٰ العرب وما هو مسطور، والحال في احتمال هذه اللفظة للمعنىٰ الذي ذكرنا أشهر من أن يخفىٰ علىٰ محصِّل.

ومن شأن الأُدباء إذا عطفت جملة مفسِّرة بكلام يحتمل للمعنىٰ الأوَّل ولما يحتمل غيره أن لا يريدوا ما بالكلام إلَّا المعنىٰ الأوَّل دون ما عداه.

/ [[ص ٢٥٤]] ألَا ترىٰ أنَّ أحدهم إذا قال لجماعة: (ألستم تعرفون عبدي زيد)، وله عبيد كثيرة، ثمّ قال عاطفاً علىٰ كلامه: (فاشهدوا أنَّني قد أعتقت عبدي أو وهبته لفلان)، لم يجز أن يحمل لفظة (عبدي) ثاني المحتمل إلَّا علىٰ العبد الأوَّل الذي وقع التصريح به، ومن حمله علىٰ سواه كان مخطئاً عادلاً عن حقيقة الكلام ووضعه.

وإذا صحَّ ما ذكرنا وكان النبيّ صلى الله عليه وآله قال: «فمن كنت أولىٰ به من نفسه فعلي أولىٰ به من نفسه»، ولا يكون أولىٰ بنا من نفوسنا إلَّا وطاعته واجبة علينا، ولا يكون طاعته واجبة علينا إلَّا وهو إمام مستخلف.

ولا فرق علىٰ ما ذكرناه ورتَّبناه بين أن يقول الله تعالىٰ: ﴿النَّبِيُّ أَوْلى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٦]، وبين أن يقول: (طاعته واجبة عليكم ولازمة لكم)، وبين أن يقول: (ألست أولىٰ بكم من أنفسكم).

هذه جملة كافية في جواب هذه المسائل، فمن أراد التفصيل والتطويل فعليه بكتاب (الشافي) وما جرىٰ مجراه من كتبنا في الإمامة، وتصانيفنا وأمالينا. ونسأل الله تأييداً وتوفيقاً وتسديداً في قول وعمل، فإنَّه نعم المولىٰ ونعم النصير.

* * *

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ٤)/ (شرح القصيدة المذهَّبة):

[[ص ١٢٩]] (١٠٢ _ ١٠٥)

وبخُمٍّ إذ قال الإله بعزمة
قم يا محمّد بالولاية فاخطب

وانصب أبا حسن لقومك إنَّه
هادٍ وما بلَّغت إن لم تنصب

/ [[ص ١٣٠]]

فدعاه ثمّ دعاهم فأقامه
لهم فبين مصدِّق ومكذِّب

جعل الولاية بعده لمهذَّب
ما كان يجعلها لغير مهذَّب

أمَّا (خُمّ) فهو الموضع الذي يُضاف إليه الغدير في قولهم: غدير خُمّ، وهو الذي عناه الكميت مرَّة بقوله:

ويوم الدوح دوح غدير خُمٍّ
أبان له الولاية لو أُطيعا

ويجب أن يكون مشتقَّاً من الخُمّ وهو الكنس، يقولون: خممت أخمّه خمَّاً إذا كنسته. والخمامة الكناسة، والمخمة: المكنسة، ورجل مخموم النفس والقلب: نقيه من الدنس. وكان هذا الوضع لاشية فيه ولا أذىٰ ولا قذىٰ.

يروىٰ أنَّ النبيّ ﷺ لـمَّا عاد من حجَّة الوداع نزل بغدير خُمّ، وأنَّ قوله تعالىٰ: ﴿يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ﴾ [المائدة: ٦٧] نزل في هذا الموضع.

ويروىٰ أنَّ في هذا الموضع نزل قوله تعالىٰ: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلامَ دِيناً﴾ [المائدة: ٣]، وأنَّ النبيّ ﷺ نزل، واليوم شديد متوهّج القيظ، فأمر ﷺ بما تحت الشجر من الشوك فضُمَّ، ثمّ قام وقال للناس مقبلاً عليهم: «ألست أولىٰ بكم من أنفسكم؟»، فلـمَّا أجابوه بالاعتراف والإقرار، أخذ بضبعي أمير المؤمنين عليه السلام / [[ص ١٣١]] فرفعهما حتَّىٰ نظر الناس إلىٰ بياض إبط رسول الله ﷺ، ثمّ قال: «فمن كنت مولاه فهذا علي مولاه، اللّهمّ وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله».

واستأذن حسّان رسول الله ﷺ أن يقول في ذكر الحال شعراً، فأذن له، فقال حسّان: يا معشر مشيخة قريش اسمعوا قولي بشهادة من رسول الله ﷺ، ثمّ قال:

يناديهم يوم الغدير نبيّهم
بخُمٍّ وأسمع بالرسول مناديا

يقول: فمن مولاكم وولـيّكم؟
فقالوا ولم يبدوا هناك التعاميا

إلهك مولانا وأنت وليّنا
فلن تجدنَّ منّا لأمرك عاصيا

فقال له: قم يا علي فإنَّني
رضيتك من بعدي إماماً وهاديا

وروي أنَّ عمر بن الخطّاب قال لأمير المؤمنين عليه السلام في الحال: بخ بخ لك يا علي، أصبحت مولاي ومولىٰ كلّ مؤمن ومؤمنة.

وقد بيَّنا في الكتاب (الشافي) خاصَّة وفي غيره من كتبنا عامَّة أنَّ هذا الكلام نصٌّ عليه بالإمامة وإيجاب لفرض طاعته، لأنَّ النبيّ ﷺ قرَّر أُمَّته بفرض طاعته بما أوجبه له قوله عزّ وجلّ: ﴿النَّبِيُّ أَوْلى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٦]، ولا خلاف بين أهل اللغة بأنَّ الأولىٰ هو الأخصّ الأحقّ بالشيء الذي قيل وهو أولىٰ به، فإذا قال ﷺ: «من كنت مولاه فعلي مولاه»، فقد أتىٰ من لفظة مولىٰ بما يحتمل معنىٰ أولىٰ، وإن كان محتملاً لغيره من الناصر والحليف والمعتق / [[ص ١٣٢]] وابن العمّ وغير ذلك ممَّا قد سُطِرَ وذُكِرَ، فلا بدَّ أن يكون إنَّما أراد من اللفظة المحتملة ـ وهي لفظة مولىٰ ـ معنىٰ الأولىٰ الذي تقدَّم التصريح به، لأنَّ من شأن أهل اللسان إذا عطفوا محتملاً علىٰ صريح لم يجز أن يريدوا بالمحتمل إلَّا معنىٰ الصريح. ألَا ترىٰ أنَّ من له عبيد كثيرون إذا أقبل علىٰ جماعة قال: ألستم عارفين بعبدي زيد؟ ثمّ قال عاطفاً علىٰ الكلام: فاشهدوا أنَّ عبدي حرّ لوجه الله تعالىٰ، لم يجز أن يريد بلفظة عبدي الثانية، وهي مشتركة بين جماعة عبيده إلَّا العبد الأوَّل الذي تقدَّم التصريح باسمه، من أراد غيره كان سفيهاً ملغزاً معمياً.

وبيَّنا بحيث أشرنا إليه ما يرد علىٰ هذا الكلام من الأسئلة المختلفة، واستقصينا الجواب عنها وأزلنا كلّ شبهة معترضة فيها، وليس هذا موضع استيفاء ذلك، ومن أراد تناوله فمن مواضعه.

وأمَّا قول السيّد: (إذ قال الإله بعزمة) والعزم لا يجوز علىٰ الله تعالىٰ، لأنَّه اسم لإرادة متقدّمة علىٰ الفعل، فإرادة التقديم لفعله لا تتقدَّمه، لأنَّ تقدّمها عيب، فالوجه

فيه أنَّ السيّد إنَّما أراد ههنا القطع بالأمر والثبات له والإيجاب، لأنَّهم يقولون: عزمت عليك أن تفعل كذا وكذا، أي ألزمتك وأوجبت عليك. والإرادة إذا تناولت فعل الغير لا تُسمّىٰ عزمة، وتُسمّىٰ الواجبات عزائم، ولا يُسمّون المندوبات بذلك، ولهذا قالوا: عزائم السجود في القرآن، وهي السور التي فيها سجود واجب، فما أخطأ السيّد في ذكر العزمة ولا وضعها في غير موضعها.

فإن قيل: فإنَّ السيّد ذكر في شعره الولاية، وهي الولاء والمحبَّة والنصرة، ولم يذكر الإمامة، وقد كان قادراً علىٰ أن يقول: (قم يا محمّد بالإمامة واخطب)، فكيف عدل عن لفظ الإمامة إلىٰ لفظ الولاية؟

قلنا: لا فرق هنا بين اللفظتين، وإنَّما أراد بالولاية الخلافة وتولّي الأمر / [[ص ١٣٣]] الموجب لفرض الطاعة. ألَا ترون أنَّ الخليفة إذا أمر أميراً وفوَّض إليه تدبير أمره قيل: إنَّه قد ولاه ولاية، من حيث جعل له طاعة علىٰ أهل ولايته، وكلّ رتبة تقتضي طاعة فهي تُسمّىٰ ولاية.

وإنَّما اشتقَّ السيّد الاسم الذي ذكره من لفظ النبيّ ﷺ وهو (المولىٰ) ولم يعتمد الاشتقاق من المعنىٰ، والمعنىٰ في كلا اللفظتين ثابت. وقد صرَّح بمعنىٰ الإمامة دون الموالاة التي هي النصرة في قوله: (وانصب أبا حسن لقومك...) إلىٰ آخره، وهذا اللفظ لا يليق إلَّا بالإمامة والخلافة دون المحبَّة والنصرة.

وقوله: (جعل الولاية لمهذَّب) صريح في الإمامة، لأنَّ الإمامة هي التي جُعِلَت له بعده، والمحبَّة والنصرة حاصلتان في الحال وغير مختصَّتين بعد الوفاة.

فإن قيل: فأيّ معنىٰ لقوله: (فبين مصدِّق ومكذِّب)؟

قلنا: إنَّما أراد أنَّ النبيّ لـمَّا تأهَّب للكلام ودعا أمير المؤمنين وأخذ بيده، تصرَّفت الظنون واختلفت الأفكار فيما يريد أن يظهره، فبين تصديق وتكذيب وتصعيد وتصويب. وإنَّما أراد أنَّهم كانوا كذلك قبل استماع الكلام ووقوع التصريح المزيل لكلّ شبهة الدافع لكلّ ريبة، ولله درَّه وإجادته في هذا.

* * *

جوابات المسائل الطرابلسيَّة (خ):

[[ص ١٧٥]] دليل آخر: وممَّا يدلُّ علىٰ النصِّ خبر الغدير، ووجه دلالته أنَّ النبيّ ﷺ قدَّر الأُمَّة علىٰ فرض طاعته عليهم، وما أوجبه الله تعالىٰ له في قوله: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٦]، فقال: «ألست أولىٰ بكم منكم بأنفسكم؟»، فلـمَّا اعترفوا بذلك قال عليه السلام: «فمن كنت مولاه فعلي مولاه»، فعطف عليه السلام علىٰ الجملة المتقدّمة بلفظ يحتمل ما صرَّح في الأُولىٰ به وإن كان محتملاً لغيره من لفظة (مولىٰ)، فيجب بحكم اللغة العربية أن يريد باللفظة المحتملة المعطوفة ما يطابق المقدّمة المصرِّح بها، ومتىٰ أراد غير ذلك كان ملغزاً ملبساً. ألَا ترىٰ أنَّه لا يحسن أن يقبل أحدنا إلىٰ جماعة فيقول: ألستم تعرفون عبدي زيداً، وله جماعة عبيد، ثمّ يعطف ما قدَّر عليه فيقول: فاشهدوا أنّي قد أعتقت عبدي أو وهبته، ويريد بلفظة (عبدي) الثانية المحتملة غير ما أراد باللفظ الأوَّل، بل لا بدَّ من أن يريد بالعبد الأوَّل الذي سمّاه؟ ولا خلاف بين أهل اللغة في أنَّ لفظة (مولىٰ) تفيد (أولىٰ)، وأنَّه أحد أقسامها، ولا خلاف أيضاً في أنَّ لفظة (أولىٰ) تفيد فرض الطاعة والتحقيق بالتدبّر، فكأنَّه عليه السلام قال: من كانت طاعتي واجبة عليه فطاعة علي عليه السلام واجبة عليه. وهذا هو التصريح بالنصِّ علىٰ الإمام، وقد بيَّنا في كتابنا الشافي في الإمامة تفصيل ما أجملناه هاهنا، وفرَّعناه وبسطناه وانتهينا فيه إلىٰ أبعد غاية، ودلَّلنا علىٰ صحَّة الخبر وأنَّه لا مجال للشكِّ عليه، فمن أراد الاستقصاء والشرح وجده هناك، وإن كانت / [[ص ١٧٦]] هذه الجملة كافية.

* * *

الشافي في الإمامة (ج ٢):

[[ص ٢٥٨]] قال صاحب الكتاب: (دليل لهم آخر من طريق السُّنَّة: قالوا: قد ثبت عنه ﷺ يوم غدير خُمّ ما يدلُّ علىٰ أنَّه نصَّ علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامة، لأنَّه مع الجمع العظيم في ذلك المقام قام فيهم خطيباً فقال: «ألست أولىٰ بكم منكم بأنفسكم؟»، فقالوا: اللّهمّ نعم، فقال بعده إشارةً إليه: «فمن كنت مولاه فهذا علي مولاه، اللّهمّ وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله»، حتَّىٰ قال عمر بن الخطّاب له: بخ بخ، أصبحت مولاي ومولىٰ كلّ مؤمن ومؤمنة، ولا يجوز أن يريد بقوله: «من كنت مولاه» إلَّا ما تقتضيه مقدّمة الكلام،

وإلَّا لم يكن لتقديمها فائدة، فكأنَّه ﷺ قال: / [[ص ٢٥٩]] فمن كنت أولىٰ به من نفسه فعلي أولىٰ به، لتكون المقدّمة مطابقة لما تقدَّم ذكره، وما قُصِدَ إليه من الذكر بعد المقدّمة يكون مطابقاً لها، وقد علمنا أنَّه لم يرد بقوله: «ألست أولىٰ بكم منكم بأنفسكم؟» إلَّا في الطاعة والاتّباع والانقياد، فيجب فيما عُطِفَ عليه أن يكون هذا مراده به، وذلك لا يليق إلَّا بالإمامة.

واستدلَّ بعضهم بدلالة الحال في ذلك، وهو أنَّه تعالىٰ أنزل علىٰ رسوله ﷺ: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ [المائدة: ٦٧]، فأمر النبيّ ﷺ عند ذلك في غدير خُمّ بجمع أصحابه، وقام وأخذ بيد أمير المؤمنين عليه السلام فرفعها حتَّىٰ رأىٰ قوم بياض إبطه، وقال هذا القول مع كلام تقدَّم أو تأخَّر، ولا يجوز أن يفعل ذلك إلَّا لبيان أمر عظيم، وذلك لا يليق إلَّا بالإمامة التي فيها إحياء معالم الدين دون سائر ما يُذكَر في هذا الباب ممَّا يشركه فيه غيره، وممَّا قد بان وظهر من قبل.

وقال بعضهم في وجه الاستدلال بذلك: إنَّه ﷺ لـمَّا قال: «من كنت مولاه فعلي مولاه» لم يخلُ من أن يريد بذلك مالك الرقّ أو المعتق وابن العمّ، أو يريد بذلك العاقبة كقوله تعالىٰ: ﴿النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ﴾ [الحديد: ١٥] أي عاقبتكم، أو يريد بذلك ما يليه خلفه أو قدّامه، لأنَّه قد يُراد ذلك بهذا اللفظ، أو يُراد بذلك مالك الطاعة، لأنَّ ذلك قد يُراد بهذا اللفظ، فإذا بطلت تلك الأقسام من حيث يُعلَم أنَّه ﷺ لم يرد مالك الرقّ ولا المعتِق أو المعتَق، فيجب أن يكون هذا هو المراد، / [[ص ٢٦٠]] ومالك الطاعة لا يكون إلَّا بمعنىٰ الإمام، لأنَّ الإمامة مشتقَّة من الائتمام به، والائتمام هو الاتّباع والاقتداء والانقياد، فإذا وجبت طاعته فلا بدَّ من أن يستحقَّ هذا المعنىٰ.

وفيهم من استدلَّ بذلك بأن قال: إنَّه ﷺ قال هذا القول فلو لم يرد به الإمامة علىٰ ما نقول لكان بأن يكون محيِّراً لهم وملبِّساً عليهم أقرب من البيان، والحال حال بيان، فلا بدَّ من حمله علىٰ ما ذكرناه، وأن يقال: إنَّ القوم عرفوا قصده ﷺ في ذلك، لأنَّهم لو لم يعرفوا مراده في إثبات الإمامة بما يقول لكان قوله هذا خارجاً عن طريقة البيان، وزعم أنَّ الذي له قاله معروف بالتواتر، وإنَّما كتمه بعضهم وعدل عنه بغضاً ومعاداةً...).

يقال له: الوجه المعتمد في الاستدلال بخبر الغدير علىٰ النصِّ هو ما نُرتِّبه، فنقول: إنَّ النبيّ ﷺ استخرج من أُمَّته بذلك المقام الإقرار بفرض طاعته، ووجوب التصرّف بين أمره ونهيه، بقوله ﷺ: «ألست أولىٰ بكم منكم بأنفسكم؟»، وهذا القول وإن كان مخرجه مخرج الاستفهام فالمراد به التقرير، وهو جارٍ مجرىٰ قوله تعالىٰ: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، فلـمَّا أجابوه بالاعتراف والإقرار رفع بيد أمير المؤمنين عليه السلام، وقال عاطفاً علىٰ ما تقدَّم: «فمن كنت مولاه فهذا مولاه»، وفي روايات أُخرىٰ: «فعلي مولاه، اللّهمّ وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله»، فأتىٰ عليه السلام بجملة يحتمل لفظها معنىٰ / [[ص ٢٦١]] الجملة الأُولىٰ التي قدَّمها، وإن كان محتملاً لغيره، فوجب أن يريد بها المعنىٰ المتقدِّم الذي قرَّرهم به علىٰ مقتضىٰ استعمال أهل اللغة وعرفهم في خطابهم، وإذا ثبت أنَّه ﷺ أراد ما ذكرناه من إيجابه كون أمير المؤمنين عليه السلام أولىٰ بالإمامة من أنفسهم، فقد أوجب له الإمامة، لأنَّه لا يكون أولىٰ بهم من أنفسهم إلَّا فيما يقتضي فرض طاعته عليهم، ونفوذ أمره ونهيه فيهم، ولن يكون كذلك إلَّا من كان إماماً.

فإن قال: دلّوا علىٰ صحَّة الخبر، ثمّ علىٰ أنَّ لفظة (مولىٰ) محتملة لـ (أولىٰ)، وأنَّه أحد أقسام ما يحتمله، ثمّ علىٰ أنَّ المراد بهذه اللفظة في الخبر هو (الأولىٰ) دون سائر الأقسام، ثمّ علىٰ أنَّ (الأولىٰ) يفيد معنىٰ الإمامة.

قيل له: أمَّا الدلالة علىٰ صحَّة هذا الخبر فما يطالب بها إلَّا متعنِّت لظهوره وانتشاره، وحصول العلم لكلّ من سمع الأخبار به، وما المطالب بتصحيح خبر الغدير والدلالة عليه إلَّا كالمطالب بتصحيح غزوات الرسول الظاهرة المشهورة، وأحواله المعروفة، وحجَّة الوداع نفسها، لأنَّ ظهور الجميع وعموم العلم به بمنزلة واحدة.

وبعد، فإنَّ الشيعة قاطبة تنقله وتتواتر به، وأكثر رواة أصحاب الحديث يروونه بالأسانيد المتَّصلة، وجميع أصحاب السير ينقلونه ويتلقّونه عن أسلافهم خلفاً عن سلف، نقلاً بغير إسناد مخصوص، كما نقلوا الوقائع

والحوادث الظاهرة، وقد أورده مصنِّفوا الحديث في جملة الصحيح، فقد استبدَّ هذا الخبر بما لا يشركه فيه سائر الأخبار، لأنَّ الأخبار علىٰ ضربين: أحدهما لا يُعتَبر في نقله الأسانيد المتَّصلة كالخبر عن وقعة بدر وحنين / [[ص ٢٦٢]] والجمل وصفّين، وما جرىٰ مجرىٰ ذلك من الأُمور الظاهرة التي نقلها الناس قرناً بعد قرن بغير إسناد معيَّن وطريق مخصوص، والضرب الآخر يُعتَبر فيه اتّصال الأسانيد كأكثر أخبار الشريعة، وقد اجتمع في خبر الغدير الطريقان معاً مع تفرّقهما في غيره من الأخبار، علىٰ أنَّ ما اعتبر في نقله من أخبار الشريعة اتّصال الأسانيد لو فتَّشت جميعه لم تجد رواته إلَّا الآحاد، وخبر الغدير قد رواه بالأسانيد الكثيرة المتَّصلة الجمع الكثير، فمزيَّته ظاهرة.

وممَّا يدلُّ علىٰ صحَّة الخبر إطباق علماء الأُمَّة علىٰ قبوله، ولا شبهة فيما ادَّعيناه من الإطباق، لأنَّ الشيعة جعلته الحجَّة في النصِّ علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامة، ومخالفو الشيعة تأوَّلوه علىٰ خلاف الإمامة علىٰ اختلاف تأويلاتهم، فمنهم من يقول: إنَّه يقتضي كونه الأفضل، ومنهم من يقول: إنَّه يقتضي موالاته علىٰ الظاهر والباطن، وآخرون يذهبون فيه إلىٰ ولاء العتق ويجعلون سببه ما وقع من زيد بن حارثة وابنه أُسامة من المشاجرة، إلىٰ غير ما ذكرناه من ضروب التأويلات والاعتقادات.

وما نعلم أنَّ فرقة من فِرَق الأُمَّة ردَّت هذا الخبر واعتقدت بطلانه، وامتنعت من قبوله، وما تجمع الأُمَّة عليه لا يكون إلَّا حقَّاً عندنا وعند مخالفينا، وإن اختلفنا في العلَّة والاستدلال.

فإن قال: فما في تأويل مخالفيكم للخبر ما يدلُّ علىٰ تقبّلهم له، أوَليس قد يتأوَّل المتكلِّمون كثيراً ممَّا يقبلونه كأخبار المشبّهة وأصحاب الرؤية؟ فما المانع من أن يكون في الأُمَّة من يعتقد بطلانه أو يشكّ في صحَّته؟

قيل له: ليس يجوز أن يتأوَّل أحد من المتكلِّمين خبراً يعتقد / [[ص ٢٦٣]] بطلانه، أو يشكّ في صحَّته، إلَّا بعد أن يُبيِّن ذلك من حاله، ويدلُّ علىٰ بطلان الخبر، أو علىٰ فقد ما يقتضي صحَّته، ولم نجد مخالفي الشيعة في ماضٍ ولا مستقبل يستعملون في تأويل خبر الغدير إلَّا ما يستعمله المتقبِّل، لأنَّا لا نعلم أحداً منهم يُعْتَدُّ بمثله قدَّم الكلام في إبطاله، والدفع له أمام تأويله، ولو كانوا أو بعضهم يعتقدون بطلانه أو يشكّون في صحَّته لوجب مع ما نعلمه من توفّر دواعيهم إلىٰ ردِّ احتجاج الشيعة به وحرصهم علىٰ دفع ما يجعلونه الذريعة إلىٰ تثبيته أن يظهر عنهم دفعه سالفاً وآنفاً، ويشيع الكلام منهم في دفع الخبر كما شاع كلامهم في تأويله، لأنَّ دفعه أسهل من تأويله، وأقوىٰ في إبطال التعلّق به، وأنفىٰ للشبهة.

فإن قال: أليس قد حكي عن ابن أبي داود السجستاني دفع الخبر، وحكي مثله عن الخوارج، وطعن الجاحظ في كتاب (العثمانية) فيه؟

/ [[ص ٢٦٤]] قيل له: أوَّل ما نقوله: إنَّه لا معتبر في باب الإجماع بشذوذ كلّ شاذٍّ عنه، بل الواجب أن يُعلَم أنَّ الذي خرج عنه ممَّن يُعتَبر قول مثله في الإجماع، ثمّ يُعلَم أنَّ الإجماع لم يتقدَّم خلافه، فابن أبي داود والجاحظ لو صرَّحا بالخلاف لسقط خلافهما بما ذكرناه من الإجماع، خصوصاً بالذي لا شبهة فيه من تقدّم الإجماع، وفقد الخلاف، وقد سبقهما ثمّ تأخَّر عنهما.

علىٰ أنَّه قد قيل: إنَّ ابن أبي داود لم ينكر الخبر، وإنَّما أنكر كون المسجد الذي بغدير خُمّ متقدِّماً، وقد حكي عنه التنصّل من القدح في الخبر، والتبرّي ممَّا قذفه به محمّد بن جرير الطبري، والجاحظ أيضاً لم يتجاسر علىٰ التصريح بدفع الخبر، وإنَّما طعن في بعض رواته، وادَّعىٰ اختلاف ما نُقِلَ من لفظه، ولو صرَّحا وأمثالهما بالخلاف لم يكن قادحاً، لما قدَّمناه.

أمَّا الخوارج فما يقدر أحد علىٰ أن يحكي عنهم دفعاً لهذا الخبر، أو امتناعاً من قبوله، وهذه كتبهم ومقالاتهم موجودة معروفة وهي خالية ممَّا ادُّعي، والظاهر من أمرهم حملهم الخبر علىٰ التفضيل وما جرىٰ مجراه من ضروب تأويل مخالفي الشيعة، وإنَّما آنس بعض الجهلة بهذه الدعوىٰ علىٰ الخوارج ما ظهر منهم فيما بعد من القول الخبيث في أمير المؤمنين عليه السلام، فظنَّ أنَّ رجوعهم عن ولايته يقتضي أن يكونوا جاحدين لفضائله / [[ص ٢٦٥]] ومناقبه، وقد أبعد هذا المدَّعي غاية البعد، لأنَّ انحراف الخوارج إنَّما كان بعد التحكيم للسبب المعروف، وإلَّا فاعتقادهم لإمامة أمير المؤمنين عليه السلام وفضله وتقدّمه

قد كان ظاهراً، وهم علىٰ كلِّ حال بعض أنصاره وأعوانه، وممَّن جاهد معه الأعداء، وكانوا في عداد الأولياء إلىٰ أن كان من أمرهم ما كان.

وقد استدلَّ علىٰ صحَّة الخبر بما تظاهرت به الرواية من احتجاج أمير المؤمنين عليه السلام به في الشورىٰ علىٰ الحاضرين في جملة ما عدَّده من فضائله ومناقبه، وما خصَّه الله تعالىٰ به حين قال: «أُنشدكم الله هل فيكم أحد أخذ رسول الله صلى الله عليه وآله بيده فقال: من كنت مولاه فهذا علي مولاه، اللّهمّ وال من والاه، وعاد من عاداه غيري؟»، فقال القوم: اللّهمّ لا.

قالوا: وإذا اعترف به من حضر الشورىٰ من الوجوه، واتَّصل أيضاً بغيرهم من الصحابة ممَّن لم يحضر الموضع كما اتَّصل به سائر ما جرىٰ، ولم يكن من أحد نكير ولا إظهار شكّ فيه، مع علمنا بتوفّر الدواعي إلىٰ إظهار ذلك لو كان الخبر بخلاف ما حكمنا به من الصحَّة، فقد وجب القطع علىٰ صحَّته، هذا علىٰ أنَّ الخبر لو لم يكن في الوضوح كالشمس لما جاز أن يدَّعيه أمير المؤمنين عليه السلام علىٰ النبيّ صلى الله عليه وآله، لاسيّما في ذلك المقام الذي ذكرناه، لأنَّه عليه السلام كان أنزه وأجلّ قدراً من ذلك.

قالوا: وبمثل هذه الطريقة يحتجّ خصومنا في تصحيح ما ذكره / [[ص ٢٦٦]] أبو بكر يوم السقيفة وأسنده إلىٰ الرسول صلى الله عليه وآله من قول: «الأئمَّة من قريش»، وفيما جرىٰ مجراه من الأخبار.

فإن قال: كيف يصحُّ احتجاجكم بهذه الطريقة وغاية ما فيها أن يكون الحاضرون للشورىٰ صدَّقوا بخبر الغدير، وشهدوا بصحَّته، وأن يكون من عداهم من الصحابة الذين لم يحضروا وبلغهم ما جرىٰ أمسكوا عن ردّه، وإظهار الشكّ فيه علىٰ سبيل التصديق أيضاً، وليس في جميع ذلك حجَّة عندكم، لأنَّكم قد رددتم فيما مضىٰ من الكتاب علىٰ من جعل تصديق الصحابة بخبر الإجماع وإمساكهم عن ردّه حجَّة في صحَّته.

قيل له: إنَّما رددنا علىٰ من ذكرت من حيث لم يصحّ عندنا أوَّلاً إطباق الصحابة علىٰ الخبر المدَّعىٰ في الإجماع، ثمّ لـمَّا سلَّمنا للخصوم ما يدَّعونه من إطباق الصحابة أريناهم أنَّه لا حجَّة فيه علىٰ مذاهبهم وأُصولهم، لأنَّهم يجيزون علىٰ كلِّ واحد منهم عقلاً الغلط، واعتقاد الباطل بالشبهة، فلا أمان قبل صحَّة ما يدَّعونه من السمع من وقوع ما جاز عليهم، وأبطلنا ما يتعلَّقون به من عادة الصحابة في قبول الصحيح من الأخبار وردّ السقيم، وبيَّنا أنَّهم لم يقولوا في ذلك إلَّا علىٰ دعوىٰ لا يعضدها برهان، وأنَّهم رجعوا في أنَّ الخطأ لا يجوز عليهم إلىٰ قولهم أو ما يجري مجرىٰ قولهم، وهذا لا يمنعنا من القطع علىٰ صحَّة ما يجمع عليه الأُمَّة علىٰ مذاهبنا، لأنَّا لا نجيز علىٰ كلِّ واحدٍ منهم الخطأ والضلال كما أجازوه من طريق العمل، وإنَّما نجيزهما علىٰ من عدا الإمام، لأنَّ العقل قد دلَّنا علىٰ وجود المعصوم في كلّ زمان، ومنعنا من اجتماع الأُمَّة علىٰ الباطل إنَّما هو / [[ص ٢٦٧]] لأجله، فمن يسلك طريقتنا يجب أن نمنعه من الثقة بالإجماع وتمسّكه به.

فإن قال: جميع ما ذكرتموه إنَّما يصحُّ في متن الخبر، أعني هو قوله صلى الله عليه وآله: «من كنت مولاه فعلي مولاه» دون المقدّمة المتضمّنة للتقرير، لأنَّ أكثر من روىٰ الخبر لم يروها، والإطباق من العلماء علىٰ القبول واستعمال التأويل غير موجود فيها، لأنَّكم تعلمون خلاف خصومكم فيها، وإنشاد أمير المؤمنين عليه السلام أهل الشورىٰ لم يتضمَّنها في شيء من الروايات، ودليلكم علىٰ إيجاب الإمامة من الخبر متعلّق بها، فدلّوا علىٰ صحَّتها.

قيل له: ليس يُنكَر أن يكون بعض من روىٰ خبر الغدير لم يذكر المقدّمة، إلَّا أنَّ من أغفلها ليس بأكثر ممَّن ذكرها ولا يقاربه، وإنَّما حصل الإخلال بها من آحاد من الرواة، ونقلة الشيعة كلّهم ينقلون الخبر بمقدّمته، وأكثر من شاركهم من رواة أصحاب الحديث أيضاً ينقلون المقدّمة، ومن تأمَّل نقل الخبر وتصفَّحه علم صحَّة ما ذكرناه، وإذا صحَّ فلا نكير في إغفال من أغفل المقدّمة، لأنَّ الحجَّة تقوم بنقل من نقلها، بل ببعضهم.

فأمَّا إنشاد أمير المؤمنين عليه السلام أهل الشورىٰ، وخلوّه من ذكر المقدّمة، فلا يدلُّ علىٰ نفيها أو الشكّ في صحَّتها، لأنَّه عليه السلام قرَّرهم من الخبر بما يقتضي الإقرار بجميعه علىٰ سبيل الاختصار، ولا حاجة به إلىٰ أن يذكر القصَّة من أوَّلها إلىٰ آخرها وجميع ما جرىٰ فيها، لظهورها، ولأنَّ الاعتراف بما اعترف به منها هو اعتراف بالكلّ، وهذه عادة الناس

/ [[ص ٢٦٨]] فيما يُقرِّرونه، ألَا ترىٰ أنَّ أمير المؤمنين لـمَّا أن قرَّرهم في ذلك المقام بخبر الطائر في جملة الفضائل والمناقب اقتصر علىٰ أن قال: «أفيكم رجل قال له رسول الله ﷺ: اللّهمّ ابعث إليَّ بأحبِّ خلقك يأكل معي، غيري؟»، ولم يذكر إهداء الطائر وما تأخَّر عن هذا القول من كلام الرسول، وكذلك لـمَّا أن قرَّرهم صلوات الله عليه بقول الرسول ﷺ فيه لـمَّا ندبه لفتح خيبر ذكر بعض الكلام دون بعض ولم يشرح القصَّة وجميع ما جرىٰ فيها، وإنَّما اقتصر عليه السلام علىٰ القدر المذكور اتِّكالاً علىٰ شهرة الأمر، وأنَّ في الاعتراف ببعضه اعترافاً بكلّه، ولا يُنكَر أن يكون هذه علَّة من أغفل رواية المقدّمة من الرواة، فإنَّ أصحاب الحديث كثيراً ما يقولون: فلان يروي عن الرسول ﷺ كذا فيذكرون بعض لفظ الخبر والمشهور منه علىٰ سبيل الاختصار، والتعويل علىٰ ظهور الباقي، فإنَّ الجميع يجري مجرىً واحداً، وسنُبيِّن فيما بعد بعون الله ما يفتقر من الأدلَّة علىٰ إيجاب الإمامة من خبر الغدير إلىٰ المقدّمة وما لا يفتقر إليها إن شاء الله.

وأمَّا الدليل علىٰ أنَّ لفظ (مولىٰ) تفيد في اللغة (أولىٰ) فظاهر، لأنَّ من كان له أدنىٰ اختلاط باللغة وأهلها يعرف أنَّهم يضعون هذه اللفظة مكان (أولىٰ)، كما أنَّهم يستعملونها في ابن العمّ، وما المنكر لاستعمالها في (الأولىٰ) إلَّا / [[ص ٢٦٩]] كالمنكر لاستعمالها في غيره من أقسامها، ومعلوم أنَّهم لا يمتنعون من أن يقولوا في كلّ من كان أولىٰ بالشيء: إنَّه مولاه، فمتىٰ شئت أن تُفحِم المطالب بهذه المطالبة فاعكسها عليه ثمّ طالبه بأن يدلَّ علىٰ أنَّ لفظة (مولىٰ) تفيد في اللغة ابن العمّ والجار أو غيرهما من الأقسام، فإنَّه لا يتمكَّن إلَّا من إيراد بيت شعر أو مقاضاة إلىٰ كتاب أو عرف لأهل اللغة، وكلّ ذلك موجود ممكن لمن ذهب إلىٰ أنَّها تفيد (الأولىٰ).

علىٰ أنّا نتبرَّع بإيراد جملة تدلُّ علىٰ ما ذهبنا إليه فنقول: قد ذهب أبو عبيدة معمر بن المثنّىٰ _ ومنزلته في اللغة منزلته _ في كتابه في القرآن المعروف بالمجاز لـمَّا انتهىٰ إلىٰ قوله: ﴿مَأْوَاكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ﴾ [الحديد: ١٥]: أولىٰ بكم، وأنشد بيت لبيد عاضداً لتأويله:

فغدت كلا الفرجين تحسب أنَّه
مولىٰ المخافة خلفها وأمامها

وليس أبو عبيدة ممَّن يغلط في اللغة، ولو غلط فيها أو وهم لما جاز أن يُمسَك عن النكير عليه والردّ لتأويله غيره من أهل اللغة ممَّن أصاب ما غلط فيه علىٰ عادتهم المعروفة في تتبّع بعضهم لبعض، وردّ بعض علىٰ بعض، فصار قول أبي عبيدة الذي حكيناه مع أنَّه لم يظهر من أحد من أهل اللغة ردٌّ له، كأنَّه قول للجميع، ولا خلاف بين المفسِّرين في أنَّ قوله / [[ص ٢٧٠]] تعالىٰ: ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ إِنَّ اللهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيداً ﴿٣٣﴾﴾ [النساء: ٣٣] أنَّ المراد بالموالي من كان أملك بالميراث وأولىٰ بحيازته وأحقُّ به.

وقال الأخطل:

فأصبحت مولاها من الناس بعده
وأحرىٰ قريش أن تهاب وتحمدا

وقال أيضاً مخاطباً بني أُميَّة:

أعطاكم الله جدّاً تنصرون به
لا جدّ إلَّا صغير بعدُ محتقر
لم تأشروا فيه إذ كنتم مواليه
ولو يكون لقوم غيركم أشروا

وقال غيره: / [[ص ٢٧١]]

كانوا موالي حقّ يطلبون به
فأدركوه وما ملّوا وما تعبوا

وقال العجّاج:

الحمد لله الذي أعطىٰ الخير
موالي الحقّ أنَّ المولىٰ شكر

وروي في الحديث: «أيّما امرأة تزوَّجت بغير إذن مولاها فنكاحها باطل»، كلّ ما استشهدنا به لم يرد بلفظ (مولىٰ) فيه إلَّا معنىٰ (أولىٰ) دون غيره، وقد تقدَّمت حكايتنا عن المبرِّد قوله: (إنَّ أصل تأويل الوليّ الذي هو أولىٰ أي أحقّ، ومثله المولىٰ)، وقال في هذا الموضع بعد أن ذكر تأويل قوله تعالىٰ: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [محمّد: ١١]: (والوليّ والمولىٰ معناهما سواء، وهو الحقيق بخلقه، المتولّي لأُمورهم).

وقال الفرّاء في كتاب (معاني القرآن): الوليّ والمولىٰ

في كلام / [[ص ٢٧٢]] العرب واحد، وفي قراءة عبد الله بن مسعود: (إنَّما مولاكم الله ورسوله) مكان (وليّكم).

وقال أبو بكر محمّد بن القاسم الأنباري في كتابه في القرآن المعروف بـ (المشكل): (والمولىٰ في اللغة ينقسم علىٰ ثمانية أقسام: أوّلهنَّ المولىٰ المنعِم المعتِق، ثمّ المنعَم عليه المعتَق، والمولىٰ الوليّ، والمولىٰ الأولىٰ بالشيء)، وذكر شاهداً عليه الآية التي قدَّمنا ذكرها وبيت لبيد، (والمولىٰ الجار، والمولىٰ ابن العمّ، والمولىٰ الصهر، والمولىٰ الحليف)، واستشهد علىٰ كلّ قسم من أقسام المولىٰ بشيء من الشعر لم نذكره، لأنَّ غرضنا سواه.

وقال أبو عمرو غلام ثعلب في تفسير بيت الحارث بن حلزة الذي هو: / [[ص ٢٧٣]]

زعموا أنَّ كلَّ من ضرَّ

بَ العَير موالٍ لنا وأنّىٰ الولاءُ:

أقسام المولىٰ، وذكر في جملة الأقسام أنَّ المولىٰ السيّد وإن لم يكن مالكاً، والمولىٰ الوليّ.

وقد ذكر جماعة ممَّن يُرجَع إلىٰ مثله في اللغة أنَّ من جملة أقسام المولىٰ السيّد الذي ليس بمالك ولا معتِق، ولو ذهبنا إلىٰ ذكر جميع ما يمكن أن يكون شاهداً فيما قصدناه لأكثرنا، وفيما أوردناه كفاية ومقنع.

فإن قيل: أليس ابن الأنباري قد أورد أبيات الأخطل التي استشهدتم بها وشعر العجّاج والحديث الذي رويتموه وتأوّل لفظة (مولىٰ) في جميعه علىٰ (وليّ) دون (أولىٰ)، فكيف ذكرتم أنَّ المراد بها (الأولىٰ)؟

قيل له: الأمر علىٰ ما حكيته عن ابن الأنباري غير معلوم في اللغة أنَّ لفظة (وليّ) تفيد معنىٰ (أولىٰ)، وقد دلَّلنا علىٰ ذلك فيما تقدَّم من الكلام في تأويل قوله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ﴾ [المائدة: ٥٥]، وجميع ما استشهدنا به من الشعر والخبر لا يجوز أن يكون المراد بـ (مولىٰ) فيه إلّا (الأولىٰ) ومن كان مختصّاً بالتدبير ومتولّياً للقيام بأمر (ما قيل: إنَّه مولاه، لأنَّه متىٰ لم يُحمَل علىٰ ما قلناه لم يفد، فكيف يصحُّ حمل قوله: بغير إذن مولاها) إذا قيل: إنَّ المراد به وليّها علىٰ غير من يملك تدبيرها وإليه العقد عليها؟

فإن قيل: قد دلَّلتم علىٰ استعمال لفظة (مولىٰ) في (أولىٰ)، فما الدليل علىٰ أنَّ استعمالهم جرىٰ علىٰ سبيل الحقيقة لا المجاز، والمجاز قد يدخل في الاستعمال كما تدخل الحقيقة؟

/ [[ص ٢٧٤]] قيل له: إنَّما يُحكَم في اللفظ بأنَّه مستعمل في اللغة علىٰ وجه الحقيقة بأن يظهر استعماله فيها من غير أن يثبت ما يقتضي كونه مجازاً من توقيف من أهل اللغة أو ما يجري مجرىٰ التوقيف، فأصل الاستعمال يقتضي الحقيقة، وإنَّما يُحكَم في بعض الألفاظ المستعملة بالمجاز لأمرٍ يوجب علينا الانتقال عن الأصل.

وأمَّا الذي يدلُّ علىٰ أنَّ المراد بلفظة (مولىٰ) في خبر الغدير (الأولىٰ)، فهو أنَّ من عادة أهل اللسان في خطابهم إذا أوردوا جملة مصرّحة وعطفوا عليها بكلام محتمل لما تقدَّم التصريح به ولغيره لم يجز أن يريدوا بالمحتمل إلّا المعنىٰ الأوّل، يُبيِّن صحَّة ما ذكرناه أنَّ أحدهم إذا قال مقبلاً علىٰ جماعة ومفهماً لهم وله عدَّة عبيد: ألستم عارفين بعبدي فلان؟ ثمّ قال عاطفاً علىٰ كلامه: فاشهدوا أنَّ عبدي حرٌّ لوجه الله تعالىٰ، لم يجز أن يريد بقوله: عبدي، بعد أن قدَّم ما قدَّمه إلّا العبد الذي سمّاه في أوّل كلامه دون غيره من سائر عبيده، ومتىٰ أراد سواه كان عندهم ملغِّزاً خارجاً عن طريقة البيان، ويجري قوله: فاشهدوا أنَّ عبدي حرٌّ، عند جميع أهل اللسان مجرىٰ قوله: فاشهدوا أنَّ عبدي فلاناً حرٌّ إذا كرَّر مجرىٰ تسميته وتعيينه، وهذه حال كلّ لفظ محتمل عُطِفَ علىٰ لفظ مفسّر علىٰ الوجه الذي صوَّرناه، فلا حاجة بنا إلىٰ تكثير الأمثلة منه.

فإن قال: وكيف يشبه المثال الذي أوردتموه خبر الغدير وإنَّما تكرَّرت فيه لفظة (عبدي) غير موصوفة علىٰ سبيل الاختصار بعد أن تقدَّمت موصوفة، وخبر الغدير لم يتكرَّر فيه لفظة واحدة، وإنَّما وردت لفظة (مولىٰ) فادَّعيتم أنَّها تقوم مقام (أولىٰ) المتقدّمة.

قيل له: إنَّك لم تفهم موقع التشبيه بين المثال وخبر الغدير وكيفية / [[ص ٢٧٥]] الاستشهاد به، لأنَّ لفظة (عبدي) وإن كانت متكرّرة فيه فإنَّها لمَّا وردت أوّلاً موصولة بـ (فلان) جرت مجرىٰ المفسّر المصرّح الذي هو ما تضمَّنته المقدّمة في خبر الغدير من لفظ (أولىٰ)، ثمّ لمَّا وردت من بعد غير موصولة حصل فيها احتمال واشتباه لم يكن في الأوّل، فصارت كأنَّها لفظة أُخرىٰ تحتمل ما تقدَّم

وتحتمل غيره، وجرت مجرىٰ لفظة (مولىٰ) من خبر الغدير في احتمالها لما تقدَّم ولغيره، علىٰ أنّا لو جعلنا مكان قوله: فاشهدوا أنَّ عبدي حرٌّ: اشهدوا أنَّ غلامي أو مملوكي حرٌّ لزالت الشبهة في مطابقة المثال للخبر، وإن كان لا فرق في الحقيقة بين لفظة (عبدي) إذا تكرَّرت وبين ما يقوم مقامها من الألفاظ في المعنىٰ الذي قصدناه.

فإن قال: ما تنكرون من أن يكون إنَّما قبح أن يريد القائل الذي حكيتم قوله بلفظة (عبدي) الثانية والتي تقوم مقامها من عدا المذكور الأوَّل الذي قرَّرهم بمعرفته، من حيث تكون المقدّمة إذا أراد ذلك لا معنىٰ لها ولا فائدة فيها، ولأنَّه أيضاً لا تعلّق لها بما عُطِفَ عليها بالفاء التي تقتضي التعلّق بين الكلامين، وليس هذا في خبر الغدير، لأنَّه إذا لم يرد بلفظة (مولىٰ) أولىٰ وأراد أحد ما يحتمله من الأقسام لم تخرج المقدّمة من أن تكون مفيدة ومتعلّقة بالكلام الثاني، لأنَّها تفيد التذكير بوجوب الطاعة، وأخذ الإقرار بها ليتأكَّد لزوم ما يوجبه في الكلام الثاني لهم، ويصير معنىٰ الكلام: إذا كنت أولىٰ بكم، وكانت طاعتي واجبة عليكم، فافعلوا كذا وكذا، فإنَّه من جملة ما آمركم بطاعتي فيه، وهذه عادة الحكماء فيما يلزمونه من يجب عليه طاعتهم، فافترق الأمران، وبطل أن يُجعَل حكمهما واحداً.

قيل له: لو كان الأمر علىٰ ما ذكرت لوجب أن يكون متىٰ حصل في المثال الذي أوردناه فائدة لمقدّمته وإن قلَّت وتعلّق بين المعطوف والمعطوف / [[ص ٢٧٦]] عليه أن يحسن ما ذكرناه وحكمناه بقبحه، ووافقنا عليه، ونحن نعلم أنَّ القائل إذا أقبل علىٰ جماعة فقال: ألستم تعرفون صديقي زيد الذي كنت ابتعت منه عبدي فلاناً الذي من صفته كذا وأشهدناكم علىٰ أنفسنا بالمبايعة؟ ثمّ قال عقيب قوله: فاشهدوا أنَّني قد وهبت له عبدي، أو رددت عليه عبدي، لم يجز أن يريد بالكلام الثاني إلَّا العبد الذي سمّاه وعيَّنه في صدر الكلام، وإن كان متىٰ لم يرد ذلك يصحُّ أن يحصل فيما قدَّمه فائدة ولبعض كلامه تعلّق ببعض، لأنَّه لا يمتنع أن يريد بما قدَّمه من ذكر العبد تعريف الصديق، ويكون وجه التعلّق بين الكلامين أنَّكم إذا كنتم قد شهدتم بكذا وعرفتموه، فاشهدوا أيضاً بكذا، وهو لو صرَّح بما قدَّمناه حتَّىٰ يقول بعد المقدّمة: فاشهدوا أنَّني قد وهبت له أو رددت إليه عبدي فلاناً الذي كنت ملكته منه، ويذكر من عبيده غير من تقدَّم ذكره لحسن، وكان وجه حسنه ما ذكرناه، فثبت أنَّ الوجه في قبح حمل الكلام الثاني علىٰ معنىٰ غير الأوَّل مع احتماله له خلاف ما ادَّعاه السائل، وأنَّه الذي ذهبنا إليه.

فأمَّا الدليل علىٰ أنَّ لفظة (أولىٰ) تفيد معنىٰ الإمامة فهو أنّا نجد أهل اللغة لا يضعون هذا اللفظ إلَّا فيمن كان يملك تدبير ما وُصِفَ بأنَّه أولىٰ به وتصريفه وينفذ فيه أمره ونهيه، ألَا تراهم يقولون: السلطان أولىٰ بإقامة الحدود من الرعيَّة، وولد الميّت أولىٰ بميراثه من كثير من أقاربه، والزوج أولىٰ بامرأته، والمولىٰ أولىٰ بعبده؟ ومرادهم في جميع ذلك ما ذكرناه، ولا خلاف بين المفسِّرين في أنَّ قوله تعالىٰ: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ / [[ص ٢٧٧]] مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٦]، المراد به أنَّه أولىٰ بتدبيرهم، والقيام بأُمورهم، من حيث وجبت طاعته عليهم، ونحن نعلم أنَّه لا يكون أولىٰ بتدبير الخلق وأمرهم ونهيهم من كلّ أحد منهم إلَّا من كان إماماً لهم مفترض الطاعة عليهم.

فإن قالوا: اعملوا علىٰ أنَّ المراد بلفظة (مولىٰ) في الخبر ما تقدَّم من معنىٰ (وليّ)، من أين لكم أنَّه أراد كونه أولىٰ بهم في تدبيرهم وأمرهم ونهيهم دون أن يكون أراد أنَّه أولىٰ بأن يوالوه ويُحبّوه أو يُعظِّموه ويُفضِّلوه؟ لأنَّه ليس يكون أولىٰ بذواتهم، بل بحالٍ لهم وأمرٍ يرجع إليهم، فأيُّ فرقٍ في ظاهر اللفظ أو معناه بين أن يريد بما يرجع إليهم تدبيرهم وتصريفهم وبين أن يريد أحد ما ذكرناه؟

قيل له: سؤالك يبطل من وجهين:

أحدهما أنَّ الظاهر من قول القائل: فلان أولىٰ بفلان، أنَّه أولىٰ بتدبيره، وأحقُّ بأن يأمره وينهاه، فإذا انضاف في ذلك القول بأنَّه أولىٰ به من نفسه زالت الشبهة في أنَّ المراد ما ذكرناه، ألَا تراهم يستعملون هذه اللفظة مطلقة في كلّ موضع حصل فيه تحقّق بالتدبير، واختصاص بالأمر والنهي كاستعمالهم لها في السلطان ورعيَّته، والوالد وولده، والسيّد وعبده؟ وإن جاز أن يستعملوها مقيَّدة في غير هذا المعنىٰ إذا قالوا: فلان أولىٰ بمحبَّة فلان أو بنصرته أو بكذا وكذا منه، إلَّا أنَّ مع الإطلاق لا يُعقَل عنهم إلَّا المعنىٰ الأوَّل، ولذلك نجدهم يمتنعون من أن يقولوا في المؤمنين: إنَّ بعضهم أولىٰ ببعض من أنفسهم، ويريدون فيما يرجع إلىٰ المحبَّة والنصرة وما أشبههما، ولا يمتنعون من

القول بأنَّ النبيّ ﷺ أو الإمام أو من اعتقدوا أنَّ له فرض طاعته عليهم أولىٰ بهم من أنفسهم، ويريدون أنَّه أحقُّ بتدبيرهم / [[ص ٢٧٨]] وأمرهم ونهيهم.

والوجه الآخر أنَّه إذا ثبت أنَّ النبيّ ﷺ أراد بما قدَّمه من كونه أولىٰ بالخلق من نفوسهم أنَّه أولىٰ بتدبيرهم وتصريفهم من حيث وجبت طاعته عليهم بلا خلاف، وجب أن يكون ما أوجبه لأمير المؤمنين عليه السلام في الكلام الثاني جارياً ذلك المجرىٰ، لأنَّه ﷺ بتقديم ما قدَّمه يستغني عن أن يقول: فمن كنت أولىٰ به في كذا وكذا فعلي أولىٰ به فيه، كما أنَّه بتقديم ما قدَّمه استغنىٰ عن أن يُصرِّح بلفظة (أولىٰ)، إذ أقام مقامها لفظة (مولىٰ)، والذي يشهد بصحَّة ما قلناه أنَّ القائل من أهل اللسان إذا قال: فلان وفلان _ وذكر جماعة _ شركائي في المتاع الذي من صفته كذا، ثمّ قال عاطفاً علىٰ كلامه: فمن كنت شريكه فعبد الله شريكه، اقتضىٰ ظاهر لفظه أنَّ عبد الله شريكه في المتاع الذي قدَّم ذكره، وأخبر أنَّ الجماعة شركاؤه فيه، ومتىٰ أراد أنَّ عبد الله شريكه في غير الأمر الأوَّل كان سفيهاً عابثاً ملغِّزاً.

فإن قال: إذا سُلِّمَ لكم أنَّه عليه السلام أولىٰ بهم بمعنىٰ التدبير ووجوب الطاعة، من أين لكم عموم وجوب فرض طاعته في جميع الأُمور التي تقوم بها الأئمَّة؟ ولعلَّه أراد أنَّه أولىٰ بأن يطيعوه في بعض الأشياء دون بعض.

قيل له: الوجه الثاني الذي ذكرناه في جواب سؤالك المتقدّم يُسقِط هذا السؤال، وممَّا يُبطِله أيضاً أنَّه إن أثبت له عليه السلام فرض طاعته علىٰ جميع الخلق في بعض الأُمور دون بعض وجبت إمامته، وعموم فرض طاعته، لأنَّه معلوم أنَّ من وجبت علىٰ جميع الناس طاعته، وامتثال تدبيره، لا يكون إلَّا الإمام، ولأنَّ الأُمَّة مجمعة علىٰ أنَّ من هذه صفته هو / [[ص ٢٧٩]] الإمام، ولأنَّ كلّ من أوجب لأمير المؤمنين من خبر الغدير فرض الطاعة علىٰ الخلق أوجبها عامّة في الأُمور كلّها علىٰ الوجه الذي يجب للأئمّة ولم يخصّ شيئاً دون شيء.

وبمثل هذه الوجوه نجيب من سأل فقال: كيف علمتم عموم القول لجميع الخلق مضافاً إلىٰ عموم إيجاب الطاعة لسائر الأُمور ولستم ممَّن يُثبِت للعموم صيغةً في اللغة فتتعلَّقون بلفظة (مَنْ) وعمومها؟ وما الذي يمنع علىٰ أُصولكم من أن يكون أوجب طاعته علىٰ واحد من الناس أو جماعة من الأُمَّة قليلة العدد؟ لأنَّه لا خلاف في عموم تقرير النبيّ ﷺ للأُمَّة، وعموم قوله ﷺ بعد: «فمن كنت مولاه» وإن لم يكن للعموم صيغة، وقد بيَّنا أنَّ الذي أوجبه ثانياً يجب مطابقته لما قدَّمه في وجهه وعمومه في الأُمور، فكذلك يجب عمومه في المخاطبين بمثل تلك الطريقة، ولأنَّ كلّ من أوجب من الخبر فرض الطاعة وما يرجع إلىٰ معنىٰ الإمامة ذهب إلىٰ عمومه لجميع المكلَّفين، كما ذهب إلىٰ عمومه في الأفعال.

طريقة أُخرىٰ في الاستدلال بخبر الغدير:

وقد يُستَدلُّ علىٰ إيجاب الإمامة من الخبر بأن يقال: قد علمنا أنَّ النبيّ ﷺ أوجب لأمير المؤمنين عليه السلام أمراً كان واجباً له لا محالة، فيجب أن يُعتَبر ما يحتمله لفظة (مولىٰ) من الأقسام وما يصحُّ منها كون النبيّ صلّىٰ الله / [[ص ٢٨٠]] عليه وآله مختصَّاً به وما لا يصحُّ، وما يجوز أن يوجبه لغيره في تلك الحال وما لا يجوز، وما يحتمله لفظ (مولىٰ) ينقسم إلىٰ أقسام: منها ما لم يكن ﷺ عليه، ومنها ما كان عليه، ومعلوم لكلِّ أحد أنَّه عليه السلام لم يرده، ومنها ما كان عليه ومعلوم بالدليل أنَّه لم يرده، ومنها ما كان حاصلاً له ﷺ ويجب أن يريده لبطلان سائر الأقسام، واستحالة خلوّ كلامه من معنىٰ وفائدة.

فالقسم الأوَّل: هو المعتَق والحليف، لأنَّ الحليف هو الذي ينضمُّ إلىٰ قبيلة أو عشيرة فيحالفها علىٰ نصرته والدفاع عنه، فيكون منتسباً إليها متعزِّزاً بها، ولم يكن النبيّ ﷺ حليفاً لأحدٍ علىٰ هذا الوجه.

والقسم الثاني: ينقسم علىٰ قسمين: أحدهما معلوم أنَّه لم يرده لبطلانه في نفسه كالمعتِق والمالك والجار والصهر والحليف والإمام إذا عُدَّ من أقسام مولىٰ، والآخر معلوم أنَّه لم يرده من حيث لم يكن فيه فائدة وكان ظاهراً شائعاً وهو ابن العمّ.

[القسم] الثالث: الذي يُعلَم بالدليل أنَّه لم يرده هو ولاية الدين، والنصرة فيه، والمحبَّة، أو ولاء المعتَق، والدليل علىٰ أنَّه ﷺ لم يرد ذلك أنَّ كلّ أحد يعلم من دينه ﷺ وجوب تولّي المؤمنين ونصرتهم، وقد نطق الكتاب

بـه، ولـيس يحسـن أن يجمعهـم عـلىٰ الصـورة التـي حُكيـت في تلـك الحـال، ويُعلِّمهـم مـا هـم مضـطرّون إليـه مـن دينـه، وكذلك هم يعلمـون أنَّ ولاء العتـق لبنـي العـمّ قبـل الشـريعة وبعدها، وقـول عمـر بـن الخطّـاب في الحـال عـلىٰ مـا تظـاهرت بـه الروايـة لأمـير المـؤمنين عليه السلام: (أصـبحت مـولاي ومـولىٰ كـلّ مـؤمن ومؤمنـة) / [[ص ٢٨١]] يُبطِـل أن يكـون المـراد بالخبر ولاء العتـق، ولمثـل مـا ذكرنـاه في إبطـال أن يكـون المـراد بـالخبر ولاء العتـق أو إيجـاب النصـرة في الـدين اسـتبعد أن يريـد صلى الله عليه وآله قسـم ابـن العـمّ، لأنَّ خلـوّ الكـلام مـن فائـدة متـىٰ حُمِلَ علىٰ أحد الأمـرين كخلـوّه منهـا إذا حُمِـلَ عـلىٰ الآخـر، فلـم يبقَ إلّا القسـم الرابـع الـذي كـان حاصـلاً لـه عليه السلام، ويجـب أن يريـده، وهـو الأولىٰ بتـدبير الأُمَّـة وأمـرهم ونهـيهم، وقـد دلَّلنـا عـلىٰ أنَّ مـن كـان بهـذه الصـفة فهـو الإمـام المفـترض الطاعـة، ودلَّلنا أيضاً فيما تقـدَّم عـلىٰ أنَّ مـن جملـة أقسـام (مـولىٰ) الأولىٰ، فلـيس لأحـد أن يعـترض بـذلك، ولـيس لـه أيضـاً أن يقـول: قـد ادَّعيـتم في صـدر الاسـتدلال أنَّ النبـيّ صلى الله عليه وآله أوجـب أمـراً كـان لـه، ولـيس يجـب مـا ادَّعيتمـوه، بـل لا يمتنـع أن يريـد بقولـه: «فمـن كنـت مـولاه» مـا يرجـع إلىٰ وجـوب الطاعـة، ويريـد بقولـه: «فعـلي مـولاه» أمـراً آخـر لم يكـن عليـه، ولا يتعلَّق بـما تقـدَّم، لأنّـا لا نفتقـر في هـذه الطريقـة إلىٰ أن نُثبِـت أنَّ النبـيّ صلى الله عليه وآله أوجـب مـا كـان حاصـلاً لـه، لأنَّـه صلى الله عليه وآله لا بـدَّ أن يوجب بلفظة (مـولىٰ) عـلىٰ كـلِّ حـال أحـد مـا يحتملـه في اللغـة مـن الأقسـام، وقـد علمنـا بطـلان إيجابـه لمـا عـدا الإمامـة مـن سـائر الأقسـام بـما تقـدَّم ذكـره، فوجـب أن يكـون المـراد هـو الإمامـة وإلّا فـلا فائـدة في الكـلام، ولـيس لـه أن يقـول: إنَّ المـراد هـو إثبـات المـوالاة ظـاهراً وباطنـاً، لأنَّ إبطـال هـذا الوجه يأتي عند الكلام علىٰ صاحب الكتاب مستقصىً.

/ [[ص ٢٨٢]] طريقـة أُخـرىٰ: ويمكـن أن يسـتدلَّ من ذهـب إلىٰ أنَّ اللفـظ المحتمـل لأُمـور كثـيرة إذا أُطلـق يجـب حملـه عـلىٰ سـائر محتملاتـه إلّا مـا منـع منـه الـدليل عـلىٰ إيجـاب الإمامـة مـن الخـبر بهـذه الطريقـة بعـد أن يُبـيَّن أنَّ مـن أقسـام (مـولىٰ) أولىٰ، وإنَّ (أولىٰ) يفيـد معنـىٰ الإمامـة، وقـد ذكرنـا فـيما تقـدَّم فسـاد الاسـتدلال بطريقـة الاحـتمال، وأنَّ الأصـل الـذي هـي مبنيَّـةٌ عليـه لا يثبـت صـحَّته، وإذا قـد فرغنـا ممَّـا أردنـا تقديمـه أمـام مناقضـته فـنحن نرجـع إلىٰ كلامـه، فنقـول: أمَّـا الدلالـة (الأولىٰ) فقـد رتَّبناهـا وشرحناهـا وهـي عـلىٰ خـلاف ما حكـاه، لأنّـا لا نقـول: إنَّ المـراد بلفظـة (مـولىٰ) لـو لم يطـابق المقدّمـة لم تكـن للمقدّمـة فائـدة، بـل الدلالـة عـلىٰ وجـوب مطابقتها للمقدّمة قد بيَّناها في كلامنا.

فأمَّـا الدلالـة الثانيـة التـي حكاهـا فليسـت دلالـة تقـوم بنفسها، لأنَّه لو قيـل للمستدلِّ بهـا: لِـمَ زعمـت أنَّـه لا بـدَّ أن يُبيِّن في تلـك الحـال أمـراً عظـيماً؟ ثـمّ لِـمَ زعمـت أنَّـه لـيس في أقسـام (مـولىٰ) أمـر عظـيم يسـتحقّ أن يُبـيَّن؟ وأنَّ سـائر مـا يُـذكَر لا يصـحُّ أن يُـراد؟ لم يكـن بُـدٌّ مـن الرجـوع إلىٰ طريقـة التقسيم التي ذكرناها.

فأمَّا الدلالة الثالثـة وهـي دلالـة التقسـيم، وقـد مضـت مرتَّبة.

وأمَّا الدلالة الرابعـة فتجـري مجـرىٰ الثالثـة في أنَّهـا متـىٰ لم يسـتند إلىٰ دلالـة كانـت دعـوىٰ، لأنَّ أصـحابنا إنَّـما يقولـون: لـو لم يـرد النبـيّ صلى الله عليه وآله مـا ذهبنـا إليـه لوجـب أن يكـون ملبِّسـاً محيِّراً إذا تبيَّن وجـه دلالـة القـول عـلىٰ الإمامـة، فـلا بـدَّ إذاً مـن بيـان إيجـاب القـول للإمامـة بالطريقـة المتقدّمـة ليسـتقيم أن يقول: إنَّه صلى الله عليه وآله لكان محيِّراً.

وأمَّـا المعرفـة بقصـده عليه السلام ضـرورةً فلـيس ممَّـا يعتمـده أصـحابنا في هـذا الخـبر وأمثالـه، ولا يمتنـع عنـدنا أن يكـون المـراد معلومـاً بضـربٍ مـن الاسـتدلال، ولا يقولـون أيضـاً: لـو لم نعـرف القصـد مـن الكـلام باضـطرارٍ لم / [[ص ٢٨٣]] يكن بيانـاً، بـل يقولـون: لـو لم يـرد الإمامـة مـع إيجـاب خطابـه لهـا لكـان ملغِّـزاً عـادلاً عـن طريـق البيـان، بـل عـن طريـق الحكمة.

قـال صـاحب الكتـاب: (واعلـم أنَّ المـراد بـالخبر _ علىٰ ما ذهـب إليـه شـيخانا _ الإبانـة عـن فضـل مقطـوعٍ بـه لا يتغـيَّر عـلىٰ الأوقـات، لأنَّ وجـوب المـوالاة عـلىٰ القطـع يـدلُّ علىٰ أنَّ من وجب ذلـك لـه باطنـه كظـاهره، وإذا أوجـب النبـيّ صلى الله عليه وآله موالاتـه عليه السلام ولم يُقيِّـده بوقـت، فيجـب أن يكـون هـذه حالـه في سـائر الأوقـات، ولـو لم يكـن هـذا هـو المـراد لوجـب أن لا يلزم سـائر مـن غـاب عـن الموضـع موالاتـه، ولمـا وجـب بعـد ذلـك الوقـت عليـهم موالاتـه، وبطـلان ذلـك يُبـيِّن أنَّـه يقتضـي الفضـل الـذي لا يتغـيَّر، وهـذه منزلـة عظيمـة تفـوق منزلـة الإمامـة، ويختـصُّ هـو بهـا دون غـيره، لأنَّـه صلى الله عليه وآله لم يُبـيِّن

في غيره هذه الحالة كما بيَّن فيه، ولأنَّ الإمامة إنَّما تعظم من حيث كانت وصلة إلىٰ هذه الحالة، فلو لم تكن هذه من أشرف الأحوال لم تكن الإمامة شريفة.

ودلّوا علىٰ أنَّ المراد بـ (مولىٰ) ما ذكروه بقوله تعالىٰ: ﴿ذلِكَ بِأَنَّ اللهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [محمّد: ١١]، وأنَّ المراد بذلك موالاة الدين والنصرة فيه، وبقوله ﷻ: ﴿فَإِنَّ اللهَ هُوَ مَوْلاهُ وَجِبْرِيلُ وَصالِحُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [التحريم: ٤]، وأنَّ المراد بذلك النصرة في الدين، وبيَّنوا أنَّ الموالاة في اللغة وإن كانت مشتركة فقد غلب عرف الشرع في استعمالها / [[ص ٢٨٤]] في هذا الوجه، قال الله تعالىٰ: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِناتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِياءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٧١].

قالوا: ويدلُّ علىٰ أنَّ هذا هو المراد قوله ﷺ: «اللّهمّ وال من والاه»، ولو لم يكن المراد بما تقدَّم ما ذكرناه لم يكن هذا القول لائقاً به، وقول عمر: (أصبحت مولاي ومولىٰ كلّ مؤمن ومؤمنة) يدلُّ علىٰ أنَّ هذا هو المراد، لأنَّه ما أراد إلَّا هذا الوجه...).

يقال له: أمَّا الدلالة الأُولىٰ التي رتَّبناها وبيَّنا كيفية الاستدلال بها فهي مسقطة لكلامك في هذا الفصل، ومزيلة للاعتراض به، لأنّا قد بيَّنا بما لا يُتمكَّن من دفعه أنَّ المراد بلفظة (مولىٰ) يجب أن يكون موافقاً للمقدّمة، وأنَّه لا يسوغ حمله إلَّا علىٰ معناها، ولو صحَّ أن يُراد بلفظة (مولىٰ) ما حكيته عن شيخيك، وكان ذلك من بعض أقسامها في اللغة، وليس بصحيح في الحقيقة، لكان حكم هذا المعنىٰ حكم سائر المعاني التي تحتملها اللفظة في وجوب صرف المراد عنها، وحمله علىٰ ما تضمَّنته المقدّمة علىٰ ما دلَّلنا عليه، فلم يبقَ إلَّا أن يُبيَّن أنَّه غير قادح أيضاً في دلالة التقسيم، والذي يُبيِّنه أنَّك لا تخلو فيما ادَّعيته من حمل الكلام علىٰ إيجاب الموالاة مع القطع علىٰ الباطن من أن تسنده إلىٰ ما يقتضيه لفظة (مولىٰ) ووضعها في اللغة أو في عرف الشريعة أو إلىٰ إطلاق الكلام من غير تقييد بوقت، وتخصيص بحال، أو إلىٰ أنَّ ما أوجبه عليه السلام يجب أن يكون مثل ما وجب له، وإذا كان الواجب له هو الموالاة علىٰ هذا الوجه وجب مثله فيما أوجبه، فإن أردت الأوَّل فهو ظاهر الفساد، لأنَّ من المعلوم أنَّ لفظة / [[ص ٢٨٥]] (مولىٰ) لا تفيد ذلك في اللغة، ولا في الشريعة، وأنَّها إنَّما تفيد في جملة ما يحتمله من الأقسام تولّي النصرة والمحبَّة من غير تعلّق بالقطع علىٰ الباطن، أو عموم سائر الأوقات، ولو كانت فائدتها ما ادَّعيته لوجب أن لا يكون في العالم أحد موالياً لغيره علىٰ الحقيقة إلَّا أن يكون ذلك الغير نبيَّاً أو إماماً معصوماً، وفي علمنا بإجراء هذه اللفظة حقيقة في المؤمن وكلّ من تولّىٰ نصرة غيره، وإن لم يكن قاطعاً علىٰ باطنه دليل علىٰ أنَّ فائدتها ما ذكرناه دون غيره.

وإن أردت الثاني فغير واجب أن يُقطَع علىٰ عموم القول بجميع الأوقات من حيث لم يُقيَّد بوقت، لأنَّه كما لم يكن في اللفظ تخصيص بوقت بعينه، فكذلك ليس فيه ذكر قد استوعب الأوقات، فادِّعاء أحد الأمرين لفقد خلافه من اللفظ كادِّعاء الآخر لمثل هذه العلَّة، وقد بيَّنا فيما مضىٰ من الكتاب أنَّ حمل الكلام علىٰ سائر الأوقات، والحمل علىٰ سائر محتملاته لفقد ما يقتضي التخصيص غير صحيح، وقد قال الله تعالىٰ: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِناتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِياءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٧١] ولم يُخصِّص بعضاً دون بعض من الأوقات، كما لا تخصيص في ظاهر خبر الغدير، ولم يقل أحدٌ: إنَّه تعالىٰ أوجب بالآية موالاة المؤمنين علىٰ الظاهر دون الباطن، وفي الأحوال التي يظهر منهم فيها الإيمان، وما يقتضي الموالاة، فلا يُنكَر أن يكون ما أوجب من الموالاة في خبر الغدير جارياً هذا المجرىٰ.

وليس لأحدٍ أن يقول: متىٰ حملنا ما أوجب من الموالاة في الخبر علىٰ الظاهر دون الباطن لم نجعله مفيداً، لأنَّ وجوب هذه الموالاة لجميع المؤمنين معلوم قبل الخبر، فيجب أن يكون المراد ما ذكرناه من الموالاة المخصوصة، وذلك أنَّ الذي ذكره يوجب العدول عن حمله علىٰ الموالاة جملةً، لأنَّه ليس هو بأن يقترح إضافته إلىٰ الموالاة المطلقة التي يحتملها اللفظ وزيادة فيها ليجعل للخبر فائدة، أولىٰ ممَّن أضاف إلىٰ الموالاة ما نذهب إليه من إيجاب فرض / [[ص ٢٨٦]] الطاعة، وقال: إنَّه عليه السلام إنَّما أراد من كان يوالي موالاة من يجب طاعته، والتدبّر بتدبيره فيلوال عليَّاً علىٰ هذا الوجه، واعتلَّ في تمحّله من الزيادة أيضاً طلب الفائدة للخبر، وإذا حاول دعوىٰ من ادَّعىٰ الموالاة المخصوصة غيرها وجب إطراحها، والرجوع إلىٰ ما

يقتضيه اللفظ، فإذا علمنا أنَّ حمله علىٰ الموالاة المطلقة الحاصلة بين جميع المؤمنين يُسقِط الفائدة وجب أن يكون المراد ما ذهبنا إليه من كونه أولىٰ بتدبيرهم وأمرهم ونهيهم.

وإن أردت القسم الثالث قلنا لك: لِمَ زعمت أنَّه عليه السلام إذا كان ممَّن يجب له الموالاة علىٰ الظاهر والباطن وفي كلِّ حال، فلا بدَّ أن يكون ما أوجبه في الخبر مماثلاً للواجب له؟ أوَلستم تمنعونا ممَّا هو آكد من استدلالكم هذا إذا أوجبنا حمل لفظة (مولىٰ) علىٰ ما تقتضيه المقدّمة وأحلنا أن يُعدَل بها عن المعنىٰ الأوَّل، وتدَّعون أنَّ الذي أوجبناه غير واجب، وأنَّ النبيّ صلى الله عليه وآله لو صرَّح بخلافه حتَّىٰ يقول بعد المقدّمة: فمن وجب عليه موالاتي فليوال عليّاً، أو فمن كنت أولىٰ به من نفسه فليفعل كذا وكذا، ممَّا لا يرجع إلىٰ المقدّمة لحسن وجاز؟ فألَّا التزمتم مثل ذلك في تأويلكم؟ لأنّا نعلم أنَّه عليه السلام لو صرَّح بخلاف ما ذكرتموه حتَّىٰ يقول: فمن ألزمته موالاتي علىٰ الباطن والظاهر فليوال عليّاً في حياتي أو ما دام متمسِّكاً بما هو عليه، لجاز وحسن، وإذا كان جائزاً حسناً بطل أن يكون الخبر مقتضياً لمماثلة ما أوجبه من الموالاة فيما وجب له منها.

/ [[ص ٢٨٧]] فإن قيل: كيف يصحُّ أن تجمعوا بين الطعن علىٰ ما ادَّعيناه من إيجاب النبيّ صلى الله عليه وآله في الخبر من الموالاة مثل ما وجب له، وبين القطع علىٰ أنَّ لفظة (مولىٰ) يجب مطابقتها لما قدَّره الرسول صلى الله عليه وآله لنفسه في المقدّمة من وجوب الطاعة وعمومها في سائر الأُمور وجميع الخلق، والطريق إلىٰ تصحيح أحد الأمرين طريق إلىٰ تصحيح الآخر؟

قلنا: إنّا لم نوجب مطابقة لفظ (مولىٰ) لمعنىٰ المقدّمة في الوجوه المذكورة من حيث يجب أن يكون ما أوجبه عليه مطابقاً لما أوجبه له علىٰ ما ظنَّه مخالفونا وتعلَّقوا به في تأويل الخبر علىٰ الموالاة باطناً وظاهراً، وإنَّما أوجبنا ذلك من حيث صرَّح النبيّ صلى الله عليه وآله في المقدّمة بتقريرهم بما يجب له من فرض الطاعة بلا خلافٍ، ثمّ عطف علىٰ الكلام بلفظ محتمل له يجري مجرىٰ المثال الذي أوردناه في الشركة، وأنَّ من قدَّم ذكر شركة مخصوصةٍ وعطف عليها محتملاً لها كان ظاهر الكلام يفيد المعنىٰ الأوَّل، وجرىٰ ما يأوّله مخالفونا مجرىٰ أن يقول القائل من غير تقدّم مقدّمة تتضمَّن ذكر شركة مخصوصة: من كنت شريكه ففلان شريكه، فكما أنَّ ظاهر هذا القول لا يفيد إيجابه شركة فلان في كلّ ما كان شريكاً فيه لغيره وعلىٰ وجهه، ولم يمتنع أن يريد إيجاب شركته في بعض الشرك الذي بينه وبين غيره وعلىٰ بعض الوجوه، ولم يجر هذا القول عند أحد من أهل اللسان في وجوب حمل المعنىٰ الثاني علىٰ الأوَّل مجرىٰ أن يقول: فمن كنت شريكه ففلان شريكه بعد، وقوله: فلان وفلان حتَّىٰ يذكر جميع شركائه _ شركائي _ في كذا وكذا وعلىٰ وجه كذا فيذكر متاعاً مخصوصاً، وشركة مخصوصة، ولا يجري قوله: من كنت شريكه في كذا علىٰ وجه كذا ففلان شريكه، فكذلك ما ذكروه لا وجه فيه لإيجاب مثل ما كان للرسول صلى الله عليه وآله من الموالاة المخصوصة.

/ [[ص ٢٨٨]] فإن قيل: جميع ما ذكرتموه إنَّما يُبطِل القطع علىٰ أنَّ الرسول صلى الله عليه وآله أوجب من الموالاة مثل ما كان له، ولا شكَّ في أنَّه مفسد للمذهب الذي حكاه صاحب الكتاب عن أبي علي وأبي هاشم وشرع في نصرته وتقويته، فبأيّ شيء ينكرون علىٰ من جوَّز أن يريد عليه السلام ذلك ولم يقطع علىٰ عدم جواز غيره وسوّىٰ في باب الجواز بين هذه المنزلة وبين المنزلة التي تعود إلىٰ معنىٰ الإمامة، لأنَّه لا مانع في جميع ما ذكرتموه من التجويز، ودلالة التقسيم لا يتمُّ لكم دون أن تُبيِّنوا أنَّ شيئاً من الأقسام التي يجوز أن يُراد باللفظة لا يصحُّ أن يكون المراد من الخبر سوىٰ القسم المقتضي لمعنىٰ الإمامة، وهذا آكد ما يسأل عنه علىٰ هذه الطريقة.

والجواب عنه: أنَّه إذا ثبت أنَّ القسم المقتضي للإمامة جائز أن يكون مراداً، ووجدنا كلّ من جوَّز كون الإمامة مراده في الخبر يُقطَع علىٰ إيجابها وحصولها، لأنَّ من خالف القائلين بالنصِّ لا يجوز أن يكون الإمامة ولا معناها مرادة من الخبر، ومن جوَّز أن تكون مرادة كالقائلين بالنصِّ قطع عليها فوجب أن يكون ما ذهبنا إليه هو المقطوع به من هذه الحجَّة، لأنَّ ما عدا ما ذكرناه من القولين خارج عن الإجماع.

فأمَّا قول صاحب الكتاب _ فيما حكيناه من كلامه في هذا الفصل _: (إنَّ المراد [بالخبر _ علىٰ ما ذهب إليه شيخانا _ الإبانة عن فضل مقطوع به لا يتغيَّر علىٰ

الأوقات] لو لم يكن ما ذكره لوجب أن لا يلزم من غاب عن الموضع موالاته، ولما وجبت عليهم الموالاة بعد ذلك الوقت)، فغير لازم، لأنَّ الصحيح عندنا أنَّ موالاته عليه السلام إنَّما وجبت في الحال وبعدها علىٰ من حضر وغاب، لأنَّ الرسول صلى الله عليه وآله أوجب له الإمامة / [[ص ٢٨٩]] بالقول وإلَّا يجب موالاته علىٰ سائر الوجوه، فليس في وجوب الموالاة علىٰ ما ذكر دلالة علىٰ صحَّة تأويله، ولو قال من خالف طريقة صاحب الكتاب أيضاً ليس يمتنع أن يكون ما أوجبه من الموالاة يلزم من غاب، وفيما بعد الحال علىٰ الحدِّ الذي يلزم لجماعة المؤمنين ما داموا متمسّكين بالإيمان وما يقتضي التبجيل والتعظيم، ولا يكون في ذلك دلالة علىٰ الموالاة المخصوصة التي ادّعيت لم يمكنه دفع كلامه، اللّهمّ إلَّا أن يقول: إنَّني عنيت أنَّ موالاته تلزم من غاب علىٰ كلّ حال وبغير شرط، وكذلك في المستقبل من الأوقات، وهذا إذا ادَّعاه غير مسلَّم له، وهو مدفوع عنه أشدّ الدفاع، ولا سبيل عندنا إلىٰ تثبيت هذه المنزلة بالخبر إلَّا بعد أن يثبت ما نذهب إليه من إيجابه إمامته عليه السلام.

فأمَّا قوله: (وهذه منزلة عظيمة تفوق منزلة الإمامة) فغلط منه، لأنَّ الإمامة لا تحصل إلَّا لمن حصلت له هذه المنزلة، وقد تحصل هذه المنزلة لمن ليس بإمام، فكيف تفوق منزلة الإمامة وهي مشتملة عليها مع اشتمالها علىٰ غيرها من المنازل العالية، والرتب الشريفة، وما ننكر أن يكون المنزلة التي ادَّعاها من أشرف المنازل غير أنَّها لا تفوق منزلة الإمامة ولا تساويها لما ذكرناه، وقد دلَّلنا فيما سلف من الكتاب علىٰ أنَّ الإمام لا يكون إلَّا معصوماً مأمون الباطن، وليس له أن يقول: إنَّكم عوَّلتم في حصول الموالاة علىٰ الباطن للإمام علىٰ دعوىٰ.

فأمَّا ما ذكره من الآيات مستشهداً به علىٰ أنَّ المراد بلفظة (مولىٰ) الموالاة في الدين، فإنَّما يكون طاعناً علىٰ من أنكر احتمال اللفظة لهذا الوجه في جملة محتملاتها.

فأمَّا من أقرَّ بذلك وذهب إلىٰ أنَّ المراد في خبر الغدير خلافه فليس / [[ص ٢٩٠]] يكون ما ذكره صاحب الكتاب مفسداً لمذهبه، وكيف يكون كذلك وأكثر ما استشهد به أنَّ لفظة (مولىٰ) أُريد بها معنىٰ الموالاة فيما تلاه من القرآن؟ وذلك لا يحظر أن يُراد بها خلاف الموالاة في الخبر.

وقوله: (إنَّ الموالاة في اللغة وإن كانت مشتركة فقد غلب عرف الشرع في استعمالها) في الوجه الذي ذكره مغالطة، لأنَّ لفظة الموالاة غير لفظة (مولىٰ) والموالاة وإن كان أصلها في اللغة المتابعة فإنَّ العرف قد خصَّصها بموالاة الدين ومتابعة النصرة فيه، ولفظة (مولىٰ) خارجة عن هذا الباب، وكلامنا إنَّما هو في لفظة (مولىٰ) لا في الموالاة، والنبيّ صلى الله عليه وآله لم يقل: من كان يواليني فليوال عليَّاً، بل قال: «من كنت مولاه فعلي مولاه».

فأمَّا استدلاله علىٰ ما ادَّعاه بقوله صلى الله عليه وآله: «اللّهمّ وال من والاه» فغير واجب أن يكون ما تقدَّم لفظة (مولىٰ) محمولاً علىٰ معنىٰ الموالاة، لأجل أنَّ آخر الخبر تضمَّنها، لأنَّه لو صرَّح بما ذهبنا إليه حتَّىٰ يقول: من كنت أولىٰ به من نفسه فعلي أولىٰ به من نفسه، أو من كانت طاعتي عليه مفترضة فطاعة علي عليه مفترضة، اللّهمّ وال من والاه»، لكان كلاماً صحيحاً يليق بعضه ببعض، ولسنا نعلم من أين ظنَّ أنَّ المراد بالكلام الأوَّل لو كان إيجاب فرض الطاعة لم يَلِقْ بما تأخَّر عنه؟ فإنَّه من الظنّ البعيد.

وادِّعاؤه أنَّ عمر أراد بقوله: (أصبحت مولاي ومولىٰ كلّ مؤمن ومؤمنة) ما ذهب إليه حتَّىٰ جعل قوله دليلاً علىٰ صحَّة تأويله طريف، لأنَّ عمر لم يُصرِّح بشيء يدلُّ علىٰ ما يخالف مذهبنا ويوافق مذهبه، وإنَّما شهد لأمير المؤمنين عليه السلام بمثل ما تضمَّنه لفظ الرسول صلّىٰ الله عليه وآله / [[ص ٢٩١]] فأيّ حجَّة له في قوله وخصومه يقولون في جوابه: إنَّ عمر لم يرد بكلامه إلَّا ما ذهبنا إليه من وجوب فرض الطاعة والرئاسة، ويكونون في ظاهر الحال منتصفين منه، هذا إذا لم يدلّوا علىٰ صحَّة قولهم في اقتضاء الخبر للإمامة وفرض الطاعة ببعض ما تقدَّم، فيكونوا أسعد حالاً من صاحب الكتاب وأظهر حجَّةً.

قال صاحب الكتاب: (ويدلُّ علىٰ ذلك منه أنَّه صلى الله عليه وآله أثبت له هذا الحكم في الوقت، لأنَّه في حال ما أثبت نفسه مولىٰ لهم أثبته مولىٰ من غير تراخٍ، ولا يصحُّ أن يُحمَل ذلك علىٰ الإمامة، لأنَّ المتعالم من حاله أنَّه في حال حياة الرسول صلى الله عليه وآله لا يكون مشاركاً للرسول في الأُمور التي يقوم بها الإمام كما هو مشارك له في وجوب الموالاة باطناً وظاهراً، فحمله علىٰ هذا الوجه هو الذي يقتضيه الظاهر،

وقولهم: إنَّه إمام في الوقت مع سلبهم إيّاه معنىٰ الإمامة والتصرّف في الحال لا وجه له، ويعود الكلام فيه إلىٰ غباوة، وكذلك إذا قالوا: إنَّه إمام صامت ثمّ يصير ناطقاً، لأنَّ ظاهر الخبر يقتضي له مثل ما يقتضي للرسول، فإن أُريد بذلك الإمامة وجب أن يكون له أن يتصرَّف فيما إلىٰ الإمام برأيه واجتهاده من دون مراجعة الرسول، وليس ذلك بقول لأحد، ومتىٰ قالوا: يفعل ذلك بالمراجعة، فليس له في ذلك من الاختصاص إلَّا ما لغيره...).

يقال له: من أين قلت: إنَّ الذي أوجبه الرسول ﷺ في خبر الغدير يجب أن يكون ثابتاً في الحال؟

فإن قالوا: لو لم أُوجِّب ذلك إلَّا من حيث أراكم تُوجِّبون عموم فرض الطاعة لسائر الخلق وفي سائر / [[ص ٢٩٢]] الأُمور، وتتعلَّقون بالمقدّمة، وأنَّ النبيّ ﷺ لـمَّا قرَّر الأُمَّة بفرض طاعته عليهم في كلّ أمر وجب مثله لمن أوجب له مثل ما كان واجباً لنفسه، ومن المعلوم أنَّ فرض طاعة النبيّ ﷺ علىٰ الخلق لم يكن مختصَّاً بحال دون حال، بل كان عامَّاً في سائر الأحوال التي من جملتها حال الخطاب بخبر الغدير، فساوىٰ ما ذكرتموه.

قيل له: أمَّا إذا صرت إلىٰ هذا الوجه، وأوجبت ما ادَّعيته من هذه الجهة، فأكثر ما فيه أن يكون ظاهر الخطاب يقتضيه، وما يقتضيه ظاهر الخطاب قد يجوز الانصراف عنه بالدلائل، ونحن نقول: إنّا لو خُلِّينا والظاهر لأوجبنا عموم فرض الطاعة لسائر الأحوال، وإذا منع من ثبوت ما وجب بالخبر في حال حياة الرسول ﷺ امتنعنا له وأوجبنا الحكم فيما يلي هذه الأحوال بالخبر، لأنَّه لا مانع من ثبوت الإمامة وفرض الطاعة فيها لغير الرسول ﷺ، وإذا كان اللفظ يقتضي سائر الأحوال فخرج بعضها بدلالة نفي البعض.

وممَّا نجيب به أيضاً عن كلامه أنَّه قد ثبت كون النبيّ ﷺ مستخلفاً لأمير المؤمنين عليه السلام بخبر الغدير، والعادة جارية فيمن يستخلف أن يحصل له الاستحقاق في الحال ووجوب التصرّف بعد الحال، ألَا ترىٰ أنَّ الإمام إذا نصَّ علىٰ خليفة له يقوم بالأمر بعده اقتضىٰ ظاهر استخلافه الاستحقاق في الحال والتصرّف بعدها بالعادة الجارية في أمثال هذا الاستخلاف؟ فيجب بما ذكرناه أن يكون أمير المؤمنين عليه السلام مستحقَّاً في تلك الحال وما وليها من أحوال حياة الرسول / [[ص ٢٩٣]] للإمامة والتصرّف في الأُمَّة بالأمر والنهي بعد وفاته، ومتىٰ أحسنا الظنّ بمن قال في أمير المؤمنين عليه السلام: إنَّه إمام صامت في حال حياة الرسول ﷺ حملنا قوله من طريق المعنىٰ علىٰ هذا الوجه، وإن كان غالطاً في إطلاقه لفظ الإمامة، لأنَّه لـمَّا رأىٰ أنَّ الخبر يقتضي لأمير المؤمنين عليه السلام استحقاق الأمر والاختصاص به في الحال من غير تصرّف فيه ذهب إلىٰ أنَّه الإمام، وجعل صموته عن الدعاء والقيام بالإمامة من حيث رأىٰ أنَّ التصرّف لا يجب له في الحال، وأنَّه متأخّر عنها صمتاً، وإنَّما غلط في الوصف بالإمامة من حيث كان الوصف بها يقتضي ثبوت التصرّف في الحال، فمن لم يكن له التصرف في حال من الأحوال لا يكون إماماً فيها.

وقد أجاب قوم من أصحابنا بأن قالوا: إنَّ الخبر يوجب لأمير المؤمنين عليه السلام فرض الطاعة في الحال علىٰ جميع الأُمَّة، حتَّىٰ يكون له عليه السلام أن يتصرَّف فيهم بالأمر والنهي، ومنهم من خصَّص وجوب فرض طاعته فقال: إنَّ الكلام أوجب طاعته علىٰ سبيل الاستخلاف، فليس له أن يتصرَّف بالأمر والنهي والرسول حاضر، وإنَّما له أن يتصرَّف في حال غيبته أو حال وفاته، وامتنع الكلّ من إجراء اسم الإمامة عليه وإن كان مفترض الطاعة علىٰ الوجه الذي ذكرناه، وقالوا: إنَّما يجري اسم الإمامة علىٰ من اختصَّ بفرض الطاعة مع أنَّه لا يد فوق يده، فأمَّا من كان مطاعاً وعلىٰ يده يد فإنَّه لا يكون إماماً ولا يستحقُّ هذه التسمية، كما لا يستحقّها جميع أُمراء النبيّ ﷺ وخلفائه في الأمصار وإن كانوا مطاعين، ويقولون: إنَّ التسمية بالإمامة وإن امتنع منها في الحال فواجب إجراؤها بعد الوفاة لزوال العلَّة المانعة من إجرائها، والوجه الأوَّل أقوىٰ الثلاثة، وهو الذي نختاره.

فإن قيل: كيف يصحُّ أن يكون ما اقتضاه الخبر غير ثابت في الحال / [[ص ٢٩٤]] مع ما يُروىٰ من قول عمر: (أصبحت مولاي ومولىٰ كلّ مؤمن ومؤمنة)، وظاهر قوله: (أصبحت) يقتضي حصول الأمر في الحال؟

قلنا: ليس في قول عمر: (أصبحت مولاي) ما يقتضي حصول الإمامة في الحال، وإنَّما يقتضي ثبوت استحقاقها في حال التهنئة، وإن كان التصرّف متأخّراً، وليس يمتنع أن يُهنَّأ الإنسان بما يثبت له استحقاقه في الحال وإن كان التصرّف فيه يتأخَّر عنها، لأنَّ أحد الملوك والأئمَّة لو استخلف علىٰ رعيَّته من يقوم بأمرهم إذا غاب عنهم أو توفّي لجاز من رعيَّته أن يُهنِّئوا ذلك المستخلَف بما ثبت له من الاستحقاق وإن لم يغب الملك ولا توفّي، وهذه الجملة تأتي علىٰ كلامه في الفصل.

قال صاحب الكتاب بعد سؤال أورده وأجاب عنه لا يُسئَل عن مثله: (فإن قيل: كيف يجوز أن يريد ﷺ ذلك وقد تبيَّن من حاله من قبل بل من حال غيره ما يوجب الموالاة؟ وكيف يجمع الناس لمثل ذلك والحال ما قلنا؟)، ثمّ قال: (قيل له: قد بيَّنا أنَّ هذه المرتبة تفوق مرتبة الإمامة، وأنَّ الإمامة إنَّما يشرف للوصول بها إلىٰ هذه المنزلة، فلا يمتنع أن يجمع له ﷺ لذلك الناس وليظهر هذه المنزلة له. ولو قيل: إنَّ جمعه عليه السلام الناس عند هذا الخبر يدلُّ علىٰ ما قلناه، لأنَّه من أشرف المنازل لكان أقرب، وقد بيَّنا أنَّ في الخبر من إبانة فضله ما لم يظهر لغيره، وهو القطع علىٰ أنَّ باطنه كظاهره فيما يوجب الموالاة، وأنَّه لا يتغيَّر علىٰ الدوام، وذلك لم يثبت لغيره ولا يثبت بسائر الأخبار له، لأنَّ المروي في هذا الباب من الأخبار لا يخلو من وجهين: إمَّا أن يقتضي الفضل في الحال، وإمَّا أن يقتضي علاقة / [[ص ٢٩٥]] العاقبة، وأمَّا أن يقتضي ما ذكرناه فغير حاصل إلَّا في هذا الخبر، علىٰ أنَّه لو كان حاصلاً في غيره كان لا يمتنع أن يجمع الناس له ليُؤكِّد هذا الأمر، ويُبيِّن الحال فيه بياناً شافياً ظاهراً، كما أنَّ من خالفنا في الإمامة فإنَّهم يزعمون أنَّه يدلُّ علىٰ الإمامة، وإن كان غيره من الأخبار قد دلَّ علىٰ ذلك، علىٰ أنَّ الذي يروون من جمع الناس ومن المقدّمات الكثيرة التي يذكرونها في هذا الباب، ليس بمتواتر، وإنَّما يُرجَع فيه إلىٰ الآحاد، فكيف يصحُّ الاعتماد عليه فيما طريقه العلم؟...).

يقال له: إنَّ أحداً لا يسألك عن السؤال الذي أوردته علىٰ نفسك في هذا الفصل، علىٰ أنَّ الموالاة الواجبة بالخبر هي الموالاة المخصوصة التي ادَّعيتها، بل علىٰ أن يكون الموالاة المطلقة التي تجب لجماعة المؤمنين، فإذا سألت عن ذلك فليس يقال لك أيضاً: إنَّ الموالاة لا يجوز أن يكون المراد، لأجل أنَّ إيجابها قد تقدَّم بيانه من قبل، بل الذي يقال: إنَّها لا يجوز أن يكون المراد في خبر الغدير من قِبَل أنَّ وجوه موالاة المؤمنين بعضهم لبعض في الدين قد كان معلوماً لكلِّ أحد من دينه عليه السلام، وليس يصحُّ أن يدخل في مثله شبهة، فلو جاز مع ما ذكرناه أن يُكرِّر عليه السلام بيانه وإيجابه لم يمتنع قول من حمل الخبر علىٰ أنَّ المراد به من كنت ابن عمّه فعلي ابن عمّه، وإن كان ما يفيده هذا القول معلوماً لا يدخل في مثله شبهة، ولو صحَّ أن يكون المراد ما توهَّمه من الموالاة المخصوصة لحسن أن يجمع ﷺ الناس، لأنَّ فيه فائدة معقولة، غير أنَّا قد بيَّنا أنَّ الخطاب لا يقتضيه، وادِّعاؤه لا يصحُّ، علىٰ أنَّه لو كان حاصلاً في غيره لم يمتنع أن يجمع الناس له ليُؤكِّد الأمر، فإن أراد بما يُؤكِّد الموالاة / [[ص ٢٩٦]] المطلقة العامَّة فإنَّ تأكيدها لا يحسن لما ذكرناه، كما لا يحسن أن يريد قسم ابن العمّ علىٰ جهة التأكيد، والإمامة وإن كان أصحابنا يقولون: إنَّ بيان إيجابها متقدّم ليوم الغدير فليس يجري مجرىٰ ما هو معلوم من دينه عليه السلام من وجوب الموالاة بين المؤمنين، فلهذا حسن تأكيدها وتكرير بيانها، وإن لم يحسن في غيرها من المعلوم الظاهر الذي لا تعترض الشبهة فيه.

فأمَّا المقدّمة المتضمّنة للتقرير فقد بيَّنا أنَّ الخبر متواتر بها، وأنَّ أكثر من روىٰ الخبر رواها، وذكرنا ما يمكن أن يكون وجهاً في إغفال من أغفلها، وكذلك القول في جمع الناس، فإنَّه أيضاً ظاهر منقول.

فأمَّا الكلام الزائد علىٰ قوله: «ألست أولىٰ بكم منكم بأنفسكم»، أو «بالمؤمنين من أنفسهم»، علىٰ اختلاف الرواية، فما يُنكَر أن يكون أكثر الروايات خالية منه، واعتمادنا في خبر الغدير غير مفتقر إليه، علىٰ أنَّ من تعلَّق بعدم الفائدة وأبطل أن يكون المراد الموالاة في الدين إنَّما ينصر بذلك طريقة التقسيم، لأنَّ الطريقة الأُولىٰ لا يحتاج في إبطال قول من ادَّعىٰ إثبات الموالاة في الدين بالخبر إلىٰ ذكر الفائدة، بل سقط قوله بما يوجبه الكلام من حمل المعنىٰ علىٰ ما طابق المقدّمة، وطريقة التقسيم غير مفتقرة إلىٰ شيءٍ من المقدّمات وجمع الناس، فلو صحَّ أنَّه ﷺ لم

يجمع أحداً ولا قدَّم كلاماً لقطعنا علىٰ أنَّه لم يرد الموالاة في الدين التي تجب لسائر المؤمنين لما تقدَّم بيانه، ولأوجبنا أن يكون المراد ما ذهبنا إليه إذا بطلت سائر الأقسام.

قال صاحب الكتاب: (فإن قيل: كيف يجوز أن يكون المراد ما ذكرتموه مع تقديمه ﷺ: «ألست أولىٰ بكم منكم بأنفسكم؟»، وقد علمتم أنَّ الجملة التابعة للمقدّمة لا بدَّ من أن يُراد بها ما أُريد بالمقدّمة وإلَّا كانت في حكم اللغو، فإذا كان مراده ﷺ بقوله: «ألست أولىٰ بكم منكم بأنفسكم؟» وجوب الطاعة والانقياد فما عُطِفَ / [[ص ٢٩٧]] عليه من قوله: «فمن كنت مولاه» مثله، فكأنَّه قال: فمن كنت أولىٰ به فعلي أولىٰ به، وهذا تصريح بما ذكرناه. قيل له: لا نُسلِّم أنَّ المراد بالمقدّمة معنىٰ الإمامة، بل المراد بها معنىٰ النبوَّة، أو المراد بها معنىٰ الإشفاق والرحمة وحسن النظر، يُبيِّن ذلك أنَّ ظاهر اللفظ يقتضي أنَّه ﷺ أولىٰ بهم في أمرٍ يشاركونه فيه، وذلك لا يليق بالإمامة، ويليق بمقتضىٰ النبوَّة، لأنَّه ﷺ بيَّن لهم الشرع الذي بقيامهم به يصلون إلىٰ درجة الثواب، فيكون البيان من قِبَله والقيام به من قِبَلهم، لكنَّه لـمَّا لم يتمّ إلَّا ببيانه صلوات الله عليه كانت منزلته في ذلك أبلغ، فصلح أن يكون أولىٰ، وكذلك متىٰ أُريد بذلك الرأفة والرحمة والإشفاق وحسن النظر، لأنَّه فيما يُرجَع إلىٰ الدين هو أحسن نظراً لأُمَّته منهم لأنفسهم، ومتىٰ حُمِلَ الأمر علىٰ ما قالوه خالف الظاهر. فإن قالوا: قد دخل فيما ذكرتموه وجوب الطاعة، وذلك يُصحِّح ما قلناه، قيل لهم: إنَّه وإن كان كذلك فليس هو المقصود وإن كان تابعاً له، وإنَّما قدحنا بما ذكرناه في قولكم لأنَّكم جعلتموه المقصود، وعلىٰ هذا الوجه لا يُطلَق في الرسول ﷺ أنَّه إمام علىٰ ظاهر ما يقولون في إمام الزمان، وإنَّما يُطلَق ذلك بمعنىٰ الاتّباع، لأنَّ الإمامة عبارة عن أُمور مخصوصة لا زيادة فيها ولا نقصان، فلا يجب وإن كان النبيّ ﷺ يقوم بما يقوم به الإمام أن يُوصَف بذلك علىٰ الوجه الذي ذكرناه، كما لا يُوصَف بأنَّه أمير وساع وحاكم، وإن كان يقوم بما يقوم به جميعهم، وليس يمتنع في اللفظ أن يفيد معنىً من المعاني إذا انفرد، فإذا كان داخلاً في غيره لم يقع الاسم عليه، وهذا كثير في الأسماء، وإذا لم يصحّ أن يُراد بقوله: «ألست أولىٰ بكم منكم بأنفسكم؟» / [[ص ٢٩٨]] معنىٰ الإمامة فقد بطل ما ادَّعوه، علىٰ أنَّ كثيراً ممَّن تقدَّم من شيوخنا ينكر أن تكون هذه المقدّمة ثابتة بالتواتر ويقول: إنَّها من باب الآحاد، والثابت هو قوله ﷺ: «من كنت مولاه...» إلىٰ آخر الخبر، وهو الذي كرَّره أمير المؤمنين عليه السلام في مجالس عدَّة عند ذكر مناقبه...).

يقال له: أوَّل ما نقوله: إنّا لا نعلم أحداً تقدَّم أو تأخَّر ممَّن تكلَّم في تأويل خبر الغدير خالف في أنَّ مراد النبيّ ﷺ بالمقدّمة هو التقرير لوجوب فرض طاعته علىٰ الأُمَّة في سائر الأُمور من غير تخصيص لبيان شرع من غيره، كما لم يخالف أحد في أنَّ قوله تعالىٰ: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٦] المراد به أولىٰ بتدبيرهم، وبأن يطيعوه وينقادوا لأوامره، ومعلوم أنَّ التقرير الواقع بالمقدّمة في خبر الغدير مطابق لما أوجبه الله تعالىٰ للرسول ﷺ في الآية، وموافق لمعناها، ومع هذا فقد أجاب صاحب الكتاب عن غير ما سأل عنه، لأنَّه ألزم نفسه في السؤال أن يكون المراد فرض الطاعة من غير إضافة إلىٰ إمامة أو غيرها، وفرض الطاعة لا يختلف في الإمام والنبيّ ﷺ.

وقال في الجواب: (إنّا لا نُسلِّم أنَّ المراد بالمقدّمة معنىٰ الإمامة بل معنىٰ النبوَّة)، وهذا عدول ظاهر عمَّا سأل نفسه عنه، علىٰ أنَّه قد فسَّر ما ذهب إليه، وادَّعىٰ أنَّ المراد ببعض ما يشتمل عليه وجوب الطاعة، لأنَّ بيان الشرع أحد ما يطاع فيه النبيّ ﷺ، ولا خلاف في أنَّ طاعته واجبة في كلّ ما يأمر به وينهىٰ عنه، سواء كان بيان شرع أو / [[ص ٢٩٩]] غيره، وإنَّما وجب أن يطيعوه في بيان الشرع من حيث كانت طاعته واجبة عليهم في كلّ أمر علىٰ العموم.

وبعد، فإنَّ صاحب الكتاب ادَّعىٰ أنَّ ظاهر اللفظ يقتضي أنَّه أولىٰ بهم في أمر يشاركونه فيه، وفسَّر ذلك بما لا اشتراك فيه، لأنَّ النبيّ ﷺ وإن كان مبيِّناً للشرع، والأُمَّة قائمة بما بيَّنه لهم، فلم تشاركه الأُمَّة في صفة واحدة، لأنَّ البيان الذي يختصُّ هو عليه السلام به لا يشاركه فيه الأُمَّة، وليس يكون قيامهم بالشرع مشاركة له في البيان.

فإن قنع صاحب الكتاب لنفسه بما ذكره فمثله في

مقتضىٰ الإمامة، لأنَّ الإمام من حيث وجبت طاعته يقيم في الأُمَّة الأحكام ويأمرهم وينهاهم، فيكون الأوامر من جهته والامتثال من جهتهم، وقد دلَّلنا فيما تقدَّم علىٰ أنَّ تصرّف الإمام لطف في فعل الواجبات والامتناع من المقبَّحات، وهذا مثل ما ذكره من الاشتراك، لأنَّ الامتناع من القبيح وفعل الواجب من جهة المكلَّفين، وما هو لطف فيهما من جهته، وقد دلَّلنا أيضاً علىٰ أنَّ الإمام حجَّة في بيان الشرع وإن كان يخالف النبيّ ﷺ من حيث كان النبيّ مبيِّناً للشرع ومبتدئاً بغير واسطة من البشر، وما نطق صاحب الكتاب بحمل نفسه علىٰ القول بأنَّ التقرير اختصَّ ببيان الشرع مع هذه المزيَّة المخصوصة، لأنَّ شبهته في ذلك الاشتراك في الصفة، وقد بيَّنا أنَّها تدخل في مقتضىٰ الإمامة من الوجوه الثلاثة التي لو لم يثبت منها إلَّا ما لا خلاف فيه من وجوب طاعة الإمام، ولزوم الدخول تحت أحكامه ممَّا يقتضي الاشتراك علىٰ الوجه الذي ذكره، لكان فيه كفاية في رفع كلامه.

/ [[ص ٣٠٠]] فأمَّا الإشفاق والرحمة فليس يجوز أن يكون عليه السلام أشفق علينا وأرحم بنا بالإطلاق وفي كلّ أمر وحال، بل لا بدَّ من أن يُقيَّد ذلك بما يرجع إلىٰ الدين، فإذا قُيِّد به فقد عاد الأمر إلىٰ فرض الطاعة، لأنَّه لا يكون بهذه الصفة إلَّا من وجبت طاعته، ولزوم الانقياد لأمره ونهيه، وكيف لا يجب طاعة من يُقطَع علىٰ أنَّه لا يختار لنا ويدعونا إلَّا إلىٰ ما هو أصلح لنا في ديننا، وأعود علينا وأدخل في حسن النظر لمعادنا، وكان صاحب الكتاب عبَّر عن التقرير لفرض الطاعة بلفظ آخر يقوم مقامه، لأنَّه لا فرق بين أن يقول: إنَّه أولىٰ بأن نطيعه وننقاد له، وبين أن يقول: إنَّه أولىٰ بالإشفاق علينا وحسن النظر فيما يرجع إلىٰ ديننا، لأنَّ الوصف الذي لا يثبت إلَّا لمفترض الطاعة كالوصف بفرض الطاعة، وهذه الصفة يعني الإشفاق وحسن النظر في الدين حاصلة للإمام عندنا، فكيف يقال: إنَّ اللفظ لا يليق بالإمامة، ويليق بمقتضىٰ النبوَّة.

وقوله: (ليس بمقصود) لا يغني شيئاً، لأنَّا قد ذكرنا أنَّ أحداً لم يجعله غير مقصود، وأبطلنا شبهة من حمله علىٰ خلاف التقرير بفرض الطاعة، وبيَّنا أنَّ الذي ذكره من الوجهين: إمَّا أن يكون بعض ما وجبت له فيه الطاعة والانقياد، أو إثبات صفة لا تحصل إلَّا لمن تجب طاعته، فكأنَّ النبيّ ﷺ إذا صرنا إلىٰ ما ذكره صاحب الكتاب قرَّرهم في المقدّمة بإحدىٰ الصفتين اللتين قد بيَّنا أنَّهما لا تحصلان إلَّا لمفترض الطاعة، وإذا أوجب لغيره في الكلام مثل ما وجب له في المقدّمة فقد حصلت له البغية، لأنَّ من تجب طاعته علىٰ الخلق في سائر أُمور الدين لا يكون إلَّا الإمام إذا لم يكن نبيّاً.

/ [[ص ٣٠١]] وقوله: (لا يُطلَق في النبيّ ﷺ أنَّه إمام كما لا يُطلَق أنَّه كذا وكذا) لا نحتاج إلىٰ مضايقته فيه، وإن كان غير ممتنع إطلاق كون الرسول ﷺ إماماً لنا بمعنىٰ أنَّه يجب علينا الاقتداء به، والامتثال لأوامره، لأنَّا لم نسمّه القول بأنَّ الرسول ﷺ قرَّرهم في المقدّمة بكونه إماماً، وإنَّما ذهبنا إلىٰ أنَّ التقرير وقع لفرض الطاعة التي تجب للرسول والإمام، ولا يختلف فيهما، ولا خلاف بيننا وبينه في أنَّ الرسول ﷺ تجب طاعته، ويصحُّ أن يُقرِّر بوجوبها أُمَّته، فامتناع إطلاق لفظ الإمامة عليه لا يضرّنا ولا يُؤثِّر فيما قصدناه.

وقوله: (إذا لم يصحّ أن يُراد بقوله: «ألست أولىٰ بكم منكم بأنفسكم؟» معنىٰ الإمامة فقد بطل ما ادَّعوه)، فما رأيناه أبطل معنىٰ الإمامة بشيء أكثر ممَّا ذكروه من معنىٰ الاشتراك، وقد بيَّنا أنَّه يدخل في معنىٰ الإمامة، وبما ذكره من امتناع إطلاق لفظ الإمام علىٰ الرسول ﷺ، وذلك غير مبطل لحصول معنىٰ الإمامة في التقرير، لأنَّه اعتمد أنَّ الرسول ﷺ وإن كان يقوم بما يقوم به الإمام، فإنَّ الوصف بالإمامة لا يُطلَق عليه، والمعنىٰ حاصل له، فعلىٰ هذا فما المانع من أن يكون التقرير وقع بفرض الطاعة وهو معنىٰ الإمامة، لأنَّ المراد بقولنا: إنَّه بمعناها أنَّ هذه الصفة لا تحصل بعد النبيّ ﷺ إلَّا لمن كان إماماً قائماً بما يقوم به الأئمَّة، وإن كان إطلاق الاسم يمتنع لما ذكره.

فأمَّا حكايته عن كثير من شيوخه دفع التواتر بالمقدّمة فليس / [[ص ٣٠٢]] بحجَّة، وقد دلَّلنا فيما مضىٰ علىٰ أنَّ الشيعة تتواتر بالخبر بمقدّمة الحديث، وأكثر من رواة من العامَّة روىٰ المقدّمة أيضاً، وإنَّما أغفلها من الرواة قليل من كثير، وبيَّنا ما يصحُّ أن يكون عذراً في ترك

من ترك روايتها، وليس يجوز أن يُجعَل إغفال من أغفلها حجَّة في دفع رواية من رواها.

وأمَّا اقتصار أمير المؤمنين في الاحتجاج علىٰ ذكر ما عدا المقدّمة من الخبر فإنَّه لا يدلُّ أيضاً علىٰ بطلانها، لأنَّه عليه السلام احتجَّ من الخبر بما يكون الاعتراف به اعترافاً بالجميع علىٰ عادة الناس في أمثال هذه الاحتجاجات، وقد تقدَّم الكلام في هذا، وذكرنا أيضاً أنَّ طريقة التقسيم غير مفتقرة إلىٰ المقدّمة، وإنَّما يحتاج إليها في الطريقة الأُولىٰ التي اعتمدناها، وطريق إثباتها واضح بما أوردناه، ويمكن أن يُستَدلَّ علىٰ الإمامة بالخبر من وجه آخر لا يفتقر إلىٰ المقدّمة، وهو أن يقال: قد ثبت أنَّ من جملة ما يحتمله لفظة (مولىٰ) من الأقسام معنىٰ الإمام بما دلَّلنا عليه من قبل، ووجدنا كلّ من ذهب إلىٰ أنَّ لفظ خبر الغدير يحتمل معنىٰ الإمامة، وأنَّ لفظة (مولىٰ) يقتضيها في جملة أقسامها يذهب إلىٰ أنَّ الإمامة هي المرادة بالخبر، وهذه طريقة قويّة يمكن أن تُعتَمد.

قال صاحب الكتاب: (علىٰ أنَّ ذلك لو صحَّ وثبت أنَّ المراد به ما قالوه لم يجب فيما تعقَّبه من الجملة أن يُراد به ذلك، بل يجب أن يُحمَل / [[ص ٣٠٣]] علىٰ ما يقتضيه لفظه، فإنَّ كان لفظه يقتضي ما ذكروه فلا وجه لتعلّقهم بالمقدّمة، وإن كان لا يقتضي ذلك لم يصر مقتضياً له لأجل المقدّمة، وإنَّما قدَّم صلى الله عليه وآله ذلك ليُؤكِّد ما يريد أن يُبيِّن لهم من وجوب موالاته عليه السلام وموالاة أمير المؤمنين عليه السلام، لأنَّ العادة جارية فيمن يريد أن يُلزِم غيره أمراً عظيماً في نفسه أن يُقدِّم مثل هذه المقدّمات تأكيداً لحقّ الرجل الرئيس السيّد الذي يريد إلزام قومه أمراً، فيقول لهم: ألست القائم بأُموركم، والذابّ عنكم، والناصر لكم، والمنعم عليكم، فإذا قالوا: نعم، فيقول عنده: فافعلوا كيت وكيت، وإن كان ما أمرهم به ثانياً لا يتَّصل بما أمرهم أوَّلاً، ولا يكون لتقديم ذلك حكمة، وعلىٰ هذا الوجه قال النبيّ صلى الله عليه وآله: «إنَّما أنا لكم مثل الوالد، فإذا ذهب أحدكم إلىٰ الغائط فلا يستقبل القبلة، ولا يستدبرها بغائط ولا بول»، فقدَّم صلى الله عليه وآله عند إرادته بيان ما يختصُّ بحال الخلوة، ما يدلُّ علىٰ إشفاق وحسن نظر، فكذلك القول فيما ذكرناه، ولو أنَّ الذي ذكرناه صرَّح به لكان خارجاً من العبث صلى الله عليه وآله ليسلم من العيب بأن يقول: ألست أولىٰ بكم في بيان الشرع لكم، وما يجب عليكم، وما يحلُّ عليكم، وما يحرم، فإذا كنت كذلك في باب الدين فمن يلزمه موالاتي باطناً وظاهراً بالإعظام والمدح والنصرة فليوال عليّاً علىٰ هذا الحدّ، لكان الكلام حسناً مستقيماً يليق بعضه ببعض، وإنَّما كان يجب ما ذكروه لو كان متىٰ حُمِلت الجملة الثانية علىٰ ما قلناه نبت عن الجملة / [[ص ٣٠٤]] الأُولىٰ ونافرتها، فأمَّا إذا كانت الحال ما ذكرناه فهو مستقيم لا خلل فيه...).

يقال له: قد مضىٰ في جملة ما قدَّمناه من الكلام ما يُبطِل معاني فصلك هذا، فأمَّا نفيك لأن يكون الكلام مقتضياً لما ذكرناه لأجل المقدّمة، وقولك: (يجب أن يُحمَل علىٰ ما يقتضيه لفظه من غير مراعاة للمقدّمة) فغير صحيح، لأنَّك إن أردت بذلك الاقتضاء علىٰ سبيل الاحتمال لا علىٰ الإيجاب فاللفظ ليس يصير لأجل المقدّمة مقتضياً، فغير ما كان مقتضياً له، وإن أردت بالاقتضاء الإيجاب، فقد بيَّنا أنَّ بورود المقدّمة لا بدَّ من تخصيص اللفظ الوارد من بعدها بمعناها، وضربنا له الأمثال.

وممَّا يُبيِّن صحَّة ما ذكرناه أنَّ قول القائل: عبدي حرّ، وله عبيد كثير لفظه محتمل مشترك بين سائر عبيده، فإذا قال بعد أن يُقرِّر بمعرفة بعض عبيده ممَّن يُسمّيه ويُعيِّنه: فعبدي حرّ، كان كلامه الثاني محمولاً علىٰ سبيل الوجوب علىٰ العبد الذي قدَّم تعيينه وتعريفه، وصار قوله: فعبدي حرّ إذا ورد بعد المقدّمة مقتضياً علىٰ سبيل الإيجاب لما لو لم يحصل لم يكن مقتضياً له علىٰ هذا الوجه، وإن كان يقتضيه علىٰ طريق الاحتمال.

وأمَّا قوله عليه السلام: «إنَّما أنا لكم مثل الوالد...» إلىٰ آخر الخبر، فغير معترض علىٰ كلامنا، لأنَّه صلى الله عليه وآله لم يورد في الكلام الثاني لفظاً يحتمل معنىٰ الكلام المتقدِّم، وأراد به خلاف معناه، والذي أنكرناه في خبر الغدير غير هذا، لأنَّه لو لم يرد بلفظة (مولىٰ) معنىٰ (أولىٰ) لكان قد أورد لفظاً محتملاً لما تقدَّم من غير أن يريد به معنىٰ المتقدِّم، وفساد ذلك ظاهر، وليس يُنكَر أن يكون صلى الله عليه وآله لو صرَّح بما ذكره صاحب / [[ص ٣٠٥]] الكتاب علىٰ سبيل التقدير مفيداً فكلامه خارج عن العبث، إلَّا أنَّه متىٰ لم يُصرِّح بذلك

وأورد اللفظ المحتمل فلا بدَّ من أن يكون مراده ما ذكرناه، كما أنَّ القائل إذا أقبل علىٰ جماعة وقال لهم: ألستم تعرفون ضيعتي الفلانية، ثمّ قال: فاشهدوا أنَّ ضيعتي وقف، لا يجوز أن يُفهَم من لفظه الثاني إذا كان حكيماً إلَّا وقفه للضيعة التي قدَّم ذكرها، وإن كان جائزاً أن يُصرِّح بخلاف ذلك، فيقول بعد تقريره بمعرفة الضيعة: فاشهدوا أنَّ ضيعتي التي تجاورها وقف، فيُصرِّح بوقفه غير الضيعة التي سمّاها أو عيَّنها، وهذه الجملة تأتي علىٰ كلامه.

قال صاحب الكتاب بعد أن ذكر التعلّق بإمساك أمير المؤمنين عليه السلام وأصحابه رضوان الله عليهم أجمعين عن الاحتجاج بالنصِّ من خبر يوم الغدير في المواقف التي وقع التنازع في الإمامة فيها فقد مضىٰ الكلام عليه مستوفىٰ: (وقد قال شيخنا أبو هاشم: إنَّ ظاهر الخبر يقتضي إثبات حال ما أثبته صلى الله عليه وآله لأمير المؤمنين عليه السلام في الحال، وذلك لا يتأتّىٰ في الإمامة، [فيجب حمله علىٰ ما ذكرناه]، ومتىٰ قالوا: إنَّ الظاهر وإن اقتضىٰ الحال فإنّا نحمله علىٰ بعد موت النبيّ صلى الله عليه وآله، لم يكونوا بذلك أولىٰ ممَّن حمله علىٰ الوقت الذي بويع فيه، ويكون ذلك أولىٰ لما ثبت بالدليل من صحَّة إمامة أبي بكر، وقال: متىٰ قالوا: تثبت له الإمامة في الحال لكنَّه إمام صامت، قيل لهم: فيجب أن لا يصير ناطقاً بهذا الخبر، لأنَّه إنَّما دلَّ علىٰ كونه إماماً صامتاً، ومتىٰ قالوا: إنَّه يدلُّ علىٰ كونه إماماً ناطقاً، فيجب أن يكون كذلك في الوقت، وبيَّن أنَّه لا يمكنهم القول بأنَّه إمام مع أنَّه لا يقوم بها إلىٰ الأئمَّة في حال حياته)، / [[ص ٣٠٦]] وقال: (لا فرق بين من استدلَّ بذلك علىٰ النصِّ وبين من قال: إنَّ قوله صلى الله عليه وآله لأبي بكر: «اتركوا لي أخي وصاحبي، صدَّقني حيث كذَّبني الناس»، وهو نصٌّ علىٰ إمامته بعد وفاته إلىٰ غير ذلك ممَّا روي نحو قوله صلى الله عليه وآله: «لو كنت متَّخذاً خليلاً لاتَّخذت أبا بكر خليلاً»، وقوله: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر»، إلىٰ غير ذلك ممَّا اشتهرت فيه الرواية...).

يقال له: إنَّ الكلام في إلزامنا حمل الخبر علىٰ إيجاب الإمامة في الحال فقد مضىٰ مستقصىٰ، والذي يُبطِل قول من ألزمنا وجوب النصّ به بعد عثمان ما تقدَّم أيضاً عند كلامنا في النصِّ الجليّ، وهو أنَّ الأُمَّة مجمعة علىٰ أنَّ إمامة أمير المؤمنين عليه السلام بعد قتل عثمان لم تحصل له بنصٍّ من الرسول صلى الله عليه وآله تناول تلك الحال، واختصَّ بها دون ما تقدَّمها، ويُبطِله أيضاً أنَّ كلّ من أثبت لأمير المؤمنين عليه السلام النصَّ علىٰ الإمامة بخبر الغدير أثبته علىٰ استقبال وفاة الرسول صلى الله عليه وآله من غير تراخٍ عنها.

فأمَّا الأخبار التي أوردها علىٰ سبيل المعارضة فالإضراب عن ذكرها، وترك تعاطي الانتصاف من المستدلّين بخبر الغدير لها أستر علىٰ موردها، وأوَّل ما في هذه الأخبار أنَّها لا تساوي ولا تداني خبر الغدير في باب الصحَّة والثبوت ووقوع العلم، لأنّا قد بيَّنا فيما تقدَّم تواتر النقل بخبر الغدير ووقوع العلم به لكلّ من صحَّح الأخبار، وأنَّه ممَّا أجمعت الأُمَّة / [[ص ٣٠٧]] علىٰ قبوله، وإن كانوا مختلفين في تأويله، وليس شيء من هذا في الأخبار التي ذكرها.

علىٰ أنَّ أصحابنا قديماً قد تكلَّموا علىٰ هذه الأخبار، وبيَّنوا أنَّ حديث الخلَّة يناقض ويُبطِل آخره أوَّله، لأنَّهم يروون عنه صلى الله عليه وآله أنَّه قال: «لو كنت متَّخذاً خليلاً لاتَّخذت فلاناً خليلاً، ولكن ودّاً وإخاء إيمان»، فأوَّل الخبر يقتضي أنَّ الخلَّة لم تقع، وآخره يقتضي وقوعها علىٰ الشرط المذكور الذي يعلم كلّ أحد أنَّ الخلَّة منه صلى الله عليه وآله لا تكون إلَّا عليه، لأنَّه لا يصحُّ أن يخالَّ أحداً إلَّا في الإيمان وما يقتضيه الدين، ويذكرون أيضاً في ذلك ما يروونه من قوله صلى الله عليه وآله قبل وفاته: «برئت إلىٰ كلّ خليل من خليل، فإنَّ الله عزّ وجلّ قد اتَّخذ صاحبكم خليلاً»، ويقولون: إن كان أثبت الخلَّة بينه وبين غيره فيما تقدَّم فقد نفاها وبرئ منها قبل وفاته، وأفسدوا حديث الاقتداء، بأن ذكروا أنَّ الأمر بالاقتداء بالرجلين يستحيل، لأنَّهما مختلفان في كثير من أحكامهما وأفعالهما، والاقتداء بالمختلفين والاتّباع لهما متعذِّر غير ممكن، ولأنَّه يقتضي عصمتهما، والمنع من جواز الخطأ عليهما، وليس هذا بقول لأحد فيهما، وطعنوا في / [[ص ٣٠٨]] رواية الخبر بأنَّ راويه عبد الملك بن عمير، وهو من شيع بني أُميّة، وممَّن تولّىٰ القضاء لهم، وكان شديد النصب والانحراف عن أهل البيت أيضاً، ظنيناً في نفسه وأمانته.

وروي أنَّه كان يمرُّ علىٰ أصحاب الحسين بن علي عليهما السلام وهم جرحىٰ فيجهز عليهم، فلمَّا عوتب علىٰ ذلك

قال: إنَّما أُريد أن أريحهم، وفيهم من حكىٰ رواية الخبر بالنصب، وجعل أبا بكر وعمر علىٰ هذه الرواية مناديين مأمورين بالاقتداء بالكتاب والعترة، وجعل قوله: «اللذين من بعدي» كناية عن الكتاب والعترة، واستشهد علىٰ صحَّة تأويله بأمره ﷺ في غير هذا الخبر بالتمسّك بهما والرجوع إليهما في قوله: «إنّي مخلِّف فيكم الثقلين ما إن تمسَّكتم بهما لن تضلّوا: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وأنَّهما لن يفترقا حتَّىٰ يردا عليَّ الحوض».

وأبطل من سلك هذه الطريقة في تأويل الخبر اعتراض الخصوم بلفظ (اقتدوا)، وأنَّه خطاب للجميع لا يسوغ توجّهه إلىٰ الاثنين، بأن قال: ليس يُنكَر أن يكون (اقتدوا باللذين) متوجِّهاً إلىٰ جميع الأُمَّة، وقوله: «من بعدي أبا بكر وعمر» نداءً لهما علىٰ سبيل التخصيص لهما، لتأكيد الحجَّة عليهما، وشرح هذه الجملة موجودة في مواضعه من الكتب، وإن كان مخالفونا يدفعون ورود الرواية بالنصب أشدّ دفع، / [[ص ٣٠٩]] ويدَّعون أنَّه ممَّا خرج علىٰ سبيل التأويل من غير رجوع إلىٰ رواية.

وممَّا يمكن أن يُعتَمد في إبطال خبر الاقتداء أنَّه لو كان موجباً للنصِّ علىٰ الوجه الذي عارض به أبو هاشم لاحتجَّ به أبو بكر لنفسه في السقيفة، ولما جاز أن يعدل إلىٰ روايته (أنَّ الأئمَّة من قريش)، ولا خفاء علىٰ أحد في أنَّ الاحتجاج بخبر الاقتداء أقطع للشغب وأخصّ بالحجَّة وأشبه بالحال، لاسيّما والتقيّة والخوف عنه زائلان، ووجوه الاحتجاج له معرضة، وجميع ما يدَّعيه الشيعة بالنصِّ الذي تذهب إليه عن الرجل منتفية، ولوجب أيضاً أن يحتجَّ به أبو بكر علىٰ طلحة لـمَّا نازعه فيما رواه من النصِّ علىٰ عمر، وأظهر الإنكار لفعله، فكان احتجاجه في تلك الحال بالخبر المقتضي لنصِّ رسول الله ﷺ علىٰ عمر ودعائه الناس إلىٰ الاقتداء به والاتّباع له أولىٰ وألزم من قوله: (أقول: يا ربِّ وُلّيت عليهم خير أهلك)، وأيضاً لو كان هذا الخبر صحيحاً لكان حاظراً مخالفة الرجلين وموجباً لموافقتهما في جميع أقوالهما وأفعالهما، وقد رأينا كثيراً من الصحابة قد خالفهما في كثير من أحكامهما وذهبوا إلىٰ غير ما يذهبان إليه، وقد أظهروا ذلك، فيجب أن يكونوا بذلك عصاة مخالفين لنصِّ الرسول ﷺ، وقد كان يجب أيضاً أن يُنبِّه الرجلان من يخالفهما علىٰ مقتضىٰ هذا الخبر، ويذكر أنَّهم بأنَّ خلافهما محظور ممنوع منه، علىٰ أنَّ ذلك لو اقتضىٰ النصّ بالإمامة علىٰ ما ظنّوا لوجب أن يكون ما رووه عنه عليه السلام من قوله: «أصحابي كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم» موجباً لإمامة الكلّ، وإذا لم / [[ص ٣١٠]] يكن هذا الخبر موجباً للإمامة فكذلك الآخر، وقد رووا أيضاً عنه عليه السلام أنَّه قال: «اهتدوا بهدي عمّار، وتمسَّكوا بعهد ابن أُمّ عبد»، ولم يكن في شيء من ذلك نصٌّ بإمامة ولا فرض طاعة، فكيف يظنّ هذا في خبر الاقتداء وحكم الجميع واحد في مقتضىٰ ظاهر اللفظ؟

وبعد، فلو تجاوزنا عن هذا كلّه، وسلَّمنا رواية الأخبار وصحَّتها، لم يكن في شيء منها تصريح بنصّ ولا تلويح إليه.

أمَّا خبر الخلَّة وما يدَّعونه من قوله عليه السلام: «اتركوا لي أخي وصاحبي»، فلا شبهة علىٰ عاقل في بعدهما عن الدلالة علىٰ النصِّ.

فأمَّا خبر الاقتداء فهو كالمجمل، لأنَّه لم يُبيِّن في أيّ شيء يُقتدىٰ بهما، ولا علىٰ أيِّ وجه، ولفظة (بعدي) مجملة ليس فيها دلالة علىٰ أنَّ المراد بعد وفاتي دون بعد حال أُخرىٰ من أحوالي، ولهذا قال بعض أصحابنا: إنَّ سبب هذا الخبر أنَّ النبيّ ﷺ كان سالكاً بعض الطريق، وكان أبو بكر وعمر متأخّرين عنه جائيين علىٰ عقبه، فقال النبيّ صلّىٰ الله / [[ص ٣١١]] عليه وآله لبعض من سأله عن الطريق الذي يسلكه في اتّباعه واللحوق به: «اقتدوا باللذين من بعدي»، وعنىٰ بسلوك الطريق دون غيره، وهذا القول وإن كان غير مقطوع به فلفظ الخبر محتمله كاحتماله لغيره، وأين الدلالة علىٰ النصِّ والتسوية بينه وبين أخبارنا، ونحن حيث ذهبنا في خبر الغدير وغيره إلىٰ النصِّ لم نقتصر علىٰ محض الدعوىٰ، بل كشفنا عن وجه الدلالة، واستقصينا ما يورد من الشبه، وقد كان يجب علىٰ من عارضنا بهذه الأخبار وادِّعاء إيجابها للنصِّ أن يفعل مثل ما فعلناه أو قريباً منه.

وليس لأحدٍ أن يتطرَّق إلىٰ إبطال ما ذكرناه من التأويلات بأن يدَّعي أنَّ الناس في هذه الأخبار بين منكر ومتقبِّل، فالمنكر لا تأويل له، والمتقبِّل يحملها علىٰ النصِّ

ويدفع سائر التأويلات، لأنَّ هذا القول يدلُّ علىٰ غفلة شديدة من قائله أو مغالطة، وكيف يكون ادِّعاؤه صحيحاً ونحن نعلم أنَّ كلّ من أثبت إمامة أبي بكر من طريق الاختيار وهم أضعاف من أثبتها من طريق النصّ ينقلون هذه الأخبار من غير أن يعتقدوا فيها دلالة علىٰ نصٍّ عليه.

قال صاحب الكتاب: (وقد قال شيخنا أبو الهذيل في هذا الخبر: إنَّه لو صحَّ لكان المراد به الموالاة في الدين، وذكر أنَّ بعض أهل العلم حمله علىٰ أنَّ قوماً نقموا علىٰ علي عليه السلام بعض أُموره فظهرت مقالاتهم له، وقولهم فيه، فأخبر عليه السلام بما يدلُّ علىٰ منزلته وولايته وفعاله وأفعالهم عمَّا خاف فيه الفتنة، وقد قال بعضهم في سبب ذلك: إنَّه وقع بين أمير المؤمنين عليه السلام وبين أُسامة بن زيد كلام، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: «أتقول هذا لمولاك»، فقال: لست مولاي، وإنَّما / [[ص ٣١٢]] مولاي رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من كنت مولاه فعلي مولاه»، يريد بذلك قطع ما كان من أُسامة، وتبيان أنَّه بمنزلته في كونه مولىٰ له، وقال بعضهم مثل ذلك في زيد بن حارثة، وأنكروا أنَّ خبر الغدير بعد موته، والمعتمد في معنىٰ الخبر علىٰ ما قدَّمناه، لأنَّ كلّ ذلك لو صحَّ وكان الخبر خارجاً فلم يمنع من التعلّق بظاهره وما يقتضيه لفظه، فيجب أن يكون الكلام في ذلك دون بيان السبب الذي وجوده كعدمه، في أنَّ وجود الاستدلال بالخبر يتغيَّر...).

يقال له: أمَّا الذي يُبطِل ما حكيته عن أبي الهذيل فهو جميع ما تقدَّم من كلامنا.

فأمَّا التعلّق بذكر السبب وما ادَّعىٰ من ملاحاة زيد بن حارثة أو أُسامة ابنه فالذي يفيده ما قدَّمناه أيضاً من اقتضاء الكلام لمعنىٰ الإمامة، وأنَّ صرفه عن معناها يُخرِجه عن حدِّ الحكمة، وقد ذكر أصحابنا في ذلك وجوهاً:

منها: أنَّ زيد بن حارثة قُتِلَ بمؤتة، وخبر الغدير كان بعد منصرف / [[ص ٣١٣]] النبيّ صلى الله عليه وآله عن حجَّة الوداع، وبين الوقتين زمان طويل، فكيف يمكن أن يكون سببه ما ادَّعوه، وهذا الوجه أيضاً يختصُّ بذكر زيد بن حارثة، وما تقدَّم وتأخَّر من الوجوه يعمُّ التعلّق بزيد وأُسامة ابنه.

ومنها: أنَّ أسباب الأخبار يجب الرجوع فيها إلىٰ النقل، كالرجوع في نفس الأخبار، ولا يحسن أن يُقتَصر فيها علىٰ الدعاوي والظنون، وليس يمكن أحداً من الخصوم أن يسند ما يدَّعيه من السبب إلىٰ رواية معروفة، ونقل مشهور، والمحنة بيننا وبينهم في ذلك ولو أمكنهم علىٰ أصعب الأُمور أن يذكروا رواية في السبب لم يمكن الإشارة فيه إلىٰ ما يوجب العلم وتتلقّاه الأُمَّة بالقبول علىٰ الحدِّ الذي ذكرناه في خبر الغدير، وليس لنا أن نحمل تأويل الخبر الذي هو صفة علىٰ سبب أحسن أحواله أن يكون ناقله واحداً لا يوجب خبره علماً ولا يُثلِج صدراً.

ومنها: أنَّ الذي يدَّعونه في السبب لو كان حقَّاً لما حسن من أمير المؤمنين عليه السلام أن يحتجَّ به في الشورىٰ علىٰ القوم في جملة فضائله ومناقبه، وما خصَّه الله تعالىٰ به، لأنَّ الأمر لو كان علىٰ ما ذكروه لم يكن في الخبر شاهد علىٰ فضل، ولا دلالة علىٰ تقدّم، ولوجب أن يقول له القوم في جواب احتجاجه: وأيُّ فضيلة لك بهذا الخبر علينا، وإنَّما كان سببه كيت وكيت ممَّا تعلمه ونعلمه؟ وفي احتجاجه عليه السلام به وإضرابهم عن ردِّ الاحتجاج دلالة علىٰ بطلان ما يدَّعونه من السبب.

ومنها: أنَّ الأمر لو كان علىٰ ما ادَّعوه في السبب لم يكن لقول عمر / [[ص ٣١٤]] بن الخطّاب في تلك الحال علىٰ ما تظاهرت به الروايات الصحيحة: (أصبحت مولاي ومولىٰ كلّ مؤمن ومؤمنة) معنىٰ، لأنَّ عمر لم يكن مولىٰ الرسول صلى الله عليه وآله من جهة ولاء العتق ولا جماعة المؤمنين.

ومنها: أنَّ زيداً أو أُسامة ابنه لم يكن بالذي يخفىٰ عليه أنَّ ولاء العتق يرجع إلىٰ بني العمّ فينكره، وليس منزلته منزلة من يستحسن أن يكابر فيما يجري هذا المجرىٰ، ولو خفي عليه لما احتمل شكّه فيه ذلك الإنكار البليغ من النبيّ صلى الله عليه وآله الذي جمع له الناس في وقت ضيّق وقدَّم فيه من التقرير والتأكيد ما قدَّم.

ومنها: أنَّ السبب لو كان صحيحاً لم يكن طاعناً علىٰ تأويلنا، لأنَّه لا يمتنع أن يريد النبيّ صلى الله عليه وآله ما ذهبنا إليه مع ما يقتضيه السبب من ولاء العتق، وإنَّما يكون السبب طاعناً لو كان حمل الخبر علىٰ موجبه ينافي تأويلنا، وأكثر ما تقتضيه الأسباب أن يُجعَل الكلام الخارج عليها مطابقاً لها، فأمَّا أن لا يتعدّاها فغير واجب.

ومنها: أنَّ كلام النبيّ ﷺ يجب أن يُحمَل علىٰ ما يكون مفيداً عليه، ثمّ علىٰ ما يكون أدخل في الفائدة، لأنَّه ﷺ أحكم الحكماء، وإذا كان هذا واجباً لم يحسن أن يحمل خبر الغدير علىٰ ما ادَّعوه، لأنَّه إذا حُمِلَ عليه لم يفد، من قِبَل أنَّه معلوم لكلّ أحد علماً لا يخالج فيه الشكّ أنَّ ولاء العتق لبني العمّ.

قال صاحب الكتاب بعد كلام قد تقدَّم كلامنا عليه: (وأمَّا من استدلَّ بأنَّ ذكر القسمة فيما يحتمله لفظة (مولىٰ) من ملك الرقّ، والمعتِق، وابن العمّ، والعاقبة، وأبطل كلّ ذلك، وزعم أنَّه ليس بعده إلَّا الإمامة، فإنَّه يقال له: ومن أين أنَّ هذه اللفظة تفيد الإمامة في لغة / [[ص ٣١٥]] أو شرع أو تعارف ليتمَّ لك إدخاله في القسمة؟ لأنَّه إنَّما يدخل في القسمة ما يفيده القول ويحتمله دون غيره، فإن قال: لأنَّ لفظة الإمام تقتضي الائتمام به والاقتداء، ووجوب الطاعة، ولفظة (مولىٰ) تُطلَق علىٰ ذلك في التفصيل، فيجب دخول الإمامة تحته، فيقال له: ومن أين أنَّ وجوب الطاعة يستفاد بمولىٰ؟ أوَلست تعلم أنَّ طاعة الوالد علىٰ الولد واجبة، ولا يقال له: إنَّه مولىٰ؟ وإذا ملك بعقد الإجارة الأجير يلزمه طاعته ولا يقال ذلك فيه، وقد استعمل أهل اللغة في الرئيس المقدَّم لفظة (الربّ)، ولم يستعملوا لفظة (المولىٰ) إلَّا إذا أرادوا به النصرة، فإن قال: قد ثبت أنَّهم يقولون في السيّد: إنَّه مولىٰ العبد لما ملك طاعته، ولزمه الانقياد له، وذلك قائم في الإمام، فوجب أن يُوصَف بذلك، قيل له: لم يُوصَف المولىٰ بذلك لما ذكرته، وإنَّما يُوصَف لأنَّه يملك بيعه وشراءه، والتصرّف فيه بحسب التصرّف في الملك، وذلك لا يصحُّ في الإمام...).

يقال له: قد بيَّنا أنَّ لفظة (مولىٰ) تفيد في اللغة من كان أولىٰ بالتدبير، وأحقُّ بالشيء الذي قيل: إنَّه مولاه، واستشهدنا من الاستعمال بما لا يمكن دفعه، غير أنَّ ما يُستَعمل هذه اللفظة فيه علىٰ ضربين:

أحدهما لا يصحُّ مع التخصّص بتدبيره والتحقّق بالتصرّف فيه وصفه بالطاعة كسائر ما يُملَك سوىٰ العبيد، فإنَّه قد يُوصَف المالك للأموال وما جرىٰ مجراها من المملوكات بأنَّه مولىٰ لها علىٰ الحدِّ الذي وصف الله تعالىٰ به الورثة المستحقّين للميراث، والمختصّين بالتصرّف فيه في قوله: ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء: ٣٣]، وإن كان دخول لفظ الطاعة ووجوبها في ذلك ممتنعاً.

والضرب الآخر يصحُّ مع / [[ص ٣١٦]] التحقّق به والتملّك له وصفه بالطاعة ووجوبها، كالوصف للسيّد بأنَّه مولىٰ العبد، ووليّ المرأة في الخبر الذي أوردناه متقدّماً بأنَّه مولاها. ورجوع كلا الوجهين إلىٰ معنىٰ واحد وهو التحقّق بالشيء والتخصّص بتدبيره، ولا معتبر بامتناع دخول لفظ الطاعة في أحدهما دون الآخر إذا كانت الفائدة واحدة.

فأمَّا إلزامه إجراء لفظة (مولىٰ) علىٰ الوالد والمستأجر للأجير من حيث وجبت طاعتهما فغير ممتنع أن يقال في الوالد: إنَّه مولىٰ ولده بمعنىٰ أنَّه أولىٰ بتدبيره، كما أنَّه قد يُستَعمل فيه ما يقوم مقام مولىٰ من الألفاظ فيقال: إنَّه أحقُّ بتدبير ولده وأولىٰ به، وكذلك القول في المستأجر، لأنَّه يملك تصرّف الأجير، إلَّا أنَّ إطلاق ذلك من غير تفسير وضرب من التفصيل ربَّما لم يحسن، ليس لأنَّ اللغة لا تقتضيه، لكن لأنَّ لفظة (مولىٰ) قد كثر استعمالها بالإطلاق في مالك العبد ومن جرىٰ مجراه، فصار تقييدها في الوالد واجباً إزالة للبس والإبهام، ومثل هذا كثير في الألفاظ، وليس هو بمخرج لها عن حقائقها وأُصولها.

ثمّ يقال له: إذا قلت: إنَّ لفظة (مولىٰ) تفيد الموالاة في الدين التي يحصل بين المؤمنين، فهلَّا أطلقت علىٰ الوالد أنَّه مولىٰ ولده، والمستأجر أنَّه مولىٰ أجيره إذا كان الجميع مؤمنين، وذهبت في اللفظة إلىٰ معنىٰ الموالاة؟

فإن قلت: إنّي أُطلِق ذلك لا أحتشم منه، قلنا لك: ونحن أيضاً نُطلِق ما سُمْتنا إطلاقه فيهما، ويزيد المعنىٰ الذي ذهبنا إليه، لأنَّ قلَّة الاستعمال إذا لم تكن مانعة لك من إطلاق اللفظ علىٰ المعنىٰ الذي اخترته / [[ص ٣١٧]] لم تكن مانعة _ وأدلَّتنا ثابتة _ لنا، وإذا ثبت الإطلاق كنت مناقضاً إلَّا أن تعتذر بمثل ما اعتذرنا به.

فأمَّا الرئيس السيّد فلا شبهة في إجراء لفظة (مولىٰ) عليه، وقد حكينا ذلك فيما تقدَّم عن أهل اللغة، وليس هو ممَّا يَقِلُّ استعماله في كلامهم، بل ظهوره بينهم كظهور استعمال لفظة (ربّ) في الرئيس، ودفع ما جرىٰ هذا المجرىٰ قبيح.

فأمَّا إنكاره استعمال لفظة (مولىٰ) في مالك العبد من حيث ملك طاعته، وقوله: (إنَّما وُصِفَ بمولىٰ من حيث ملك بيعه وشراه والتصرّف فيه)، فهو إنكار متضمّن للإقرار وإن لم يشعر به، لأنّا نعلم أنَّ المالك من العبد التصرّف بالبيع والاستخدام وغيرها من وجوه المنافع لا يصحُّ أن يكون مالكاً لذلك إلَّا ويجب علىٰ العبد طاعته فيه، والانقياد له في جميعه، فقد صار مالك التصرّف غير منفصل من مالك الطاعة ووجوبها، بل المستفاد بمالك التصرّف معنىٰ وجوب الطاعة والانقياد فيما يرجع إلىٰ العبد، وإنَّما انفصل التصرّف المستحقّ علىٰ العبد من الذي ليس لمملوك ولا مستحقّ بهذه المزيَّة، وهذا يُبيِّن أنَّ الذي أباه صاحب الكتاب لا بدَّ له من الاعتراف به.

ثمّ يقال له: إذا كان وصف مولىٰ العبد إنَّما أُجري من حيث ملك بيعه وشراه لا من حيث وجبت طاعته عليه، فيلزمك أن تجري هذا الوصف في كلّ موضع حصل فيه هذا المعنىٰ، فتقول في المالك للثوب والدار والبهيمة والضيعة: إنَّه مولىٰ لجميع ذلك، وتطلق القول من غير تقييده، فإن فعلت وأطلقت ما سمَّينا لك إطلاقه ذهاباً إلىٰ أنَّ أصل اللفظة في الوضع ومعناها يقتضيانه، ولم تحفل بقلَّة الاستعمال جاز لنا أن نُطلِق أيضاً في / [[ص ٣١٨]] الوالد أنَّه مولىٰ ولده، وكذلك في الأجير، ونذهب إلىٰ معنىٰ اللفظة وما يقتضيه وضعها، ولا نجعل قلَّة الاستعمال مؤثِّراً، فليس ما سُمْتنا إطلاقه بأقلّ في الاستعمال ممَّا ألزمناك أن تُطلِقه، وإن أبيت الإطلاق فليس لك بُدٌّ من أن تصير إلىٰ ما ذكرناه، وإلَّا كنت مناقضاً، ويسقط علىٰ كلّ حال إلزامك الذي ظننت أنَّك تتوصَّل به إلىٰ إبطال قولنا في إجراء لفظة (مولىٰ) علىٰ من وجبت طاعته.

علىٰ أنَّ استدلالنا بخبر الغدير علىٰ إيجاب الإمامة لا يفتقر إلىٰ أنَّ لفظة (مولىٰ) تجري علىٰ الإمام، ومالك الطاعة بغير واسطة، لأنّا قد بيَّنا احتمالها للأولىٰ، وهذا ممَّا لا يمكن صاحب الكتاب ولا أحداً دفعه، فإنَّه ظاهر في اللغة، وقد ذكرنا فيما تقدَّم من كلامنا في الشواهد عليه ما في بعضه كفاية، وإذا احتملت أولىٰ من غير إضافة، وقد علمنا أنَّ الأولىٰ في اللغة هو الأحقُّ بلا خلافٍ، وقد يجوز أن يُستَعمل لفظة أحقّ وأولىٰ مضافتين إلىٰ الطاعة كما يجوز استعمالها في غير الطاعة من ضروب الأشياء، وإذا جاز ذلك وثبت أنَّ مقدّمة خبر الغدير تضمَّنت التقرير بوجوب الطاعة وكان معنىٰ (أولىٰ بكم) أولىٰ بتدبيركم، ووجوب الطاعة عليكم بغير خلاف أيضاً، وكنّا قد دلَّلنا فيما تقدَّم علىٰ أنَّ ما أوجبه في الكلام الثاني يجب أن يكون مطابقاً لمقتضىٰ المقدّمة الأُولىٰ، حتَّىٰ كأنَّه قال عليه السلام: من كنت أولىٰ به في تدبيره وأمره ونهيه فعلي أولىٰ به في ذلك، فقد وضح ما قصدناه من الدلالة علىٰ النصِّ بالإمامة من غير حاجة إلىٰ أنَّ لفظة (مولىٰ) تجري علىٰ ملك الطاعة بنفسها، هذا علىٰ الطريقة الأُولىٰ.

فأمَّا علىٰ طريقة التقسيم فهي أيضاً غير مفتقرة إلىٰ ذلك، لأنَّه إذا بطل أن يكون مراده صلى الله عليه وآله بلفظة (مولىٰ) سائر ما يحتمله اللفظة سوىٰ / [[ص ٣١٩]] (أولىٰ)، وبطل أن يريد بأولي شيئاً ممَّا يجوز أن يضاف إلىٰ هذه اللفظة سوىٰ ما يقتضي الإمامة، والتحقّق بالتدبير لما تقدَّم ذكره، فقد وضح وجه الاستدلال بالطريقتين معاً.

قال صاحب الكتاب: (وقد ذكر أبو مسلم أنَّ هذه الكلمة مأخوذة من الموالاة بين الأشياء يعني اتّباع بعضها بعضاً، ولذلك يقولون فيمن يختصّون به من أقربائهم إذا أخبروا عنهم: هذا لي ولمن يليني، وكان المعنىٰ في كون المؤمن موالياً لأخيه أن يكون متابعاً له، ثمّ تصرَّفوا في الاستعمال قرينة علىٰ أنَّ التعارف في ذلك هو بمعنىٰ النصرة ومتابعة البعض للبعض فيما يتَّصل بأمر الدين، وذلك لا يليق بالإمامة، لأنَّ الوجه الذي له يكون مولىٰ لهم يقتضي أن يختصّوا بمتابعته، ويكون المتابعة من أحد الطرفين واشتقاق اللفظ يقتضي المتابعة من كلا الطرفين، وذلك يليق بالموالاة في الدين، وإنَّما يقال في الإمام إنَّه مولىٰ لا من جهة الإمامة، بل من جهة الدين، لأنَّه إذا اختصَّ بالإمامة لزمته النصرة وسائر ما يختصُّ به ويتعلَّق بالدين، وعلىٰ هذا الوجه يقال في سائر رعيَّته إنَّهم موالٍ له كما يقال فيه إنَّه مولىٰ لهم، وقد بيَّنا أنَّ المعاني التي يختصُّ بها الإمام وتفيدها الإمامة لا يُعلَم إلَّا بالشرع، لأنَّ العقل لا يُميِّز ذلك من غيره، وإنَّما نعرف ذلك شرعاً، فلا يمكن أن يقال: إنَّ لفظة (مولىٰ) تفيده من جهة اللغة إلَّا علىٰ وجه التشبيه، ولا يمكن أن يقال: إنَّها لفظة شرعية ولا

للتعارف فيها مدخل، فكيف يمكن ما ذكروه من إدخال ذلك في القسمة فضلاً على أن يقولوا: إنَّه الظاهر من الكلام؟ ومن عجيب الأُمور في هذا المستدلّ أنَّه ذكر في الخبر / [[ص ٣٢٠]] سائر الأقسام وترك ما حمل شيوخنا الخبر عليه، ولو اشتغل بذلك لكان أولىٰ به...).

يقال له: إنَّ الذي حكيته عن أبي مسلم لا يُنكَر أن يكون صحيحاً، وهو إذا صحَّ لا يضرّنا ولا ينفعك، وإن كنت قد أتبعته بشيء من عندك ليس بصحيح، ولا خافٍ الفساد، لأنَّ أبا مسلم فسَّر معنىٰ الموالاة واشتقاقها، ولم يقل: إنَّ لفظة (وليّ) أو (مولىٰ) لا معنىٰ لها، ولا يُحتَمل إلَّا الموالاة التي فسَّرها بالمتابعة، بل قد صرَّح بضدِّ ذلك، ونحن نحكي كلامه بعينه في الموضع الذي نقل منه صاحب الكتاب الحكاية، قال أبو مسلم في كتاب (تفسير القرآن) عند انتهائه إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ﴾ [المائدة: ٥٥] بعد كلام قدَّمه:

(وقد ذكرنا معنىٰ (الوليّ والموالاة) في عدَّة مواضع ممَّا فسَّرنا من السور الماضية، وجملة معناه أن يكون الرجل تابعاً محبَّة أخيه في كلّ أحواله، ويملك منه ما يملكه من نفسه، ويريد له ما يريد لها، والناس يقولون فيمن يختصّون من أقاربهم إذا أخبروا عنهم: هذا لي ولمن يليني، وكأنَّ المعنىٰ مأخوذ من الموالاة بين الأشياء، أي اتّباع بعضها بعضاً، فيكون المؤمن موالياً لأخيه أي متابعاً له، ويكون المعنىٰ في نسبة ذلك إلىٰ الله تعالىٰ بقوله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ﴾ [المائدة: ٥٥] أي من يملككم ويلي أمركم، ويجب عليكم طاعته واتّباعه، وإلىٰ الرسول بما عطف من ذكره علىٰ الله تعالىٰ، بما فرض الله من طاعته في أدائه عن الله تعالىٰ، إذ يقول: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ﴾ [النساء: ٨٠]، وبما يبذله من النصح للمؤمنين، وهو فوق ما يعطيه بعضهم بعضاً، كما قال الله تعالىٰ: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ / [[ص ٣٢١]] أَنْفُسِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٦]، وإنَّما يُنسَب إلىٰ ﴿الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ [المائدة: ٥٥] ما قدَّمناه من الاتّفاق بينهم وطاعة كلِّ واحدٍ منهم لصاحبه ومظافرته إيَّاه علىٰ أمر الله، وملكه من أخيه ما يملكه من نفسه فيه)، هذا كلامه بألفاظه وهو يشهد بما يذهب إليه من إجراء لفظة (وليّ) علىٰ من تجب طاعته والانتهاء إلىٰ أمره علىٰ خلاف ما يريده صاحب الكتاب ويذهب إليه، وإذا كان معناها وأصل اشتقاقها إذا أُريد بها الموالاة يقتضيان المتابعة علىٰ ما ذكر لم ينافِ ذلك قولنا ولا قدح فيه، لأنّا قد ذكرنا فيما تقدَّم أنَّ لفظة (مولىٰ) و(ولي) تجريان علىٰ الموالاة في الدين، ودلَّلنا علىٰ أنَّ المراد بهما في الآية وخبر الغدير ما ذهبنا إليه دون غيره، وفي كلام أبي مسلم ما يخالف رأي صاحب الكتاب من وجه آخر، لأنَّه جعل قوله تعالىٰ: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٦] موافقاً لمعنىٰ الآية التي ذكرناها في اقتضاء وجوب الطاعة والاتّباع، ومعلوم أنَّ التقرير في مقدّمة خبر الغدير وقع بما أوجبه الله تعالىٰ في الآية لرسوله ﷺ، وأنَّ المعنيين متطابقان، وصاحب الكتاب ينكر فيما حكيناه من كلامه ونقضناه أن يكون التقرير وقع بفرض الطاعة في خبر الغدير، وقد بيَّنا أنَّه خلاف للأُمَّة، وقد كان يجب عليه إذا احتجَّ بكلام أبي مسلم في الموضع الذي حكاه وجعله قدوة فيما يرجع إلىٰ اللغة والاشتقاق أن يلتزم جميع ما ذكره هناك، ولا يقتصر احتجاجه علىٰ ما وافق هواه دون ما خالفه.

وليس له أن يقول: إنَّ الخطأ يجوز علىٰ أبي مسلم في بعض كلامه دون بعض، لأنَّ ذلك إنَّما يجوز فيما طريقه الاستدلال، فأمَّا فيما طريقه اللغة التي لا مجال للاستدلال والقياس فيها، وإنَّما يؤخذ سماعاً فإنَّه لا يجوز، لاسيّما وقد جعل قوله في معنىٰ اللفظة واشتقاقها حجَّة، ومن كان بهذه المنزلة فيما يرجع إلىٰ اللغة يجب أن يرجع إلىٰ جميع قوله في معنىٰ هذه اللفظة وتأويلها.

/ [[ص ٣٢٢]] فأمَّا الخطأ الذي اتَّبع صاحب الكتاب كلام أبي مسلم فهو اعتقاده أنَّ الموالاة إذا كانت بمعنىٰ المتابعة استحال حصولها من جهة واحدة، ووجب أن لا يدخل إلَّا بين اثنين، وهذا خطأ فاحش، لأنَّ لفظة المفاعلة ليس يجب في كلّ موضع دخوله بين الاثنين، وإن كان قد يدخل بينهما في أكثر المواضع، فمن لفظة المفاعلة المستعملة في الواحد دون الاثنين قولهم: ناولت وعاقبت وظاهرت وعافاه الله، وما يجري مجرىٰ ما ذكرناه ممَّا يتَّسع ذكره، وقولهم: تابعت وواليت لاحق بما عدَّدناه ممَّا يكون عبارة عن الواحد وإن كان لفظه لفظ المفاعلة.

فأمَّا ما ذكره في آخر كلامه من أنَّ ما تفيده الإمامة ويختصُّ به الإمام لا يُعلَم إلَّا بالشرع، وتوصّله بذلك إلىٰ أنَّ لفظة (مولىٰ) لا تفيد الإمامة فغير صحيح، لأنَّ الإمامة تجري في اللغة علىٰ معنىٰ الاتّباع والاقتداء، وهي في الشرع أيضاً تفيد هذا المعنىٰ، وإن كانت الشريعة وردت بأحكام يتولَّاها الإمام علىٰ التفصيل لا يفيدها اللفظة اللغوية المفيدة للاتّباع والاقتداء علىٰ سبيل الجملة.

وقد بيَّنا أنَّ الخبر إذا اقتضىٰ وجوب الطاعة والاتّباع فقد دلَّ علىٰ الإمامة بجميع أحكامها الشرعية، لأنَّ الطاعة علىٰ جميع الخلق في سائر الأُمور لا تجب بعد النبيّ إلَّا للإمام، فقد بطل قوله: (إنَّ الإمامة لا تدخل في القسمة).

فأمَّا تأويل شيوخه للخبر فقد تقدَّم كلامنا عليه.

قال صاحب الكتاب: (فأمَّا ما أورده من زعم أنَّه لو لم يرد ﷺ به الإمامة لكان قد تركهم في حيرة وعمىٰ عليهم، فإنَّه يقال له: ما الذي يمنع أن يثبت في كلامه ﷺ ما لا يدلُّ ظاهره / [[ص ٣٢٣]] علىٰ المراد، فإن قال: لأنَّه يؤدّي إلىٰ ضدِّ ما بُعِثَ له من البيان، قيل له: أليس في كتاب الله تعالىٰ البيان والشفا وفيه متشابه لا يدلُّ ظاهره علىٰ المراد؟ فإن قال: إنَّ المتشابه وإن كان ظاهره لا يدلُّ علىٰ المراد، ففي دليل العقل ما يُبيِّن المراد به، قيل له: فيجوز مثله في كلامه ﷺ، لأنَّ من خالف لا يقول: إنَّه ﷺ لم يرد بذلك فائدة، وإنَّما يقول: إنَّ ظاهره لا يدلُّ علىٰ مراده، وإنَّما يدلُّ عليه بقرينة)، ثمّ قال: (فإن قال: إنَّما أردت أنَّه ﷺ لـمَّا عُرِفَ قصده عند هذا الكلام باضطرار إلىٰ الإمامة فلو لم يدلّ الكلام عليه لكان معمِّياً...).

ونشرع في الجواب عن هذا السؤال بما لم نذكره، لأنّا لا نسأله عنه قطّ فنشتغل بإضمار جوابه.

وقال في آخر الفصل: (ومن عجيب أمر هذا المستدلّ أنَّه ادَّعىٰ ما يجري مجرىٰ الضرورة عند هذا الخبر، ثمّ ذكر أنَّه اشتبه علىٰ الناس بعد وفاة رسول الله ﷺ حال هذا النصّ من حيث ثبت عندهم قوله: (الأئمَّة من قريش) وظنّوا أنَّ هذا العموم يقضي علىٰ ذلك النصّ)، قال: (وهذا من بعيد ما يقال، لأنَّهم إذا عرفوا ذلك باضطرار وهم جمع عظيم، فلا بدَّ من أن يعرفه غيرهم بخبرهم، ومتىٰ اشتهرت الحال في ذلك لم يصحّ وقوع الاشتباه عليهم...).

يقال له: قد علمنا من الذي وجَّهت كنايتك في هذا الفصل إليه، وهو شيخنا أبو جعفر بن قبة رحمه الله، والذي ذكره في صدر كتابه المعروف / [[ص ٣٢٤]] بـ(الإنصاف والإصاف) خلاف ما ظننته، لأنَّه إنَّما أوجب كون النبيّ ﷺ ملبِّساً محيِّراً متىٰ لم يقصد النصّ بخبر الغدير، من حيث بيَّن رحمه الله اقتضاء ظاهر الكلام للنصِّ، وأنَّه متىٰ حُمِلَ علىٰ خلافه كان القول خارجاً عن مذهب أهل اللغة، وقد فرَّق في الكتاب أيضاً بين متشابه القرآن وبين ما أنكره بأن قال: (إنَّ العقل دالٌّ علىٰ أنَّه تعالىٰ لم يقصد بذلك التشبيه وما جرىٰ مجراه ممَّا لا يجوز عليه، والمخاطبون في تلك الحال بالمتشابه قد فهموا معناه، وليس مثل هذا في النصِّ، لأنَّ العقل لا يخيل أن يكون قصد بخبر الغدير إلىٰ النصِّ)، وأسقط رحمه الله قول من سأل فقال: جوِّزوا أن يكون السامعون لخبر الغدير من النبيّ ﷺ قد فهموا مراده، وأنَّه لم يرد به النصّ بأن قال: (إذا كانت معرفة المراد من الكلام لازمة لنا كلزومها لهم لم يجز أن يخصّوا بدلالة أو ما يجري مجرىٰ الدلالة ممَّا يوصل إلىٰ معرفة المراد دوننا، ولوجب أن يقطع عذر الجميع في معرفة مراده لعموم التكليف لهم).

فأمَّا ما توهَّمه علىٰ أبي جعفر من ادِّعاء الضرورة في معرفة النصّ من خبر الغدير، وأنَّه ناقض من بعد بقوله: (إنَّ الأمر اشتبه علىٰ الناس حتَّىٰ ظنّوا أنَّ العمل بقوله عليه السلام: «الأئمَّة من قريش» أولىٰ)، فغلط منه عليه، لأنَّ الرجل لم يدَّع الضرورة في شيء من كلامه، ومن استقرأ كلامه في هذا الباب وغيره عرف صحَّة ما ذكرناه، بل قد صرَّح بما يدلُّ علىٰ خلاف الضرورة، لأنَّه استدلَّ علىٰ إيجاب النصّ من الخبر باللغة وما تقتضيه المقدّمة والعطف عليها، ولو كان قائلاً بالضرورة في معرفة المراد لم يحتج إلىٰ شيء ممَّا ذكره، علىٰ أنَّه قد قال أيضاً عند تقسيم النصّ إلىٰ قسمين: (فأمَّا النصّ / [[ص ٣٢٥]] الذي وقع بحضرة العدد الكثير فإنَّما كان يوم الغدير، وكلّهم كانوا ذاكرين لكلامه عليه السلام، غير أنَّهم ذهبوا عنه بتأويل فاسد، لأنَّهم إنَّما دخلت عليهم الشبهة، من حيث توهَّموا أنَّ لذلك الكلام

ضرباً من التأويل يجوز معه للرؤساء إذا وقعت الفتنة واختلفت الكلمة أن يختاروا إماماً)، ومعلوم أنَّ هذا كلام من لا يدَّعي الاضطرار إلىٰ معرفة المراد بخبر الغدير، لأنَّ الضرورة تنافي دخول التأويلات، ولو كان القوم عنده مضطرّين ما جاز أن يقول: (إنَّهم ظنّوا أنَّ للكلام ضرباً من التأويل عند دخول الشبهة)، ولسنا نعلم من أين وقع لصاحب الكتاب ما ظنَّه مع بعده، وهذه جملة كافية، والمنَّة لله تعالىٰ.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٤٤٢]] دليل آخر: وهو ما روي من تقرير النبيّ ﷺ: «ألستُ أولىٰ بكم من أنفسكم؟»، فلمَّا أجابوه بالإقرار رفع بيد أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليهما وقال عاطفاً علىٰ كلامه الأوَّل: «فمن كنت مولاه فهذا مولاه»، وفي روايات أُخر: «فعليٌّ مولاه»، فأتىٰ صلوات الله وسلامه عليه وآله بكلام ثانٍ يحتمل / [[ص ٤٤٣]] لفظه معنىٰ الجملة الأُولىٰ التي قدَّمها وإن كان محتملاً لغيره، فوجب أن يريد باللفظة المحتملة المعنىٰ المصرَّح به في الكلام المتقدّم الذي قرَّره ﷺ.

وإذا أوجب ﷺ كونه أولىٰ بهم من أنفسهم فهو إيجاب لطاعته ﷺ ونفوذ أمره فيهم. وهذا تصريح بنصِّ الإمامة.

فإن قيل: دلّوا علىٰ صحَّة الخبر، ثمّ علىٰ أنَّ لفظة (مولىٰ) يحتمل (الأولىٰ)، ثمّ علىٰ أنَّ المراد في الخبر بهذه اللفظة هو (الأولىٰ) دون سائر الأقسام، ثمّ علىٰ أنَّ فائدة (أولىٰ) ترجع إلىٰ معنىٰ الإمامة.

قلنا: أمَّا العلم بصحَّة هذا الخبر فهو كالعلم بسائر الأُمور الظاهرة من الحوادث والغزوات، وحجَّة الوداع نفسها، فإن كان العلم به ضرورياً علىٰ ما قطع عليه قوم فالخبر بالغدير مثله، وكلّ من خالط أهل الأخبار وسمع الروايات لا يُفرِّق في وقوع العلم له بين جميع ما ذكرناه.

وبعد، فالشيعة الإماميَّة تتواتر خلفاً عن سلف بهذا الخبر، وأكثر رواة أصحاب الحديث يرويه بالأسانيد المتَّصلة، وجميع أصحاب السير نقلوه، ومصنّفو صحيح الأحاديث ذكروه. فقد شارك هذا الحديث الأخبار الظاهرة واستبدَّ بما ليس لها، لأنَّ الأخبار علىٰ ضربين: فضرب لا يُعتَبر في نقله بالأسانيد المتَّصلة كالأخبار عن البلدان والحوادث العظام، والضرب الآخر يُعتَبر فيه اتّصال الأسانيد. وخبر الغدير قد حصل فيه الوجهان وكمل له الطريقان.

وأيضاً فإنَّ علماء الأُمَّة مطبقون علىٰ قبوله، وإنَّما اختلفوا في تأويله، وما فيهم من دفعه وتشكَّك فيه.

/ [[ص ٤٤٤]] وما حكي عن أبي داود السجستاني من دفع هذا الخبر باطل، وقد حكىٰ عنه التبري ممَّا قرنه به الطبري من دفعه الخبر. وقيل: إنَّ السجستاني [ما] أنكر الخبر نفسه، وإنَّما أنكر كون المسجد الذي بغدير خمّ علىٰ متقدّم الزمان. ولو ثبت أنَّه مخالف لما التُفِتَ إلىٰ خلافه لشذوذه.

وقد اعتمد في صحَّة هذا الخبر ما تظاهرت به الرواية من احتجاج أمير المؤمنين عليه السلام يوم الشورىٰ لـمَّا عدَّد فضائله ومناقبه، والأمر في ذلك ظاهر، وإنَّ أحداً من الحاضرين ما دفعه عن ذلك ولا عن شيء احتجَّ به من فضائله، فقد صار ذلك إجماعاً متقدّماً.

وأمَّا الدليل علىٰ [...] له مولىٰ من جملة أقسامها وأحد محتملاتها (أولىٰ)، فالأمر فيها ظاهر لمن له أدنىٰ مخالطة لأهل اللغة، فإنَّ العلم بأنَّهم يستعملون هذه اللفظة في (أولىٰ) كالعلم [بأنَّهم] يستعملونها في ابن عمّ، وما منكر أحد الأمرين إلَّا كمنكر الآخر.

وقد استقصينا الكلام في هذا الموضع في جمل كتابنا المعروف بالشافي، وحكينا عن علماء أهل اللغة مثل أبي عبيدة معمر بن المثنّىٰ إلىٰ من تأخَّر زمانه من أبي بكر محمّد بن القاسم الأنباري وأبي عمر غلام ثعلب أنَّهم صرَّحوا باحتمال لفظة (الأولىٰ) وعدَّدوا ذلك من أقسامها، فلا معنىٰ للتطويل بذكره، والأُمور الظاهرة لا تحتاج إلىٰ الإغراق في كشفها.

وأمَّا الذي يدلُّ علىٰ أنَّ لفظة (مولىٰ) في الخبر لم يرد بها إلَّا (الأولىٰ) دون باقي أقسامها، فهو أنَّ من عرف أهل العربية إذا قدَّموا جملة مصرَّحة وعطفوا / [[ص ٤٤٥]] عليها بكلام محتمل ما تقدَّم التصريح به ويحتمل غيره لم يجز أن يريدوا بالمحتمل إلَّا المعنىٰ الأوَّل.

ألَا ترىٰ أنَّ أحدهم إذا قال _ وأقبل علىٰ جماعة وله

عبيد عدَّة _: (ألستم عارفين بعبدي فلان)، ثمّ قال: فاشهدوا أنَّ عبدي حرٌّ لوجه الله. لم يجز أن يريد بلفظ (عبدي) الثانية إلَّا العبد الذي صرَّح بذكره في كلامه دون غيره من سائر عبيدة، فصارت لفظة (عبدي) بعد وقوعها هذا الموقع مختصَّة، بعد أن كانت محتملة لو وقعت في غير هذا الموضع.

وليس لأحدٍ أن يطعن فيما ذكرناه: بأنَّه لا خلاف في جواز عطفه علىٰ المتقدّمة مصرِّحاً، بما لا يرجع إلىٰ معناها، لأنَّه لو قال بعد تقرير عرض الطاعة: فأحبّوا عليَّاً، أو انصروه، أو شيِّعوه في خروجه. لكان كلاماً صحيحاً واقعاً في موقعه.

والجواب عن هذا الطعن: أنّا ما أنكرنا أن يستأنف بعد هذا التقرير كلاماً لا يتعلَّق بإيجاب الطاعة والإمامة إذا لم يأتِ بلفظ محتمل لذلك، وإنَّما أنكرنا أن يعطف بلفظ محتمل لما تقدَّم، وإن احتمل غيره ثمّ لا يريد به المعنىٰ المتقدّم، وهذا لا يجدونه في قوله: فانصروا عليَّاً صلوات الله عليه أو شيِّعوه.

فإن قيل: المثال الذي ذكرتموه لا يشبه خبر الغدير، وإنَّما قبح ممَّن قرَّر علىٰ معرفة عبد له مخصوص ثمّ عطف علىٰ هذا التقرير بقوله: (فعبدي حرّ)، أن يريد غير العبد الأوَّل، لأنَّه لو أراد غيره لم يكن في تقديم المتقدّمة فائدة ولا الكلام الثاني تعلَّق بالأوَّل. ولمقدّمة خبر الغدير فائدة صحيحة وإن عطف عليها بما هو غريب منها، بأن يقول: فانصروا عليَّاً، أو افعلوا كذا وكذا من ضروب الأفعال، لأنَّه أمرهم بما يجب طاعته فيه بعد أن قرَّرهم علىٰ الطاعة ووجوبها، وهذا لا تجدونه في المثال الذي ذكرتموه.

قلنا: يمكن أن نجعل في مقدّمة المثال الذي أوردناه فائدة وتعلّقاً بين / [[ص ٤٤٦]] المعطوف والمعطوف عليه، فنقول: لو أنَّ رجلاً أقبل علىٰ جماعة فقال: ألستم تعرفون صديقي زيداً الذي ابتعت منه عبدي فلاناً _ ويصفه بأخصِّ صفاته _ وأشهدناكم علىٰ أنفسنا بالمبايعة، ثمّ قال عقيب كلامه هذا: فاشهدوا أنَّني قد وهبت له عبدي. لم يجز أن يريد بلفظة (عبدي) الثانية إلَّا ما أراد بلفظة (عبدي) الأُولىٰ، وإن كان متىٰ لم يرد ذلك يكون لمقدّمته فائدة ولبعض كلامه تعلّق بالبعض الآخر.

لأنَّه غير ممتنع أن يريد بما يريد بما قدَّمه من ذكر العبد في الأوَّل تعريف الصديق به، ويكون وجه التعلّق بين الكلامين: أنَّكم إذا كنتم قد شهدتم علينا بكذا فاشهدوا بكذا. ولو صرَّح بما قدَّرناه حتَّىٰ يقول بعد المقدّمة المذكورة: فاشهدوا أنَّني وهبت له عبدي فلاناً. ويذكر غير من قدَّم ذكره من العبد، ويكون وجه حسن كلامه ما ذكرناه. فثبت بهذه الجملة صحَّة ما عقدناه عليه الكلام.

وقد استوفينا في الشافي الكلام علىٰ هذه النكت، وذكرنا مثالاً آخر، وهو: أن يقبل مقبل علىٰ جماعة فيقول: ألستم تعرفون بضيعتي الفلانية؟ ثمّ يقول عاطفاً علىٰ الكلام: فاشهدوا أنَّ ضيعتي وقف. ومعلوم أنّا لا نفهم من كلامه إلَّا وقفه للضيعة المقدَّم ذكرها، وإن كان له ضياع كثيرة. وقد كان جائزاً أن يُصرِّح بخلاف ذلك فيقول بعد تقريره علىٰ معرفة الضيعة المعيَّنة: فاشهدوا أنَّ ضيعتي التي يجاورها وقف. فيُصرِّح بوقف غير ما سمّاه وعيَّنه. ويكون وجه التعلّق بين الكلامين، وفائدة المقدّمة الأُولىٰ التجاور بين الضيعتين.

فقد ثبت أن ليس كلّ ما يحسن التصريح به يجوز أن يُراد مع اللفظ المحتمل.

/ [[ص ٤٤٧]] فأمَّا الذي يدلُّ علىٰ أنَّ فائدة لفظ (أولىٰ) يرجع إلىٰ معنىٰ الإمامة ووجوب الطاعة، فهو ظاهر استعمال أهل اللغة، لأنَّهم يقولون: السلطان أولىٰ بتدبير رعيَّته وتصرّفهم، وولد الميّت أولىٰ بميراثه من كثير من أقاربه، والمولىٰ أولىٰ بعبده. والمراد بجميع ذلك تملّك التدبير والتصرّف وفرض الطاعة.

ولا خلاف بين أهل التفسير في قوله تعالىٰ: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٦]، أنَّ المراد به أنَّه أولىٰ بطاعتهم وتدبير أُمورهم، ومعلوم أنَّه لا يكون أولىٰ بتدبير الأُمَّة إلَّا من كان إماماً لهم، ومفترض الطاعة عليهم.

فإن قيل: لفظة (أولىٰ) لا بدَّ فيها من إضافة حتَّىٰ تفيد، وإضافتها إلىٰ أنَّه أولىٰ بتدبير أُمورهم كإضافتها إلىٰ أنَّهم أولىٰ بأن يوالوه ويعظّموه ويحبّوه. فمن أين لكم أنَّ المراد به أولىٰ بطاعتهم وتدبير أُمورهم علىٰ ما ادَّعيتموه دون الوجه الآخر؟

قلنا: الظاهر من إطلاق قولهم: (فلان أولىٰ) الاختصاص بالتدبير والأمر والنهي، لاسيّما إذا انضاف إلىٰ ذلك أنَّه أولىٰ به من نفسه، وإن جاز أن يستعملوا هذه اللفظة مضافة إلىٰ شيء مخصوص فيقول: بمحبَّته ونصرته، ومع الإطلاق لا يُفهَم إلَّا ما ذكرناه، فإنَّ موضوع الكلام يقتضي أنَّ أمير المؤمنين صلوات الله عليه أولىٰ بنا فيما كان النبيّ ﷺ أولىٰ بنا فيه، وإذا كان صلوات الله وسلامه عليه وآله أولىٰ بنا في التدبير والتصريف ووجوب الطاعة وجب بحكم العطف ومخرج الكلام أن يكون أمير المؤمنين عليه السلام أولىٰ بنا في ذلك، ويكون صلوات الله عليه بتقديم ما قدَّمه وترتيب ما رتَّبه يستغني عن أن يقول: من كنت أولىٰ به في كذا وكذا فعليٌّ أولىٰ به فيه. كما أنَّه صلّىٰ الله وسلامه عليه وآله بتقديم ما قدَّمه استغنىٰ عن أن يُصرِّح في / [[ص ٤٤٨]] الكلام المعطوف به لفظة (أولىٰ) وأقام مقامها لفظة (مولىٰ).

والذي يدلُّ علىٰ ما ذكرناه: أنَّ القائل من أهل العربية إذا قال: فلان وفلان _ وذكر جماعة _ شركائي في متاع وصفه وعيَّنه، ثمّ قال عاطفاً علىٰ كلامه: فمن كنت شريكه فزيد شريكه. فاقتضىٰ ظاهر الكلام أنَّ زيداً شريكه في المتاع الذي تقدَّم وصفه بعينه، ومتىٰ أراد غير ذلك كان مُلغِزاً معمّياً.

فإن قيل: فمن أين لكم عموم وجوب طاعته في جميع الأُمور ولجميع الخلق؟

فجوابنا: أنَّ النبيّ صلوات الله وسلامه عليه وآله أوجب لأمير المؤمنين عليه السلام ما هو واجب له بحكم موضوع الكلام، فإذا عمَّت طاعته ﷺ جميع الأُمور وجميع الخلق وجب مثل ذلك لأمير المؤمنين عليه السلام.

وأيضاً فكلُّ من أوجب بخبر الغدير فرض الطاعة وولاية التدبير، عمَّ بذلك كلّ الأُمور وجميع الخلق.

طريقة أُخرىٰ في الاستدلال بخبر الغدير:

إذا علمنا أنَّه ﷺ لا بدَّ أن يريد معنىٰ من المعاني الذي يحتملها لفظة (مولىٰ) في العربية، وأبطلنا ما عدا الأولىٰ بالطاعة والتدبير فثبت ما أردناه.

ومعلوم بغير شبهة لم يرد المعتَق، ولا المعتِق، ولا الحليف، والمالك، والجار، والصهر، والأمام والخلف. والأمر في ذلك أظهر من أن يُدَلَّ عليه.

ولا يجوز أن يريد ابن العمّ، لأنَّه معلوم بالضرورة، ولا فائدة في بيانه / [[ص ٤٤٩]] وجمع الناس له.

ولا يجوز أيضاً أن يريد الموالاة في الدين والنصرة فيه، أو ولاء العتق، لأنَّه معلوم من دينه ﷺ وجوب تولّي المؤمنين ونصرتهم، وقد ورد الكتاب بذلك. وليس يحسن أن يجمع الأُمَّة في تلك الحال وعلىٰ ذلك الوجه ويُعلِمهم ما هم مضطرّون إلىٰ علمه من دينه.

وكذلك ولاء العتق معلوم أنَّه لبني العمّ قبل الشريعة وبعدها.

وقول ابن الخطّاب في الحال _ علىٰ ما شاعت به الرواية _ لأمير المؤمنين عليه السلام: (أصبحت مولاي ومولىٰ كلّ مؤمن ومؤمنة) يُبطِل أن يكون المراد ولاء العتق، فلم يبقَ من الأقسام إلَّا أنَّه أراد: أنَّك أولىٰ بتدبير الأُمَّة وأمرهم ونهيهم، ومن كان بهذه الصفة فهو الإمام.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون المراد وجوب الموالاة علىٰ القطع، علىٰ الظاهر والباطن علىٰ ما ذهب مخالفوكم، وقالوا: إنَّ هذه منزلة جليلة تفوق الإمامة.

قلنا: أمَّا هذا الطعن فلا يجوز أن يتوجَّه علىٰ الطريقة الأُولىٰ التي بيَّنا فيها أنَّ المراد بلفظة (مولىٰ) في اللغة لإيجاب الموالاة علىٰ الباطن، لم يجز حمل اللفظة عليه، كما لم يجز حملها علىٰ ما عداه. لما بيَّناه من إيجاب المطابقة بين معنىٰ لفظة (مولىٰ) ومعنىٰ المقدّمة.

فأمَّا إذا سُئِلَ هذا السؤال علىٰ طريقة التقسيم، وهي الثانية، فالجواب عنه: أنَّه لا يجوز حمل لفظة (مولىٰ) علىٰ ما لا يحتمله في اللغة ولا ذكره القوم في أقسام معاني هذه اللفظة. والموالاة علىٰ القطع علىٰ الباطن لا يعرفه أهل / [[ص ٤٥٠]] اللسان ولا عدوّه من أقسام هذه اللفظة، وإنَّما يعرفون الموالاة والنصرة علىٰ الظاهر، وكلّ من تولّىٰ نصرة غيره سمّوه مولىٰ [له] من غير اعتبار البواطن، وإنَّما يوالي المؤمنون بعضهم بعضاً علىٰ هذا الوجه. والذي قال المخالف غير معروف ولا معهود.

فإذا قيل لنا: جوِّزوا أن يكون المراد بلفظة (مولىٰ) علىٰ طريق التقسيم ما ذكرناه، لأنَّ هذا المعنىٰ وإن لم يكن من موجب اللغة ومقتضىٰ وضع اللفظة فقد يجوز أن يُراد بهذه اللفظة موالاة مخصوصة.

قلنا: الجواب الواضح عن هذه الشبهة أنَّ كلَّ من جوَّز أن يكون معنىٰ الإمامة مراداً في الخبر لم يجز خلافه، لأنَّ من خالف الذاهبين إلىٰ النصِّ لم يُجوِّز أن يكون معنىٰ الإمامة مستفاداً من الخبر، ومن جوَّز ذلك من الذاهبين إلىٰ النصِّ قطع عليه، وتجويز ذلك مع عدم القطع عليه خارج عن إجماع الأُمَّة.

ويمكن أن يجاب عن ذلك أيضاً: بأنَّ حمل اللفظة العربية علىٰ المعنىٰ الذي وُضِعَ لها في العربية أولىٰ من حملها علىٰ ما لم يُوضَع فيها وهو كالزيادة والإلحاق، وقد عدَّ القوم الأولىٰ بالتدبير من أقسام لفظة (مولىٰ) ولم يفعلوا ذلك في الموالاة علىٰ الظاهر والباطن.

وأمَّا قول المخالف: إنَّ هذه المنزلة تفوق الإمامة فغلط، لأنَّ الإمامة تشتمل علىٰ الأمرين من حيث كان الإمام عندنا لا بدَّ من أن يكون معصوماً.

وممَّا يُبطِل حمل اللفظة في الخبر علىٰ الموالاة في الدين إمَّا علىٰ القطع أو علىٰ الظاهر: أنَّ النبيّ صلوات الله وسلامه عليه وآله كذلك جعل أمير المؤمنين / [[ص ٤٥١]] صلوات الله عليه مولىٰ لنا، كما أنَّه ﷺ كذلك، ولم يقل: من كان مولىٰ لي فهو مولىٰ لعليٍّ، والمولىٰ هو متولّي النصرة، لا من يتولّىٰ نصرته. فلم يبقَ إلَّا أن [يكون] المراد أن يقال: فمن كنت [أولىٰ] بأن ينصرني فعليٌّ أولىٰ بأن ينصره، فحينئذٍ يعود الأمر إلىٰ أنَّ المراد بلفظة (مولىٰ) في الخبر (الأولىٰ)، ولا يكون أحد أولىٰ بأن ينصره ويعينه، ويكون له المزيَّة في هذا المعنىٰ علىٰ ما يجب للمؤمنين بعضهم علىٰ بعض من ذلك إلَّا من هو مفروض الطاعة كالنبيّ والإمام.

فإن قيل: الخبر يقتضي ظاهره إيجاب ما أوجب لأمير المؤمنين صلوات الله عليه في الحال غير تراخٍ ولا تمادٍ، لاسيّما علىٰ ما قرَّرتموه من أنَّ الكلام يقتضي أنَّ أحكام ما وجب للنبيّ ﷺ من عموم الطاعة في الأُمور كلّها والإمامة ثابتة لأمير المؤمنين صلوات الله عليه وعموم الأحوال لعموم أُمور الأُمَّة، وإذا لم يكن في الحال صلوات الله عليه إماماً يبطل حمل الخبر علىٰ الإمامة، واختصَّ بما يجب له في الحال.

قلنا: إذا سلَّمتم أنَّ ظاهر الخبر يقتضي إثبات فرض الطاعة والإمامة في الحال جاز أن يُعدَل عن الظاهر بالدليل القاطع، ولـمَّا اجتمعت الأُمَّة علىٰ أنَّه لا إمام مع النبيّ ﷺ عدلنا عن الظاهر في هذه الأحوال، وأوجبناها بعد وفاته ﷺ، لأنَّه لا مانع من ذلك والظاهر يقتضيه.

ويمكن أن يجاب عن ذلك أيضاً: بأنَّ فرض الطاعة في الحال واجب لأمير المؤمنين عليه السلام كما هو واجب للنبيّ ﷺ، لأنَّه بعد هذا الخبر خليفة له ﷺ ومفروض الطاعة علىٰ أُمَّته، ولا يجب / [[ص ٤٥٢]] أن يُسمّىٰ إماماً، لأنَّ هذا الاسم مختصٌّ بمن لا يد فوق يده، ومن كان رئيساً غير مرؤوس. ألَا ترىٰ أنَّ أُمراء الأمصار في أيّام النبيّ ﷺ يجب طاعتهم ولم يُسمّوا أئمَّة للعلَّة التي ذكرناها؟

فإن قيل: علىٰ الوجه الأوَّل إذا لم توجبوا الإمامة في الحال ولا معناها فجوِّزوا أن تكون واجبة له ﷺ بهذا الخبر بعد عثمان.

قلنا: إنَّما نفينا الإمامة في الحال وأخرجناها من عموم ما يقتضيه ظاهر الخبر لمانع معقول ليس بثابت بعد وفاة النبيّ ﷺ بلا فصل، فيجب أن نُثبِتها بعد الوفاة بغير فصل.

وأيضاً: فإنَّ الإجماع يمنع من إثبات إمامته عليه السلام بعد عثمان بالنصِّ، لأنَّ الأُمَّة بين قائلين: فقائل يذهب إلىٰ أنَّ إمامته عليه السلام بعد عثمان تثبت بالاختيار، وهم كلّ من عدا الشيعة. وقائل يذهب إلىٰ أنَّ إمامته صلوات الله عليه تثبت في تلك الحال بنصٍّ متقدِّم أوجب كونه إماماً عقيب وفاة الرسول صلوات الله وسلامه عليه وآله، فلا أحد من الأُمَّة يوجب له عليه السلام الإمامة بعد عثمان بنصٍّ يختصُّ بتلك الحال.

* * *

شرح جمل العلم والعمل:

[[ص ٢٠٣]] **مسألة**: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: وخبر الغدير وخبر غزوة تبوك يدلَّان علىٰ ما ذكرناه من النصِّ عليه صلوات الله عليه في مواضع كثيرة.

/ [[ص ٢٠٤]] **شرح ذلك**: هذان الخبران _ أعني غزوة تبوك وخبر الغدير _ يدلَّان علىٰ النصِّ علىٰ أمير المؤمنين علي عليه السلام بالإمامة بضرب من الاعتبار علىٰ ما نُبيِّنه.

/ [[ص ٢٠٥]] ووجه الاستدلال من خبر الغدير هو أنَّ رسول الله ﷺ لـمَّا رجع عن حجَّة الوداع وحصل في الموضع المعروف بغدير خُمٍّ وجمع الناس وخطب لهم الخطبة المعروفة، فقال لهم فيها آخذاً بيد أمير المؤمنين علي عليه السلام: «ألست أولىٰ بكم منكم بأنفسكم؟»، فقال الناس جميعهم: بلىٰ يا رسول الله. فقال عقيب ذلك: / [[ص ٢٠٦]] «من كنت مولاه فهذا عليٌّ مولاه، اللّهمّ والِ من والاه، وعادِ من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله، إنَّك علىٰ كلِّ شيءٍ قدير».

فأتىٰ عليه السلام بلفظة تحتمل علىٰ ما تقدَّم تقريرهم عليه، وإن احتملت غيره فوجب حمله علىٰ ما تقدَّم، وإلَّا كانت المقدَّمة لغواً. ولا يجوز ذلك في كلام النبيِّ عليه السلام.

وإذا ثبت ذلك فكأنَّه عليه السلام قال: من كنت أولىٰ به فعليٌّ أولىٰ به.

فلـمَّا كان عليه السلام أولىٰ بنا من حيث كان مفترض الطاعة علىٰ العموم وأثبت هذه المنزلة لأمير المؤمنين عليه السلام وجب أن يكون مفترض الطاعة. وفرض الطاعة علىٰ العموم لا يثبت إلَّا للنبيِّ والإمام القائم مقامه، وإذا لم يكن عليه السلام نبيّاً وجب أن يكون إماماً.

فإن قيل: دلّوا أوَّلاً علىٰ أنَّ (المولىٰ) يحتمل (الأولىٰ)، ثمّ دلّوا علىٰ أنَّه يجب حمله علىٰ ما تقدَّم.

قلنا: أمَّا الذي يدلُّ علىٰ أنَّ المولىٰ يحتمل معنىٰ (الأولىٰ): ما هو معروف عند أهل اللغة، فإنَّ عندهم (مولىٰ) و(أولىٰ) و(وليّ) عبارات / [[ص ٢٠٧]] عن شيءٍ واحد، ذكر ذلك المبرِّد وغيره، وقد روىٰ عن رسول الله ﷺ أنَّه قال: «أيّما امرأة نكحت بغير إذن مولاها فنكاحها باطل». يعني بغير إذن من هو أولىٰ بها. وقال الله تعالىٰ: ﴿مَأْوَاكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ ﴿١٥﴾﴾ [الحديد: ١٥]. واستشهد أبو عبيدة علىٰ ما ذكرناه بقول لبيد:

فغدت كلا الفرجين تحسب ... مولىٰ المخافة خلفها وأمامها

وقال: إنَّما أراد أولىٰ بها، وذلك هو الأشهر في الاستعمال.

وقال الأخطل في قصيدة يمدح بها عبد الملك بن مروان: / [[ص ٢٠٨]]

فأصبحت مولاها من الناس ... وأولىٰ قريش أن يُهاب

يعني أولىٰ بها.

وإذا ثبت أنَّ لفظ (مولىٰ) يحتمل (أولىٰ)، فالذي يدلُّ علىٰ أنَّه يجب حمله علىٰ (أولىٰ) ما قدَّمه النبيُّ عليه السلام من قوله: «ألست أولىٰ»، فيجب أن يكون ما عطف به عليه إذا احتمله أن يكون محمولاً عليه، وإلَّا كان الكلام قبيحاً مخلَّطاً لا يتعلَّق بعضه ببعض.

ألَا ترىٰ أنَّ القائل لو قال لجماعة حاضرين عنده: ألستم تعرفون عبدي سالماً؟ فإذا قالوا له: بلىٰ. قال: فاشهدوا أنَّ عبدي حرٌّ. فلا يجوز لهم أن يحملوا قوله: (عبدي حرٌّ) إلَّا علىٰ سالم الذي قرَّرهم علىٰ معرفته، وإلَّا كانت المقدّمة لغواً. وإن كان لو انفرد قوله: (عبدي حرٌّ) عن المقدّمة جاز أن يريد به سالماً وغير سالم، لكن لمكان المقدّمة لم يجز حمله إلَّا عليه؟

فكذلك القول في الخبر يجب حمل قوله: «من كنت مولاه» علىٰ أنَّ المراد به: من كنت أولىٰ به فهذا عليٌّ أولىٰ به، لمكان المقدّمة التي قدَّمها، وهي قوله: «ألست أولىٰ بكم منكم بأنفسكم»، وهذا واضح والحمد لله.

وقد استوفينا الكلام في هذه الطريقة ومعنىٰ هذا الخبر في مواضع كثيرة لا يحتملها هذا الموضع.

ولنا أن نستدلَّ بهذا الخبر علىٰ وجه آخر وإن لم نبنه علىٰ المقدّمة المذكورة، وهو أن نقول: قد ثبت أنَّ رسول الله صلّىٰ الله عليه / [[ص ٢٠٩]] وآله قال: «من كنت مولاه فعليٌّ مولاه»، وقد علمنا أنَّ المولىٰ ينقسم إلىٰ أقسام كثيرة في كلام العرب، ثمّ نُبيِّن أنَّه لا يجوز أن يريد شيئاً منها إلَّا معنىٰ (أولىٰ)، فثبت حينئذٍ ما نريد.

أمَّا احتمالها معنىٰ (أولىٰ) فقد بيَّناه واستشهدنا عليه.

ويحتمل أيضاً ابن العمّ، ومولىٰ العتق في المعتَق والمعتِق، والجار، والحليف، والناصر.

ولا يجوز أن يريد بذلك ابن العمّ، لأنَّه قد كان ذلك معلوماً لهم كلّهم، فلا يجوز أن يُعرِّفهم ما هم عارفون به ضرورةً.

ولا يجوز أن يريد العتق، لأنَّه لم يكن أمير المؤمنين معتِقاً لمن اعتقه النبيُّ عليه السلام، فكان يكون كذباً.

ومتىٰ قيل: إنَّه أراد أنَّ له ولاء من أعتقه كما أنَّ لي ولاءه.

قلنا: هذا لا يجوز، لأنَّ ذلك أيضاً كان معلوماً لهم يقولون به في الجاهليَّة والإسلام، فلا فائدة في ذكره.

وأمَّا كونهما معتَقين فحاشاهما صلىٰ الله عليهما فإنَّهما يجلَّان معاً عن هذه الخصلة وعن هذا المعنىٰ، ولا أحد يفوه مثل ذلك.

وأمَّا الحليف فأيضاً لا يجوز أن يكون مراداً، لأنَّه لم يكن المحالفة بين أمير المؤمنين وبين كلّ من حالفه النبيُّ ﷺ. ولأنَّ ذلك لا يقتضي أن يقوم النبيُّ عليه السلام ذلك المقام له، ويُخبِر الناس أنَّ من كنت حليفة فعليٌّ حليفة، إذ لا فائدة فيه.

ولا يجوز أن يريد الناصر، لأنَّ ذلك معلوم للناس كلّهم أنَّه يجب أن ينصر المؤمنين بعضهم بعضاً، فلا اختصاص لأمير المؤمنين عليه / [[ص ٢١٠]] السلام في ذلك، لقوله تعالىٰ: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِناتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِياءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٧١].

ولا يجوز أن يريد الجار، لأنَّ هذا المعنىٰ يكون لغواً لا فائدة فيه، وفيه ما ذكرناه في معنىٰ الحليف.

فإذا بطلت الأقسام كلُّها إلَّا (الأولىٰ) ثبت ما أردناه من اقتضاء هذه اللفظة الإمامة لا غير.

وليس لأحدٍ أن يقول: لو اقتضت الإمامة لوجب أن يثبت له في الحال، ولا أحد من الأُمَّة يقول: إنَّه كان مع النبيّ إمام في الحال.

وذلك أنَّ لنا عن هذا جوابين:

أحدهما: أنّا قد بيَّنا أنَّه أفاد الخبر فرض الطاعة، وفرض الطاعة قد كان حاصلاً له في حياة النبيِّ عليه السلام، وإنَّما لم يسمَّ إماماً لأنَّ الإمامة تفيد فرض الطاعة علىٰ وجه لا يد فوق يده، ولـمَّا كانت يد النبيِّ عليه السلام فوق يده مُنِعَ من إطلاق هذا اللفظ عليه.

والجواب الآخر أن نقول: إنَّ ظاهر اللفظ يقتضي ثبوت الإمامة في الحال وفيما بعده من الأحوال، فإذا منع في حال وجود النبيِّ عليه السلام مانع يثبت فيما عداه، لأنَّه لا مانع من ذلك.

وللكلام في استقصاء هذه المسألة واستيفاء جوابات الأسئلة عليها موضع غير هذا، وقد ذكرناه في (الشافي) وفي (الذخيرة).

* * *

٩٤ - حديث «لا تجتمع أمَّتي على خطأ»:

⇦ الصحابة / الحديث.

* * *

٩٥ - حديث المؤاخاة:

الشافي في الإمامة (ج ٣):

[[ص ٨١]] قال صاحب الكتاب: (دليل لهم آخر)، ثمّ قال: (وقد استدلَّ الخلق منهم بحديث المؤاخاة، وأنَّه ﷺ قصد إلىٰ أمر زائد علىٰ ما تقتضيه الأُخوَّة في الدين، لأنَّه لو أراد ذلك لم يكن ليخصَّ بعضاً دون بعض بأُخوَّة غيره، وإذا صحَّ أنَّ المقصد أمر زايد فليس إلَّا إبانة الاختصاص والتقارب بين من آخىٰ بينهما، فإذا آخىٰ بين علي عليه السلام وبينه ﷺ فقد دلَّ علىٰ أنَّه أخصُّ الناس به، وأقربهم إليه، وأفضلهم بعده، وذلك يقتضي أنَّه أولىٰ بالإمامة)، / [[ص ٨٢]] ثمّ قال: (وهذا إذا سُلِّمَ فإنَّما يدلُّ علىٰ أنَّه أفضل من غيره، أو علىٰ أنَّه أقربهم إلىٰ قلبه وأحبُّهم إليه، أو علىٰ جميع ذلك، فأمَّا أن يدلَّ علىٰ الإمامة فبعيد، لأنَّه ليس في ظاهر المؤاخاة ولا في معانيها ما يقتضي ذلك، ولو كانت المؤاخاة تقتضي هذا المعنىٰ لكان ﷺ من حيث آخىٰ بين أبي بكر وعمر أن يكون عمر خليفة من غير عهد إليه، فلـمَّا طلبت الصحابة منه أن يعهد إلىٰ غيره بطل هذا القول، وقد قال شيخنا أبو هاشم: إنَّما قصد ﷺ بالمؤاخاة التآلف والاستنابة والبعث علىٰ المعونة والمواساة، ولذلك لما آخىٰ بين عبد الرحمان [بن عوف وبين] غيره قال له: «هذا مالي فخذ شطره» علىٰ ما روي في هذا الباب، وقد كان المهاجرون في ابتداء الهجرة في شدَّة وضيق، فأراد ﷺ بالمؤاخاة بين بعضهم وبين الأنصار طريقة المعونة، ولـمَّا كان أمير المؤمنين عليه السلام أقربهم إليه في هذه الوجوه آخىٰ بينه وبين نفسه، وقد بيَّنا أنَّ ما يدلُّ علىٰ كونه أفضل منهم لا يدلُّ علىٰ الإمامة، فإن دلَّ الخبر علىٰ أنَّه أفضل منهم لم يجب أن يكون هو الإمام...).

يقال له: قد بيَّنا في ابتداء كلامنا في النصِّ أنَّ النصَّ من النبيّ ﷺ علىٰ ضربين، منه ما يدلُّ بلفظه وصريحه علىٰ الإمامة، ومنه ما يدلُّ فعلاً كان أو قولاً عليها بضربٍ من الترتيب والتنزيل، وقلنا: إنَّ كلَّ أمر وقع منه عليه السلام من قول أو فعل يدلُّ علىٰ تميّز أمير المؤمنين عليه السلام واختصاصه من الرتب العالية، والمنازل السامية بما ليس / [[ص ٨٣]] لهم، فهو دالٌّ علىٰ النصِّ بالإمامة من حيث كان دالّاً علىٰ عظم المنزلة وقوَّة الفضل، والإمامة هي أعلىٰ منازل الدين بعد

النبوَّة، فمن كان أفضل في الدين، وأعظم قدراً فيه، وأثبت قدماً في منازله، فهو أولىٰ بها، وكان من دلَّ علىٰ ذلك في حاله قد دلَّ علىٰ إمامته، ويُبيِّن ذلك أنَّ بعض الملوك لو تابع بين أقوال وأفعال طول عمره وولايته يدلُّ في بعض أصحابه علىٰ فضل شديد، واختصاص وكيد، وقرب منه في المودَّة والنصرة والمخالصة، لكان ذلك عند ذوي العادات بهذه الأفعال مرشِّحاً له لهؤلاء علىٰ المنازل بعده، وكالدالِّ علىٰ استحقاقه لأفضل الرتب، وربَّما كانت دلالة هذه الأفعال أقوىٰ من دلالة الأقوال، لأنَّ الأقوال يدخلها المجاز الذي لا يدخل هذه الأفعال.

وأمَّا قوله: (لو سُلِّمَ أنَّ الخبر يدلُّ علىٰ الفضل لم يكن فيه دلالة علىٰ الإمامة، لأنَّ الأفضل لا يجب أن يكون إماماً)، فهذا ممَّا قد بيَّنا فساده فيما تقدَّم، ودلَّلنا علىٰ أنَّ الإمام لا بدَّ أن يكون الأفضل، وأنَّه لا يجوز أن يكون مفضولاً، فلا حاجة بنا إلىٰ إعادة ما قدَّمناه في ذلك.

فأمَّا ذكر المؤاخاة بين أبي بكر وعمر، وظنّه أنَّ ذلك يوجب أن يكون عمر خليفته من غير عهد إليه، فنحن نقول في المؤاخاة بين أبي بكر وعمر مثل ما قلناه في المؤاخاة بين النبيّ ﷺ وبين أمير المؤمنين عليه السلام، والمؤاخاة بينهما تدلُّ علىٰ تقارب منزلتهما، وتداني أحوالهما، وإنَّ ما يصلح له كلّ واحد منهما يصلح له الآخر، وإنَّ عمر حقيق بمقام أبي بكر، وأولىٰ من غيره به، وهذا هو المعنىٰ الذي أثبتناه في المؤاخاة التي تقدَّمت.

فأمَّا قوله: (إنَّ المؤاخاة إنَّما كان الغرض فيها طريقة المعونة والمواساة للشدَّة التي كان المهاجرون فيها من ابتداء الأمر) فغلط، وذلك لأنَّا لم / [[ص ٨٤]] نستدلّ بهذه المؤاخاة علىٰ الفضل والتقدّم، بل لم يواخ النبيّ ﷺ في هذه المؤاخاة بين أمير المؤمنين وبين نفسه، وإنَّما آخىٰ بين كلّ رجل من الأنصار ورجل من المهاجرين للمواساة والمعونة، والتساهم والتشارك، وهذه المؤاخاة نسخت حكمها آيات المواريث، ولم يكن فيها أبو بكر أخاً لعمر، والمؤاخاة الثانية هي التي اعتبرناها، واستدللنا بها علىٰ ما ذكرناه، ولم يكن الغرض فيها ما ظنَّه من المواساة والمعونة، والذي يدلُّ علىٰ أنَّ هذه المؤاخاة كانت تقتضي تفضيلاً وتعظيماً، وأنَّها لم تكن علىٰ سبيل المعونة والمؤاخاة، تظاهر الخبر عن أمير المؤمنين عليه السلام في غير مقام بقوله مفتخراً متبجِّحاً: «أنا عبد الله وأخو رسوله، لا يقولها بعدي إلَّا كذّاب مفتري»، فلولا أنَّ في الأُخوَّة تفضيلاً وتعظيماً لم يفتخر عليه السلام بها، ولا أمسك عن مواقفة علىٰ أنَّه لا مفتخر فيها، ويشهد أيضاً بذلك، وأنَّ هذه المؤاخاة ذريعة قويّة إلىٰ الإمامة، وسبب وكيد في استحقاقها، أنَّه يوم الشورىٰ لمَّا عدَّد فضائله ومناقبه وذرائعه إلىٰ استحقاق الإمامة، قال في جملة ذلك: «أفيكم أحد آخىٰ رسول الله ﷺ بينه وبين نفسه غيري؟»، ويشهد أيضاً باقتضاء المؤاخاة الفضل الباهر والمزيَّة الظاهرة ما / [[ص ٨٥]] رواه عيسىٰ بن عبد الله بن عمر بن علي بن أبي طالب، عن أبيه، عن جدّه، عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: «سألت ربّي فيك خمساً فمنعني واحدة وأعطاني أربعاً، سألته أن يجمع عليك أُمَّتي فأبىٰ، وأعطاني فيك أنّي أوَّل من تنشقُّ عنه الأرض يوم القيامة وأنت معي، ومعي لواء الحمد وأنت تحمله بين يدي تسوق به الأوَّلين والآخرين، وأعطاني أنَّك أخي في الدنيا والآخرة، وأنَّ بيتك مقابل بيتي في الجنَّة، وأعطاني أنَّك أولىٰ بالمؤمنين من بعدي».

وروىٰ حفص بن عمر بن ميمون، قال: أخبرنا جعفر بن محمّد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليهم السلام، عن أبيه، عن جدّه أنَّ عليّاً عليه السلام قال علىٰ المنبر بالكوفة: «يا أيّها الناس، إنَّه كانت لي من رسول الله ﷺ عشر خصال لهنَّ أحبُّ إليَّ ممَّا طلعت عليه الشمس، قال: يا علي أنت أخي في الدنيا والآخرة، وأنت أقرب الخلق منّي يوم القيامة في الموقف بين يدي الجبّار، ومنزلك في الجنَّة يواجه منزلي كما يتواجه منازل الإخوان في الله، وأنت الوارث منّي، وأنت الوصيّ منّي في عداتي وأمري، وفي كلّ غيبة»، يعني بذلك حفظه في أزواجه.

وروىٰ كثير بن إسماعيل، عن جميع بن عمير التيمي، قال: أتيت ابن عمر في المسجد فسألته عن علي عليه السلام، فقال: هذا منزل رسول الله ﷺ، وهذا منزل علي عليه السلام، وإن شئت حدَّثتك، قلت: نعم، قال: آخىٰ رسول الله ﷺ بين المهاجرين حتَّىٰ بقي علي وحده فقال: «يا رسول الله، آخيت بين المهاجرين، فمن أخي؟»، قال: «أمَا / [[ص ٨٦]] ترضىٰ أن تكون أخي في الدنيا والآخرة»،

قال: «بلىٰ»، قال: «فأنت أخي في الدنيا والآخرة»، وكلّ هذا الذي أوردناه _ وإن كان قليلاً من كثير _ صريح في دلالة المؤاخاة علىٰ الفضل وبطلان قول من ظنَّ خلاف ذلك.

* * *

٩٦ - حديث المنزلة:

جوابات المسائل الطرابلسيَّة (خ):

[[ص ١٧٦]] دليل آخر: وممَّا يدلُّ أيضاً علىٰ ذلك قوله عليه السلام: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسىٰ إلَّا أنَّه لا نبيَّ بعدي»، ولا خلاف بين الأُمَّة في أنَّ هارون كان خليفةً لموسىٰ عليه السلام في حياته علىٰ قومه، وإذا استثنىٰ النبيّ صلى الله عليه وآله ما لم يرده من المنازل بعده وجب ثبوت ما لم يستثنه منها في هذه الحال، لأنَّ الاستثناء إذا كان مخرجاً من الكلام ما لولاه لثبت فلا بدَّ متىٰ تعلَّق بحال مخصوص أن يدلَّ علىٰ ثبوت ما لم يتناوله فيها، ألَا ترىٰ أنَّ القائل إذا قال: ضربت غلماني إلَّا زيداً في الدار، فكلامه يقتضي أنَّه ضرب غلمانه في الدار، وإلَّا لم يكن لذكر الدار في من لم يضربه معنىٰ؟ وهذه الجملة تقتضي أنَّ الخبر يوجب كونه عليه السلام خليفةً له صلى الله عليه وآله بعد وفاته.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يريد بلفظة (بعدي): كوني نبيّاً، ولم يرد: بعد موتي؟

قلنا: لا نضايق في ذلك، وإذا كانت أحوال نفي النبوَّة بلفظة (بعدي) تشتمل علىٰ أحوال الحياة وبعد الوفاة، فالواجب أن يكون عليه السلام خليفةً للنبيّ عليه السلام في هذه الأحوال كلّها، ليطابق المستثنىٰ منه للاستثناء.

وهذا الدليل الذي ممَّا شرحناه وأوضحناه وشعَّبناه وتناهينا في الكلام عليه في الكتاب الشافي.

* * *

الشافي في الإمامة (ج ٣):

[[ص ٥]] قال صاحب الكتاب: (دليل لهم آخر: واستدلّوا بقوله صلى الله عليه وآله: «أنت منّي بمنزلة هارون بن موسىٰ إلَّا أنَّه لا نبيّ بعدي»، فاقتضىٰ هذا الظاهر أنَّ له كلّ منازل هارون من موسىٰ، لأنَّه أطلق ولم يخصّ إلَّا ما دلَّ عليه العقل، والاستثناء المذكور، ولولا أنَّ الكلام يقتضي الشمول / [[ص ٦]] لما كان للاستثناء معنىٰ، وإنَّما نبَّه عليه السلام باستثناء النبوَّة علىٰ أنَّ ما عداه قد دخل تحته إلَّا ما عُلِمَ بالعقل أنَّه لا يدخل فيه، نحو الأُخوَّة في النسب، أو الفضل الذي يقتضيه شركة النبوَّة، إلىٰ ما شاكله، وقد ثبت أنَّ أحد منازله من موسىٰ عليه السلام أن يكون خليفته من بعده، وفي حال غيبته، وفي حال موته، فيجب أن يكون هذه حال أمير المؤمنين عليه السلام من بعد النبيّ صلى الله عليه وآله، قالوا: ولا يُطعَن فيما بيَّناه أنَّ هارون عليه السلام مات قبل موسىٰ عليه السلام، لأنَّ المتعالم أنَّه لو عاش بعده لخلفه، فالمنزلة ثابتة وإن لم يعش، فيجب حصولها لأمير المؤمنين عليه السلام إذا عاش بعد الرسول صلى الله عليه وآله، كما لو قال الرئيس لصاحب له: منزلتك عندي في الإكرام والعطاء منزلة فلان من فلان، وفلان فات فيه الإكرام والعطاء بموت أو غيبة ولم يفت في الثاني، فالواجب أن يُنزَّل منزلته، ولا يجوز أن يقال: لا يزاد علىٰ الأوَّل في ذلك)، قال: (وربَّما قالوا: قد ثبت أنَّ موسىٰ عليه السلام قد استخلف هارون علىٰ الإطلاق علىٰ ما دلَّ عليه قوله تعالىٰ: ﴿اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي﴾ [الأعراف: ١٤٢]، فيجب ثبوت هذه المنزلة لعلي عليه السلام من الرسول صلى الله عليه وآله علىٰ الإطلاق حتَّىٰ تصير كأنَّه صلى الله عليه وآله قال: اخلفني في قومي، والمعلوم أنَّه لو قال ذلك لتناول حال الحياة وحال الممات، فيجب لذلك أن يكون هو الخليفة [من بعده]، وربَّما قالوا: قد ثبت أنَّه صلى الله عليه وآله قد استخلف أمير المؤمنين عليه السلام عند غيبته في غزوة تبوك، ولم يثبت عنه أنَّه / [[ص ٧]] صلى الله عليه وآله صرفه، فيجب أن يكون خليفته بعد وفاته كما يجب في هارون أن يكون خليفته أبداً ما عاش، وربَّما ذكَّروا ذلك بأن قالوا: إنَّه صلى الله عليه وآله أثبت له منزلته ونفىٰ الأشياء الأُخرىٰ فإذا كان ما نفاه بعده صلى الله عليه وآله ثابتاً فالذي أثبته كمثله، وهذا يوجب أنَّه الخليفة بعده، لأنَّه صلى الله عليه وآله نبَّه بالاستثناء علىٰ هذه الحالة وإن كان مثلها لم يحصل لهارون عليه السلام إلَّا في حال حياة موسىٰ عليه السلام...).

يقال له: نحن نُبيِّن كيفية الاستدلال بالخبر الذي أوردته علىٰ إيجاب النصّ، ونورد من الأسئلة والمطالبات ما يليق بالموضع، ثمّ نعود إلىٰ نقض كلامك علىٰ عادتنا فيما سلف من الكتاب، فنقول: إنَّ الخبر دالٌّ علىٰ النصِّ من وجهين ما فيهما إلَّا قويّ معتمد:

أحدهما أنَّ قوله صلى الله عليه وآله: «أنت مني بمنزلة هارون من موسىٰ إلَّا أنَّه لا نبيّ بعدي» يقتضي حصول جميع منازل

هارون من موسىٰ عليه السلام لأمير المؤمنين إلّا ما خصَّه الاستثناء المتطرّق به في الخبر وما جرىٰ مجرىٰ الاستثناء من العرف، وقد علمنا أنَّ منازل هارون من موسىٰ هي الشركة في النبوَّة، وأُخوَّة النسب والفضل والمحبَّة والاختصاص علىٰ جميع قومه والخلافة له في حال غيبته علىٰ أُمَّته، وأنَّه لو بقي بعده لخلفه فيهم ولم يَجُز أن يخرج القيام بأُمورهم عنه إلىٰ غيره، وإذا خرج بالاستثناء منزلة النبوَّة، وخصَّ العرف منزلة الأُخوَّة في النسب، لأنَّ من المعلوم لكلِّ أحد ممَّن عرفهما عليهما السلام أنَّه لم يكن بينهما أُخوَّة نسب، وجب القطع علىٰ ثبوت ما عدا هاتين المنزلتين، وإذا ثبت ما عداهما وفي جملته أنَّه لو بقي لخلفه ودبَّر أمر أُمَّته وقام فيهم مقامه، وعلمنا بقاء أمير المؤمنين عليه السلام بعد وفاة / [[ص ٨]] الرسول صلى الله عليه وآله وجبت له الإمامة بعده بلا شبهة.

فإن قالوا: دلّوا أوَّلاً علىٰ صحَّة الخبر فهو الأصل، ثمّ علىٰ أنَّ من جملة منازل هارون من موسىٰ أنَّه لو بقي بعد وفاته لخلفه وقام بأمر أُمَّته، ثمّ علىٰ أنَّ الخبر يصحُّ فيه طريقة العموم، وأنَّه يقتضي ثبوت جميع المنازل بعد ما أخرجه الاستثناء وما جرىٰ مجراه.

قيل: أمَّا الذي يدلُّ علىٰ صحَّة الخبر فهو جميع ما دلَّ علىٰ صحَّة خبر الغدير ممَّا استقصيناه فيما تقدَّم وأحكمناه، ولأنَّ علماء الأُمَّة مطبقون علىٰ قبوله وإن اختلفوا في تأويله، والشيعة تتواتر به، وأكثر رواة الحديث يرويه، ومن صنَّف الحديث منهم أورده من جملة الصحيح، وهو ظاهر بين الأُمَّة شائع كظهور سائر ما نقطع علىٰ صحَّته من الأخبار، واحتجاج أمير المؤمنين عليه السلام علىٰ أهل الشورىٰ يُصحِّحه، ومن يحكي أنَّه ردَّه أو أظهر الشكَّ فيه لا شكَّ إذا صحَّت الحكاية عنه في شذوذه وتقدّم الإجماع لقوله ثمّ تأخّره عنه، وكلّ هذا قد تقدَّم فلا حاجة بنا إلىٰ بسطه.

وأمَّا الدليل علىٰ أنَّ هارون عليه السلام لو بقي بعد موسىٰ لخلفه في أُمَّته، فهو أنَّه قد ثبت خلافته له في حال حياته بلا خلاف، وفي قوله تعالىٰ: ﴿وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ ﴿١٤٢﴾﴾ [الأعراف: ١٤٢] أكبر شاهد بذلك، وإذا ثبت الخلافة له في حال الحياة وجب حصولها له بعد حال الوفاة لو بقي إليها، لأنَّ خروجها عنه في حال من الأحوال مع بقائه حطٌّ له من رتبةٍ كان عليها، وصرف عن ولاية فُوِّضَت إليه، وذلك يقتضي من التنفير أكثر ممَّا يعترف به خصومنا من المعتزلة بأنَّ الله تعالىٰ يُجنِّبُ أنبياءه عليهم السلام من القباحة في الخلق، / [[ص ٩]] والدمامة المفرطة، والصغائر المستخفَّة، وأن لا يجيبهم الله تعالىٰ إلىٰ ما يسألونه لأُمَّتهم من حيث يظهر لهم.

فإن قال: ولِمَ زعمتم أنَّ فيما ذكرتموه تنفيراً؟ قيل له: لأنَّ خلافة هارون لموسىٰ عليهما السلام كانت منزلة في الدين جليلة، ودرجة فيه رفيعة، واقتضت من التبجيل والتعظيم ما يجب لمثلها لم يَجُز أن يخرج عنها، لأنَّ في خروجه عنها زوال ما كان له في النفوس بها من المنزلة، وفي هذا نهاية التنفير والتأثير في السكون إليه، ومن دفع أن يكون الخروج عن هذه المنزلة منفِّراً كمن دفع أن يكون سائر ما عدَّدناه منفِّراً.

فإن قال: إذا ثبت فيما ذكرتموه أنَّه منفِّر وجب أن يجتنبه هارون عليه السلام من حيث كان نبيَّاً ومؤدّياً عن الله عزّ وجلّ، لأنَّه لو لم يكن نبيَّاً لما وجب أن يجتنب المنفِّرات، فكأنَّ نبوَّته هي المقتضية لاستمرار خلافته إلىٰ بعد الوفاة، وإذا كان النبيّ صلى الله عليه وآله قد استثنىٰ في الخبر النبوَّة وجب أن يخرج معها ما هي مقتضية له وكالسبب فيه، وإذا أُخرجت هذه المنزلة مع النبوَّة لم يكن في الخبر دلالة علىٰ النصِّ الذي تدَّعونه.

قيل له: إن أردت بقولك: إنَّ الخلافة من مقتضىٰ النبوَّة أنَّه من حيث كان نبيَّاً تجب له هذه المنزلة كما يجب له سائر شروط النبوَّة، فليس الأمر كذلك، لأنَّه غير منكر أن يكون هارون قبل استخلاف موسىٰ له شريكاً في نبوَّته وتبليغ شرعه، وإن لم يكن خليفة له فيما سوىٰ ذلك في حياته ولا بعد وفاته، وإن أردت أنَّ هارون بعد استخلاف موسىٰ له في حياته يجب أن يستمرَّ حاله ولا يخرج عن هذه المنزلة، لأنَّ خروجه عنها يقتضي التنفير الذي يمتنع نبوَّة هارون منه، وأشرت في ذلك أنَّ النبوَّة تقتضي الخلافة بعد الوفاة إلىٰ هذا الوجه فهو صحيح، غير أنَّه لا يجب ما ظننته من استثناء الخلافة باستثناء النبوَّة، لأنَّ أكثر ما فيه أن يكون / [[ص ١٠]] كالسبب في ثبوت الخلافة بعد الوفاة، وغير

واجب أن ينفي ما هو كالسبب عن غيره عند نفي ذلك الغير، ألَا ترىٰ أنَّ أحدنا لو قال لوصيّه: اعطِ فلاناً من مالي كذا وكذا _ وذكر مبلغاً عيَّنه _ فإنَّه يستحقّ هذا المبلغ عليَّ من ثمن سلعة ابتعتها منه، وأنزل فلاناً منزلة فلان الذي أوصيتك به وأجره مجراه، فإنَّ ذلك يجب له من أرش جناية أو قيمة متلفة أو ميراث أو غير هذه الوجوه، بعد أن يذكر وجهاً يخالف الأوَّل لوجب علىٰ الوصيّ أن يُسوّي بينهما في العطيَّة، ولا يخالف بينهما فيها من حيث اختلفت جهة استحقاقهما، ولا يكون قول هذا القائل عند أحد من العقلاء يقتضي سلب المعطىٰ الثاني العطيَّة من حيث سلبه جهة استحقاقها في الأوَّل، فوجب بما ذكرناه أن تكون منزلة هارون من موسىٰ عليهما السلام في استحقاق خلافته له بعد وفاته ثابتة لأمير المؤمنين عليه السلام لاقتضاء اللفظ لها، وإن كانت تجب لهارون من حيث كان في انتفائها تنفير يمنع نبوَّته منه، وتجب لأمير المؤمنين عليه السلام من غير هذا الوجه.

وليس له أن يقول: إنَّ ما ذكرتم حاله لم يختلفا في جهة العطيَّة، وما هو كالسبب لها، لأنَّ القول من الموصي هو المقتضي لها، والمذكوران يتساويان فيه، وذلك أنَّ سبب استحقاق العطيَّة في الحقيقة ليس هو القول، بل هو ما تقدَّم ثمن البيع وقيمة التلف أو ما جرىٰ مجراهما، وهو مختلف لا محالة، وإنَّما يجب بالقول علىٰ الموصَىٰ إليه العطيَّة، فأمَّا الاستحقاق علىٰ الموصي وسببه فيتقدَّمان بغير شكٍّ، ويزيد ما ذكرناه وضوحاً أنَّ النبيّ صلى الله عليه وآله لو صرَّح به حتَّىٰ يقول: أنت منّي بمنزلة هارون من موسىٰ في خلافته له في حياته واستحقاقها له لو بقي إلىٰ بعد وفاته إلَّا أنَّك لست بنبيّ، كان كلامه صلى الله عليه وآله صحيحاً غير متناقض ولا خارج عن الحقيقة، ولم يجب عند أحد أن يكون باستثناء النبوَّة نافياً لما أثبته من منزلة الخلافة بعد الوفاة، وقد يمكن مع ثبوت هذه الجملة أن يُرتَّب الدليل في / [[ص ١١]] الأصل علىٰ وجه يجب معه كون هارون مفترض الطاعة علىٰ أُمَّة موسىٰ لو بقي إلىٰ بعد وفاته، وثبوت مثل هذه المنزلة لأمير المؤمنين عليه السلام وإن لم يرجع إلىٰ كونه خليفة له في حال حياته ووجوب استمرار ذلك إلىٰ بعد الوفاة فإنَّ في المخالفين من يحمله نفسه علىٰ دفع خلافة هارون لموسىٰ في حياته، وإنكار كونها منزلة تنفصل عن نبوَّته، وإن كان فيما حمل نفسه عليه ظاهره المكابرة، ويقول: قد ثبت أنَّ هارون كان مفترض الطاعة علىٰ أُمَّة موسىٰ عليه السلام لمكان شركته له في النبوَّة التي لا يتمكَّن من دفعها، وثبت أنَّه لو بقي بعده لكان ما يجب من طاعته علىٰ جميع أُمَّة موسىٰ عليه السلام يجب له، لأنَّه لا يجوز خروجه عن النبوَّة وهو حيّ، وإذا وجب ما ذكرناه وكان النبيّ صلى الله عليه وآله قد أوجب بالخبر لأمير المؤمنين عليه السلام جميع منازل هارون من موسىٰ، ونفىٰ أن يكون نبيّاً، وكان من جملة منازله أنَّه لو بقي بعده لكانت طاعته مفترضة علىٰ أُمَّته وإن كانت تجب لمكان نبوَّته وجب أن يكون أمير المؤمنين عليه السلام المفترض الطاعة، وعلىٰ سائر الأُمَّة بعد وفاة النبيّ صلى الله عليه وآله، وإن لم يكن نبيّاً، لأنَّ نفي النبوَّة لا يقتضي نفي ما يجب لمكانها علىٰ ما بيَّناه، وإنَّما كان يجب بنفي النبوَّة نفي فرض الطاعة لو لم يصحّ حصول فرض الطاعة إلَّا للنبيّ، وإذا جاز أن يحصل لغير النبيّ كالإمام والأمير عُلِمَ انفصاله من النبوَّة، وأنَّه ليس من شرائطها وحقائقها التي تثبت بثبوتها وتنتفي بانتفائها، والمثال الذي تقدَّم يكشف عن صحَّة قولنا، وأنَّ النبيّ صلى الله عليه وآله لو صرَّح أيضاً بما ذكرناه حتَّىٰ يقول: أنت منّي بمنزلة هارون من موسىٰ في فرض الطاعة علىٰ أُمَّتي وإن لم تكن شريكي في النبوَّة وتبليغ الرسالة، لكان كلامه مستقيماً بعيداً من التنافي.

فإن قال: فيجب علىٰ هذه الطريقة أن يكون أمير المؤمنين عليه السلام مفترض الطاعة علىٰ الأُمَّة في حال حياة النبيّ صلى الله عليه وآله / [[ص ١٢]] كما كان هارون كذلك في حياة موسىٰ عليه السلام.

قيل له: لو خُلِّينا وظاهر الكلام لأوجبنا ما ذكرته، غير أنَّ الإجماع مانع منه، لأنَّ الأُمَّة لا تختلف في أنَّه عليه السلام لم يكن مشاركاً للرسول صلى الله عليه وآله في فرض الطاعة علىٰ الأُمَّة في جميع أحوال حياته حيث ما كان عليه هارون في حياة موسىٰ، ومن قال منهم: إنَّه مفترض الطاعة في تلك الأحوال يجعل ذلك في أحوال غيبة الرسول عن الأُمَّة في جميع أحوال حياته حيث ما كان عليه هارون في حياة موسىٰ، ومن قال منهم: إنَّه مفترض الطاعة في تلك الأحوال يجعل ذلك في أحوال غيبة الرسول صلى الله عليه وآله علىٰ وجه الخلافة له لا في أحوال حضوره، وإذا خرجت أحوال الحياة بالدليل تثبت الأحوال بعد الوفاة بمقتضىٰ اللفظ.

فإن قال: ظاهر قوله عليه السلام: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسىٰ» لم يمنع ممّا ذكرتموه، لأنّه يقتضي من المنازل ما حصل لهارون من جهة موسىٰ واستفادة به، وإلّا فلا معنىٰ لنسبة المنازل إلىٰ أنّها منه، وفرض الطاعة الحاصل عن النبوّة غير متعلّق بموسىٰ عليه السلام ولا واجب من جهته.

قيل له: أمّا سؤالك فظاهر السقوط علىٰ كلامنا، لأنّ خلافة هارون لموسىٰ في حياته لا شكّ في أنّها منزلة منه، وواجبة بقوله الذي ورد به القرآن، فأمّا ما أوجبناه من استخلافه الخلافة بعده فلا مانع من إضافته أيضاً إلىٰ موسىٰ عليه السلام، لأنّه من حيث استخلفه في حياته وفوّض إليه تدبير قومه ولم يجُز أن يخرج عن ولاية جُعِلت له، وجب حصول هذه المنزلة له بعد الوفاة، فتعلّقها بموسىٰ عليه السلام تعلّق قويّ، فلم يبقَ إلّا أن نُبيِّن الجواب علىٰ الطريقة التي استأنفناها، والذي يُبيِّنه أنّ قوله صلّى الله عليه وآله: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسىٰ» لا يقتضي ما ظنّه السائل من حصول المنازل بموسىٰ عليه السلام ومن جهته، كما أنّ قول أحدنا: أنت منّي بمنزلة أخي منّي أو بمنزلة أبي منّي لا يقتضي كون الأُخوّة / [[ص ١٣]] والأُبوّة به ومن جهته، فليس يمكن أحداً أن يقول في هذا القول: إنّه مجاز أو خارج عن حكم الحقيقة، ولو كانت هذه الصيغة تقتضي ما ادّعىٰ لوجب أيضاً أن لا يصحّ استعمالها في الجمادات، وكلّ ما لا يصحّ منه فعل، وقد علمنا صحّة استعمالها فيما ذكرناه، لأنّهم لا يمنعون من القول بأنّ منزلة دار زيد من دار عمرو بمنزلة دار خالد من دار بكر، ومنزلة بعض أعضاء الإنسان منه بمنزلة بعض آخر منه، وإنّما يفيدون تشابه الأحوال وتقاربها، ويجري لفظة (من) في هذه الوجوه مجرىٰ (عند) و(مع)، فكأنّ القائل أراد: محلّك عندي وحالك معي في الإكرام والإعظام كحال أبي عندي ومحلّه فيهما.

وممّا يكشف عن صحّة ما ذكرناه حسن استثناء الرسول صلّى الله عليه وآله النبوّة من جملة المنازل، ونحن نعلم أنّه لم يستثن إلّا ما يجوز دخوله تحت اللفظ عندنا، أو يجب دخوله عند مخالفينا، ونعلم أيضاً أنّ النبوّة المستثناة لم تكن بموسىٰ عليه السلام، وإذا ساغ استثناء النبوّة من جملة ما اقتضىٰ اللفظ مع أنّها لم تكن بموسىٰ عليه السلام بطل أن يكون اللفظ متناولاً لما وجب من جهة موسىٰ من المنازل.

وأمّا الذي يدلّ علىٰ أنّ اللفظ يوجب حصول جميع المنازل إلّا ما أخرجه الاستثناء، وما جرىٰ مجراه وإن لم يكن من ألفاظ العموم الموجبة للاشتمال والاستغراق، ولا كان من مذهبنا أيضاً أنّ في اللفظ المستغرق للجنس علىٰ سبيل الوجوب لفظاً موضوعاً له، فهو أنّ دخول الاستثناء في اللفظ الذي يقتضي علىٰ سبيل الاحتمال أشياء كثيرة متىٰ صدر من حكيم يريد البيان والإفهام دليل علىٰ أنّ ما يقتضيه اللفظ يحتمله بعد ما خرج بالاستثناء مراداً بالخطاب وداخل تحته، ويصير دخول الاستثناء كالقرينة أو الدلالة التي توجب بها الاستغراق والشمول، يدلّ علىٰ صحّة ما ذكروه أنّ الحكيم منّا إذا قال: من دخل داري أكرمته إلّا زيداً، فهمنا من كلامه بدخول الاستثناء أنّ من عدا زيداً مراد بالقول، لأنّه لو لم يكن مراداً لوجب استثناؤه مع إرادة / [[ص ١٤]] الإفهام والبيان، فهذا وجه.

ووجه آخر وهو أنّا وجدنا الناس في هذا الخبر علىٰ فرقتين: منهم من ذهب إلىٰ أنّ المراد منزلة واحدة لأجل السبب الذي يدّعون خروج الخبر عليه أو لأجل عهد أو عرف، والفرقة الأُخرىٰ تذهب إلىٰ عموم القول بجميع ما هو منزلة لهارون من موسىٰ عليهما السلام بعد ما أخرجه الدليل علىٰ اختلافهم في تفصيل المنازل وتعيينها، وهؤلاء هم الشيعة وأكثر مخالفيهم، لأنّ القول الأوّل لم يذهب إليه إلّا الواحد والاثنان، وإنّما يمتنع من خالف الشيعة من إيجاب كون أمير المؤمنين عليه السلام خليفة النبيّ صلّى الله عليه وآله بعده من حيث لم يثبت عندهم أنّ هارون لو بقي بعد موسىٰ لخلفه، ولا أنّ ذلك ممّا يصحّ أن يُعَدّ في جملة منازله، فكان كلّ من ذهب إلىٰ أنّ اللفظ يصحّ تعدّيه المنزلة الواحدة ذهب إلىٰ عمومه، فإذا فسد قول من قَصَر القول علىٰ المنزلة الواحدة لما سنذكره، وبطل وجب عمومه لأنّ أحداً لم يقل بصحّة تعديته مع الشكّ في عمومه، بل القول بأنّه ممّا يصحّ أن يتعدّىٰ وليس بعامّ خروج عن الإجماع.

فإن قال: وبأيِّ شيءٍ تُفسِدون أن يكون الخبر مقصوراً علىٰ منزلة واحدة لأجل السبب أو ما يجري مجراه؟

قيل له: أمّا ما تدّعي من السبب الذي هو إرجاف المنافقين، ووجوب حمل الكلام عليه، وألّا يتعدّاه فيبطل من وجوه:

منهـا: أنَّ ذلـك غـير معلـوم عـلىٰ حـدِّ العلـم بـنفس الخـبر، بـل غـير معلـوم أصـلاً، وإنَّـما وردت بـه أخبـار آحـاد، وأكثـر الأخبـار واردة بخلافـه، وأنَّ أمـير المـؤمنين عليه السلام لـمَّا خلَّفـه النبـيّ صلى الله عليه وآله بالمدينـة في / [[ص ١٥]] غـزوة تبـوك كـره أن يتخلَّـف عنـه، وأن ينقطـع عـن العـادة التـي كـان يجـري عليها في مواساته له بنفسـه، وذبّـه الأعـداء عـن وجهـه، فلحـق به وشكىٰ إليه ما يجده مـن ألم الوحشـة، فقـال لـه هـذا القـول، ولـيس لنـا أن نُخصِّـص خـبراً معلومـاً بـأمر غـير معلـوم، عـلىٰ أنَّ كثيراً من الروايات قد أتـت بـأنَّ النبـيّ صلى الله عليه وآله قـال لـه: «أنـت منّـي بمنزلـه هـارون مـن موسـىٰ» في أمـاكن مختلفـة، وأحـوال شـتّىٰ، فلـيس لنـا أيضـاً أن نخصَّـه بغـزوة تبـوك دون غيرهـا، بل الواجـب القطـع عـلىٰ الخـبر الحـقّ والرجـوع إلىٰ مـا يقتضـيه والشكّ فيما لم يثبت صحَّته من الأسباب والأحوال.

ومنهـا: أنَّ الـذي يقتضـيه السـبب مطابقـة القـول لـه، ولـيس يقتضـي مـع مطابقتـه ألَّا يتعـدّاه، وإذا كـان السـبب مـا يدَّعونـه مـن إرجـاف المنـافقين، أو اسـتثقاله عليه السلام، أو كـان الاسـتخلاف في حـال الغيبـة والسـفر، فـالقول عـلىٰ مـذهبنا وتأويلنـا يطابقـه ويتناولـه، وإن تعـدّاه إلىٰ غـيره مـن الاسـتخلاف بعـد الوفـاة الـذي لا ينـافي مـا يقتضـيه السـبب، يُبـيِّن ذلـك أنَّ النبـيّ صلى الله عليه وآله لـو صـرَّح بـما ذهبنـا إليـه حتَّـىٰ يقـول: أنـت منّـي بمنزلـة هـارون مـن موسـىٰ في المحبَّـة والفضـل والاختصـاص والخلافـة في الحيـاة وبعـد الوفـاة، لكـان السـبب الـذي يـدَّعي غـير مـانع مـن صـحَّة الكـلام واستقامته.

ومنهـا: أنَّ القـول لـو اقتضـىٰ منزلـة واحـدة إمَّـا الخلافة في السفر أو مـا ينـافي مـن إرجـاف المنـافقين مـن المحبَّـة والميل لقـبح الاسـتثناء، لأنَّ ظـاهره لا يقتضـي تنـاول الكـلام لأكثـر مـن منزلـة واحـدة، ألَا تـرىٰ أنَّـه لا يحسـن أن يقـول أحـدنا لغـيره: منزلتـك منّـي في الشـركة في المتـاع المخصـوص دون غيرهـا منزلـة فـلان مـن فـلان إلَّا أنَّـك لسـت بجـاري، وإن كان الجوار ثابتاً بـين مـن ذكـره، مـن حيـث لم يصـحّ تنـاول قولـه الأوَّل مـا يصـحُّ دخـول منزلـة الجـوار فيـه، وكـذلك لا يصـحُّ أن يقـول: إن ضربـت غلامـي زيـداً إلَّا غلامـي عمـراً، وإن صـحَّ أن يقـول: ضربـت غلـماني إلَّا غلامـي عمـراً مـن حيـث تنـاول / [[ص ١٦]] اللفـظ الواحـد دون الجمـع، وبهذا الوجـه يسـقط قـول مـن ادَّعـىٰ أنَّ الخـبر يقتضـي منزلـة واحـدة، لأنَّ ظـاهر اللفـظ يتنـاول أكثـر مـن المنزلـة الواحـدة، وأنَّه لو أراد منازل كثيرة لقـال: أنـت منّـي بمنـازل هـارون مـن موسـىٰ، وذلـك أنَّ اعتبـار موضـع الاسـتثناء يـدلُّ عـلىٰ أنَّ الكلام يتنـاول أكثـر مـن منزلـة واحـدة، والعـادة في الاسـتعمال جاريـة بـأن يسـتعمل مثـل هـذا الخطـاب، وإن كـان المـراد المنـازل الكثـيرة، لأنَّهـم يقولـون: منزلـة فـلان مـن الأمـير كمنزلـة فـلان منـه، وإن أشـاروا إلىٰ أحـوال مختلفـة وإلىٰ منـازل كثـيرة، ولا يكـادون يقولـون بـدلاً ممَّـا ذكرنـاه: منـازل فـلان كمنازل فلان، وإنَّـما حسـن مـنهم ذلـك مـن حيـث اعتقـدوا أنَّ ذوي المنـازل الكثـيرة والرتـب المختلفـة قـد حصـل لهـم بمجموعها منزلة واحـدة كأنَّهـا جملـة تتفـرَّع عـلىٰ غيرهـا، فتقـع الإشارة منهم إلىٰ الجملة بلفظ الواحدة.

وباعتبـار مـا اعتبرنـاه مـن الاسـتثناء يبطـل قـول مـن حمل الكلام عـلىٰ منزلـة يقتضـيها العهـد والعـرف، ولأنَّـه لـيس في العـرف ألَّا تُسـتَعمل لفـظ (منزلـة) إلَّا في شـيء مخصـوص دون مـا عـداه، لأنَّـه لا حـال مـن الأحـوال يحصـل لأحـد مـع غـيره مـن نسـب وجـوار وولايـة ومحبَّـة واختصـاص إلىٰ سـائر الأحـوال إلَّا ويصـحُّ أن يقـال فيـه: إنَّـه منزلـة، ومـن ادَّعـىٰ عرفـاً في بعـض المنـازل كمـن ادَّعـاه في غـيره، وكـذلك لا عهـد يشـار إليـه في منزلـة مـن منـازل هـارون مـن موسـىٰ عليه السلام دون غيرهـا، فـلا اختصـاص بشـيء مـن منازلـه بعهـد لـيس في غيره، بل سائر منازله كـالمعهود مـن جهـة أنَّهـا معلومـة بالأدلَّـة عليها، وكلّ ما ذكرناه واضح لمن أنصف من نفسه.

طريقـة أُخـرىٰ مـن الاسـتدلال بـالخبر عـلىٰ الـنصِّ، وهـي أنَّـه إذا ثبـت كـون هـارون خليفـة لموسـىٰ عـلىٰ أُمَّتـه في حياتـه، ومفـترض الطاعـة عليهم، وأنَّ هـذه المنزلـة مـن جملـة منازلـه، ووجـدنا النبـيّ صلى الله عليه وآله اسـتثنىٰ مـا لم يـرده مـن المنـازل بعـده بقولـه: «إلَّا أنَّـه لا نبـيّ بعـدي»، دلَّ هـذا الاسـتثناء عـلىٰ أنَّ مـا لم يسـتثنه حاصـل لأمـير المـؤمنين عليه السلام بعـده، وإذا كـان مـن جملـة المنـازل الخلافـة في الحيـاة وثبتـت بعـده فقـد صـحَّ وجه النصّ بالإمامة.

/ [[ص ١٧]] فـإن قـال: ولِـمَ قلـتم: إنَّ الاسـتثناء في الخبر يدلُّ علىٰ بقاء ما لم يستثن من المنازل وثبوته بعده؟

قيل له: لأنَّ الاسـتثناء كـما مـن شـأنه إذا كـان مطلقـاً أن

يوجب ما لم يستثن مطلقاً، كذلك من شأنه إذا قُيِّدَ بحالٍ أو وقتٍ أن يوجب ثبوت ما لم يستثن في ذلك الوقت، لأنَّه لا فرق بين أن يستثنىٰ من الجملة في حال مخصوصة ما لم يتضمَّنه الجملة في تلك الحال، وبين أن يستثنىٰ منها ما لم يتضمَّنه علىٰ وجه من الوجوه، ألَا ترىٰ أنَّ قول القائل: ضربت غلماني إلَّا زيداً في الدار، وإلَّا زيداً فإنِّي لم أضربه في الدار، يدلُّ علىٰ أنَّ ضربه غلمانه كان في الدار لموضع تعلّق الاستثناء بها، وأنَّ الضرب لو لم يكن في الدار لكان تضمَّن الاستثناء لذكر الدار كتضمّنه ذكر ما لا تشتمل عليه الجملة الأُولىٰ من بهيمة وغيرها؟

وليس لأحد أن يقول ويتعلَّق بأنَّ لفظة (بعدي) في الخبر لا تفيد حال الوفاة، وأنَّ المراد بها: بعد نبوَّتي، لأنَّ الجواب عن هذه الشبهة يأتي فيما بعد مستقصىٰ بمشيئة الله، ولا له أن يقول: من أين لكم ثبوت ما لم يدخل تحت الاستثناء من المنازل؟ لأنّا قد دلَّلنا علىٰ ذلك في الطريقة الأُولىٰ.

ونحن نعود إلىٰ كلام صاحب الكتاب في الفصل.

أمَّا الطريقة الأُولىٰ وهي التي بدأ بذكرها فقد استوفينا نصرتها.

وأمَّا ما ذكره ثانياً، فليس بمعتمد جملةً، لأنَّ قوله تعالىٰ في حكاية خطاب موسىٰ لهارون: ﴿اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ﴾ [الأعراف: ١٤٢] إن كانت هذه الصيغة بعينها هي الواقعة من موسىٰ عليه السلام لم يكن دلالة علىٰ ثبوت الاستخلاف في جميع الأحوال، فكيف ونحن نعلم أنَّ الحكاية تناولت معنىٰ قوله دون صيغته؟ وإنَّما قلنا: إنَّ قوله: ﴿اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي﴾ لا يقتضي عموم سائر الأحوال لأنَّه محتمل، وليس يجب في اللفظ المحتمل أن يُحمَل علىٰ سائر ما يحتمله إلَّا بدليل، كما لا يجب ذلك في البعض.

فأمَّا ما ذكره ثالثاً فهو طريقة إثبات النصّ، وقد اعتمدها أصحابنا / [[ص ١٨]] أنَّه ليس بمتعلَّق بالخبر الذي شرع صاحب الكتاب في حكاية وجوه استدلالاتنا منه، ولا مفتقرة إليه، وما نعلم أحداً من أصحابنا قرن هذه الطريقة من الاستدلال بالكلام في الخبر، وإيرادها في هذا الموضع طريف.

فأمَّا ما ذكره رابعاً فهي الطريقة التي أوردناها وقد بيَّنا كيفية دلالتها.

قال صاحب الكتاب: (واعلم أنَّ قوله: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسىٰ» لا يتناول إلَّا منزلة ثابتة منه، ولا يدخل تحته منزلة مقدَّرة، لأنَّ المقدَّر ليس بحاصل، ولا يجوز أن يكون منزلة، لأنَّ وصفه بأنَّه منزلة يقتضي حصوله علىٰ وجه مخصوص، ولا فرق في المقدَّر بين أن يكون من الباب الذي كان يجب لا محالة علىٰ الوجه الذي قُدِّرَ أو لا يجب في أنَّه لا يدخل تحت الكلام، ويُبيِّن صحَّة ذلك أنَّ قوله: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسىٰ» يقتضي منزلةً لهارون من موسىٰ معروفة يشبه بها منزلته، فكيف يصحُّ أن تدخل في ذلك المقدَّر، وهو كقول القائل: حقّك عليَّ مثل حقّ فلان علىٰ فلان، ودينك عندي مثل دين فلان، إلىٰ ما شاكل ذلك في أنَّه لا يتناول إلَّا أمراً معروفاً حاصلاً، وإذا ثبت ذلك فيقال: ننظر فإن كانت منزلة هارون من موسىٰ معروفة حملنا الكلام عليها، وإلَّا وجب التوقّف كما يجب مثله فيما مثَّلناه من الحقّ والدين، ويجب أن ننظر إن كان الكلام يقتضي الشمول حملناه عليه وإلَّا وجب التوقّف عليه، ولا يجوز أن يدخل تحت الكلام ما لم يحصل لهارون من المنزلة البتَّة، وقد علمنا أنَّه لم تحصل له الخلافة بعده، فيجب أن لا يدخل ذلك تحت الخبر، ولا يمكنهم أن / [[ص ١٩]] يقولوا بوجوب دخوله تحت الخبر علىٰ التقدير الذي ذكروه، لأنّا قد بيَّنا أنَّ الخبر لا يتناول التقدير الذي لم يكن، وإنَّما يتناول أوَّل المنزلة الكائنة الحاصلة.

فإن قيل: إنَّ المنزلة التي تقدّرها لهارون هي كأنَّها ثابتة، لأنَّها واجبة بالاستخلاف في حال الغيبة، وإنَّما حصل فيها منع وهو موته قبل موت موسىٰ عليه السلام، ولولا هذا المنع لكانت ثابتة، فإذا لم يحصل مثل هذا المنع في أمير المؤمنين عليه السلام فيجب أن تكون ثابتة.

قيل له: إنَّ الذي ذكرته إذا سلَّمناه لم يُخرِج هذه المنزلة من كونها غير ثابتة في الحقيقة وإن كانت في الحكم كأنَّها ثابتة، وقد بيَّنا أنَّ الخبر لم يتناول المقدَّر صحَّ وجوبه أو لم يصحّ، فنحن قبل أن نتكلَّم في صحَّة ما أوردته ووجوبه قد صحَّ كلامنا، فلا حاجة بنا إلىٰ منازعتك في هذه المنزلة هل كانت تجب لو مات موسىٰ قبله، أو كانت لا تجب؟ يُبيِّن ذلك أنَّه عليه السلام لو ألزمنا صلاةً سادسة في المكتوبات أو

صوم شوّال لكان ذلك شرعاً له، ولوجب ذلك لمكان المعجز، وليس بواجب أن يكون من شرعه الآن وإن كان لو أمر به للزم، وكذلك القول فيما ذكروه، وليس كلّ مقدَّر حصل سبب وجوبه وكان يجب حصوله له، ولولا المانع يصحُّ أن يقال: إنَّه حاصل، وإذا تعذَّر ذلك، فكيف يقال إنَّه منزلة وقد بيَّنا أنَّ كونه / [[ص ٢٠]] صفة زائدة علىٰ حصوله يُبيِّن ذلك أنَّ الخلافة بعد الموت لها من الحكم ما ليس للخلافة في حالة الحياة، فهما منزلتان مختلفتان تختصُّ كلّ واحدة منهما بحكم يخالف حكم صاحبتها، لأنَّه [في حال الحياة تصحُّ فيها الشركة والعزل والاختصاص، وبعد الوفاة] لا يصحُّ فيها ذلك، فلا يجب ثبوت إحداهما بثبوت الأُخرىٰ، ولا يصحُّ أن يعدّ ذلك منزلة ولم يحصل، فكيف يقال: إنَّ الخبر يتناوله...).

يقال له: لِمَ قلت: (إنَّ ما يقدَّر لا يصحُّ وصفه بأنَّه منزلة)؟ فما نراك ذكرت إلَّا ما يجري مجرىٰ الدعوىٰ، وما أنكرت من أن يوصف المقدَّر بالمنزلة إذا كان سبب استحقاقه وجوبه حاصلاً، وليس يخرج بكونه مقدَّراً من أن يكون معروفاً يصحُّ أن يشار إليه ويُشبَّه به غيره، لأنَّه إذا صحَّ وكان مع كونه مقدَّراً معلوماً حصوله ووجوبه عند وجود شرطه فالإشارة إليه صحيحة، والتعريف فيه حاصل، وقد رضينا بما ذكرته في الدين، لأنَّه لو كان لأحدنا علىٰ غيره دين مشروط يجب في وقتٍ منتظر يصحُّ قبل ثبوته وحصوله أن تقع الإشارة إليه، ويُحمَل غيره عليه، ولا يمتنع من جميع ذلك فيه كونه منتظراً متوقّعاً، ويُوصَف أيضاً بأنَّه دين وحقّ وإن لم يكن في الحال ثابتاً.

وممَّا يكشف عن بطلان قولك: (إنَّ المقدَّر وإن كان ممَّا يُعلَم حصوله لا يُوصَف بأنَّه منزلة) أنَّ أحدنا لو قال: فلان منّي بمنزلة زيد من عمرو في جميع أحواله، وعلمنا أنَّ ذلك قد بلغ من الاختصاص بعمرو والتقرّب منه والزلفىٰ عنده إلىٰ حدٍّ لا يسأله معه شيئاً من أمواله إلَّا أجابه إليه وبذله، ثمّ إنَّ المشبَّه حاله بحاله سأل صاحبه درهماً من ماله أو ثوباً، لوجب عليه إذا كان قد حكم بأنَّ منزلته منه منزلة من ذكرناه أن / [[ص ٢١]] يبذله له، وإن لم يكن وقع ممَّن شُبِّهَت حاله به مثل تلك المسألة بعينها، ولم يكن للقائل الذي حكينا قوله أن يمنعه من الدرهم والثوب بأن يقول: إنَّني جعلت لك منازل فلان من فلان، وليس في منازله إن سأله درهماً أو ثوباً فأعطاه في كلّ واحدة منهما، بل يوجب عليه جميع من سمع كلامه العطيَّة، من حيث كان المعلوم من حال من جعل له مثل منزلته أنَّه لو سأله في ذلك كما سأل هذا أُجيب إليه، وليس يلزم علىٰ هذا أن تكون الصلاة السادسة وما أشبهها من العبادات التي لو أوجبها الرسول ﷺ علينا لوجب ممَّا يجري عليها الوصف الآن بأنَّها من شرعه، لأنَّها لم يحصل لها سبب وجوب استحقاق، بل سبب وجوبها مقدَّر بما أنَّها مقدَّرة، وليس كذلك ما أوجبناه، لأنّا لا نصف بالمنزلة إلَّا ما حصل استحقاقه وسبب وجوبه، ولو قال عليه السلام: صلّوا بعد سنة صلاة مخصوصة خارجة عمَّا نعرف من الصلوات، لجاز أن يقال: بل وجب أن تكون تلك الصلاة من شرعه قبل حضور الوقت، من حيث ثبت سبب وجوبها، ومثل ما ذكرناه يُسقِط قول من يقول: فيجب علىٰ كلامك أن يكون كلّ أحد نبيَّاً إماماً، وعلىٰ سائر الأحوال التي يجوز علىٰ طريق التقدير أن يحصل عليها مثل أن يكون وصيَّاً لغيره وشريكاً له ونسيباً إلىٰ غير ذلك، لأنَّه علىٰ طريق التقدير يصحُّ أن يكون علىٰ جميع هذه الأحوال لوجود أسبابها وشروطها، وإنَّما لم يلزم جميع ما عدَّدناه لما قدَّمنا ذكره من اعتبار ثبوت سبب المنزلة واستحقاقها، وجميع ما ذُكِرَ لم يثبت له سبب استحقاق ولا وجوب، ولا يصحُّ أن يقال: إنَّه منزلة.

ثمّ يقال له: ما نحتاج إلىٰ مضايفتك في وصف المقدَّر بأنَّه منزلة، وكلامنا يتمّ وينتظم من دونه، لأنَّ ما عليه هارون من استحقاق منزلة الخلافة بعد وفاة موسىٰ إذا كان ثابتاً في أحوال حياته صحَّ أن يُوصَف بأنَّه منزلة، وإن لم يصحّ وصف الخلافة بعد الوفاة بأنَّها منزلة في حال الحياة، لأنَّ التصرّف في الأمر المتعلّق بحال مخصوصة عند استحقاقه وأحد الأمرين / [[ص ٢٢]] منفصل من الآخر، وإذا ثبت أنَّ استحقاقه للخلافة بعد الوفاة يجري عليه الوصف بالمنزلة، ووجب حصوله لأمير المؤمنين كما حصل لهارون، لثبتت له الإمامة بعد النبيّ ﷺ لتمام شرطها فيه، ألَا ترىٰ أنَّ من أوصىٰ إلىٰ غيره وجعل إليه التصرّف في أمواله بعد وفاته يجب له ذلك بشرط الوفاة،

وكذلك من استخلف غيره بشرط غيبته عن بلده ليكون نائباً عنه بعد الغيبة يجب له هذه المنزلة عند حصول شرطها، فحال استحقاق التصرّف والقيام بالأمر المنصوص إليه غير حال استحقاقه، ولو أنَّ غير الموصي والمستخلف قال: فلان منّي بمنزلة فلان من فلان، وأشار إلىٰ الموصي والموصىٰ إليه لوجب أن يثبت له من الاستحقاق في الحال والتصرّف بعدها ما أوجبناه للأوَّل، ولم يكن لأحد التطرّق إلىٰ منع هذا المتصرّف من التصرّف إذا بقي إلىٰ حال وفاة صاحبه من حيث لا يُوصَف التصرّف المستقبل بأنَّه منزلة قبل حصول وقته، ولا من حيث كان من شُبِّهت حاله به لم يبقَ بعد الوفاة لو قدَّرنا أنَّه لم يبقَ.

فإن قال صاحب الكتاب: إنَّما صحَّ ما ذكرتموه لأنَّ التصرّف في مال الموصي والخلافة لمن استخلف في حال الغيبة، وإن لم يكونا حاصلين في حال الخطاب، ولم يوصفا بأنَّهما منزلتان فيما يقتضيهما من الوصيَّة والاستخلاف الموجبتين لاستحقاقهما يثبت في الحال، ويُوصَف بأنَّه منزلة.

قلنا: وهكذا نقول لك فيما أوجبناه من منازل هارون من موسىٰ لأمير المؤمنين عليه السلام حرفاً بحرف، وليس له أن يخالف في أنَّ استحقاق هارون بخلافة موسىٰ بعد الوفاة كان حاصلاً في الحال، لأنَّ كلامه في هذا الفصل مبنيٌّ علىٰ تسليمه وإن كان قد خالف في ذلك في فصل / [[ص ٢٣]] استأنفه يأتي مع الكلام عليه فيما بعد، وقد صرَّح في مواضع من كلامه الذي حكيناه بتسليم هذا الموضع، لأنَّه بنىٰ الفصل علىٰ أنَّ الخلافة لو وجبت بعد الوفاة حسبما يذهب إليه لم يصحّ وصفها قبل حصولها بأنَّها منزلة، ولو كان مخالفاً في أنَّها ممَّا يجب أن يحصل لاستغنىٰ بالمنازعة عن جميع ما تكلَّفه، فقد بان من جملة ما أوردناه أنَّ الذي اقترحه من أنَّ الخبر لم يتناول المقدَّر لم يغن عنه شيئاً، لأنّا مع تسليمه قد بيَّنا صحَّة مذهبنا في تأويله، وأنَّ كلامه إذا صحَّ لم يكن له من التأثير أكثر من منع الوصف بالمنزلة ما كان مقدَّراً، وليس يضرُّ من ذهب في هذا الخبر إلىٰ النصِّ، لامتناع من وصف الخلافة بعد الوفاة بأنَّها منزلة قبل حصولها إذا ثبت له أنَّها واجبة مستحقّة، وأنَّ ما يقتضيها يجب وصفه بأنَّه منزلة.

قال صاحب الكتاب: (فإن قال: إنَّ الذي يدلُّ علىٰ أنَّ الخبر يتناول ذلك قوله: «إلَّا أنَّه لا نبيّ بعدي»، وظاهر ذلك: بعد موتي، فيجب أن يكون ما أثبته بعد الموت أيضاً، قيل له: إنَّ التشبيه الأوَّل يقتضي حمل هذا الاستثناء علىٰ أنَّ المراد به: بعد كوني نبيَّاً، ليصحَّ أن يحصل ما استثناه في هارون كما صحَّ أن يحصل ما استثنىٰ منه في هارون، لأنَّه لا بدَّ من صحَّة الأمرين في هارون، وقد علمنا أنَّه لم يكن من منازل النبوَّة بعد موسىٰ، وإنَّما يدخل في منازله النبوَّة بعد نبوَّة موسىٰ، فيجب أن يكون إنَّما استثنىٰ ما لولاه لثبت من منازل هارون، ولا يجوز أن يستثنىٰ ما لولاه لم يثبت من منازل هارون، لأنَّ ذلك لا يفيد، وهذا يُبيِّن صحَّة ما قدَّمناه، وإذا ثبت أنَّ المراد: إلَّا أنَّه لا نبيّ بعد نبوَّتي، فيجب أن يكون المنازل التي / [[ص ٢٤]] دخلها هذا الاستثناء بعد نبوَّته لا بعد موته، وهذا يُسقِط ما عوَّلوا عليه، فصار التشبيه الأوَّل هو الدالُّ علىٰ أنَّ المستثنىٰ والمستثنىٰ منه جميعاً حاصلان لهارون، وإذا لم يحصل له كلّ المنازل إلَّا في حال الحياة من موسىٰ وجب صحَّة ما ذكرناه. وممَّا يُبيِّن صحَّة ذلك أنَّ من حقّ الاستثناء أن يطابق المستثنىٰ منه في وقته، لأنَّ الرجل إذا قال: لفلان عليَّ عشرة دراهم إلَّا درهماً، فالمراد بما أثبته الحال، وبما نفاه الحال، ولا يجوز في الكلام سوىٰ ذلك إلَّا بقرينة ودلالة، وقد علمنا أنَّه عليه السلام لمَّا قال لعلي عليه السلام: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسىٰ» أثبت له المنزلة في الوقت، فيجب فيما استثنىٰ أن يتناول الوقت، فكيف يقال: إنَّه أراد بعد موته؟ بل [كيف] يجب حمله علىٰ الوقت؟ فكأنَّه قال: أنت منّي في حال نبوَّتي بمنزلة هارون من موسىٰ في حال نبوَّته وبعد نبوَّته إلَّا أنَّه لا نبيّ بعد نبوَّتي، حتَّىٰ يكون الاستثناء متناولاً للحال التي لولا الاستثناء لثبت، فإذا كان لو لم يستثن لوجب في حقِّ الكلام أن يكون شريكه في النبوَّة في الحال كما ثبت لهارون، فيجب إذا استثني أن يقتضي نفي هذا المعنىٰ، وهذا يمنع من حمله علىٰ بعد الموت، وليس لأحد أن يقول: فيجب أن لا يُعرَف بقوله: «إلَّا أنَّه لا نبيّ بعدي» أنَّه خاتم الأنبياء، وذلك لأنَّه إذا كان المراد إلَّا أنَّه لا نبيّ بعد كوني نبيَّاً فقد دلَّ علىٰ ذلك بأقوىٰ ما يدلُّ لو أراد: إلَّا أنَّه لا نبيّ بعد وفاتي، فكيف لا

يدلُّ علىٰ ما ذكرتموه؟ ولسنا نعتمد في أنَّه خاتم النبيّين عليه السلام إلَّا علىٰ ما نعلم من دينه ضرورة بالنقل المتواتر الذي نعرف به ذلك من غير اعتبار لفظه...).

/ [[ص ٢٥]] يقال له: قد أجاب أصحابنا من أن يكون قوله عليه السلام: «إلَّا أنَّه لا نبيّ بعدي» أراد به: بعد نبوَّتي، بجوابين:

أحدهما: أنَّ قوله عليه السلام: «لا نبيّ بعدي» يقتضي ظاهره: بعد موتي، لأنَّ العادة جارية في فائدة مثل هذه اللفظة إذا وقعت علىٰ هذا الوجه بمثل ما ذكرناه، ألَا ترىٰ أنَّ أحدنا إذا قال: فلان وصيّي من بعدي، وهذا المال يُفرَّق علىٰ الفقراء من بعدي، لم يُفهَم من كلامه إلَّا: بعد وفاتي دون سائر أحواله؟ وإذا كان الظاهر يقتضي صحَّة قولنا وجب التمسّك به، وإطراح قول من سامه العدول عنه.

والجواب الثاني: أنّا لو سلَّمنا للخصوم ما اقترحوه من أنَّ المراد بنفي النبوَّة لم يختصّ حال الوفاة، بل يتناول ما هو بعد حال نبوَّته من الأحوال لم يُخِلَّ ذلك بصحَّة تأويلنا للخبر، لأنّا نعلم أنَّ الذي أشاروا إليه من الأحوال يشتمل علىٰ أحوال الحياة وأحوال الوفاة إلىٰ قيام الساعة، فيجب بظاهر الكلام، وبما حكمنا به من مطابقة الاستثناء في الحال التي وقع فيها المستثنىٰ منه، أن يجب لأمير المؤمنين عليه السلام الإمامة في جميع الأحوال التي تعلَّق النفي بها، فإن أُخرجت دلالة شيئاً من هذه الأحوال أخرجناه لها وأبقينا ما عداه لاقتضاء ظاهر الكلام له، فكان ما طعن به مخالفونا إنَّما زاد قولنا صحَّةً وتأكيداً، وهذا الجواب هو المعتمد دون الأوَّل، لأنَّ لقائل أن يقول في الأوَّل: إنَّ الظاهر من قول القائل: بعدي لا يتناول أحوال الوفاة علىٰ ما ادَّعيتم، ولا يمتنع أن يكون هذه الكناية متعلّقة بحال من أحوال القائل غير حال وفاته، لأنّا نعلم أوَّلاً أنَّها ليست بكناية عن ذاته وإنَّما هي كناية عن حال من أحواله، فلا فرق بين بعض أحواله وبين بعض في صحَّة الكناية عنه بهذه اللفظة، ألَا ترىٰ إلىٰ صحَّة قول القائل: قدِّم فلاناً بعدي، وتكلَّم بعدي، وولِّيَ فلان كذا وكذا بعد فلان، وإن كانت لفظة (بعدي) جميعها كناية عن غير حال الوفاة، ومتعلّقة بما يثبت في حال الحياة؟ / [[ص ٢٦]] وليس يمكن أن يدَّعي أنَّ ظاهرها وحقيقتها يقتضيان حال الوفاة، وأنَّها إذا أُريد بها ما عدا حال الوفاة من الأحوال كانت مجازاً، لأنَّ ذلك تحكّم من مدَّعيه، ولا فرق بينه وبين من ادَّعىٰ عكسه عليه، فقال: إنَّها إنَّما تكون مجازاً إذا عنّي بها حال الوفاة، ومن رجع إلىٰ ما يقع عليه هذه اللفظة في الاستعمال والتعارف لم يجد لوقوعها كناية عن بعض الأحوال مزيَّة علىٰ بعض.

ثمّ يقال له: في قوله: (إنَّ الكلام يقتضي حصول المستثنىٰ والمستثنىٰ منه معاً لهارون عليه السلام، وإنَّ من حقّ الاستثناء أن يطابق المستثنىٰ منه في وقته)، أمَّا مطابقة الاستثناء للمستثنىٰ منه فهو الصحيح الواجب الذي فزعوا إليه، ومدار كلامهم في هذه الطريقة عليه، وأمَّا حصول المستثنىٰ والمستثنىٰ منه معاً لهارون في وقتهما وعلىٰ سائر وجوههما فغير واجب، لأنَّ النبيّ صلى الله عليه وآله لم يقصد إلىٰ جعل منازل هارون من موسىٰ في زمانهما ووجه حصولهما لأمير المؤمنين عليه السلام، وإنَّما قصد إلىٰ إيجاب ما كان لهارون من موسىٰ عليهما السلام من المنازل في حال مخصوصة لأمير المؤمنين عليه السلام في حال أُخرىٰ، فدخل التشبيه والتمثيل بين المنازل لأنفسها لا بين أوقاتها وأزمان حصولها، والذي دلَّنا علىٰ صحَّة هذه الجملة ما قدَّمناه من اعتبار الاستثناء، لأنَّه عليه السلام إذا استثنىٰ ما أخرجه من المنازل بعده، وكان الاستثناء من شأنه أن يطابق المستثنىٰ منه حتَّىٰ يكون مخرجاً من الكلام ما لولاه، لثبت علىٰ الوجه الذي تعلَّق به الاستثناء، فلا بدَّ أن يحكم بأنَّه عليه السلام أراد بصدر الكلام إيجاب المنازل بعده، فكأنَّه عليه السلام قال: أنت منّي بمنزلة هارون من موسىٰ بعدي، واستغنىٰ عن التصريح بلفظ (بعدي) في صدر الكلام من حيث كان الاستثناء دالَّاً عليها، ومقتضياً لها، وهذا هو الواجب في / [[ص ٢٧]] الكلام الفصيح، بمعنىٰ أن يُكتفىٰ بيسيره عن كثيره، وبالتصريح في بعضه عن التصريح في كلّه، ولو لم يقتضِ الاستثناء ما ذكرناه لخرج عن مطابقة المستثنىٰ منه وبَعُدَ عن الفائدة، لأنَّ هارون لم يكن نبيَّاً بعد وفاة موسىٰ، فيكون الاستثناء مخرجاً ما لولاه لثبت، فلا فرق بين تعلّق الاستثناء بالحال المخصوصة التي لم تثبت لهارون ولا قدَّرنا إضمارها في صدر الكلام وبين تعلّقه بمنزلة غير مخصوصة لم تثبت لهارون من موسىٰ علىٰ وجه من الوجوه، فوجب بما بيَّناه أن

يكون ما أوجب في صدر الكلام من المنازل مقصوداً به إلىٰ الحال التي تعلَّق الاستثناء بها، وسقط قول: إنَّ هارون إذا لم يكن نبيَّاً بعد وفاة موسىٰ لم يصحّ تعلّق الاستثناء بحال الوفاة، فلا فرق في صحَّة هذه الطريقة بين أن تكون لفظة (بعدي) محمولة علىٰ نفي النبوَّة بعد الموت، أو محمولة علىٰ نفيها بعد أحوال كونه نبيَّاً ممَّا يعمُّ الحياة والوفاة معاً، لأنَّ اشتراط الحال التي تعلَّق بها الاستثناء وتقديرها في صدر الكلام من الواجب سواء كانت حالة الوفاة خاصَّة أو حالة الحياة والوفاة جميعاً، وما نريده من إثبات الإمامة بالخبر بعد الوفاة مستمرٌّ علىٰ الوجهين، فلا معنىٰ للمضايقة فيما يتمُّ المراد دونه.

وممَّا يزيد ما قد أوردناه وضوحاً ويُسقِط قوله: التشبيه يقتضي حصول ما تعلَّق به الاستثناء في وقته لهارون، أنَّ النبيَّ ﷺ لو صرَّح بما قدَّرناه حتَّىٰ يقول: أنت منّي بمنزلة هارون من موسىٰ بعد وفاتي أو في حال حياتي وبعد وفاتي إلَّا أنَّك لست بنبيّ في هذه الأحوال، لكان الكلام مستقيماً خارجاً عن باب التجوّز، ولم يمنع من صحَّته أنَّ المنزلة المستثناة لم تحصل لهارون في الحال التي تعلَّق بها الاستثناء.

وأمَّا قوله: (إنَّ من حقّ الاستثناء أن يطابق المستثنىٰ منه في وقته، وإنّا قد علمنا أنَّ بقوله: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسىٰ» أثبت له المنزلة في الوقت، فيجب فيما استثني أن يتناول الوقت)، فقد نقضه بجوابه لـمَّا / [[ص ٢٨]] ألزم نفسه (ألَّا يُعلَم بالقول أنَّه عليه السلام خاتم النبيّين)، بأنّا نعلم أنَّه إذا كان المراد لا نبيّ بعد كوني نبيَّاً فقد دلَّ علىٰ ذلك بأقوىٰ ما يدلُّ لو أراد: إلَّا أنَّه لا نبيّ بعد وفاتي، وموضع المناقضة أنَّه حكم بوجوب مطابقة الاستثناء في الوقت المستثنىٰ منه، ثمّ جعل نفي النبوَّة معلوماً بأحوال لم تثبت للمستثنىٰ منه في جميعها، لأنَّ ثبوته عنده يختصُّ حال الحياة، ونفي النبوَّة يعمُّ جميع الأحوال التي تلي كونه نبيَّاً وتدخل فيها أحوال الحياة والوفاة، وفي هذا نقض منه ظاهر، علىٰ أنَّ ما قدَّمناه من دلالة الاستثناء يُبطِل ما ظنَّه من أنَّ صدر الكلام أوجب ثبوت المنازل في الوقت.

وقوله: (إذا كان لو لم يستثن لوجب أن يكون شريكاً في النبوَّة في الحال، فيجب إذا استثني أن ينتفي النبوَّة في هذه الحال) باطل، لأنّا لا نُسلِّم له أوَّلاً أنَّه لو لم يستثن لوجب ثبوت ذلك في الحال بظاهر الكلام، ولو سلَّمناه لم يجب ما ظنَّه، لأنَّ الاستثناء إنَّما كان يجب أن ينفي النبوَّة في الحياة، ولو وقع مطلقاً لم يتعلَّق بحال مخصوصة، فأمَّا وقد تعلَّق بحال معيَّنة ودلَّنا تعلّقه علىٰ ثبوت ما لم يستثن فيها لتحصيل المطابقة، فالذي ذكره غير صحيح.

وأمَّا قوله: (إنّا لا نتعلَّق في أنَّه عليه السلام خاتم الأنبياء بلفظ، بل بما نعلم من دينه)، فلا يتوجَّه علينا، لأنَّ الأمر وإن كان علىٰ ما ذكره فليس يجوز أن يجعل أحد قوله عليه السلام: «لا نبيّ بعدي» مختصَّاً بحال الحياة دون أحوال الوفاة، لأنَّه لا أحد من الأُمَّة ذهب إلىٰ هذا، وإنَّما الخلاف في الاستثناء هل اختصَّ بحال الوفاة دون أحوال الحياة علىٰ ما نصره أكثر أصحابنا أو تعلَّق ببعد حال النبوَّة ممَّا يشتمل الحياة والوفاة، وخلاف هذين / [[ص ٢٩]] القولين لا نعرفه قولاً لأحدٍ منهم، وقد كنّا أملينا في الجواب عن هذه الشبهة التي اشتمل عليها الفصل من كلامه مسألة مفردة استقصينا الكلام فيها، وفيما أوردناه هاهنا كفاية إن شاء الله تعالىٰ.

قال صاحب الكتاب: (وبعد، فلو ثبت أنَّ قوله «إلَّا أنَّه لا نبيّ بعدي» المراد به: بعد موتي، لكان لا بدَّ فيه من شرط، فكأنَّه يريد: فلا تكون يا علي نبيَّاً بعدي إن عشت، لأنَّ هذا الشرط واجب لا بدَّ منه، وإذا وجب ذلك فكأنَّه قال عليه السلام: أنت وإن بقيت لا تكون نبيَّاً بعدي كما يكون هارون نبيَّاً بعد أخيه موسىٰ لو بقي، فلا بدَّ من إثبات الشرط وتقديره في الأمرين وإن كان الكلام لا يقتضيه، لأنَّه لا يجب إذا دلَّ الدليل علىٰ دخول شرط في الاستثناء أن يدخل في المستثنىٰ منه [مع إمكان حمله علىٰ ظاهره، وقد علمنا أنَّ قوله: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسىٰ» يقتضي الحال من غير شرط، فكيف يجب بدخول الشرط في الاستثناء من حيث أدّىٰ إليه الدليل إثبات شرط في المستثنىٰ منه]، وهذا يُبيِّن أنَّ الذي ذكروه لو سلَّمناه لم يوجب ما قالوه، وكان يجب علىٰ هذا القول أن لا يدخل تحت الخبر منزلة يستحقّها أمير المؤمنين عليه السلام في حال حياة الرسول ﷺ أصلاً، لأنَّهم أوجبوا في المستثنىٰ منه أن يكون كالمستثنىٰ في أنَّه بعد الموت، وبطلان ذلك يُبيِّن فساد هذا / [[ص ٣٠]] القول).

ثمّ قال: (فإن قالوا: قد دخل تحت الإثبات حال الحياة وبعد الممات، فصحَّ الاستثناء منه وإن كان بعد الموت، قيل لهم: فإذا جاز في المستثنىٰ منه أن يكون ثابتاً في الحالين، وإن كان الاستثناء لا يحصل إلَّا في أحدهما، فما المانع من أن يكون المستثنىٰ منه يثبت في حال الحياة فقط علىٰ ما يقتضيه لفظه، وإن كان المستثنىٰ لا يحصل إلَّا بعد الوفاة علىٰ ما يقتضيه لفظه؟ وبعد، فإنَّه يقال لهم: إذا كنّا متىٰ وفَّينا المستثنىٰ منه الذي هو لإثبات حقّه تناول الحال، وإذا وفَّينا المستثنىٰ حقَّه تناول بعد الموت، ومثل ذلك لا يصحُّ في الاستثناء، فيجب أن يُصرَف الكلام عن الاستثناء ونقول: وإذا كان لفظه لفظ الاستثناء فالمراد به ما يجري مجرىٰ استئناف من كلام يكون القصد به إزالة الشبهة عن القلوب، فكأنَّه عليه السلام ظنَّ أنَّه لو أطلق الكلام إطلاقاً لدخلت الشبهة علىٰ قوم في أن يكون نبيَّاً بعده [فيجب أن يُصرَف الكلام عن الاستثناء بعده]، فأزال هذه الشبهة بما يجري مجرىٰ المبتدأ من كلامه، فيصير كأنَّه قال: أنت يا علي منّي في هذه الحال بمنزلة هارون من موسىٰ لكنَّه لا نبيّ بعدي، [ليس بأن يتناول الحال أولىٰ من المستقبل]...).

يقال له: ليس يحتاج إلىٰ الشرط الذي قدَّرته، لأنَّ الاستثناء إذا تعلَّق بحال الموت ووجب أن يكون ما أثبت بصدد الكلام من المنازل مقصوداً به إلىٰ هذه الحال ليحصل المطابقة علىٰ ما بيَّناه في كلامنا المتقدِّم، فالشرط / [[ص ٣١]] مستغنىٰ عنه، وفيما استثني منه، لأنَّ ما أثبته من المنازل بعده لا بدَّ فيه من القطع المنافي لتقدير الشرط، وما نفاه بالاستثناء من منزلة النبوَّة تناول منزلة لولاه لثبت قطعاً أيضاً بغير شرط.

فأمَّا قوله: (وليس يجب بدخول الشرط في الاستثناء أن يدخل في المستثنىٰ منه مع إمكان حمله علىٰ ظاهره)، فهو وإن سقط بما ذكرناه يفسد أيضاً بما اعترف به من وجوب مطابقة الاستثناء للمستثنىٰ منه، لأنَّ الاستثناء إذا دخل فيه الشرط الذي قدَّره ولم يدخل المستثنىٰ منه فقد تعلَّق بحال لا يقتضيها صدر الكلام، ولا ينطوي ما أثبته من المنازل عليها، فلا فرق بين أن يستثني النبوَّة بعد الوفاة مشروطة وإن كانت غير داخلة فيما تقدَّم، ولا كان ما أثبته من المنازل متعلّقاً بحال الوفاة جملةً، وبين أن يستثني غيرها ممَّا لا يدخل تحت ما أثبته، وهذا مفسد لحقيقة الاستثناء، ومخرج له عمَّا وُضِعَ له، فوجب بهذه الجملة لو صرنا إلىٰ ما ادَّعاه من إثبات الشرط دخوله في الأمرين ليتمَّ المطابقة وتثبت حقيقة الاستثناء، وليس ما ذكره في آخر الفصل من ادِّعاء استئناف الكلام وإخراجه عن باب الاستثناء بشيء، لأنَّه لـمَّا رأىٰ أنَّ تأويله يُبطِل حقيقة الاستثناء وما يجب من مطابقته للمستثنىٰ منه حمل نفسه علىٰ نفيه، وظاهر الكلام يقتضي خلاف ما قاله، لأنَّ إيراد لفظ (إلَّا) بعد جملة متقدّمة لا تكون إلَّا للاستثناء حقيقةً، وإنَّما يُحمَل في بعض المواضع علىٰ الابتداء والاستيناف أيضاً ضرورةً علىٰ سبيل المجاز، وليس لنا أن نعدل عن الحقيقة إلىٰ المجاز بغير دلالة، وادِّعاؤه أنَّ الذي يوجب إخراج الكلام عن الاستثناء تناوله لبعد الموت، مع أنَّ المستثنىٰ منه من حقّه أن يتناول الحال، غير صحيح، لأنَّ ذلك إنَّما كان يجب لو لم يكن لنا عنه مندوحة، فأمَّا مع إمكان ما ذكرناه من تناول المستثنىٰ منه للحال التي تعلَّق الاستثناء بها، وإعطاء الاستثناء ما يقتضيه حقيقة من المطابقة لما تقدَّم، فلا وجه لما ذكره من العدول عن الظاهر من الكلام، وجعل / [[ص ٣٢]] ما ظاهره يقتضي الاستثناء لغيره.

فأمَّا قوله: (وكان يجب أن لا يدخل تحت الخبر منزلة يستحقّها أمير المؤمنين عليه السلام في الحال)، فإنَّ ذلك واجب علىٰ قول من جعل الاستثناء متعلِّقاً ببعد الموت لا ببعد النبوَّة، لأنَّ الغرض عندهم بهذا الخبر النصّ علىٰ الإمامة بعد الوفاة، فإذا بيَّنوا أنَّ الخبر يقتضيها فقد تمَّ الغرض، وإن كان من يجب له منزلة الإمامة لا بدَّ أن يكون في الحال علىٰ أحوال من الفضل وغيره لا يقتضيها في الحال ظاهر اللفظ، ولم نجده عوَّل في إبطال قول من ذكرناه علىٰ أكثر من ادِّعاء بطلانه وفساده من غير إيراد ما يجري مجرىٰ الحجَّة أو الشبهة، وأمَّا علىٰ قول من جعل النفي متعلِّقاً ببعد النبوَّة وعمَّ به أحوال الحياة والوفاة، فإنَّه يجعل ظاهر الخبر مقتضياً لإثبات جميع المنازل بعد ما أخرجه الاستثناء في الأحوال التي تعلَّق نفي النبوَّة بها، وهي أحوال الحياة والوفاة معاً، ولا يخصُّ بذلك المستثنىٰ منه دون المستثنىٰ

علىٰ ما سأل صاحب الكتاب نفسه عنه، ونقول: متىٰ أخرجت منزلة الإمامة من الثبوت في جميع حال الحياة أو من الاستمرار في جميع أحوال الوفاة، فلدليلٍ اقتضىٰ الانصراف عن الظاهر يجب العمل به والتمسّك بما عداه من مقتضىٰ الظاهر، وإذا قيل له: فاجعل الإثبات متعلّقاً بالحياة خاصّة والنفي مختصّاً بالوفاة أو عامّاً للأمرين، ولا يوجب المطابقة قياساً علىٰ ما استعملته من التخصيص، قال: ليس يجب إذا اضطررت إلىٰ تخصيص ما لا بدَّ له وإن كان ظاهر الكلام يقتضي خلافه، أن ألتزم تخصيصاً لا دلالة تقتضيه، فقد بطل بما أوردناه جميع كلامه في الفصل علىٰ جملة وتفصيل.

قال صاحب الكتاب: (فإن قال: إنَّ قوله: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسىٰ» ليس بأن يتناول الحال بأولىٰ من المستقبل، فيجب أن يُحمَل الاستثناء علىٰ ظاهره، لأنَّه لا فرق بين أن يخرج من الكلام ما لولاه لثبت في الحال، أو ما لولاه / [[ص ٣٣]] لثبت في المستقبل، قيل له: إنَّ ظاهر هذا الكلام لا يقتضي إلّا الحال، وإنَّما يقتضي المستقبل من جهة المعنىٰ لا من جهة اللفظ، ومن حقّ الاستثناء أن يعود إلىٰ اللفظ لا إلىٰ المعنىٰ، فلا يصحُّ ما ذكرته، يُبيِّن ما ذكرناه أنَّه لو تغيَّرت منزلته في المستقبل لم يبطل حكم اللفظ، ولو كانت منزلته غير حاصلة في الحال لبطل حكم اللفظ، فعلمنا أنَّ الذي يقتضيه الظاهر هو الحال، وإنَّما يُحكَم بدوامه من جهة المعنىٰ، وذلك يُبيِّن صحَّة ما ذكرناه، علىٰ أنَّه لو جُعِلَ ذلك دلالة علىٰ ضدِّ ما قالوه بأن يقال: لم يكن لهارون من موسىٰ منزلة الإمامة بعده البتَّة، فيجب إذا كان حال علي عليه السلام من النبيّ صلى الله عليه وآله حال هارون من موسىٰ أن يكون إماماً بعده لكان أقرب ممَّا تعلَّقوا به، لأنَّهم راموا إثبات منزلة مقدَّرة ليست حاصلة بهذا الخبر، فإن ساغ لهم ذلك ساغ لمن خالفهم أن يدَّعي أنَّ الخبر يتناول نفي الإمامة بعد الرسول صلى الله عليه وآله، من حيث لم يكن ذلك لهارون بعد موسىٰ، ومتىٰ قالوا: ليس ذلك ممَّا يُعَدُّ من المنازل فيتناوله الخبر، قلنا بمثله في المقدَّر الذي ذكروه. وبعد، فإنَّه يقال لهم: قد ثبت من منزلة هارون من موسىٰ الشركة في النبوَّة في حال حياته، والذي كان له منزلة الإمامة بعده يوشع بن نون، فلو أراد عليه السلام بهذا الخبر الإمامة لكان يُشبِّه منزلته منه بمنزلة يوشع بن نون من موسىٰ، وهذا يُبيِّن أنَّ مراده عليه السلام ما ينفيه من بعد ممَّا يقتضي إثباته في الحال فقط...).

يقال له: إنّا لا نسألك عن هذا السؤال الذي أوردته علىٰ نفسك، ومع أنّا لا نسألك عنه فقد أجبت عنه بما ليس بصحيح، لأنَّ مجرَّد اللفظ الذي يقتضي الإثبات من الخبر لا يقتضي بظاهره لا الحال ولا المستقبل، / [[ص ٣٤]] وإنَّما يُرجَع في ذلك إلىٰ غير ما يقتضيه لفظ الإثبات، ولهذا يرجع أصحابنا في تعلّق الإثبات بالوفاة أو بحال الوفاة والحياة معاً إلىٰ الاستثناء، وكما أنَّ المنزلة لو تغيَّرت في المستقبل علىٰ ما ذكرت لم يبطل حكم اللفظ فكذلك لو لم يحصل في الحال لما بطل أيضاً حكم اللفظ، لأنَّ النبيّ صلى الله عليه وآله لو دلَّنا عند خطابه لنا بالخبر علىٰ أنَّ مراده به إثبات المنازل في حالٍ منتظرة لم يكن القول مجازاً ولا بطل حكم لفظه، وإنَّما يصحُّ ما ادَّعيته لو كان إطلاق القول يقتضي الحال، وهذا غير مسلَّم، ولم نرَك دلَّلت عليه بأكثر من دعواك بطلان حكم اللفظ، وهذه دعوىٰ باطلة.

فأمَّا ادِّعاؤه اقتضاء الخبر لنفي الإمامة من حيث لم يكن هارون بعد وفاة موسىٰ إماماً، وقوله: (إنَّه لم يكن بهذه الصفة منزلة) فبعيد من الصواب، لأنَّ هارون وإن لم يكن خليفة لموسىٰ بعد وفاته، فقد دلَّلنا علىٰ أنَّه لو بقي لخلفه في أُمَّته، وأنَّ هذه المنزلة وإن كانت مقدَّرة يصحُّ أن تُعَدّ في منازله، وأنَّ المقدَّر لو تسامحنا بأنَّه لا تُوصَف المنزلة لكان لا بدَّ من أن يُوصَف ما هو عليه من استحقاق الخلافة بعده بأنَّه منزلة، لأنَّ التقدير وإن كان في نفس الخلافة بعده فليس هو في استحقاقها، وما يقتضي وجوبها، وإذا ثبت ذلك فالواجب فيمن شُبِّهَت حاله بحاله، وجُعِلَ له مثل منزلته إذا بقي إلىٰ بعد الوفاة أن تجب له الخلافة، ولا يقدح في ثبوتها له أنَّها لم تثبت لهارون بعد الوفاة، ولو كان ما ذكروه صحيحاً لوجب فيمن قال لوكيله: اعطِ فلاناً في كلّ شهر إذا حضرك ديناراً، ثمّ قال في الحال أو بعدها بمدَّة: وأنزل فلاناً منزلته، ثمّ قدَّرنا أنَّ المذكور الأوَّل لم يحضر / [[ص ٣٥]] المأمور لعطيَّته، ولم يقبض ما جعله له من الدينار، أن يجعل الوكيل إن كان الأمر علىٰ ما ادَّعاه

صاحب الكتاب تأخّر المذكور الأوّل طريقاً إلىٰ حرمان الثاني العطيَّة، وأن يقول له: إذا كنت إنَّما أُنزلت منزلة فلان وفلان لم يحصل له عطيَّة، فيجب أن لا يحصل لك أيضاً، وفي علمنا بأنَّه ليس للوكيل ولا غيره منع من ذكرنا حاله، ولا أن يعتلَّ في حرمانه بمثل علَّة صاحب الكتاب دليل علىٰ بطلان هذه الشبهة، علىٰ أنَّ النفي وما جرىٰ مجراه لا يصحُّ وصفه بأنَّه منزلة، وإن صحَّ وصف المقدَّر الجاري مجرىٰ الإثبات بذلك إذا كان سبب استحقاقه ووقوعه ثابتاً، ألَا ترىٰ أنَّه لا يصحُّ أن يقول أحدنا: فلان منّي بمنزلة فلان من فلان في أنَّه ليس بأخيه ولا شريكه ولا وكيله ولا فيما جرىٰ مجراه من النفي، وإن صحَّ هذا القول فيما يجري مجرىٰ المقدَّر من أنَّه إذا شفع إليه شفَّعه، وإذا سأله أعطاه، ولا يجعل أحد أنَّه لم يشفَّع إذا كان ممَّن لو شفع لشُفِّع منزلة يقتضي فيمن جُعِلَ له مثل منزلته بأن لا يجاب شفاعته.

فأمَّا الاعتراض بيوشع بن نون، فقد أجاب أصحابنا عنه بأجوبة:

أحدها: أنّا إذا دلَّلنا علىٰ أنَّ الخبر علىٰ صورته هذه دالٌّ علىٰ الإمامة، ومقتضٍ لحصولها لأمير المؤمنين عليه السلام كدلالته لو تضمَّن ذكر يوشع بن نون، فإلزامنا مع ما ذكرناه أن يرد علىٰ خلاف هذه الصورة اقتراح في الأدلَّة وتحكّم، لأنَّه لا فرق في معنىٰ الدلالة علىٰ الإمامة بين وروده علىٰ الوجهين، وإنَّما كان لشبهتهم وجه لو كان متىٰ ورد غير متضمّن لذكر يوشع لم يكن فيه دلالة علىٰ النصِّ بالإمامة، فأمَّا والأمر بخلاف ذلك فقولهم ظاهر البطلان، لأنَّه يلزم مثله في سائر الأدلَّة.

/ [[ص ٣٦]] وثانيها: أنَّه عليه السلام لـمَّا قصد إلىٰ استخلافه في حياته وبعد وفاته لم يَجُز أن يعدل عن تشبيه حاله بحال هارون من موسىٰ، لأنَّه هو الذي خلَّفه في حياته، واستحقَّ أن يخلفه بعد وفاته، ويوشع بن نون لم يحصل له هاتان المنزلتان، ففي ذكره والعدول عن ذكر هارون إخلال بالغرض.

وثالثها: أنَّ هارون كانت له مع منزلته الخلافة في الحياة والاستحقاق لها بعد الوفاة منزلة التقدّم علىٰ سائر أصحاب موسىٰ، وكونه أفضلهم بعده، وهذه منزلة أراد النبيّ صلى الله عليه وآله إيجابها لأمير المؤمنين عليه السلام، ولو ذكر بدلاً من هارون يوشع بن نون لم يكن دالّاً عليها.

ورابعها: أنَّ خلافة هارون لموسىٰ عليهما السلام نطق بها القرآن، وظهر أمرها لجميع المسلمين، وليس خلافة يوشع بن نون لموسىٰ عليه السلام بعده ثابتة بالقرآن، ولا ظاهرة لكلّ من ظهر له خلافة هارون، فأراد النبيّ صلى الله عليه وآله أن يوجب له الإمامة بالأمر الواضح الجليّ الذي يشهد به القرآن، ولا يعترض فيه الشبهات، علىٰ أنَّ يوشع بن نون لم يكن خليفة لموسىٰ عليه السلام بعده فيما يقتضي الإمامة، وإنَّما كان نبيّاً بعده مؤدّياً لشرعه، وخلافته فيما يتعلَّق بالإمامة كانت في ولد هارون، فليس للمخالف أن يقول: إنَّ حصول الإمامة في ولد هارون غير معلوم من طريق يُقطَع عليه، لأنَّ المرجع فيه إلىٰ أخبار الآحاد، أو إلىٰ قول اليهود الذي لا حجَّة فيه، وليس هكذا حكم نبوَّة يوشع بن نون، لأنَّه لا خلاف بين المسلمين في أنَّه كان نبيّاً بعد موسىٰ عليه السلام، لأنّا نقول له: اعمل علىٰ أنَّ الأمر كما ذكرت، أليس وإنَّ علمنا بنبوَّة يوشع بعد موسىٰ فإنّا غير عالمين بأنَّ الإمامة كانت إليه، وأنَّه كان المتولّي لما يقوم به الأئمَّة؟ فلا بدَّ من / [[ص ٣٧]] نعم، فنقول له: فهذا القدر كافٍ في إبطال سؤالكم، لأنّا وإن لم نعلم أنَّ الإمامة كانت في ولد هارون من بعد موسىٰ، فلم نعلم أيضاً أنَّها كانت إلىٰ يوشع بن نون مضافة إلىٰ النبوَّة، فكيف يقال لنا: إنَّ النبيَّ صلى الله عليه وآله لو أراد الإمامة لقال: أنت منّي بمنزلة يوشع بن نون؟

قال صاحب الكتاب: (علىٰ أنَّه يقال لهم: ومن أين أنَّ هارون لو عاش بعد موسىٰ لكان خليفته؟ فإن قالوا: إذا كان خليفته في حال حياته وجب مثله بعد وفاته، قيل لهم: أتقولون: إنَّ الخلافة في حال الحياة تقتضي الخلافة بعد الموت لا محالة، أو يحتاج في كونه خليفة له بعد وفاته إلىٰ أمر آخر، فإن قالوا: يقتضي ذلك، قيل لهم: فيجب لو قيَّده بحال الحياة أن يكون خليفته بعد الموت، وأن لا يفترق الحال بين المقيَّد منه والمطلق، ولا فرق بين من قال: إنَّ خلافته منه عليه السلام سنة تقتضي الخلافة فيما بعد، وبين من قال مثله في الوكالة والإمارة وغيرهما...).

ثمّ ذكر بعد هذا كلاماً لا نرتضيه ولا نتعلَّق به، إلىٰ أن قال: (وبعد، فمن أين أنَّه كان خليفته علىٰ وجه ثبت بقوله حتَّىٰ لولا هذا القول لم يكن خليفة علىٰ قوله؟ بل ما أنكرتم أن يكون إنَّما قال ذلك فعن قوله: ﴿اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي﴾ استظهاراً، كما قاله له: ﴿وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ

الْمُفْسِدِينَ ﴿١٤٢﴾﴾ [الأعراف: ١٤٢] استظهاراً، يُبيِّن ذلك أنَّ المتعالم من حاله أنَّه كان شريكه في النبوَّة، ولا يجوز ذلك إلَّا ويلزمه عند غيبة موسىٰ أن يقوم بأمر قومه، وإن لم يستخلفه كما يلزمه إذا استخلفه، وما هذه حاله لا يُعَدُّ في التحقيق / [[ص ٣٨]] خلافة، لأنَّ الوجه الذي له كان يقوم بهذه الأُمور كونه نبيّاً معه لا خلافته له...).

يقال له: قد مضىٰ فيما سلف من كلامنا أنّا لا نحتاج في إثبات النصّ بهذا الخبر علىٰ الطريقتين معاً إلىٰ إثبات أنَّ هارون لو بقي بعد موسىٰ لخلفه، ولا إلىٰ أنَّه كان خليفة له في حياته علىٰ وجه يثبت بقوله، وبيَّنا أنَّ طاعة هارون إذا كانت واجبة علىٰ قوم موسىٰ بعد وفاته كما كانت واجبة في حياته، وإن كان جهة وجوبها له هي النبوَّة، فهي منزلة يصحُّ أن تُجعَل لغيره وإن لم يكن نبيّاً، وأبطلنا قول من ظنَّ أنَّ في استثناء النبوَّة استثناء هذه المنزلة بما نحن أغنياء عن إعادته، فلو أعرضنا عن نقل ما تضمَّنه الفصل الذي حكيناه لم يكن إعراضنا مخلّاً بصحَّة ما نصرناه من الطريقين جميعاً في إثبات النصّ، علىٰ أنّا نقول له: قد دلَّلنا أيضاً علىٰ أنَّ هارون لو بقي بعد موسىٰ عليه السلام لكان خليفته والقائم بأمر أُمَّته بما لا يطعن فيه كلامك هذا الذي حكيناه، لأنّا قد بيَّنا أنَّ خلافته له لو وجبت في حال دون حال مع علمنا بأنَّها منزلة في الدين جليلة، ورتبة فيه عظيمة، لاقتضىٰ نفيها بعد ثبوتها من التنفير أكثر ممَّا يقتضيه جميع ما ينفيه خصومنا عن الأنبياء عليهم السلام لمكان التنفير، فلا بدَّ من القول بأنَّ خلافته في حال حياته اقتضت الخلافة بعد الموت من الوجه الذي ذكرناه، والذي قدَّره من التقييد بحال الحياة دون غيرها باطل، لأنَّ موسىٰ عليه السلام أعلم منّا بما قلناه من اقتضاء نفي الإمامة بعد ثبوتها للتنفير، فكيف يجوز أن يُقيِّد الخلافة بحال دون حال؟ وكيف يُسوِّغه الله تعالىٰ ذلك وهو لا ينطق إلَّا عن وحيه؟ ولو جاز فيما يقتضي النبوَّة استمراره التقييد والاختصاص لجاز مثله في نفس النبوَّة، فكأنّا نقول لصاحب / [[ص ٣٩]] الكتاب: لو قيَّد موسىٰ عليه السلام الخلافة بحال دون حال لوجبت علىٰ الوجه الذي تعلَّق كلامه به، غير أنَّ ذلك لا يجوز أن يفعله عليه السلام لما ذكرناه، وليس ما عارض به من الوكالة والإمارة بشيء، لأنّا إنَّما أوجبنا استمرار خلافة هارون، وأبطلنا التخصيص فيها والتقييد لأمر لا يثبت في الأمير والوكيل ومن يجري مجراهما، لأنَّ ولاية هؤلاء يصحُّ فيها العزل والتقييد وضروب التخصيص، ولا يؤدّي إلىٰ التنفير الذي منعنا منه في هارون عليه السلام.

فأمَّا الدلالة علىٰ أنَّ هارون كان خليفة موسىٰ عليه السلام علىٰ وجه يثبت بقوله، فهو القرآن والإجماع، قال الله تعالىٰ حكايةً عن موسىٰ: ﴿وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي﴾، والظاهر من الاستخلاف حصول الولاية للمستخلَف بالقول علىٰ طريق النيابة عن المستخلِف، ولهذا لا يصحُّ للإنسان أن يقول لغيره: اخلفني في نفقة عيالك، والقيام بالواجب عليك من أمر منزلك، أو اخلفني في أداء فروضك وعباداتك، وقد يجوز أن يأمره بما يجب عليه علىٰ سبيل التأكيد فيقول له: أطع ربَّك، وأقم صلاتك، واخرج ممَّا يجب من زكاتك، فقد بان الفرق بين قوله: ﴿وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ ﴿١٤٢﴾﴾ [الأعراف: ١٤٢] في وقوعه علىٰ سبيل التأكيد، وبين قوله: ﴿اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي﴾ في أنَّه ظاهرة تقتضي ولاية تثبت بهذا القول علىٰ جهة النيابة.

وليس لأحدٍ أن يمنع من التعلّق بظاهر قوله: ﴿اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي﴾ بأن يقول: إنَّه حكاية لكلام موسىٰ، وليس هو نفس كلامه، فكيف يصحُّ التعلّق بظاهره، لأنَّه وإن لم يكن حكاية للفظ موسىٰ بعينه فهو مفيد لمعنىٰ كلامه ومراده، فلا بدَّ من أن يكون موسىٰ أراد بما هذا الكلام حكايته معنىٰ الاستخلاف الذي نعقله، ونستفيد منه المعنىٰ الذي تقدَّم ذكره، لأنَّه لو لم يكن المراد ما ذكرناه لم نفهم بحكايته تعالىٰ عن موسىٰ شيئاً، وساغ لقائلٍ أن يقول في قوله تعالىٰ حكايته عنه: ﴿وَاجْعَلْ لِي وَزِيراً / [[ص ٤٠]] مِنْ أَهْلِي ﴿٢٩﴾ هَارُونَ أَخِي ﴿٣٠﴾ اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي ﴿٣١﴾ وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي ﴿٣٢﴾﴾ [طه: ٢٩ _ ٣٢] أنَّه لم يرد بسؤاله ما نعقله من معنىٰ الوزارة والشركة، بل أراد غيره من حيث لم يكن لفظ موسىٰ نفسه محكياً.

فأمَّا الإجماع فدلالته أيضاً علىٰ ما ذكرناه ظاهرة، لأنَّه لا خلاف بين الأُمَّة في أنَّ هارون كان خليفة لموسىٰ ونائباً عنه وتابعاً لأمره ونهيه، وظاهر إجماعهم علىٰ الاستخلاف والنيابة يقتضي ما تقدَّم ذكره، فأمَّا قوله: (إنَّه

إذا كان شريكه في النبوَّة فلا بدَّ من أن يلزمه عند غيبته أن يقوم بأمر قومه وإن لم يستخلفه) فغلط ظاهر، لأنَّه لا يُنكَر وإن كان شريكاً له في النبوَّة أن يختصَّ موسىٰ عليه السلام دونه بما تقوم به الأئمَّة من إقامة الحدود وما جرىٰ مجراها، لأنَّ مجرَّد النبوَّة لا يقتضي هذه الولاية المخصوصة، وإذا كان هذا جائزاً لم يجب أن يقوم هارون عند غيبة أخيه بهذه الأُمور لأجل نبوَّته، ولم يكن من الاستخلاف له ليقوم بذلك بُدٌّ، لأنَّه لو لم يستخلفه في الابتداء لو استخلف غيره كان جائزاً.

فإن قيل: قد بَيَّنتُم كلامكم علىٰ أنَّ الشركة في النبوَّة لا تقتضي الولاية علىٰ ما تقوم به الأئمَّة، وأنَّ من الجائز أن ينفرد موسىٰ عليه السلام بهذه الولاية عن أخيه، فاعملوا علىٰ أنَّ ما ذكرتموه جائز، من أين لكم القطع علىٰ هذه الحال وأنَّ هارون إنَّما تصرَّف فيما يقوم به الأئمَّة لاستخلاف موسىٰ له لا لمكان نبوَّته؟

قلنا: الغرض بكلامنا في هذا الموضع أن نُبيِّن جواز ما ظنَّ المخالفون أنَّه غير جائز، والذي نقطع به علىٰ أحد الجائزين هو ما قدَّمنا ذكره من دلالة الآية والإجماع.

/ [[ص ٤١]] قال صاحب الكتاب: (وبعد، فغير واجب فيمن يكون شريكاً لموسىٰ في النبوَّة أن يكون هو القائم بعد وفاته بما يقوم به الإمام، بل لا يمتنع في التعبّد أن يكون النبيّ منفرداً بأداء الشرع وتعليمه وبيانه فقط، والذي يقوم بالحدود والأحكام والسياسة الراجعة إلىٰ مصالح الدنيا غيره، كما يروىٰ في أخبار طالوت وداود، يُبيِّن ذلك أنَّ القيام بما يقوم به الإمام تعبّد وشرع، فإذا جاز من الله تعالىٰ أن يبعث نبيّاً ببعض الشرائع دون بعض، فما الذي يمنع من أن يُحمِّله الشرع ولا يجعل إليه هذه الأُمور أصلاً).

ثمّ قال بعد سؤال لا نسأله عنه: (وبعد، فإنَّه يقال لهم: إذا كان سبب الاستخلاف الغيبة، فما أنكرتم أنَّها إذا زالت زال الاستخلاف بزوالها، ويكون اللفظ وإن كان مطلقاً في حكم المقيَّد، لأنَّ السبب والعلَّة فيما يقتضيانه أقوىٰ من القول فيما حلَّ هذا المحلّ، وعلىٰ هذا الوجه جرت العادة من الرسول أنَّه كان يستخلف بالمدينة عند الغيبة الواحد من أصحابه، فإذا عاد زال حكم الاستخلاف، كما روي في ابن أُمّ مكتوم وعثمان وغيرهما، / [[ص ٤٢]] يُبيِّن ذلك أنَّ استخلافه في حال الغيبة يقتضي أنَّه خليفته في موضع دون موضع، لأنَّه لا يجوز أن يكون خليفته في المكان الذي غاب إليه، وإنَّما يكون خليفته في الموضع الذي غاب عنه، فلو قلنا: إنَّ ذلك يقتضي كونه خليفة بعد موته لاقتضىٰ أن يكون خليفة في الكلِّ، واللفظ الأوَّل لم يقتضه، وهذا يُبيِّن أنَّ ذلك لا يقع إلَّا مقيَّداً...).

يقال له: أوَّل ما في كلامك أنَّه ناقض لما حكيناه عنك قبل هذا الفصل من قولك: (إنَّ هارون لا يجوز أن يكون شريكاً لموسىٰ عليه السلام في النبوَّة إلَّا ويلزمه عند غيبته أن يقوم بأمر قومه لمكان نبوَّته وإن لم يستخلفه)، لأنَّك جوَّزت هاهنا أن يكون موسىٰ عليه السلام منفرداً بما يقوم به الإمام مضافاً إلىٰ الأداء والتبليغ، ويكون هارون مشاركاً في الأداء والتبليغ دون غيره، وهذا يقتضي حاجته إلىٰ الاستخلاف فيما يقوم به الأئمَّة.

فإن قلت: إنَّني لم أطلق ما ذكرتموه، وإنَّما قلت: غير واجب فيمن يكون شريكاً لموسىٰ عليه السلام في النبوَّة أن يكون هو القيّم بعد وفاته بما يقوم به الإمام.

قلنا: لا فرق بين ما قلته وحكيناه، لأنَّ ما يقوم به الأئمَّة لو كان من مقتضىٰ النبوَّة علىٰ ما دلَّ كلامك عليه في الفصل الأوَّل لم يَجُز فيمن كان شريكاً لموسىٰ في النبوَّة أن يبقىٰ بعده، ولا يقوم بذلك مع ثبوت المقتضي الذي هو النبوَّة، وإذا أجزت في شريك موسىٰ في النبوَّة أن يبقىٰ بعده ولا يتولّىٰ ما يقوم به الأئمَّة، فلا بدَّ أن يجوز مثله في حياته، لأنَّه إذا لم يكن من مقتضىٰ النبوَّة جاز في الحالين، وإذا جاز فيهما صحَّ ما حكيناه من تجويزك / [[ص ٤٣]] انفراد موسىٰ بما يقوم به الأئمَّة، وإن كان هارون شريكه في النبوَّة، وليس لك أن تقول: إنَّني إنَّما عنيت بكلامي الأوَّل أنَّ هارون يلزمه عند غيبة موسىٰ أن يقوم بأمر قومه علىٰ وجه التبليغ والأداء اللذين تقتضيهما النبوَّة، لأنَّك لو أردت ذلك لكنت متكلِّماً علىٰ غير ما نحن فيه، لأنَّا لم نقل ولا أحد من الناس: إنَّ هارون لو بقي بعد موسىٰ لكان خليفة له في الأداء والتبليغ اللذين هما من مقتضىٰ النبوَّة فيكون كلامك مبطلاً لذلك، وإنَّما أوجبنا أن يكون

خليفته بعد وفاته علىٰ قومه فيما يقوم به الأئمَّة، فلا بدَّ أن يكون مرادك بالكلام الأوَّل ما ذكرناه. ثمّ نقول: إنَّ الذي ذكرته من جواز انفراد موسىٰ بما يقوم به الأئمَّة دون هارون، وإنَّه غير واجب فيما كان شريكه في النبوَّة أن يكون شريكه في القيام بهذه الأُمور في حياته وبعد وفاته، صحيح سديد، غير أنَّه وإن كان غير واجب في الابتداء لما ذكرته، فليس يجوز بعد حصوله لهارون أن يُخرَج عنه ويُصرَف عن تولّيه، لما ذكرناه من اقتضائه التنفير الذي يمنع النبوَّة منه.

فأمَّا التعلّق بالسبب وأنَّه كان الغيبة فغير مؤثِّر، لأنَّ أكثر ما يقتضيه السبب تعلّق الكلام به ومطابقته له، وليس بموجب أن لا يتعدّاه ويتجاوزه، فإذا سُلِّمَ أنَّ الغيبة كانت السبب في استخلاف هارون لم يُنكَر ثبوت الخلافة له بعدها لما بيَّناه، ألَا ترىٰ أنَّ موسىٰ عليه السلام لو قال لأخيه مع أنَّ السبب كان الغيبة: اخلفني في قومي في الغيبة والحضور، وفي حياتي وبعد وفاتي، وعلىٰ كلِّ حالٍ، لم يكن كلامه منافياً للسبب؟

فأمَّا ما روي من استخلاف النبيّ صلى الله عليه وآله ابن أُمّ مكتوم وعثمان ومن جرىٰ مجراهما، فإنّا لم نعلم زوال ولايتهم وانقطاعها باعتبار زوال السبب علىٰ ما ظنَّه، بل لأمر زائد، لأنَّه لا خلاف بين الأُمَّة في انقطاع ولاية هؤلاء وعدم استمرارها، علىٰ أنّا لا نتعلَّق علىٰ هذه الطريقة / [[ص ٤٤]] باستخلاف أمير المؤمنين عليه السلام علىٰ المدينة في وجوب الإمامة فيما بعد، بل بما بيَّناه من مقتضىٰ الخبر ووجه دلالته، فإن أراد صاحب الكتاب بما ادَّعاه من سبب الاستخلاف استخلاف الرسول صلى الله عليه وآله أمير المؤمنين عليه السلام علىٰ المدينة فقد بيَّنا ما فيه، وإن أراد استخلاف موسىٰ أخاه فقد ذكرنا ما يخصُّ هذا الوجه أيضاً، وإن كان عامَّاً للأوَّل من أنَّ السبب لا يقتضي قصر الكلام عليه.

فأمَّا قوله: (إنَّ الاستخلاف في الغيبة يقتضي أنَّه خليفة في موضع دون موضع) إلىٰ آخر الفصل، فلو سلَّمنا اختصاص الاستخلاف في الغيبة علىٰ ما ادَّعاه مع أنَّه غير واجب لثبت أيضاً ما نريده، لأنَّه إذا ثبت لهارون بعد أخيه من الإمامة والخلافة وإن كانتا مخصوصتين ما كان ضائراً لما دلَّلنا عليه من قبل، وأوجبه الخبر لأمير المؤمنين عليه السلام مثل هذه المنزلة، وصحَّ ما نقصده، لأنَّ الأُمَّة مجمعة علىٰ أنَّ كلّ من وجب له بنصِّ الرسول صلى الله عليه وآله بعد وفاته إمامة في بعض المواضع فهو الإمام في جميعها علىٰ سبيل العموم، فلو لم يكن اللفظ يقتضي ما ذكرناه لكان هذا الاعتبار يقتضيه.

وربَّما سُئِلنا عن نظير هذا السؤال بأن يقال: إنَّ هارون إنَّما كان خليفة لموسىٰ علىٰ بعض قومه دون بعض، لأنَّه كان خليفة له علىٰ ما خلَّفه ولم يستصحبه، فكيف توجبون بنظير هذه المنزلة الإمامة علىٰ جميع الناس؟

والجواب عن ذلك هو الجواب عن الأوَّل بعينه، وكلّ هذا الكلام إنَّما نتكلَّفه إذا كان تعلّقنا باستخلاف موسىٰ لهارون عليه السلام، فأمَّا إذا ما رجعنا إلىٰ ما تقتضيه نبوَّته من فرض الطاعة وعمومها لجميع المواضع ولسائر أُمَّة موسىٰ علىٰ الطريقة التي بيَّنا فيما سلف لم يلزمنا شيء من كلامه ولم نحتج إلىٰ أكثر ما تكلَّفناه معه.

/ [[ص ٤٥]] قال صاحب الكتاب: (علىٰ أنَّه يقال لهم: إنَّ هارون لو عاش بعد موسىٰ لكان الذي يثبت له أن يكون كما كان من قبل، وقد كان من قبل أن يقوم بهذه الأُمور لنبوَّته فيجب إذا لم تبطل نبوَّته بموت موسىٰ أن يكون له أن يقوم بذلك، فإن كنتم توجبون لعلي عليه السلام مثل ذلك فيجب أن يكون بعد موته عليه السلام إماماً له أن يقوم بذلك كما كان، وقد علمنا أنَّه لم يكن إماماً في حياة الرسول صلى الله عليه وآله، ولا كان له أن يقوم بهذه الأُمور علىٰ الوجه الذي يقوم به الإمام، فيجب أن يكون حاله بعد موته كما كان، لأنَّ هذه المنزلة هي التي كانت لهارون من موسىٰ عليه السلام، يُبيِّن ذلك أنَّه في حياته كان له أن يقوم بهذه الأُمور، والحال حال شركة، فبأن يكون له أن يقوم بذلك بعد وفاته أولىٰ، فلمَّا ثبت ذلك له علىٰ الحدِّ الذي كان لا علىٰ وجه مخالف له فيجب مثله لعلي عليه السلام، وهذا بأن يقتضي نفي الإمامة أولىٰ من أن يقتضي إثباتها...).

يقال له: لِمَ زعمت أنَّ هارون لو بقي بعد موسىٰ لكان إنَّما يجب أن يقوم بما يقوم به الأئمَّة لموضع نبوَّته؟ أوَليس قد بيَّنا فيما سلف من كلامنا أنَّ هذه المنزلة منفصلة من النبوَّة، وأنَّه لا يمتنع أن يكون النبيّ صلى الله عليه وآله من حيث كان نبيَّاً لا يتولَّاها ولا يجب له القيام بها، واعترفتَ في بعض ما حكيناه من كلامك بذلك، فقلت: (إنَّه غير

واجب فيمن يكون شريكاً لموسىٰ في النبوَّة أن يكون هو القيّم بعد وفاته بما يقوم به الإمام)؟ غير أنَّ الذي ذكرته وإن كان ليس بصحيح، يمكن أن يُرتَّب / [[ص ٤٦]] الكلام عليه علىٰ وجه يلزم معه الانفصال، فيقال: إذا كنتم قد صرَّحتم فيما مضىٰ من كلامكم بأنَّ استخلاف موسىٰ لأخيه هارون لو لم يثبت لكان استدلالكم علىٰ النصِّ مع فقده متوجِّهاً، باعتبار ما يجب لهارون من فرض الطاعة علىٰ أُمَّة موسىٰ في حياته، ووجوب استمرار ذلك لو بقي إلىٰ بعد وفاته، وإن كان من مقتضىٰ النبوَّة، وقلتم: إنَّه غير واجب فيمن جُعِلَ له مثل منزلة هارون من موسىٰ في باب فرض الطاعة أن يكون مشاركاً له في سبب هذه المنزلة، فقد ثبت من هذا الوجه أنَّ هارون كان يجب له فرض الطاعة بعد موسىٰ لمكان نبوَّته علىٰ سبيل الاستمرار لا التجدّد، ويلزمكم الجواب.

ويمكن أن يتوجَّه من وجه آخر، وهو أنَّ هارون إذا كان خليفة لموسىٰ حال حياته، وأوجبتم خلافته لو بقي بعده لما ذكرتموه من التنفير، فلا بدَّ من ثبوت الخلافة في جميع أحوال الحياة علىٰ استقبال استخلاف أخيه له بالوجه الذي أوجبتم به حصولها بعد الوفاة، وإذا حصلت هذه المنزلة لهارون مستمرَّة غير متَّحدة، ولم يمكن بأن تجعلوا حال أمير المؤمنين عليه السلام فيها كحاله، لزمكم الكلام والجواب عن السؤال إذا رُتِّبَ الترتيب الذي ذكرناه، هو أنَّه لا معتبر في ثبوت منزلة الخلافة لهارون بعد وفاة أخيه لو بقي إليها باستمرار هذه المنزلة أو تجدّدها، فلا فرق في الوجه الذي قصدناه بين الأمرين، لأنَّ منزلة الخلافة في الحياة كالمنفصلة من منزلة الخلافة بعد الوفاة، بل حصولها في كلِّ حال كالمنفصل من الحال الأُخرىٰ، لجواز أن يثبت في إحدىٰ الحالتين ولا يثبت في الأُخرىٰ، وإذا كانت حال الخلافة في الحالين علىٰ ما ذكرناه من الانفصال لم يمتنع أن يقع التشبيه بإحداهما دون الأُخرىٰ ويجعل للمشبَّه بهارون عليه السلام منزلة الوفاة دون ما يجب في الحياة، وليس معنىٰ أنَّ هارون لو بقي لوجب أن يكون كما كان أكثر من أنَّ منزلة الخلافة كانت تثبت له في الحالين، وينضاف إلىٰ ثبوتها في الحياة ثبوتها بعد الوفاة، / [[ص ٤٧]] وغير واجب فيمن جُعِلَ بمثابة هارون أن لا يصحَّ ذلك فيه إلَّا بعد ثبوت المنزلتين له في كلتا الحالتين.

وممَّا يكشف عن صحَّة قولنا وبطلان ما اعتبره صاحب الكتاب أنَّ أحدنا لو قال لغيره: أنت منّي اليوم بمنزلة فلان من فلان، وكان أحد اللذين أشار إليهما وكيلاً لصاحبه وكالة متقدّمة مستمرَّة إلىٰ الوقت الذي وقع فيه القول الذي حكيناه، لكان قد أوجب بكلامه كون من جعل له منزلة الوكيل وكيلاً له علىٰ استقبال الوقت الذي ذكره، ولم يكن لأحدٍ أن ينفي وكالته بأن يقول: إنَّ الذي جعل له مثل منزلته حاله اليوم كحاله فيما تقدَّم، فيجب إذا جعلنا حال الآخر كحاله أن لا يكون وكيلاً، بل كان المعترض بمثل هذا القول عند جميع العقلاء مستَنْقَص الفهم والفطنة، لا لشيء إلَّا لما ذكرناه من أنَّه لا اعتبار باستمرار الوكالة وتجدّدها، والمعتبر بأن يثبت لمن جعل لغيره مثل منزلته في الحال التي أُشير إليها وثبوتها فيما تقدّم هذه الحال كانتفائها في الوجه المقصود بالقول، وكما أنَّه لا معتبر باستمرار المنزلة وتجدّدها فكذلك لا معتبر باختلاف سببها، لأنّا قد بيَّنا فيما مضىٰ أنَّ التسوية بين الاثنين في العطيَّة لا توجب اتّفاق جهة عطيَّتهما، بل لا يمتنع أن يختلفا في الجهة والسبب وإن اتَّفقا في العطيَّة، وإنَّما أوجبنا لأمير المؤمنين عليه السلام من المنازل منزلة الخلافة بعد الوفاة ولم نوجب استمرار الخلافة في الحياة، لأنَّ ما يمنع من إثبات إحدىٰ المنزلتين لا يمنع من الأُخرىٰ، فأوجبنا ما لا يمنع الدليل منه باللفظ وأخرجنا ما منع منه، علىٰ أنَّ في أصحابنا من ذهب إلىٰ استمرار خلافة أمير المؤمنين عليه السلام واستحقاقه التصرّف فيما يتصرَّف فيه الأئمَّة في الحال، من ابتداء وقوع النصّ عليه إلىٰ آخر مدَّة حياته، غير أنَّهم يمتنعون من أن يُسمّوه إماماً، لأنَّ الإمام هو الذي لا يد فوق يده، ولا يتصرَّف فيما يتصرَّف فيه الأئمَّة علىٰ سبيل الخلافة لغيره والنيابة عنه وهو حيّ، فيمتنعون من تسميته / [[ص ٤٨]] عليه السلام بالإمامة في حال حياة الرسول صلى الله عليه وآله لما ذكرناه، ويجرون الاسم بعد الوفاة لزوال المانع، ومن ذهب إلىٰ هذا المذهب فقد أثبت لأمير المؤمنين عليه السلام مثل ما يثبت لهارون من استمرار الخلافة، وسقط عنه تكلّف ما ذكرناه.

قال صاحب الكتاب: (وبعد، فلو ثبت لعلي عليه السلام بالاستخلاف ما يقتضي كونه إماماً بعده لوجب أن يكون له أن يقيم الحدود، ويقوم بسائر ما يقوم به الأئمّة في حياته صلى الله عليه وآله من غير إذن وأمر، ونحن نعلم أنَّ ذلك لم يكن له عليه السلام في حياته، وأنَّ حاله في أنَّه كان يفعل ذلك بأمرٍ حال غيره، وكيف يمكنهم أن يقولوا: إنَّه بحقِّ الاستخلاف يكون إماماً بعده؟ فإن قالوا: نقول في ذلك ما تقولون في الإمام إذا استخلف غيره، قيل لهم: إنَّ سبب الاستخلاف معتبر عندنا، فإذا كانت الغيبة كان له أن يقوم بهذه الأُمور بعد الغيبة، وإذا كان السبب خوف الموت فإنَّما يكون له ذلك بعد الموت، ويكون حال حياته خارجة من الاستخلاف، كما أنَّ حال المقام خارجة من الاستخلاف، وليس كذلك قولكم، لأنَّكم قلتم: كما استخلفه عليه السلام في حال الحياة مطلقاً وجب أن يكون مستمرَّاً إلىٰ بعد الموت، وذلك يوجب أن يكون إماماً، فلزمكم ما أوردناه عليكم، لأنَّه لا يمكنكم أن تقولوا: قد استفاد بالموت ما لم يحصل له من قبل إذا كان إنَّما ثبت له الولاية باستمرار الولاية المتقدّمة، وأمَّا نحن فإنَّما أوجبنا الولاية بالموت كما أوجبناها بالغيبة، فصحَّ لنا ما ذكرناه دونكم، وعلىٰ هذا الوجه ألزم شيخنا أبو علي من استدلَّ بهذا الخبر إثبات إمامة أمير المؤمنين عليه السلام في / [[ص ٤٩]] الحال، لأنَّه عليه السلام أثبت المنزلة في الوقت، وإنَّما تثبت فيما بعد علىٰ جهة الدوام والاستمرار لا علىٰ وجه التجدّد، فإذا لم يصحّ كونه إماماً في الوقت لما قدَّمناه من قبل فكيف يكون إماماً من بعد؟ ونحن نعلم أنَّه لـمَّا خلَّفه عليه السلام بالمدينة لم يَجُز أن يقيم الحدود في غيرها، ولا بحيث حضره الرسول، ولا علىٰ الذين كانوا معه عليه السلام، فكيف يجوز أن يُعَدَّ ذلك إمامة؟ ولو أنَّ قائلاً قال: إنَّ الذي ثبت لأمير المؤمنين عليه السلام بحكم هذا القول الإمارة المخصوصة، فيجب بعد وفاته عليه السلام أن يكون أميراً لا إماماً [لكان أقرب، وليس يجب إذا لم يثبت أميراً يجب أن يكون إماماً]، لأنَّ نفي أحدهما لا يوجب إثبات الآخر، لأنَّ لكلِّ واحد منهما سبباً يقتضيه، يُبيِّن ذلك أنَّ عندهم أنَّ الإمام إذا أمَّر أميراً علىٰ بلد، ثمّ حضرته الوفاة فلم ينصّ عليه، فغير واجب أن يكون إماماً، يُبيِّن ذلك أنَّه قد يجوز أن يستخلف جماعة، ولا يجوز عندهم أن ينصَّ في الإمامة علىٰ جماعة).

ثمّ قال: (واعلم أنَّ من تعلَّق باستخلافه عليه السلام في ثبوت الإمامة له بعد موته، فهو غير مستدلّ بالخبر، لأنَّ الخبر لو لم يثبت لكان يمكنه التعلّق بذلك، [بأن يقول: قد صحَّ أنَّه عليه السلام قد استخلفه مطلقاً، فيجب أن يكون خليفة أبداً، ولا يجب أن يكون كذلك إلَّا وهو إمام بعد وفاته]، وإنَّما يكون متعلّقاً بالخبر متىٰ احتاج إليه علىٰ وجه لولاه لما تمَّ استدلاله، وذلك لا يكون إلَّا بأن يُبيِّن أنَّ من منازل هارون من موسىٰ الإمامة في المعنىٰ أو اللفظ كائناً أو مقدَّراً...).

/ [[ص ٥٠]] يقال له: نراك قد خلطت في كلامك هذا بين الكلام علىٰ من تعلَّق بالاستخلاف علىٰ المدينة وأوجب استمراره، وبين الكلام علىٰ الخبر الذي نحن في تأويله، فقد بيَّنا أنَّه لا تعلّق لأحد الأمرين بالآخر، فما الذي أردت بقولك: (لو اقتضىٰ الاستخلاف كان إماماً بعده لكان له أن يقيم الحدود وغيرها في حياته)؟ فإن كنت تريد أنَّ الاستخلاف علىٰ المدينة كان يقتضي ما ذكرته، فقد علمت أنَّ كلامنا الآن معك علىٰ غيره، لأنَّا في تأويل قوله عليه السلام: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسىٰ»، وبيان موضع النصّ فيه، وإن أردت أنَّ الخبر لو اقتضىٰ الإمامة بعد الوفاة لوجب ما ادَّعيته، فمن أين توهَّمت ذلك؟ وقد كان يجب أن تُبيِّن الوجه فيما ظننته، أوَليس قد بيَّنا أنَّ منزلة الإمامة تثبت لأمير المؤمنين عليه السلام بالخبر بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله علىٰ سبيل التجدّد لا الاستمرار، وقلنا: إنَّ هارون عليه السلام وإن كان مفترض الطاعة في حياة موسىٰ لأجل نبوَّته، ولاستخلاف أخيه له، وتثبت له الخلافة من بعد لو بقي بعد ثبوتها فيما مضىٰ وعلىٰ سبيل الاستمرار، فليس يجب مثل ذلك في أمير المؤمنين عليه السلام؟ وأكثر ما في الباب أن تكون الخلافة في أحوال الحياة علىٰ سبيل الاستمرار منزلة من منازل هارون منع من إثباتها لأمير المؤمنين عليه السلام دليل كما منع من غيرها، وقد قلنا أيضاً: إنَّ من ذهب من أصحابنا إلىٰ استمرار خلافة أمير المؤمنين عليه السلام في حال حياة الرسول صلى الله عليه وآله يسقط عنه هذا الكلام جملةً، لأنَّه يذهب إلىٰ أنَّ إقامة الحدود وما جرىٰ مجراها ممَّا كان

لـه عليه السلام أن يقـوم بـه في تلـك الحـال عـلىٰ سـبيل الخلافـة للرسـول، فلـيس قـول صـاحب الكتـاب: (ونحـن نعلـم أنَّ ذلك لم يكن إليه) بحجَّـة عـلىٰ مـن قـال بـه ممَّـن ذكرنـاه، لأنَّـه لم يُبـيِّن مـن أيـن علـم مـا ادَّعـاه، فلـيس قولـه: لـو كـان عليه السلام في تلـك الأحـوال القـائم بالحـدود وتنفيـذ الأحكـام لوجـب أن ينفذ توليته لهـا وفعلـه فيهـا، وأن يظهـر ظهـوراً يشـترك سـامعو الأخبـار / [[ص ٥١]] في علمـه، لأنَّـه غـير ممتنـع أن يكـون عليه السلام إليـه القيـام بهـذه الأُمـور ويمسـك عـن توليهـا في تلـك الحـال لـبعض الأغـراض والأسـباب المانعـة، ولـيس معنـىٰ قولنا: إنَّ فلاناً إليـه كـذا وكـذا، أنَّـه لا بـدَّ مـن أن يقـوم بـذلك الأمـر ويتـولّىٰ التصـرّف فيـه، وإنَّـما معنـاه أنَّ التصـرّف متـىٰ وقـع منـه كـان مسـتحقّاً حسـناً، ولهـذا نجـد بعـض الأئمَّـة والأُمـراء يمتنعـون مـن التصـرّف في بعـض الأحـوال لعـارض، ويكـون مـا يسـتحقّونه مـن الولايـة بحالـه، والـذي حكـاه عـن شـيخه أبي عـلي مـن الإلـزام قـد سـقط بجملـة كلامنا.

وقولـه: (إذا لم يصـحّ كونـه إمامـاً في الوقـت فكيـف يكون إمامـاً بعـده؟)، فعجـب في غـير موضـعه، لأنَّ مـا ذكرنـاه مـن الفـرق بـين الحـالين وإن مـا منـع مـن إثبـات الإمامـة في أحدهما لا يمنع من إثباتها في الأُخرىٰ يزيل التعجّب.

فأمَّا قوله: (إنَّه صلى الله عليه وآله لـمَّا خلفه بالمدينة لم يكن لـه أن يقـيم الحدود في غيرها، وإنَّ مثل ذلك لا يُعَدُّ إمامةً)، فهو كلام علىٰ من تعلَّق بالاستخلاف لا في تأويل الخبر، وقد بيَّنا ما هو جواب عنه فيما تقدَّم، وقلنا: إنَّـه إذا ثبـت لـه عليه السلام بعـد وفـاة الرسـول صلى الله عليه وآله فرض الطاعة، واسـتحقاق التصـرّف بـالأمر والنهـي في بعـض الأُمَّة، وجب أن يكون إماماً علىٰ الكلِّ، لأنَّـه لا أحـد مـن الأُمَّـة ذهب إلىٰ اختصاص ما يجب له في هذه الحال، بل كلّ من أثبت له هذه المنزلة أثبتها عامّة علىٰ وجه الإمامة لا الإمارة، فكان الإجمـاع مانعاً من قوله: (فيجب أن يكون بعد وفاته صلى الله عليه وآله أميراً لا إمامـاً)، ولم يقل ما ذكرناه من جهة أنَّ نفي الإمارة يقتضـي إثبات الإمامـة كما ظنَّ، بل لما بيَّناه من أنَّ وجوب فرض الطاعـة إذا ثبـت وبطـل أن يكون أميراً مختصّ الولاية بالإجماع، فلا بدَّ من أن يكون إماماً، لأنَّ الإمارة أو ما جرىٰ مجراها من الولايات المختصَّـة إذا انتفـت مع ثبوت وجوب الطاعة فلا بدَّ من ثبوت الإمامة.

/ [[ص ٥٢]] فأمَّـا قولـه: (إنَّ التعلّـق بالاسـتخلاف عـلىٰ المدينـة خـارج عـن الاسـتدلال بـالخبر) فصـحيح، وقـد ذكرنـا فـيما مضـىٰ أنَّـه لا نسـبة بـين الأمـرين، وعجبنـا مـن إيـراده ذلـك في جملـة مـا حكـاه عـن أصـحابنا مـن الطـرق في الاستدلال بالخبر.

فإن قيل: فقد ذكرتم أنَّ التعلّق بالاستخلاف علىٰ المدينـة طريقة معتمدة لأصحابكم، فبيِّنوا وجه الاستدلال بها.

قلنا: الوجه في دلالتها أنَّه قد ثبت اسـتخلاف النبـيّ صلى الله عليه وآله لأمير المؤمنين عليه السلام لـمَّا توجَّه إلىٰ غزوة تبوك، ولم يثبت عزله عـن هذه الولاية بقول من الرسول صلى الله عليه وآله ولا دليل، فوجـب أن يكـون الإمام بعد وفاته، لأنَّ حاله لم يتغيَّر.

فـإن قيـل: مـا أنكـرتم مـن أن يكـون رجـوع النبـيّ إلىٰ المدينة يقتضـي عزله وإن لم يقع العزل بالقول؟

قلنا: إنَّ الرجـوع لـيس بعـزل عـن الولايـة في عـادة ولا عـرف، وكيـف يكـون العـود مـن الغيبـة عـزلاً أو مقتضـياً للعـزل وقـد يجتمـع الخليفـة والمسـتخلِف في البلـد الواحـد ولا ينفـي حضـوره الخلافـة لـه؟ وإنَّـما يثبـت في بعـض الأحـوال العـزل بعـود المسـتخلِف إذا كـان قـد علمنـا أنَّ الاسـتخلاف تعلَّق بحـال الغيبـة دون غيرهـا، فيكـون الغيبـة كالشـرط فيـه، ولم يُعلَم مثل ذلك في استخلاف أمير المؤمنين.

فـإن عـارض معـارض بمـن روىٰ أنَّ النبـيَّ صلى الله عليه وآله استخلفه كمعـاذ وابـن أُمّ مكتـوم وغيرهمـا، فـالجواب عنـه قـد تقـدَّم، وهـو أنَّ / [[ص ٥٣]] الإجمـاع عـلىٰ أنَّـه لا حـظَّ لهـؤلاء بعـد الرسـول صلى الله عليه وآله في إمامـة، ولا فـرض طاعـة يـدلُّ عـلىٰ ثبـوت عـزلهم، فـإن تعلَّـق باختصـاص هـذه الولايـة وأنَّهـا لا يجوز أن تقتضـي الإمامـة التـي تعـمُّ، فقـد مضـىٰ الكـلام عـلىٰ الاختصـاص في هـذا الفصـل مستقصـىٰ، وقـد مضـىٰ أيضـاً فيـه الكـلام عـلىٰ مـن قـال: لـو كانـت هـذه الولايـة مسـتمرَّة لوجـب أن يقـيم الحـدود في حيـاة الرسـول صلى الله عليه وآله ويتصـرَّف في حقوق الخلافـة بغـير إذن، ولـو فعـل لنُقِـلَ وعلمنـاه، فلـيس لأحد أن يتعلَّق بذلك.

قـال صـاحب الكتـاب: (وبعـد، فإنَّـه يقـال لهـم: لـو لم يسـتخلف موسـىٰ هـارون وعـاش بعـده، أكـان يجـب لـه الإمامـة والقيـام بـالأُمور التـي يقـوم بهـا الأئمَّـة أو لا يجـب ذلك؟ فإن قالوا: كان لا يجب لـه ذلـك، قلنـا لهـم: إن جـاز مـع كونـه شريكـاً لـه في النبـوَّة التـي هـي مـن قِبَـل الله سـبحانه وتعـالىٰ أن يبقـىٰ بعـده ولا يكـون لـه ذلـك ليجـوزنَّ أن لا

يكون له ذلك وإن استخلفه، لأنَّ استخلاف موسىٰ له لا يكون أوكد من إرسال الله تعالىٰ إيّاه معه رسولاً...)، وهذا ممَّا قد مضىٰ الكلام عليه، وقد بيَّنا أنَّ الذي يقوم به الأئمَّة ولاية منفصلة من النبوَّة، وأنَّه غير ممتنع أن تثبت النبوَّة لمن لا تثبت له هذه الولاية، ومع ذلك فهو تصريح أيضاً منه بالمناقضة، لأنَّه قال فيما تقدَّم: (إنَّه غير واجب فيمن يكون شريكاً لموسىٰ في النبوَّة أن يكون هو / [[ص ٥٤]] القيّم بعد وفاته بما يقوم به الإمام)، وقال هاهنا كما ترىٰ: (إنَّ الشركة في النبوَّة تقتضي القيام بذلك)، وتجاوز هذا إلىٰ أن جعل اقتضاء النبوَّة لهذه المنزلة كاقتضاء الاستخلاف لها، والفرق بين الاستخلاف في اقتضائه هذه الولاية وبين النبوَّة واضح، لأنَّه إذا بان بما قدَّمنا ذكره أنَّ الذي يقوم به الأئمَّة ليس من مقتضىٰ النبوَّة لم يجب بثبوتها ثبوته، والاستخلاف لا شكَّ في أنَّه سبب القيام بما يسنده المستخلِف إلىٰ خليفته من جملة ما يتولَّاه، ويكون إليه التصرّف، فكيف يصحُّ أن يُدخِل لفظة (أوكد) بين هذين وأحدهما لا تأثير له جملةً، والآخر معلوم تأثيره وكونه سبباً؟

ثمّ ذكر صاحب الكتاب بعد ما حكيناه كلاماً تركنا حكايته، لأنَّ جملة ما تقدَّم من كلامنا قد أتت عليه، فقد بيَّنا أنَّه لا معتبر في تشبيه إحدىٰ المنزلتين بالأُخرىٰ بأسبابهما، وبما هو كالمقتضي لهما، وقلنا: إنَّ هارون عليه السلام لو ثبت أنَّ ولايته علىٰ قوم أخيه صلى الله عليه وآله كان بغير استخلاف بل لأجل نبوَّته لم يلزم فيمن جُعِلَ له مثل منزلته أن يكون مشاركاً له في سبب المنزلة وكيفية حصولها، ودلَّلنا علىٰ أنَّ هارون لو بقي بعد وفاة أخيه لوجب أن يكون حاله في الإمامة باقية غير متغيّرة، وفرَّقنا بين أن لا يكون إليه ذلك في الابتداء وبين أن يتولَّاه ثمّ يُعزَل عنه، بأنَّ الأوَّل لا تنفير فيه والثاني موجب للتنفير الذي لا بدَّ أن يجتنبه عليه السلام، وليس يخرج عمَّا أشرنا إليه شيء من كلامه الذي تجاوزناه.

وقال صاحب الكتاب: (فإن قيل: فما المراد عندكم بهذا الخبر؟ قيل له: إنَّه عليه السلام لمَّا استخلفه علىٰ المدينة، وتكلَّم المنافقون فيه، قال هذا القول دالَّاً به علىٰ لطف محلّه منه، وقوَّة سكونه إليه، واستناد ظهره / [[ص ٥٥]] به، ليزيل ما خامر القلوب من الشبهة في أمره، وليعلم أنَّه صلى الله عليه وآله إنَّما استخلفه لهذه الأحوال التي تقتضي نهاية الاختصاص، والأغلب في العرف والعادة أنَّ الإنسان إنَّما يستعمل ذكر المنزلة بمعنىٰ المحلّ والموقع، لأنَّه لا فرق بين قول القائل: فلان منّي بمحلّ فلان من فلان، وبين قوله: بمنزلة فلان من فلان، وقد علمنا أنَّ الظاهر من ذلك الموقع من القلب في الاختصاص والسكون والاعتماد دون ما يرجع إلىٰ الولايات، فيجب أن يكون الخبر محمولاً عليه لشهادة التعارف أو لشهادة السبب له).

ثمّ قال: (فإن قال: إن كان المراد ما ذكرتم فما الوجه في استثناء النبوَّة من هذا القول وليس لها به تعلّق؟ قيل له: إنَّ المتعالم من حال هارون أنَّه كان موقعه من قلب موسىٰ لمكان النبوَّة أعظم، وأنَّ النبوَّة أوجبت مزيَّة في هذا الباب، فقد كان يجوز لو لم يستثن صلى الله عليه وآله النبوَّة أن يُفهَم أنَّ منزلة أمير المؤمنين صلوات الله عليه تماثل هذه المنزلة، فأراد أن يُبيِّن باستثناء النبوَّة أنَّها مقصّرة عن هذه المنزلة القدر الذي يقتضيه نفي نبوَّته، وهذا كما يقول أحدنا لرفيع المحلّ في قلبه: إنَّ محلَّك ومنزلتك منّي محلّ ولدي وإن لم تكن لي بولد، وإنَّما يستعمل ما يجري مجرىٰ الاستثناء في هذا الباب في الوجه الذي من حقّه أن يُؤكِّد تلك المنزلة، ويُعظِّم أمرها، ويُفخِّم شأنها...).

ثمّ قال بعد كلام تركناه: (ولولا أنَّ ذلك كذلك لم يكن في هذا القول إزالة عن القلوب ما تحدَّث به المنافقون من شكّه صلى الله عليه وآله في أمره، وأنَّه إنَّما خلَّفه تحرّزاً، لأنَّ كلّ ذلك لا يزول بالاستخلاف الذي هو الولاية في الحال ومن بعد، وإنَّما يزول ذلك بما / [[ص ٥٦]] وصفناه من الأخبار بنهاية السكون إليه والاستقامة منه...).

يقال له: قد بيَّنا فيما سلف من كلامنا أنَّ الذي يدَّعي من السبب في أنَّه كان إرجاف المنافقين غير معلوم، وذكرنا ورود الروايات بأنَّه صلى الله عليه وآله قال: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسىٰ» في مواطن مختلفة، وذكرنا أيضاً أنَّ أكثر الأخبار واردة في السبب بخلاف ما ادَّعاه الخصوم، وأنَّه عليه السلام خرج إليه لمَّا خلَّفه باكياً مخبراً بما هو عليه من الوحشة له، والكراهة لمفارقته، فقال له صلى الله عليه وآله هذا القول، وليس بنكرٍ وورد بعض الأخبار بما ذكروه، غير أنَّ ورودها بخلافه أظهر وأشهر، وكيف لا يكون ما حكي من السبب

الذي هو إرجاف المنافقين مستبعداً، بل مقطوعاً على بطلانه، ونحن نعلم أنَّه لا يصحُّ أن تدخل شبهة على عاقل توهَّمه تهمة النبيّ ﷺ لأمير المؤمنين عليه السلام، وخوفه منه، وتحرّزه من ضرره، هذا مع ما كان ظاهراً منه عليه السلام من الأقوال والأفعال الدالّة على عظم محلّه وشدَّة اختصاصه، وأنَّه قد بلغ النهاية في النصيحة والمحبَّة، ولم يكن ما ظهر ممَّا ذكرناه أمراً يشكل مثله فيحتاج فيه إلىٰ الاستدلال والنظر، بل كان ممَّا يضطرُّ العقلاء وغير العقلاء إن كانوا ممَّن يُجوِّز أن يضطرَّ إلىٰ ما لا يتطرَّق معه تهمة ولا تتوجَّه / [[ص ٥٧]] ظنَّة، فليس يخلو المنافقون الذين ادَّعىٰ عليهم الإرجاف من أن يكونوا عقلاء مميِّزين أو نقصاء مجانين، فإن كانوا عقلاء فالعاقل لا يصحُّ دخول الشبهة عليه في الضروريات، وإن كانوا من أهل الجنون والنقص فإرجافهم غير مؤثِّر، ولا معتدٌّ به، وقد كان النبيّ ﷺ غير محتاج إلىٰ الردِّ عليهم، والإبطال لقولهم، وهذه الجملة تكشف عن بطلان قول من ادَّعىٰ أنَّ السبب كان إرجاف المنافقين، ويقتضي القطع علىٰ كذب الرواية الواردة بذلك.

ثمّ يقال له: اعمل علىٰ أنَّ السبب ما ذكرته واقترحته، وأنَّ المراد ما وصفته من إفادة لطف المحلّ، وقوَّة السكون، وشدَّة الاختصاص، فما المانع مما قلناه وتأوَّلنا الخبر عليه؟ وأيُّ تنافٍ بين تأويلك وتأويلنا؟ وإنَّما يكون كلامك مشتبهاً ولك فيه أدنىٰ تعلّق لو كان ما وصفته من المراد مانعاً ممَّا ذهبنا إلىٰ أنَّه المراد حتَّىٰ لا يصحَّ أن يُراد جميعاً، فأمَّا والأمر بخلاف ذلك فلا شبهة في كلامك.

فأمَّا تعلّقه بالعادة في استعمال لفظ المنزلة، وأنَّها لا تكون إلَّا بمعنىٰ المحلّ والموقع من القلب دون ما يرجع إلىٰ الولايات، فباطل، وما وجدناه زاد في ادِّعاء ذلك علىٰ مجرَّد الدعوىٰ، وقد كان يجب أن يذكر ما يجري مجرىٰ الدلالة علىٰ صحَّة قوله، ولا فرق في عادة ولا عرف بين استعمال لفظة المنزلة في الموقع من القلب، وبين استعمالها في الولايات وما أشبهها، ألَا ترىٰ أنَّه كما يصحُّ أن يقول أحدنا: فلان منّي بمنزلة فلان ويريد في المحبَّة والاستقامة والسكون إليه، كذلك يصحُّ أن يقول مثل هذا القول وهو يريد أنَّه بمنزلة فلان في الوكالة أو الوصيّة أو الخلافة له؟ ولو كان الأمر علىٰ ما ظنَّه صاحب الكتاب لكان قول أحدنا: فلان منّي بمنزلة فلان في وكالته أو وصيَّته مجازاً من حيث وضع اللفظ خلاف / [[ص ٥٨]] موضعه، ولا فرق بين من ادَّعىٰ أنَّ اللفظ في هذا الموضع مجازٌ وبين من قال: إنَّه في المحبَّة وما أشبهها أيضاً مجاز، لأنَّ الاستعمال لا يفرق بين الأمرين.

فأمَّا قوله: (إنَّ المنزلة تُستَعمل بمعنىٰ المحلّ والموقع)، فقد أصاب فيه، إلَّا أنَّه ظنَّ أنّا لا نقول في المحلّ والموقع بمثل ما يقوله في المنزلة، وتوهَّم أنَّه لا يستفاد من لفظ المحلّ والموقع ما يرجع إلىٰ الولاية، وقد ظنَّ ظنَّاً بعيداً، لأنَّه لا فرق بين سائر هذه الألفاظ في صحَّة استعمالها في الولاية وغير الولاية، لأنَّه غير ممتنع عند أحد أن يقول الأمير في بعض أصحابه عند موت وزيره أو عزله: فلان منّي بمحلِّ فلان، يعني من كانت إليه وزارته، أو قد أحللت فلاناً محلّ فلان وأنزلته منزلته، فكيف يدَّعي مع ما ذكرناه اختصاص فائدة هذه الألفاظ بشيء دون شيء؟

وأمَّا ما اعتذر به في الاستثناء فإنَّه لا يخرج الاستثناء من أن يكون جارياً علىٰ غير وجه الحقيقة، ولهذا قال في كلامه: (إنَّه استعمل ما يجري مجرىٰ الاستثناء)، لأنَّ من حقِّ الاستثناء عنده إذا كان حقيقة أن يُخرِج من الكلام ما يجب دخوله فيه بمقتضىٰ اللفظ، وعندنا أنَّه يُخرِج من الكلام ما يقتضيه اللفظ احتمالاً لا إيجاباً، وعلىٰ المذهبين لا بدَّ أن يكون الاستثناء في الخبر إذا كان المراد ما ادَّعاه مجازاً موضوعاً في غير موضعه، لأنَّ اللفظ الأوَّل لا يتناول النبوَّة لا إيجاباً ولا احتمالاً، فكيف يجوز استثناؤها حقيقة؟ ونحن نعلم أنَّ القائل إذا قال: ضربت غلماني إلَّا زيداً، دلَّ ظاهر استثنائه علىٰ أنَّ زيداً من جملة غلمانه، ولو لم يكن من جملتهم لما جاز استثناؤه، فلو أنَّه استثنىٰ زيداً ولم يكن من غلمانه إلَّا أنَّه اعتقد أنَّ في الناس من يتوهَّم أنَّه غلامه، وقصد إزالة الشبهة، لم يُخرِجه ذلك من أن يكون متجوِّزاً في الاستثناء، موقعاً له في غير موقعه.

/ [[ص ٥٩]] فأمَّا قوله: (إنَّ الذي تأوَّلنا الخبر عليه لا يزيل شكَّ المنافقين ولا يُبطِل إرجافهم) فعجيب،

لأنّا لا ننكر دخول المنزلة التي ذكرها صاحب الكتاب في جملة المنازل، وإنّما أضفنا إليها غيرها، وقد ذكرنا في صدر الاستدلال بالخبر أنّه يتناول كلّ منازل هارون من موسىٰ من فضل ومحبّة واختصاص وتقدّم إلىٰ غير ذلك سوىٰ ما أخرجه الاستثناء من النبوّة وأخرجه العرف من أُخوّة النسب، علىٰ أنّه يكفي في زوال إرجاف المنافقين حصول منزلة الخلافة في الحياة وبعد الممات، لأنّ هذه المنزلة لا تسند إلىٰ مستثقل مبغّض مخوف الناحية، بل إلىٰ من له نهاية الاختصاص، وقد بلغ الغاية في الثقة والأمانة، وهذا واضح لمن تأمّله.

قال صاحب الكتاب بعد كلام لا طائل في حكايته: (وقال ملزماً لهم _ يعني أبا علي _: إن كان ﷺ إنّما أراد بهذا الخبر إثبات الإمامة لأمير المؤمنين عليه السلام فيجب لو مات في حياة النبيّ ﷺ أن لا يكون منه بمنزلة هارون من موسىٰ، ولو كان كذلك لوجب عند سماع هذا الخبر أن يقطع علىٰ أنّه يبقىٰ بعده ﷺ، ولوجب أن لا يستفاد في الحال فضيلة لأمير المؤمنين عليه السلام، وألزمهم أن لا يجوز منه ﷺ _ وقد قال هذا القول _ أن يولّي [أحداً علىٰ علي في حال حياته، كما لا يجوز أن يولّي] عليه أحداً بعد وفاته، لأنّ الخبر فيما يفيده لفظاً أو معنىً لا يفصل بين الحالين، وذلك يبطل لما قد ثبت من أنّه ﷺ ولّىٰ أبا بكر علىٰ علي أمير المؤمنين عليه السلام في الحجّة التي حجّها المؤمنون قبل حجّة الوداع، وولّاه الصلاة في مرضه، إلىٰ غير ذلك، وإن كان الخبر يدلُّ علىٰ / [[ص ٦٠]] الإمامة التي لا يجوز معها أن يتقدّمه أحد في الصلاة، فكيف جاز منه ﷺ أن يُقدِّمه عليه في الصلاة)، وقال حاكياً عنه: (إن كان استخلافه ﷺ عليّاً عليه السلام في المدينة يقتضي استمرار الخلافة إلىٰ بعد الموت فيكون إماماً، فتقديمه ﷺ أبا بكر في الصلاة في أيّام مرضه يقتضي كونه إماماً بعد وفاته...)، ثمّ قال بعد كلام ذكره لم نحكه لأنّ نقضه قد تقدّم: (وقال _ يعني أبا علي _: إنّه قد ثبت أنّه ﷺ بعد ما استخلف عليّاً عليه السلام علىٰ المدينة بعثه إلىٰ اليمن واستخلف علىٰ المدينة غيره عند خروجه في حجّة الوداع، وهذا يُبطِل قولهم إنّ ذلك الاستخلاف قائم إلىٰ بعد موته...).

يقال له: ليس يجب ما ظننته من أنّ أمير المؤمنين عليه السلام لو مات في حياة النبيّ ﷺ لوجب أن لا يكون منه بمنزلة هارون من موسىٰ، بل لو مات عليه السلام لم يخرج من أن يكون بمنزلته في الخلافة له عليه السلام في الحياة، واستحقاق الخلافة بعد الوفاة، إلىٰ سائر ما ذكرناه من المنازل، غير أنّا نقطع علىٰ بقائه إلىٰ بعد وفاة الرسول، ونمنع من وفاته قبل وفاته ﷺ، فإنّه ليس لهذا الوجه، لكن لأنّ النبيّ ﷺ إذا كان بهذا الخبر قد نصّ علىٰ إمامته بعده، وأشار لنا به إلىٰ من يكون فزعنا إليه عند فقده عليه السلام، ولم يقل في غيره ما يقتضي النصّ عليه وحصول الإمامة له من بعده، فلا بدّ من أن يُستَدلَّ بهذا الخبر من هذه الجهة علىٰ أنّ أمير المؤمنين هو الإمام من بعده، وإلّا لم يكن النبيّ ﷺ قد خرج ممّا قد وجب عليه من النصّ علىٰ خليفته بعده، ولسنا نعلم من أيّ وجه استبعد صاحب الكتاب القطع علىٰ بقائه / [[ص ٦١]] حتّىٰ أرسله إرسال من ينصّ بأنّه منكر مستبعد لا خلاف عليه فيه، ونحن نعلم أنّه ليس في القطع علىٰ بقائه بعد وفاة الرسول ﷺ ما يقتضي فساداً أو خروجاً عن أصل أو مفارقة لحقّ، وقد روي من أقواله عليه السلام فيه ما يدلُّ علىٰ بقائه بعده، وقد تظاهرت الرواية بذلك، فمن جملته قوله: «تقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين»، إلىٰ غير هذا ممّا لو ذكرناه لطال.

فأمّا قوله: (إنّه يجب أن لا يستفاد به فضيلة في الحال)، فقد تقدّم كلامنا عليه، وبيّنا ترتيب القول فيه علىٰ طريقة الاستثناء التي يتعلّق فيها بلفظة (بعدي)، فأمّا الطريقة الأُولىٰ فلا شبهة في أنّها تقتضي حصول جميع المنازل الموجبة للفضيلة في الحال.

فأمّا قوله: (إنّ تأوّلنا يقتضي أن لا يولّي أحداً علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام في حياته ﷺ)، وادّعاؤه أنّه ولّىٰ عليه أبا بكر في الحجّة التي حجّها المسلمون قبل حجّة الوداع، فأوّل ما فيه أنّه لا يلزم إذا صحّت دعواه من ذهب منّا في تأويل الخبر إلىٰ إيجابه في حال الحياة الخلافة علىٰ المدينة من غير استمرار واستحقاق الخلافة من بعد الوفاة، وإنّما يلزم أن يجيب عنه من ذهب إلىٰ أنّ الخلافة في الحياة استمرّت إلىٰ بعد الوفاة، ولمن ذهب إلىٰ ذلك أن يقول: إنّني لا أعلم صحّة ما ادّعىٰ من ولاية أبي بكر عليه في الوقت المذكور،

لأنَّه كما روي من بعض الطرق أنَّ أبا بكر بعد أخذ السورة منه كان والياً علىٰ الموسم، فقد روي أنَّه رجع لـمَّا أخذ أمير المؤمنين عليه السلام السورة منه إلىٰ النبيّ صلى الله عليه وآله، / [[ص ٦٢]] وكان الوالي علىٰ الحجيج والموسم والمؤدّي للسورة أمير المؤمنين عليه السلام، وليس هذا ممَّا ينفرد الشيعة بنقله، لأنَّ كثيراً من أصحاب الحديث قد رووه، ومن تأمَّل كتبهم وجده فيها، وإذا تقابلت الروايتان وجب الشكُّ في موجبهما، بل يجب القطع علىٰ بطلان ما ينافي منهما مقتضىٰ الخبر المعلوم الذي لا شكَّ فيه، وهو قوله صلى الله عليه وآله: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسىٰ»، لأنَّه إذا دلَّ الدليل علىٰ اقتضاء هذا الخبر الخلافة في الغيبة علىٰ سبيل الاستمرار وجب القطع علىٰ بطلان الرواية المنافية لما يقتضيه، علىٰ أنَّه لم يروِ أحد أنَّ أبا بكر كان والياً علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام، وإنَّما روي أنَّه كان أميراً علىٰ الحجيج، وقد يجوز أن تكون ولايته علىٰ من عدا أمير المؤمنين عليه السلام، فلو صحَّت الرواية التي يرجعون إليها لما صحَّ قول صاحب الكتاب: (إنَّه ولّىٰ أبا بكر علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام).

فأمَّا حديث الصلاة فقد بيَّنا فيما تقدَّم أنَّ النبيّ صلى الله عليه وآله لم يولّها أبا بكر، وشرحنا الحال التي جرت عليها، وبيَّنا أنَّ ولاية الصلاة لو ثبتت لم تدلّ علىٰ الإمامة، وذلك يُسقِط التعلّق بالصلاة في الموضعين.

فأمَّا قوله: (إنَّه صلى الله عليه وآله لـمَّا بعث أمير المؤمنين عليه السلام إلىٰ اليمن استخلف علىٰ المدينة غيره عند خروجه في حجَّة الوداع)، فإنَّه غير منافٍ للطريقين معاً في تأويل الخبر، لأنَّ من ذهب إلىٰ أنَّ الخلافة في الحياة لم تستمرّ إلىٰ بعد الوفاة لا شبهة في سقوط هذا الكلام عنه، ومن ذهب إلىٰ استمرارها إلىٰ بعد الوفاة يقول: ليس يقتضي استخلافه عليه السلام في المدينة أكثر من أن يكون له عليه السلام أن يتصرَّف في أهلها / [[ص ٦٣]] بالأمر والنهي وما جرىٰ مجراهما علىٰ الحدِّ الذي كان يتصرَّف عليه النبيّ صلى الله عليه وآله، وليس يقتضي هذا المعنىٰ المنع من تصرّف غيره علىٰ وجه من الوجوه، لأنَّه إذا جاز للمستخلِف غيره في موضع من المواضع أن يتصرَّف فيه مع استخلافه عليه ولا يمنع استخلافه من تصرّفه في أهله بالأمر والنهي جاز للمستخلِف في موضع من المواضع لزيد أن يستخلف عمراً علىٰ ذلك الموضع، أمَّا في حال غيبته زيداً ومع حضوره ولا يكون استخلافه للثاني عزلاً للأوَّل، كما لا يكون تصرّفه نفسه عزلاً له عن الموضع الذي جعل إليه التصرّف فيه، ويكون فائدة استخلافه لكلٍّ واحد من هذين أن يكون له التصرّف فيما استخلف فيه، وكيف يكون إيجاب تصرّف أحدهما بعد الآخر عزلاً للأوَّل ومانعاً من جواز تصرّفه، ونحن نعلم أنَّه قد يجوز أن يُستَخلف علىٰ الموضع الواحد الاثنان والجماعة؟ وهذه الجملة تأتي علىٰ جميع ما حكيناه في الفصل من كلامه.

قال صاحب الكتاب بعد كلام لم نورده لأنَّ نقضه قد مضىٰ في كلامنا: (واعلم أنَّه لا يمتنع أن يكون استخلاف موسىٰ لهارون محمولاً علىٰ وجه يصحُّ، لأنَّه سبب للقيام بالأمر كما أنَّ النبوَّة سبب لذلك، وليس يمتنع في كثير من الأحكام أن يحصل فيها سببان وعلَّتان، وإذا علمنا أنَّه لولا النبوَّة لكان له أن يقوم بالأمر لمكان الاستخلاف، ولولا الاستخلاف لكان له أن يقوم بالأمر لمكان النبوَّة، فقد أفاد الاستخلاف ضرباً من الفائدة، فإن أضاف إلىٰ ذلك أن يدخل في الاستخلاف ما لا يكون له أن يقوم به لمكان النبوَّة فهو أقوىٰ في باب الفائدة، ولسنا نعلم كيف كان حال موسىٰ وهارون فيما يتعلَّق بالإمامة، وكيف كانت الشريعة في ذلك الوقت، ولا نعلم أيضاً أنَّ حالهما في النبوَّة إذا كانت متَّفقة أنَّ حالهما فيها / [[ص ٦٤]] يقوم به الأئمَّة أيضاً متَّفقة، بل لا يمتنع أن يكون لأحدهما من الاختصاص ما ليس للآخر، كما لا يمتنع أن لا يدخل في شريعتهما ما تقتضيه الإمامة، وإذا كانت الحال في هذا الباب ممَّا يختلف بالشرائع فإنَّما نقطع علىٰ وجه دون وجه بدلالة سمعية، ثمّ يصحُّ الاعتماد علىٰ ذلك، والذي يجب أن يُقطَع به لا محالة أنَّه كان نبيَّاً مع موسىٰ، فلا بدَّ من أن يتحمَّل شريعة مجدَّدة، أو يتحمَّلا شريعة بعد ظهور المعجز عليهما مجدَّدة، ولا يجب من حيث أشركا في النبوَّة أن تكون شريعة أحدهما شريعة للآخر، وإذا جاز ذلك فما الذي يمنع أن يدخل في جملة شرائعهما ما يتَّصل بالحدود والأحكام أن يختصَّ بذلك أحدهما دون الآخر؟ وكما يجوز ذلك فقد يجوز أن يكون من تعبَّد الله تعالىٰ في ذلك الوقت أن لا يجوز

للرسول أن يستخلف فيما هذا حاله في حال حياته ولا بعد وفاته، أو يجوز له أن يستخلف في حال دون حال، أو من يشركه في النبوَّة دون من لا يشركه، فعلىٰ هذا الوجه يجب أن يجري القول في هذا الباب ولا يُجعَل لعلي عليه السلام من المنازل إلَّا ما ثبت معلوماً لهارون من موسىٰ دون ما لم يثبت، وإذا لم يُعلَم كيف كانت شريعة موسىٰ في الاستخلاف، وهل كان يجب أن يستخلف [في حال حياته أو] بعد موته أو في حال غيبته، في كلِّ شيء أو في بعض الأشياء، وأنَّه لو مات قبل هارون هل كان يجب أن يكون خليفته أو يبعث الله تعالىٰ نبيَّاً يقوم مقامه مع هارون، أو يصير القيّم بأمر الحدود غير هارون ممَّن ينصّ عليه، إلىٰ غير ذلك من الوجوه المختلفة، فكيف يصحُّ للقوم أن يعتمدوا علىٰ ذلك في الإمامة؟...).

يقال له: ما أشدّ اختلاف كلامك في هذا الباب، وأظهر رجوعك فيه / [[ص ٦٥]] من قول إلىٰ ضدّه وخلافه، لأنَّك قلت أوَّلاً فيما حكيناه عنك: (إنَّ هارون من حيث كان شريكاً لموسىٰ في النبوَّة يلزمه القيام فيهم بما لا يقوم به الأئمَّة وإن لم يستخلفه)، ثمّ عقَّبت ذلك بأن قلت: (غير واجب فيمن كان شريكاً لموسىٰ في النبوَّة أن يكون إليه ما إلىٰ الأئمَّة)، ثمّ رجعت عن ذلك في فصل آخر فقلت: (إنَّ هارون لو عاش بعد موسىٰ لكان الذي ثبت له أن يكون كما كان من قبل، وقد كان من قبل له أن يقوم بهذه الأُمور لنبوَّته)، فجعلت القيام بهذه الأُمور من مقتضىٰ النبوَّة كما ترىٰ، ثمّ أكَّدت ذلك في فصل آخر حكيناه أيضاً بأن قلت لمن خالفك في أنَّ موسىٰ لو لم يستخلف هارون بعده ما كان يجب له القيام بعده بما يقوم به الأئمَّة: (إن جاز مع كونه شريكاً له في النبوَّة أن يبقىٰ بعده ولا يكون له ذلك ليجوزنَّ وإن استخلفه أن لا يكون له ذلك)، ثمّ ختمت جميع ما تقدَّم هذا الكلام الذي هو رجوع عن أكثر ما تقدَّم، وتصريح بأنَّ النبوَّة لا تقتضي القيام بهذه الأُمور، وإنَّ الفرض علىٰ المتأمّل في هذا هو الشكّ وترك القطع علىٰ أحد الأمرين، فعلىٰ أيِّ شيء يحصل من كلامك المختلف؟ وعلىٰ أيِّ الأقوال نعوِّل؟ وما نظنّ أنَّ الاعتماد والاستقرار إلَّا علىٰ هذا الفصل المتأخّر، فإنَّه بتأخّره كالناسخ والماحي لما قبله، والذي تضمَّنه من أنَّ النبوَّة لا توجب بمجرَّدها القيام بالأُمور التي ذكرتها، وإنَّما يحتاج في ثبوت هذه الأُمور مضافة إلىٰ النبوَّة إلىٰ دليل صحيح، وقد بيَّناه فيما تقدَّم من كلامنا.

فأمَّا شكّه في حال موسىٰ وهارون عليهما السلام، وقوله: (ما نعلم كيف كانت الحال فيما إليهما)، فقد بيَّنا أنَّه لا يجب الشكّ في ذلك لا من حيث كانت نبوَّة هارون تقتضي قيامه بما يقوم به الأئمَّة، بل من حيث ثبت بدليل الآية التي تلوناها، والإجماع الذي ذكرناه من كون هارون خليفة لأخيه موسىٰ، ونائباً عنه في سياسة قومه، والقيام بأُمورهم، / [[ص ٦٦]] وليس يجوز أن يكون خليفة له إلَّا ما يثبت له بالاستخلاف، وكان له التصرّف فيه من أجله، وهذا هو العرف المعقول في الاستخلاف، وفي ثبوت هذه الجملة ما يقتضي كون هارون خليفة لأخيه في هذه الأُمور، وأنَّ يده إنَّما تثبت عليها في حال حياته لمكان استخلافه، وإذا كنّا قد بيَّنا لو بقي بعده لوجب أن يستمرَّ حاله في هذه الولاية، وأنَّ تغيّرها وانتقالها عنه يقتضي ما يمنع ثبوته منه، فقد تمَّ ما قصدناه، ولم نجعل لأمير المؤمنين عليه السلام منزلة لم يُعلَم ثبوتها لهارون من موسىٰ عليه السلام علىٰ ما ظنَّ، ولم يبقَ في كلامه شبهة تتعلَّق بها نفس أحد.

علىٰ أنَّه ابتدأ كلامه في الفصل بما ليس بصحيح، وذلك أنَّه جعل الاستخلاف مؤثِّراً وإن انضمَّ إلىٰ النبوَّة المقتضية لما تضمَّنه، وقال: (ليس يمتنع أن يكون للحكم الواحد سببان وعلَّتان)، وهذا ظاهر الفساد، لأنَّ الاستخلاف وإن كان متىٰ لم يكن نبوَّة مؤثِّراً فإنَّه لا تأثير له مع النبوَّة علىٰ وجه من الوجوه، ووجوده كعدمه، لأنَّ فائدة الاستخلاف هي حصول ولاية للمستخلف يجب به ويصحُّ فيها تصرّف المستخلف بالعزل والتبديل ورفع اليد، فكيف يكون علىٰ هذا من له _ لمكان النبوَّة _ القيام بأمر من الأُمور، سواء كان ما يقوم به الأئمَّة أو غيره من حقوق النبوَّة خليفة لغيره في ذلك الأمر ومتصرِّفاً فيه لمكان استخلافه، وكما أنَّ الاستخلاف لا تأثير له إذا طرأ علىٰ أمر توجبه النبوَّة كذلك لو تقدَّم فأثَّر ثمّ طرأت عليه النبوَّة، واقتضت التصرّف في موجبه لمكانها لزال تأثيره، وارتفع حكمه، وكما أنَّ في الأحكام ما له سببان وعلَّتان كما ذكر، كذلك في الأسباب والعلل ما يكون مؤثِّراً إذا انفرد

وإذا انضمَّ إلىٰ ما هو أقوىٰ منه بطل تأثيره، وهذه الجملة تُبيِّن أنَّ استخلاف موسىٰ لأخيه لا بدَّ أن يكون / [[ص ٦٧]] محمولاً علىٰ أمر وجب له التصرّف فيه باستخلافه، ويثبت يده عليه من قِبَله.

قال صاحب الكتاب: (وبعد، فإنَّ وجود الشيء لا يقتضي وجوبه، [فلو ثبت أنَّ موسىٰ عليه السلام لو مات لكان الذي يخلفه هارون لم يدلّ ذلك علىٰ وجوبه]، بل كان لا يمتنع أن يكون مخيَّراً إن شاء استخلفه، وإن شاء استخلف غيره، أو جمع بين الكلّ، وإن شاء ترك الأمر شورىٰ ليختار صالحو أصحابه من يقوم بالحدود والأحكام، وإذا كان كلّ ذلك مجوَّزاً عندنا فكيف يصحُّ الاعتماد عليه في وجوب النصّ علىٰ الوجه الذي تذهبون إليه؟ وإنَّما يُوصَف الاستخلاف بأنَّه منزلة متىٰ وجبت لسبب، فأمَّا إذا وقع بالاختيار علىٰ وجه كان يجوز أن لا يحصل ويحصل خلافه فلا يكاد يقال: إنَّه منزلة، فكيف يدخل ما جرىٰ هذا المجرىٰ تحت الخبر؟ وكلّ ذلك يقوّي أنَّ المراد بالخبر ما ذكرناه...).

يقال له: هذا كلام من هو ساهٍ عمَّا نحن معه فيه، لأنَّ كلامنا إنَّما هو في أنَّ النبيّ صلى الله عليه وآله نصَّ علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام بالخلافة بعده، وجعل الإمامة فيه وله دون غيره، وأنَّ هذه منزلة له منه، كما أنَّ هارون لو بقي بعد أخيه موسىٰ لكان خليفته بعده، فأمَّا الكلام في أنَّ النصَّ بالإمامة حصل علىٰ جهة الوجوب، وأنَّه ممَّا كان يجوز أن يحصل خلافه، وهل كان النبيّ صلى الله عليه وآله في ذلك مخيَّراً أو غير مخيَّر، فهو غير ما نحن فيه الآن، وغير ما شرعت في حكاية أدلَّة أصحابنا عليه، والكلام فيه كلام في مسألة أُخرىٰ كالمنفصلة عن النصِّ وإثباته، / [[ص ٦٨]] ويكفي أصحابنا فيما قصدوه بأدلَّتهم التي حكيتها أن يثبت لأمير المؤمنين عليه السلام بعد الرسول صلى الله عليه وآله الإمامة والتصرّف في تدبير الأُمَّة، بذلك يتمُّ غرضهم المقصود، وما سواه من وجوب ذلك أو جوازه لا شاغل لهم به في هذا الموضع.

علىٰ أنّا نقول له: نحن نُنزِّل خلافة أمير المؤمنين عليه السلام للرسول صلى الله عليه وآله علىٰ أُمَّته بعده منزلة نبوَّة موسىٰ من هارون عندك، ونقول فيها ما تقوله أنت في نبوَّتهما ونبوَّة غيرهما من الأنبياء عليهم السلام، لأنَّك لا تقطع في النبوَّة علىٰ أنَّ زيداً بعينه كُلِّفها علىٰ سبيل الوجوب، بل تُجوِّز أن يتساوىٰ اثنان أو جماعة في حسن القيام بأداء الشرائع، وفيما يتعلَّق بهم من مصلحة المكلَّفين فتكلَّف النبوَّة أحدهم ولا يكون ذلك إلَّا واجباً، لأنَّ تكليف غيره ممَّن ساواه كتكليفه، وهذا هو قولنا في الإمامة بعينه، لأنّا لا نرىٰ أنَّ الإمامة مستحقّة بعمل ولا النبوَّة كما يرىٰ ذلك بعض من تقدَّم من أصحابنا رحمهم الله.

فإن قال: إنَّما أردت بما ذكرته أنَّ الخبر لو سُلِّمَ لخصومي أنَّه دالٌّ علىٰ النصِّ بالإمامة لكان غير دالٍّ من الوجه الذي تذهبون إليه في وجوب الإمامة لمن يحصل له علىٰ وجه لا يجوز سواه، قلنا: قد بيَّنا أنَّ مذهبنا بخلاف ذلك، وهو مذهب أكثر الطائفة من المحقّقين منها، ولنا فيه تفصيل سنذكره، وهب أنَّ الكلام توجَّه إلىٰ من ذهب إلىٰ ذلك، أو أنَّ الجماعة تذهب إليه كيف يكون واقعاً موقعه، ومن هذا الذي ضمن لك وتكفَّل بأنَّه يدلُّ بهذا الخبر المخصوص علىٰ جميع مذاهبه في الإمامة حتَّىٰ يلزمه من حيث ذهب في الإمامة إلىٰ ما ذكرت أن يستفيد ذلك بالخبر، ويكون الخبر دالَّاً عليه؟ ولمن ذهب إلىٰ المذهب الذي ذكرته أن يقول: أنا وإن اعتقدت في وجوب الإمامة ما حكيته فلي عليه دلالة غير هذا الخبر، وإنَّما استدلُّ بالخبر علىٰ النصِّ بالإمامة علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام، وأنَّه الإمام بعد الرسول، وما سوىٰ ذلك من / [[ص ٦٩]] وجوب هذه المنزلة أو جوازها الطريق إليه غير الخبر، ولو لزمني هذا للزمك مثله، إذا قيل لك: إنَّك إذا كنت تعتقد أنَّ القديم تعالىٰ قادر لنفسه فصحَّة الفعل منه ليس تدلُّ علىٰ كونه علىٰ هذه الصفة علىٰ ما ذهبتم إليه، وأكثر ما يدلُّ صحَّة الفعل علىٰ كونه قادراً، فأمَّا الوجه الذي كان قادراً منه، وأنَّه النفس دون المعنىٰ فغير مستفاد من صحَّة الفعل، وجُعِلَ ذلك قدحاً في مذهبك وطريقتك، ما كان يمكنك أن تعتمد إلَّا علىٰ ما اعتمدناه بعينه، وتُبيِّن أنَّ صحَّة الفعل دلالة إثباته قادراً، والطريق إلىٰ استناد هذه الصفة إلىٰ النفس أو المعنىٰ غير هذا، وأنَّه ليس يجب من حيث كان المذهب يشتمل الأمرين أعني كونه قادراً، وأنَّه كذلك للنفس أن يعلما بدليل واحد من طريق واحد.

فإن قيل: إذا كان مذهبكم في النبوَّة والإمامة ما شرحتموه ورغبتم عن قول من ذهب فيهما إلىٰ الاستحقاق، أفتجوِّزون أن يكون في زمان النبيّ وزمان أمير المؤمنين عليهما السلام من يساوي كلّ واحد منهما في القيام بما أُسند إليه حتَّىٰ لو عدل بالأمر إليه لقام به هذا المقام بعينه.

قلنا: قد كان ذلك جائزاً، وإنَّما علمنا أنَّه لم يقع لدليل منع منه لا من حيث الاستحقاق ولا تساوي صفة من يصلح لهذه الأُمور، فيكون تكليف هذا كتكليف ذلك لا يصحُّ، والذي نقوله: إنَّه لم يكن في زمن النبيّ صلى الله عليه وآله من يساويه في شرائط النبوَّة، ولا كان في زمان إمامة أمير المؤمنين عليه السلام من يساويه في جميع شرائط الإمامة، وإن جاز أن يكون قبل إمامته من يساويه في ذلك في أيّام الرسول صلى الله عليه وآله، والوجه في المنع ممَّا ذكرناه أنَّه لو جاز ما منعنا منه من الأمرين لوجب في ذلك المساوي للرسول أو الإمام أحد الأمرين: إمَّا أن يكون رعيَّة لمن هو مساوٍ له، أو خارجاً عن رعيَّته ومستثنىٰ به عليه، وليس يجوز أن يكون / [[ص ٧٠]] رعيَّة لمن يساويه، كما لا يجوز أن يكون رعيَّة لمن يفضله، وقبح أحد الأمرين كقبح الآخر، وهذا قد مضىٰ فيما تقدَّم من الكلام عند دلالتنا علىٰ أنَّ إمامة المفضول لا تجوز، وليس يجوز أن يكون خارجاً عن رعيَّته، لأنَّا قد علمنا أنَّ النبيّ صلى الله عليه وآله بُعِثَ إلىٰ سائر المكلَّفين، وأنَّه لا أحد منهم إلَّا وتجب طاعته عليه، والتصرّف علىٰ أمره ونهيه، وكذلك نعلم أنَّ إمامة أمير المؤمنين عامّة لسائر المكلَّفين، وأنَّ أحداً منهم لا يخرج عنها، لأنَّ كلّ من أوجبها بعد الرسول صلى الله عليه وآله أوجبها علىٰ هذه الصفة، والإجماع يمنع من تخصيصها بعد ثبوتها، فبهذا علمنا أنَّه لم يكن في أزمانهما عليهما السلام من يساويهما، لا من الوجوه الفاسدة التي اعتمدها غيرنا.

فإن قيل: فإذا كانت خلافة هارون لموسىٰ عليه السلام في حياته إنَّما ثبتت باختياره، لأنَّكم لا توجبون فيما جرىٰ هذا المجرىٰ من الاستخلاف لمن يكون بأمر الله تعالىٰ، لأنَّ ذلك يوجب عليكم أن يكون الله تعالىٰ هو الذي ينصُّ علىٰ أُمراء الإمام وحكّامه وقضاته وجميع خلفائه، وكان استمرارها إلىٰ بعد الوفاة إنَّما وجب أيضاً من حيث ثبتت له في الحياة، ولم يجز له صرفه عنها، فهو عائدٌ في المعنىٰ إلىٰ أمرٍ غير واجبٍ، بل تابع للاختيار، فيجب أن تقولوا في إمامة أمير المؤمنين عليه السلام بعد الرسول صلى الله عليه وآله مثل ذلك وتجعلوها راجعة إلىٰ اختيار الرسول، لأنَّها مشبَّهة بها ومحمولة عليها، ومذهبكم يخالف ذلك.

قلنا: أليس قد بيَّنا فيما تقدَّم أنَّه لا معتبر في باب حمل منازله عليه السلام علىٰ منازل هارون من موسىٰ بالأسباب والعلل والجهات، وأنَّ التشبيه وقع بين المنازل أو ثبوتها لا بين جهاتها، وأشبعنا القول في ذلك؟ فكيف يلزمنا ما ظننته؟ وإنَّما جاز أن يكون استخلاف النبيّ صلى الله عليه وآله في حياته موقوفاً علىٰ اختياره واستخلافه بعد وفاته بنصٍّ من الله تعالىٰ، لأنَّ خليفته في حياته لا يجب أن يكون معصوماً ولا حجَّةً، / [[ص ٧١]] وخليفته بعد موته لا بدَّ من كونه كذلك، فالنصُّ عليه من الله تعالىٰ واجب.

فأمَّا قول صاحب الكتاب: (إنَّ الاستخلاف إنَّما يُوصَف بأنَّه منزلة متىٰ وجبت لسبب، فأمَّا إذا وقع بالاختيار علىٰ وجه كان يجوز أن لا يحصل فلا يكاد يقال: إنَّه منزلة)، فإنَّه كثيراً ما يدَّعي في هذه الطريقة بما لا يزيد فيه علىٰ الدعوىٰ، ويتحجَّر في قصرها علىٰ أمرٍ واحدٍ من غير دليل ولا شبهة، وهذا يشبه ما ذكره متقدِّماً من أنَّ المنزلة لا تُستَعمل إلَّا بمعنىٰ المحلّ والموقع من القلب دون ما يرجع إلىٰ الولايات، وقد بيَّنا بطلان ما ظنَّه بما يُبيِّن أيضاً بطلان دعواه هذه، لأنَّه قد يقال: فلان بمنزلة فلان، وقد أنزلت زيداً منزلة عمرو في الأُمور والولايات التي ليست بواجبة كنحو الوكالة والوصيَّة، والتفضّل بالعطيَّة، وغير ذلك ممَّا لا سبب يوجبه، فكيف يدَّعي أنَّ اللفظ يختصُّ بما له سبب وجوب، والعرف يشهد باستعمالها في الكلّ؟ وفيما قد أوردناه كفاية في فساد جميع ما تعلَّق به في هذا الباب.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٤٥٢]] دليل آخر: ممَّا دلَّ علىٰ نصِّه صلوات الله وسلامه عليه وآله علىٰ أمير المؤمنين صلوات الله عليه بالإمامة قوله صلى الله عليه وآله: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسىٰ إلَّا أنَّه لا نبيّ بعدي». وظاهر هذا الكلام يقتضي أنَّ له عليه السلام جميع منازل هارون من موسىٰ إلَّا ما أخرجه الاستثناء من النبوَّة، وكان معلوماً في نفسه من أُخوَّة النسب.

/ [[ص ٤٥٣]] ومن المعلوم أنَّ من منازل هارون [من موسىٰ] عليهما السلام أنَّه كان خليفته في أحوال غيبته علىٰ أُمَّته، وأنَّه لو بقي بعده لخلَّفه عليهم، فيجب أوجب هذا الخبر بقاء أمير المؤمنين عليه السلام بعد وفاة النبيّ صلى الله عليه وآله أن يكون هو الإمام بعده والخليفة علىٰ أُمَّته.

فأمَّا الذي يدلُّ علىٰ صحَّة هذا الخبر فهو جميع ما دلَّلنا به علىٰ صحَّة خبر الغدير بعينه، فلا وجه لإعادته.

وأمَّا الذي يدلُّ علىٰ أنَّ هارون عليه السلام لو بقي بعد موسىٰ عليه السلام لكان خليفته علىٰ أُمَّته، فهو أنَّه قد ثبتت خلافته له عليهم في حال حياته، فلو بقي إلىٰ حال الوفاة لم يجز خروجه عن هذه المنزلة وتغيّر حاله فيها، لأنَّه يقتضي التنفير عنه عليه السلام، ولا بدَّ من أن يُجنِّب الله تعالىٰ أنبياءه صلوات الله عليهم كلّ ما يقتضي التنفير.

ولا شبهة في اقتضاء ذلك لما ذكرناه، لأنَّ خلافة هارون عليه السلام لأخيه صلوات الله عليهما منزلة في الدين جليلة ورتبة فيه رفيعة توجب تعظيماً وتبجيلاً، وفي خروجه عنها لا محالة تنفير لا شبهة في حصوله.

فإن قيل: إذا كان المانع من تغيّر حال هارون عليه السلام في خلافته لأخيه عليهما السلام علىٰ أُمَّته بعد وفاته إنَّما هو التنفير، والتنفير إنَّما يُمنَع فيه عليه السلام من حيث كان نبيَّاً فهو من أحكام النبوَّة، واستثناء النبوَّة إخراج لها ولجميع أحكامها.

قلنا: أكثر ما في النبوَّة أن يكون كالسبب في استمرار خلافة هارون عليه السلام لأخيه عليه السلام لو بقي بعد وفاته، وليس يمتنع أن يشارك في المؤثّر فيه بمن ليس بمشارك في المؤثّر.

/ [[ص ٤٥٤]] ألَا ترىٰ أنَّ أحدنا لو قال لوصيّه: (اعطِ فلاناً من مالي كذا وكذا)، وعيَّن علىٰ مبلغ بعينه، وقال: إنَّه يستحقُّ هذا المبلغ من ثمن مبيع ابتعته منه، ثمّ قال: وأنزل فلاناً منزلته وأجره فيما قلته مجراه. فإنَّ ذلك يجب له علىٰ من [عليه] قيمة متلف أو أرش جناية، وذكر وجهاً يخالف الأوَّل لوجب علىٰ الوصيّ أن ينظر بينهما في العطيَّة ولا يخالف بينهما فيها من حيث اختلفت جهة استحقاقهما.

وهذا يوجب لأمير المؤمنين صلوات الله عليه الخلافة للنبيّ صلوات الله وسلامه عليه وآله بعد وفاته، كما كان يجب لهارون عليه السلام ما يرجع إلىٰ النبوَّة من تجويز التنفير.

وليس يمتنع أن نرتّب الدليل في الأصل علىٰ وجه آخر، فنقول: قد ثبت كون هارون عليه السلام مفترض الطاعة علىٰ أُمَّة موسىٰ عليه السلام لشركته له في النبوَّة لو لم يثبت استخلافه له في حياته ووجوب طاعتهم له من هذه الجملة، ولو بقي بعده لاستمرَّ وجوب طاعته عليهم لا محالة، لأنَّه لا يجوز خروجه عن النبوَّة وهو حيّ، وإذا أوجب النبيّ صلى الله عليه وآله لأمير المؤمنين عليه السلام منازل هارون من موسىٰ صلوات الله عليهما، وهذه المنزلة من جملتها، ولا اعتبار بوجوبها لمكان النبوَّة في هارون. لأنَّا قد بيَّنا أنَّ اختلاف أسباب المنازل لا يؤثِّر في هذا الباب، وليس فرض الطاعة ممَّا لا يجب إلَّا للنبيّ صلى الله عليه وآله، فيكون نفي النبوَّة نفياً لهذا الحكم، بل قد يشارك النبيّ في فرض الطاعة من ليس بنبيّ كالإمام والأمير، وإذا انفصلت هذه المنزلة من النبوَّة جاز حصولها بمن / [[ص ٤٥٥]] جُعِلَ له مثل منازل هارون من موسىٰ عليهما السلام وإن لم يكن مشاركاً له في سببها.

وإذا أُلزمنا علىٰ هذه الطريقة التي استأنفناها أن يكون أمير المؤمنين عليه السلام مفترض الطاعة علىٰ الأُمَّة في حال حياة النبيّ صلى الله عليه وآله كما كان هارون عليه السلام كذلك في حياة موسىٰ صلوات الله علىٰ نبيّنا وعليه.

فجوابنا: لو خُلّينا وظاهر الكلام لأوجبناه، غير أنَّ الأُمَّة مجتمعة علىٰ أنَّه عليه السلام لم يكن مشاركاً للنبيّ صلى الله عليه وآله في فرض الطاعة علىٰ الأُمَّة في جميع أحوال حياته، حسب ما كان عليه هارون في حياة موسىٰ، ومن جعل له عليه السلام فرض الطاعة في حياة الرسول صلى الله عليه وآله جعل ذلك بعد الاستخلاف في أحوال الغيبة.

فإن قيل: ظاهر قوله صلى الله عليه وآله: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسىٰ» يقتضي كون المنازل مستفادة من موسىٰ عليه السلام وإلَّا فلا معنىٰ للإضافة، وفرض الطاعة لأجل النبوَّة غير متعلّق بموسىٰ عليه السلام، فلا يجب إضافته إليه.

قلنا: هذا السؤال لا يلزم علىٰ طريقتنا الأُولىٰ التي بيَّناها علىٰ استخلاف موسىٰ لهارون وأوجبنا استمرار الخلافة له بعد الوفاة لو بقي إليها، وإنَّما يجب أن نُبيِّن الجواب عن السؤال علىٰ الطريقة الثانية فنقول:

ليس القول بمقتضىٰ أن تكون المنازل من

موسىٰ عليه السلام وأنَّه سبب فيها، وإنَّما يجري [ذلك] مجرىٰ قول أحدنا: (فلان منّي بمنزلة أبي أو أخي)، وقد علمنا أنَّ ذلك لا يقتضي كون الأُبوَّة والأُخوَّة به من جهته، وإنَّما / [[ص ٤٥٦]] المعنىٰ أنَّ محلَّك عندي وحالك معي في الإعظام والإكرام كمحلِّ أبي وحاله معي، ولهذا يُطلِقون هذا القول في الجمادات وما لا سبب يكون من جهته، فيقولون: منزلة دار زيد من دار عمرو بمنزلة دار خالد من دار بكر، ومنزلة بعض أعضاء الإنسان منه كمنزلة عضوٍ آخر. وإنَّما يفيدون تشابه الأحوال وتقاربها، ولولا ما ذكرناه لما حسن استثناء النبوَّة من جملة المنازل، ومعلوم أنَّ النبوَّة لم تكن لهارون عليه السلام من جهة موسىٰ صلوات الله عليه.

فإن قيل: فمن أين لكم عموم اللفظ لجميع المنازل وأنتم لا تقولون بالعموم؟

قلنا: عن هذا السؤال جوابان:

أحدهما: أنَّ دخول الاستثناء في اللفظ يدلُّ علىٰ ثبوت ما عداه ولم يتناوله، لأنَّ الحكيم الذي يريد البيان والإفهام إذا ذكر جملة مشتملة علىٰ أشياء كثيرة ثمّ استثنىٰ بعضها، دلَّ استثناؤه علىٰ أنَّه مريد لما بقي، لأنَّه لو لم يرده لاستثناه، فكان الاستثناء قرينة تدلُّ علىٰ شمول الكلام الكل ما لم يتناوله الاستثناء.

والجواب الآخر: أنَّ كلَّ من ذهب إلىٰ أنَّ الخبر تعدّىٰ المنزلة الواحدة حمله علىٰ عموم المنازل كلّها إلَّا ما أخرجه الدليل علىٰ اختلاف منهم في تفصيل المنازل وعددها، لأنَّ في الأُمَّة من قصر الخبر علىٰ منزلةٍ واحدةٍ لأجل السبب الذي يُدعىٰ خروج الخبر عليه أو غيره، وإذا فسد قول من قصر الخبر علىٰ المنزلة الواحدة _ لما سنُبيِّنه _ وجب جميع عمومه لجميع المنازل بالإجماع الذي أشرنا إليه.

والذي يدلُّ علىٰ بطلان قصر الخبر علىٰ منزلة واحدة، لأجل السبب الذي يُدَّعىٰ من إرجاف المنافقين بأنَّه صلى الله عليه وآله خلف بالمدينة / [[ص ٤٥٧]] إطراحاً له وجوه:

منها: أنَّ أكثر ما يقتضيه السبب مطابقة الخبر له، وليس يجب مع المطابقة نفي التعدّي.

ومنها: أنَّ السبب الذي يُدَّعىٰ غير معلوم، وإنَّما وردت [به] منزلة واحدة.

أمَّا إبطال إرجاف المنافقين أو الاستخلاف في غيبة السفر علىٰ ما ادَّعىٰ لقبح الاستثناء، لأنَّ دخول الاستثناء يشعر بتناول الكلام لجملة، حتَّىٰ يصحَّ أن يخرج بعضها، ولفظ (منزلة) في الخبر غير مقتضٍ لمنزلة واحدة بل هو إشارة إلىٰ جنس المنازل بدلالة الاستثناء الذي ذكرناه، ولأنَّ العادة جارية بأن يقول القائل: منزلة فلان منّي بمنزلة فلان، وإن أشار إلىٰ منازل كثيرة العدد، ولا يكادون يقولون: منازل فلان منّي كمنازل فلان، لأنَّهم أرادوا الجنس، أو اعتقدوا أنَّ ذا المنازل الكثيرة قد حصلت له بمجموعها كالمنزلة الواحدة، والجملة المتفرّعة علىٰ غيرها.

فإن قيل: ما هو مقدَّر غير واقع من خلافة هارون عليه السلام لأخيه بعد وفاته لو بقي إليها لا يُوصَف بأنَّه منزلة، وإنَّما يُوصَف بذلك ما هو ثابت حاصل، ولو جاز وصف ذلك علىٰ التقدير بأنَّه منزلة لجاز أن تُسمّىٰ صلاة سادسة لو تعبَّد الله تقديراً من شرعه الآن.

قلنا: قد تعلَّق صاحب كتاب المغني بهذه الشبهة ونقضناها وغيرها عليه في كتابنا الشافي، وانتهينا في فسادها إلىٰ أبعد الغايات. وفي الجملة لا يمتنع وصف المقدَّر بأنَّه منزلة إذا كان له سبب استحقاق ووجوب حاصلاً ثابتاً، لأنَّ الدَّين المشروط المتوقَّع حلوله يُوصَف بأنَّه حقّ / [[ص ٤٥٨]] ودَين كما يُوصَف بذلك الدَّين الحاضر الثابت في الحال.

ولو أنَّ قائلاً قال: (فلان منّي بمنزلة زيد من عمرو في جميع أحواله)، ثمّ علمنا أنَّ زيداً قد بلغ من الاختصاص بعمرو والمكانة عنده إلىٰ غاية لا يسأله معها شيئاً من أمواله إلَّا أجابه إليه، لم يكن لمن شبَّه حاله بحاله وقد سأل صاحبه درهماً أن يمنعه منه ويعتذر أنَّ هذا أمر مقدَّر وليس بثابت، بل يوجب عليه كلّ من فهم كلامه عطيَّة الدرهم، لثبوت العلم بأنَّ من شبَّه حاله بحاله لو سأل درهماً لأعطاه.

والصلاة السادسة لا تُوصَف الآن بأنَّها شرع، لأنَّها لم يثبت لها سبب استحقاق ولا وجوب، بل سبب وجوبها مقدَّر كما أنَّها في نفسها مقدَّرة، وليس كذلك ما ذكرناه. ولو قال صلوات الله وسلامه عليه وآله: صلّوا بعد سنة صلاة سادسة، لوجب أن تُوصَف بأنَّها من الشرع الآن، وإن كان وقوعها منتظراً.

علىٰ أنَّا لو سلَّمنا تبرّعاً أنَّ المقدَّر لا يُوصَف بأنَّه

منزلة لتمَّ كلامنا من دونه، لأنَّ استحقاق هارون عليه السلام بخلافة أخيه صلوات الله عليه بعد وفاته ثابت في حال حياته، ويجب وصفه بأنَّه منزلة لثبوته وحصوله، وذلك كافٍ لنا فيما قصدناه.

وإن تركنا المضايقة في وصف الخلافة بعد الوفاة بأنَّها منزل علىٰ التقدير والتصرّف في الخلافة غير استحقاق الخلافة، وقد ثبت أحد الأمرين مع انتفاء الآخر، كالوصيّة التي يجب بعقدها استحقاق التصرّف بعد الوفاة، والاستحقاق في الحال ثابت يصحُّ وصفه بأنَّه منزلة وإن كان التصرّف متأخّراً.

فإن قيل: إذا عدَّدتم المقدَّر منزلة فانفصِلوا ممَّن ألزمكم أن يكون هذا الخبر دالَّاً علىٰ نفي الإمامة عن أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام، لأنَّ من / [[ص ٤٥٩]] المعلوم أنَّ هارون لم يخلف موسىٰ عليه السلام بعد وفاته، وإذا كانت منزلة هارون قد جُعِلَت لأمير المؤمنين عليه السلام فيجب أن لا يكون إماماً بعده.

قلنا: هارون عليه السلام وإن لم يبقَ بعد موسىٰ عليه السلام قد دلَّلنا علىٰ أنَّه لو بقي لخلفه في أُمَّته، وأنَّ هذه منزلة تُعَدُّ من جملة منازله بأنَّه منزلة، وإذا جعل مثل هذه المنزلة لأمير المؤمنين عليه السلام وبقي بعد النبيّ صلى الله عليه وآله فواجب أن يكون إماماً بعده وخليفته له في أُمَّته، ولا يُخرِجه من وجوب ذلك له أنَّ هارون لم يثبت له بعد وفاة موسىٰ عليه السلام هذه الحال، لأنَّه لم يبقَ إليها.

وجرىٰ ذلك مجرىٰ أن يقول أحدنا لوكيله: اعطِ زيداً في كلِّ شهر إذا جاءك فيه ديناراً، وأجر في ذلك عمراً مجراه، فلو قدَّرنا أنَّ زيداً لم يحضر إلىٰ الوكيل المأمور بعطيَّته فلم يأخذ الدينار، وحضر عمرو وطالب الدينار لم يكن للوكيل منعه والاعتذار بأنَّ زيداً المشتبهة حالك بحاله ما حضر ولا أخذ الدينار، بل تلزمه العطيَّة عند كلّ عاقل، لأنَّ كلّ واحدٍ منهما يجب أن يُعطىٰ إذا طالب، ولا يُمنَع الحاضر المطالِب لأجل تأخّر الآخر عن الحضور.

وبعد، فإنَّ النفي وما يجري مجراه لا يصحُّ وصفه بأنَّه منزلة، وإن صحَّ وصف ما له سبب استحقاق ثابت بذلك وإن كان مقدَّراً، لأنَّه لا يصحُّ فيمن قال: فلان من فلان أن يُحمَل ذلك علىٰ أنَّه ليس بأخيه ولا شريكه ولا وصيّه ولا علىٰ ما جرىٰ مجراه ذلك من النفي.

فإن قيل: لو أراد إيجاب الإمامة بعده لقال: أنت منّي بمنزلة يوشع بن نون من موسىٰ، لأنَّه كان الإمام بعده.

قلنا: هذا اقتراح في الأدلَّة، وإذا كنّا قد دلَّلنا علىٰ إيجاب الخبر باللفظ المروي علىٰ النصِّ بالإمامة بعده، فليس لأحدٍ أن يعترض في العدول عن / [[ص ٤٦٠]] دليل إلىٰ مثله.

وأيضاً فإنَّ النبيّ صلى الله عليه وآله قصد إلىٰ أمرين في أمير المؤمنين عليه السلام: أحدهما استخلافه إيّاه في حياته، والآخر إيجاب الإمامة له بعد وفاته. فيجب أن يُشبِّهه بمن له المنزلتان، وهو هارون عليه السلام دون يوشع بن نون المختصّ بإحدىٰ المنزلتين.

وأيضاً فإنَّ هارون عليه السلام كان له مع الخلافة في حياة أخيه واستحقاق مثل ذلك بعد وفاته، الفضل العظيم علىٰ قوم موسىٰ عليه الصلاة والسلام، والتقدّم لإقدام جميعهم، ولم تكُ هذه المنزلة ليوشع، وإذا أراد النبيّ صلى الله عليه وآله إيجاب هذه المنازل لأمير المؤمنين عليه السلام شبَّهه بهارون دون يوشع.

وأيضاً فإنَّ خلافة هارون لموسىٰ عليهما السلام نطق بها القرآن وظهرت في جميع المسلمين، وليس كذلك خلافة يوشع له بعد وفاته، فأراد النبيّ صلى الله عليه وآله إيجاب الخلافة له عليه السلام علىٰ الوجه الأوضح الأظهر.

طريقة أُخرىٰ بالخبر علىٰ النصِّ:

قد ثبت بلا شبهة أنَّ هارون كان خليفة لأخيه موسىٰ عليهما السلام في حياته علىٰ قومه، ومفترض الطاعة علىٰ جميعهم، وأنَّ هذه منزلة له صحيحة ثابتة، وإذا رأينا النبيّ صلى الله عليه وآله قد استثنىٰ ما لم يرده من المنازل _ وهي منزلة النبوَّة بعده _ دلَّ هذا الاستثناء علىٰ أنَّ ما لم يتناوله الاستثناء حاصل لأمير المؤمنين عليه السلام بعد النبيّ صلى الله عليه وآله، وإذا ثبتت الخلافة التي كانت لهارون في الحياة لأمير المؤمنين عليه السلام بعد وفاة النبيّ / [[ص ٤٦١]] صلى الله عليه وآله فقد ثبتت الإمامة بالنصِّ.

وإنَّما أوجبنا في الاستثناء ما ذكرناه، لأنَّ من حقِّ الاستثناء أن يطابق المستثنىٰ منه، ولا يخرج من الكلام إلَّا ما لو لم يُستَثن لدخل في الجملة الأُولىٰ دخول الاحتمال. يُبيِّن ذلك أنَّ القائل إذا قال: (ضربت غلماني إلَّا زيداً في الدار وإلَّا زيداً فإنّي لم أضربه في الدار)، يدلُّ ظاهره علىٰ أنَّ

ضرب غلمانه وقع في الدار، ولو لم يكن الضرب وقع في الدار لكان ذكر الدار في الاستثناء كذكر كلّ ما لا تشتمل عليه الجملة الأُولىٰ من بهيمة وغيرها، وإذا كانت المطابقة بين الاستثناء والمستثنىٰ منه معتبرة وجب أن يُقدَّر في الخبر ما لا بدَّ من تقدير ليطابق الاستثناء للمستثنىٰ منه، فنقول:

إنَّه صلوات الله وسلامه عليه وآله أراد: أنت منّي بعدي بمنزلة هارون من موسىٰ في حياته إلَّا أنَّه لا نبيّ بعدي. واستغنىٰ إيراد لفظة (بعدي) في الجملة الأُولىٰ لدلالة ورودها في الاستثناء علىٰ إرادتها في صدر الكلام. وجرىٰ ذلك مجرىٰ المثال الذي ذكرناه، لأنَّه لا فرق بين أن نقول: (ضربت غلماني إلَّا زيدا في الدار)، وبين أن نقول: (ضربت غلماني في الدار إلَّا زيداً) في دلالة الكلام علىٰ أنَّ الضرب وقع في الدار، وإن كان تارةً يدلُّ علىٰ ذلك ذكر الدار في الجملة المستثنىٰ منها، وتارةً يدلُّ علىٰ ذكر الدار في لفظ الاستثناء، وعلىٰ هذه الطريقة لم يقصد النبيّ ﷺ إلىٰ جعل مثل منازل هارون من موسىٰ عليه السلام في أوقاتها لأمير المؤمنين صلوات الله عليه، وإنَّما جعل له عليه السلام في حال مخصوصة ما كان لهارون في حال أُخرىٰ. وليس ذلك بمنكر، لأنَّه ﷺ لو صرَّح بذلك لكان الكلام صحيحاً غير متناقض.

فإن قيل: من أين لكم لفظة (بعدي) أُريد بها حال الوفاة، وما تنكرون أن يكون المراد بها: نبوَّتي؟

/ [[ص ٤٦٢]] قلنا: قد أجاب أصحابنا عن ذلك: بأنَّ هذه اللفظة إذا وقعت هذا الموقع لم يُفهَم منها إلَّا حال الوفاة، وأجروها مجرىٰ قول القائل: (أنت وصيّي بعدي) و(هذا المال للفقراء بعدي).

والجواب المعتمد عن هذه الشبهة: أنّا إذا سلَّمنا أنَّ المراد بها: بعد نبوتي، فقد تمَّ ما قصدنا، لأنَّ أحوال الحياة وأحوال الوفاة وإلىٰ قيام الساعة مستحقٌّ للوصف بأنَّه بعد نبوَّته ﷺ، فيجب أن يكون أمير المؤمنين عليه السلام إماماً في جميع هذه الأحوال لموجب مطابقة الاستثناء للمستثنىٰ منه إلَّا ما خصَّه دليل قاطع.

فإذا قيل لنا: فيجب أن يكون هذا الخبر غير موجب لمنزلة ثابتة في الحال.

فجوابنا: أمَّا من قطع علىٰ أنَّ لفظة (بعدي) متناولة لحال الوفاة خاصّة، فإنَّه يقول: ما يدلُّ هذا الخبر إلَّا علىٰ النصِّ بالإمامة بعد الوفاة، وإن كان من يستحقُّ هذه المنزلة لا بدَّ من أن يكون في الحال علىٰ أُمور من الفضل والعصمة ولم يقتض ذلك ظاهر الخبر.

وأمَّا من حمل لفظة (بعدي) علىٰ عموم أحوال الحياة والوفاة، فممَّا يستحقُّ الوصف بأنَّه بعد النبوَّة. فإنَّه يذهب إلىٰ أنَّ الخبر موجب لإثبات كلّ المنازل إلَّا ما يتناوله الاستثناء في جميع الأحوال التي هي بعد النبوَّة من حياة ووفاة، ويوجب أنَّه صلوات الله وسلامه عليه إمام في جميع هذه الأحوال إلَّا ما قام عليه دليل فيُخرِجه منها.

* * *

[[ص ٤٩١]] وأيضاً فإنَّ خبر تبوك يدلُّ علىٰ ذلك، لأنَّه ﷺ جعل جميع منازل هارون من موسىٰ عليه السلام إلَّا ما خصَّه العرف وأخرجه الاستثناء، ومعلوم أنَّ من منازل هارون من موسىٰ صلوات الله عليهما أنَّه كان أفضل من أُمَّته وخيرهم وأعلاهم قدراً.

* * *

شرح جمل العلم والعمل:

/ [[ص ٢١١]] وأمَّا الاستدلال بخبر تبوك فهو أن نقول: قد ثبت أنَّ رسول الله ﷺ قال له: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسىٰ إلَّا أنَّه لا نبيَّ بعدي»، فأثبت له جميع منازل هارون من موسىٰ إلَّا ما استثناه عليه السلام من النبوَّة لفظاً واستثناه العرف من الأُخوَّة معنىً.

ونحن نعلم أنَّ من منازل هارون من موسىٰ أنَّه كان مفترض الطاعة علىٰ قومه وخليفته في أهله ومن شدَّ الله تعالىٰ به أزره، وأنَّه كان أفضل أهل زمانه بعد موسىٰ عليه السلام وأحبُّ الخلق إليه، وقد نطق القرآن بهذه المنازل أو أكثرها، وأجمع المسلمون علىٰ ما فيها.

فإذا ثبت ذلك وجب أن تكون هذه المنازل حاصلة / [[ص ٢١٢]] لأمير المؤمنين عليه السلام عن النبيِّ ﷺ.

فإن قيل: من أين لكم أنَّه أراد به جميع المنازل؟ وما أنكرتم أن يكون أراد منزلة واحدة، لأنَّه قال: «بمنزلة هارون» وما قال: بمنازل هارون؟

قلنا: إنَّ لنا عنه جوابين:

أحدهما: أنَّ قوله: «بمنزلة» لفظ جنس يشتمل علىٰ

المنازل، فلم يحتج أن يقول: بمنازل، لأنَّه كان يكون لغواً، وذلك لا يجوز علىٰ النبيِّ ﷺ.

والثاني: أنَّه عليه السلام لو أراد بمنزلة واحدة لما كان لاستثنائه منها النبوَّة معنىً، لأنَّ الاستثناء لا يدخل علىٰ اللفظة الواحدة. فسقط بذلك هذا السؤال.

فإن قيل: لو أراد الإمامة لثبت له في الحال.

فالجواب عنه مثل ما قلناه في خبر الغدير سواء.

فإن قيل: كيف تستدلّون بهذا الخبر علىٰ ثبوت الإمامة بعده بلا فصل ونحن نعلم أنَّ هارون مات في حياة موسىٰ عليهما السلام، وأنَّ هذه المنزلة لم تثبت له، فكيف تثبت لأمير المؤمنين عليه السلام؟ ولو أراد ما قلتم لقال: (أنت منّي بمنزلة يوشع بن نون)، لأنَّه وصيّه الذي خلَّفه موسىٰ بعده عليهما السلام.

قلنا: هارون عليه السلام _ وإن لم تثبت له هذه المنزلة من موسىٰ من حيث مات في حياته _ فكان ممَّن لو عاش لثبتت له هذه المنزلة بعده / [[ص ٢١٣]] بلا فصل، ولـمَّا عاش أمير المؤمنين بعد رسول الله ﷺ وجب أن يثبت له كما كانت ثبتت لهارون لو عاش. والاستحقاق حاصل لهارون بعد وفاة موسىٰ عليه السلام وإن لم يبلغها هو عليه السلام.

ويجري ذلك مجرىٰ أن يقول قائل لوكيله: إذا جاءك زيد غداً فأعطه درهماً وإذا جاءك عمرو فأجره مجراه وأنزله منزلته. ثمّ لـمَّا كان في الغد لم يحضر زيد وحضر عمرو، لم يكن له أن لا يعطيه من حيث لم يحضر زيد، لأنَّه كان ممَّن لو حضر لوجب له ما قدَّره له. فلـمَّا حضر عمرو وجب له مثل ذلك في الحال. فكذلك ثبوت المنزلة، ثبتت لأمير المؤمنين عليه السلام كما كانت ثبتت لهارون لو عاش إلىٰ بعد موسىٰ عليه السلام.

فأمَّا قولهم: كان يجب أن يقول: (أنت منّي بمنزلة يوشع)، فالجواب عنه من وجوه:

أحدها: إنَّ منزلة هارون من موسىٰ عليه السلام قد نطق بها القرآن وأجمع المسلمون عليها، وليس كذلك خلافة يوشع، لأنَّ الرجوع فيها إلىٰ أخبار آحاد. ونقل اليهود الذي لا حجَّة فيه لا يُقنِع في خلافة يوشع لموسىٰ عليه السلام.

والثاني: أنَّ يوشع قيل: إنَّه كان نبيّاً مبعوثاً، وإنَّما قام مقام موسىٰ لأجل النبوَّة لا باستخلاف موسىٰ له.

والثالث: أنَّ النبيَّ ﷺ أراد أن يُثبِت له جميع منازل هارون من موسىٰ إلَّا ما استثناه، ولم يكن ليوشع إلَّا منزلة الخلافة حسب، فكان التشبيه الذي شبَّهه به أولىٰ ممَّا قالوه.

/ [[ص ٢١٤]] والكلام في هذا الخبر واستقصاء ما فيه يطول، وقد ذكرناه في الموضع الذي أومأنا إليه.

* * *

٩٧ - حديث «نحن معاشر الأنبياء لا نورّث»:

⇦ فدك.

* * *

٩٨ - حديث «هذا إمامكم من بعدي»:

الشافي في الإمامة (ج ٢):

[[ص ١٩٦]] فأمَّا تخصيصه قوله ﷺ: «هذا إمامكم من بعدي»، وادِّعاؤه أنَّ الضرورة إذا ارتفعت أمكن أن يُحمَل علىٰ إمامة الصلاة أو العلم، فغير صحيح، وقد أجاب أصحابنا عن هذا الإلزام وأمثاله بأن قالوا: الذي يؤمننا من تجويز ما ألزمناه من التخصيص أنَّ الذين نقلوا إلينا ألفاظ النصوص خبَّرونا بأنَّ أسلافهم خبَّروهم عن أسلافهم إلىٰ أن يتَّصل الخبر بزمان الرسول ﷺ فهموا من قصده النصَّ علىٰ الإمامة التي قد استقرَّ في الشريعة حكمها وصفتها وعمومها لسائر الولايات، قالوا: وإذا / [[ص ١٩٧]] كان مراده عليه السلام ممَّا يصحُّ أن يقع الاضطرار إليه كما يصحُّ أن يقع الاضطرار إلىٰ خطابه وكلامه، فلو جوَّزنا علىٰ الناقلين الكذب في أحد الأمرين جوَّزناه في الآخر، ومن ذهب من أصحابنا إلىٰ أنَّ اللفظ المحتمل لأُمور مختلفة علىٰ جهة الحقيقة إذا ارتفع بيان المخاطب وتخصيصه مراده بوجهٍ دون وجهٍ يجب حمله علىٰ سائر محتملاته، إلَّا ما منع منه الدليل يسقط هذا المذهب السؤال عن نفسه، فنقول: إذا كان لفظ الإمامة محتملاً لسائر الولايات التي تستغرقها الإمامة كاحتماله لبعضها، ولم يُبيِّن الرسول ﷺ مراده علىٰ سبيل التعيين والتخصيص وجب أن يُحمَل اللفظ علىٰ جميع ما يحتمله.

وهذا الجواب غير معتمد عندنا، لأنَّه مخالف لأُصولنا، ومبنيٌّ علىٰ أصل نعتقد فساده وبطلانه، وأصحُّ ما يجاب به عن السؤال أن يقال: قد وجدنا الأُمَّة في هذا

الخبر المنصوص الذي تدَّعيه الشيعة بين قولين: أحدهما قول من نحاه وحكم ببطلانه، والآخر قول من أثبته وقطع علىٰ صحَّته، ووجدنا كلّ من قطع علىٰ صحَّته لا يُفرِّق في تناوله للإمامة بين ولاية وغيرها، بل يحكم باستيعابه لجميع الولايات التي تدخل تحت الإمامة الشرعية، ولا يُميِّز بين علم وصلاة وغيرهما، فالقول بإثبات الخبر مع التخصيص قول خارج عن أقوال الأُمَّة المستقرَّة، فوجب إطراحه.

فأمَّا نفيه أن يكون في لفظ الإمام عرف شرعي وقوله: (إنَّما حصل التعارف فيها باصطلاح أرباب المذاهب)، فهو طريق إلىٰ نفي العرف الشرعي في جميع الألفاظ الشرعية، حتَّىٰ يقال: إنَّ لفظ الصلاة والزكاة ليس بشرعي، وإنَّما اصطلح علىٰ معنىٰ هذه الألفاظ أرباب المذاهب.

فإن قيل: كيف يصحُّ إخراج لفظ الصلاة وما أشبهها من عرف / [[ص ١٩٨]] الشرع وقد ورد الكتاب والسُّنَّة بذكرها، وفهم المخاطبون من جميع ألفاظ الكتاب والسُّنَّة هذه الأفعال المخصوصة، وكيف ينفي كون لفظ الإمامة شرعياً ويدَّعي اصطلاح أهل المذاهب وقد ورد الكتاب والسُّنَّة بلفظ الإمامة وفهم المخاطبون منها الإمامة الشرعية، فممَّا ورد به الكتاب قوله تعالىٰ: ﴿إِنِّي جاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِماماً قالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قالَ لا يَنالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴿١٢٤﴾﴾ [البقرة: ١٢٤]، وممَّا ورد في السُّنَّة ما يروونه من قوله عليه السلام: «الأئمَّة من قريش»، وقد فهم السامعون هذا القول والمخاطبون به منه الإمامة الشرعية، فإن جاز لكم أن تقولوا: إنَّهم فهموا ذلك لا من قِبَل الظاهر جاز أن يقال في جميع ما فهموه من معنىٰ لفظ الصلاة والزكاة وجميع الألفاظ التي تُنسَب إلىٰ عرف الشرع إنَّهم لم يفهموا معانيها المخصوصة بالظاهر، وهذا يُبيِّن أنَّ الطريق إلىٰ إثبات العرف الشرعي في سائر الألفاظ ثابت في لفظ الإمامة، فإنَّ القادح في كونها شرعية قادح في جميع ألفاظ الشرع.

فأمَّا قوله: (إنَّهم لم يسمّوا بالإمامة أحداً من ولاة الأمر، وإنَّهم عدلوا عن لفظ الإمام إلىٰ لفظ الخليفة والأمير)، فقد بيَّنا أنَّهم قد استعملوا لفظ الإمامة في الأنباء عن الولاية المخصوصة، كما استعملوا لفظ الأمير والخليفة، واستدللنا بما رووه من قوله: «الأئمَّة من قريش»، وفهم جميعهم معنىٰ الإمامة الشرعية منه، وليس يجب إذا استعملوا لفظ الإمامة في موضع أن لا يستعملوا غيره ممَّا يقوم مقامه في موضع آخر، ولفظ إمارة المؤمنين والخلافة تقوم مقام لفظ الإمامة في عرفهم، وتنبئ عن معناها، فهم مخيَّرون بين جميع هذه الألفاظ، ومستعملون لما حسن عندهم استعماله / [[ص ١٩٩]] منها، وإنَّما يكون في كلامه شبهة لو كانوا لـمَّا استعملوا لفظ أمير وخليفة لم يستعملوا لفظ الإمامة في موضع من المواضع، فأمَّا مع استعمالهم للكلِّ فلا شبهة.

فإن قالوا: قد أجبتم عمَّن خصَّص الولاية وقصرها علىٰ بعض دون بعض، فما جوابكم لمن ألزمكم تخصيص الأحوال فقال: جوِّزوا أن يريد بقوله: «هذا إمامكم من بعدي» بعد عثمان، فيكون مستعملاً للخبر علىٰ الوجه الذي يشهد له الإجماع.

قيل له: هذا السؤال يسقط بالأجوبة الثلاثة التي تقدَّم ذكرها، وأحدها الاعتماد علىٰ نقل ما فُهِمَ من مراد النبيّ صلى الله عليه وآله والعلم بقصده، والآخر حمل اللفظ علىٰ جميع محتملاته إلَّا ما منع منه الدليل علىٰ مذهب من يرىٰ ذلك، والآخر اعتبار الإجماع، وطريقة اعتباره هاهنا أنَّ الأُمَّة مجتمعة علىٰ أنَّ النبيّ صلى الله عليه وآله لم ينصّ علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامة نصَّاً يتناول الحال التي هي بعد قتل عثمان دون ما قبلها من الأحوال، لأنَّ من نفىٰ النصّ جملة من المخالفين يمنع من حصول الإمامة لأمير المؤمنين عليه السلام في تلك الحال بالنصِّ ويُثبِتها بالاختيار، ومن ذهب إلىٰ النصِّ لا يخصُّ تلك الحال دون ما تقدَّمها، فالقول بأنَّ النصَّ تناول تلك الحال دون ما قبلها خارج من الإجماع والأقوال المستقرَّة فيه.

فإن قال: فما الجواب لمن حمل ما يروونه من النصِّ كقوله: «هذا خليفتي من بعدي» إلىٰ ما شاكله من الألفاظ علىٰ الخبر دون الأمر والإيجاب، فكأنَّه عليه السلام قال: إنَّه سيكون بعدي إماماً في الحال التي عُقِدَت له / [[ص ٢٠٠]] الإمامة فيها بالاختيار، ويكون ثبوت إمامته بالعقد له لا من جهة قول الرسول صلى الله عليه وآله.

قيل له: هذا يسقط بطريقة اعتبار ما فهمه الناقلون

من مراده عليه السلام، لأنَّ من نقل ألفاظ النصّ ينقل عن أسلافه أنَّهم ذكروا عن أسلافهم حتَّىٰ يتَّصل النقل بزمان الرسول صلى الله عليه وآله أنَّهم فهموا من مراده عليه السلام بألفاظ النصّ الإيجاب والاستخلاف دون الخبر عمَّا سيكون في المستقبل، ويسقط أيضاً بطريقة حمل اللفظ علىٰ سائر محتملاته علىٰ مذهب من يراه، لأنَّ قوله: «هذا خليفتي من بعدي»، و«هذا إمامكم من بعدي»، يحتمل أن يكون خبراً وأمراً أو إيجاباً، ولا مانع يمنع من أن يريد المخاطب به الأمرين جميعاً، والصحيح أنَّ اللفظة الواحدة يجوز أن يقصد بها قائلها إلىٰ المعاني المختلفة التي لا يمنع من إرادته لها علىٰ الاجتماع مانع، علىٰ أنَّ ما اعترض به السائل لا يسوغ في جميع الألفاظ المنقولة في النصّ، ولا يصحُّ حملها علىٰ الخبر دون الإيجاب، لأنَّ قوله عليه السلام: «سلِّموا علىٰ علي بإمرة المؤمنين» لا يجوز أن يكون خبراً عمَّا يكون في المستقبل، لأنَّه يدلُّ علىٰ استحقاقه منزلة إمرة المؤمنين في الحال، بدلالة الأمر بالتسليم المتضمِّن لذكرها، ولو كان إشارة إلىٰ ما يقع في المستقبل، ونحن نعلم أنَّ الذي يحصل في المستقبل ولـمَّا حصل سببه غير مستحقّ في الحال لما صحَّ الكلام، ولما جاز أن يأمر عليه السلام بالتسليم المقتضي لحصول الاستحقاق وسببه في الحال، وكذلك قوله عليه السلام: «أيُّكم يبايعني يكن أخي ووصيّي وخليفتي من بعدي» لا يصحُّ أن يكون خبراً عمَّا يقع في المستقبل، لأنَّه عليه السلام جعل المنازل المذكورة جزاءً علىٰ ما دعا إليه من مبايعته وأخرجه مخرج الترغيب فيما جعل المنازل جزاءً عليه، وكلّ / [[ص ٢٠١]] ذلك لا يصحُّ إذا حُمِلَ اللفظ علىٰ الخبر، وإنَّما يصحُّ إذا حُمِلَ علىٰ الإيجاب بهذا القول، فكأنَّه عليه السلام قال: من يبايعني منكم فقد أوجبتُ كونه أخاً لي ووصيّاً وخليفةً من بعدي.

وممَّا يُبيِّن أيضاً بطلان حمل اللفظ علىٰ الخبر أنَّه لا شبهة في أنَّ ما تقدَّم ذكر الخلافة من المنازل كالوصيّة، والأُخوَّة الغرض فيها الإيجاب دون الخبر، لأنَّه محال أن يريد عليه السلام: من بايعني صار بعدي أخاً لي ووصيّاً لأمر لا يتعلَّق بإيجابي ذلك له بهذا القول، وإذا ثبت الوجوب فيما تقدَّم ذكر الخلافة ثبت الوجوب فيها أيضاً لاستحالة أن يتَّسق عليه السلام بعض المنازل علىٰ بعض، ويريد بالجميع الإيجاب دون الخبر ما عدا منزلة الخلافة التي حكمها في اللفظ حكم ما تقدَّمها، ألَا ترىٰ أنَّه لا يحسن من أحدنا أن يقول وقد عزم علىٰ سفر أو همَّ بأمر: من صحبني في سفري أو ساعدني علىٰ الأمر الذي هممت به كان شريكي في صنعتي، والمسموع القول عندي، والمقدم من بين أصحابي، وله ألف درهم، ويريد بجميع ما ضمَّنه الكلام الإيجاب ما عدا ذكر الألف فإنَّه يريد أنَّه سينال ألفاً ويصل إليه من غير جهته، ومن غير أن يكون هو سبباً في الاستحقاق، ويمكن أن يبطل تأويل من حمل جميع الألفاظ المروية في النصِّ علىٰ الخبر بالطريق التي تقدَّمت في اعتبار الإجماع، لأنَّ الناس في الأخبار التي يروونها في النصِّ الجليّ بين مثبت لها قاطع علىٰ صحَّتها، وبين نافٍ لها مكذِّب بها، ومن نفاها لا يشكُّ في حملها علىٰ الإيجاب ومباينة حملها علىٰ الخبر لقوله، ومن أثبتها ذهب إلىٰ الإيجاب فيها دون الخبر، أو إلىٰ الأمرين جميعاً علىٰ جواب من تعلَّق من أصحابنا بالاحتمال، وحمل اللفظ علىٰ سائر محتملاته فحملها علىٰ الخبر دون الإيجاب للإمامة قول خارج عن الإجماع.

* * *

٩٩ - الحسن بن علي عليه السلام:

تنزيه الأنبياء:

[[ص ٢٦١]] [الوجه في مسالمة الحسن عليه السلام لمعاوية]:

مسألة: فإن قال قائل: ما العذر له عليه السلام في خلع نفسه من الإمامة وتسليمها إلىٰ معاوية مع ظهور فجوره، وبعده عن أسباب الإمامة، وتعرّيه من صفات مستحقّها، ثمّ في بيعته وأخذ عطائه وصِلاته، وإظهار موالاته، والقول بإمامته، هذا مع وفور أنصاره، واجتماع أصحابه، ومتابعيه من كان يبذل عنه دمه وماله، حتَّىٰ سمّوه مذلّ المؤمنين وعاتبوه في وجهه عليه السلام؟

الجواب: قلنا: قد ثبت أنَّه عليه السلام الإمام المعصوم المؤيَّد الموفَّق بالحجج الظاهرة والأدلَّة القاهرة، فلا بدَّ من التسليم لجميع أفعاله، وحملها علىٰ الصحَّة، وإن كان فيها ما لا يُعرَف وجهه علىٰ التفصيل، أو كان له ظاهر ربَّما نفرت النفوس عنه، وقد مضىٰ تلخيص هذه الجملة وتقريرها في مواضع من كتابنا هذا.

وبعد، فإنَّ الذي جرىٰ منه عليه السلام كان السبب فيه

ظاهراً، والحامل عليه بيّناً جليّاً، لأنَّ / [[ص ٢٦٢]] المجتمعين له من الأصحاب وإن كانوا كثيري العدد فقد كانت قلوب أكثرهم نغلة غير صافية، وقد كانوا صبوا إلىٰ دنيا معاوية وأمراحه من أحبَّ في الأموال من غير مراقبة ولا مساترة، فأظهروا له عليه السلام النصرة، وحملوه علىٰ المحاربة والاستعداد لها طمعاً في أن يُورِّطوه ويُسلِّموه، وأحسَّ عليه السلام بهذا منهم قبل التولّج والتلبّس، فتخلّىٰ من الأمر، وتحرَّز من المكيدة التي كادت تتمّ عليه في سعة من الوقت، وقد صرَّح عليه السلام بهذه الجملة وبكثير من تفصيلها في مواقف كثيرة وبألفاظ مختلفة، وقال عليه السلام: «إنَّما هادنت حقناً للدماء وصيانتها، وإشفاقاً علىٰ نفسي وأهلي والمخلصين من أصحابي».

فكيف لا يخاف أصحابه و[لا] يتَّهمهم علىٰ نفسه وأهله، وهو عليه السلام لمَّا كتب إلىٰ معاوية يعلمه أنَّ الناس [قد] بايعوه بعد أبيه عليه السلام ويدعوه إلىٰ طاعته، فأجابه معاوية بالجواب المعروف المتضمِّن للمغالطة فيه والمواربة [ومساربة العداوة]، وقال له فيه: لو كنت أعلم أنَّك أقوم بالأمر، وأضبط للناس، وأكيد للعدوّ، وأقوىٰ علىٰ جمع الأحوال منّي لبايعتك، لأنَّني أراك لكلّ خير أهلاً. وقال في كتابه: إنَّ أمري وأمرك شبيه بأمر أبي بكر وأبيك وأمركم بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله، دعاه [ذلك] إلىٰ أن خطب [خطبة] بأصحابه بالكوفة يحثّهم علىٰ الجهاد ويُعرِّفهم فضله، وما في الصبر عليه من الأجر، وأمرهم أن يخرجوا إلىٰ معسكرهم فما أجابه أحد، فقال [لهم] عدي بن حاتم: سبحان الله! ألَا تجيبون إمامكم؟ أين خطباء مضر؟ فقام قيس بن سعد وفلان وفلان فبذلوا الجهاد وأحسنوا القول.

ونحن نعلم أنَّ من ضنَّ بكلامه أولىٰ بأن يضنَّ بفعاله، أوَليس أحدهم [قد] جلس له في / [[ص ٢٦٣]] مظلم ساباط [وطعنه] بمعول كان معه [أصاب فخذه]، فشقَّه حتَّىٰ وصل إلىٰ العظم، وانتزع من يده، وحُمِلَ عليه السلام إلىٰ المدائن وعليها سعد بن مسعود عمّ المختار، وكان أمير المؤمنين عليه السلام ولَّاه إيّاها، فأُدخل منزله.

فأشار المختار علىٰ عمّه أن يوثقه [كتافاً] ويسير به إلىٰ معاوية علىٰ أن يطعمه خراج جُوخي سنة. فأبىٰ عليه وقال للمختار: قبَّح الله رأيك، أنا عامل أبيه وقد أئتمنني وشرَّفني، وهبني نسيت بلاء أبيه أأنسىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله ولا أحفظه في ابن بنته وحبيبه؟

ثمّ إنَّ سعد بن مسعود أتاه عليه السلام بطبيب وقام عليه حتَّىٰ برئ وحوَّله إلىٰ أبيض المدائن.

فمن ذا الذي يرجو السلامة بالمقام بين أظهر هؤلاء فضلاً عن النصرة والمعونة؟

وقد أجاب عليه السلام حجر بن عديّ الكنديّ لمَّا قال له: سوَّدتَ وجوه المؤمنين، فقال عليه السلام [له]: «ما كلّ أحد يحبّ ما تحبّ، ولا رأيه كرأيك، وإنَّما فعلت ما فعلت إبقاءً عليكم».

وروىٰ عبّاس بن هشام، عن أبيه، عن أبي مخنف، عن أبي الكنود عبد الرحمن بن عبيد، قال: لمَّا بايع الحسن عليه السلام معاوية أقبلت الشيعة تتلاقىٰ بإظهار الأسف والحسرة علىٰ ترك القتال، فخرجوا إليه بعد سنتين من يوم بايع معاوية، فقال له عليه السلام سليمان بن صرد / [[ص ٢٦٤]] الخزاعي: ما ينقضي تعجّبنا من بيعتك لمعاوية ومعك أربعون ألف مقاتل من أهل الكوفة، كلّهم يأخذ العطاء وهم علىٰ أبواب منازلهم، ومعهم مثلهم من أبنائهم وأتباعهم سوىٰ شيعتك من أهل البصرة و[أهل] الحجاز، ثمّ لم تأخذ لنفسك ثقة في العهد ولا حظّاً من العطيّة، فلو كنت إذ فعلتَ ما فعلتَ أشهدت علىٰ معاوية وجوه أهل المشرق والمغرب، وكتبتَ عليه كتاباً بأنَّ الأمر لك بعده، كان الأمر علينا أيسر، ولكنَّه أعطاك شيئاً بينك وبينه لم يف به، ثمّ لم يلبث أن قال علىٰ رؤوس الأشهاد: إنّي كنت شرطت شروطاً ووعدت عداةً إرادةً لإطفاء نار الحرب، ومداراةً لقطع الفتنة، فأمَّا إذ جمع الله لنا الكلمة والأُلفة فإنَّ ذلك تحت قدمي. والله ما عنىٰ بذلك غيرك، ولا أراد [بذلك] إلَّا ما كان بينه وبينك، وقد نقض. فإذا شئت فأعد للحرب جَذَعَة، وائذن لي في تقدّمك إلىٰ الكوفة، فأُخرج عنها عامله وأُظهر خلعه، وننبذ علىٰ سواء ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ ۝٥٨﴾ [الأنفال: ٥٨]. وتكلَّم الباقون بمثل كلام سليمان.

فقال الحسن عليه السلام: «أنتم شيعتنا وأهل مودَّتنا، ولو كنت بالحزم في أمر الدنيا أعمل، ولسلطانها أربض وأنصب، [ما كان معاوية] بأشدّ منّي بأساً ولا أشدّ

شكيمةً، ولا أمضىٰ عزيمةً، ولكنّي أرىٰ غير ما رأيتم، وما أردت بما فعلت إلّا حقن الدماء، فارضوا بقضاء الله تعالىٰ، وسلِّموا لأمره، والزموا بيوتكم وأمسكوا»، أو قال: «كفّوا أيديكم حتّىٰ يستريح بَرّ أو يستراح من فاجر». وهذا كلام منه عليه السلام يُشفي الصدور ويُذهِب بكلّ شبهة [في هذا الباب].

وقد روي أنّه عليه السلام لـمّا طالبه معاوية بأن يتكلّم علىٰ الناس، ويُعلِمهم ما عنده في هذا / [[ص ٢٦٥]] الباب، قام عليه السلام فحمد الله وأثنىٰ عليه، ثمّ قال: «إنَّ أكيس الكيس التقىٰ، واحمق الحمق الفجور. أيّها الناس، إنّكم لو طلبتم ما بين جابلق وجابلس رجلاً جدّه رسول الله صلى الله عليه وآله ما وجدتموه غيري، وغير أخي الحسين عليه السلام، وإنَّ الله قد هداكم بأوّلنا محمّد صلى الله عليه وآله، وإنَّ معاوية نازعني حقّاً هو لي [دونه] فتركته لصلاح الأُمَّة وحقن دمائها، وقد بايعتموني علىٰ أن تسالموا من سالمتُ، وقد رأيت أن أُسالمه، ورأيت أنَّ ما حقن الدماء خير ممّا سفكها، وأردت صلاحكم وأن يكون ما صنعت حجَّة علىٰ من كان يتمنّىٰ هذا الأمر، ﴿وَإِنْ أَدْرِي لَعَلَّهُ فِتْنَةٌ لَكُمْ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ ﴿١١١﴾﴾ [الأنبياء: ١١١].

وكلامه عليه السلام في هذا الباب الذي يُصرِّح في جميعه بأنّه مغلوب مقهور ملجأ إلىٰ التسليم، دافع بالمسالمة الضرر العظيم عن الدين والمسلمين أشهر من الشمس، وأجلىٰ من الصبح.

فأمّا قول السائل: إنّه خلع نفسه من الإمامة فمعاذ الله، لأنَّ الإمامة بعد حصولها للإمام لا تخرج عنه بقوله. وعند أكثر مخالفينا أيضاً في الإمامة أنَّ خلع الإمام نفسه لا يُؤثِّر في خروجه من الإمامة، وإنّما ينخلع من الإمامة عندهم وهو حيّ بالإحداث والكبائر، ولو كان خلعه نفسه مؤثِّراً لكان إنّما يُؤثِّر إذا وقع اختياراً. فأمّا [إذا وقع مع] الإلجاء والإكراه، فلا تأثير له لو كان مؤثِّراً في موضع من المواضع، ولم يُسلِّم الأمر أيضاً إلىٰ معاوية بل كفَّ عن المحاربة والمغالبة لفقدان الأعوان، وإعواز النصّار، وتلافي الفتنة _ علىٰ ما ذكرناه _، فتغلَّب عليه معاوية بالقهر والسلطان مع [ما] أنّه كان متغلِّباً علىٰ أكثره، ولو أظهر عليه السلام التسليم قولاً لما كان فيه شيء إذا كان عن إكراه واضطهاد.

[وأمّا البيعة فإن أُريد به الصفقة، وإظهار الرضا، والكفّ عن المنازعة، فقد كان ذلك، لكنّا / [[ص ٢٦٦]] قد بيَّنا جهة وقوعه، والأسباب المحوجة إليه، ولا حجَّة في ذلك عليه عليه السلام، كما لم يكن في مثله حجَّة علىٰ أبيه عليه السلام لـمّا بايع المتقدِّمين عليه، وكفَّ عن نزاعهم، وأمسك عن خلافهم، وإن أُريد بالبيعة الرضا وطيب النفس، فالحال شاهدة بخلاف ذلك، وكلامه المشهور كلّه يدلُّ علىٰ أنّه عليه السلام أُحوج [إليه] وأُحرج، وأنَّ الأمر له، وهو أحقُّ الناس به، وإنّما كفَّ عن المنازعة فيه للغلبة والقهر، والخوف علىٰ الدين والمسلمين].

وأمّا أخذ العطاء فقد بيَّنا في هذا الكتاب عند الكلام فيما فعله أمير المؤمنين عليه السلام من ذلك أنَّ أخذه من يد الجائر الظالم المتغلِّب جائز، وأنّه لا لوم فيه علىٰ الآخذ ولا حرج.

وأمّا أخذ الصلات فسائغ، بل واجب، لأنَّ كلّ مال في يد الجائر المتغلِّب علىٰ أمر الأُمَّة يجب علىٰ الإمام وعلىٰ جميع المسلمين انتزاعه من يده كيف ما أمكن بالطوع أو الإكراه، ووضعه في مواضعه، فإذا لم يتمكَّن من انتزاع جميع ما في يد معاوية من أموال الله تعالىٰ وأخرج هو شيئاً منها إليه علىٰ سبيل الصلة، فواجب عليه أن يتناوله من يده، ويأخذ منه حقّه، ويُقسِّمه علىٰ مستحقّيه، لأنَّ التصرّف في ذلك المال بحقّ الولاية عليه لم يكن في تلك الحال إلّا له عليه السلام.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّ الصلات التي كان يقبلها من معاوية إنّما كان ينفقها علىٰ نفسه وعياله، ولا يُخرِجها إلىٰ غيره، وذلك أنَّ هذا ممّا لا يمكن أحد أن يدَّعي العلم به والقطع عليه، ولا شكَّ أنّه عليه السلام كان ينفق منها، لأنَّ فيها حقّه وحقّ عياله وأهله، ولا بدَّ من أن يكون قد أخرج منها إلىٰ المستحقّين حقوقهم، وكيف يظهر ذلك وهو عليه السلام كان قاصداً إلىٰ إخفائه وستره لمكان التقيّة، والمحوج له عليه السلام إلىٰ قبول تلك الأموال علىٰ سبيل الصلة هو المحوج / [[ص ٢٦٧]] له إلىٰ ستر إخراجها وإخراج بعضها إلىٰ مستحقّها من المسلمين. وقد كان عليه السلام يتصدَّق بكثير من أمواله، ويواسي الفقراء ويصل المحتاجين. ولعلَّ في جملة ذلك هذه الحقوق.

فأمّا إظهاره عليه السلام موالاته، فما أظهر عليه السلام من ذلك

شيئاً كما لم يبطنه، وكلامه عليه السلام فيه بمشهد معاوية ومغيبه معروف ظاهر يشهد بذمّ معاوية ومعائبه، ولو فعل ذلك خوفاً واستصلاحاً وتلافياً للشرّ العظيم لكان واجباً، فقد فعل أبوه عليه السلام مثله مع المتقدِّمين عليه.

وأعجب من هذا كلّه دعوىٰ القول بإمامته ومعلوم ضرورةً منه عليه السلام خلاف ذلك، وأنّه كان يعتقد ويُصرِّح بأنَّ معاوية لا يصلح أن يكون بعض ولاة الإمام وأتباعه، فضلاً عن الإمامة نفسها، وليس يظنّ مثل هذه الأُمور إلّا عامّي [أو] حشوي قد قعد به التقليد، وما سبق إلىٰ اعتقاده من تصويب القوم كلّهم من التأمّل وسماع الأخبار المأثورة في هذا الباب فهو لا يسمع إلّا بما يوافقه، وإذا سمع لم يُصدِّق إلّا بما أعجبه، والله المستعان.

* * *

١٠٠ - الحسن والقبح:

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ٣)/ (مسألة في الحسن والقبح العقلي):

[[ص ١٧٧]] إن سأل سائل فقال: ألستم تزعمون أنَّ ما كان في عقولنا حسناً فهو عند الله حسن، وما كان قبيحاً فهو عند الله تعالىٰ كذلك؟ ولا يجوز أن يكون حسن شيء هو عنده يفيده ولا قبح أمر هو عنده بخلافه.

قلنا: الأمر كذلك.

فإن قال: أليس الله تعالىٰ قد قال: ﴿وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الأنعام: ١٥١]، وقال: ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥]، وقد أمر أن يقتل غلام زكي لم يجب عليه أن يُقتَل وقصَّته في سورة الكهف، وذلك الفعل في الظاهر كان عند موسىٰ فظيعاً قبيحاً، وعند الله حسناً.

/ [[ص ١٧٨]] فيقال له: لـمَّا تضمن قتل هذه النفس أمرين حسنتين ومصلحتين عظيمتين، تناسب كلّ واحد من أبوي الغلام علىٰ الإيمان وبعدهما من الكفر والطغيان حسن قتله.

فيقول هذا السائل: وإن كان الأمر كذلك، فليس ذلك بمدخل للغلام في وجوب قتله، ولا كفر أبويه يلزمه ذنباً، وقد قال الله تعالىٰ: ﴿وَلا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرى﴾ [فاطر: ١٨]، وقال: ﴿فَمَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ﴾ [فاطر: ٣٩].

ألَا ترون هذا الغلام إذا قال يوم القيامة: بأيّ ذنب قُتِلْتُ؟ لم يكن ذلك ذنباً قد اكتسبه، وقد كان الله قادراً علىٰ إماتة هذا الغلام، ليكون الغلام بما قضىٰ عليه من منيته داخلاً فيما حتَّمه من الموت علىٰ دينه، ويصير الموت لنفسه مرهقاً، ولا يكون بقاؤه بالكفر لأبويه مرهقاً، وليس له بالإماتة أن يقول يوم القيامة: ربِّ لِمَ أمتَّني؟ وله أن يقول: إنّي لِمَ قُتِلْتُ ولا ذنب لي؟

ويجيء من هذا أنَّ للسلطان إذا علم أن في قتل من لم يجب قتله مصلحة، لا بل مصالح كثيرة أن يقتله، وإذا علم أيضاً أنَّ مع الإنسان ما لا يرهقه الطغيان والاستعلاء علىٰ ما هو دونه، والاستذلال للناس أن يأخذ ماله، لما في ذلك من المصلحة، وليس الأمر كذلك.

فدلَّ هذا علىٰ أنَّ الله تعالىٰ فاعل ما يشاء وأراد، وليس لأحد أن يقول: لِمَ لا؟ وكيف؟ ولا يعارض ولا يعجب، قال الله تعالىٰ: ﴿حَتَّى إِذا رَكِبا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَها﴾ [الكهف: ٧١]، وقال: ﴿حَتَّى إِذا لَقِيا غُلاماً فَقَتَلَهُ﴾ [الكهف: ٧٤]، وقال: ﴿حَتَّى إِذا أَتَيا أَهْلَ قَرْيَةٍ / [[ص ١٧٩]] اسْتَطْعَما أَهْلَها﴾ [الكهف: ٧٧]، فعطف القتل علىٰ لقاء الغلام بالفاء، ولم يدخل في خرق السفينة علىٰ الركوب حرف عطف، ولا في الاستطعام علىٰ إتيان أهل القرية عطفاً، لأيّ معنىٰ دخلت الفاء في موضع دون موضع؟ فلا بدَّ لذلك في معنىٰ يخصّه.

الجواب: إنَّ العلم بحسن الحسن وقبح القبح لا يختلف بالإضافة إلىٰ العالمين، ولا فرق في هذا العلم بين القديم تعالىٰ والمحدَث.

فأمَّا موسىٰ عليه السلام فإنَّما استقبح علىٰ البديهة قتل الغلام، لأنَّه لم يعرف الوجه الذي هو عليه حسن قتله وقبح تبقيته، ولو علم ذلك لعلم حسن القتل وقبح التبقية. وإنَّما وجب قتل الغلام، لأنَّ في تبقيته علىٰ ما ذكر الله تعالىٰ في القرآن مفسدة من حيث علم الله تعالىٰ أنَّه يدعو أبويه إلىٰ الكفر فيجيبان له، والمفسدة وجه قبيح، وليس كلّ وجوه وجوب القتل لاستحقاق بجناية تقدَّمت، بل المفسدة وجه من وجوه القبح. وإذا علم الله تعالىٰ أنَّ في التبقية مفسدة وجب القتل.

فأمَّا ما مضىٰ في السؤال من أنَّه تعالىٰ كان قادراً علىٰ إزالة

الحياة بالموت من غير ألم، فتزول التبقية التي هي المفسدة من غير إدخال إيلام عليه بالقتل. فالجواب عنه من وجهين:

أحدهما: أن يكون الله تعالىٰ علم أنَّ أبويه لا يثبتان علىٰ الإيمان ويعدلان عن الكفر، إلَّا بأن يُقتَل هذا الغلام، فيكون هذا وجه وجوب القتل خاصّة دون غيره.

والوجه الآخر: أنَّ التبقية إذا كانت هي المفسدة، والله تعالىٰ مخيَّر في / [[ص ١٨٠]] إزالتها باتّضاد الحياة بالموت من غير المراد بالقتل أيضاً، لأنَّ القتل وإن كان فيه ألم يلحق المقتول، فبأزاء ذلك الألم أعواض عظيمة يوازي الانتفاع بها المضرَّة بالقتل، ويزيد عليه أضعاف مضاعفة، فيصير القتل بالأعواض المستحقَّة عليه، كأنَّه ليس بألم بل هو نفع وإحسان، ويجري ذلك مجرىٰ من علم الله تعالىٰ أنَّه يؤمن إن فعل به ألماً، كما يؤمن إذا فعل به ما ليس بألم.

فالمذهب الصحيح أنَّه تعالىٰ مخيَّر في استصلاح هذا المكلَّف، وفعل ما هو لطف له في الإيمان، بين فعل الآلام وفعل ما ليس بألم، وإن كان قد ذهب قوم إلىٰ أنَّه تعالىٰ والحال هذه لا يفعل به إلَّا ما ليس بألم، وأخطأوا.

وقد بيَّنا الكلام في هذه المسألة واستقصيناه في مواضع من كتبنا.

فأمَّا إلزامنا أن يكون السلطان متىٰ علم أنَّ في قتل بعض الناس مصلحة أن يقتله، وكذلك في أخذ المال. فغير لازم، لأنَّ أحداً منّا لا يجوز أن يعلم قطعاً المصلحة والمفسدة وإنَّما يظنّ ذلك، والله تعالىٰ يعلمه. ثمّ إنَّ الله تعالىٰ إذا قتل من ذكرنا حاله أو يأمر بقتله، لضمن إيصاله إلىٰ الأعواض الزائدة النفع علىٰ ما دخل عليه من ضرر القتل، لأنَّه عالم بذلك وقادر علىٰ إيصاله. وأحدنا لا يعلم ذلك ولا يقدر أيضاً علىٰ إيصاله، فصادفت حالنا في هذه المسألة حال القديم تعالىٰ.

وأمَّا دخول الفاء في قوله تعالىٰ: ﴿حَتَّى إِذا لَقِيا غُلاماً فَقَتَلَهُ﴾، وسقوطها من قوله تعالىٰ: ﴿حَتَّى إِذا رَكِبا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَها﴾، ومن قوله: ﴿حَتَّى إِذا أَتَيا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَما أَهْلَها﴾، فقد قيل: إنَّ الوجه فيه أنَّ اللقاء لـمَّا كان سبباً للقتل أُدخلت الفاء إشعاراً بذلك، ولـمَّا لم يكن في السفينة الركوب سبباً للخرق ولا إتيان القرية سبباً للاستطعام لم يدخل الفاء، وهذا وجه صحيح.

* * *

الملخَّص في أُصول الدين:

[[ص ٣٠٨]] فصل: في الدلالة علىٰ أنَّ في الأفعال ما ليس بحسن ولا قبيح:

اعلم أنَّ في الناس من استبعد ذلك، وادَّعىٰ أنَّ خلوَّ الفعل من القبيح والحسن كخلوِّ الشيء من العدم أو الوجود، أو الموجود من القِدَم والحدوث، والأمر فيه واضح، لأنَّ ما تجرَّد حدوثه لو كان حسناً أو قبيحاً لكان المقتضىٰ مجرَّد حدوثه، وهذا يوجب قبح كلّ محدَث، وكذلك إن كان حسناً لمجرَّد حدوثه يجب حسن كلّ محدَث، ولم يكن القبيح بأن يكون كذلك أولىٰ من الحسن، ولا الحسن بأن يكون كذلك أولىٰ من القبيح، للاشتراك في الحدوث الذي جعلوه كالعلَّة، وليس هذا ممَّا ظنّوه في الوجود والعدم والحدوث والقِدَم، لأنَّ ذلك إثبات ونفي يتقابلان، ولا واسطة بين نفي الصفة وإثباتها علىٰ سبيل التقابل، وكون الشيء حسناً أو قبيحاً يفيد كونه علىٰ حكمين، وقد تخلو الذات الواحدة من الحكمين، إذا خلت من أن تكون واقعة علىٰ ما يُؤثِّر في كلِّ واحد من الحكمين من الوجوه، وإن استحال خلوّها من نفي الصفة وإثباتها.

وليس لأحدٍ أن يقول: ألَا حكمتم فيما لا صفة له زائدة علىٰ وجوده بأنَّه عبث، من حيث لا غرض فيه؟

وذلك أنَّ العبث هو ما صُرِفَ من الأفعال عن الوجه الذي من حقِّه أن يوقع عليه، وهذا لا يتمُّ إلَّا مع القصد وممَّن هو قاصد، والساهي والنائم يخرج فعلهما عن هذا الوجه، فكيف يكون عبثاً؟

وأمَّا مثال ما يخلو من القبيح والحسن من الأفعال، فهو ما تقدَّم ذكره من كلام الساهي والنائم، وحركة أعضائه التي لا تتعدَّىٰ علىٰ غيره، لأنَّ الكلام إنَّما يكون له حكم بالقصد، فلهذا لا يقع من النائم الخبر ولا الأمر ولا سائر أقسام الكلام، وكذلك الحركة إنَّما تكون كسباً بأن نجرَّ بها نفعاً أو ندفع بها ضرراً، مع ضرب من القصد، فأمَّا ما لا يفتقر إلىٰ القصد أو الاعتقاد في قبحه أو حسنه فقد يقع قبيحاً أو حسناً من الساهي والنائم، وذلك نحو لطمته لغيره، وانقلابه علىٰ ما أفسده من متاعه، لأنَّ حقيقة الظلم ثابتة في ذلك، ولو أنَّه حرَّك يده علىٰ موضع الجرب فالتذَّ بذلك صاحب الجرب لكان فعله حسناً، من حيث

كان نفعاً، وإن / [[ص ٣٠٩]] لم يكن منعماً به عليه، لأنَّ النعمة تفتقر إلىٰ القصد، إلَّا أنَّه لا يستحقُّ علىٰ القبيح ذمَّاً ولا علىٰ الحسن مدحاً، لأنَّ استحقاق ذلك مشروط بالتمكّن من التحرّز وبالقصد، وهما مفقودان في النائم.

فصل: في ذكر الطريق إلىٰ معرفة القبائح، وبيان ما له يقبح:

قد بيَّنا في حدِّ القبيح أنَّه ما استحقَّ به فاعله الذمّ علىٰ بعض الوجوه، وإن شئت أن تقول إذا أردت الشرح والبيان: ما من حقِّه إذا وقع من العالم به، المخلّىٰ بينه وبينه، استحقّ عليه الذمّ.

وقد يضاف إلىٰ ذلك: (إن لم يُعلَم مانع)، احترازاً من الصغيرة عند من ذهب إلىٰ التحابط والقبيح، وإن وقع من الطفل والبهيمة ولم يستحقّا به الذمّ، فإنَّه ممَّا لو وقع من العالم به بصفته لاستحقَّ به، فلم يخرج عمَّا ذكرناه.

والعلم بقبح القبائح: قد يكون ضرورياً، وقد يكون مكتسباً.

وما يُعلَم باكتساب علىٰ ضربين: أحدهما مكتسب غير مستدلّ عليه، والآخر مستدلّ عليه.

فأمَّا ما يُعلَم ضرورةً، فهو العلم بالجملة المتناول لما اختصَّ بطبعه، مثل العلم بأنَّ الظلم قبيح، والأمر بالقبيح وكفر النعمة قبيحان.

والمكتسب الذي لا يدلُّ عليه، هو العلم بأنَّ الضرر المخصوص المعيَّن قبيح، لأنّا متىٰ علمنا في فعل زيد لعمرو أنَّه ظلم، فلا بدَّ أن يفعل اعتقاداً لقبحه، ليدخل في الجملة المتقرِّرة في العقل، ويكون ذلك الاعتقاد علماً لدخوله في الجملة المعلومة ومطالبته لها.

وقد يصحُّ أن يُعلَم أنَّ في الفعل بعينه، أنَّه علىٰ الصفة التي تقرَّر في العقل العلم بقبحها اختصَّ بها تارةً ضرورةً، وتارةً باعتبار واكتساب.

فمثال الضرورة: أن يسمع رجلاً يقول لغيره: اظلم فلاناً ويضطرّ إلىٰ قصده، فنحن / [[ص ٣١٠]] ضرورةً [نعلم] أنَّ قوله أمر بالقبيح، وكذلك قد يعلم أحدنا في قتله لمن لا يعلمه مستحقّاً للقتل أنَّه بصفة القتل.

وأمَّا العلم باعتبار، فهو أن يشاهد زيداً يؤلم عمرواً، فإذا اعتبرنا وعلمنا قبحه، كان العلم بالقبيح المعيَّن لا يكون إلَّا مكتسباً، كما أنَّ العلم بالجملة لا يكون إلَّا ضرورياً.

فأمَّا ما يُعلَم قبحه باستدلال، فمثاله الكذب الذي يجرُّ به النفع، أو يدفع به الضرر، لأنَّ المعلوم باضطرار ما هو قبح الكذب الذي لا يقع فيه خلاف نفع ولا دفع ضرر، فإذا اعتبرنا ما له قبح ذلك، وعلمنا أنَّه إنَّما قبح لكونه كذباً لا لتعرّيه من النفع ودفع الضرر، بدلالة أنَّه لو قبح لتعرّيه لجرىٰ مجرىٰ الصدق في أنَّه يجب أن يقبح متىٰ كان كذلك، وكان يجب أن يستويا فيما له يختار الأفعال، ولجاز أن يختار العاقل العالم لحالها الكذب علىٰ الصدق، متىٰ توصَّل كلّ واحد منهما من النفع إلىٰ مثل ما يتوصَّل الآخر إليه، كما جاز أن يختار الصدق علىٰ الكذب، فلمَّا لم يختر ذلك، عُلِمَ أنَّ كونه كذباً هو وجه قبحه، فيُحمَل عليه كلّ كذب، ويُحكم بقبح الجميع.

فأمَّا الكلام فيما له يقبح القبيح: فالأصل فيه أن نُبيِّن أنَّ القبيح إنَّما يختصُّ بكونه كذلك، لصفةٍ فارقت بها ما ليس بقبيح، ثم نُبيِّن أنَّه لا بدَّ من وجه يقتضي كونه علىٰ تلك الصفة، [و]نُبيِّن ما تلك الوجوه التي تدلُّ علىٰ الأوَّل، أنَّ القبيح إذا كان ممَّا يستحقُّ به فاعله الذمّ وليس له أن يفعله، وفارق بذلك الحسن الذي لا يستحقُّ به الذمّ ولفاعله أن يفعله، فلا بدَّ من صفة اختصَّ بها لأجلها وقعت المفارقة، كما قلنا في من صحَّ منه الفعل لـمَّا فارق من تعذَّر عليه.

يُوضِّح ذلك: أنَّ الجنس الواحد قد يفترق في كونه قبيحاً وحسناً، فلو لم يكن القبيح صفة فارق بها ما هو من جنسه، لم يكن بالقبح أولىٰ منه.

فأمَّا الذي يدلُّ علىٰ أنَّه لا بدَّ من وجه، فهو أنَّه إذا ثبت اختصاصه بصفة في كونه قبيحاً، فلا بدَّ من مقتضٍ لتلك الصفة، لأنَّه [لو] لم يقتضها مقتضٍ لم يكن بالثبوت أولىٰ من / [[ص ٣١١]] الانتفاء، ولا بأن يختصَّ عنّا أولىٰ من غيرها، ولهذا قلنا: إنَّه لا بدَّ من وجه يجري مجرىٰ العلَّة، وإن لم تكن علَّة علىٰ التحقيق، لأنَّ العلَّة هي المعنىٰ المحدِث الموجب للصفة لغيره، والوجه ما يجب الحكم لأجله وليس لمعنىٰ، فأمَّا الشرط فهو ما تقف الصفة أو الحكم عليه ممَّا لا يمكن كونه مقتضياً له، ولهذا كان وجود الجوهر شرطاً

في تحيّزه لما وقف التحيّز عليه، وكان وجود المدرَك وارتفاع الموانع شرطاً في الإدراك، لما وقف الإدراك عليه، ولم يجز أن يكون ذلك يقتضي كون المدرك مدركاً، لانفصاله عنه.

ولم يبقَ الآن إلّا أن نُبيِّن الوجوه التي لا تقبِّح القبائح.

والقبائح علىٰ ضربين: عقلي وسمعي.

فالعقلي: يقبح لوجوه معلومة علىٰ سبيل التفصيل، نحو كون الظلم ظلماً، والكذب كذباً، ونحو كون الفعل إرادة القبيح، وأمراً بالقبيح وجهلاً وكفراً بالنعمة وتكليفاً لما لا يطاق، إلىٰ ما شاكل ذلك.

والسمعي: وإن لم يُعلَم وجه قبحه علىٰ التفصيل، فمعلوم أنَّه إنَّما يقبح لكونه مفسدة، ويكون كذلك بأن يؤدّي إلىٰ الإقدام علىٰ القبيح، أو إلىٰ الانتهاء عن الواجب، بأن يدعو إلىٰ القبيح أو يصرف عن فعل الواجب، إلّا الوجه الذي يختصُّ به في نفسه.

واعلم أنَّ القبيح لا يعلمه قبيحاً، إلّا من علم قبحه إمَّا علىٰ جملة أو علىٰ تفصيل، يدلُّ علىٰ ذلك أنّا قد نعلم الفعل ولا نعلمه قبيحاً، فمتىٰ علمنا أنَّه ظلم أو كفر لنعمة أو غير ذلك من وجوه القبائح، علمنا قبحه لا محالة، فثبت أنَّ وجه القبح لا بدَّ من أن يعلمه من علم قبحه.

والقول في القبائح الشرعيّة كذلك، لأنَّ الحكيم إذا نهىٰ عنها، دلَّ نهيه علىٰ أنَّ لها وجه قبح علىٰ الجملة، فمن عرف قبحها بالنهي، لا بدَّ من أن يكون عارفاً بأنَّ لها علىٰ الجملة وجه قبح، وليس يجري القبيح ووجه قبحه فيما ذكرناه مجرىٰ المتحرّك، في أنَّه قد يعلمه متحرِّكاً من لا يعلم حركته لا جملةً ولا تفصيلاً، وذلك أنَّ العلم بالحكم إذا لم يسبق العلم بالوجه المؤثِّر فيه، فإنَّما يحتاج إلىٰ الاستدلال علىٰ أنَّ ذلك الوجه هو العلَّة فيه لا إلىٰ / [[ص ٣١٢]] إثباته، وإذا تقدَّم العلم بالصفة أو الحكم، جاز أن يُطلَب علَّته بالاستدلال، فمثال الأوَّل القبائح، ومثال الثاني المتحرِّك وما جرىٰ مجراه.

ولو كان العلم بالحركة مطلقاً، للعلم بأنَّه متحرِّك، لجرىٰ مجرىٰ القبيح في الحاجة إلىٰ إثباته علَّةً ومؤثِّراً، لا إلىٰ إثباته في الجملة.

فأمَّا الذي يدلُّ علىٰ أنَّ المقتضىٰ لقبح القبائح هو ما ذكرناه من الوجوه، دون ما يدَّعيه المخالف فطريقان: أحدهما: أن نبتدئ فندلّ [علىٰ] أنَّ الوجوه هي التي ذكرناها. والطريق الآخر: أن نُقسِّم ما يمكن أن يُدَّعىٰ في ذلك من الوجوه، ثمّ نُبيِّن فساد ما عدا الذي نذكره منها، ونحن نُبيِّن الأمرين.

وأمَّا الطريقة الأُولىٰ: فالذي يدلُّ عليها أنّا قد علمنا أنَّ العاقل متىٰ علم الفعل ظلماً، علم قبحه وإن لم يعلم شيئاً آخر، ومتىٰ علمه ضرراً مستحقّاً أو مؤدّياً إلىٰ نفع أو دفع ضرر، أو اعتقد بعض ذلك فيه، لم يعلمه قبيحاً، فلو أنَّه قبح بكونه ظلماً ما علم قبحه عند تجرّد علمه بأنَّه علىٰ هذه الصفة، كما أنَّه لم يقبح لحدوثه ولا وجوده ولا لتعلّقه بالفاعل [الذي] لم يعلمه قبيحاً من علمه كذلك، والقول في باب القبائح كالقول في الظلم، لأنَّ من عرف كون الفعل كفراً للنعمة وجهاً، وتكليفاً لما لا يطاق، لا بدَّ من أن يعلم قبحه إذا ارتفع اللبس.

وليس لأحدٍ [أن] يدَّعي: أنَّ الظلم إنَّما قبح لمعنىٰ يصاحب كونه ظلماً ولا ينفكُّ منه.

وذلك أنَّه يؤدّي إلىٰ كلِّ جهالة، أو إلىٰ أن يجوز في سائر العلل مثله، حتّىٰ يسوغ لقائل أن يقول: إنَّ الحركة ليست هي الموجبة لكون الجسم متحرِّكاً، لكن الموجب لذلك معنىٰ يصاحبها ولا ينفكُّ منه، وكذلك القول في جميع الموجِبات.

علىٰ أنَّ المعنىٰ المدَّعىٰ لا يخلو من أحد أمرين: إمَّا أن يكون الظلم هو المحتاج في وجوده إليه، أو هو المحتاج إلىٰ الظلم.

والأوَّل يؤدّي إلىٰ جواز وجود ذلك المعنىٰ عارياً من الظلم، وكان لا يمتنع وجوده مع العدل مؤثِّراً في قبحه.

/ [[ص ٣١٣]] وإن كان الثاني فلا بدَّ من تجويز وجود الظلم عارياً منه، وهذا يؤدّي إلىٰ أن يكون الظلم علىٰ بعض الوجوه حسناً، وقد علمنا خلاف ذلك.

فإن قال قائل: كيف يصحُّ ما ادَّعيتموه، من أن يكون كلّ عاقل علم الفعل ظلماً علمه قبيحاً، وأنَّ العلم بقبح ما له صفة الظلم ضروري، والمجبِّرة تخالف ذلك وتُثبِت من أفعال الله تعالىٰ ما هو عندكم بصفة الظلم

ويبقىٰ كونه قبيحاً، وكذلك عبّاد بن سلمان فإنَّه ينفي الأعراض عمَّا يفعله القديم تعالىٰ من الأمراض، وإن اعتقد حسنه؟

وليس لكم أن تدَّعوا علينا القول بأنَّه تعالىٰ إنَّما يُعذِّب أطفال المشركين بذنوب آبائهم، أو من حيث علم أنَّهم يكفرون، فيؤول الأمر إلىٰ أنَّ فعله لم تثبت له صفة الظلم.

لأنّا لا نقول ذلك ولا نعتقده، وعندنا أنَّه لا تأثير لذنوب آبائهم في عقابهم، وأنَّ تعذيبهم يحسن ابتداءً، علىٰ أنّا نُصرِّح بجواز تعذيبه أطفال المؤمنين بل للمؤمنين أنفسهم، وإن اعتقادنا حسنه، وكلّ ذلك عندكم بصفة الظلم القبيح.

قيل له: أمَّا الجواب السديد عن هذا السؤال، فهو أنَّ العلم بقبح ما له صفة الظلم، علىٰ سبيل الجملة التي ذكرناها [و]وجوب حصوله لجميع العقلاء، مرتَّب علىٰ صفة الظلم المعقولة من الشاهد، لأنَّه متىٰ لم يميّز تلك الصفة علىٰ سبيل الجملة لم يعلم قبح ما اختصَّ بها، والظلم المعقول في الشاهد هو ما وقع منّا، وتعلَّق بنا، وانتفت عنه الوجوه المذكورة، من النفع ودفع الضرر والاستحقاق، وكلّ عاقل يعلم قبح ما له هذه الصفات من الضرر، إلَّا أنَّ بعضهم ظنَّ أنَّ لحال الفاعل تأثيراً فيما له يقبح القبيح، فأثبته قبيحاً ممَّن ليس بمالك، وغير قبيح من المالك، وهذا غير ممتنع، لأنَّه العالم بعلَّة الحكم، وأنَّها علَّة لم تفارق العلم بالحكم، والعلم بوجه القبح وإن كان عندنا ضروريَّاً علىٰ سبيل الجملة، فلا بدَّ في العلم بأنَّه المؤثِّر في القبح من ضرب من الاعتبار والاستدلال، فخلاف المجبّرة علىٰ هذا غير قادح فيما ادَّعيناه من العلم الضروري، وإنَّما يتناول ما يُعلَم بالاستدلال.

/ [[ص ٣١٤]] وإذا بيَّنا بما ذكرناه ونذكره، أنَّه لا تأثير لحال الفاعل في قبح القبيح، سقطت شبهتهم.

وقول عبّاد يضاهي قول المجبّرة، وإن خالفهم في ضرب من الاعتلال، لأنَّه اعتلَّ في نفي العوض عمَّا يفعله الله تعالىٰ من الآلام، بأنَّه لو عوّض عن فعله لجاز أن يثبت علىٰ خلافه، وخلافه عند التحقيق يرجع إلىٰ تعليل ما له قبح الظلم بخلافهم، وما له يفسد قول الكلّ واحد.

وممَّا يجاب عن هذا السؤال: هو أنَّ المظهر لدفع ما ذكرناه من العلوم بالقبائح، إذا اختصَّت بالصفات المعيَّنة، لا يبلغ في الكثرة إلىٰ حدٍّ من لا يجوز عليه من الجماعات دفع ما يعلمه باضطرار، وإظهار خلاف ما يبطن، ومن تحقَّق هذا الخلاف منهم.

وتفصيله: متىٰ حصلوا كانوا آحاداً يجوز عليهم الإخبار بما يعلمون خلافه، وما استقرَّ في العقول كلّها، لا يقدح فيه ما جرىٰ هذا المجرىٰ. ألَا ترىٰ أنّا لا نُصدِّق من أخبرنا عن نفسه بأنَّه يعتقد قبح الإحسان الخالص، أو لا يعلم ما يشاهده مع التفصيل [و]ارتفاع اللبس، من حيث استقرَّ في العقول خلاف قوله، وكذلك ما يقوله المجبّرة، إذا بلغ منهم بالغ إلىٰ هذا التفصيل.

وممَّا يجاب به أيضاً عن ذلك هو: أنَّ القوم لم يرفعوا من فعل كلِّ فاعل مفارقة الظلم للعدل، والإحسان للإساءة، لكنَّهم اعتقدوا أنَّ المرجع بهذا الفرق إلىٰ الشهوة والنفار، فأثبتوا الحكم المعلوم ثبوته ضرورةً، وخالفوا فيما يرجع إليه هذا الحكم، وهذا ضرب من التفصيل، يجوز دخول الشبهة علىٰ بعدها فيه.

فإن قيل: وأيُّ شيء يفسد ردّهم ذلك إلىٰ الشهوة والنفار؟

قلنا: بأشياء:

منها: أنَّ إطعام العسل المحرور ظلم له وإساءة إليه، وإطعامه المرطوب إحسان إليه مع تعلّق شهوته جميعاً بهما، فلو كان الفرق بين القبيح والحسن يرجع إلىٰ الشهوة والنفار لاستوىٰ هذان الفعلان، وقد علمنا اختلافهما في العقول.

وأيضاً: لكلِّ فاعل أن يُفصِّل بين تصرّفه في ملكه، وتصرّفه في ملك غيره، وإن كان / [[ص ٣١٥]] منتفعاً بالجميع ومشتهياً له علىٰ حدٍّ واحدٍ.

وأيضاً: فإنَّ ما يرجع إلىٰ الشهوة والنفار قد يختلف أحوال العقلاء فيه، ولا يختلف في الفصل بين الظلم والعدل، والإحسان والإساءة.

وأيضاً: فإنَّ الشهوة والنفار يختصّان المدرَكات، والاستقباح يتعدَّىٰ إلىٰ غير المدرَكات.

وممَّا أجبته عن هذا السؤال: أنَّ الظلم المعلوم قبحه

في العقول هو المعلوم وقوعه، والمجبّرة لم تعلم وقوع ما له صفة الظلم منه تعالىٰ، وإنّما اعتقدوا ذلك، فلهذا جاز أن يجهلوا قبحه ويعتقدوا حسنه.

وهذا الجواب ليس بصحيح، لأنّه إذا كان المستقرّ في الجملة قبح ما له صفة الظلم، فلا بدَّ ممَّن اعتقد في فعلٍ من الأفعال له بصفة الظلم _ وإن لم يكن كذلك علىٰ الحقيقة _ من أن يعتقد قبحه، وليس يفتقر في هذا إلىٰ أن يكون عالماً بوقوع ذلك وصفته، بل الاعتقاد يكفي في وجوب حصول الاعتقاد بقبحه. ألَا ترىٰ أنَّ الكذب العاري من النفع ودفع الضرر لـمَّا كان معلوما قبحه، وجب فيمن اعتقد في بعض الأخبار الصدق أنّه بهذه الصفة، أن يكون معتقداً بقبحه، وكذلك لو اعتقد فيمن لم يوقع خبراً أصلاً أنّه قد أوقعه كذباً، لوجب أن يتبع ذلك اعتقاده وقوع القبيح من جهته؟ ولا يراعي في شيء من ذلك أن يكون عالماً، وهكذا القول فيمن اعتقد في بعض الأفعال أنّه إحسان _ وإن لم يكن كذلك علىٰ الحقيقة _ من أن يعتقد قبحه، وفي بعض الفاعلين أنّه فاعل لما له صفته الإحسان، وإن لم يكن فاعلاً له.

وممَّا يُوضِّح ما ذكرناه: أنَّ العلم بأنَّ ما لم يسبق المحدِث يجب أن يكون محدَثاً، لما كان مستقرَّاً في العقول _ كاستقرار العلم بقبح ما له صفة الظلم علىٰ الجملة _ وجب فيمن اعتقد في ذاتٍ أنّها محدَثة، وأنَّ ذاتاً أُخرىٰ لم يسبقها في الوجود _ وإن لم يكن لاعتقاده أصل _ أن يكون معتقداً حدوث الجميع، ولم يُؤثِّر في وجوب هذا الاعتقاد الثاني أنَّ المعتَقد لا أصل له.

/ [[ص ٣١٦]] وممَّا أُجيب به عن ذلك: أنَّ المجبّرة لم تنفِ فيما يفعل القديم تعالىٰ _ علىٰ مذاهبهم _ من الظلم في العباد كونه قبيحاً، واستحقاق الذمّ به إلىٰ المكتسب دون الخالق، وهذا ممَّا يجوز أن يدخل الشبهة في مثله، لأنَّ العلم الضروري إنَّما يتناول قبح ما له هذه الصفة علىٰ الجملة، وأنَّ الذمّ مستحقّ بذلك، ولا يتناول أنّه يقبح من كلّ فاعل، بل ذلك مستدلٌّ عليه.

وهذا غير مستقيم أيضاً، لأنَّ القبيح إنَّما يقبح في العقول من فاعل يستحقّ الذمّ به، ولا بدَّ من أن يكون حال الفاعل معقولة علىٰ الجملة، وهو من تعلَّق به وأوجب وقوعه بحسب قصده ودواعيه، وهذا التعلّق بعينه قد اعتقدوه في القديم تعالىٰ علىٰ أبلغ الوجوه كلّها وآكدها، فكيف يصحُّ مع ذلك أن يعتقدوا حسنه من جهته؟

علىٰ أنَّ هذا لا يتأتّىٰ فيما يعتقدون أنّه تعالىٰ انفرد به ممَّا له صفة القبيح، كتعذيب الأطفال وما جرىٰ مجراه، ويكفي الاعتراض بذلك إن صحَّ الجواب عن غيره.

وممَّا أُجيب به عن ذلك: أنّه غير ممتنع في العلم الضروري، أن يكون الله تعالىٰ يُحدِثه في العقلاء متىٰ خلوا من الشبهة، فمتىٰ أدخلوها علىٰ نفوسهم لم يجز إحداثه فيهم، وعلىٰ هذا يجوز أن تكون المجبّرة صادقة فيما يخبر بها عن نفوسها، وأنَّ العلم الضروري بقبح القبائح حاصل لغيرها ممَّن خلا من الشبهة.

وهذا ظاهر الفساد، لأنَّ من كمال العقل عندنا العلم بقبح القبائح، وحسن الخلق، ووجوب الواجب علىٰ الجملة، فمن كان عاقلاً من المجبّرة لا بدَّ من أن يكون عالماً بذلك، والعلم الضروري لا يُنفىٰ بالشبهة، بل هو مانع منها، فكيف يستقيم هذا الجواب؟

فإن قيل: فكيف قولكم في الخوارج [و]قد استحسنوا قتل من خالفهم، وله علىٰ الحقيقة صفة الظلم، وكذلك كثير من العرب في استحسان الغارات وغصب الأموال؟

قلنا: أمَّا الخوارج فإنَّهم اعتقدوا أنَّ مخالفهم يكفر بخلافهم ويستحقُّ القتل، فلهذا استحسنوا قتله، ولو اعتقدوا أنّه بصفة الظلم لم يجز أن يستحسنوه، وقد بيَّنا أنَّ الاعتقادات في هذا الباب يتبع بعضها بعضاً، وكذلك أيضاً من استحسن الغارة والغلبة علىٰ الأموال من العرب، لا بدَّ من أن يعتقدوا استحقاق ذلك ببعض الأُمور، إمَّا بالخلاف أو / [[ص ٣١٧]] النفي أو الابتداء بالمعاداة والحرب أو غير ما ذكرناه، وكلُّ هذا لا يقدح فيما قرَّرناه من الأُصول.

وأمَّا الطريقة الثانية: في أنَّ القبيح لا يخلو من أن يكون إنَّما قبح لما ذكرناه من الوجوه، وهي المبتنية علىٰ القسمة، فالذي يُبيِّن صحَّتها أنَّ القبيح لا يخلو من أن يكون إنَّما قبح لجنسه، أو لحدوثه علىٰ وجه سوىٰ ما نذكره من الوجوه، أو لانتفائه، أو لوجود معنىً، أو لانتفاء معنىً، أو لأحوال فاعله _ نحو كونه محدِثاً مملوكاً مربوباً _ أو لأنّه

نهىٰ عنه وتجاوز بفعله ما حُدَّ له، أو لما قدَّمناه من وجوه القبح نحو كونه ظلماً وكفراً لنعمة وما أشبه ذلك، ونحن نُبطِل ما عدا ما ذهبنا إليه.

والذي يفسد أن يكون قبيحاً لجنسه: أنَّ ذلك يقتضي قبح كلُّ ألم وضرر، وقد علمنا حسن كثير من ذلك.

وليس لأحدٍ أن يدفع تجانس الحسن والقبيح من الضرر، ويدَّعي أنَّه لا يكون إلَّا مختلفاً، لأنَّ الدليل قد دلَّ علىٰ أنَّ التماثل بين الذوات لا يقع بالقبح ولا الحسن، ولا بكلِّ ما يتجدَّد في حال الحدوث، وإنَّما يتماثل صفات النفس التي يحصل في العدم والوجود، وكيف يدفع مماثلة الحسن القبيح، وقد علمنا أنَّ المدرِك للكذب لا يفصل بينه وبين الصدق، ويشتبهان عليه كما يشتبه عليه الجوهران والسوادان.

علىٰ أنَّ نفس الضرر الذي يقع ظلماً، فإنَّه يصحُّ حدوثه عدلاً بأن يقارنه بعض ما يُخرِج الفعل من كونه ظلماً، فكيف يكون قبيحاً لعينه أو جنسه؟

وبمثل ذلك يبطل القول بأنَّه قبيح بوجوده وحدوثه، لأنَّه يؤدّي إلىٰ قبح كلِّ محدَث موجودٍ، ولو قبح لحدوثه _ علىٰ سوىٰ ما نذكره من الوجوه _ لم يمتنع أن يقع علىٰ بعض الوجوه _ التي نذكرها _ نحو كونه ظلماً وكفراً للنعمة إلىٰ ما شاكل ذلك، وإن لم يحدث علىٰ ذلك الوجوه الذي أشاروا إليه، فلا يكون قبيحاً، وقد علمنا خلاف ذلك.

ولا يجوز أن يقبح لانتفائه، لأنَّ قبحه يختصُّ حال الوجود، ويمتنع مع العدم.

ولا يجوز أن يقبح لوجود معنىٰ، لأنَّه كان يجب أن يكون العلم بقبحه يتبع العلم بتلك / [[ص ٣١٨]] العلَّة، إمَّا علىٰ جملة أو تفصيل، ونحن نعلم أنَّه متىٰ علمنا قبحه _ وإن لم نعلم معنىٰ من المعاني، ولا علَّة من العلل _ [علمنا علَّة قبحه]، ولأنَّه أيضاً كان لا يمتنع أن ينتفي ذلك المعنىٰ عمَّا يقع ظلماً أو كفراً للنعمة، فلا يكون قبيحاً، أو يوجد ذلك المعنىٰ في شكر النعمة والإحسان ومعرفة الله تعالىٰ، فيكون الجميع قبيحاً.

وأيضاً: فإنَّ الطريق إلىٰ بيان العلل في الأحكام لا يتأتّىٰ في القبيح، لأنّا إنَّما نُثبِت العلَّة بأن يكون الحكم المعلَّل يثبت وينتفي، والأحوال واحدة في ثبوته وانتفائه، فيمتنع تعلّقه ببعض تلك الأحوال، فيفتقر إلىٰ تعليقه بأمر منفصل هو العلَّة، وهذا يتعذَّر في القبيح، لأنَّ الحكم الذي هو القبح لا يكون ثبوته وانتفائه والأحوال واحدة.

وإذا لم يجز أن يقبح القبيح لمعنىٰ موجود، فأحرىٰ أن لا يكون كذلك لمعنىٰ معدوم!

ولأنَّ كلّ معنىٰ معقول قد يوجد ولا يخرج الظلم من أن يكون قبيحاً.

ولأنَّ المعدوم لا يختصُّ في حال العدم، ولا يتعلَّق بغيره، فلو قبح له الفعل مع عدم الاختصاص، لم يكن بذلك أحقّ من غيره، وكان يجب قبح جميع الأفعال.

فأمَّا ما يُبطِل أن يكون أحوال الفاعل مؤثِّرة في قبح القبيح، نحو كونه محدِثاً مملوكاً مربوباً، فهو أنَّ الأمر لو كان كذلك، لوجب أن تكون أفعالنا كلّها قبيحة، ولا يكون بعضها بالقبح أولىٰ من بعض، لأنَّ المؤثِّر في القبح حاصل، واختصاصه بالكلِّ اختصاص واحد.

وممَّا يُبطِل أيضاً ذلك: أنَّه كان يجب ألَّا يُعلَم قبح الفعل من زيد إلَّا من علم كونه محدِثاً مربوباً، لأنَّ القبيح لا يعلم [كونه] قبيحاً إلَّا بعد العلم بما له صحَّ، جملةً وتفصيلاً علىٰ ما تقدَّم، وهذا يقتضي ألَّا يعرف الدهر به ومن جرىٰ مجراها قبح القبائح.

وأيضاً: فإنَّ كون الفاعل محدِثاً مربوباً لا تعلّق به بالفعل، وما يؤثِّر في قبح الفعل وحسنه لا بدَّ أن يتعلَّق به ضرباً من التعلّق، وكيف يوجب ذلك قبح الفعل ويؤثِّر فيه، وقد يحصل قبل وجود الفعل ويؤثِّر فيه، وقد يحصل قبل وجود الفعل وبعده، ويساوي فيه الجماد والموات؟ ومن مثال وجه القبح أن يتبعه القبيح ولا يفارقه.

ولا فرق بين من جعل كون الفاعل محدِثاً وجهاً بقبح الفعل مع ما ذكرناه، وبين من قال ذلك في كونه جسماً أو محلّاً.

/ [[ص ٣١٩]] فأمَّا ما يدلُّ علىٰ أنَّ القبيح لم يقبح للنهي: فهو أنَّ النهي لو كان علَّة في قبح الفعل، لم يخالف فيه نهينا لنهيه تعالىٰ، وكان يجب أن يكون نهينا موجباً لقبح ما يتناوله، وهذا يقتضي قبح ما ينهىٰ عنه العباد، ويوجب

أيضاً أن يكون الشيء حسناً قبيحاً، بأن يأمر به آمر وينهىٰ عنه ناهٍ، ووجب أن يقبح الإيمان وشكر النعمة والإحسان، وينهىٰ عنه تعالىٰ، وكلُّ ذلك فاسد.

وليس لهم أن يُفرِّقوا بين نهيه تعالىٰ ونهينا في اقتضاء قبح الفعل، كما فرَّقنا نحن بينهما في الدلالة علىٰ قبحه، وذلك أنَّ العلَّة لجنسها تؤثِّر، ونهينا من جنس نهيه تعالىٰ، فيجب أن يؤثِّر! ألَا ترىٰ أنَّ الكون المخصوص من فعله، لـمَّا كان علَّةً في كون الكائن في جهةٍ مخصوصةٍ، أثَّر ما يفعله من ذلك الجنس تأثير ما يفعله تعالىٰ، ولم يختلفا في باب التأثير، والدلالة لا يدلُّ لجنسها، وإنَّما يدلُّ لوقوعها علىٰ بعض الوجوه؟ فلا يمتنع أن يكون نهيه تعالىٰ دالَّاً علىٰ القبح دون نهينا، من حيث كان النهي دلالة الكراهة، والحكيم لا يكره إلَّا القبيح، فلهذا فارق نهيه في الدلالة لنهي من ليس بحكيم منّا.

وليس لهم أن يشترطوا في إيجاب نهيه لقبح الفعل، صدوره من ربٍّ مالكٍ.

وذلك أنَّه قد يكون ربَّاً مالكاً، ولا ينهىٰ عن الفعل، فلا يكون قبيحاً، فيجب أن يكون النهي هو المؤثِّر.

علىٰ أنَّ علَّة الحكم ما جاورته، دون ما تقدَّمت عليه، والنهي أقرب إلىٰ القبح من كونه ربَّاً مالكاً، ولهذا كان وجود الحركة هو الموجب لكون المتحرِّك متحرِّكاً دون وجوده، ولو جاز أن يُشترَط ذلك في إيجاب النهي منه، لجاز اشتراطه في سائر العلل، نحو الحركة والعلم وما أشبههما.

وأمّا ما يسأل عنه: من أنَّ نهي مالك الدار عن دخولها يؤثِّر في قبح الدخول، من حيث كان مالكاً، دون نهي من ليس بمالك للدار.

والجواب عنه: أنَّ نهي مالك الدار إنَّما أثَّر، من حيث دلَّ من حاله علىٰ أنَّه غير راضٍ بالدخول، وأنَّه يضرُّ به، ونهي غيره ليس له هذا الحظّ، ونهي القديم تعالىٰ عند / [[ص ٣٢٠]] مخالفينا بخلاف ذلك، لأنَّه يؤثِّر عندهم في القبح ويوجبه، وليس بدالٍّ علىٰ أمر يوجب ذلك والأمر قبح الفعل، ففارق إذن مالك الدار.

وما يدلُّ أيضاً علىٰ أنَّ القبيح يقبح للنهي: أنّا قد بيَّنا أنَّ العلم بقبح القبيح لا يفارقه العلم بوجه القبح، إمَّا علىٰ جملة أو تفصيل، فلو قبَّحت الأفعال النهي لكان من لا يعرف النهي ولا الناهي من الملحدين والبراهمة لا يعرف قبح شيء من القبائح، ولا يفصل بين القبيح والحسن، والمعلوم خلاف ذلك.

ولو جاز أن يدَّعي أنَّ من ذكرناه غير عالم في الحقيقة بقبح القبائح، وإنَّما يعتقد ذلك، لجاز أن يدَّعي مثله في العلم بالفرق بين الأسود والأبيض وجميع المدرَكات، لأنَّ سكون نفس العقلاء إلىٰ الكلِّ علىٰ أمر واحد، ولجاز أيضاً أن يدَّعي فيمن يعرف السمع والنهي مثل ذلك.

وبعد، فلو لم يكن هذا الاعتقاد علماً، لم يكن لعمومه سائر العقلاء وجه، لأنَّ من شأن الاعتقاد الذي ليس بعلم _ وإنَّما يقع عن شبهة وما جرىٰ مجراها _ ألَّا تعمَّ العقلاء بأسرهم، ولا وجه يقتضي عموم ما ذكرناه من الاعتقاد، إلَّا أنَّه من جملة كمال العقل.

وليس لهم أن يقولوا: إنَّهم لاختلاطهم بأهل السمع ما اعتقدوا ذلك.

لأنَّ جميع ما ذكرناه يُسقِطه، ولأنَّه كان يجب أن يعتقدوا بالاختلاط بأهل السمع تحريم الزنا والخمر، وجميع ما يُحرِّمه أهل السمع، ولا شيء دلَّ علىٰ ما ذكرناه من أنّا نجد من يعتقد تحريم القبائح العقلية والشرعية، متىٰ شكَّ في النبوَّة خرج علىٰ طريقة واحدة من اعتقاد قبح الشرعيّات، ولم يخرج عن الاعتقاد بقبح العقليّات، بل هي ما كان عليه، فلو كان الشرع موجباً للأمرين أو طريقاً إليهما _ لمكان الشكّ فيه _ لشكَّك فيهما. وبيَّن ما ذكرناه أنَّه يجب علىٰ هذا القول أن يكون العلم بقبح الظلم وقبح شرب الخمر واقعاً من طريق واحد، وهذا يقتضي أن لا يكون أحدهما أجلىٰ من الآخر، كما أنَّ الشخصين متىٰ علما بالإدراك علىٰ وجهٍ واحدٍ، لا يكون العلم بأحدهما أجلىٰ من الآخر، وقد علم كلّ عاقل أنَّ العلم بقبح الظلم أجلىٰ من العلم بقبح شرب الخمر.

وممَّا يدلُّ علىٰ ذلك: أنّا قد علمنا أنَّ من دعانا إلىٰ نبوَّته والنظر إلىٰ علمه، وخوَّفنا من / [[ص ٣٢١]] الإعراض عن ذلك، يعلم وجوب النظر فيما ادَّعاه علينا، وقبح الإعراض قبل أن يُعلَم النبوَّة، وعلىٰ هذا الوجه يجب النظر في معرفة الله تعالىٰ عند تخويف الخاطر وما جرىٰ

مجـراه، فكيـف يقـال: إنَّ العلـم بقـبح القبـائح يقـف عـلىٰ السمع؟

وأيضاً: لـو كـان النهـي موجبـاً لقـبح القبـائح، لوجـب أن يكـون الأمـر مـؤثِّراً في حسـن الحسـن، وهـذا يقتضـي أن لا يحسن منه تعالىٰ شـيء مـن الأفعـال، كـما لا يقـبح منـه شـيء، ولا إشكال في كفر من التزم ذلك.

ولـيس لـه أن يقـول: إنَّ حسـن الفعـل يكـون للأمـر وغـيره، لأنَّـه يلـزم عـلىٰ ذلـك أن يكـون القبـيح أيضـاً للنهـي وغيره، ولا يعصمهم في نفـي القبـيح عـن أفعالـه تعـالىٰ قـولهم: إنَّـه غـير منهـيّ، ولا لـه أن يقـول: إنَّ الفعـل يحسـن منـه تعـالىٰ لانتفـاء النهـي، وذلـك وجـه في حسـنه كـالأمر، لأنَّـه لا فـرق بين هذا القائل وبـين مـن قـال: إنَّ الفعـل يقـبح لانتفـاء الأمـر، كـما يقـبح النهـي، وهـذا يقتضـي قـبح جميـع أفعالـه تعـالىٰ، ويجـب أيضـاً حسـن فعـل الطفـل والنـائم والبهيمـة لانتفـاء النهي، ولو حسنت أفعالهم لم يكن لنا منعهم عن كثير منها.

علىٰ أنَّ انتفـاء النهـي لـو أوجـب حسـن الفعـل، لم يكـن بالحسن من الندب، لأنَّ تأثيره لا يقتضـي هذه القسمة.

وأيضـاً: فيجـب عـلىٰ هـذا القـول ألَّا يقـبح منـه تعـالىٰ التفـرّد بشـيء مـن القبـائح، إذا كـان غـير منهـيّ، وهـذا يقتضـي تجـويز الكـذب عليـه، وتصـديق الكـذّابين، والأمـر بالمفاسـد، والنهـي عـن المصـالح، ولا ديـن يبقـىٰ مـع تجـويز ذلك!

وأيضـاً: فقـبح القبـيح يرجـع إلىٰ الفعـل، والنهـي لا يرجع إليه، فكيف يقتضـي قبحه؟

وأيضـاً: فـإنَّ النهـي [لـه] أجـزاء كثـيرة، ويسـتحيل في الجملة أن يوجـب أمـراً واحـداً أجـزاء كثـيرة يرجـع إلىٰ الآحـاد دون الجمل.

وأيضـاً: فـإنَّ النهـي عـن الفعـل يختصُّ حـال عدمـه، فكيـف يـؤثِّر في قـبحٍ لا يحصـل إلَّا في حـال وجـوده، وهـذا يقتضـي قبح المعدوم!

وأيضـاً: فـإنَّ النهـي حـروف مختلفـة، والمختلـف مـن المعاني لا يوجب حكماً واحداً.

/ [[ص ٣٢٢]] وأيضـاً: فـإنَّ النهـي قـد يحـل الضـدّ أو غير محلّ الفعل، فكيف فيه القبح، ولا تعلّق بينهما؟

وأيضـاً: فلـو قـبح الفعـل المنهـيّ، لوجـب أن يكـون المـؤثِّر هـو الحـرف الآخـر، لأنَّ مـا يقتضـي مـن الحـروف لا يجوز أن يكـون مـؤثِّراً، ولـو قـبح للأخـير مـن الحـروف، لقـبح لذلك وإن لم يتقدَّمه باقي الحروف.

ولـيس لهـم أن يقولـوا: إنَّ النهـي المـؤثِّر هـو القـديم الذي ليس بحروف.

لأنَّنـا نُبـيِّن فـيما يـأتي مـن الكتـاب بعـون الله، أنَّ الكـلام لا يجـوز أن يكـون إلَّا حروفـاً، وبطـلان مـا يـدَّعون مـن إثبـات كلام قديم ليس بحروف.

عـلىٰ أنَّ هـذا يقتضـي أن لا يكـون لقـبح الفعـل مبـدأ، كما أنَّ عليه لا ابتداء لها.

وممَّـا يـدلُّ أيضـاً عـلىٰ أنَّ القبـيح لا يُقـبِّح النهـي: أنَّ ذلـك يقتضـي ألَّا يقـع القبـيح ممَّـن لـيس بمنهـيٍّ كالصـبي والبهيمـة، ويجـب لـو حـاول الصـبيّ أن يقتـل إمامـاً ونبيَّـاً لا يُمنَع من ذلك، ولا يلزمنا أن ندفعه عنه!

وإذا بطـل كـلّ قسـم علقـوا بـه [في] قـبح القبـائح، أو أمكـن تعلّقـه بـه، صـحَّ مـا ذهبنـا إليـه في وجـه القـبح، وأنَّ التأثير هو لها دون غيرهـا، لأنَّـه إذا كـان لا بـدَّ مـن أمـرٍ، وبطـل كـلّ مـا يقتضـيه القسـمة إلَّا أمـراً واحـداً، فـلا بـدَّ مـن تعلّـق الحكم به.

فصل: في ذكر أقسام الأفعال الحسنة وأحكامها ومراتبها:

قد تقـدَّم مـن ذكرنـا لمـا ينقسـم إليـه الفعـل الحسـن بـما يُغني عـلىٰ تكـراره، والطريـق إلىٰ أنَّ مـا يحسـن مـن الأفعـال، أو تكـون لـه صـفة النـدب، أو الواجـب [الـذي] لا بـدَّ مـن اختصاصـه بصـفة، هـو مـا أسـلكناه في أنَّ القبـيح يختصُّ، فـلا معنىٰ لإعادته.

وقد اختلف فيما له يحسن الحسن:

فذهب بعض الشـيوخ إلىٰ أنَّـه يحسـن لوجـه يقـع عليـه، كما نقـول ذلـك في القبـيح، غـير أنَّـه يقـول: متـىٰ اجتمـع وجـه الحسـن ووجـه القـبح، في الفعـل الواحـد، كـان الحكـم لوجـه القبح.

/ [[ص ٣٢٣]] وقـال مـن تـأخَّر عـن هـؤلاء: إنَّ الحسن لا يجـوز أن يحسـن لوقوعـه عـلىٰ وجـه، لأنَّـه كـان يجـب متىٰ اجتمـع فيـه وجـه القبـيح ووجـه الحسـن، أن يكـون حسـناً قبيحاً، لأنَّ علَّـة الحكـم لا يجـوز ثبوتهـا مـع انتفـاء الحكـم، ولا يجـوز تقليـب حكـم إحـدىٰ العلَّتـين عـلىٰ الأُخـرىٰ، لأنَّ ذلـك

ينقض كونها علّة، ويجعل من ذهب إلىٰ ما ذكرناه ما له يحسن الفعل ثبوت غرض فيه، وانتفاء وجوه القبح عنه.

والأولىٰ أن يقال: إنَّ الحسن يحسن لوقوعه علىٰ وجهٍ هو المؤثِّر في حسنه، لكنَّه إنَّما يؤثِّر بشرط انتفاء وجوه القبح، لأنَّ دخول الشروط بالنفي والإثبات، مع ما في أحكام الأفعال غير منكر، وإنَّما جعلنا الوجه الذي يقع عليه الفعل هو المؤثِّر في حسنه، لأنَّه هو الذي يخصّه، وجعلنا النفي شرطاً، لأنَّه لا يخصُّ الفعل، وجرىٰ ذلك مجرىٰ ما يقوله في كون الحيّ حيَّاً، واقتضائه كون المدرَك مدرَكاً، بشرط انتفاء الموانع.

والعلم بكون الشيء حسناً وندباً وواجباً، قد يكون ضروريَّاً علىٰ الجملة، ويُعلَم فيما اختصّ بالصفة المذكورة المؤثِّرة في كونه ندباً أو واجباً، أنَّه كذلك باكتساب، وهذا كعلمنا باضطرار علىٰ الجملة، فإنَّ الإحسان الخالص له صفة الندب، وأنَّ ردَّ الوديعة واجب، وكذلك شكر النعمة وقضاء الدين، فمتىٰ علمنا في الفعل المعيَّن أنَّه بصفة الإحسان، علمنا حسنه، وأنَّ له صفة الندب باعتقادٍ يفعله يطابق الجملة المتقرّرة في العقل، وكذلك متىٰ علمنا في الفعل له شكر النعمة وردّ الوديعة، فعلنا اعتقاداً لوجوبه، ويكون ذلك الاعتقاد علماً، لأجل الجملة المتقرّرة في العقل، وهذا قد تقدَّم شرحه عند بياننا الطريق إلىٰ معرفة القبائح، وما يُعلَم بالسمع وجوبه أو كونه ندباً يدخل فيما ذكرناه، ويجري مجرىٰ ما يُعلَم بالسمع قبحه، لأنَّ الحكيم إذا أوجب شيئاً عُلِمَ أنَّه لا بدَّ من وجه وجوب علىٰ الجملة، فإن كان الفعل ممَّا إن كان واجباً فلوجه تعيّنه، يجب علم ثبوت ذلك الوجه فيه بإيجاب الحكم، وعلم وجوبه مطابقة ما في العقل، وإن كان ممَّا يجب لوجوه شيء، عُلِمَ أنَّه لا بدَّ من ثبوت بعضها فيه.

وقد قيل: إنَّ في الواجب ما يُحمَل بالاستدلال علىٰ غيره، كنحو حمل التوبة في / [[ص ٣٢٤]] الوجوب علىٰ الاعتذار، فيما جرىٰ مجرىٰ ما ذكرناه في الكذب، المختصّ بنفع أو دفع ضرر، إذا حُمِلَ في باب القبح علىٰ الكذب العاري من ذلك.

والطريق إلىٰ أنَّ الواجب وجميع ضروب الأفعال الحسنة، لم يكن كذلك لجنسها ووجودها، أو وجود معنىً، أو عدم معنىً، أو للأمر، أو لأحوال فاعلها، وأنَّها إنَّما كانت كذلك الوجوه التي تعلَّق عليها الأحكام نحو كونها إحساناً.

وأيضاً: فإنَّ شكر النعمة إلىٰ ما شاكل ذلك، هو ما بيَّناه في باب الكلام في القبائح، فلا معنىٰ لإعادته.

وكذلك الكلام في أنَّ من علم وجوب الفعل وكونه ندباً، فلا بدَّ من أن يكون عالماً بما له كان كذلك، إمَّا علىٰ جملة أو تفصيل.

* * *

١٠١ - الحسين بن علي عليه السلام:

تنزيه الأنبياء:

[[ص ٢٦٩]] **[بيان الأسباب في قدوم الحسين عليه السلام الكوفة وقتاله]:**

مسألة: فإن قيل: ما العذر في خروجه عليه السلام من مكّة بأهله وعياله إلىٰ الكوفة والمستولي عليها أعداؤه، والمتأمّر فيها من قِبَل يزيد [اللعين] منبسط الأمر والنهي، وقد رأىٰ عليه السلام صنع أهل الكوفة بأبيه وأخيه، وأنَّهم غدّارون خوّانون، وكيف خالف ظنَّه ظنّ جميع أصحابه في الخروج وابن عبّاس يشير [عليه] بالعدول عن الخروج ويقطع علىٰ العطب فيه، وابن عمر لـمَّا ودَّعه يقول [له]: أستودعك [الله] من قتيل، إلىٰ غير ما ذكرناه ممَّن تكلَّم في هذا الباب.

ثمّ لـمَّا علم بقتل مسلم بن عقيل رضي الله عنه وقد أنفذه رائداً له، كيف لم يرجع لـمَّا علم الغرور من القوم وتفطَّن بالحيلة والمكيدة؟ ثمّ كيف استجاز أن يحارب بنفر قليل [لا مادّة لهم] جموعاً عظيمةً خلفها موادّ كثيرة؟

ثمّ لـمَّا عرض عليه ابن زياد الأمان وأن يبايع يزيد، كيف لم يستجب حقناً لدمه ودماء من / [[ص ٢٧٠]] معه من أهله وشيعته ومواليه؟ ولِمَ ألقىٰ بيده إلىٰ التهلكة، وبدون هذا الخوف سلَّم أخوه الحسن عليه السلام الأمر إلىٰ معاوية، فكيف يُجمَع بين فعليهما بالصحَّة؟

الجواب: قلنا: قد علمنا أنَّ الإمام متىٰ غلب علىٰ ظنّه أنَّه يصل إلىٰ حقّه والقيام بما فُوِّضَ إليه بضرب من الفعل، وجب عليه ذلك وإن كان فيه ضرب من المشقَّة يُتحمَّل مثلها تحمَّلها، وسيّدنا أبو عبد الله عليه السلام لم يسر إلىٰ الكوفة إلَّا بعد توثّق من القوم وعهود وعقود، وبعد أن كاتبوه عليه السلام طائعين غير مكرهين ومبتدئين غير مجيبين.

وقد كانت المكاتبة من وجوه أهل الكوفة وأشرافها وقرّائها، تقدَّمت إليه عليه السلام في أيّام معاوية وبعد الصلح الواقع بينه وبين الحسن عليه السلام فدفعهم وقال في الجواب ما وجب. ثمّ كاتبوه بعد وفاة الحسن عليه السلام ومعاوية باقٍ فوعدهم ومنّاهم، وكانت أيّاماً صعبة لا يُطمَع في مثلها.

فلمّا مضىٰ معاوية وأعادوا المكاتبة، وبذلوا الطاعة، وكرَّروا الطلب والرغبة، ورأىٰ عليه السلام من قوَّتهم علىٰ من كان يليهم في الحال من قبل يزيد، وتشحّنهم عليه وضعفه عنهم، ما قوّىٰ في ظنّه أنَّ المسير هو الواجب، تعيَّن عليه ما فعله من الاجتهاد والتسبّب، ولم يكن في حسابه أنَّ القوم يغدر بعضهم، ويضعف أهل الحقّ عن نصرته ويتَّفق ما اتَّفق من الأُمور الغريبة.

فإنَّ مسلم بن عقيل رحمه الله لـمَّا دخل الكوفة أخذ البيعة علىٰ أكثر أهلها، ولـمَّا وردها عبيد الله بن زياد وقد سمع بخبر مسلم، ودخوله الكوفة، وحصوله في دار هانئ بن عروة المرادي رحمه الله _ علىٰ ما شُرِحَ في السير _، وحصل شريك بن الأعور بها جاءه ابن زياد عائداً، وقد كان شريك وافق مسلم بن عقيل علىٰ قتل ابن زياد عند حضوره لعيادة شريك، وأمكنه ذلك وتيسَّر له، فما فعل واعتذر بعد فوت الأمر إلىٰ شريك بأن قال: ذلك فتك، وأنَّ / [[ص ٢٧١]] النبيّ صلى الله عليه وآله قال: «إنَّ الإيمان قَيَّد الفتك». ولو كان فعل مسلم بن عقيل من قتل ابن زياد ما تمكَّن منه، ووافقه شريك عليه لبطل الأمر، ودخل الحسين عليه السلام الكوفة غير مدافع عنها، وحسر كلّ أحد قناعه في نصرته، واجتمع له [كلّ] من كان في قلبه نصرته وظاهره مع أعدائه.

وقد كان مسلم بن عقيل أيضاً لـمَّا حبس ابن زياد هانياً سار إليه في جماعة من أهل الكوفة، حتَّىٰ حصره في قصره وأخذ بكظمه، وأغلق ابن زياد الأبواب دونه خوفاً وجبناً حتَّىٰ بثَّ الناس في كلّ وجه يُرغِّبون الناس ويُرهِّبونهم ويُخذِّلونهم عن [نصرة] ابن عقيل، فتقاعدوا عنه وتفرَّق أكثرهم، حتَّىٰ أمسىٰ في شرذمة [قليلة]، ثمّ انصرف وكان من أمره ما كان. وإنَّما أردنا بذكر هذه الجملة أنَّ أسباب الظفر بالأعداء كانت [ظاهرة] لائحة متوجّهة، وأنَّ الاتّفاق السيّئ عكس الأمر وقلبه حتَّىٰ تمَّ فيه ما تمَّ.

وقد همَّ سيّدنا أبو عبد الله عليه السلام لـمَّا عرف بقتل مسلم بن عقيل، وأُشير عليه بالعود فوثب إليه بنو عقيل وقالوا: والله لا ننصرف حتَّىٰ نُدرِك ثأرنا أو نذوق ما ذاق أخونا. فقال عليه السلام: «لا خير في العيش بعد هؤلاء».

ثمّ لحقه الحرّ بن يزيد ومن معه من الرجال الذين أنفذهم ابن زياد، [ومنعه من الانصراف، وسامه أن يُقدِّمه علىٰ ابن زياد] نازلاً علىٰ حكمه، فامتنع.

ولـمَّا رأىٰ أن لا سبيل له إلىٰ العود ولا إلىٰ دخول الكوفة، سلك طريق الشام سائراً نحو يزيد بن معاوية، لعلمه عليه السلام بأنَّه علىٰ ما به أرأف من ابن زياد وأصحابه، فسار عليه السلام حتَّىٰ قدم عليه عمر بن سعد في العسكر العظيم، وكان من أمره ما قد ذُكِرَ وسُطِّرَ، فكيف يقال: إنَّه عليه السلام ألقىٰ بيده إلىٰ التهلكة؟ وقد روي أنَّه صلوات الله وسلامه عليه وآله قال لعمر بن سعد: «اختاروا منّي إمَّا الرجوع إلىٰ المكان الذي أقبلت منه، أو أن أضع يدي في يد يزيد / [[ص ٢٧٢]] [فهو] ابن عمىٰ ليرىٰ فيَّ رأيه، وإمَّا [أن] تسيّروني إلىٰ ثغر من ثغور المسلمين، فأكون رجلاً من أهله لي ماله وعليَّ ما عليه». وأنَّ عمر [بن سعد] كتب إلىٰ عبيد الله بن زياد بما سُئِلَ فأبىٰ عليه، وكاتبه بالمناجزة، وتمثَّل بالبيت المعروف وهو:

الآن [إذ] علقت مخالبنا به
يرجو النجاة ولاتَ حين مناص

فلمّا رأىٰ عليه السلام إقدام القوم عليه، وأنَّ الدين منبوذ وراء ظهورهم، وعلم أنَّه إن دخل تحت حكم ابن زياد تعجَّل الذلّ [والصغار] وآل أمره من بعد إلىٰ القتل [الدنيّ]، التجأ إلىٰ المحاربة والمدافعة بنفسه وأهله ومن صبر من شيعته، ووهب دمه [له]، ووقاه بنفسه، وكان بين إحدىٰ الحسنيين: إمَّا الظفر فربَّما ظفر الضعيف القليل، أو الشهادة والميتة الكريمة.

وأمَّا مخالفة ظنّه عليه السلام لظنّ جميع من أشار عليه من النصحاء كابن عبّاس وغيره، فالظنون إنَّما تغلب بحسب الأمارات، وقد تقوىٰ عند واحد وتضعف عند آخر، ولعلَّ ابن عباس لم يقف علىٰ ما كوتب به عليه السلام من الكوفة، وما تردَّد في ذلك من المكاتبات والمراسلات والعهود والمواثيق. وهذه أُمور تختلف أحوال الناس فيها ولا يمكن الإشارة [إلَّا] إلىٰ جملتها دون تفصيلها.

فأمَّا السبب في أنَّه عليه السلام لم يعد بعد قتل مسلم بن عقيل، فقد بيَّنا وذكرنا أنَّ الرواية وردت بأنَّه عليه السلام همَّ بذلك، فمُنِعَ منه وحيل بينه وبينه.

فأمَّا محاربة [النفر] الكثير بالنفر القليل، فقد بيَّنا أنَّ الضرورة دعت إليها، وأنَّ الدين والحزم [معاً] ما اقتضىٰ في تلك الحال إلَّا ما فعله، ولم يبذل ابن زياد من الأمان ما يوثق بمثله، وإنَّما أراد إذلاله والغضّ من قدره بالنزول تحت حكمه، ثمّ يفضي الأمر بعد الذلّ إلىٰ ما جرىٰ من إتلاف النفس. ولو أراد به عليه السلام الخير علىٰ وجه لا يلحقه فيه تبعة من الطاغية / [[ص ٢٧٣]] يزيد، لكان قد مكَّنه من التوجّه نحوه أو استظهر عليه بمن ينفذه معه، لكنَّ الثارات البدرية والأحقاد الوثنية ظهرت في هذه الأحوال. وليس يمتنع أن يكون عليه السلام من تلك الأحوال مجوِّزاً أن يفيء إليه قوم ممَّن بايعه وعاهده ثمّ قعد عنه، ويحملهم ما يرون من صبره واستسلامه وقلَّة ناصره علىٰ الرجوع إلىٰ الحقّ ديناً أو حميةً، فقد فعل ذلك نفر منهم حتَّىٰ قُتِلوا بين يديه شهداء. ومثل هذا يُطمَع فيه ويُتوقَّع في أحوال الشدَّة.

فأمَّا الجمع بين فعله عليه السلام وفعل أخيه الحسن عليه السلام فواضح صحيح، لأنَّ أخاه سلَّم كفَّاً للفتنة وخوفاً علىٰ نفسه وأهله وشيعته، وإحساساً بالغدر من أصحابه. وهو عليه السلام لـمَّا قوي في ظنِّه النصرة ممَّن كاتبه وتوثَّق له، ورأىٰ من أسباب قوَّة أنصار الحقّ وضعف أنصار الباطل ما وجب [معه] عليه الطلب والخروج، فلمَّا انعكس ذلك وظهرت أمارات الغدر فيه وسوء الاتّفاق رام الرجوع والمكافة والتسليم كما فعل أخوه عليه السلام، فمُنِعَ من ذلك وحيل بينه وبينه، فالحالان متَّفقان. لأنَّ التسليم والمكافة عند ظهور أسباب الخوف لم يقبلا منه، ولم يجب إلَّا إلىٰ الموادعة، وطلب نفسه عليه السلام [شربة ماء] فمُنِعَ منها بجهده حتَّىٰ مضىٰ كريماً إلىٰ جنَّة الله ورضوانه. وهذا واضح لمن تأمَّله.

وإذا كنّا قد بيَّنا عذر أمير المؤمنين عليه السلام في الكفّ عن نزاع من استولىٰ علىٰ ما هو مردود إليه من أمر الأُمَّة، وأنَّ الحزم والصواب فيما فعله، فذلك بعينه عذر لكلّ إمام من أبنائه عليهم السلام في الكفّ عن طلب حقوقهم من الإمامة، فلا وجه لتكرار ذلك في كلّ إمام من الأئمَّة عليهم السلام، والوجه أن نتكلَّم علىٰ ما لم يمض الكلام علىٰ مثله.

* * *

١٠٢ - الحكاية والمحكي:

الملخَّص في أُصول الدين:

[[ص ٤٤٢]] **فصل: في الحكاية والمحكيّ:**

اعلم أنَّ أبا الهذيل وأبا علي من بعده، كانا يذهبان إلىٰ أنَّ الحكاية هي المحكيّ، وأنَّ التالي للقرآن يُسمَع منه كلام الله علىٰ الحقيقة، وأنَّ الكلام يصحُّ عليه البقاء، ويجوز وجوده في الحالة الواحدة، وهذا واضح.

* * *

١٠٣ - الحلول:

الملخَّص في أُصول الدين:

[[ص ٢١٤]] **فصل: في أنَّه تعالىٰ لا يصحُّ أن يحلَّ غيره:**

ممَّا يدلُّ علىٰ ذلك أنَّ الحلول كيفية في الحدوث، فالوجود لا ينفصل منهما، وليس بجارٍ مجرىٰ الصفات التي ينفصل بعضها من بعض، وإذا صحَّ ذلك استحال عليه تعالىٰ الحلول، لأنَّه كان يجب أن يكون حلوله غير منفصل من وجوده، وهذا يقتضي حلوله فيما لم يزل، ويوجب قِدَم المحال.

/ [[ص ٢١٥]] وأيضاً: فمن شأن ما حلَّ المحلّ أن يتعلَّق وجوده به ويختصّ به، ولا بدَّ من بطلانه ببطلانه. ألَا ترىٰ أنَّ السواد الحالّ في بعض المحال، يبطل ببطلان محلّه دون بطلان ما لم تحلّه العلَّة التي ذكرناها؟ وهذا يقتضي جواز البطلان عليه تعالىٰ متىٰ بطلت المحال، وفي استحالة العامّ عليه دليل علىٰ استحالة الحلول.

وأيضاً: فلو حلَّ بعض المحال، لم يصحّ أن يفعل في الحالة الواحدة في المشرق والمغرب.

وليس يمكن أن يقال: إنَّه يحلّ جميع المحالّ فراراً من ذلك، لأنَّه كان يجب أن يكون من جنس التأليف، حيث حال المحلّين، ومن حيث حلَّ أكثر من ذلك يجب أن يخالفه، ويجري مجرىٰ العلمين اللذين يتعلَّقان بمعلوم واحد علىٰ الشروط المراعاة، ويتعلَّق أحدهما بمعلوم آخر لا يتعلَّق به صاحبه في أنَّهما يجب أن يكونا متماثلين مختلفين.

وأيضاً: فليس يصحُّ حلول ذاتٍ في محلٍّ من غير أن يؤثِّر ضرباً من التأثير، حتَّىٰ يكون لوجودها تأثير حالّة من الحكم ما ليس لفقدها، لأنَّها لو لم تكن حالّة ما زاد علىٰ ذلك ولا حكم معقول، يمكن أن يشار إليه فيقال: إنَّه

يحصل عند حلول القديم سبحانه، ولولاه لما حصل، لأنَّ سائر الأحكام المعقولة مستندة إلىٰ جهات مخصوصة ليس منها كونه حالّاً، فيجب الفصل باستحالة حلوله قديمة.

وأيضاً: فلو صحَّ عليه الحلول لم يخلُ من أن يكون حالّاً فيما لم يزل وفي كلِّ حالٍ، وهذا يقتضي كون الجواهر قديمة، أو يكون حالّاً بعد أن لم يكن كذلك، ثمّ لا يخلو من أن تحلَّ مع جواز ألّا يحلّ، أو يكون حالّاً علىٰ سبيل الوجوب متىٰ وجدت المحالّ.

وفي الوجه الأوّل كونه دالّاً لمعنىٰ، ولا يلزم أن يكون السواد حالّاً لمعنىٰ، لأنَّ السواد يحلّ المحلّ لحدوثه، فيستغني عن أمر سواه، وليس كذلك القديم، وعلىٰ قولهم لأنَّه وُجِدَ غير حالٍ ثمّ حلَّ، فلا بدَّ من معنىٰ، كما أنَّ السواد لو صحَّ أن يحدث ولا يكون حالّاً ثمّ يحلّ أو يحدث غير حالّ، لاحتاج إلىٰ معنىٰ.

فإن قيل: فبأيّ شيء يفسد، لأنَّه حالّاً لمعنىٰ؟

/ [[ص ٢١٦]] قلنا: لو حلَّ لمعنىٰ لوجب أن يختصَّ به ضرباً من الاختصاص، ليصحَّ أن يوجب كونه حالّاً، ولا يخلو أن يكون اختصاص ذلك المعنىٰ به من حيث حلَّه أو جاوره، أو من حيث حلَّ محلَّه، ولا يجوز أن يحلَّه ولا يجاوره، لأنَّ ذلك يوجب كونه متحيّزاً، وكونه كذلك يحيل حلوله.

علىٰ أنّا قد دلَّلنا علىٰ استحالة كونه بهذه الصفة، ولا يجوز أن يحلَّ محلَّه، لأنَّه ليس بأن يقتضي حلوله أولىٰ من أن يقتضي حلوله كلّ ما يصحُّ حلوله في ذلك المحلّ ممَّا يحلّه، وهذا يقتضي ألّا ينحصر ما حلَّ المحلّ، لأنَّ ما يصحُّ حلوله فيه لا ينحصر، وبهذا يبطل أن يكون ذلك المعنىٰ موجوداً لا في محلٍّ.

علىٰ أنَّ العلَّة الموجبة لصفةٍ لا يصحُّ أن يُجعَل لها ذلك مثل تلك الصفة التي يوجبها لغيرها. ألَا ترىٰ أنَّ العلم لـمَّا أوجب كون العالم لم يجر عليه أن يكون بصفة العالم، وكذلك سائر العلل، وقد علمنا أنَّ المعنىٰ يحيل المحلّ كحلوله تعالىٰ لو كان ممَّا يحيل المحلّ، وكيف يصحُّ إيجابه كونه حالّاً وبعد إذا اشتركا في الحلول، فليس أحدهما بأن يوجب صاحبه حالّاً بأولىٰ من الآخر، وهذا يؤدّي إلىٰ أنَّ كلَّ واحدٍ منهما علَّة الآخر في الحلول، وذلك يوجب علَّة لنفسه.

فإن قيل: وبأيّ شيء يفسد أن يكون حالّاً علىٰ سبيل الوجوب إذا وُجِدَت المحال؟

قلنا: يفسد ذلك من حيث إنَّه لا يخلو من أن يكون المقتضي لوجوب حلوله وجود المحلّ، أو صفةٍ هو عليها في نفسه، ولا يجوز أن يكون المحلّ يقتضي ذلك، لأنَّ من شأن المحلّ أن يصحَّ حلول ما يحلُّ فيه ولا يوجبه، لأنَّه إنَّما يصحُّ حلول الأشياء فيه لكونه متحيّزاً، وهذه الصفة تُصحِّح الحلول ولا توجبه، فلا بدَّ من أن يكون المقتضي لذلك صفة ترجع إليه، وإن جاز أن يقال: إنَّ وجود المحلّ شرط في حلوله، كما نقوله في كونه تعالىٰ مدرِكاً.

والذي يُفسِد ذلك: أنَّ تلك الصفة المقتضية لحلوله، لا بدَّ من أن تكون معقولاً، وجميع / [[ص ٢١٧]] صفاته تعالىٰ لا يصحُّ أن يقتضي ذلك، إمَّا كونه موجوداً قادراً عالماً حيّاً مدرِكاً، فلو اقتضىٰ كونه حالّاً لاقتضىٰ فينا مثله وأوجبه، لأنّا نشارك في هذه الصفات أجمع، ومثل المقتضي لا بدَّ من اقتضائه حيث حصل. ألَا ترىٰ أنَّ كونه تعالىٰ حيّاً لـمَّا أوجبت فيه كونه مدرِكاً، يشترط وجود المدرَكات، أوجب ذلك فينا؟

وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّ هذه الصفات تقتضي فيه تعالىٰ الحلول، لصحَّته عليه، ولا يقتضيه فينا لاستحالته علينا من حيث كنّا أجساماً.

وذلك أنَّ ما أحال الحكم في بعض الذوات يحيل اختصاصها بما يُصحِّحه أو يوجبه، ولهذا كان العدم لـمَّا أحال كون الجوهر محتملاً للأعراض أحال كونه متحيّزاً، وعدم القدرة لـمَّا أحال صحَّة الفعل بها أحال تعلّقها، فلو كان المصحِّح أو الموجب لكونه تعالىٰ حالّاً بعض هذه الصفات، لوجب أن يستحيل ذلك علىٰ ما يستحيل حلوله، وفي حصولها لنا مع استحالة الحلول علينا دلالة علىٰ بطلان تأثيرها في الحلول.

وليس له أن يقول: إنَّ كونه قديماً هو المقتضي لحلوله، أو وجوب كونه مستحقّاً لهذه الصفات، ونحن لا نشاركه في كونه قديماً ولا في وجوب استحقاق الصفات.

وذلك أنَّ كونه قديماً إنَّما يرجع به إلىٰ وجوده، وإن

كان يجب فيه الاستغناء عن موجدٍ، ووجوب الوجود له في كلِّ حالٍ، فما يرجع من هذه الصفة إلىٰ الإثبات نحن نشارك فيه، وما يرجع إلىٰ النفي من الاستغناء عن موجد وما يجري مجراه لا اعتبار به ولا تأثير لمثله، ولأنَّ من شأن كلّ صفة اقتضت حكماً أن يقتضيه في كلِّ موصوف، كانت واجبة فيه أو جائزة. ألَا ترىٰ أنَّ كون القادر قادراً لـمَّا اقتضىٰ صحَّة الفعل مع ارتفاع الموانع، اقتضاه في كلِّ قادر وجب لذلك أو جاز عليه؟ وكذلك كون الحيّ حيَّاً لا آفة به لـمَّا اقتضىٰ كونه مدرِكاً بشرط وجود المدرَك اقتضاه في كلِّ حيٍّ، وجب كونه كذلك أو لم يجب، وهذا هو الجواب عن قولهم: (إنَّما وجب كونه حالَّاً عند وجود المحلّ لوجوب كونه عالماً قادراً حيَّاً).

فإن قيل: فبأيّ شيء يفسد أن يكون ما هو عليه في ذاته من الصفة التي تخالف بها جميع الذوات، هو المقتضي لحلوله والمصحِّح ذلك عليه؟

/ [[ص ٢١٨]] قلنا: يفسد ذلك من جهة أنَّ ما عليه الذات متىٰ اقتضىٰ حكماً، وجب أن يقتضيه متىٰ وُجِدَ، ولا يجوز مع الوجود ألَّا يقتضيه، كالجوهر لـمَّا اقتضىٰ ما هو عليه في ذاته تحيّزه اقتضاه مع الوجود، ولم يقف علىٰ أمر زائد علىٰ الوجود، فلو كان ما هو تعالىٰ عليه في نفسه يقتضي الحلول، لاستحال وجوده، فهو غير حالٍّ، وقد بيَّنا أنَّ ذلك يقتضي قِدَم الجوهر.

وأيضاً: فإنَّ ما يجب للموصوف من الأحكام لما هو عليه في ذاته، يجب أن يبين به من غيره ولا يشاركه فيه ما خالفه، أو لا يشاركه في كيفية استحقاقه، ولهذا لا يصحُّ أن يشارك الجوهر في التحيّز ما خالفه، ولا يشارك القديم تعالىٰ في كيفيَّة كونه عالماً وقادراً ما خالفه، وقد علمنا أنَّه لو صحَّ الحلول عليه لكانت حالّة كحال جميع ما يحلُّ المحال، في أنَّه متىٰ صحَّ أن يحلَّ ووُجِدَ المحلّ وجب حلوله، فلو رجع صحَّة حلوله إلىٰ ما هو عليه في ذاته لاستحال أن يشاركه في هذا الحكم علىٰ الوجه الذي استحقّه ما يخالفه من الأعراض.

فإن قيل: ألَا جاز أن يجب كونه حالَّاً في المحلِّ عند وجود المحلّ لا لعلَّةٍ ولا لبعض ما هو عليه من الصفات، كما أنَّ العرض يحلُّ المحلَّ لا لعلَّةٍ ولا لشيءٍ هو عليه من صفاته؟

قلنا: إنَّما يصحُّ ذلك في الأعراض، لأنَّ حلوله في المحلِّ تابع لحدوثه وكيفية لوجوده، فجرىٰ مجرىٰ الأحكام التابعة للحدوث من حسن وقبح في الاستغناء عن العلل، وأنَّهما ممَّا لا يرجع إلىٰ الذات، وليس كذلك حاله تعالىٰ لو صحَّ عليه الحلول، لأنَّه كان يحلُّ المحلَّ بعد أن لم يكن حالَّاً مع وجوده في الحالين، وكلُّ صفةٍ وجبت للموجود بعد أن لم تكن واجبة، ولم تقف علىٰ علَّةٍ توجبها، فلا بدَّ من أن تقتضيه ما الذات عليه، وإن تعلَّق ذلك بشرطٍ، كما يقولونه في كونه مدرِكاً، وهذا واضح لمن تأمَّله.

فصل: فيما يتعلَّق بالعبارة في هذا الباب:

اعلم أنَّ كلَّ لفظ أفادت معنىً من المعاني، وعُلِمَ استحالة ذلك المعنىٰ في ذاتٍ من / [[ص ٢١٩]] الذوات، لم يجز إجرائها عليه إلَّا علىٰ وجه اللقب دون الإفادة، وقد ثبت أنَّ المعنىٰ المستفاد من وصفنا الجسم بأنَّه جسم لا يصحُّ علىٰ الله تعالىٰ، وتلقيبه أيضاً به لا يحسن، فيجب أن لا يوصف بأنَّه جسم علىٰ وجهٍ من الوجوه، فالذي يدلُّ علىٰ أنَّ معنىٰ الجسم لا يجوز عليهم، أنَّهم وضعوا هذه اللفظة لما جَمَعَ الطول والعرض والعمق.

يُبيِّن ذلك أنَّهم يصفون ما زاد فيها به في جهة الطول والعرض بأنَّه أجسم من غيره، ولا يصفونه بأنَّه أجسم متىٰ زاد لونه أو بعض صفاته، وهذه اللفظة يعني لفظ (أفعل) يُنبئ في موضوعهم عن الزائد، ولا يدخل عندهم إلَّا بين شيئين اشتركا في صفةٍ فيهما التزايد والمبالغة، واستعملوها في كلِّ صفةٍ أمكن فيها التزايد علىٰ الوجه الذي ذكرنا، فدلَّ قولهم: (أجسم) فيما زاد طوله وعرضه وعمقه، علىٰ أنَّ قولهم: (جسم) يفيد الطول والعرض.

ولا يقدح فيما ذكرناه قوله تعالىٰ: ﴿أَذَٰلِكَ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ﴾ [الفرقان: ١٥]، وأنَّه أدخل لفظة (أفعل) فيما لم يشتركا في الصفة.

وذلك أنَّ الكلام قد يخرج كثيراً في لسان العرب علىٰ حسب اعتياد المخاطب، وإذا كان العاملُ أعمالَ أهل النار والمؤثِّر لها علىٰ ما يعقبه الجنَّة، كأنَّه قد اعتقد أنَّ الذي عمل له خير ممَّا لم يعمل له، جاز أن يقال: الذي اعتقدته وعملت له خيراً أنَّ كذا وكذا. وقد قيل في ذلك: إنَّ لفظة (أفعل) يقتضي ما ذكرناه إذا كانت خيراً، فأمَّا إذا خرجت

مخرج التقريع والتهديد، جاز أن يُراد بها خلاف ذلك علىٰ جهة المجاز.

فإن قيل: ومن أين لفظة (أجسم) من كلام العرب الذين يُحتجُّ بلغتهم؟

قلنا: لا شبهة في ذلك علىٰ من تأمَّل خطابهم، وقد قال عامر بن الطفيل:

وقد عَلِمَ الحيُّ من عامرٍ
بأنَّ لنا ذِروَة الأجسم

والشاعر وإن لم يقصد بقوله هذا إلىٰ ما ذكرناه من معنىٰ الزائد في الطول والعرض والعمق، فقوله شاهد لنا علىٰ أنَّ هذه اللفظة مستعملة عندهم، معروفة في خطابهم، وليس / [[ص ٢٢٠]] يمكن بعد استعمالها أن تكون حقيقتها إلَّا ما ذكرناه، لأنَّ ما عداه لا شبهة في أنَّها لم توضع له، وإنَّما استعملها الشاعر تشبيهاً بالحقيقة، لأنَّه جعل الزائد في الفخر والمجد كالتزايد في الطول والعرض والعمق، كما جعل الذروة التي تُستَعمل في أعلىٰ الجبل وما أشبهه مستعملة في غيره.

علىٰ أنَّ الشبهة في قوله: جسم وهو جسيم، ولا يمكن رفع ذلك من استعمالهم، وكلُّ ما جاء منه (فعيل) صحَّ منه (أفعل)، [وهو] علىٰ مقتضىٰ لغتهم قياسٌ مطَّردٌ، ولهذا يقولون: ظريف وأظرف، وكرم الرجل فهو كريم وأكرم.

ويمكن أيضاً أن يقال: لفظة (فعيل) تقتضي المبالغة عندهم بغير شكٍّ، وقد وجدناهم يقولون: جسيم لما زاد ذهابه في الجهات، فيجب أن يكون قولنا: جسم موضوعاً لما عند الزيادة فيه يقال: جسيم، لأنَّ حكم الجسيم في باب المبالغة حكم أجسم.

وهذه الجملة التي ذكرناها، تُبطِل قول من ذهب في الجسم إلىٰ أنَّه هو القائم بنفسه، لأنَّ هذه الصفة لا يصحُّ فيها التزايد والتفاضل، وقد بيَّنا أنَّ وصف الجسم بأنَّه جسم يدخله التزايد.

ويُبطِل أيضاً قول من ذهب إلىٰ وصف الجسم بأنَّه جسم، يفيد أنَّه مؤلَّف أو أنَّه موضوع للجوهر _ علىٰ ما يُحكىٰ عن الصالحي _، لأنَّ كلّ ذلك لا يصحُّ فيه معنىٰ التزايد، وإن كان لو ثبت أنَّه يفيد المؤلَّف أو الجوهر لكان يجب من نفيه عن الله تعالىٰ _ من حيث لم يكن بهذه الصفة _ مثل ما يجب من نفيه إذا كان مفيداً، لما ذكرناه من أنَّ من وصفه تعالىٰ بأنَّه جسم من حيث كان قائماً بنفسه، يلزمه أن يصفه بأنَّه جوهر، لأنَّه قائم بنفسه، وإنَّما يوصف جملة الجسم بذلك لاختصاص كلّ جوهر منه بهذه الصفة.

وليس يخلو أيضاً قوله: (قائم بنفسه)، من أن يريد به استغنائه عن محلٍّ ومكانٍ، أو يريد أنَّه ممَّا يبقىٰ ويدوم وجوده، ولا يُجدِّده الفاعل في كلِّ حالٍ.

فإن أراد الأوَّل، لزمه أن يُسمّىٰ إرادة القديم تعالىٰ وكراهته، وفناء الجواهر بذلك، / [[ص ٢٢١]] ويُسمّىٰ المعدوم أيضاً به.

وإن أراد الثاني لزمه أن يصف جميع الأعراض الباقيات بأنَّها أجسام.

فإن قيل: وبأيّ شيء يفسد أن يُسمّىٰ بأنَّه جسم علىٰ جهة التلقيب؟

قلنا: من حيث كان الوجه في آخر الألقاب هو ليمكّن [من] الإخبار عن الذوات في حال الغيبة، كما يمكن الإشارة إليها في حال الحضور، فأُقيم اللقب مقام الإشارة، فيجب أن لا يحسن استعماله إلَّا فيمن يصحُّ عليه الغيبة والحضور، وذلك لا يصحُّ عليه تعالىٰ، من حيث كان في كلِّ حال بمنزلة الحاضر الذي لا يتعدُّ الإشارة إليه، لأنَّ ذكره والإخبار عنه بصفاته التي ينفرد بها، نحو كونه قديماً عالماً قادراً لنفسه، يمكن في كلّ حال ولا يتعدَّد، فجرىٰ مجرىٰ الشاهد لو كان ممَّا يمكن الإشارة إليه في كلِّ حال، ويتعذَّر خروجه عن كونه مشاهداً، فكما أنَّا لو فرضنا ذلك لقبح تلقيبه ولكان عيباً، فكذلك تلقيب القديم تعالىٰ.

ولا يلزم علىٰ ما ذكرناه في الغرض باللقب بكنية الشخص بعد تلقيبه، لأنَّ ذلك لم يفعل التعريف بل التعظيم، وكان المقصد بالكنية في الأصل عند القوم التفاؤل، ولا يلزم عليه ترادف الألقاب، لأنَّ الغرض في كثرة الألقاب يختلف، وليس المقصد بالجميع إلىٰ التعريف بدلالة استقباحهم تلقيب الشخص بالألقاب الكثيرة في الحال الواحدة، إذا كان غرضهم التعريف دون غيره، ولا يلزم عليه تلقيب الحاضر، وإن كانت الإشارة إليه ممكنة، لأنَّ حضوره لا يمنع من جواز غيبته، والحاجة مع الغيبة

إلىٰ الإخبار عنه أنَّ لأوصافه التي ينفرد بها من المزيَّة في هذا الباب ما ليس للقب، لأنَّ الاشتراك في الصفات التي يختصُّ بها لا يصحُّ، ولو جرىٰ عليه اللقب لصحَّت مشاركته فيه، وكان يحتاج عند المشاركة إلىٰ ضمِّ ما يُبيّن به من الأوصاف إلىٰ اللقب لينفع الإبانة والتعريف.

فوضح بما ذكرناه أنَّ اللقب فيه تعالىٰ لا معنىٰ له، وأنَّ الإخبار عنه بما يُبيّن به من الصفات أولىٰ.

وليس تسميته (الله تعالىٰ) بأنَّه لقباً _ علىٰ ما ظنَّه قوم _، و[وجه معقول] ذلك أنَّه / [[ص ٢٢٢]] قد قيل: إنَّ أصل هذه اللفظة (لاه) ثمّ أدخل الألف واللام، [فصار]: (إله) عندهم، و(لاه) واحد.

قال الأعشىٰ:

كحلفةٍ من أبي رياح
يسمعها لاهُهُ الكبارُ

وقيل أيضاً: إنَّ أصل ذلك (إله) فأُدخلت الألف واللام للتعريف، فصار: (الإله)، فحُذِفَت الهمزة التي بين اللامين وأُلقيت حركتها علىٰ اللام الأُولىٰ، وكانت ساكنة، ثمّ سُكِّنت هذه اللام وأُدغمت في اللام الثانية.

فأمَّا تسميته تعالىٰ شيء فليس أيضاً بلقب، لأنَّ هذه اللفظة وإن لم تفد في المسمّىٰ بعض الصفات التي يتميَّز بها، فهي في الأصل ممَّا وُضِعَ للفائدة، وإنَّما خرجت عن باب التمييز من حيث اشتراك جميع ما يُستَعمل فيه في فائدتها. ألَا ترىٰ أنَّ جميع ما يُسمّىٰ يصحُّ أن يُعلَم ونُخبِر عنه، فليس يرجع إلىٰ غير ما لم يفد؟ واللقب في نفسه لا يفيد من حيث لم يوضع في الأصل للإفادة.

والذي يُبيِّن أنَّ لفظة (شيء) في الأصل مفيدة مفادة اللقب، أنَّ تبديلها واللغة علىٰ ما هي عليه لا يصحُّ، وإن صحَّ في الألقاب مع ثبات اللغة التبديل.

وليس قولنا: (إنَّه تعالىٰ شيء لا كالأشياء) كقولنا: إنَّه جسم لا كالأجسام.

لأنَّ قولنا: شيء لا يفيد التجنيس ولا التماثل فيما يقع عليه، وقولنا: جسم يفيد التماثل والتجنيس فيما يُوصَف به، فإذا قلنا: إنَّه شيء لا كالأشياء لم ينقض آخر الكلام ما أثبتناه بأوَّله، وإذا قلنا: جسم لا كالأجسام فقد نقضنا بآخر الكلام ما أثبتناه في صدره، وجرىٰ مجرىٰ قولنا: إنَّه جسم وليس بجسم، والقائل بذلك لا يجد فرقاً بينه وبين من قال: إنَّه مؤلَّف لا كالمؤلَّفين، وإنسان لا كالناس.

فأمَّا من أثبت له تعالىٰ عيناً ووجهاً ويداً، ولم يرجع بذلك إلىٰ ما تفيده هذه الألفاظ / [[ص ٢٢٣]] من الجوارح، أو ما يستعمل لفظة (اليد) فيه من النعمة أو القوَّة، ولفظة (الوجه) من الإخبار عن ذات الشيء، ولفظة (العين) من العلم بالشيء، وادَّعىٰ في كلِّ ذلك أنَّه من صفات ذاته، فإنَّه ليس يخلو من أن يشير بقوله: إنَّها صفات ذاته إلىٰ الصفات التي بيَّناها له تعالىٰ بدليل الفعل، كنحو كونه تعالىٰ عالماً قادراً قديماً إلىٰ ما شاكل ذلك أو يشير إلىٰ غير ذلك؟

فإن أراد الثاني: فقد أخطأ في المعنىٰ والعبارة، وسمّىٰ ما ليس بمعقول باسم غير موضوع لمثله لو كان معقولاً، وقد تقدَّم أنَّ إثباته تعالىٰ علىٰ صفةٍ لما يدلُّ عليه الفعل بنفسه أو بواسطة لا يصحُّ، وليس في الفعل ما يقتضي إثباته علىٰ أكثر من صفاته التي أثبتناها، وتسمية الشيء وتلقيبه فرع علىٰ إثباته.

وإن أراد الأوَّل: فهو مخطئ من طريق العبارة، لأنَّ (اليد) و(الوجه) لم يستعملا في حقيقة اللغة ولا مجازها، ولا في شيء من عرف أهلها في صفات الحيّ، فلا فرق بين من يُطلِق ذلك فيه تعالىٰ علىٰ هذا الوجه وبين من أطلق أنَّه جسم وأراد بعض ما هو عليه من الصفات الثابتة بدليل.

وليس لهم أن يقولوا: إنّا إنَّما رجعنا في ذلك إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، و﴿ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، وما أشبه ذلك، لأنَّ خطابه تعالىٰ لا يجوز _ وهو نازل بلغة العرب _ أن يُحمَل علىٰ ما يستعمل في لغتهم حقيقةً ولا مجازاً، لأنَّ تجويز مثل ذلك يوجب الشكّ في جميع مراده بخطابه.

وليس هذا ممَّا جوَّزنا من خطابه لهم بالأسماء الشرعية التي أراد الله تعالىٰ بها خلاف ما يقتضيه اللغة في شيء، لأنَّ ذلك إنَّما ساغ بعد أن دلَّ علىٰ مراده بها، وصار ما قرَّره ودلَّ عليه من مراده كالمواضعة المبتدأة الناقلة عن طريقة اللغة، وكلُّ هذا غير ثابت فيما ادَّعوه.

علىٰ أنَّهم إذا عوَّلوا في ذلك علىٰ الظاهر، ولم يعتبروا

المعاني، فيجب أن يقولوا: إنَّ لله عيناً لقوله تعالىٰ: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنا﴾ [القمر: ١٤]، وأيدي لقوله: ﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينا﴾ [يس: ٧١]، وكان ينبغي / [[ص ٢٢٤]] أيضاً أن يثبتوه نوراً لقوله تعالىٰ: ﴿اللهُ نُورُ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥] ويدَّعون أنَّ ذلك من صفات ذاته كما قالوا في غيره.

فأمَّا تأويل هذه الآيات المتشابهات، فقد بيَّنه علماء أهل التأويل، وذكروا أنَّ معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ﴾ [المائدة: ٦٤] أي نعمه مبسوطة، ورزقه دار نازل، كما تقول العرب: (يد فلان مبسوطة) إذا أرادوا وصفه بالجود وكثرة العطاء، ومثله قوله تعالىٰ: ﴿وَلا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلى عُنُقِكَ وَلا تَبْسُطْها كُلَّ الْبَسْطِ﴾ [الإسراء: ٢٩]، وهذا القول ردٌّ علىٰ اليهود الذين ادَّعوا إنَّه قد أمسك عنهم رزقه وحبس ضرّه، ولم يدَّعوا أنَّ له جارحة مقبوضة.

وقيل: إنَّ الوجه في تثنية اليدين أنَّه أراد نعمة الدنيا والدين أو النعمة الظاهرة والباطنة.

فأمَّا قوله تعالىٰ: ﴿لِما خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، فمعناه: لما خلقت أنا، وأكَّد بذكر اليد، وهذا كقوله تعالىٰ: ﴿ذلِكَ بِما قَدَّمَتْ يَداكَ﴾ [الحجّ: ١٠]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَالسَّماواتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: ٦٧] أي بملكه وقدرته، كما قال تعالىٰ: ﴿مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ﴾ [النور: ٣٣]، وقولهم: (فلان يطأ جاريته بملك اليمين)، وإنَّما يضيفون كلّ ذلك إلىٰ اليمين تفخيماً للأمر وتأكيداً للملك، لأنَّ اليمين أشرف من غيرها وأقوىٰ حظّاً، ويقرب من ذلك في المعنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ﴾ [الزمر: ٦٧]، لأنَّ فائدته أنَّه يصرفها ويدبّرها كيف شاء، وقوله تعالىٰ: ﴿يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠] معناه: أنَّه أقوىٰ منهم وأقهر.

وقوله تعالىٰ: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنا﴾ [القمر: ١٤] أنَّها تجري ونحن نعلمها، كما تقول العرب: (هذا الشيء بعيني) أي لا يخفي عليَّ.

وأمَّا قوله تعالىٰ: ﴿وَيَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧]، فالمراد: أنَّه يبقىٰ ربّك، وقد يُعبَّر عن الذات بالوجه كقولهم: (فعلت هذا لوجهك)، و(هذا وجه الصواب).

وقوله تعالىٰ: ﴿فِي جَنْبِ اللهِ﴾ [الزمر: ٥٦] أي في طاعته ورضاه، كما يقال: (أحتملُ كلّ شيء في جنب فلان) أي في محبَّته.

وهذه جملة كافية وشرحها يطول.

* * *

حرف الخاء

١٠٤ - الخبر الواحد:

⇦ الأخبار.

* * *

حرف الدال

١٠٥ - دار الإسلام والكفر:

الذخيرة في علم الكلام:

/ [[ص ٥٦٧]] **فصل: في حكم الدار:**

اعلم أنَّ الكلام في حكم الدار إنَّما يرجع في الحقيقة إلىٰ حكم أهلها، لأنَّ الدار التي هي المنازل لا حكم لها. فإذا قيل في الدار: إنَّها دار الإسلام، فالمراد بذلك أنَّه يُحكَم بأهلها بأحكام أهل الإسلام، فيرث من وجد فيها ميّتاً أقاربه ويُصلّىٰ عليه ويُدفَن في مقابر المسلمين وغير ذلك من أحكام أهل الإسلام. وبالعكس من ذلك ما قلناه: إنَّه دار كفر.

فإذا ظهر من شخص بعينه أمارة الكفر حكمنا عليه بالكفر وإن كان في دار الإسلام، وكذلك إذا ظهرت أمارة الإسلام من مقيم في دار كفر. فأمارات الأعيان مقدَّمة علىٰ أمارات الجمل، وهي أخصّ. وإنَّما يُرجَع إلىٰ أمارة الجملة إذا تعذَّرت أمارات العين والشخص.

والمعتبر في الحكم في الدار أنَّها دار إسلام: هو أن يظهر فيه الشهادتان حتَّىٰ لا يمكن المقيم فيها المقام إلَّا بإظهارهما، أو بأن يكون من مظهرهما علىٰ ذمَّة وجوار، ولم يوجد المقيم فيها بإظهار نوع من أنواع الكفر.

ولا اعتبار بما عليه من أهل الدار من مختلف المذاهب وما يُظهِره بعضهم لبعض في محفل أو مناظرة، بل المعتبر بأن يحكم لها بأنَّها دار إسلام بالصفة التي ذكرناها. وإنَّما يكون دار كفر بأن يكون الظاهر فيها نوع من أنواع الكفر، حتَّىٰ لا يمكن المقيم فيها إلَّا أن يُظهِره أو يكون من مظهره علىٰ ذمَّة أو جوار.

/ [[ص ٥٦٨]] وقد استُدِلَّ علىٰ ذلك: بأنَّ مكّة قبل عام الفتح كانت دار كفر والمدينة دار إسلام، ولا محالة ولا وجه في تمييز الدارين إلَّا بالأوصاف التي ذكرناها، لأنَّ من كان مقيماً بمكّة في تلك الحال ما كان يتمكَّن من المقام إلَّا بإظهار الكفر أو بأن يكون علىٰ ذمَّة منهم وجوار.

ومعلوم أيضاً أنَّ المدينة بعد الهجرة ما كان يمكن المقام فيها إلَّا بإظهار الشهادتين، أو يكون المقيم فيها علىٰ ذمَّة أو جوار.

ولا اعتبار بالقلَّة والكثرة في هذا الباب، لأنَّا نعلم في أوَّل الهجرة كيف كانت الحال بالمدينة في كثرة المؤمنين أو قلَّتهم.

وعلىٰ هذه الجملة المتقرّرة لا يمتنع أن يكون في بعض الدور ما ليس بدار إيمان ولا كفر. ولا شبهة في تجويز ذلك، لأنَّ البلد إذا كان حكم المؤمن فيه وحكم الكافر سواء _ مثل أن يكون فيه يهود ومسلمون وليس أحد علىٰ ذمَّة من صاحبه ولا جوار بل هم مختلطون من غير اختصاص بعضهم ببقعة معيَّنة _ فالبلد خارج عن حكم الإيمان والكفر معاً.

وقد قال أبو هاشم: إنَّه إذا كان في الدار قوم يُظهِرون الكفر وآخرون يُظهِرون الإيمان، ولم يكن أحد الفريقين علىٰ ذمَّة من الآخر ولا عهد، فليست الدار دار كفر ولا دار إيمان، وإنَّما يكون دار كفر إذا لم يقدر المقيم علىٰ الإقامة إلَّا مع إظهار نوع من الكفر، وإنَّما يكون دار إيمان إذا كانت الحال علىٰ ذلك.

ويمضي في كتب أصحاب أبي هاشم أنَّ الموضع الذي يظهر فيه نوع من الجبر والتشبيه ولا يؤخذ المقيم بإظهار ذلك إذا كانت تظهر فيه الشهادتان ولا يمكن [المقام] إلَّا مع إظهارهما لا يخرج بذلك من أن يكون دار إيمان من / [[ص ٥٦٩]] حيث لا يؤخذ المقيم بإظهار ذلك الكفر.

فإن قيل: كيف تجعلون إظهار الشهادتين أمارة كون الدار دار إسلام، وقد يجوز أن يكون مظهرهما يعتقد كفراً من جبر وتشبيه وغيرهما؟

قلنا: لأنَّ الشرع ولاية علَّقت علىٰ إظهار الشهادتين حكم الإسلام من غير اعتبار لما ورد ذلك، ألَا ترىٰ أنَّ كلّ من أظهر لنا الشهادتين حكمنا بأنَّه مسلم وعلَّقنا عليه أحكام الإسلام وإن جوَّزنا أن يعتقد ما هو

كفر من جبر أو تشبيه أو غيرهما؟ كما أنَّه إذا أظهر لنا جميع مذاهب أهل الحقّ حكمنا بإيمانه وإن جوَّزنا أن يكون في الباطن معتقداً لما هو كفر.

وعلىٰ هذه الجملة إذا ضمَّ إلىٰ إظهار الشهادتين إظهار مذهب دلَّ الدليل علىٰ أنَّه كفر حكمنا عليه في نفسه بأنَّه كافر، ولم يخرج الدار من أن يكون دار إسلام إذا كان المقيم فيها لا يوجد بإظهار شيء من الكفر.

وليس يمتنع أن يُجعَل للفسق داراً إذا كانت ممَّا لا يمكن المقام فيها إلَّا بإظهار نوع من الفسق، إمَّا اعتقاداً أو فعلاً من أفعال الجوارح.

ومن منع من أن يكون للفسق دار من حيث لا يتعلَّق به حكم، وأحكام الفاسق أحكام المؤمن في التوريث والدفن والصلاة عليه وغير ذلك مخطئ لا محالة، لأنَّ الفسق يمتنع من الصلاة خلف صاحبه عندنا ولا تُقبَل أيضاً شهادته. وفي أصحابنا من لا يجيز إخراج الزكاة الواجبة إليه. وهذه أحكام شرعية يخالف الفاسق فيها المؤمن، فلا يمتنع أن يُجعَل للفسق داراً كما جعلناه للإيمان.

* * *

١٠٦ - داود عليه السلام:

تنزيه الأنبياء:

[[ص ١٥٣]] [تنزيه داود عليه السلام عن المعصية]:

مسألة: فإن قيل: فما الوجه في قوله تعالىٰ: ﴿وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ ﴿٢١﴾ إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ فَاحْكُمْ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ ﴿٢٢﴾ إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ ﴿٢٣﴾ قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَى نِعَاجِهِ وَإِنَّ كَثِيراً مِنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَا هُمْ وَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعاً وَأَنَابَ ﴿٢٤﴾ فَغَفَرْنَا لَهُ ذَلِكَ وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفَى وَحُسْنَ مَآبٍ ﴿٢٥﴾﴾ [ص: ٢١ _ ٢٥]، أوَليس قد روىٰ أكثر المفسِّرين أنَّ داود عليه السلام قال: ربِّ قد أعطيت إبراهيم وإسحاق ويعقوب من الذكر ما وددت أنَّك أعطيتني مثله، فقال الله تعالىٰ: إنّي ابتليتهم بما لم أبتلك بمثله، وإن شئت ابتليتك بمثل ما ابتليتهم وأعطيتك كما أعطيتهم، قال: نعم، فقال [الله] جلَّ وعزَّ [له]: فاعمل حتَّىٰ أرىٰ بلاءك، فكان ما شاء الله أن يكون، وطال عليه ذلك حتَّىٰ كاد ينساه. فبينا هو في محرابه إذ وقعت عليه حمامة، فأراد أن يأخذها فطارت إلىٰ كوَّة المحراب، فذهب ليأخذها فطارت / [[ص ١٥٤]] [من الكوَّة]، فاطَّلع من الكوَّة فإذا امرأة تغتسل فهواها وهمَّ بتزويجها، وكان لها بعل يقال له: أُوريا، فبعث به إلىٰ بعض السرايا وأمره بتقديمه أمام التابوت الذي فيه السكينة، وكان غرضه أن يُقتَل فيتزوج بامرأته، فأرسل الله تعالىٰ إليه الملكين في صورة خصمين ليبكتاه علىٰ خطيئته، وكنّيا عن النساء بالنعاج.

وعليكم في هذه الآيات سؤال من وجه آخر، وهو: أنَّ الملائكة لا تكذب، فكيف قالوا: ﴿خَصْمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ﴾ [ص: ٢٢]؟! وكيف قال أحدهما: ﴿إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ ...﴾ إلىٰ آخر الآيات [ص: ٢٣]؟ ولم يكن من [كلّ] ذلك شيء.

الجواب: قلنا: نحن نُفسِّر الآية ونُبيِّن أنَّه لا دلالة في شيء منها علىٰ وقوع الخطأ من داود عليه السلام، فهو الذي يُحتاج إليه، فأمَّا الرواية المدَّعاة، فساقطة مردودة، لتضمّنها خلاف ما يقتضيه العقول في الأنبياء عليهم السلام، وقد طعن في رواتها بما هو معروف، فلا حاجة بنا إلىٰ ما ذكره.

وأمَّا قوله تعالىٰ: ﴿وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ﴾ فالخصم مصدر لا يُجمَع ولا يُثنّىٰ ولا يُؤنَّث، ثمّ قال: ﴿إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ ﴿٢١﴾﴾ فكنّىٰ عنهم بكناية الجماعة، وقيل في ذلك: إنَّه خرج الكلام علىٰ المعنىٰ دون اللفظ، لأنَّ الخصمين هاهنا كالقبيلين أو الجنسين. وقيل: بل جمع، لأنَّ الاثنين أقلّ الجمع، وأوّله لأنَّ فيهما معنىٰ الانضمام والاجتماع. وقيل: بل كان مع هذين / [[ص ١٥٥]] الخصمين غيرهما ممَّن يعينهما ويؤيّدهما، فإنَّ العادة جارية فيمن يأتي باب السلطان بأن يحضر معه الشفعاء والمعاونون. فأمَّا خوفه منهما فلأنَّه عليه السلام كان خالياً بالعبادة في وقت لا يدخل عليه فيه أحد علىٰ مجرىٰ عادته، فراعه منهما أنَّهما أتيا في غير وقت الدخول، أو لأنَّهما دخلا من غير المكان المعهود. وقولهما: ﴿خَصْمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ﴾ جرىٰ علىٰ التقدير

والتمثيل. وهذا كلام مقطوع عن أوّله، وتقديره: (أرأيت لو كنّا كذلك واحتكمنا إليك)، ولا بدَّ لكلّ واحد من الإضمار في هذه الآية، وإلّا لم يصحّ الكلام، لأنَّ خصمان لا يجوز أن يبتدؤا به.

وقال المفسِّرون: تقدير الكلام: (نحن خصمان)، قالوا: و(أنا) ممَّا يضمره المتكلِّم ويضمره المتكلَّم له أيضاً، فيقول المتكلّم: سامع مطيع، أي أنا كذلك. ويقول القافلون من الحجّ: (آئبون تائبون لربّنا حامدون)، أي نحن كذلك.

وقال الشاعر:

وقولا إذا جاوزتما أرض عامر
وجاوزتما الحيَّين نهداً وخثعما
نزيعان من جرم بن ريَّان أنَّهم
أبوا أن يجيروا في الهزاهز محجما

[من الطويل]

أي: نحن نزيعان.

ويقال للمتكلّم: مطاع معان. ويقال له: أراحل أم مقيم؟

/ [[ص ١٥٦]] وقال الشاعر:

تقول ابنة الكعبي لـمَّا لقيتها
أمنطلق في الجيش أم متثاقل

أي: أنت [منطلق] كذلك.

فإذا كان لا بدَّ في الكلام من اضمار فليس لهم أن يضمروا شيئاً بأولىٰ منّا إذا أضمرنا سواه.

فأمَّا قوله: ﴿إِنَّ هَـٰذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً...﴾ إلىٰ آخر الآية، فإنَّما هو أيضاً علىٰ جهة التقدير والتمثيل اللذين قدَّمناهما، وحُذِفَ من الكلام ما يقتضي فيه التقدير.

ومعنىٰ قوله: ﴿وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ ﴿٢٣﴾﴾ أي صار أعزّ منّي. وقيل: إنَّه أراد قهرني وغلبني.

وأمَّا قوله: لقد ظلمك من غير مسألة الخصم، فإنَّ المراد به: إن كان الأمر علىٰ ما ذكرت، ومعنىٰ ظلمك: أي نقصك وثلمك، كما قال الله تعالىٰ: ﴿آتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِم مِّنْهُ شَيْئاً﴾ [الكهف: ٣٣].

ومعنىٰ ﴿ظَنَّ﴾ قيل: فيه وجهان:

أحدهما: أنَّه أراد الظنّ المعروف الذي هو خلاف اليقين.

والوجه الآخر: أنَّه أراد العلم واليقين، لأنَّ الظنّ قد يرد بمعنىٰ العلم، قال الله تعالىٰ: ﴿وَرَأَى الْمُجْرِمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُم مُّوَاقِعُوهَا﴾ [الكهف: ٥٣]، وليس يجوز إن يكون أهل الآخرة ظانّين لدخول النار، بل عالمين قاطعين.

وقال الشاعر:

فقلت لهم ظنّوا بإلقاء مذحج
سراتهم في الفارسي المسرَّد

[من الطويل]

/ [[ص ١٥٧]] [أي: أيقنوا]. والفتنة في قوله: ﴿وَظَنَّ دَاوُودُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ﴾ هي الاختبار والامتحان لا وجه لها إلّا ذلك في هذا الموضع. كما قال [الله] تعالىٰ: ﴿وَفَتَنَّاكَ فُتُوناً﴾ [طه: ٤٠].

فأمَّا الاستغفار والسجود فلم يكونا لذنب كان في الحال، ولا فيما سلف علىٰ ما ظنَّه بعض من تكلَّم في هذا الباب، بل علىٰ سبيل الانقطاع إلىٰ الله تعالىٰ، والخضوع له، والتذلّل والعبادة والسجود، وقد يفعله الناس كثيراً عند النعم التي تتجدَّد عليهم وتنزل [وتؤول وتردّ] إليهم شكراً لمولاها، وكذلك قد يُسبِّحون ويستغفرون الله تعالىٰ تعظيماً وشكراً وعبادةً.

وأمَّا قوله تعالىٰ: ﴿وَخَرَّ رَاكِعاً وَأَنَابَ ﴿٢٤﴾﴾، فالإنابة هي الرجوع. ولـمَّا كان داود عليه السلام بما فعله راجعاً إلىٰ الله تعالىٰ ومنقطعاً إليه، قيل فيه: إنَّه أناب، كما يقال في التائب الراجع إلىٰ التوبة والندم: إنَّه منيب.

فأمَّا قوله تعالىٰ: ﴿فَغَفَرْنَا لَهُ ذَلِكَ﴾، فمعناه أنّا قبلنا منه وكتبنا له الثواب عليه، فأخرج الجزاء علىٰ وجه المجازات به، كما قال تعالىٰ: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢]، وقال جلَّ وعزَّ: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٥]، فأخرج الجزاء علىٰ لفظ المجازىٰ عليه.

قال الشاعر:

ألَا لا يجهلنَّ أحد علينا
فنجهل فوق جهل الجاهلينا

[من الوافر]

ولـمَّا كان المقصود في الاستغفار والتوبة إنَّما هو

القبول، قيل في جوابه: (فغفرنا لك) / [[ص ١٥٨]] أي: فعلنا المقصود به. كذلك لمّا كان الاستغفار على طريق الخضوع والعبادة المقصود به القربة والثواب، قيل في جوابه: (غفرنا) مكان (قبلنا).

على أنَّ من ذهب إلىٰ أنَّ داود عليه السلام فعل صغيرة، فلا بدَّ من أن يحمل قوله تعالىٰ: ﴿فَغَفَرْنَا﴾ علىٰ غير إسقاط العقاب، لأنَّ العقاب قد سقط بما هناك من الثواب الكثير من غير استغفار ولا توبة، ومن جوَّز علىٰ داود عليه السلام الصغيرة، يقول: إنَّ استغفاره عليه السلام كان لأحد أُمور:

أوَّلها: أنَّ أُوريا بن حنان لمّا أخرجه في بعض ثغوره فقُتِلَ، وكان داود عليه السلام عالماً بجمال زوجته، فمالت نفسه إلىٰ نكاحها بعده، فقلَّ غمّه بقتله لميل طبعه إلىٰ نكاح زوجته، فعوتب علىٰ ذلك بنزول الملكين من حيث حمله ميل الطبع، علىٰ أن قلَّ غمّه بمؤمن قُتِلَ من أصحابه.

وثانيها: أنَّه روي أنَّ امرأة خطبها أُوريا بن حنان ليتزوَّجها، وبلغ داود عليه السلام جمالها فخطبها أيضاً فزوَّجها أهلها بداود عليه السلام وقدَّموه علىٰ أُوريا وغيره، فعوتب عليه السلام علىٰ الحرص علىٰ الدنيا، بأنَّه خطب امرأة قد خطبها غيره حتَّىٰ قُدِّمَ عليه.

وثالثها: أنَّه روي أنَّ امرأة تقدَّمت مع زوجها إليه في مخاصمة بينهما من غير محاكمة ولكن علىٰ سبيل الوساطة، وطال الكلام بينهما وتردَّد، فعرض داود عليه السلام للرجل بالنزول عن المرأة لا علىٰ سبيل الحكم لكن علىٰ سبيل التوسّط والاستصلاح، كما يقول أحدنا لغيره: (إذا كنت لا ترضىٰ زوجتك هذه ولا تقوم بالواجب من نفقتها فانزل عنها)، فقدَّر الرجل أنَّ ذلك حكم منه لا عرض، فنزل عنها وتزوَّجها داود عليه السلام، فأتاه الملكان ينبّهانه علىٰ التقصير في [ترك] تبيين مراده للرجل، وأنَّه كان علىٰ سبيل العرض لا الحكم.

ورابعها: أنَّ سبب ذلك أنَّ داود عليه السلام كان متشاغلاً بعبادته في محرابه، فأتاه رجل وامرأة يتحاكمان، فنظر إلىٰ المرأة ليعرفها بعينها فيحكم لها أو عليها، وذلك نظر مباح علىٰ هذا الوجه، فمالت نفسه [إليها] ميل الخلقة والطباع، ففصل بينهما وعاد إلىٰ عبادته، فشغله الفكر / [[ص ١٥٩]] في أمرها وتعلَّق القلب بها عن بعض نوافله التي كان قطعها علىٰ نفسه فعوتب.

وخامسها: أنَّ المعصية منه إنَّما كانت بالعجلة في الحكم قبل التثبّت، وقد كان يجب عليه لمّا سمع الدعوىٰ من أحد الخصمين أن يسأل الآخر عمَّا عنده فيها، ولا يقضي عليه قبل المسألة. ومن أجاب بهذا الجواب قال: إنَّ الفزع من دخولهما عليه في غير وقت العادة أنساه التثبّت والتحفّظ.

وكلّ هذه الوجوه لا يجوز علىٰ الأنبياء عليهم السلام، لأنَّ فيها ما هو معصية، وقد بيَّنا أنَّ المعاصي لا تجوز عليهم، وفيها ما هو منفِّر، وإن لم يكن معصية، مثل أن يخطب امرأة قد خطبها رجل من أصحابه فتقدَّم عليه وتزوَّجها. ومثل التعريض بالنزول عن المرأة وهو لا يريد الحكم.

فأمَّا الاشتغال عن النوافل فلا يجوز أن يقع عليه عتاب، لأنَّه ليس بمعصية ولا هو أيضاً منفِّر، فأمَّا من زعم أنَّه عرَّض أُوريا للقتل وقدَّمه أمام التابوت عمداً حتَّىٰ يُقتَل، فقوله أوضح فساداً من أن نتشاغل بردّه.

وقد روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنَّه قال: «لا أُوتي برجل يزعم أنَّ داود عليه السلام تزوَّج بامرأة أُوريا إلَّا جلدته حدّين: حدَّاً للنبوَّة وحدَّاً للإسلام».

فأمَّا أبو مسلم فإنَّه قال: لا يمتنع أن يكون الداخلان علىٰ داود عليه السلام كانا خصمين من البشر، وأن يكون ذكر النعاج محمولاً علىٰ الحقيقة دون الكناية، وإنَّما ارتاع منهما لدخولهما من غير إذن وعلىٰ غير مجرىٰ العادة، قال: وليس في ظاهر التلاوة ما يقتضي أن يكونا ملكين.

وهذا الجواب يستغنىٰ معه عمَّا تأوَّلنا به قولهما، ودعوىٰ أحدهما علىٰ صاحبه، وذكر النعاج. والله تعالىٰ أعلم بالصواب.

* * *

حرف الذال

١٠٧ – الذمّ:

الذخيرة في علم الكلام:

/ [[ص ٢٨٦]] **فصل: في استحقاق الذمّ ووجهه وكيفيته وتفصيل أحكامه:**

الذمُّ يُستَحقُّ بفعل القبيح وبأن لا يفعل الواجب. وإنَّما قلنا ذلك لأنَّ ما يعدو الفعل القبيح من أفعال المكلَّف هو الواجب والندب والمباح، والواجب [والندب] يستحقُّ بفعلهما المدح، فكيف يستحقُّ بهما الذمّ؟ والمباح لا يستحقُّ الذمّ بفعله ولا المدح.

ولا يستحقُّ الذمَّ فاعل القبيح و المخلِّ بالواجب إلَّا بعد أن يكون متمكّناً من الاحتراز من ذلك، إمَّا أن يكون عالماً بقبح القبيح والواجب، أو متمكّنا من العلم.

وخالف أبو علي في هذا الموضع، فذهب إلىٰ أنَّ الذمَّ لا يُستَحقُّ إلَّا علىٰ فعل، وادَّعىٰ أنَّ من لم يفعل ما وجب عليه لا بدَّ من أن يكون فاعلا لترك القبيح لأجله يستحقُّ الذمَّ.

وقد كان المتقدّمون من المعتزلة يُحدّون الواجب ما له ترك قبيح. فالصحيح في حدّه: ما استحقَّ الذمَّ بأن لا يفعل.

والذي يُبيِّن بطلان حدّهم الذي حكيناه: أنَّ قبح الترك تابع لوجوب الواجب، فوجوب الواجب هو الأصل، فكيف يُحَدُّ بما ذكروه؟ وهو مؤدٍّ إلىٰ أن يتعلَّق وجوبه بقبح تركه ويتعلَّق قبح تركه بوجوبه، وهذا يقتضي تعلّق كلّ واحد منهما بصاحبه.

وينقض هذا الحدّ أيضاً: أنَّ في الواجبات ما لا ترك له أصلاً، والترك / [[ص ٢٨٧]] لا يدخل في أفعال الله تعالىٰ وإن دخل فيها الوجوب.

وأيضاً فلو كان الأمر علىٰ ما ذكروه في معنىٰ الواجب وفائدته، لكان لا يصحُّ أن يعلم الواجب واجباً من لا يعلم أنَّ له تركاً قبيحاً. و المعلوم خلاف ذلك، لأنا نعلم وجوب ردِّ الوديعة علىٰ من طولب بها، ونعلم أنَّه ما ردَّها إذا لم يَزُل من مكانه وإن لم [نعلم] تركاً قبيحاً، ولو علم الترك في هذا الموضع لكان معلوماً بالاستدلال، ووجوب ردِّ الوديعة معلوم بالضرورة فكيف يكون [معناه] وفائدته معلومين [بالدليل]؟

فإن قيل: فما حدُّ الترك؟

قلنا: للترك والمتروك شروط: منها أن يكون القادر عليهما واحداً، وأن يكون الوقت الذي يفعلان فيه واحداً، وأن يكونا مفعولين بالقدرة، ويكونا ضدّين مبتدأين.

وأخصُّ من ذلك وأولىٰ أن نقول: حدُّ الترك ما ابتُدئ بالقدرة بدلاً من ضدٍّ له يصحُّ ابتداؤه علىٰ هذا الوجه.

واستغنينا بقولنا: (بدلاً من ضدِّه) عن أن نشترط كون الوقت واحداً، لأنَّ الوصف بالبدل لا يصحُّ مع تغاير الوقت، ولأنَّ الفعل الواقع في أحد الوقتين لا يمنع من الفعل الواقع في وقتٍ آخر وإن تضادّا، ومن شأن الترك والمتروك أن لا يحصلا في الوجوه.

وأغنانا قولنا: (ما ابتدئ بالقدرة) عن أن نشترط أن يكون مباشراً، لأنَّه لا يبتدئ بالقدرة إلَّا المباشر.

وأغنانا أن نقول: ما ابتدئ بالقدرة في محلِّها، لأنَّ القدرة لا يُبتدأ بها إلَّا في محلِّها. وأغنىٰ ذلك أيضاً عن أن نشترط أن يكون الفاعل واحداً، لأنَّ قولنا: (بدل) لا يصحُّ إلَّا والمحلّ واحد والجملة واحدة. فمثال الأوَّل ما يضادُّ علىٰ / [[ص ٢٨٨]] المحلِّ من الأكوان، ومثال الثاني الإرادة و الكراهة المتضادّتان علىٰ الجملة، لأنَّ أحدنا لو فعل إرادة في جزء من قلبه لكانت بدلاً من ضدِّها من الكراهة وتركاً لها وإن حلَّت محلّاً آخر من أجزاء قلبه.

ولا اعتبار أيضاً بأن تكون القدرة علىٰ الترك والمتروك واحدة، ولهذا قلنا: (ما ابتدئ بالقدرة) ولم نقل: بقدرة واحدة. وإنَّما لم يكن بذلك اعتبار لأنَّ القدرة التي يفعل بها الإرادة في جزء من قلبه غير القدرة التي يفعل بها الكراهة في الجزء الآخر من القلب وإن كان الإرادة تركاً لكراهة.

من تأمّل ما حدّدنا به الترك علم أنّ الترك لا يدخل في أفعال الله تعالىٰ، لأنّا شرطنا فيه الابتداء بالقدرة. وعلم أيضاً أنّ المتولّدات لا يدخل فيها ترك، لأنّا شرطنا في الترك الابتداء بالقدرة، وذلك يمنع من دخول الترك في المتولّدات والمباشر.

فإن قيل: دلّوا علىٰ أنّ الذمّ يستحقُّ بأن لا يُفعَل الواجب.

قلنا: الدليل علىٰ ذلك أنّ العقلاء كلُّهم يستحسنون ذمّ من كان عنده وديعة طولب بها ولم يردّها مع زوال العذر، وإن لم يعلموا غير هذه الجملة من فعل ترك أو غيره فوجب أن يكون ما علموه كافياً في حسن الذمّ وغير مفتقر إلىٰ غيره.

يُبيِّن ما ذكرناه: أنّ العلم بحسن الشيء أو قبحه تابع للعلم بما له حسن أو قبح، جملةً أو تفصيلاً، فلولا أنّ كونه غير رادٍّ للوديعة وجه في حسن ذمّه عند العلم بما ذكرناه ولوجب أن نكون عالمين بحسن الذمّ بغير علم بجهته، وذلك باطل.

ويقوّي ما ذكرناه: أنّا إذا علمناه مستحقّاً للذمّ عند فعل القبيح قطعنا علىٰ أنّ كونه فاعلاً للقبيح وجه في استحقاق الذمّ من غير التفات إلىٰ غيره، فكذلك القول في كونه غير فاعل للواجب.

/ [[ص ٢٨٩]] فإن طعن طاعن علىٰ ما قلناه من أنّ العلم بحسن الذمّ تابع للعلم بما له حسن: بأنّ النبيّ ﷺ لو خبَّر بأنّ زيداً يستحقُّ الذمّ لعلمنا بخبره حسن ذمّه، وإن لم نعلم الوجه فيه.

فالجواب: أنّ العلم بصدقه ﷺ يقتضي بأن يكون هناك وجه يستحقُّ منه الذمّ، كما لو قال ﷺ في رجل بعينه: إنّه يستحقُّ الذمّ علىٰ فعل قبيح، لعلمنا علىٰ الجملة أنّه لا بدّ من أنّه فعل قبيحاً فيستحقُّ الذمّ وإن لم يُفصِّل لنا.

وليس لأحدٍ أن يجعل كونه غير فاعل للواجب دلالة علىٰ أنّه فعل قبيحاً فيستحقُّ به الذمّ في الجملة علىٰ ذلك، لأنّه كان يجب في من لم يعلم أنّ كونه غير فاعل للواجب يدلُّ علىٰ أنّه فعل قبيحاً أن لا يعلم حسن ذمّه علىٰ أنّه لو لم يفعل الواجب. وهذا يقتضي أنّ كلّ من يعلم ما ذكروه من العلماء والعامّة أيضاً لا يعلمون حسن ذمّ ما ذكروه.

دليل آخر: ويدلُّ أيضاً علىٰ ذلك أنّه يحسن من كلِّ عاقل إن تعلّق الذمُّ بأنّ القادر لم يفعل ما وجب عليه، فيذمّون من لم يردّ الوديعة مع المطالبة وتكامل الشرائط علىٰ أنّه لم يردّها، وكذلك من لم يصلِّ الصلاة الواجبة عليه، فلولا أن يكون كونه غير فاعل ما وجب عليه جهة لحسن الذمّ لما حسن تعليق الذمّ به، كما لا يحسن تعليقه بكلِّ وجه لا يستحقُّ به الذمّ.

وليس لأحدٍ أن يدَّعي أنّ تعليق الذمّ بأن لا يفعل الواجب إنّما حسن لأنّ من لم يفعل الواجب لا بدَّ من أن يكون فاعلاً للقبيح. وذلك أنّا قد بيَّنا / [[ص ٢٩٠]] أنّ العقلاء لا يعلمونه فاعلاً لقبيح إذا لم يفعل ما وجب عليه، ومع ذلك فيُعلِّقون الذمّ بأنّه لم يفعل ما وجب عليه.

ولا فرق بين من قال ذلك و بين من قال: إنّ تعليق الذمّ بالقبيح من حيث كان فاعلاً للقبيح لا بدَّ من أن يكون تاركاً لما وجب عليه والذمُّ وبترك الواجب لا يفعل القبيح. ولا له أن يقول: من لم يفعل ما وجب عليه يقال: إنّه أساء بأنّه لم يردّ الوديعة ولم يفعل ما وجب عليه، فمن أين أنّ الإساءة لا تكون إلّا فعلاً؟

ولو جاز ما قالوه لجاز تعليق الذمّ بمن فعل القبيح علىٰ أنّه ترك الواجب من حيث قالوا فيه إنّه لم ينصف ولم يعدل.

دليل آخر: وهو أنّه قد ثبت أنّ الله تعالىٰ لو لم يفعل الثواب واللطف لا يستحقُّ الذمّ والترك بما يجوز عليه تعالىٰ، فيُنسَب استحقاق الذمّ إلىٰ ترك هذه الواجبات كما قيل فينا، فيجب أن يكون وجه استحقاق الذمّ أنّه لم يفعل ما وجب عليه.

وليس لهم أن يدَّعوا أنّه تعالىٰ إذا لم يفعل الثواب قبح التكليف، لأنّ التكليف قد تقدَّم وقوعه وتكاملت شروط حسنه، فلا يجوز أن ينقلب إلىٰ القبح لأمر مستقبل.

ولا لهم أن يعترضوا بأنّ التكليف إنّما يحسن إذا علم المكلِّف تعالىٰ أنّه متىٰ أطاع المكلَّف فعل به الثواب، فمتىٰ أطاع ولم يفعل الثواب دلَّ ذلك علىٰ أنّه في حال التكليف لم يكن عالماً بأنّه يثبت المكلَّف متىٰ أطاع، فيكون / [[ص ٢٩١]] التكليف في حال وقوعه قبيحاً، لتعرّيه من الشرط الذي لا بدَّ منه.

وذلك أنَّ من شأن من لم يفعل الواجب عليه أن يستحقَّ في الحال ذمَّاً ما كان يستحقُّه من قبل، ولو كان الأمر علىٰ ما ذكروه لكان تعالىٰ متىٰ لم يفعل الواجب من الثواب لا يستحقُّ ذمَّاً في حال إخلاله بالواجب. وإنَّما يكشف ذلك من استحقاق الذمّ علىٰ أصل التكليف. وهذا ينقض ما استقرَّ في العقول من وجوب استحقاق من لم يفعل الواجب الذمَّ في الحال.

ولا فرق بين من نقض هذه الجملة وبين من نقض وجوب استحقاق الذمّ علىٰ الإخلال بالواجب علىٰ الجملة.

دليل آخر: وممَّا يدلُّ علىٰ أنَّ الذمَّ يُستَحقُّ بأن لا يفعل الواجب: أنَّه قد ثبت جواز خلق القادر منّا من الأخذ والترك، وثبت أنَّه يجوز مع ذلك أن يذمّه إذا أخلَّ بالواجب، ولا وجه يسند استحقاق هذا الذمّ إليه مع ما فرضناه من جواز خلوّه من الأخذ والترك إلَّا ما ذهبنا إليه من كونه غير فاعل للواجب. وإذا ثبت بكلِّ ما ذكرناه أنَّ حسن استحقاق الذمّ علىٰ أن لا يفعل الواجب ثبت أنَّ العقاب أيضاً يُستَحقُّ بذلك، لأنَّ جهة استحقاق الأمرين واحد وإن كان العقاب شرط زائد.

ويجب الآن أن نُبيِّن جواز خلوِّ القادر من الأخذ والترك.

وكان أبو علي يذهب إلىٰ أنَّ القادر بقدرة لا يخلو من فعل المباشر أو ضدّه إذا لم يكن ممنوعاً، ويجوز أن يخلو من ذلك في المتولَّد.

والصحيح خلاف ذلك، والذي يدلُّ عليه: أنَّه لو كان القادر منّا لا يخلو من الأخذ والترك لكان وجوب ذلك يرجع إلىٰ كونه قادراً، وهذا يقتضي أن يكون تعالىٰ متىٰ لم يفعل الشيء فلا بدَّ من أن يكون فاعلاً لضدِّه. ومعلوم / [[ص ٢٩٢]] خلاف ذلك، لأنَّه تعالىٰ غير فاعل فينا الحركة ولا ضدّها من السكون مع [وجود] كلّ واحد منهما.

فإن قيل: و من أين أنَّ الحكم الذي ذكرناه لو وجب لرجع إلىٰ كون القادر قادراً، وما أنكرتم أن يرجع ذلك إلىٰ القدرة أو محلّها؟

قلنا: صحَّة الفعل لا شبهة في رجوعها إلىٰ القادر من حيث كان قادراً، ووجوب أن يفعل أحد مقدوريه حكم زائد علىٰ الصحَّة، فيجب رجوعه إلىٰ من رجعت الصحَّة إليه، وذلك تحقّق تساوي القادرين في هذا الحكم، لرجوعه إلىٰ مجرَّد كون القادر قادراً.

علىٰ أنَّ هذا الحكم لو رجع إلىٰ القدرة لاستوىٰ فيه المتولَّد والمباشر، لأنَّهما معاً من مقدوري القدرة. ولو عاد أيضاً إلىٰ المحلِّ لوجب ما ذكرناه، لأنَّ محلّ القدرة قد يكون محلَّاً للمتولِّد كما يكون محلَّاً للمباشر.

دليل آخر: وممَّا يدلُّ عليه أنّا نعلم تصرّف الناس في أسواقهم ولا نريد ذلك ولا نكرهه، وهذا يقتضي جواز خلوّ القادر بقدرة من الأخذ والترك.

وليس لهم أن يدَّعوا: أنَّ هناك إعراضاً هو ضدٌّ لهما، وذلك أنَّ هذا الإعراض الذي ادُّعي إذا كان ضدَّاً للإرادة والكراهة، فيجب أن يوجب حالاً للحيِّ وأن يجدها من نفسه كما وجد ذلك في كونه مريداً وكارهاً، وقد علمنا أنّا لا نجد هذه الحالة علىٰ وجه ولا سبب.

دليل آخر: وممَّا يدلُّ أيضاً علىٰ ما قلناه: أنّا قد علمنا أنَّ القويّ الذي لا يمكن / [[ص ٢٩٣]] الضعيف تحريك يده في حال يقظته يمكن هذا الضعيف تحريكها في حال نومه. وهذا يُبطِل قولهم: (إنَّ القادر لا بدَّ أن يفعل أحد مقدوريه في حال علمه وسهوه)، لأنَّ النائم القوي لو كان يفعل ما ادَّعوه لامتنع علىٰ الضعيف تحريك يده في حال نومه، ولساوت حال النوم حال اليقظة.

وليس لهم أن يقولوا: إنَّما جاز ذلك لأنَّ القوي في حال يقظته يعتمد بيده فيولد فيه السكون فيقع المنع بالمتولَّد وليس كذلك النائم.

والجواب: أنَّ المنع من الشيء إنَّما هو بضدِّه أو ما يجري مجراه، والمتولَّد كالمباشر في أنَّه ضدّ للحركة، فيجب أن يقع المنع بكلِّ واحد منهما.

ولا لهم أن يقولوا: إنَّ المستيقظ إذا اعتمد بيده انضاف ما يتولَّد فيها من السكون إلىٰ السكون المباشر، فزاد علىٰ مقدور الضعيف. وليس كذلك حال النوم، وذلك أنَّ كثرة السكون في اليد إنَّما يكون بما ذكروه من الاعتماد وبأنَّ تكثر القُدَر وتتضاعف، فيفعل بالجميع من أجزاء السكون ما يكثر عدده، ولو فرضنا النائم أقوىٰ ممَّا هو بأضعاف مضاعفة لكان الحكم لا يختلف في جواز تحريك الضعيف ليده، فعلمنا أنَّه لا تأثير لما ذكروه.

واعلم أنَّ خلوَّ القادر من الفعل وضدّه يتعلَّق بالدواعي، وإن لم يكن له داعٍ إلىٰ أن يفعل الفعل أو ضدّه لم يجز _ مع كونه عالماً _ أن يفعل كلّ واحد منهما، ومتىٰ قويت دواعيه إلىٰ فعل أحدهما فلا بدَّ من أن يفعله.

والصحيح أنَّ من لم يفعل الواجب وفعل له تركاً أنَّه يستحقُّ الذمَّ علىٰ الوجهين معاً، لأنَّ كلّ واحد من الأمرين جهة في استحقاق الذمّ، فلم يجز أن يختصَّ الذمّ بأحدهما دون الآخر.

فأمَّا تضاعف الذمّ وتزايده فيُنظَر فيه، فإن كان هذا المخلّ بالواجب لا / [[ص ٢٩٤]] يتمكَّن من الإخلال به إلَّا بأن يفعل الترك _ مثل من وقف في دار مغصوبة فإنَّه لا يتمكَّن من أن يُخِلَّ بالواجب عليه من الخروج منها إلَّا بأن يفعل في نفسه فعلاً قبيحاً من سكون أو غيره _، فمن هذه حاله يستحقُّ الذمَّ والعقاب علىٰ الإخلال بالواجب والترك، ولا يستحقُّ علىٰ الترك ذمَّاً زائداً علىٰ ما يستحقّه لو لم يفعل هذا الترك وأخلَّ بالواجب.

والوجه في ذلك: أنَّه غير متمكّن من أن يُخِلَّ بالواجب من دون أن يفعل هذا الترك، فصار الترك غير منفصل من الإخلال، فالذمُّ عليهما واحد.

وإن كان يتمكَّن من الإخلال بالواجب من غير ترك قبيح _ مثل أن يكون مستلقياً في الدار وقد أمره صاحبها بالخروج بعد ما كان أذن له في الاستلقاء _ فهذا متىٰ فعل هذا الترك يستحقُّ عقاباً زائداً علىٰ ما يستحقّه لمجرَّد الإخلال بالواجب، [لأنَّه متمكّن من الإخلال بالواجب] من غير فعل الترك القبيح، فللترك حكم نفسه، فإذا ضمَّه إلىٰ الإخلال تزايد عقابه.

* * *

شرح جمل العلم والعمل:

[[ص ١٣٦]] [موجبات الذمّ والعقاب]:

مسألة: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: فأمَّا الذمّ فيُستَحقُّ بفعل القبيح، وبأن لا يفعل الواجب. وأمَّا العقاب فيُستَحقُّ بهذين الوجهين معاً بشرط أن يكون الفاعل اختار ما استحقَّ به ذلك علىٰ ما فيه منفعة ومصلحة.

/ [[ص ١٣٧]] وإنَّما قلنا: إنَّه يستحقُّ الذمّ علىٰ الإخلال بالواجب وأنَّه جهة في استحقاق الذمّ كالقبيح، لأنَّ العقلاء يُعلِّقون الذمَّ بذلك كما يُعلِّقونه بالقبيح، ولأنَّهم يذمّونه إذا علموه غير فاعل الواجب عليه وإن لم يعلموا سواه.

شرح ذلك: يُستَحقُّ الذمّ بالوجهين اللذين ذكرناهما، وهما فعل القبيح والإخلال بالواجب إذا أمكن التحرُّز منه، بأن يكون عالماً بقبح القبيح ووجوب الواجب أو متمكِّناً منهما. ويشترك في ذلك المحدَث والقديم تعالىٰ لو كان يجوز أن يخلَّ بالواجب أو يفعل القبيح، تعالىٰ عن ذلك علوَّاً كبيراً. لأنَّ جهة استحقاق الذمّ لا تختصُّ المحدَث دون القديم، فلأجل ذلك عمَّهما.

فأمَّا العقاب فإنَّه يُستَحقُّ بهذين الوجهين بشرط أن يكون الفاعل لذلك اختاره علىٰ ما فيه منفعة ومصلحة، وذلك يخصُّ الواحد منّا دون القديم تعالىٰ، لأنَّه لا يجوز عليه المنافع، فلأجل ذلك لم يستحقّ العقاب ولو فعل القبيح أو أخلَّ بالواجب _ تعالىٰ الله عنه _ واستحقَّه الواحد منّا كما قلنا في الثواب والمدح سواء.

وهذا أولىٰ ممَّا قاله بعضهم من أنَّ جهة الاستحقاق في القديم والمحدَث علىٰ حدٍّ واحدٍ، غير أنَّ فعل العقاب يستحيل في القديم ويصحُّ في المحدَث، فلأجل ذلك اختصَّ.

/ [[ص ١٣٨]] وذلك أنَّه لا يجوز أن يحصل جهة استحقاق العقاب ولا يثبت استحقاق العقاب، لأنَّ ذلك يكون نقضاً لها، كما أنَّه لـمَّا كان جهة استحقاق الذمّ، لم يجز أن يثبت ولا يثبت استحقاق الذمّ، لأنَّه يكون نقضاً له. فالأولىٰ ما تقدَّم ذكره في الفرق بين القديم والمحدَث.

فأمَّا الذي يدلُّ علىٰ أنَّ الإخلال بالواجب جهة يُستَحقُّ بها الذمّ، أنَّ العقلاء يُعلِّقون الذمَّ بمن لا يفعل الواجب كما يُعلِّقونه بفعل القبيح. ألَا ترىٰ أنَّ من لم يردّ وديعة ولم يشكر النعمة، يحسن ذمّه كما يحسن ذمّ من فعل الظلم أو الكذب أو العبث ولا فرق عند العقلاء بين ذلك؟ فينبغي أن يكون جهة لاستحقاق الذمّ.

وأيضاً فلو كان لا يُستَحقُّ الذمّ إلَّا بفعل الترك إذا لم يفعل الواجب لوجب أن لا يذمّه إلَّا من علم أنَّه فعل الترك. ونحن نعلم أنَّ العقلاء يذمّون من لم يفعل الواجب وإن لم يعلموا أنَّه فعل الترك، فعلمنا أنَّ الإخلال بالواجب جهة يُستَحقُّ بها الذمّ.

* * *

حرف الراء

١٠٨ - الرؤية:

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ٣)/ (مسألة في نفي الرؤية):

[[ص ٢٨١]] زعمت المعتزلة بأسرها وكثير من الشيعة والزيدية والخوارج والمرجئة بأجمعها أنَّ الله تبارك وتعالىٰ لا يجوز أن يتحرَّك، ولا يجوز أن يكون في الأماكن ولا في مكان دون مكان، وأنَّه في جميع الأماكن بالعلم بها والتدبير لها.

وقال هشام بن الحكم، وعلي بن منصور، وعلي بن إسماعيل بن ميثم، ويونس بن عبد الرحمن مولىٰ آل يقطين، وابن سالم الجواليقي، والحشوية وجماعة المشبّهة: إنَّ الله ﷻ في مكان دون مكان، وأنَّه يتحرَّك وينتقل، تعالىٰ الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

فإن قالوا: إذا قلتم: إنَّ الله ﷻ علىٰ العرش بمعنىٰ استولىٰ عليه بالملك والقدرة.

قلنا: لا يلزمنا أن نضيّق علىٰ قول قلنا به سماعاً واتّباعاً، كما لا يلزمنا والمشبّهة إذا قلنا: إنَّ الله تعالىٰ علىٰ كلّ شيء وكيل، وخرَّجنا معناه أنَّه حافظ / [[ص ٢٨٢]] لذلك أن يقول: إنَّه وكيل علىٰ البيع والكنائس والقبائح والمستقلّات، بمعنىٰ أنَّه حافظ لذلك مالك له، وقد قال الله تعالىٰ: ﴿لِهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الحديد: ١]، ولا يقول: لله الصاحبة، ولله الولد، ولله الأرجل، ولله الفروج، فكذلك ما قلناه، ولا يلزمنا شيء ممَّا ألزمونا.

وممَّا استدلّوا به علىٰ أنَّ الله تعالىٰ في السماء دون الأرض قوله تعالىٰ: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [فاطر: ١٠]، قالوا: فالدليل أنَّه في السماء دون الأرض قوله: ﴿يَرْفَعُهُ﴾.

يقال لهم: يجوز هذا القول، لأنَّ لله ﷻ ديوان أعمال العباد في السماء والحفظة من الملائكة فيها، فيكون ما وقع هناك هل وقع [ظ: قد رفع] إليه، لأنَّه أمر بذلك، كما حكىٰ الله تعالىٰ عن إبراهيم عليه السلام من قوله: ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي﴾ [الصافّات: ٩٩]، يريد إلىٰ الموضع الذي أمرني ربّي أن أذهب إليه، وكقوله تعالىٰ: ﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِراً إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ﴾ [النساء: ١٠٠]، فجعل هجرته عنده إلىٰ الموضع الذي أمره بالهجرة إليه، وهو موضع هجرة رسوله إليه، وهذا تأويل جائز.

وممَّا استدلّوا به أيضاً: رفع أهل الأرض أبصارهم إلىٰ السماء عند الدعاء كما يرفع الرافع نظره إلىٰ الموضع الذي فيه الملك عند مخاطبته.

قالوا: فإذا سُئلنا عن السجود؟ قلنا: إنَّ ذلك لنا لا علينا، لأنَّه دليل علىٰ التذلّل والخضوع، لأنَّك إذا وقعت بين يدي الملك رميت بطرفك إلىٰ دون الجهة التي فيها ونكست رأسك وحملته [ظ: جعلته] أنَّه قعد.

/ [[ص ٢٨٣]] فيقال لهم: ما تنكرون من أن يكون رفع من يرفع يده وطرفه إلىٰ السماء ليس فيه حجَّة علىٰ أنَّ الله تعالىٰ في السماء دون الأرض، كما أنَّ توجّه المسلمين نحو البيت بالصلاة لا يوجب أنَّ الله تعالىٰ في الكعبة دون غيرها من البقاع، وقد قال الناس: الحاجّ زوّار الله.

فإن قال: ذلك تعبّد.

قلنا: فرفع الأيدي أيضاً تعبّد.

حكت جماعة من المعتزلة عن الحسن بن محمّد النجّار، أنَّه زعم أنَّه يجوز أن يحوِّل الله العين إلىٰ القلب ويجعل له قوَّة، فيعلم الله تعالىٰ، فيكون ذلك العلم رؤية بالعين، أي علماً به.

واحتجَّ من الحديث بأنَّ الله لا يرىٰ بخبر رواه محبوب بن الحسن بإسناده، عن الشعبي، عن المسروق، قال: كنت عند عائشة، فقالت: ثلاث من قالهنَّ فقد أعظم الفريّة، وذكرت الأمرين الآخرين، قال: قلت: يا أُمّ المؤمنين، أُنظري ولا تعجلي، أرأيت قول الله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى ﴿١٣﴾﴾ [النجم: ١٣]، وقوله: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ ﴿٢٣﴾﴾ [التكوير: ٢٣]، قالت: رأىٰ جبرئيل.

وقيس بن أبي حازم راوي خبر الرؤية، وهو (ترون ربّكم) مقدوح في عدالته من وجوه: منها أنَّه كان يطعن

علىٰ الصحابة، فروي عنه ما أنكره أصحاب الأخبار، كيحيىٰ بن معمر ومن جرىٰ مجراه. قال: استشفعت بعلي علىٰ عثمان فقال: استشفع بي علىٰ حالة الخطاء بان.

وقال قيس: رأيت الزبير وسعداً اقتسما أرضاً، فما افترقا حتّىٰ ترابيا بالحجارة.

وروي عن قيس، عن ابن مسعود، قال: وددت أنّي وعثمان برمل عالج يحثو عليَّ وأحثو عليه حينئذٍ حتّىٰ يموت الأعجز منّا، وكان قيس قد هرم وتغيَّر عقله.

قال إسماعيل: قال لي يوماً: يا إسماعيل، خذ هذين الدرهمين واشتر سوطاً / [[ص ٢٨٤]] أضرب به الكلام.

وروىٰ ابن فضيل، عن قطر بن خليفة، عن أبي خالد الرافتي، عن علي عليه السلام أنّه علىٰ المنبر قال: «إنَّ أكذب رجل من أحياء العرب علىٰ رسول الله لأبو هريرة الدوسي».

وقال عبد الرحمن بن صالح الأزدي: حدَّثنا خالد بن سعيد الأموي، عن أبيه، قال: قالت عائشة: يا أبا هريرة، ما هذه الأحاديث التي تبلغنا عنك عن النبيّ صلى الله عليه وآله، ما سمعت إلّا ما سمعنا، ولا رأيت إلّا ما رأينا. فقال: يا أُمّاه، كان يشغلك عن رسول الله المرآة والمكحل والتصنّع لرسول الله صلى الله عليه وآله، وإنّي والله ما كان يشغلني عنه شيء.

* * *

الأمالي (ج ١):

[[ص ١٦]] [مسألة]: اعلم أنَّ أصحابنا لمّا استدلّوا علىٰ نفي الرؤية بالأبصار عن الله بقوله: ﴿لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٠٣﴾﴾ [الأنعام: ١٠٣]، وبيَّنوا أنَّه تعالىٰ تمدَّح بنفي الإدراك الذي هو رؤية البصر عن نفسه علىٰ وجه يرجع إلىٰ ذاته، فيجب أن يكون / [[ص ١٧]] ثبوت الرؤية له في وقت من الأوقات نقص وذمّ. قال لهم مخالفوهم: كيف يتمدَّح بأنَّه لا يُرىٰ وقد شاركه في نفي الرؤية ما ليس بممدح كالمعدومات والإرادات والاعتقادات؟ فقالوا لهم: لم يتمدَّح تعالىٰ بنفي الرؤية فقط، وإنَّما تمدَّح بنفي الرؤية عنه وإثباتها له، فتمدّحه بمجموع الأمرين، وليس يشاركه في هاتين الصفتين مشارك، لأنَّ الموجودات المحدَثات أصناف، منها: ما لا يُرىٰ ولا يَرىٰ كالإرادات والاعتقادات، ومنها: ما يُرىٰ ولا يَرىٰ كالألوان، ومنها: ما يُرىٰ ويَرىٰ كالإنسان وضروب الأحياء، وليس فيها ما يَرىٰ ولا يُرىٰ، فثبت المدح لله تعالىٰ بمتضمَّن الآية.

فقال لهم المخالفون: وكيف يجوز أن تكون صفة لا تقتضي المدحة بانفرادها، ثمّ تصير تقتضيها مع غيرها، ولئن جاز هذا ليجوزنَّ أن يتمدَّح متمدِّح بأنَّه شيء عالم أو موجود قادر، فإذا كان لا مدحة في وصف الذات بأنَّها شيء وموجود وإن انضمَّت إلىٰ صفة مدح من حيث كانت بانفرادها لا تقتضي مدحاً، فكذلك لا مدحة في نفي الرؤية عمَّا تثبت له من حيث كانت بانفرادها لا تقتضي مدحاً.

فأجاب أصحابنا عن هذا الكلام بأن قالوا: ليس يمتنع في الصفة أن تكون لا تقتضي مدحاً إذا انفردت وتقتضيه إذا انضمَّت إلىٰ غيرها، ومثَّلوا ذلك بقوله تعالىٰ: ﴿لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، فإنَّ نفي السِّنَة والنوم هاهنا إنَّما يكون مدحاً إذا انتفىٰ عمَّن هو بصفة الأحياء، وإن كان بانفراده لا يقتضي مدحاً، لمشاركته ذوات كثيرة غير ممدوحة فيه. وفصَّلوا بين الوصف بالنفي والوجود، وبين ما ذكروا بالشيء من حيث لا تأثير لهاتين الصفتين في المدح.

واعلم أنَّ صفات المدح المتضمِّنة للإثبات ما تكاد تفتقر إلىٰ شرط في كونها مدحاً، وصفات النفي إذا كانت مدحاً فلا بدَّ فيها من شرط، وإنَّما افترق الأمران من حيث كان النفي أعمُّ من الإثبات، فيدخل تحته الممدوح وغير الممدوح، والإثبات أشدُّ اختصاصاً، ألَا ترىٰ أنَّ ما ليس بعالم من الذوات وليس بموجود أكثر ممَّا ثبت له العلم والوجود منها؟ لأنَّ الأوَّل لا يكون إلَّا غير متناهٍ، والثاني لا بدَّ أن يكون متناهياً، فلمَّا اشتملت صفات النفي الممدوح وغير الممدوح احتاجت إلىٰ شرط يخصّها، وأنت إذا اعتبرت سائر صفات النفي التي يُتمدَّح بها وجدتها مفتقرة إلىٰ الشروط، ألَا ترىٰ أنَّ من ليس بجاهل إنَّما يكون ممدوحاً بهذا النفي إذا كان حيَّاً ذاكراً، لأنَّه قد يكون الحيّ لا عالماً ولا جاهلاً لسهو يلحقه، وذهول / [[ص ١٨]] يعتريه، ومن ليس بعاجز إنَّما يكون ممدوحاً إذا كان أيضاً موجوداً حيَّاً، ومن ليس بظالم إنَّما يكون ممدوحاً إذا كان قادراً علىٰ الظلم، وله دواع إليه.

ولا بدَّ في الشرط الذي يُحتاج إليه في صفات النفي حتَّىٰ يكون مدحاً من أن يكون أيضاً إثباتاً أو جارياً مجرىٰ الإثبات ولا يكون نفياً، لأنَّه إن كان نفياً لم يتخصَّص وساوىٰ فيه الممدوح ما ليس بممدوح. مثال ذلك: أنّا إذا مدحنا غيرنا بأنَّه لا يظلم، وشرطنا في هذه المدحة أنَّه لم يدعه داع إلىٰ الظلم لم تحصل المدحة، لأنَّه قد يشاركه في نفي الظلم ونفي الدواعي إليه ما ليس بممدوح، فلا بدَّ من شرط يجري مجرىٰ الإثبات، وهو أن نقول: وهو ممَّن تدعوه الدواعي إلىٰ الأفعال، ويتصرَّف فيها بحسب دواعيه.

فإذا صحَّت هذه الجملة، فالوجه أن نقول: إنَّ المدحة في الآية إنَّما تتعلَّق بنفي الإدراك عن القديم تعالىٰ، لكن بشرط أن يكون مُدرِكاً، ونجعل كلّ واحد من الصفتين تقتضي المدح مجتمعاً، مع أنَّ كلّ واحدة لا تقتضيه علىٰ سبيل الانفراد، وليس بمنكر أن يقتضي الشيء غيره بشرط متىٰ وُجِدَ حصل المقتضىٰ، فإذا لم يُوجَد لم يحصل مقتضاه، ونفي السِّنَة والنوم والظلم عن الله تعالىٰ إنَّما كان مدحاً بشروط معروفة علىٰ نحو ما ذكرناه، وهذا التلخيص في هذا الموضع أولىٰ وأحسم للشبه ممَّا تقدَّم ذكره.

* * *

[[ص ٢٨]] [مسألة]: اعلم أنَّ أصحابنا قد اعتمدوا في إبطال ما ظنَّه أصحاب الرؤية في قوله تعالىٰ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝٢٣﴾ [القيامة: ٢٢ و٢٣] علىٰ وجوه معروفة، لأنَّهم بيَّنوا أنَّ النظر ليس يفيد الرؤية، ولا الرؤية من أحد محتملاته. ودلّوا علىٰ أنَّ النظر ينقسم إلىٰ أقسام كثيرة، منها: تقليب الحدقة الصحيحة في جهة المرئي طلباً لرؤيته، ومنها: النظر الذي هو الانتظار، ومنها: النظر الذي هو التعطّف والمرحمة، ومنها: النظر الذي هو الفكر والتأمّل. وقالوا: إذا لم يكن في أقسام النظر الرؤية لم يكن للقوم بظاهرها تعلّق، واحتجنا جميعاً إلىٰ طلب تأويل الآية من غير جهة الرؤية.

وتأوَّلها بعضهم علىٰ الانتظار للثواب، وإن كان المنتظر في الحقيقة محذوفاً والمنتظر منه مذكوراً علىٰ عادة للعرب معروفة.

وسلَّم بعضهم أنَّ النظر يكون الرؤية بالبصر، وحمل الآية علىٰ رؤية أهل الجنَّة لنِعَم الله تعالىٰ عليهم، علىٰ سبيل حذف المرئي في الحقيقة.

وهذا كلام مشروح في مواضعه، وقد بيَّنا ما يرد عليه، وما يُجاب به عن الشبهة المعترضة في مواضع كثيرة.

وهاهنا وجه غريب في الآية حكي عن بعض المتأخّرين لا يفتقر معتمده إلىٰ العدول عن الظاهر أو إلىٰ تقدير محذوف، ولا يحتاج إلىٰ منازعتهم في أنَّ النظر يحتمل الرؤية أو لا يحتملها، بل يصحُّ الاعتماد عليه سواء كان النظر المذكور في الآية هو الانتظار بالقلب أم الرؤية بالعين، وهو أن يُحمَل قوله تعالىٰ: ﴿إِلَى رَبِّهَا﴾ إلىٰ أنَّه أراد نعمة ربّها، لأنَّ الآلاء النعم، وفي واحدها أربع لغات: (أَلًا) مثل قَفًا، و(أُلْيٌ) مثل رَمْيٍ، و(إِلْيٌ) مثل مِعًي، و(إِلْيٌ) مثل حِسْيٍ، قال أعشىٰ بكر بن وائل:

أبيضُ لا يرهبُ الهزال ولا
يقطع رحماً ولا يخون إلَا

أراد: أنَّه لا يخون نعمة. وأراد تعالىٰ: إلىٰ ربّها، فأسقط التنوين للإضافة.

فإن قيل: فأيُّ فرق بين هذا الوجه، وبين تأويل من حمل الآية علىٰ أنَّه أراد به: إلىٰ ثواب ربّها ناظرة، بمعنىٰ رائية لنعمه وثوابه؟

قلنا: ذلك الوجه يفتقر إلىٰ محذوف، لأنَّه إذا جعل (إلىٰ) حرفاً / [[ص ٢٩]] ولم يُعلِّقها بالربّ تعالىٰ، فلا بدَّ من تقدير محذوف، وفي الجواب الذي ذكرناه لا يفتقر إلىٰ تقدير محذوف، لأنَّ (إلىٰ) فيه اسم يتعلَّق به الرؤية ولا يحتاج إلىٰ تقدير غيره، والله أعلم بالصواب.

* * *

الأمالي (ج ٤):

[[ص ١٢٣]] [تأويل آية]: إن سأل سائل عن قوله تعالىٰ: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ ...﴾ إلىٰ قوله: ﴿وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ۝١٤٣﴾ [الأعراف: ١٤٣]، وقال: ما تنكرون من أن تكون هذه الآية دالّة علىٰ جواز الرؤية عليه جلَّ وعلا، لأنَّها لو لم تجز لم يسألها موسىٰ عليه السلام، كما لا يجوز أن يسأل اتّخاذ الصاحبة والولد، ولو كانت الرؤية أيضاً مستحيلة لم يعلقها بأمر يصحّ أن يقع وهو استقرار الجبل، وإذا علمنا صحَّة استقرار الجبل في موضعه فوجب أن

تكون الرؤية أيضاً صحيحة في حكم ما عُلِّقت به. وقوله تعالىٰ: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ﴾ يقتضي جواز الحجاب عليه تعالىٰ، لأنَّ التجلّي هو الظهور، وهما لا يكونان إلّا بعد الاحتجاب والاستتار.

الجواب: قلنا: أوّل ما نقوله: إنّه ليس في مسألة الشيء دلالة علىٰ صحّة وقوعه ولا جوازه، لأنَّ السائل قد يسأل عن الصحيح والمحال مع العلم وفقد العلم، / [[ص ١٢٤]] والأغراض مختلفة، فلا دلالة في ظاهر مسألة الرؤية علىٰ جوازها.

ولأصحابنا عن هذه المسألة أجوبة:

منها _ وهو الأولىٰ والأقوىٰ _: أن يكون موسىٰ عليه السلام لم يسأل الرؤية لنفسه، وإنّما سألها لقومه، فقد روي أنّهم طلبوا ذلك منه والتمسوه، فأجابهم بأنّها لا تجوز عليه تعالىٰ، فلم يقنعوا بجوابه وآثروا أن يرد الجواب من قِبَل ربّه تعالىٰ، فوعدهم ذلك، وغلب في ظنّه أنَّ الجواب إذا ورد من جهته جلَّ وعزَّ كان أحسم للشبهة وأبلغ في دفعها عنهم، فاختار السبعين الذين حضروا الميقات ليكون سؤاله بمحضر منهم فيعرفوا ما يرد من الجواب، فسأل وأُجيب بما يدلُّ علىٰ أنَّ الرؤية لا تجوز عليه تعالىٰ.

ويقوّي هذا الجواب أشياء: منها قوله تعالىٰ: ﴿يَسْئَلُكَ أَهْلُ الْكِتابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتاباً مِنَ السَّماءِ ...﴾ الآية [النساء: ١٥٢].

ومنها قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يا مُوسى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللهَ جَهْرَةً ...﴾ الآية [البقرة: ٥٥].

ومنها قوله تعالىٰ: ﴿فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قالَ رَبِّ ...﴾ الآية [الأعراف: ١٥٥]، لأنَّ إضافة ذلك إلىٰ السفهاء تدلُّ علىٰ أنّه كان بسببهم ومن أجلهم، ولأنّهم سألوا ما لا يجوز عليه تعالىٰ.

ومنها ذكر الجهرة في الرؤية، وهي لا تليق إلّا برؤية البصر دون العلم، وهذا يقوّي أنَّ الطلب لم يكن للعلم الضروري علىٰ ما سنذكره في الجواب الثاني.

ومنها قوله: ﴿أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾، لأنّا إذا حملنا الآية علىٰ طلب الرؤية لقومه أمكن أن يُحمَل قوله: ﴿أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ علىٰ حقيقته، وإذا حُمِلَت الآية علىٰ طلب العلم الضروري احتيج إلىٰ حذف في الكلام، ويصير تقديره: أرني أنظر إلىٰ الآيات التي عندها أعرفك ضرورةً.

ويمكن في هذا الوجه الأخير خاصّة أن يقال: إذا كان المذهب الصحيح عندكم هو أنَّ النظر علىٰ الحقيقة غير الرؤية فكيف يكون قوله تعالىٰ: ﴿أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ حقيقة في جواب من حمل الآية علىٰ طلب الرؤية لقومه؟

فإن قلتم: لا يمتنع أن يكونوا التمسوا الرؤية التي يكون معها النظر والتحديق إلىٰ الجهة، فسأل عليه الصلاة والسلام علىٰ حسب ما طلبوا.

قيل لكم: هذا ينقض فرقكم في هذا الجواب بين سؤال الرؤية وبين سؤال جميع ما يستحيل عليه من الصاحبة والولد وما يقتضي الجسمية، بأن تقولوا: الشكّ في الرؤية لا يمنع من معرفة السمع، والشكّ في جميع ما ذُكِرَ يمنع من ذلك، لأنَّ الشكّ الذي لا يمنع من معرفة صحَّة السمع إنّما هو في الرؤية التي لا يكون معها نظر، فلا يقتضي التشبيه.

فإن قلتم: الذي يمنع من معرفة السمع إنّما يُحمَل ذكر النظر / [[ص ١٢٥]] فيه علىٰ أنَّ المراد به نفس الرؤية علىٰ سبيل المجاز، لأنَّ من عادة العرب أن يسمّوا الشيء باسم الطريق إليه وما قاربه ودانَاه.

قلنا: فكأنّكم عدلتم من مجاز إلىٰ مجاز، فلا قوَّة في هذا الوجه والوجوه التي ذكرناها في تقوية هذا الجواب المتقدّمة أولىٰ.

وليس لأحدٍ أن يقول: لو كان عليه الصلاة والسلام إنّما سأل الرؤية لقومه لم يضف السؤال إلىٰ نفسه فيقول: ﴿أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾، ولا كان الجواب مختصّاً به وهو قوله تعالىٰ: ﴿لَنْ تَرانِي﴾، وذلك لأنّه غير ممتنع وقوع الإضافة علىٰ هذا الوجه، مع أنَّ المسألة كانت من أجل الغير، إذ كانت هناك دلالة تؤمن من اللبس وتزيل الشبهة.

فلهذا يقول أحدنا إذا شفع في حاجة غيره للمشفوع إليه: أسألك أن تفعل بي كذا وكذا، وتجيبني إلىٰ كذا وكذا. ويحسن أن يقول المشفوع إليه: قد أجبتك وشفَّعتك، وما جرىٰ مجرىٰ ذلك. وإنّما حسن هذا لأنَّ للسائل في المسألة أغراضاً وإن رجعت إلىٰ الغير، فتحقّقه بها وتكلّفه كتكلّفه إذا اختصّه ولم يبعده.

فإن قيل: كيف يجوز منه عليه الصلاة والسلام مع علمه باستحالة الرؤية عليه تعالىٰ أن يسأل فيها لقومه،

ولئن جاز ذلك ليجوزنَّ أن يسأل لقومه سائر ما يستحيل عليه تعالىٰ من كونه جسماً وما أشبهه متىٰ شكّوا فيه.

قلنا: إنَّما صحَّ ما ذكرناه في الرؤية ولم يصحّ فيما سألت عنه لأنَّ مع الشكّ في جواز الرؤية التي لا يقتضي كونه جسماً يمكن معرفة السمع، وأنَّه تعالىٰ حكيم صادق في أخباره، فيصحّ أن يعرفوا بالجواب الوارد من جهته تعالىٰ استحالة ما شكّوا في صحَّته وجوازه، ومع الشكّ في كونه جسماً لا يصحُّ معرفة السمع، فلا يقع بجوابه انتفاع ولا علم.

وقد قال بعض من تكلَّم في هذه الآية: قد كان جائزاً أن يسأل موسىٰ عليه السلام لقومه ما يعلم استحالته عليه، وإن كانت دلالة السمع لا تثبت قبل معرفته، متىٰ كان المعلوم أنَّ في ذلك صلاحاً للمكلَّفين في الدين، وأنَّ ورود الجواب يكون لطفاً لهم في النظر في الأدلَّة وإصابة الحقّ منها، غير أنَّ من أجاب بذلك شرط أن يتبيَّن في مسألة علمه باستحالة ما سأل عنه، وأنَّ غرضه في السؤال ورود الجواب ليكون لطفاً.

والجواب الثاني في الآية: أن يكون موسىٰ عليه السلام إنَّما سأل ربَّه أن يُعلِمه نفسه ضرورةً بإظهار بعض أعلام الآخرة التي تضطرّه إلىٰ المعرفة، فتزول عنه الدواعي والشكوك والشبهات، ويستغني عن الاستدلال، فتخفُّ المحنة عليه بذلك، كما سأل / [[ص ١٢٦]] إبراهيم عليه السلام ربَّه تعالىٰ أن يريه كيف يُحيي الموتىٰ طلباً للتخفيف عليه بذلك، وإن كان قد عرف ذلك قبل أن يراه. والسؤال إن وقع بلفظ الرؤية فإنَّ الرؤية تفيد العلم كما تفيد الإدراك بالبصر، وذلك أظهر من أن يستدلَّ عليه أو يستشهد به، فقال له جلَّ وعزَّ: ﴿لَنْ تَرانِي﴾ أي لن تعلمني علىٰ هذا الوجه الذي التمسته منّي، ثمّ أكَّد تعالىٰ ذلك بأن أظهر في الجبل من آياته وعجائبه ما دلَّ به علىٰ أنَّ إظهار ما تقوم به المعرفة الضرورية في الدنيا مع التكليف وبيانه لا يجوز، وأنَّ الحكمة تمنع منه.

والوجه الأوَّل أولىٰ لما ذكرناه من الوجوه، ولأنَّه لا يخلو موسىٰ عليه السلام من أن يكون شاكّاً في أنَّ المعرفة ضرورية لا تصحُّ حصولها في الدنيا أو عالماً بذلك، فإن كان شاكّاً فهذا ممَّا لا يجوز علىٰ النبيّ صلى الله عليه وآله، لأنَّ الشكَّ فيما يرجع إلىٰ أُصول الديانات وقواعد التكليف لا يجوز عليهم سلام الله عليهم، لاسيّما وقد يجوز أن يعلم ذلك علىٰ الحقيقة بعض أُمَّتهم، فيزيد عليهم في المعرفة، وهذا أبلغ في التنفير عنهم من كلّ شيء يمنع منه فيهم. وإن كان عالماً فلا وجه لسؤاله إلَّا أن يقال: إنَّه سأل لقومه، فيعود إلىٰ معنىٰ الجواب الأوَّل.

والجواب الثالث في الآية ما حكي عن بعض من تكلَّم في هذه الآية من أهل التوحيد، وهو أن قال: يجوز أن يكون موسىٰ عليه السلام في وقت مسألته ذلك كان شاكّاً في جواز الرؤية علىٰ الله تعالىٰ، فسأل ذلك ليعلم هل يجوز عليه أم لا؟ قال: وليس شكّه في ذلك بمانع من أن يعرف الله تعالىٰ بصفاته، بل يجري مجرىٰ شكّه في جواز الرؤية علىٰ بعض ما لا يرىٰ من الأعراض في أنَّه غير مخلّ بما يحتاج إليه في معرفته تعالىٰ. قال: ولا يمتنع أن يكون غلطه في ذلك ذنباً صغيراً، وتكون التوبة الواقعة منه لأجل ذلك.

وهذا الجواب يبعد من قِبَل أنَّ الشكَّ في جواز الرؤية التي لا تقتضي تشبيهاً وإن كان لا يمنع من معرفته تعالىٰ بصفاته، فإنَّ الشك في ذلك لا يجوز علىٰ الأنبياء عليهم السلام، من حيث يجوز من بعض من بعثوا إليه أن يعرف ذلك علىٰ الحقيقة، فيكون النبيّ صلى الله عليه وآله شاكّاً فيه وغيره عارفاً به، مع رجوعه إلىٰ المعرفة بالله تعالىٰ، وما يجوز عليه وما لا يجوز عليه، وهذا أقوىٰ في التنفير، وأزيد علىٰ كلّ ما وجب أن يجنّبه الأنبياء عليهم السلام.

فإن قيل: فعن أيّ شيء كانت توبة موسىٰ عليه السلام علىٰ الجوابين المتقدّمين؟

قلنا: أمَّا من ذهب إلىٰ أنَّ / [[ص ١٢٧]] المسألة كانت لقومه فإنَّه يقول: إنَّما تاب لأنَّه أقدم علىٰ أن سأل علىٰ لسان قومه ما لم يُؤذَن له فيه، وليس للأنبياء ذلك، لأنَّه لا يؤمن أن يكون الصلاح في المنع منه، فيكون ترك إجابتهم إليه منفِّراً عنهم.

ومن ذهب إلىٰ أنَّه سأل المعرفة الضرورية يقول: إنَّه تاب من حيث سأل معرفة لا يقتضيها التكليف، وعلىٰ جميع الأحوال تكون التوبة من ذنب صغير لا يستحقُّ عليه العقاب ولا الذمّ.

والأولىٰ أن يقال في توبته عليه الصلاة والسلام: إنَّه

ليس في الآية ما يقتضي أن تكون التوبة وقعت من المسألة أو من أمر يرجع إليها. وقد يجوز أن يكون ذلك منه إمَّا لذنب صغير تقدَّم تلك الحال أو تقدَّم النبوَّة، فلا يرجع إلىٰ سؤال الله تعالىٰ الرؤيا، أو ما أظهره من التوبة علىٰ سبيل الرجوع إلىٰ الله تعالىٰ وإظهار الانقطاع إليه والتقرّب منه وإن لم يكن هناك ذنب صغير.

وقد يجوز أيضاً أن يكون الغرض في ذلك مضافاً إلىٰ ما قلناه تعليماً وتوقيفاً علىٰ ما نستعمله وندعوه به عند الشدائد ونزول الأهوال، وتنبيه القوم المخطئين خاصَّة علىٰ التوبة ممَّا التمسوه من الرؤية المستحيلة عليه تعالىٰ، فإنَّ الأنبياء عليهم السلام وإن لم يقع منهم القبيح عندنا فقد يقع من غيرهم، ويحتاج من رفع ذلك عنه إلىٰ التوبة من الاستقالة.

فأمَّا قوله تعالىٰ: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ﴾، فإنَّ التجلّي هاهنا هو التعريف والإعلام والإظهار لما يقتضىٰ المعرفة، كقولهم: هذا كلام جليّ، أي واضح ظاهر، وكقول الشاعر:

تجلّىٰ لنا بالمشرفيَّة والقنا
وقد كان عن وقع الأسنَّة نائيا

أراد أنَّ تدبيره دلَّ عليه حتَّىٰ عُلِمَ أنَّه المدبّر له وإن كان نائياً عن وقع الأسنَّة، فأقام ما أظهره من دلالة فعله علىٰ مقام مشاهدته، وعبَّر عنه بأنَّه تجلّىٰ منه.

وفي قوله تعالىٰ: ﴿لِلْجَبَلِ﴾ وجهان:

أحدهما: أن يكون المراد لأهل الجبل، ومن كان عند الجبل، فحذف، كما قال تعالىٰ: ﴿وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، ﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ﴾ [الدخان: ٢٩]، وقد علمنا أنَّه بما أظهره من الآيات إنَّما دلَّ من كان عند الجبل علىٰ أنَّ رؤيته تعالىٰ غير جائزة.

والوجه الآخر: أن يكون المعنىٰ للجبل أي بالجبل، فأقام اللام مقام الباء، كما قال تعالىٰ: ﴿آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ﴾ [طه: ٧١]، أي به، وكما يقول: أخذتك لجرمك، أي بجرمك. ولما كانت الآية الدالّة علىٰ منع ما سُئِلَ فيه إنَّما حلَّت الجبل وظهرت فيه، جاز أن يضاف التجلّي إليه.

وقد استدلَّ / [[ص ١٢٨]] بهذه الآية كثير من العلماء الموحِّدين علىٰ أنَّه تعالىٰ لا يُرىٰ بالأبصار، من حيث نفي الرؤية نفياً عامَّاً بقوله تعالىٰ: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾، ثمّ أكَّد ذلك بأن علَّق الرؤية باستقرار الجبل الذي علمنا أنَّه لم يستقرّ.

وهذه طريقة للعرب معروفة في تبعيد الشيء، لأنَّهم يُعلِّقونه بما يُعلَم أنَّه لا يكون، كقولهم: لا كلَّمتك ما أضاء الفجر وطلعت الشمس، وكقول الشاعر:

إذا شاب الغراب رجوت أهلي
وصار القير كاللبن الحليب

وممَّا يجري هذا المجرىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ [الأعراف: ٤٠].

وليس لأحدٍ أن يقول: إذا علَّق الرؤية باستقرار الجبل، وكان ذلك في مقدوره تعالىٰ، فيجب أن تكون الرؤية معلَّقة به أيضاً في مقدوره تعالىٰ، بأنَّه لو كان الغرض بذلك التبعيد لعلَّقه بأمر يستحيل، كما علَّق دخولهم الجنَّة بأمر يستحيل من ولوج الجمل في سمّ الخياط. وذلك أنَّ تشبيه الشيء بغيره لا يجب أن يكون من جميع الوجوه، ولـمَّا علَّق وقوع الرؤية باستقرار الجبل _ وقد علم أنَّه لا يستقرّ _ عُلِمَ نفي الرؤية، وما عدا ذلك من كون الرؤية مستحيلة وغير مقدورة، واستقرار الجبل بخلافها يخرج عن ما هو الغرض في التشبيه. علىٰ أنَّه إنَّما علَّق تعالىٰ جواز الرؤية باستقرار الجبل في تلك الحال التي جعله فيها دكَّاً وذلك محال لما فيه من اجتماع الضدّين، فجرىٰ مجرىٰ جواز الرؤية في الاستحالة، وليس يجب في كلّ ما عُلِّقَ بغيره أن يجري مجراه في سائر وجوهه حتَّىٰ إذا كان أحدهما مع انتفائه مستحيلاً كان الآخر بمثابته مستحيلاً، لأنَّ تعليق دخول الكفّار الجنَّة إنَّما عُلِّقَ بولوج الجمل في سمّ الخياط، ودخول الكفّار الجنَّة لم يكن مستحيلاً، بل معلوم أنَّ الأوَّل في المقدور وإن كان لا يحسن، والثاني ليس فيه المقدور. وهذه الجملة كافية في تأويل هذه الآية وبيان ما فيها، والحمد لله وحده.

* * *

الملخَّص في أُصول الدين:

/ [[ص ٢٢٧]] اعلم أنَّه لا كلام لنا في هذه المسألة مع المشبِّهة، لأنَّهم إذا قالوا: إنَّه يدرك بالحواسّ فقد قاسوا قولهم وذهبوا إلىٰ ما يقتضيه، ونحن لا ننكر رؤية الأجسام ولا لمسها، وإنَّما كلامنا الآن مع من نفىٰ التشبيه عنه تعالىٰ، وأثبت الرؤية أو غيرها من ضروب الإدراك، لأنَّ ما يُبنىٰ من ذلك علىٰ التشبيه قد أبطلناه بإبطال التشبيه.

فصل: في أنَّه تعالىٰ يستحيل رؤيته:

المعتمد في هذا الباب علىٰ أنَّ الرائي متىٰ حصل علىٰ الصفة التي لكونه عليها يرىٰ المرئيّات، وحصل المرئي بالصفة التي لكونه عليها يراه الرائون، وارتفعت الموانع المعقولة، فلا بدَّ من كونه رائياً له، ولهذا نقول: إنَّ الرؤية إذا صحَّت وجبت، وإذا لم تجب فهي مستحيلة، وهذه الجملة نحتاج فيها إلىٰ بيان أشياء:

منها: أنَّ أحدنا علىٰ الصفة التي لكونها عليها يرىٰ المرئيات، ويدخل في ذلك الكلام في نفي كون الإدراك معنىٰ والحاسَّة السادسة وما أشبه ذلك من ضروب الشبه.

ومنها: أنَّ الموانع التي تمنع من الرؤية مرتفعة عنه تعالىٰ.

ومنها: أنَّه لو كان مرئياً في نفسه، أوجب أن يكون علىٰ الصفة التي لو رأىٰ لم يُرَ إلَّا عليها.

ومنها: أنَّ ما كانت سبيله [هكذا] فرؤيته واجبة، وأنَّ الرؤية متىٰ صحَّت وجبت.

/ [[ص ٢٢٨]] ومنها: أنَّنا غير رائين له تعالىٰ.

ونحن ندلُّ علىٰ ذلك أجمع بعون الله.

أمَّا الذي يدلُّ علىٰ صحَّة الفصل الأوَّل فهو: إنَّ الواحد منّا إنَّما يرىٰ المرئيّات أجمع، لكونه حيَّاً، بشرط وجود المرئي وارتفاع الآفات عنه والموانع، وقد دلَّلنا علىٰ ذلك في باب الصفات في هذا الكتاب وشرحناه، وهذا يقتضي صحَّة ما ذكرناه، من أنَّ أحدنا متىٰ كان حيَّاً، لا آفة به، فهو فيما يرجع عليه علىٰ الصفة التي معها يدرِك، وإن اعتبر وجود المدرَك وارتفاع الموانع.

فإن قيل: وأين أنتم عمَّا يذهب إليه خصومكم، من أنَّ الرائي إنَّما يرىٰ برؤيةٍ توجد في عينه، وأنَّ ذلك المؤثِّر في كونه رائياً دون ما ذكرتم؟

قلنا: الذي يدلُّ علىٰ فساد كون أحدنا رائياً لمعنىٰ أشياء:

منها: أنَّه لو كان كذلك لوجب أن يثبت فيه طريقة إثبات المعاني، وقد علمنا خلاف ذلك، لأنَّ المصحِّح لهذه الصفة متىٰ ثبت وحصل الشرط، فلا بدَّ من ثبوت الصفة والحال مستمرَّة فيما ذكرناه غير مختلفة، وما يجري هذا المجرىٰ لا يصحُّ أن يكون من المعاني، لأنَّ من شأن ما يجب عنها أن يحصل تارة ولا يحصل أُخرىٰ، مع ثبوت المصحِّح والشرط.

وهذه الطريقة إنَّما يتوجَّه علىٰ مذهب أبي علي ومن قال بقوله في أنَّ البصر إذا كان صحيحاً ووُجِدَ المدرَك، فلا بدَّ من وجود الرؤية فيه، وعلىٰ البغداديين الذين يقولون: إنَّ الرؤية تتولَّد عن الفتحة وما أشبهها.

فأمَّا من أثبت الرؤية وجوَّز أن تتكامل كلّ الشرائط التي ذكرناها، ومع ذلك لا يحصل، فإنَّ ذلك وإن لم يلزمه، فقوله يفسد بالوجوه المتأخِّرة.

ومنها: أنَّه قد ثبت أنَّ القديم تعالىٰ إنَّما يكون رائياً لكونه حيَّاً بشرط وجود المدرَك، فيجب علىٰ هذا متىٰ حصل أحدنا حيَّاً ووُجِدَ المدرَك وارتفعت الموانع والآفات، أن يكون رائياً، لأنَّ المقتضي لا يجوز أن يختلف اقتضائه ... والمواضع، بل لا بدَّ من وجود المقتضىٰ متىٰ ثبت المقتضي وتكامل الشرط. ألَا ترىٰ أنَّ الفعل لـمَّا صحَّ منه تعالىٰ لكونه / [[ص ٢٢٩]] قادراً، والمحكم لكونه عالماً، وجب مثله في أحدنا؟ ولم يعتبر الاختلاف فيما به كنّا قادرين أو عالمين، وأنَّه تعالىٰ كذلك بنفسه دوننا، ولا نقدح في ذلك حاجتنا في الرؤية إلىٰ الآلة دونه تعالىٰ، وذلك أنَّ الآلة ليست بموجبة لكون أحدنا رائياً، وإنَّما هي شرط في ذلك.

وليس يمتنع أن يخصَّ الشرط بموضعٍ دون آخر بحسب قيام الدليل، وما يقتضي أو يوجب بخلاف ذلك، لأنَّه حيث ما حصل من اقتضائه أو إيجابه، ولا يجوز اختلاف الحال فيه.

وليس لأحدٍ أن يقول: فلعلَّ المؤثِّر في كونه تعالىٰ رائياً، هو ما يستحقّه عن الصفة النفسية؟

وذلك لأنَّ ما عليه الذات لا يصحُّ أن يقتضي صفةً بشرط ثبوت أمر منفصل عنها. ألَا ترىٰ أنَّ تحيّز الجوهر لـمَّا كان يقتضي عمَّا هو عليه في ذاته، لم يجز أن يكون مشروطاً بوجود أمر منفصل، بل كان موقوفاً علىٰ وجود الجوهر؟ وإنَّما كان كذلك من حيث كان مقتضىٰ عمَّا للذات عليه. ألَا ترىٰ أنَّ منافاة الشيء لغيرها لم يكن مقتضىٰ عمّا عليه الذات، بل كان مقتضىٰ عمَّا يقتضيه صفة الذات، [و]لم يمتنع أن يكون مشروطاً بأمرٍ منفصلٍ، فهو مصادفة لوجود ما ينافيه.

وإذا صحَّت هذه الجملة، وجدنا كونه مدرِكاً

مشروطاً بأمر منفصل، لم يجز أن يكون مقتضىٰ عمَّا عليه الذات.

فإن قيل: وبأيّ شيء يفسد أن يكون مقتضىٰ تعالىٰ رائياً لوجود معنىٰ؟

قلنا: لأنَّ ذلك المعنىٰ لا يخلو من أن يكون موجوداً أو معدوماً، فإن كان موجوداً لم يخلُ من أن يكون قديماً أو محدَثاً.

ولا يصحُّ كونه معدوماً، لأنَّ المعدوم لا يصحُّ اختصاصه بإيجاب صفةٍ لذات دون غيرها، ولأنَّ العدم يحيل إيجاب المعاني لأغيارها.

ولا يجوز أن يكون قديماً، لما دلَّلنا به علىٰ فساد وجود علم قديم وقدرة.

ولا يجوز أن يكون محدَثاً، لأنَّه لا يخلو من أن يحلَّه أو يحلَّ غيره، أو يوجد لا في محلّ، ولا يجوز حلوله فيه، لأنّا قد بيَّنا أنَّه تعالىٰ لا يجوز أن يحلَّه شيء من الأعراض، ولا يجوز أن يحلَّ غيره، لأنَّ ذلك المحلّ لا بدَّ من وجود الحياة فيه، ولا بدَّ من أن يكون / [[ص ٢٣٠]] حكم ذلك الإدراك راجعاً إلىٰ من نرجع حكم الحياة إليه، لأنَّ العرضان إذا وُجِدا علىٰ وجهٍ، وكانا ممَّا يوجبان الصفة، فإنَّ أحدهما يوجب الصفة لما يوجبها له المعنىٰ الآخر، ولهذا نقطع علىٰ أنَّ جميع ما فينا من القُدَر والعلوم توجب الصفات لنا دون غيرنا، ولا يجوز وجود ذلك المعنىٰ في غير محلٍّ، لأنَّ الإدراك لو كان معنىٰ لوجب أن يكون له تأثير في المحلِّ، ويجري في ذلك مجرىٰ ما قلناه في الحياة، وما دلَّلنا به علىٰ استحالة وجودها لا في محلٍّ يدلُّ في الإدراك علىٰ مثله.

ومنها: أنَّ أحدنا لو كان رائياً لمعنىً ما، امتنع أن يرىٰ المحجوب والغائب، لأنَّ الحجاب والغيبة لا تحوجان العين من احتمالها لوجود الرؤية فيها.

وليس لأحدٍ أن يقول: فكيف لا يلزمكم مثل ذلك، بأن نفيتم أن تكون الرؤية معنىٰ؟

وذلك أنَّ أحدنا لـمَّا كان يرىٰ المرئيّات إلَّا بحاسَّة صحيحة علىٰ صفةٍ، وجب اعتبار تكامل ذلك، وقد علمنا أنَّه لا يرىٰ بحاسَّته إلَّا بأن ينفصل منها شعاعٌ علىٰ وجه مخصوص، فما أثَّر في هذا الشعاع وجب أن يخلَّ بالرؤية، وقد علمنا أنَّ الحجاب يقطعه عن الاتّصال، وكذلك البعد يُفرِّقه ويُبدِّده، ولهذا نرىٰ القريب دون البعيد والظاهر دون المحجوب، وما قاله الخصم بخلاف ذلك، لأنَّه أثبت معنىً يوجب كونه رائياً، فمتىٰ كان المحلّ محتملاً له، فلا بدَّ من صحَّة وجوده، كان المرئي محجوباً أو ظاهراً أو حاضراً أو غائباً.

ومنها: أنَّ الرؤية لو كانت بمعنىٰ يفعله الله تعالىٰ، وهو مختار لأفعاله غير ملجأ إليها لصحَّ، مع كون أحدنا حيَّاً، وصحَّة حواسّه، وحضور المرئي، وارتفاع الموانع ألَّا يفعله أو يفعله لبعض الأشياء دون بعض مع تساويها في الأحكام، وهذا يؤدّي إلىٰ الشكِّ في المشاهدات وإلىٰ الجهالات التي سنشرحها فيما بعد.

وليس لأحدٍ أن يعترض ما ذكرناه بأن يقول: إنَّ مع الشروط التي ذكرتم لا بدَّ من وجود الرؤية، أمَّا من حيث احتملها المحلّ ولا بدَّ من وجوب ما احتملها المحلّ، أو من حيث أنَّ الفتحة أو بعض الأُمور التي شرطتم تولِّد الرؤية.

وذلك أنَّ غرضنا يتمُّ مع التجاوز عن إبطال هذه المذاهب، لأنّا إنَّما نحاول أنَّ أحدنا إذا / [[ص ٢٣١]] كان حيَّاً صحيح الحواسّ وارتفعت الموانع وُجِدَ المرئي، فلا بدَّ من كونه رائياً له، فإذا سُلِّمَ لنا ذلك، لم يضرّنا أن نُسنِد إلىٰ وجود رؤية يجب وجودها، والذي نقصد إلىٰ رفعه الآن أنَّ الرؤية لا تجوز أن تكون ممَّا يصحُّ ثبوتها وانتفائها معاً، مع الشروط التي ذكرناها، وإذا صحَّ ذلك، فقد تمَّ ما أردنا.

ولعلَّنا أن نتكلَّم علىٰ أنَّ الرؤية لا تكون متولِّدة، ولا ممَّا يجب وجودها عند احتمال المحلّ لو كانت معنىً فيما يأتي من الكتاب، إن عرض ما يقتضيه بمشيئة الله وعونه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون أحدنا يحتاج في رؤية القديم تعالىٰ إلىٰ حاسَّة سادسة، فليس يجب إذا كان صحيح الحاسَّة علىٰ ما ذكرتم أن تكون علىٰ الصفة التي معها يصحُّ أن يرىٰ جميع المرئيّات؟

قلنا: فليس يخلو من أن يكون يرىٰ بتلك الحاسَّة الرؤية المعقولة التي تحصل بهذه العيون، أو أن يرىٰ بها علىٰ طريقة أُخرىٰ لا نعقل.

والوجه الأوَّل: يقتضي أن نراه بهذه العيون، لأنَّ اختلاف صفات حاسَّة الرؤية لا يمنع من الاشتراك في

الرؤيـة. ألَا تـرىٰ أنَّ العيـون قـد تختلـف في السـعة والضـيق والزرقة والكحـل ومـا أشـبه ذلـك مـن الصـفات؟ مـع اتّفاقهـا في أنَّ مـا يصـحُّ أن يـرىٰ ببعضـها يـرىٰ بسـائرها، وجـرت حاسَّـة الرؤيـة مجـرىٰ القُـدَر في أنَّهـا وإن اختلفـت، فجـنس مـا يفعل بالجميع لا يختلف.

وأمَّا الوجـه الثـاني: فهـو خـارج عـمَّا نحـن بسـبيله، لأنَّ كلامنا إنَّـما هـو في نفـي الرؤيـة المعقولـة عنـه تعـالىٰ، عـلىٰ أنَّ مـا لا يفعـل لا يصـحُّ إثباتـه ولا الكـلام عليـه، لأنَّ ذلـك يـؤدّي إلىٰ الجهـالات، ولا فـرق بـين مـن أثبـت رؤيـة عـلىٰ خـلاف مـا يعقل، وبين من أثبت ذلك في العلم وغيره من الأجناس.

وممَّـا يقـال عـلىٰ هـذا الوجـه: إنَّـه لـو كـان في المقـدور حاسَّة سادسـة يُـدرَك بهـا مـا لا يُـدرَك بهـذه الحـواسّ، لوجـب أن نجـد الـنقص لفقـد هـذه الحاسَّـة، ونحـسُّ بالحـال الـداخل علينـا لارتفاعهـا، كـما يجـد الضـرير ذلـك عنـد فقـد حاسَّـة العـين، والأكمـه الـذي لم يـرَ قـطّ ولم يعـرف كيفيـة الإدراك بهـذه الحاسَّـة. عـلىٰ أنَّ الـذاهب إلىٰ الحاسَّـة السادسـة يلزمـه مـا لا يلزمه بـه مـن تجـويز إدراك جميـع الـذوات الموجـودات بتلـك الحاسَّـة، وإدراك المعـدومات أيضـاً، ويلـزم / [[ص ٢٣٢]] أيضـاً تجـويز أن يـرىٰ بتلـك الحاسَّـة الأشـياء عـلىٰ خـلاف مـا هي عليه.

الكلام في الفصل الثاني من القسمة المتقدّمة:

فأمَّـا الكـلام في أنَّ الموانـع المعقولـة المـؤثِّرة في الرؤيـة هـي القـرب المفـرط نفسـه، فهـو أنَّ الموانـع المعقولـة المـؤثِّرة في الرؤيـة هـي القـرب المفـرط والبعـد المفـرط والحجـاب والرقَّـة واللطافـة، وكـون المرئـي في غـير جهـة محـاذاة الرائـي، أو كـون محلّه ببعض هـذه الأوصـاف، وقـد علمنـا أنَّ جميـع هـذه الموانـع لا يجوز عليـه تعـالىٰ، مـن حيـث لم يكـن جسـماً ولا جـوهراً ولا ممَّا يحلُّ الأجسام والجواهر.

فإن قيل: دلّـوا أوَّلاً عـلىٰ كـون مـا ذكرتمـوه مـن الوجـود موانـع، ثـمّ بيِّنـوا جهـة تأثيرهـا في المنـع، ثـمّ دلّـوا عـلىٰ أنَّـه لا مانع سواها؟

قلنـا: لا شـيء أبلـغ في كونهـا موانـع مـن وجودنـا الرؤية تصـحُّ عنـد ارتفـاع جميعهـا، ولا تصـحُّ عنـد ثبـوت كـلّ واحـد مـنهما عـلىٰ طريقـةٍ واحـدة، وبهـذه الطريقـة وعـلىٰ هـذا الوجـه مـن الاعتبـار نعلـم الموانـع مـن الأفعـال، لكـن هـذه الموانـع عـلىٰ ضـربين: أحـدهما يمنـع لمجـرَّده كالحجـاب، ويجـوز أن يلحـق بـذلك القـرب المفـرط، والضـرب الآخـر يمنـع بشـرط كـون المرائـي عـلىٰ بعـض الصـفات، كالرقَّـة واللطافـة والبعـد أيضـاً عـلىٰ بعـض الوجـوه، وكـون المرئـيّ في خـلاف جهـة محـاذاة المرائـي، لأنَّ اللطافـة والرقَّـة إنَّـما يمنعـان مـن ضـعف شـعاعه وقلَّتـه، ولـو قـوىٰ الشـعاع لم يمنعـا، وكذلك البعد علىٰ بعض الوجوه.

فأمَّا كـون المرئـي في خـلاف جهـة القبلـة المحـاذاة، فـإنَّما يمتنع مع فقـد الآلـة التـي يجعلـه في حكـم المقابـل كـالمرآة، وإذا حضـرت فيـه هـذه الآلـة لم يكـن ذلـك منعـاً، وتجـري الموانـع من الرؤيـة في هـذه القسـمة مجـرىٰ الموانـع مـن الأفعـال، لأنَّهـا أيضـاً تنقسـم إلىٰ مـا يمنـع الأفعـال بنفسـه، كـالعلوم الضـرورية والقيـد، وإلىٰ مـا يمنـع بشـرطٍ كالنقـل، لأنَّـه يمنـع بشـرط قلَّـة القُـدَر، ولهـذا قـد يُحـرِّك الجسـم الثقيـل مـن امتنـع عليه تحريك حتَّىٰ زيد قُدَراً.

فأمَّا الكـلام في كيفيـة تـأثير هـذه الأُمـور التـي ذكرناهـا في المنـع، فهـو: أنَّ مـن شرط صـحَّة البصـر وكونـه آلـة في الرؤيـة، أن ينفصـل منـه شـعاع عـلىٰ سـمتٍ مخصـوصٍ، ولـه قُدَر ونظام مخصـوص، فـما أثَّـر في ذلـك كـان منعـاً، ولهـذا كـان مـا قطعـه أو التـبس بـه أو فرَّقـه أو غـيَّر / [[ص ٢٣٣]] السـمت الـذي ينفـذ فيـه مـؤثِّراً فيـه، فـالقرب المفـرط الـذي يصـير بـه القريـب مماسَّـاً للعـين أو في حكـم المـماسّ لهـا يـؤثِّر، مـن حيـث يمتنـع معـه خـروج الشـعاع ونفـوذه في سـمته، والحجـاب يقطعـه عـن الاتّصـال، والبعـد يُفرِّقـه عـن نظامـه ويُبـدِّده، والرقَّـة واللطافـة يقتضـيان التباسـه، وكـون المرئـيّ في غير جهـة المحـاذاة مخـلٌّ بسـمت الشـعاع، فقـد بـان جهـة تـأثير هذه الأُمور.

فأمَّـا الدلالـة عـلىٰ أنَّـه لا مـانع سـوىٰ مـا عـدَّدناه فهـو: أنَّه ليس يعقل سـوىٰ مـا ذكرنـاه، وتجـويز مـانع لا يُعقَـل يـؤدّي إلىٰ الجهـالات، وإلىٰ أن يجـوز أن يكـون بحضـرتنا مـن الأشـخاص مـا لـه صـفة مـا نشـاهده وإن لم نـرَه لمـانع غـير معقـول، وهـذا يقتضـي الشـكُّ في المشـاهدات، وارتفـاع الثقـة بها، والتباس ما يصحُّ أن يُرىٰ بما لا يصحُّ ذلك عليه.

ويمكـن أن يقـال: إنَّ المعـدوم مرئـيٌّ في نفسـه وإن لم نـرَه لمـانع غـير معقـول، ويـؤدّي أيضـاً إلىٰ التبـاس مـا يجـوز أن

يكون مقدوراً لنا بما يستحيل ذلك فيه، فيقال في كلِّ أمر تعذَّر علينا من الجمع بين الضدَّين وفعل الأجسام وقلب الأجناس إلىٰ غير ذلك، إنَّه إنَّما امتنع لمانع مجهول، وكما يجب القطع علىٰ أنَّ كلّ ما تعذَّر علينا فعله، مع ارتفاع الموانع المعقولة، فهو غير مقدور لنا، ولا ممَّا يجوز أن نكون قادرين عليه، وذلك ما لا نراه مع السلامة وارتفاع الموانع المعقولة.

وليس لأحدٍ أن يقول: ما أنكرتم أن يكون المانع من رؤيته تعالىٰ ضعف شعاع أبصارنا، ومتىٰ قوي رأيناه، وهذا مانع معقول؟

وذلك أنَّ ضعف الشعاع إنَّما يمنع علىٰ وجه معقول، وهو أن يكون المرئيُّ رقيقاً أو بعيداً أو لطيفاً، ولهذا يجري تقوية الشعاع في هذا الباب مجرىٰ تغيّر المرئيّ في نفسه وخروجه من الرقَّة إلىٰ الكثافة ومن البعد إلىٰ القرب، فالوجه الذي يصحُّ أن يكون ضعف الشعاع مانعاً معه لا يصحُّ علىٰ القديم تعالىٰ، فلا يصحُّ أن يثبت مانعاً من رؤيته.

ولا فرق بين أن نُثبته مانعاً من رؤيته علىٰ وجهٍ غير معقولٍ، وبين أن نُثبت مانعاً غير معقول. علىٰ أنَّ قلَّة الشعاع لا يخلو من أن تكون مانعة من الرؤية بنفسها، أو بشرط كون المرئيّ علىٰ صفةٍ، وقد علمنا أنَّه لا يكون مانعة بنفسها، بدلالة أنَّ رؤية الكثيف والقريب يصحُّ معها، ولو كانت تمنع بنفسها لامتنعت معها رؤية جميع المرئيّات، فثبت أنَّها مانعة بشرط كون المرئيّ علىٰ صفة، فلا بدَّ إن كان ضعف الشعاع مانعاً من رؤيته تعالىٰ أن يكون / [[ص ٢٣٤]] مشروطاً بصفةٍ هو تعالىٰ عليها، ولا يخلو تلك الصفة من أن يصحَّ خروجه عنها أو لا يصحُّ، فإن صحَّ خروجه عنها فليس يُعلَم لله تعالىٰ صفة يمكن أن يقال: إنَّها مانعة _ مع ضعف الشعاع _ من رؤيته يصحُّ خروجه عنها.

وإن كان تلك الصفة لا يصحُّ خروجه عنها، فذلك يقتضي التباس الجائز بالمستحيل، لأنَّ من حكم المنع أن يصحَّ زواله، لينفصل حال ما يمتنع للاستحالة ما يمتنع للمانع.

علىٰ أنَّه كيف يصحُّ أن يكون المانع من رؤيته صفة هو عليها لا يصحُّ زوالها عنه؟ وقد علمنا أنَّ ما هذه صفته إمَّا أن يكون من صفات نفسه، أو لما هو عليه في نفسه، وما هو عليه من صفاته تقتضي صحَّة إدراكه إن كان ممَّا يجوز الإدراك عليه، وما يُصحِّح الرؤية أو الإدراك كيف يكون هو المانع منه!؟

فبطلت هذه الشبهة.

الكلام في الفصل الثالث من القسمة المتقدّمة، فهو: أنَّه لو كان قريباً في نفسه، لكان في كلِّ حالٍ حاصلاً علىٰ الصفة التي يصحُّ رؤيته معها.

والذي يدلُّ علىٰ ذلك: أنَّ الصفات التي يتجدَّد له تعالىٰ لا يجوز أن تكون مؤثِّرة في صحَّة إدراكه، لأنَّ الذي يتجدَّد له من الصفات هو كونه مدرِكاً ومريداً أو كارهاً، ومعلوم أنَّه لا تأثير لشيء من ذلك في كونه مدرِكاً. علىٰ أنَّ الإدراك لا يتعلَّق بالذات إلَّا علىٰ أخصِّ أوصافها، وما هذا سبيله لا يجوز أن يتجدَّد للقديم تعالىٰ، فوضح أنَّه لو كان مرئيَّاً في نفسه، لوجب أن يكون الآن علىٰ الصفة التي لو رأىٰ لم يُرَ إلَّا لكونه عليها.

فأمَّا الكلام علىٰ الفصل الرابع من القسمة المتقدّمة، وهو: أنَّه لو جاز مع حضور المرئيّ وارتفاع الموانع عن رؤيته، وكون الرائي علىٰ الصفة التي معها يُدرِك المدرَكات، أن تكون الرؤية غير واجبة، وكانت مع الصحَّة ممَّا يجوز أن يحصل وأن لا يحصل، لأدَّىٰ ذلك إلىٰ ما قد أكثر أصحابنا تعداده من الجهالات، وارتفاع الثقة بالمشاهدات، كنّا لا نأمن أن يكون بحضرتنا أنهار جارية، وقصور عالية، وألوان رائعة، ونحن مع ذلك لا نُدرِكها، وكنّا لا نثق بكيفيَّة ما نُدرِكه، فيجوز في الصغير أن يكون كبيراً، والقصير أن يكون طويلاً، والأمرد ذا لحية، والشابُّ كهلاً، والكلام من الكلام مستثنىٰ، والموجب منفياً، بأن يكون الإدراك تناول بعض ذلك دون بعض، وهذا يؤدّي إلىٰ ارتفاع الثقة بالمدرَكات نفياً وإثباتاً، / [[ص ٢٣٥]] ومخرِج من كمال العقل الذي لا بدَّ من ثبوت الثقة بالمدرَكات في النفي والإثبات معه.

وبعد، فإنَّ القول بخلاف ما ذكرناه يؤدّي إلىٰ التباس ما يصحُّ أن يكون مرئيَّاً في نفسه بما يستحيل الرؤية عليه، وذلك مؤدٍّ إلىٰ التباس ما يصحُّ أن يكون مقدوراً له بما يستحيل كونه بهذه الصفة، وإنَّما قلنا ذلك لأنَّ الطريق

إلىٰ تمييز المقدور من غيره هو بأن ننظر، فما تعذَّر علىٰ أحدنا _ مع كونه قادراً، وحصول الدواعي وارتفاع الموانع _ قضينا علىٰ أنَّه يستحيل كونه مقدوراً له ومفعولاً من جهته، وما تعذَّر علىٰ خلاف هذه الوجوه لم يقض بذلك فيه، وهذا بعينه هو الطريق إلىٰ تمييز ما يصحُّ أن يكون مرئيَّاً في نفسه ممَّا يستحيل الرؤية عليه، لأنَّا متىٰ لم نقض بأنَّ ما لا نراه _ ونحن علىٰ الصفة التي معها نرىٰ المرئيّات، والموانع المعقولة مرتفعة _ غير مرئيّ في نفسه، التبس ما يصحُّ رؤيته بما يستحيل رؤيته، ولم نأمن أن يكون جميع الموجودات بل المعدومات التي لا شبهة فيها مرئيَّة في نفوسها، وإن كنّا الآن لا نراها.

فإن قيل: كلُّ الذي أوردتموه من إلزام الجهالات، إنَّما يلزم لو لم نكن عالمين ضرورةً بانتفاء ما ذكرتموه من المدرَكات، وهذا العلم قد حصَّل الثقة بكيفية ما نُدرِكه، وانتفاء ما لا نُدرِكه، وإن كنّا لا نُجوِّز قبل حصوله فينا حضور ما عدَّدتموه من المدرَكات، وإن لم نُدرِكه ونعلمه.

قلنا: إنَّ العلم بانتفاء المدرَك من حضرتنا متىٰ كان طريقته الإدراك مستند إلىٰ العلم، بأنَّه إذا حضر وجب أن نُدرِكه، ولا يجوز حصوله لمن جوَّز كون ذلك بحضرته وهو لا يُدرِكه ولا يعلمه، لأنَّ العلم الأوَّل مستند إلىٰ الثاني، والعلم الثاني طريق له، ولا يصحُّ حصوله من دونه، يُبيِّن ذلك أنَّ الضرير والمغمض لـمَّا جُوِّزوا أن يكون بحضرتهما أجسام كثاف وهما لا يُدرِكانها، لم يعلما أنَّه لا جسم بحضرتهما، وكذلك البصير لـمَّا جُوِّزَ أن يكون بحضرته مَلَك وجنّي وما أشبههما من الأجسام اللطاف، لم يُعلَم أنَّ ذلك ليس بحضرته، فثبت أنَّ العلم بانتفاء المدرَك مستند إلىٰ العلم بأنَّه إذا حضر وجب إدراكه والعلم به، وإنَّ من جوَّز خلاف ذلك لا يثق بانتفاء المدرَكات.

فإن قيل: كيف يصحُّ دعواكم بأنَّ العلم بأنَّه لا جسم بحضرتنا مستند إلىٰ أنَّه لو كان / [[ص ٢٣٦]] أدركناه، وعندكم أنَّ الضرير مع أنَّه مجوَّز لأن يكون ذلك بحضرته ولا يُدرِكه، [و]يجوز أن يفعل الله تعالىٰ في قلبه العلم بأنَّه لا جسم بحضرته، وكذلك حكم البصير في الأجسام اللطاف، وأنَّه يجوز أن يفعل الله تعالىٰ في قلبه العلم بأنَّه لا مَلَك ولا جنّي بين يديه، وقد يعلم أيضاً الضرير بخبر صادق أنَّه لا جسم بحضرته، ومن غمَّض عينيه يعلم أنَّ ملك الروم لم يحضره، وإن كان التجويز الذي ادَّعيتموه أنَّه مانع من العلم ثابتاً في كلِّ ذلك؟

قلنا: ما ادَّعينا أنَّ أحد العلمين مستند إلىٰ الآخر علىٰ كلِّ حالٍ، وإنَّما قلنا: إنَّ العلم بانتفاء المدرَك إذا كان عن طريقة الإدراك فهو مستند إلىٰ العلم بأنَّه إذا حضر وجب إدراكه، فليس يقدح شيء ممَّا ذكرته فيما اعتمدناه، لأنَّا وإن جوَّزنا أن يفعل في قلب الضرير العلم بأنَّه لا جسم بحضرته، وفي البصير مثل ذلك في الجنّي والملك، فإنَّما يجوز ذلك لا عن طريق الإدراك، بل علىٰ سبيل الابتداء، وإذا لم يكن هذا العلم علىٰ هذا الوجه مستنداً إلىٰ الإدراك، لم يمتنع حصوله لمن جوَّز أن يكون بحضرته ما لا يُدرِكه، ومن لم يكن عالماً بأنَّ ما بحضرته لا بدَّ أن يُدرِكه ويعلم.

وليس يمتنع أن يكون أحد العلمين أصلاً للآخر متىٰ كان عن طريق مخصوص، وإن لم يكن أصلاً له علىٰ كلِّ حالٍ، كنحو تعلّق علمنا بأنَّه تعالىٰ حيّ، لعلمنا أنَّه قادر، وعلمنا بإثبات ذاته تعالىٰ لعلمنا بحدوث الأجسام أو ما يجري مجراهما من الأعراض التي لا يقدر عليها سواه، لأنَّ تعلّق بعض هذه العلوم ببعض واستناده إليه، متىٰ كان عن الاستدلال والاكتساب كان كذلك، ولو كان ضرورياً لم يجب ذلك فيه. ألَا ترىٰ أنَّه جائز أن يفعل تعالىٰ فينا العلم بأنَّه حيٌّ ضرورةً، وإن لم نكن عالمين بأنَّه قادر؟ وكذلك يفعل فينا العلم بذاته وصفاته قبل العلم بحدوث الأجسام وما يجري مجراها ممَّا يدلُّ عليه، وإنَّما العلم الذي يستند إلىٰ غيره علىٰ كلِّ حالٍ، هو العلم بالحال والذات، لأنَّه لا يجوز العلم بحال الذات علىٰ وجهٍ من الوجوه، إلَّا بعد تقدّم العلم بها.

فأمَّا علم الضرير أنَّه جسم بحضرته، فهو أيضاً خارج عمَّا أثبتناه، لأنَّه إنَّما يعلم ذلك من طريق الاستدلال لا الإدراك، وكذلك علىٰ من غمَّض بأنَّه ليس بين يديه ملك الروم، لأنَّه أيضاً يستدلُّ علىٰ انتفاء ذلك من حيث لو كان لانتشر الخبر بوروده، ولتقدَّمت لذلك مقدَّمات لم تحصل، وكلُّ هذا خارج عمَّا منعنا منه.

/ [[ص ٢٣٧]] فإن قيل: قد اعترفتم بجواز فعل العلم بأنَّ الشيء ليس بحاضر لمن يُجوِّز حضوره وإن لم يعلمه، وادَّعيتم أنَّ ذلك إنَّما يسوغ إذا لم يكن العلم حاصلاً عن طريقة الإدراك، وبقي الآن أن تدلّوا علىٰ أنَّ العلم الحاصل فينا بأنَّه لا فيل بحضرتنا طريقه الإدراك، وأنَّه ليس بعلم مبتدأ من غير طريق، لأنَّه إذا جاز أن يكون مبتدأً عن غير طريقٍ، جاز حصوله مع التجويز الذي ذكرناه.

قلنا: الذي يدلُّ علىٰ أنَّ العلم الحاصل فينا بالمدرَكات _ نفياً وإثباتاً _ طريقه الإدراك، وأنَّه ليس مبتدأ من غير طريق، أنّا وجدنا أوَّلاً العلم بالمدرَك يترتَّب علىٰ الإدراك ويطابقه. ألَا ترىٰ أنّا نعلم ما نُدرِكه علىٰ الوجه الذي يتعلَّق الإدراك به دون غيره؟ فلولا أنَّه يتعلَّق به، والإدراك طريق إليه، لم تجب فيه هذه المطابقة. ألَا ترىٰ أنَّ العلوم التي يحصل فينا لا عن طريق الإدراك ولا مطابقاً له؟ فعلمنا بذلك أنَّ الإدراك طريق إلىٰ العلم ممَّا يُدرِكه، وبمثل هذا الاعتبار بعينه نعلم أنَّه طريق إلىٰ نفي ما نُدرِكه، لا ما إذا أدركنا بين أيدينا جسماً علمنا أنَّه لا جسم يجري مجراه بحضرتنا، وإن لم نكن عالمين بذلك فيما لا يجري مجراه من التناهي في اللطافة والرقَّة، ولهذا نجد كلّ واحد من الأخفش والأعمش ومن جرىٰ مجراهما في ضعف البصر وقلَّة الشعاع، لا يعلم من انتفاء المدرَكات بحضرته ما يعلمه القويّ البصر، وإنَّما نعلم انتفاء ما يُدرِك أمثاله، فلو لم يكن الإدراك طريقاً إلىٰ الأمرين، لما وجب فيهما من المطابقة للإدراك ما ذكرناه، ولما امتنع أن نُدرِك شيئاً ونعلمه علىٰ خلاف ما أدركناه عليه، وأن نُدرِكه مع كمال العقل ولا نُدرِكه، وكذلك كان لا يمتنع أن نعلم انتفاء ما لو كان يجب أن نُدرِكه وأن لا نعلم انتفاء ما لو كان يجب أن نُدرِكه، وأن لا نعلم انتفاء ما لو كان لأدركناه وعلمناه، وفي علمنا بفساد كلّ ذلك دليل علىٰ أنَّ الإدراك هو الطريق إلىٰ العلم بالمدرَكات في النفي والإثبات معاً، وإنَّ ما قدح في طريق العلم لا بدَّ من أن يكون قادحاً في العلم ومخلَّاً به.

ونُبيِّن ما ذكرناه في أنَّ أحد العلمين طريق إلىٰ الآخر أنَّ كلَّ عاقل يفزع إليه بعينه، لأنّا لو اعترضنا كلّ واحد من العقلاء الصحيحي الأبصار، فقلنا له: بين يديك فيل لما فزع إلىٰ أن يقول: لو كان لرأيته، قيل: كذلك الطريق بعينه.

فإن قيل: فأنتم علىٰ هذا الكلام الذي قدَّرتموه بين أمرين: / [[ص ٢٣٨]] إمَّا أن تقولوا: إنَّ جميع مخالفيكم في هذه المسألة لا يعلمون ابتداءً أنَّه لا فيلة بحضرتهم، وهذا ممَّا قد عُلِمَ ضرورة بطلانه، لأنَّكم تعلمون أنَّهم عالمون بذلك. أو تقولوا: إنَّهم يعلمون مع التجويز الذي ذكرتم أنَّه يمنع من العلم، فينقض ما أصَّلتموه.

قلنا: لا بدَّ من أن يكون مخالفونا في هذا الباب عالمين بانتفاء ما ذُكِرَ في السؤال، واثقين بأنَّه ليس بحضرتهم إلَّا ما قد أدركوه وعلموه، إلَّا أنَّهم مع ذلك غير مجوِّزين لحضور ما ذكرناه من غير أن يدركونه، ولا بدَّ من أن يكونوا عالمين بأنَّه لو حضر لأدركوه، وليس يُخبِر بخلافه ذلك عن نفسه جماعة لا يجوز أن يُخبِر بخلاف ما هي عليه، بل لا نجد من يبلغ إلىٰ هذا الحدّ في هذه المسألة، إلَّا نفراً نُجوِّز علىٰ مثلهم دفع ما يجدونه والإخبار بخلافه، كما أنَّهم يُخبِرون عن أنفسهم في باب الكسب الذي لا يعقله أحد بخلاف ما يجدونه.

وليس يمتنع مثل هذا علىٰ مثل [من] قلَّ عدده من أصحاب المذاهب الباطلة، ولا فرق بينهم في هذه الدعوىٰ الباطلة، وبين من خبَّرنا بأنَّه يعلم حال الجسم وإن لم يعلم ذاته، ويعلم المدرَكات وإن لم يُدرِكها، ولم يُخبِره صادق عنها، في أنّا نعلم كذبه من حيث ادِّعاء حصول الفزع وانتفاء الأصل. علىٰ أنَّ هؤلاء إنَّما يُجوِّزون حضور ما لا يدركونه كأن يحصل في أبصارهم ضدّ الإدراك الذي هو كالآفة للبصر، والمخرج له عن تكامل صحَّته، وليس يُجوِّزون ألَّا يدركونه والبصر خالٍ من الآفات وما جرىٰ مجراها، فقد آل الأمر إلىٰ ما قلناه.

فإن قيل: ألستم تُجوِّزون أن يخلق الله تعالىٰ مثل من تعرفونه من أولادكم أو إخوانكم حتَّىٰ لا يغادر منه شيئاً؟ ومع هذا التجويز متىٰ غاب عنكم أحد ممَّن ذكرناه، ثمّ شاهدتموه ثانياً علمتم أنَّه الذي شاهدتموه أوَّلاً ولم تشكّوا فيه، وكذلك أنتم مجوّزون لأن يقيم الله تعالىٰ أهل القبور من قبورهم، وأن يُقلب ماء دجلة زيتاً ورمل عالج ذهباً، وأنتم الآن قاطعون علىٰ أنَّ شيئاً من ذلك لم يكن، فلم يمنع التجويز في جميع ما ذكرناه من العلم والثقة، وهذا ينقض ما تقدَّم من كلامكم.

قلنا: إنّا لم نقل: إنَّ التجويز لشيء يمنع من حصول العلم بخلافه، وإنَّما منعنا من حصول / [[ص ٢٣٩]] العلم الذي من شأنه أن يحصل فينا من طريق مخصوص مع فساد ذلك الطريق، فأمَّا العلم بأنَّ من نشاهده ثانياً هو الذي شاهدناه أوَّلاً، فهو علم ضروري يحصل بالعادة علىٰ سبيل الابتداء، من غير أن يكون له طريقة مخصوصة تؤثِّر فيها تجويزنا في المقدور أن يخلق مثله، وقد دلَّلنا علىٰ أنَّ العلم بأنَّه لا مدرَك بحضرتنا يستند إلىٰ العلم بأنَّه متىٰ حضر أدركناه، وليس إذا ثبت في بعض العلوم أنَّ لها طريقة مخصوصة، وجب مثل ذلك في جميعها.

فأمَّا قيام الموتىٰ، وانقلاب الماء زيتاً وما أشبههما فخارج عن هذا الباب، لأنَّ من يُجوِّز ذلك في المقدور ويعلم أنَّه لم يكن، إنَّما يُعوِّل فيه علىٰ طريقة الاستدلال لا الضرورة. ألَا ترىٰ أنَّ كلَّ الموحِّدين يُجوِّزون ذلك ولا يقطعون علىٰ خلافه في أزمان الأنبياء عليهم السلام؟ [و]من لا يجيز ظهور الأعلام إلَّا علىٰ نبيّ، يمنع منه في هذا الوقت، من حيث علم بالدليل أنَّه لا نبيّ بعد نبيّنا عليه السلام، وممَّن لا يجيز ظهور الأعلام علىٰ غير نبيّ الشيعة، وأصحاب الحديث يُجوِّزون ذلك في كلِّ حالٍ، ولا نقطع علىٰ أنَّه لم يكن، فأمَّا الملحدون وأصحاب الطبائع فعندهم أنَّ ذلك مستحيل في كلِّ حالٍ لأمر يرجع إلىٰ الطبع أو ما [نجهله]، ويقولون أيضاً فيه علىٰ ضربٍ من الاستدلال، وإن كانوا فيه مخطئين، فقد زال أن يكون هذا العلم ضرورياً علىٰ كلِّ حالٍ، وبطل الاعتراض به علىٰ ما ذكرناه.

فإن قيل: كيف يصحُّ ما ادَّعيتموه من أنَّ العلم بأنَّه لا مدرَك بحضرتنا فرع علىٰ العلم بأنَّه إذا حضر أدركناه، ومن حقِّ الأصل من العلوم أن يصحَّ حصوله من غير حصول الفرع، وأنتم لا تجيزون انفكاك أحد هذين العلمين من صاحبه، علىٰ أنَّ البهيمة تعلم أنَّ العلف ليس بحضرتها، وإن لم يعلم أنَّه لو حضر لرأته؟

قلنا: إنَّما يصحُّ حصول العلم الذي هو أصل وإن لم يحصل الفرع، متىٰ لم يجتمع _ مع كونه أصلاً _ أن يكون طريقاً إليه ومقتضياً له، فأمَّا إذا كان بهذه الصفة لم يصحّ ألَّا يفترقا، والعلم بأنَّه لو حضر المدرَك لأدركناه طريق إلىٰ العلم بأنَّه ليس بحاضر متىٰ لم نُدرِكه، فلا يجوز انفكاكه منه.

/ [[ص ٢٤٠]] فأمَّا البهيمة، فلا بدَّ متىٰ كانت عالمة بانتفاء المدرَك من بين يديها أن تكون عالمة بأنَّه لو حضر لأدركته، لأنَّ أحد العلمين إذا كان أصلاً للآخر لم يجز حصول الفرع من دون أصله، واستبعاد ذلك في البهيمة لا معنىٰ له.

ويقال لمن ادَّعىٰ أنَّه يجوز حضور الأجسام العظام بين يديه، وإن لم يدركها مع السلامة وارتفاع الموانع، وعوَّل في الثقة بما يُدرِكه وانتفاء ما لا يُدرِكه علىٰ حصول العلم في قلبه: أليس هذا العلم الذي تدَّعي حصوله لك غير واجب، بل هو مستند إلىٰ اختيار مختار، إن شاء فعله وإن لم يشأ لم يفعله؟ ولا بدَّ من الاعتراف بذلك، لأنَّه لا سبب علىٰ مذهبه يوجب حصول هذا العلم للعاقل في كلِّ حالٍ.

فيقال له: فمن الذي يوفيك من أن يكون كثيراً من العقلاء لم يعلموا ذلك، من حيث لم يعقل لهم هذا العلم؟ وعلىٰ هذا فيجب أن تُصدِّق من خبَّرك عن نفسه بأنَّه لا يعلم أنَّه لا فيل بحضرته.

فإن قال: لم يؤمِّنني من ذلك أنَّني باختيار نفسي وحال غيري، قد علمتُ أنَّ هذا العلم ممَّا جرت العادة بحصوله للعقلاء، كسائر ما تجري العادات، فلا أُجوِّز صدق من خبَّرني بخلافه.

قيل له: أوَّل ما في هذا أنَّ العادات لا تجب أن تتساوىٰ فيها جميع البلاد والأقطار، واختلاف العادات باختلاف الأماكن ظاهر، فأُجيز أن يكون بأقاصي خراسان والصين عقلاءً لا يعلمون ما ذكرناه مع السلامة، كما أنّا كلّنا نجيز أن يخالف عادة من بعد عنّا لعادتنا.

وبعد، فإنَّ العلم بما ذكرناه نجد استمراره في العقلاء بالشروط التي راعيناها، علىٰ حدٍّ لو كان واجباً وغير مستندٍ إلىٰ اختيار مختار لم يزد عليه، فلو جاز أن ندَّعي حصوله بالعادة، لجاز حصوله في جميع ما جرىٰ مجراه من انتفاء السواد والبياض وإيجاب العلَّة للمعلول وانتفاء الحياة عند قطع الرأس، وهذه طريقة تؤدّي إلىٰ خلط العادات بالواجبات، وكلّ شيء يفصل بين واجب ومعتاد هو قائم في العلم الذي ذكرناه.

فإن قيل: إن كان الشكُّ في المشاهدات وتجويز حضور ما لا نُدرِكه وإن أدركنا أمثاله، يلزمنا علىٰ ما نذهب

إليه بما في الباب فهو أيضاً لازم لكم من وجه آخر، لأنّكم تذهبون / [[ص ٢٤١]] إلىٰ أنَّ الرائي يحتاج في معنىٰ [تعيّن] المرئيّات إلىٰ أن ينبثّ من بصره شعاع يتّصل بالمرئيّ أو بمحلّه، أفرأيتم لو لم ينبثّ هذا الشعاع علىٰ الوجه الذي تدّعونه، أليس كانت الرؤية مقصورة مع حصول المرئيّ والسلامة من سائر الشروط، فما المؤمِّن لكم من ذلك؟

ثمّ ما ذا الذي يؤمِّنكم أيضاً من أن يمسك طرف الشعاع، أو يعدل به عن جهة المرئيّ ويمنعه من الاتّصال به؟ لأنَّ الشعاع جسم يجوز عليه مثل ذلك، وهذا يؤدّيكم إلىٰ تجويز ما عنيتموه.

قلنا: إنَّ البصر متىٰ كان سليماً صحيحاً فلا بدَّ من أن يكون ذا شعاع، ولا بدَّ من انبثاثه ونفوذه واتّصاله بالمرئيات مع ارتفاع الموانع، فما أخرج البصر من أن يكون ذا شعاع ينبثّ تُخرِجه عن الصحَّة، وليس يحتاج في رؤية المرئيّات إلىٰ اتّصال الشعاع بالمرئي علىٰ كلِّ حالٍ، ويكفي في إدراك المرئيّ أن ينفصل الشعاع ويكون بينه وبين المرئيّ ضياء، وإن لم يتّصل نفس الشعاع بالمرئيّ. ألَا ترىٰ أنّا حين نفتح أعيننا نُدرِك الكواكب علىٰ بعدها من حيث اتّصل شعاع أبصارنا بشعاع الكواكب، فأغنىٰ ذلك عن اتّصال شعاعنا بنفس الكواكب.

وليس يجوز مع بُعد المسافة واستحالة النظر أن يكون شعاع أبصارنا في مثل هذا الزمان القصير متّصلاً بالكواكب، فلو سكَّر الله تعالىٰ طرف شعاعنا، ومنعه عن الاتّصال بالمرئيّ لرأيناه علىٰ كلِّ حالٍ إذا كان الضياء بيننا وبينه، اللّهمّ إلّا أن يحول بيننا وبينه بظلمةٍ، وكان يجب أن نرىٰ تلك الظلمة الحائلة، ولو عدل بطرف الشعاع عن جهة المرئيّ إلىٰ غيره لأخلَّ ذلك بصحَّة العين وأوجب اختلافاً في النظر، حتّىٰ يصير بمنزلة الحول الذي يُرىٰ معه الشيء كأنّه شيئان، ومتىٰ لم يجد الإنسان ذلك من نفسه وكان بصره صحيحاً، فلا بدَّ من نفيه بما شاهده، وأن يكون غير مجوِّز لشيء ممَّا سألنا عنه.

فأمَّا الكلام علىٰ الفصل الخامس من القسمة المتقدّمة، فهو: أنّا لو كنّا مدركين له تعالىٰ لوجب أن نعلمه، لأنَّ من شأن العاقل إذا أدرك شيئاً مع ارتفاع اللبس أن يعلمه، ولا يجوز مع كمال عقله [أن] يُدرِكه ولا يعلمه، واللبس الذي يجوز أن يعرض في المدرَكات لا يصحُّ عليه تعالىٰ، لأنّه الحلول أو المجاورة أو كون المرئيّ يطرأ لغيره ومشبّهاً له، وكلُّ ذلك / [[ص ٢٤٢]] يستحيل عليه تعالىٰ، ونفي العلم عن نفوسنا بالشبه، وفينا من يعتقد نفيه ويعتقده علىٰ ما ليس هو عليه، فقد ثبت أنّا غير مدرِكين له، وهذه جملة كافية.

دليل آخر: وممَّا يدلُّ علىٰ أنّه لا يرىٰ بالأبصار، أنَّ من شرط الرؤية بالبصر أن يكون المرئيّ مقابلاً أو في حكم المقابل، أو يكون محلّه بهذه الصفة، وإذا استحال عليه تعالىٰ رؤية البصر من حيث كان يقتضي كونه جوهراً أو عرضاً، استحالت رؤيته بالبصر.

والذي يدلُّ علىٰ ما ذكرناه، شرط أنَّ الرؤية تحصل عند تكامله، ويرتفع عند اختلاله. ألَا ترىٰ أنّا لا نرىٰ ما وراءنا ولا ما عن يميننا وشمالنا متىٰ لم ننحرف إليه ونرىٰ ما يقابله علىٰ طريقة واحدة؟ فجرت هذه الشروط في الإدراك بالبصر مجرىٰ نفس البصر وصحَّته في أنَّ ذلك شرط في صحَّة إدراكنا لما نُدرِكه.

وبعد، فإنّه ليس يجوز حصول الشيء علىٰ وجهٍ ولو كان واجباً لم يزاد عليه، ثمّ لا يكون واجباً، لأنَّ ذلك يقتضي التأثير الواجب المعتاد، وقد علمنا أنَّ الشروط التي ذكرناها لو كانت واجبة لم يزد المحال علىٰ ما ذكرناه، ولا بين من ادَّعىٰ تعلّق ذلك بالعادة، وبين من ادَّعاه في أمثاله، من انتفاء الضدّ بضدّه وإيجاب العلَّة لمعلولها، [وهكذا] سائر الأُمور الواجبة.

وقول من اعترض علىٰ هذا بأنّا نُدرِك وجوهنا في المرآة وإن لم تكن مقابلة لحاسّة الرؤية، ليس بشيء، لأنّها وإن لم تكن مقابلة لعيوننا، فهي في حكم المقابلة لها، لأنَّ المرآة يجعلها بهذه الصفة من حيث تعكس الشعاع إليها، وتصير المرآة علىٰ هذا الوجه في أنّها آلة للرؤية بمنزلة العين، فمقابلتها في هذه الحالة تجري مجرىٰ مقابلة العين نفسها.

وأمَّا سؤال من يسأل فيقول: فيجب علىٰ هذا أن يكون السواد _ لو قدَّرنا أنَّ الله تعالىٰ أحدثه في غير محلّ _ غير مرئيّ، لأنَّ الشروط التي اعتبرتموها لا يصحُّ فيه.

فالجواب عنه: أنَّ من اعتبر في رؤية المرئيّات ما

ذكرناه من الشروط، وجمع بين هذا القول والقول برؤية السواد لو وُجِدَ لا في محلٍّ، يقول: السواد متىٰ وُجِدَ في غير محلٍّ لا بدَّ من أن يكون بحيث لو وُجِدَ محلٌّ لكان ذلك المحلّ في جهة دون جهة، وهو علىٰ هذا كأنَّه في جهة، ويصير في حكم المقابل.

وأمَّا اعتراض من اعترض هذه الطريقة بقوله: إذا جاز أن يرىٰ القديم تعالىٰ المرئيّات من غير مقابلة، وإن كان أحدنا يحتاج في ذلك إلىٰ المقابلة، فألَّا جاز أن يرىٰ من غير / [[ص ٢٤٣]] مقابلة، وإن كانت المرئيّات في الشاهد يفتقر إلىٰ المقابلة؟

فالجواب عنه: أنَّ المقابلة وما جرىٰ مجراها إنَّما تكون شرطاً في رؤية ما يُرىٰ بحاسّة، وكذلك هو شرط في رؤية من يَرىٰ بحاسّة، وعندنا أنَّ القديم لا يرىٰ بحاسّة، فيراعي فيه الشرط المخصوص بالحاسّة، وعندكم أنَّه تعالىٰ يَرىٰ بالحواسّ، فلا بدَّ من أن تُثبِتوا له شرط المرئيّات بالحواسّ، فافترق الأمران.

دليل آخر: وممَّا يدلُّ علىٰ أنَّه تعالىٰ ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٠٣﴾﴾ [الأنعام: ١٠٣] فنفىٰ إدراك الأبصار الذي هو رؤيتها عنه علىٰ وجه التمدّح، فوجب القطع علىٰ أنَّ الرؤية لا يتناوله في حال من الأحوال، لأنَّ ما تمدَّح تعالىٰ بنفيه وإثباته ولم يكن متفضّلاً به، فلا يكون إثبات المنفي منه أو نفي المثبت إلَّا نقصاً، وإذا كان النقص لا يجوز عليه تعالىٰ، وجب نفي الهوية علىٰ جميع الأحوال.

فإن قيل: دلّوا علىٰ الجملة التي ادَّعيتم؟

قلنا: أمَّا الذي يدلُّ علىٰ أنَّ الآية متضمّن نفي الرؤية بالأبصار، فهو أنَّ لفظة (الإدراك) وإن كانت متىٰ أُطلقت في اللغة احتملت أشياء كثيرة، كاللحوق والنصح وإدراك الحرارة والصوت وغير ذلك، فإنَّها إذا قُيِّدَت بنفس البصر اختصَّت وزال عنها الاحتمال، واختصَّت بما تكون البصر آلة فيه، وهو الرؤية دون غيرها، والذي يدلُّ علىٰ ذلك أنَّ أهل اللغة العربية لا يفصّلون بين قول أحدهم: (أدركتُ ببصري)، و(رأيتُ ببصري)، و(أحسستُ ببصري)، ولأنَّهم يصفون كلّ ما أطلقوا عليه أنَّه مدرك بالبصر بأنَّه مرئيّ بالبصر، وهذا واضح في تساوي معنىٰ اللفظين.

وبعد، فلو كانت الرؤية غير الإدراك لوجب انفصالهما، فلو كان أحدنا لا يعقل لنفسه متىٰ أدرك ببصره الشيء وراء حالة واحدة، واستحال أن يكون مدرِكاً له ببصره وهو غير راءٍ له، وأن يكون رائياً له وهو غير مدرِك له ببصره، دلَّ علىٰ أنَّ المعنىٰ في اللفظين واحد.

فإن قيل: ما أنكرتم أنَّ الإدراك المنفيّ في الآية، إنَّما هو الإحاطة التي لا تجوز إلَّا علىٰ الأجسام دون الرؤية؟

قلنا: هذه الألفاظ تبطل من وجوه:

/ [[ص ٢٤٤]] أوَّلها: ما قدَّمناه من أنَّ أهل اللغة الذين إليهم نرجع في معاني هذه الألفاظ، لا يُفرِّقون بين قول القائل: (أدركتُ ببصري) و(رأيتُ وأحسستُ)، فمن ادَّعىٰ أنَّ الإدراك بمعنىٰ الإحاطة، كمن ادَّعىٰ ذلك في الرؤية والإحساس.

وثانيها: أنَّ الإدراك لا يُستَعمل في موضع من المواضع بمعنىٰ الإحاطة. ألَا ترىٰ أنَّهم لا يقولون (أدرك السور المدينة) و(أدرك الجراب الدقيق)؟ وإذا كان مع الإطلاق لا يريدون بلفظة (الإدراك) الإحاطة، فأحرىٰ أن لا يريدوا ذلك مع التقييد بالبصر.

ثالثها: أنَّ الذي نفاه تعالىٰ عن نفسه من الإدراك في الآية الكريمة، هو الذي أثبته لها، وقد علمنا أنَّه لم يرد بقوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ الإحاطة، بل أراد الرؤية، فيجب أن يكون ما نفاه كذلك.

فإن قالوا: فلِمَ أنكرتم أن يكون الإدراك بالبصر رؤية مخصوصة، وهي المتناولة للمرئيّ من جميع جهاته، وأن يكون إنَّما نفىٰ هذه الرؤية عن نفسه دون الرؤية المطلقة؟

قلنا: قد ثبت أنَّ أهل اللغة لا يُفرِّقون بين معنىٰ قولهم: (أدركتُ ببصري) و(رأيتُ)، ومن ادَّعىٰ فرقاً بين الأمرين مدَّعٍ لما ليس بمعروفٍ هي عندهم، وهو بمنزلة من عكس كذلك، وادَّعىٰ أنَّ المتناولة للشيء من جميع جهاته هي الرؤية، والإدراك بخلافها في هذا المعنىٰ، علىٰ أنَّ هذا القول يوجب ألَّا يُوصَف أحد منّا بأنَّه مدرِك لشيء من الأجسام في الحالة الواحدة، لأنَّه لا يراها من جميع جهاتها، وكذلك كان يجب ألَّا يُوصَف بأنَّه يرىٰ السواد، لأنَّه لا جهات له، وفي علمنا بخلاف ذلك دليل علىٰ فساد هذا القول.

فإن قيل: كيف يصحُّ ما ادَّعيتموه من أنَّ الإدراك

إذا قُيِّدَ بالبصر لم يفد إلَّا الرؤية، ونحن نجدهم يقولون: (أدركتُ حرارة الميل ببصري)، وإذا صحَّ هذا جاز أن يكون النفي بالآية هو هذا الضرب من الإدراك؟

قلنا: أوَّل ما في هذا السؤال أنّا لا نعرف ما تضمَّنه مستعملاً في لغة العرب، ولا يقدر المعترض به أن ينشد فيه شعراً لهم، أو يروي به خبراً عنهم، فعلىٰ معتمدهم أن يُصحِّح روايته حتَّىٰ يُلزِمنا الكلام علىٰ معناه.

علىٰ أنَّ ذلك لو كان مستعملاً معروفاً، لم يقدح فيما اعتمدناه، لأنَّ الإدراك الحاصل بالبصر علىٰ ضربين: أحدهما: يختصُّ البصر بأنَّه آلة فيه، وهو الرؤية. / [[ص ٢٤٥]] والضرب الآخر: حكم البصر فيه، وكلّ محلّ للحياة حكمه واحد، وهو إدراك الحرارة وما يجري مجراها.

فالإدراك متىٰ أُضيف إلىٰ البصر أو أُطلق، لم يُعقَل منه إلَّا الرؤية التي تختصُّ البصر بأنَّه آلة فيها، كما أنَّ الإدراك إذا أُضيف إلىٰ البصر أو الأُذُن وأُطلق لم يُعقَل منه إلَّا ما يختصُّ هاتان الجارحتان، بكونهما آلة في إدراكه، وما سُئلنا عنه بخلاف ذلك، لأنَّ القائل إذا قال: (أدركتُ حرارة الميل ببصري) فقد علَّق الإدراك بالحرارة التي لا تكون البصر آلة في إدراكها من جهة الرؤية، وصار هذا التقييد مزيلاً لما يقتضيه ظاهر إضافة الإدراك إلىٰ البصر مع الإطلاق، وجرىٰ مجرىٰ أن تقول: (أدركتُ حرارة كذا بأنفي أو أُذُني) في أنَّه يؤيّد ما يقتضيه ظاهر تعلّق الإدراك بالأنف والأُذُن مع الإطلاق.

علىٰ أنَّ الآية إذا اقتضت نفي إدراك الأبصار عنه تعالىٰ، فيجب أن تنفي ذلك علىٰ كلِّ وجهٍ يضاف إلىٰ البصر، فبقي أن يكون مرئيَّاً بالبصر، ومدرَكاً به علىٰ سبيل إدراك الحرارة وغيرها، وهذا بيِّن في سقوط السؤال.

وأمَّا الذي يدلُّ علىٰ أنَّه تعالىٰ يمدح بنفي الإدراك عن نفسه، فهو إجماع الأُمَّة، لأنَّه لا خلاف بينها في ذلك، وإنَّما اختلفوا في كيفية تمدّحه، فقال قوم: إنَّه تمدَّح بنفي الإدراك عن نفسه، والإدراك غير الرؤية. وقال آخرون: إنَّما تمدَّح بنفي الرؤية عنه في الدنيا دون الآخرة. وقال آخرون: إنَّه تمدَّح بنفي إدراك هذه الحاسّة له، وإن صحَّ أن يرىٰ بحاسّة سادسة. وقال أهل الحقّ: إنَّه تمدَّح بنفي الإدراك الذي هو الرؤية عن نفسه علىٰ كلِّ وجهٍ وفي كلِّ حالٍ.

وهذا إجماع لا يقدح فيه خلاف من نعلمه أن يخالف فيه حادثاً، لأنَّ ذلك يقتضي استقرار إجماع علىٰ شيء من الأشياء.

علىٰ أنَّ سياق الكلام، وترتيب الآيات الثلاث إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٠٣﴾﴾، يقتضي كون جميع ما تضمَّنه الكلام من نفي وإثبات مدحاً، لأنَّ العادة لم تجر للعرب الذين خوطبنا بلسانهم، أن يتمدَّحوا بخطاب علىٰ هذا النسق، ويُحلِّلوا بينه وبين ما لا يقتضي المدح ولا له مدخل فيه.

/ [[ص ٢٤٦]] فأمَّا الذي يدلُّ علىٰ أنَّه تعالىٰ يمدح بما يرجع إلىٰ ذاته، دون ما يكون أن يكون متفضِّلاً به، فهو أنَّ الإدراك ليس بمعنىٰ علىٰ ما دلَّلنا عليه، فيصحُّ أن يقال: إنَّه تمدَّح بألَّا يفعله علىٰ سبيل التفضيل، ولم يبقَ بعد ذلك ألَّا يكون التوجيه أنَّه في نفسه علىٰ صفة يستحيل معها إدراكه، وما تقتضيه ذاته لا يصحُّ تغيّره ولا خروجه تعالىٰ عنه، فصحَّ بذلك ما ذهبنا إليه من استحالة الرؤية عليه علىٰ كلِّ حالٍ.

واعلم إنَّما تمدَّح القديم تعالىٰ بنفيه وإثباته علىٰ ضربين: أحدهما يرجع إلىٰ فعله، والآخر إلىٰ ذاته.

فأمَّا الضرب الأوَّل فهو علىٰ قسمين: أحدهما أن يتمدَّح بالفعل علىٰ سبيل الإثبات. والآخر أن يتمدَّح به علىٰ طريق النفي.

والقسم الأوَّل علىٰ ضربين: أحدهما يقتضي انتفائه النقص والذمّ، وهو التمدّح بفعل الواجب. والآخر لا يقتضي ذلك، وهو كلّ ما كان متفضّلاً بفعله من الإحسان والإنعام.

وأمَّا الضرب الثاني من أقسام الفعل، وهو التمدّح بنفي الفعل، فهو أيضا علىٰ ضربين: أحدهما يقتضي إثباته النقص والذمّ، وهو التمدّح بأن لا يفعل القبائح. والضرب الثاني لا يقتضي إثباته ذمَّاً، وهو التمدّح بأن لا يفعل ما يكون متفضّلاً ما لا يفعله، كنحو تمدّحه بأنَّه لا يعاقب الكافر لو تمدَّح بذلك، لأنَّ إثبات ذلك يجري مجرىٰ نفي ما يتفضَّل بفعل من ضروب الإحسان في أنَّه لا يوجب ذمَّاً، من حيث كان للمتفضّل أن لا يتفضَّل وله أن يتفضَّل، ولا فرق في ذلك بين النفي والإثبات.

ولـيس لأحـدٍ أن يقـول: كيـف يصـحُّ أن يتمـدَّح بأنَّـه يفعل الإحسـان ثـمّ لا يفعلـه؟ وكـذلك فكيـف يتمـدَّح بأنَّـه لا يعاقب الكافر ثـمّ يعاقبـه؟ وكـلّ ذلـك يقتضـي الـذمّ بخـلاف ما قلتم.

وذلـك أنَّ الوعـد بالتفضّـل لا يُدخِلـه في أن يكـون واجباً، فمتىٰ وعد بـما يجـري مجـرىٰ التفضّـل _ سـواء كـان نفيـاً أو إثباتـاً _ كـان لـه أن لا يفعلـه مـن حيـث كـان تفضّـلاً، وإنَّـما يقبح أن لا يفعله مـن وجـهٍ آخـر، لأنَّـه يكـون كاذبـاً مـع تقـدّم الوعد، وهذا خارج عمَّا نحن بسبيله.

عـلىٰ أنّـا نفـرض المثـال بحيـث لا شـبهة فنقـول: متـىٰ وعـد بأنَّـه يتفضَّـل عـلىٰ زيـدٍ / [[ص ٢٤٧]] بالإحسـان، جـاز أن لا يتفضَّـل عـلىٰ عمـرو بمثـل ذلـك، ولا يكـون مـذموماً، وكـذلك إذا وعـد بأنَّـه لا يعاقـب أحـداً مـن الكفّـار جـاز أن يعاقـب الجميـع، ومثـل هـذا لا يجـوز في الفعـل الواجـب، لا عـلىٰ طريـق النفـي ولا الإثبـات. ألَا تـرىٰ أنَّـه لا يجـوز أن يتمدَّح بأنَّه يفعل بزيد مـا اسـتحقّه مـن الثـواب ولا يفعـل مثـل ذلـك بسـائر المسـتحقّين، فكـذلك لا يجـوز أن يتمـدَّح بأنَّـه لا يظلـم زيـداً ويظلـم غـيره، فقـد تـمَّ غرضـنا عـلىٰ كـلِّ حـالٍ في الفرق بين الأمرين.

فأمَّا مـا يتمـدَّح بـه تعـالىٰ فـيما يرجـع إلىٰ ذاتـه فهـو عـلىٰ ضروب ثلاثـة: تمـدّحٌ بإثبـات عـلىٰ الحقيقـة، وتمـدّحٌ بـما يجـري مجرىٰ الإثبات، وتمدّحٌ بما جرىٰ مجرىٰ النفي.

وعـلىٰ كـلِّ الوجـوه لا يجـوز انتفـاء المثبـت ولا إثبـات المنفـي، ولا تغـيّر الحـال في ذلـك، فالإثبـات الحقيقـي كالوصف له بأنَّه موجود بـاقٍ، ومـا يجـري مجـرىٰ النفـي كنحـو تمدّحه تعـالىٰ بأنَّـه ﴿لا تَأْخُـذُهُ سِـنَةٌ وَلا نَـوْمٌ﴾ [البقـرة: ٢٥٥]، وبنفـي الصـاحبة والولـد، ويجـري مجـرىٰ ذلـك تمدّحـه بأنَّـه لا مـدرَك بالأبصـار، فـلا فـرق عـلىٰ مـا ذكرنـاه بـين مـن جـوَّز أن يُـرىٰ في الآخـرة، وبـين مـن جـوَّز أن تأخـذه سـنة أو نـوم، أو يتَّخذ ولداً في بعض الأحوال.

فإن قيل: كـلُّ شـيء أشرتـم إليـه فـيما يقتضـي انتفائـه وإثباتـه الـنقص لـه معقـول يقتضـي ذلـك فيـه، ولـيس في إثبـات رؤيتـه تعـالىٰ وجـه معقـول يقتضـي الـنقص، وكيـف يصحُّ التمـدّح بنفـي الرؤيـة؟ وكيـف يصـحُّ حملهـا عـلىٰ مـا قـد عُقِلَ وجه التمدّح بنفيه؟

قلنا: إذا ثبت أنَّـه تعـالىٰ متمـدّح بالآيـة، فـلا بـدَّ مـن أن يكون في نفي الرؤية عنـه وجـه يقتضـي المدحـة، لأنَّـه تعـالىٰ لا يتمـدَّح بـما لا وجـه لـه في المدحـة، فهـذا القـدر كـافٍ في علمنـا بأنَّـه لا بـدَّ مـن وجـه المدحـة عـلىٰ سـبيل الجملـة، وينـتظم معـه الاسـتدلال بالآيـة وإن لم نعلـم الوجـه بعينـه عـلىٰ سـبيل التفصـيل، كـما أنَّ العلـم بوجـه وجـوب الشـيء عـلىٰ الجملـة كافٍ في العلـم بوجوبـه وغـير مخـلٍّ بـه، وإن كـان لا بـدَّ مـن أن يكـون هنـاك وجـه للوجـوب مفصَّـل، والوجـه المفصَّـل في كون نفي الرؤيـة عنـه تعـالىٰ مـدحاً، هـو أنَّ مـن شـأن مـا يُـرىٰ أن يكـون هـو أو محلّـه في جهـةٍ مـن الجهـات، وذلـك يقتضـي حدوثه.

ولـيس لأحـدٍ أن يقـول: متـىٰ عُلِـمَ هـذا الوجـه وأنَّ المدحـة تعلَّقـت بـه، اسـتغنىٰ عـن / [[ص ٢٤٨]] الاسـتدلال بالآية وخرجت من أن تكون دليلاً.

وذلك أنّا قـد بيَّنـا أنَّ العلـم بتفصـيل وجـه المدحـة غـير واجـب، وأنَّ الاسـتدلال بالآيـة لا نفتقـر إليـه، وأنَّ العلـم بأنَّـه لا بدَّ من وجه علىٰ سبيل الجملة كافٍ، فسقط هذا السؤال.

فإن قيل: كيـف يتمـدَّح تعـالىٰ بنفـي الإدراك عنـه، وقـد شـاركه في ذلـك مـا لـيس بمنـدرج مـن المعـدومات وكثـير مـن الأعراض الموجودات؟

قلنا: قد أجاب أهل الحقّ عن هذا السؤال:

فقـال بعضـهم: إنَّـه لم يتمـدَّح بمجـرَّد نفـي الإدراك عنه، بل بكونه يَـرىٰ ولا يُـرىٰ، لأنَّ مـا عـداه مـن الـذوات عـلىٰ ضروب، منها: مـا يُـرىٰ ولا يَـرىٰ، كـالألوان، ومنهـا: مـا يَـرىٰ ويُرىٰ، كالإنسـان ومـا جـرىٰ مجـراه مـن الأحيـاء. ولـيس منهـا ما يَـرىٰ ولا يُـرىٰ، فـإذا اخـتصَّ هـو تعـالىٰ بـذلك، وجبـت لـه المدحة.

وقال آخرون: إنَّـه لم يتمـدَّح تعـالىٰ بنفـي الرؤيـة عنـه في الحقيقـة، وإنَّـما تمـدَّح بصـفته الذاتيـة التـي اقتضـت لـه نفـي الإدراك عنه وإثباته فيـه، كـما أنَّـه تعـالىٰ لـمَّا تمـدَّح بنفـي الشـبيه والولـد والصـاحبة لم يتمـدَّح بـالنفي عـلىٰ الحقيقـة، وإنَّـما يتمدَّح بما اقتضىٰ له من صفته الذاتية.

وقـد اعـترض المخـالفون [عـلىٰ] الوجـه الأوَّل فقـالوا: كيـف يصـحُّ أن يتمـدَّح لمجمـوع أمـرين كـلّ واحـد مـنهما بـانفراده ولا يقتضـي المـدح، ولـئن جـاز هـذا ليجـوزنَّ أن

يتمدَّح بأنَّه شيء عالم، أو ذات قادرة، فبنفيه المدح لمجموعه وإن كان الإنفراد بخلافه.

وقد أُجيب عن هذا: أنَّه غير ممتنع في الصفة التي لا تقتضي مدحاً علىٰ الانفراد، أن تكون مؤثِّرة في المدح عند الانضمام إلىٰ غيرها أو وقوعها علىٰ بعض، ومثَّلوا ذلك بتمدّحه تعالىٰ بنفي الشبيه والولد، وأنَّه لم يكن مدحاً لمجرَّد النفي، من حيث قد ينتفي ذلك عن ذوات كثيرة غير ممدوحة، وإنَّما كان مدحاً من حيث انتفىٰ من حيٍّ له صفات من يجوز مثل ذلك عليه في الشاهد.

ومثَّلوه أيضاً بمدحنا له تعالىٰ بأنَّه موجود لم يزل، فإن كان لا مدح في مجرَّد كونه موجوداً، وقالوا: إن لزم علىٰ ما ذكرناه في التمدّح بنفي الإدراك في الآية، أن نتمدَّح بأنَّه / [[ص ٢٤٩]] شيء عالم، لزم المخالف مثله إذا مدحه بنفي السِّنَة والنوم وغير ذلك ممَّا أوردناه.

والذي يجب أن يحصل في هذا الموضع، أنَّ الصفة المنفية لا تمتنع أن تقتضي المدح بشرطٍ متىٰ لم يحصل لم يكن مدحاً، بل لا بدَّ في كلِّ مدح تعلَّق بالنفي دون الإثبات من أن يكون مشروطاً، فلا بدَّ في شرطه أيضاً من أن يكون إثباتاً، وليس ذلك واجباً في المدح بالإثبات. ألَا ترىٰ أنّا إذا مدحنا بنفي الجهل والعجز والظلم، فلا بدَّ من اشتراط كون من نمدحه بذلك حيَّاً له صفات مخصوصة، وفي الظلم لا بدَّ أن يكون قادراً عليه وله دواعٍ إليه؟ وقد استقصينا هذا الكلام في مسألة أمليناها متقدّماً وبسطنا الكلام فيها، وبيَّنا أنَّ النفي إنَّما فارق الإثبات في الافتقار إلىٰ الشرط، من حيث كان النفي أعمّ من الإثبات، فلعمومه يتناول الممدوح وغير الممدوح، والإثبات أخصّ منه، فيستغني عن الشرط، لأنَّه لا يتناول إلَّا الممدوح، ولهذه العلَّة وجب في الشرط المراعي في النفي أن يكون أيضاً إثباتاً أو جارياً مجرىٰ الإثبات. ومن تأمَّل ما وقع التمدّح فيه بالنفي والإثبات، علم أنَّ الأمر فيه علىٰ ما ذكرنا.

فإن قيل: ظاهر الآية إنَّما يقتضي نفي إدراك الأبصار عنه، وهذا ممَّا لا يخالف فيه أحد، وإنَّما الخلاف في إدراك المبصرين الذين لم يتناولهم الآية.

قلنا: ليس يخلو ذكر الأبصار أو المبصرون، فإن أُريد به الرؤية دون حاسّتها، فذلك باطل بما دلَّلنا به من قبل علىٰ أنَّ الرؤية ليست بمعنىً، وإن أُريد الحاسّة، بطل أن تكون الآية موجبة لمدحه تعالىٰ، لأنَّ الحاسّة كما يستحيل أن ترىٰ هي القديم تعالىٰ، وكذلك يستحيل أن ترىٰ غيره من جميع الموجودات، فلا اختصاص هاهنا للقديم تعالىٰ بما ليس لغيره.

وليس لأحدٍ أن يراعي في ذلك كونه رائياً ويشترط النفي به، لأنَّ كلَّ سليم من الأحياء يشارك في ذلك، من حيث كان البصر لا يراه علىٰ الحقيقة، وإن كان هو رائياً له.

علىٰ أنَّ من ليس [له] أدنىٰ بصيرةٍ بالعربيَّة، لا يعترض بمثل هذا الاعتراض، لأنَّهم لا يُفرِّقون _ إذا أرادوا النفي _ بين أن يعلّقوه بالآلة أو بذي الآلة، ولهذا يقولون: (يد فلان لا تبطش)، و(رجله لا تسعىٰ)، و(عينه لا تبصر)، وإنَّما يريدون أنَّه في نفسه لا يبطش ولا يسعىٰ ولا يبصر، فالمعنىٰ واحد، وإن كان اللفظ الأوَّل الذي يعلّق النفي فيه بالآية / [[ص ٢٥٠]] أفصح وأبلغ.

فإن قيل: من أين لكم عموم الآية علىٰ وجه يتضمَّن نفي إدراك البعض، كما يتضمَّن نفي إدراك الكلّ؟ ظاهر الآية إنَّما يقتضي أنَّ جميع المبصرين أيضاً لا يُدرِكونه، وهذا ممَّا لا خلاف فيه.

قلنا: قد أُجيب عن هذا السؤال بأنَّ نفي إدراك الكلّ يقتضي نفي إدراك البعض، كما أنَّ الإثبات يقتضي ذلك، وليس هذا بمرضيّ، لأنَّ الإثبات في هذا الباب يخالف النفي، لأنَّ القائل إذا قال: (لا أُكلِّم جميع الحدث)، و(لا آكل جميع هذا الطعام)، متىٰ كلَّم بعضهم وأكل بعض الطعام لا يكون كاذباً، وفي الإثبات إذا قال: (أنا آكل جميع الطعام)، و(أُكلِّم جميع الناس) متىٰ أخلَّ بالبعض يكون كاذباً.

والجواب عن ذلك: هو أنّا قد بيَّنا أنَّه تعالىٰ لم يتمدَّح في الآية بانتفاء فعل أو إثبات فعل، وإنَّما تمدَّح بما يرجع إلىٰ ذاته، وهذا القدر كافٍ في إسقاط هذا السؤال، لأنَّ تمدّحه إذا كان راجعاً إلىٰ ما يختصُّ في ذاته، كان انتفاء إدراك البعض كانتفاء إدراك الكلّ، وإنَّما يصحُّ معنىٰ السؤال، لو كان الإدراك معنىً، ثمّ كان ممَّا يصحُّ انتفائه عن بعض المدركين دون بعضهم وحالهم واحدة، وإذا كنّا قد دلَّلنا علىٰ فساد كلّ ذلك فلا شبهة في السؤال.

فصل: في أنَّه غير مرئيّ في نفسه:

إن سأل سائل فقال: ليس فيما تقدَّم من كلامكم أكثر من أنَّه تعالىٰ لا يُدرَك بالأبصار، فمن أين أنَّه ليس بمدرَك في نفسه يصحُّ، ولعلَّ الأبصار وإن لم تدرَك بها، فإنَّه يدرِك نفسه؟

قيل له: لو كان تعالىٰ مرئيّاً في نفسه لصحَّ أن نراه، مع حصولنا علىٰ الصفة التي معها نرىٰ المرئيّات _ مع زوال الآفات وارتفاع الموانع _، لأنَّه لا منتظر بعد ما ذكرناه في حصول رؤية ما يصحُّ رؤيته في نفسه، ولو لا صحَّة هذه الطريقة لالتبس ما يستحيل رؤيته بما يصحُّ رؤيته، ولم نأمن أن يكون الظلم مرئيّاً في نفسه وإن كنّا لا نراه، ونرىٰ السواد في محلّه، وكذلك كما لا نأمن أن تكون المعدومات مرئيَّة في نفوسها، وإن كنّا مع صحَّة حواسّنا وتكامل شرائطنا لا نراها، وهذا يؤدّي إلىٰ التجاهل.

/ [[ص ٢٥١]] وممَّا يُبيِّن صحَّة ما ذكرناه أنَّ المرئيّ لا يختصُّ بصحَّة رؤيته بعض الرائين دون بعض، بل كلُّ ما يصحُّ أن يكون مرئيّاً لبعضهم، صحَّ أن يراه الجميع، كما أنَّ المعلوم لا يختصُّ في صحَّة العلم به بعالم دون عالم، أو حيّ دون آخر، وكذلك المظنون والمعتقد والمراد والمشتهىٰ، وإنَّما وجب ذلك فيما عدَّدناه من المعلومات والمعتقدات وغيرها، من حيث كان التعلّق الذي يختصُّ بها لا يُؤثِّر فيها، وإنَّما يتناولها علىٰ ما هي عليه وكذلك المرئيّ، لأنَّه لا يحصل علىٰ صفة بالرائي، وإنَّما يتناوله الرؤية علىٰ ما هو عليه من غير تأثير فيه، وفارق تعلّق سائر ما ذكرناه، لتعلّق القادر بالمقدور، من حيث حصول التأثير في المقدور، ولهذا اختصَّ المقدور وزال الاختصاص في جميع ما ذكرناه، فلو جاز إثبات مرئيّ يختصُّ بصحَّة رؤيته لبعض الرائين دون بعض، لجاز مثل ذلك في المعلوم وجميع ما عدَّدناه!

فإن قيل: ما أنكرتم أنَّ كون الوجه الذي له امتنعت رؤية القديم علينا، حاجتنا في الرؤية إلىٰ الحاسّة التي من شرطها أن يكون المرئيّ مقابلاً لها أو في حكم المقابل، ولمَّا استحالت المفارقة عليه، تعذَّرت علينا رؤيته، ولم يمتنع مع ذلك أن يرىٰ نفسه، لأنَّه يستغني فيما يراه عن الحواسّ وعن شروطها؟

قلنا: إذا ثبت أنَّ رؤيتنا له لا يصحُّ علىٰ كلِّ حالٍ، ثبت أنَّه غير مرئيّ في نفسه، كما أنَّ كلَّ شيء لا يصحُّ أن نعلمه علىٰ كلِّ حالٍ، يجب القطع علىٰ أنَّه غير مرئيّ في نفسه.

وكيف يصحُّ إثبات مانع من رؤيته يستحيل ارتفاعه؟ أوَليس هذا يقتضي التباس حال ما تعذَّر المنع بحال ما تعذَّر الاستحالة؟

علىٰ أنَّ هذا بعينه يوجب الشكَّ في أنَّه يرىٰ المعدومات، لأنَّه يقابل أن نقول: إنّا إنَّما لا نراها لافتقارنا إلىٰ الحواسّ، ومن شرط ما نراه أن يكون موجوداً، ليصحَّ مقابلته، فالمستغني عن الحواسّ علىٰ هذا لا يمتنع أن يُدرِك المعدومات.

علىٰ أنَّه غير مسلّم أنَّ المقابلة وما في معناها شرط في رؤيتنا المرئيّات؛ لأنَّ الشرط في إدراك ما يُدرَك بحاسّة واحدة، يجب أن لا يختلف وأن يكون واحداً، فلو جعلنا الشرط المقابلة وما في معناها أو الاتّصال بالمرئيّ، لخرج العرض من أن يكون مرئيّاً.

وإن جعلنا الشرط مقابلة المحلّ أو الاتّصال بالمحلِّ، خرج الجوهر من أن يكون مرئيّاً، / [[ص ٢٥٢]] فيجب أن يكون الشرط ما لا يختلف، وهو حصول قاعدة الشعاع، بحيث لا سائر بينه وبين المرئيّ، ولا مكان يجوز أن يكون فيه ساتر، وإنَّما أوجبنا أن يكون الشرط لا يختلف، لأنَّ الشرط في إدراك ما يُدرَك بكلِّ حاسّة من باقي الحواسّ غير مختلف. ألَا ترىٰ أنَّ الشرط في إدراك ما يُدرِك بالسمع واحد، من حيث رجع إلىٰ طريقة واحدة وحاسّة واحدة، فكذلك تجب في الرؤية.

وبعد، فإنَّ ما هو من تمام الآلة وكمالها، يجري مجرىٰ نفس الآلة، فإذا كانت الآلة في إدراك المرئيّات واحدة وكذلك ما هو من تمامها، يجب أن يكون واحداً غير مختلف.

فإن اعترض معترض علىٰ ما قدَّمناه من أنَّ المرئيات لا تقع فيها اختصاص بفناء الأجسام، وأنّا لا نُجوِّز كونه تعالىٰ رائياً له وإن استحالت رؤيته منّا.

فالجواب عنه: إنَّما أوجبنا أن يرىٰ ما هو مرئيّ في نفسه، متىٰ كنّا علىٰ الصفة التي معها يرىٰ المرئيّات، والفناء لا يلزم علىٰ هذا الكلام، لأنَّ وجوده يضادّنا، ويستحيل أن

يوجد معه فضلاً عن أن يختصَّ بصفة الرائين، ولو لم يكن كذلك وجاز أن يوجد معه لرأيناه، وإذا لم يكن بعد رؤيتنا للفناء من حيث اختصاص بعض الرائين ببعض المرئيّات، بل من الوجه الذي ذكرناه، فلا اعتراض علىٰ كلامنا.

ويمكن أن يُستَدلَّ علىٰ أنَّه تعالىٰ لا يرىٰ نفسه، وإن استحالت رؤيته منّا بالإجماع، لأنَّ الأُمَّة بين من جوَّز عليه الرؤية ولم يخصّها في باب الصحَّة برأي دون غيره، وبين من أحالها عليه علىٰ كلِّ وجهٍ، فالقول بأنَّه يرىٰ نفسه مع استحالة رؤيتنا له، يمنع منه الإجماع.

وليس لأحدٍ من المسلمين [أن يقول]: ونفي الرؤية علىٰ وجهٍ يوجب التشبيه، ممَّا يصحُّ الاستدلال بالسمع عليه، لأنَّ الشكَّ في جواز الرؤية علىٰ هذا الوجه، يُسلِّم معه المسلم بأنَّه تعالىٰ عالم بقبح القبيح، وبأنَّه غنيٌّ عنه، وكلُّ ما سُلِّمَ مع الشكّ في العلم بما ذكرناه صحَّ أن يثبت بالسمع، وعلىٰ هذا يجوز أن يكون السمع دليلاً علىٰ نفي شأن له تعالىٰ في القِدَم.

/ [[ص ٢٥٣]] **فصل: في أنَّ الإدراك بسائر الحواسّ لا يجوز عليه تعالىٰ:**

الأصل في نفي كونه تعالىٰ مدرَكاً بسائر الحواسّ، ما ذكرناه في نفي الرؤية عنه تعالىٰ، لأنَّه لو كان مدرَكاً لنا في الحواسّ، لوجب أن نُدرِكه مع صحَّة حواسّنا، وكوننا علىٰ الصفة التي نُدرِك معها المدرَكات وارتفاع الموانع، لأنَّ ما هو مدرَك في نفسه لا يقف إدراكه علىٰ أكثر ممَّا ذكرناه، وقد بيَّنا أنَّ ذي مانع غير معقول يؤدّي إلىٰ الجهالات، وإثبات مانع لا يجوز ارتفاعه يؤدّي أيضاً إلىٰ ذلك، ويوجب الشكَّ في أنَّ الموجودات كلّها يُدرَك بكلِّ الحواسّ، بل المعدومات.

ولا يجوز أن يكون هو تعالىٰ يُدرِك نفسه علىٰ حدِّ إدراك الصوت وغيره من المدرَكات بسائر الحواسّ، وإن لم يجز منّا إدراكه لما بيَّناه أيضاً من قبل في باب الرؤية، من أنَّ الإدراك لا يقع فيه اختصاص، وأنَّه لو كان مدرَكاً في نفسه، لصحَّ أن يُدرِكه غيره من المدرِكين، كما وجب مثل ذلك في المعلومات وغيرها.

واعلم أنَّ الحواسّ خمس، فأربع منها لا بدَّ من اختصاصها بضربٍ من البنية يزيد علىٰ بنية الحياة، والحاسّة الأُخرىٰ يكفي فيها بنية الحياة، فالأربع حاسّة: السمع، والذوق، والشمّ، والرؤية، والخامسة: كلّ محلّ فيه بنية حياة.

ثمّ هي علىٰ ضربين: فضرب يختصُّ بإدراك النوع الواحد دون ما خالفه، وهي حاسّة السمع والشمّ والذوق، لأنَّ السمع يختصُّ الأصوات، والشمّ يختصُّ الأرايح، والذوق يختصُّ الطعوم. والضرب الآخر يُدرَك به الأنواع المختلفة كحاسّة الرؤية، لأنَّه يُدرَك بها الجواهر والحرارة والبرودة واللذّات والآلام، وان اختلفت كيفية إدراك ذلك.

فأمَّا كيفية الإدراك بهذه الحواسّ وشروطها فهي في الأصل علىٰ ضربين: أحدهما يُدرِك معه المدرَك من غير إدراك محلّه. والضرب الآخر يُدرِك المدرَك مع غير محلّه.

فمثال الأوَّل: إدراك الأصوات وإدراك الآلام واللذّات، لأنَّ الصوت عندنا يُدرَك في محلّه من غير أن يُدرَك المحلّ نفسه.

والذي يدلُّ علىٰ ذلك، أنّا نُفرِّق بين جهة الصوت التي حدث فيها مع السلامة، ولا نُفرِّق / [[ص ٢٥٤]] بين جهة كلّها تُدرَك لمباشرة محلّه وانتقاله إلىٰ حواسّنا، كالطعوم وغيرها حتَّىٰ نعلم الجهة التي حدث فيها، وانتقل محلّه إلينا منها، ولأنَّه لو احتيج في إدراك الصوت إلىٰ انتقال محلّه، لم يمتنع أن يسمع الصوت بعض الحاضرين دون بعض، مع اختصاصهم بالقرب، أو أن يسمعه أحدهم علىٰ خلاف ما يسمعه الآخر، وكان يجب أن يكون إدراكهم له متأخّراً عن حال وجوده، وكلُّ ذلك ظاهر الفساد.

والشرط في إدراك الصوت صحَّة الأُذُن وارتفاع السدّ عنها أو ما جرىٰ مجراه.

فأمَّا الألم واللذَّة فيدركان بمحلِّ الحياة فيه، ولا يتعلَّق الإدراك لهما بإدراك محلّهما وإن كان في الأغلب قد نعلم محلّها عند إدراكها، ويُفرَّق بينه وبين غيره.

وأمَّا [المثال الثاني: وهو] ما يُدرَك مع إدراك محلّه فهو علىٰ ضربين: أحدهما يُدرَك ويُدرَك محلّه لحاسّة واحدة، كالألوان والحرارة والبرودة. والضرب الثاني يُدرَك الحال من جهةٍ والمحلّ من جهةٍ أُخرىٰ، وذلك نحو الأرايح والطعوم، لأنَّهما يُدرَكان بحاسّة الشمّ والذوق، ويُدرَك محلّهما بحاسّة اللمس.

والشرط في إدراك الألوان والحرارة والأرايح والطعوم أن يكون محلّ الحياة بحيث لا ساتر بينه وبين المدرِك، ولا مكان يجوز أن يكون فيه ساتر، فلو كان القديم تعالىٰ مدرَكاً علىٰ بعض هذه الوجوه، لوجب أن نُدرِكه لما ذكرناه من تكامل الشرط، وكونه علىٰ الصفة التي نُدرِك عليها، وهذا واضح لا إشكال فيه.

فصل: في ذكر أقوىٰ ما يتعلّق به المخالف بالرؤية والكلام عليه:

اعلم أنّا لو أطرحنا ذكر شبههم لضعفها وبعدها، لاقتضانا ذلك ألّا نذكر شيئاً منها، لكنّا ذكرنا ما هو الأمثل والأشبه بالإضافة إلىٰ غيره ممّا تعلّقوا به.

إن قالوا: لـمّا كان القول بصحّة رؤيته لا يوجب تشبيهه بغيره، ولا تجويزه في حكمه، ولا تكذيبه في خبره، ولا قلب حقيقته، وجب أن تكون الرؤية جائزة عليه، وكان القطع علىٰ ثبوتها موقوفاً علىٰ السمع.

وتعلّقوا أيضاً بأنّه إذا ثبت كونه رائياً لغيره، فيجب أن يكون رائياً لنفسه، لأنّ أحدنا / [[ص ٢٥٥]] متىٰ خرج من صحّة كونه رائياً لغيره، خرج من كونه رائياً لنفسه، وإذا صحّ أحد الأمرين صحّ الآخر، فوجب إنّ بيّنا معاً لكلّ من ثبت له أحدهما، وأكّدوا ذلك بأنّه لـمّا كان عالماً بنفسه لم يجز أن يعلم غيره، إلّا ويعلم نفسه، وكذلك إذا كان رائياً لنفسه ورأىٰ غيره، وجب أن يرىٰ نفسه.

وتعلّقوا أيضاً بأنّ الجسم والجوهر إنّما أُدركا من حيث كانا قائمين بأنفسهما، والقديم قائم بنفسه، فيجب أن يكون مرئيّاً.

وتعلّقوا بأنّ الجوهر يمتنع رؤيته مع العدم ويصحّ مع الوجود، فيجب أن يكون المصحّح للرؤية هو الوجود، وهو تعالىٰ موجود فيجب أن يكون مرئيّاً.

وتعلّقوا من طريق السمع بقوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝٢٣﴾ [القيامة: ٢٢ و٢٣] قالوا: والنظر إذا عُدّي بـ(إلىٰ) اختصّ بالرؤية وزال عنه الاحتمال، وربّما زادوا في ذلك بأن يكون متعلّقاً بالوجه.

وتعلّقوا أيضاً بقوله تعالىٰ حكايةً عن موسىٰ: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣].

قالوا: وليس يجوز أن يسأل مثل موسىٰ ربّه ما يستحيل عليه، وأيضاً فلو لم تكن رؤية جائزة لما علّقها بأمر جائز مقدور وهو استقرار الجبل، ولوجب أن يعلّقها لو كانت مستحيلة بما يستحيل.

وتعلّقوا بما رواه إسماعيل بن أبي خالد، عن قيس بن أبي حازم، عن جرير، عن رسول الله ﷺ، قال: «ترون ربّكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضارّون في رؤيته».

الجواب عن الشبهة الأُولىٰ: أنّ القدر الذي اعتمدوه ليس بأن يدلّ علىٰ إثبات الرؤية بأولىٰ من أن يدلّ علىٰ نفيها، لأنّا نعلم أنّ نفي الرؤية عنه [و]القول باستحالتها عليه لا يوجب شيئاً ممّا عدّدوه من التشبيه والتجويز والتكذيب.

/ [[ص ٢٥٦]] وبعد، فإنّ ذلك أيضاً يوجب عليهم القول بأنّه عالم لذاته، لأنّ القول به لا يؤدّي إلىٰ شيء ممّا ذكروه، ويوجب أيضاً إثبات كلّ ما علمنا نفيه ممّا ليس في إثباته تشبيه ولا تجويز ولا تكذيب، وهو كثير.

علىٰ أنّا لا نُسلِّم بـمّا اقترحوه بل نقول: إنّ في إثبات الرؤية ما يقتضي التشبيه، لأنّا قد بيّنا أنّ المرئيّ بالأبصار لا بدّ من أن يكون مقابلاً أو في حكم المقابل، وذلك يقتضي كونه جسماً أو عرضاً، وهذا هو التشبيه، ويقتضي أيضاً تكذيبه في خبره، لأنّا قد بيّنا أنّ قوله تعالىٰ: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [دالٌّ] علىٰ نفي الرؤية عنه.

فأمّا قلب الحقيقة، فإنّ الرؤية وإن كانت لا تقتضيه، فنفيها والحكم باستحالتها لا تقتضيه، فيجب نفي الرؤية لهذه العلّة علىٰ ما ذكرناه. علىٰ أنّ الرؤية وإن لم تقلب حقيقة المرئيّ، فإنّها تدلّ علىٰ أنّها بصفة مخصوصة، ولا بدّ من نفيها عمّن تستحيل تلك الصفة عليه، كما أنّ كون القادر قادراً علىٰ الشيء لا تقلب حقيقته، لكن تدلّ علىٰ أنّه معدوم يصحّ حدوثه، فما استحال عليه العدم والحدوث لا بدّ من نفي كون القادر قادراً عليه، وإن لم يكن ذلك قالها بحقيقته.

والجواب عن الشبهة الثانية: أنّ أحدنا إنّما يرىٰ نفسه إذا كان رائياً لغيره، من حيث كانت نفسه في أنّها يصحّ أن تكون مرئيةً لغيره، فإنّما يجب في كلّ من رأىٰ غيره أن يرىٰ نفسه متىٰ كانت نفسه يصحّ أن تكون مرئيةً، ولهذا لـمّا لم يشارك نفسه غيره في صحّة أن تكون مسموعة، جاز أن يسمع أحدنا غيره، وإن لم يصحّ أن يسمع نفسه.

علىٰ أنَّه لا فرق بين من جعل كونه رائياً لغيره علَّة في كونه رائياً لنفسه، وبين من عكس ذلك، فجعل كون أحدنا رائياً لنفسه هو العلَّة في كونه رائياً لغيره، وهذا يقتضي [أن] يكون كلّ واحد من الأمرين علَّة علىٰ صاحبه.

علىٰ أن يكون الرائي منّا رائياً، لا يجوز أن يقتضي كونه مرئياً، لأنَّ كونه رائياً يرجع إلىٰ جملته، وكونه مرئياً يرجع إلىٰ كلّ جزءٍ منه، والصفة لا تقتضي أُخرىٰ إلَّا والموصوف بهما واحد، علىٰ ما دلَّلنا عليه من قبل.

علىٰ أنَّ أحدنا لا يصحُّ أن يكون محرّكاً بغيره، ولا يصحُّ أن يُحرِّك نفسه، ولم يلزم أن يكون تعالىٰ من حيث صحَّ أن يُحرِّك غيره يصحُّ أن يُحرِّك نفسه، وكذلك القول في الرؤية.

/ [[ص ٢٥٧]] والذي ذكرناه يسقط حمله الرؤية علىٰ العلم، لأنَّه إنَّما علم نفسه كما علم غيره، لأنَّه عالم لنفسه وذاته، [و]يصحُّ أن تكون معلومة، وليس ذلك في الرؤية، ويلزم علىٰ هذا الاعتلال أن يكون سامعاً ذاته كما كان سامعاً غيره!

والجواب عن الشبهة الثالثة: أنّا لا نُسلِّم أنَّ الجوهر إنَّما أُدرِك من حيث كان قائماً بنفسه، لأنَّ المستفاد بذلك استغنائه عن المحلِّ والمكان، وقد يُدرِكه ما لا يعلمه كذلك من طريق الإدراك، بل يحتاج فيه إلىٰ الاستدلال، وإنَّما أدرك الجوهر من حيث كان متحيّزاً، ولهذا يعلمه علىٰ هذه الصفة كلّ من أدركه.

علىٰ أنَّ كونه مستغنياً عن المحلِّ والمكان نفي، ولا يصحُّ أن يكون علَّة في صحَّة رؤية الشيء مثل ذلك، بل لا بدَّ من استناد كونه مدرَكاً إلىٰ صفة يختصُّ بها، ويلزم علىٰ هذا أن يكون المعدوم مرئيّاً لاستغنائه عن المحلِّ.

وليس لهم أن يقولوا: إنَّ العلَّة في رؤيته كونه موجوداً، وألَّا يفتقر إلىٰ المحلِّ والمكان، لأنَّ ذلك هو ضمُّ ما ليس بعلَّة إلىٰ العلَّة، من حيث علم أنَّ الوجود لا تأثير له في رؤية المرئيّات، فلا يجوز أن ينضمَّ في الاعتلال إلىٰ غيره.

والجواب عن الشبهة الرابعة: إنَّ العدم إنَّما أخرج الجوهر من كونه مرئيّاً لخروجه عن الصفة التي يتناوله الإدراك عليها، وإنَّما أُدرك مع الوجود بثبوت هذه الصفات له عند الوجود، ولو كان الوجود هو العلَّة في رؤيته لرأينا جميع الموجودات.

علىٰ أنّا نعلم أنَّ العدم يُحيل علىٰ الجوهر الحركة، ويصحُّ عليه عند الوجود ولا يجب أن يكون المصحِّح لكونه متحرِّكاً هو الوجود، وكذلك القول في الرؤية.

فالجواب عن الشبهة الخامسة: أنَّ الآية التي تعلَّقوا بها إنَّما يتضمَّن ذكر النظر دون الرؤية، وليس النظر محتملاً للرؤية، ولا هي ممَّا يستفاد بهذه اللفظة في اللغة.

والذي يدلُّ علىٰ ذلك جعلهم الرؤية غايةً للنظر، فيقولون: (ما زلتُ أنظر إليه حتَّىٰ رأيته)، ويقول أحدهم لغيره وقد شاهد شيئاً ادَّعىٰ صاحبه أنَّه لم يشاركه في رؤيته...، والشيء لا يكون غاية لنفسه، فلولا أنَّ النظر غير الرؤية لما ساغ هذا الكلام.

ودعوىٰ من ادَّعىٰ منهم أنَّ ذلك وإن استعمل فعلىٰ سبيل المجاز، لا يُلتَفت إليها، لأنَّه تحكّم واقتراح بغير حجَّة، والظاهر من الاستعمال الحقيقة، وإنَّما يُنتَقل إلىٰ المجاز / [[ص ٢٥٨]] بالأدلَّة.

ويدلُّ أيضاً علىٰ ذلك قولهم: (نظرتُ إلىٰ الهلال فلم أرَه)، و(نظرتُ كذا فما رأيته)، كما تقولون: (أصغيتُ إليه فلم أسمعه) و(ذقته فلم أجد له طعماً)، فلو كان النظر هو الرؤية لكان هذا الكلام يتضمَّن النفي والإثبات للشيء الواحد.

ويقوّي أيضاً ما ذكرناه أنّا نعلم بالمشاهدة كون الناظر ناظراً إذا كان محدقاً نحو الشيء، ولا نعلمه رائياً له إذا كان المرئيّ خفيّاً ملتبساً، ولهذا يحتاج في أنَّه راءٍ له إلىٰ الرجوع إلىٰ قوله، ولا يحتاج إلىٰ ذلك في كونه ناظراً، ولهذا يقولون: (رأيته ينظر إلىٰ كذا)، ولا يقولون: (رأيته يرىٰ كذا).

ويدلُّ أيضاً عليه: أنَّ أهل اللغة جعلوا للنظر أصنافاً من حيث عرَّفوه، وجرىٰ في الحكم مجرىٰ ما يشاهدونه، فقالوا: (نظر غضبان)، و(نظر راضٍ)، و(نظر شرر)، و(نظر متعة)، و(نظر بغضة)، ولم نجدهم صنَّفوا للرؤية أصنافاً، ولا جعلوها ضروباً، فيجب أن يكون المختلف الضروب عندهم غير ما هو شيء واحد، ولهذا لا يُسمَع من أحدٍ منهم: (رؤية محبّ) و(رؤية راضٍ)، ولا أن يبدّلوا لفظة (النظر) في المواضع التي ذكرناها بلفظ الرؤية، فدلَّ علىٰ أنَّ الفائدة فيهما مختلفة.

والنظر عندنا هو تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئيّ أو مكانه طالباً لرؤيته، وهذه الفائدة لا تصحُّ فيه تعالىٰ، فينبغي أن يُنفىٰ عن الآية فائدة النظر المختصَّة بالغير، ويُحمَل ذلك علىٰ ما يصحُّ من الانتظار أو غيره.

علىٰ أنّا لو سلَّمنا لهم أنَّ النظر يفيد الرؤية وأنَّها إحدىٰ فوائده، لم يُسلّم استدلالهم أيضاً بالآية، لأنَّ لفظ (النظر) لها فوائد كثيرة من الذكر والاعتبار والتعطّف والانتظار، فما المنكر من أن يريد بها في الآية الانتظار، ولا شبهة في أنَّ الانتظار ممَّا يفاد بهذه اللفظة، قال الله تعالىٰ: ﴿وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [النمل: ٣٥]، ويقول القائل: (إنَّما أنظر إلىٰ الله وإليك) ولا يريد إلَّا الانتظار، وقال الشاعر:

إنّي إليك لما وَعَدتَ لَناظِر
نَظَرَ الفقيرِ إلىٰ الغَنيِّ المُوسِر

/ [[ص ٢٥٩]] وقال آخر:

كلُّ الخَلائق يَنظُرُون سجاله
نَظَر الحَجيج إلىٰ طُلُوع هلال

واحتمال لفظة (النظر) للانتظار أوضح من أن يُستَشهد عليه وأظهر، وكلّ ما استشهد بأنَّه ممَّا عُدِّي النظر فيه بـ(إلىٰ) ولم يرد به الرؤية، ويسقط تعلّقهم بالتعدية.

فأمَّا ضمّهم إلىٰ ذلك ذكر الوجوه، فأوَّل ما نقول لهم فيه: من أين لكم أنَّ (النظر) إذا قُرِنَ بالوجه وعُدِّي بـ(إلىٰ) لم يحتمل إلَّا الرؤية؟ وما الشاهد علىٰ ذلك؟ فليس هذا ممَّا يُقبَل فيه محض الاقتراح، ومتىٰ طلبوا علىٰ ذلك شاهداً معروفاً عجزوا عنه.

فأمَّا استشهاد بعضهم علىٰ هذه الدعوىٰ، بأنَّهم يقولون: (أُنظر إليَّ بوجهك)، فخلف من الكلام غير مستعمل ولا معروف، وإنَّما المعروف [قولهم:] (أقبل عليَّ بوجهك) و(أُنظر إليَّ بعينك) من حيث كانت العين آلة في الرؤية.

علىٰ أنَّ هذا لو كان معروفاً لم يكن نظيراً للآية، لأنَّ النظر في قولهم: (أُنظر إليَّ بوجهك) لو صحَّ، معلَّق بالوجه علىٰ حدٍّ يقتضي كونه آلة فيه، والوجه ليس يكون كالآلة إلَّا في النظر الذي هو الرؤية، والآية أُضيف النظر فيها إلىٰ الوجوه إضافة لا يقتضي كونها آلة، فجاز أن يحمل علىٰ الانتظار، لأنَّه لا مانع من ذلك كما منع فيما أوردوه.

وليس لأحدٍ أن يقول: كيف يصحُّ أن تكون الوجوه منتظرة؟ لأنَّها كما لا تكون منتظرة كذلك لا تصحُّ أن تكون رائية علىٰ الحقيقة، فما لقائل ذلك إلَّا مثل ما عليه، وهذا هو الذي يدلُّ علىٰ أنَّ المراد بالوجوه غير الجوارح، وقد استقصينا هذا الكلام في مسألةٍ كنّا أمليناها قديماً نقضنا بها كلام بعض من نظر طريقة الأشعري في هذه الآية.

علىٰ أنَّ في أصحابنا من أنشد أبياتاً يتضمَّن تعليق النظر بالوجوه مع التعدية بـ(إلىٰ)، والمراد بها الانتظار، فمن ذلك قول الشاعر:

/ [[ص ٢٦٠]]

ويوماً بذي قارٍ رأيتَ وُجُوهَهم
إلىٰ الموتِ من وَقع السيوف نواظرا

وقول الآخر:

وجوهٌ يومَ بدرٍ ناظرات
إلىٰ الرحمن يأتي بالفَلاح

فإن قيل: كما أنَّ تعليق الإدراك بالبصر يقتضي أن تكون الرؤية دون سائر ما تحتمله هذه اللفظة، فكذلك النظر إذا عُلِّقَ بالوجه يجب أن يكون مفيداً للرؤية.

قلنا: الفرق بين الأمرين أنَّ الإدراك إنَّما وجب فيه متىٰ عُلِّقَ بالبصر أن يكون محمولاً علىٰ الرؤية، من حيث عُلِّقَ بما يختصُّ بكونه آلة في الرؤية دون غيرها، وليس كذلك الآية، لأنَّ النظر لم يُعلَّق فيها بما يختصُّ بكونه آلة في الرؤية من حيث لم تكن الوجه آلة في الرؤية، وليس من حيث كانت العين وهي آلة الرؤية في الوجه تلحقه هذه التسمية، كما لم يجب أن تكون آلة في الشمّ لكون آلة الشمّ فيه، ولأنَّ الوجوه المذكورة فيها لم ترد بها الجوارح، وإنَّما كنّي بها عن الحمل، ولأنّا لمَّا ادَّعينا ذلك في الإدراك استشهدنا عليه بالمتعارف في الخطاب، وليس في شيء من الخطاب تعليق النظر علىٰ الوجوه.

ثمّ يقال لهم: أيجب حمل النظر المقرون بذكر الوجوه علىٰ الرؤية متىٰ أُريد بالوجوه الجوارح، أو إذا أُريد بذلك ذو الوجوه؟

فإن قالوا: علىٰ الوجهين يجب أن يُحمَل علىٰ الرؤية كما يروا، بطل استشهادهم بقول القائل: (أُنظر إليَّ

بوجهك)، وبما يقوله في الإدراك إذا عُلِّقَ بالبصر، لأنَّ كلّ ذلك إنَّما هو في الوجوه التي هي الجوارح.

فإن قالوا: يجب حمل ذلك علىٰ الرؤية متىٰ أُريد بالوجوه الجوارح.

قلنا لهم: فدلّوا علىٰ أنَّ المراد بالوجوه في الآية الجوارح، فإنّا لا نُسلِّم ذلك لهم، ونقول: إنَّ المراد بها ذو الوجوه، وبهذا جرت عادة العرب، لأنَّهم يقولون: (هذا وجه الرائي) و(وجه الأمر)، وقال الله تعالىٰ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨]، ﴿وَيَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو / [[ص ٢٦١]] الْجَلالِ وَالْإِكْرامِ ﴿٢٧﴾﴾ [الرحمن: ٢٧]، وقال تعالىٰ: ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ باسِرَةٌ ﴿٢٤﴾ تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِها فاقِرَةٌ ﴿٢٥﴾﴾ [القيامة: ٢٤ و٢٥] وقوله تعالىٰ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناعِمَةٌ ﴿٨﴾ لِسَعْيِها راضِيَةٌ ﴿٩﴾﴾ [الغاشية: ٨ و٩]، ولا شبهة في أنَّ المراد بكلِّ ذلك الذوات دون غيرها.

وقد قيل: إنَّه إنَّما جاز أن يُعبّر عن الجملة بالوجه، من حيث كان التمييز يقع بين الجمل بالوجوه، والمعرفة بها يتعلَّق، فأُجريت مجراها.

فإن قيل: كيف يكون المراد بالوجوه في الآية الجمل، وقد وصفها بصفة لا تليق إلَّا بالأعضاء وهي النضارة؟

قلنا: من شأن العرب بأن يثنّي الكلام تارةً علىٰ ألفاظه وأُخرىٰ علىٰ معانيه، والبناء علىٰ الألفاظ أحسن، وإذا كان تعالىٰ قد كنّىٰ عن الجمل بلفظ الوجوه [تارةً، و]أُخرىٰ في الوصف علىٰ اللفظ والنضارة من صفة الوجوه، كما قال تعالىٰ: ﴿وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيها﴾ [يوسف: ٨٢]، وإنَّما أراد: أهلها ولم يقل فيها، وكذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْناها﴾، فأجرىٰ الوصف علىٰ اللفظ، ثمّ قال: ﴿أَوْ هُمْ قائِلُونَ ﴿٤﴾﴾ [الأعراف: ٤]، فعاد إلىٰ المعنىٰ.

علىٰ أنَّ البشارة أيضاً من صفات الوجوه التي هي الجوارح، وكذلك النعمة، ولم يقتض ذلك في حمل قوله تعالىٰ: ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ باسِرَةٌ ﴿٢٤﴾﴾، وقوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناعِمَةٌ ﴿٨﴾﴾ علىٰ الجوارح التي تليق بها هذه الصفات.

علىٰ أنَّه لا بدَّ من حمل ذكر الوجوه في الآية [علىٰ أنَّ] المراد به الجمل دون الجوارح علىٰ كلِّ حالٍ، لأنَّ الجوارح لا تصحُّ أن تكون ناظرة بمعنىٰ رائية، ولا بمعنىٰ منتظرة، ولا يصحُّ إضافة شيء من فوائد هذه اللفظة إليها علىٰ الحقيقة.

فإن قالوا: لو كان النظر يحتمل الانتظار لصحَّ أن يقال: (أنا منتظر إلىٰ فلان) كما يقال: (أنا ناظر إليه)، لأنَّ معناهما إذا كان واحد فينبغي أن لا يختلف تصرّفهما.

قيل لهم: لو مُنِعَ هذا من أن يكون النظر يحتمل الانتظار، لمنع من احتماله للرؤية، لأنَّ / [[ص ٢٦٢]] الرؤية لا تُعدَّىٰ بـ (إلىٰ) كما يُعدَّىٰ النظر. ألَا ترىٰ إنَّهم لا يقولون: (رأيت فلان) كما يقولون: (نظرت إليه).

علىٰ أنَّ ما هو معروف ضرورةً من اللغة، [أنَّه] لا يقدح فيه الاستنباط والاستخراج، وأنَّ النظر يحتمل الانتظار، ويُعبَّر به عنه، [و]أظهر من أن يبطل بمثل هذا الكلام.

علىٰ أنَّ اللفظتين وإن اتَّفقتا في المعنىٰ والفائدة، فغير منكر أن يختلف تصرّفهما، ولهذا نظائر كثيرة في اللغة، ومنه قولهم: (فلان يُحِبُّ فلاناً) معناه أنَّه يريد منافعه، لأنَّ المحبَّة هي الإرادة، ولا يسوغ أن يدلَّ علىٰ هذا الوجه لفظ المحبَّة بلفظ الإرادة، حتَّىٰ يقول: (فلان يريد فلاناً)، فصار في إحدىٰ اللفظتين من التعارف ما ليس في الأُخرىٰ، وإن كان معناهما واحداً، وقد روي هذا الوجه في الآية عن جماعة من الصحابة والتابعين من غير طريق.

وليس لهم أن يقولوا: متىٰ حملناها علىٰ الانتظار احتجنا أن نُقدِّر محذوفاً، لأنَّه تعالىٰ لا يصحُّ أن يكون منتظراً في نفسه، وإنَّما منتظر ثوابه وعطائه، وإذا حملناها علىٰ الرؤية لم نحتج إلىٰ تقدير محذوفٍ، فتأويلكم يقتضي كون الآية مجازاً وتأويلنا لا يقتضي ذلك.

والجواب عنه: إنَّ العدول عن ظاهر الكلام واجب إذا اقتضىٰ الدليل ذلك، ولـمَّا كان تعالىٰ في نفسه لا يصحُّ أن يكون مرئيّاً ولا منتظراً، وجب أن نُقدِّر ما يصحُّ ذلك فيه، وما عدلنا كلمةً عن ظاهره من القرآن أكثر من أن يُحصىٰ.

علىٰ أنّا لا نُسلِّم أنَّ ذلك مجاز، لأنَّ تعارف الخطاب في هذه اللفظة واستعمالها في الغالب مع الحذف بجعل المفهوم منها هو الحقيقة، لأنَّهم يقولون: (انتظرتُ زيداً)

و(أنا منتظر فلاناً)، فيستعملون لفظ الانتظار مع حذف ما يتعلَّق به علىٰ الحقيقة من الأفعال، لأنَّ الانتظار لا يصحُّ علىٰ ذات زيد، وإنَّما يصحُّ علىٰ أفعاله، وجرىٰ مجرىٰ لفظ (الملك) في قولهم: (فلان ملك داره وعبده)، في أنَّه وإن تعلَّق محذوف فهو الحقيقة بالعرف، وهذا الاستعمال مع الحذف أظهر وأشهر من قولهم: (تملَّك التصرّف في داره وعبده).

/ [[ص ٢٦٣]] وقد روي عن أمير المؤمنين _ صلوات الله عليه وآله _ وعن جماعة من أصحابه والتابعين، كابن عبّاس ومجاهد في هذه الآية وجه آخر، وهو أن يكون المراد أنَّها ناظرة إلىٰ ثواب ربّها، لأنَّ الثواب ممَّا يصحُّ عليه الرؤية، فحُذِفَ ذكر الثواب كما حُذِفَ في قوله تعالىٰ: ﴿وَأَنَا أَدْعُوكُمْ إِلَى الْعَزِيزِ الْغَفَّارِ ۝٤٢﴾ [غافر: ٤٢]، وقوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢]، وما أشبه ذلك.

وليس يمتنع أن يريد تعالىٰ بالآية الوجهين معاً، فيريد أنَّها منتظر ثوابه ومنتظر إليه وتعاينه مستبشرةً به.

فإن قالوا: فكيف يُوصَف أهل الجنَّة بالانتظار والمنتظَر لا يكون نعمه خالصاً، بل لا بدَّ أن يكون مغموماً منتقصاً؟

قلنا لهم: إنَّما يلحق الغمّ والتنقيص المنتظر متىٰ كان ما ينتظره يحتاج إليه في الحال، وملحقة بقوله: ﴿نَاضِرَةٌ ۝٢٢﴾ [القيامة: ٢٢]، وهو غير قاطع علىٰ الوصول إليه، فأمَّا من ينتظر شيئاً هو غير محتاج إليه في الحال، وهو واثق بوصوله إليه عند حاجته، فهو غير مغموم ولا منتقص، بل ذلك زائد في سروره ونعيمه.

وليس لهم أن يقولوا: إنَّ من قطع علىٰ حصول الشيء، لا يُوصَف بأنَّه منتظر له!

وذلك أنَّ الانتظار هو توقّع ما يُعلَم أو يُظَنّ حصوله في المستقبل، ولا فرق فيه بين العلم والظنّ، وكيف يكون كذلك وقد حمل جماعة من الصحابة الآية علىٰ الانتظار؟ وليس هم ممَّن يخفىٰ عليه حقيقة الانتظار، وقد قال الله تعالىٰ: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢١٠]، وإنَّما أراد به الانتظار الذي يُصاحب العلم لا محالة.

وقد يمكن في الآية _ علىٰ تسليم أنَّ النظر فيها هو الرؤية _ وجه آخر لا يُفتَقر فيه إلىٰ تقدير محذوف يتعلَّق بالرؤية، إذا حملناه علىٰ الرؤية، وإن حملنا النظر في الآية علىٰ الانتظار لم نحتجّ أيضاً إلىٰ تقدير محذوفٍ، وهو أن نحمل قوله: ﴿إِلَى رَبِّهَا﴾ علىٰ أنَّ المراد به نعمة ربّها، لأنَّ الآلاء النعم، وفي واحدها لغات أربع يقال: (إلىٰ) مثل (أنا)، و(ألىٰ) مثل (مَعىٰ)، [و](إلّي) مثل (إنّي)، و(إلْيٌ) مثل (حِلْيٌ).

/ [[ص ٢٦٤]] قال أعشىٰ بكر بن وائل:

أبيض لا يرهب الهزال، ولا
يقطع رحماً، ولا يخون إلَا

أراد: لا يخون نعمة من أنعم عليه.

وإنَّما أُسقط التنوين من ﴿إِلَى رَبِّهَا﴾ للإضافة، وهذا وجه قاطع للسيف.

وليس لأحدٍ أن يطعن علىٰ هذا الوجه أنَّه مبتدع لم يسبق إليه أحد من المفسّرين وأهل التأويل!

وذلك أنَّ ما طريقه الاستنباط والاستخراج، يجوز أن يقع للمتأخّر فيه ما لا يقع للمتقدِّم، وإن كان الوجه جائزاً صحيحاً لم يضرّه ألَّا يُسبَق إليه.

علىٰ أنَّه غير مسلَّم أنَّه لم يُسبَق إليه، لأنَّ التأويلين المرويّين عن الصحابة والتابعين جميعاً يجوز أن يطابقا هذا التأويل، لأنَّ من حمل الآية علىٰ أنَّ المراد بها انتظار الثواب، ومن حمل المراد بها علىٰ نظر الثواب، لم يفصح بأنَّ لفظة (إلىٰ) في الآية هي اسم أو حرف، وجائز علىٰ تأويله أن يكون اسماً، وإذا كانت اسماً فهو التأويل الذي ذكرناه أخيراً بعينه.

وليس لهم أن يقولوا: كيف يصحُّ الجمع بين قولكم: إنَّ النظر لا يحتمل الرؤية جملةً، وبين ما رويتموه من تأويل من حمل الآية علىٰ رؤية الثواب؟ أوَليس هذا يوجب أنَّ النظر يحتمل الرؤية؟

وذلك أنَّ النظر وإن لم يحتمل الرؤية علىٰ سبيل الحقيقة، فقد يُعبَّر به عنها علىٰ سبيل التجوّز من حيث كان طريقاً إليها، والعرب قد تُعبِّر بالشيء عمَّا يقاربه، ويكون طريقاً إليه، فليس فيما قلناه اختلاف ولا تناقض بحمد الله.

والجواب عن الشبهة السادسة: أنَّ موسىٰ عليه السلام لم يسأل الرؤية لنفسه ولا علىٰ وجه الشكّ في جوازها عليه

تعالىٰ، وإنَّما سألها لقومه، لأنَّهم شكّوا فيها ولم يقنعوا ببيانه عليه السلام، وأحبّوا أن يكون الجواب من قِبَل الله تعالىٰ، فسأل علىٰ هذا الوجه ليرد الجواب فيه، فيرون الشبهة.

/ [[ص ٢٦٥]] والدليل علىٰ ذلك قوله تعالىٰ: ﴿يَسْئَلُكَ أَهْلُ الْكِتابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتاباً مِنَ السَّماءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسى أَكْبَرَ مِنْ ذلِكَ فَقالُوا أَرِنَا اللهَ جَهْرَةً﴾ [النساء: ١٥٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يا مُوسى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللهَ جَهْرَةً﴾ [البقرة: ٥٥]، ويقوّي ذلك قول موسىٰ عليه السلام لـمَّا أخذتهم الرجفة: ﴿أَتُهْلِكُنا بِما فَعَلَ السُّفَهاءُ مِنَّا﴾ [الأعراف: ١٥٥]، فلولا أنَّ السفهاء في ذلك ما ليس له ولمن حضر معه ممَّن اختار، لم يكن لهذا القول معنىٰ، وإضافته السؤال إلىٰ نفسه بقوله: ﴿أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] وإن كان السؤال من أجل قومه غير منكر، كما أنَّ السامع منافي غيره يقول للمشفوع إليه: (افعل بي كذا) و(أعطني كذا) وإن كان السؤال لغيره، ويقول للمشفوع إليه أيضاً في جوابه: (قد أجبتك وأعطيتك)، وهذا معروف.

فإن قيل: كيف يسأل لقومه ما علم استحالته عليه؟ ولئن جاز ذلك ليجوزنَّ أن يسأله أن يكون جسماً وذا ولد وصاحبة، ومتىٰ شكَّ قومه في ذلك وأرادوا أن يكون الجواب صادراً من جهته تعالىٰ.

قلنا: بين الأمرين فرق واضح، لأنَّه إنَّما يصحُّ أن يسأل لقومه ما إذا ورد الجواب عنه صحَّ أن يستدلّوا به، ويقع لهم العلم عنده، وهذا يصحُّ في الرؤية، لأنَّ مع الجهل بأنَّ الرؤية لا تجوز عليه يصحُّ معرفة السمع، وليس كذلك كونه جسماً وما أشبهه، لأنَّ مع الشكّ في ذلك لا يصحُّ معرفة السمع، فلا ينتفع بالجواب الوارد منه، ولا يصحُّ الاستدلال به.

وقد أجبت عن هذا السؤال: بأنَّ ذلك لا يمتنع، إذا عُلِمَ أنَّ في ورود الجواب عنه مصلحة في الدين، وبحثنا علىٰ الاستدلال والنظر.

فإن قيل: فإذا كان إنَّما سأل الرؤية لقومه لا لنفسه، فلِمَ تاب [من] ذلك؟ علىٰ أنَّه إذا كان شاكّاً في جواز الرؤية _ علىٰ ما أجاب به بعض أهل التوحيد _، لأنَّ الشكَّ في ذلك لا يقتضي الجهل به تعالىٰ ولا يمتنع أن يكون صغيراً.

قلنا: قد ذهب قوم ممَّن أجاز الصغائر علىٰ الأنبياء عليهم السلام في توبة موسىٰ، إلىٰ أنَّها وقعت من مسألته لـمَّا لم يُؤذَن له فيه، لأنَّه إذا لم يجب إلىٰ مسألته فلا بدَّ من أن ينفّر / [[ص ٢٦٦]] عنه ذلك من علم هذا من حاله، وليس يجوز أن يكون موسىٰ شاكّاً في جواز الرؤية عليه تعالىٰ، لأنَّ مثل الأنبياء لا يجوز أن يجهل مثل هذا، ولأنَّ فيه غاية التنفير.

وأمَّا [من] لم يُجوِّز عليهم الصغائر، فإنَّه يجعل بلفظة التوبة علىٰ وجه الخشوع والعبادة والانقطاع إلىٰ الله تعالىٰ والرجوع إليه، وإن لم يتعلَّق ذلك بذنب عرفه من نفسه.

وقد ذكر قوم في هذه الآية وجهاً آخر، وهو: أن يكون موسىٰ إنَّما سأل أن يظهر له باب يعرف الله تعالىٰ عندها ضرورةً، كالآيات التي تظهر في الآخرة، وتزول عنه بها مشقَّة التكليف.

والجواب الأوَّل أوضح وأسلم، لأنَّ الكلام علىٰ الوجه الأوَّل لا يقتضي محذوفاً، بل يكون قوله: ﴿أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ علىٰ ظاهره، وعلىٰ الوجه الثاني لا بدَّ من إضمار ذكر الآيات التي تقع المعرفة عندها ضرورةً، وقوله: ﴿أَتُهْلِكُنا بِما فَعَلَ السُّفَهاءُ﴾ يدلُّ أيضاً علىٰ صحَّة الجواب الأوَّل دون الثاني.

علىٰ أنَّ موسىٰ لا يصحُّ أن يكون شاكّاً في أنَّ رؤية الله تعالىٰ ضرورةً لا تجوز أن تقع في دار التكليف، لأنَّه معلوم بأدلَّة العقول، فكيف يسأل ذلك؟

فإن قيل: إنَّه سأل ذلك ولم يكن هو شاكّاً فيه، فهو رجوع إلىٰ معنىٰ الجواب الأوَّل، ولأن نجعل سؤاله لقومه الرؤية أولىٰ، لشهادة الظاهر، وغيره ممَّا ذكرناه.

فأمَّا تعليقه تعالىٰ الرؤية باستقرار الجبل، فجارٍ علىٰ منهج كلام العرب في أنَّهم إذا أرادوا تبعيد الشيء ونفيه علىٰ كلِّ حالٍ، علَّقوه بما المعلوم أنَّه لا يقع سواء كان جائزاً أو محالاً، لأنَّهم يقولون: (لا كلَّمتك ما لاح كوكب وما أضاء فجره)، و(هذا لا يكون حتَّىٰ يشيب الغراب)، وإن كان ما علَّقوا به النفي جائزاً، وغرضهم بالنفي غاية التبعيد.

علىٰ أنَّ استقرار الجبل في حال جعله إيّاه دكّاً محال، لما فيه من اجتماع الضدَّين، فما تعلَّق وجود الرؤية إلَّا بأمرٍ محال.

وقوله تعالىٰ: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، معناه: فلمَّا عرف من عند الجبل وأظهر لهم من الآيات ما يقتضي أنَّ الرؤية لا يجوز عليه، لأنَّ التجلّي هو التعريف والإظهار، ومنه قوله / [[ص ٢٦٧]] تعالىٰ: ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاها قُلْ إِنَّما عِلْمُها عِنْدَ رَبِّي لا يُجَلِّيها لِوَقْتِها إِلَّا هُوَ﴾ [الأعراف: ١٨٧]، أراد به: لا يعرفكم وقتها سواه، و(تجلّىٰ) و(جلىٰ) بمعنىٰ واحد، كما يقال: (تصدَّق علىٰ فلان) و(صدَّق)، و(تحدَّث) و(حدَّث).

والجواب عن الشبهة السابعة: أنَّ مثل الكلام في الرؤية وهو أصل من أُصول الدين طريقه العلم، لا يرجع فيه إلىٰ أخبار الآحاد التي أحسن أحوالها أن يقتضي الظنّ، هذا لو كان الخبر سليماً من الطعن، بريَّاً من القدح، فكيف وهو مطعون عليه، مقدوح في روايته!؟ لأنَّه رواية قيس بن أبي حازم، وقد كان فقد عقله في آخر عمره واختلَّ مع استمراره في رواية الأخبار، وقد يجوز أن يكون هذا الخبر ممَّا رواه في حال التغيّر.

علىٰ أنَّ المشهور عنه الانحراف عن أمير المؤمنين والعداوة له والوقيعة فيه، وهو الذي قال: «رأيت علي بن أبي [طالب] علىٰ منبر الكوفة يقول: انفروا إلىٰ بقيَّة الأحزاب»، فبغضه حتىٰ اليوم في قلبي! إلىٰ غير ذلك من تصريحه بالبغضاء والعداوة، وهذا ممَّا يقدح في عدالته.

ولو جاز الإصغاء في الرؤية إلىٰ أخبار الآحاد، لوجب قبول أخبار المشبِّهة، فإنَّهم يروون في ذلك ما هو أظهر من أخبار الرؤية وأشهر.

علىٰ أنَّ بإزاء هذا الخبر من الأخبار الصحيحة السليمة المتضمّنة لنفي الرؤية ما لا يُحصىٰ كثرةً، لولا كراهة التطويل لذكرنا صدراً منها، وهي مذكورة في الكتب، معروفة في أماكنها، وفي بعضها ما يعارض هذا الخبر ويسقط.

علىٰ أنّا لو عدلنا عن كلِّ ذلك، لكان للخبر وجه صحيح يجوز أن يُحمَل عليه، لأنَّ الرؤية قد تكون بمعنىٰ العلم، وهذا ظاهر في اللغة، ويدلُّ عليه قوله تعالىٰ: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعادٍ ۝٦﴾ [الفجر: ٦]، و﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحابِ الْفِيلِ ۝١﴾ [الفيل: ١]، ﴿أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسانُ أَنَّا / [[ص ٢٦٨]] خَلَقْناهُ مِنْ نُطْفَةٍ﴾ [يس: ٧٧]، وقال الشاعر:

رآه الله إذ سَمىٰ يراه
أو أسكنكم قاطنينا

وعلىٰ هذا يكون معنىٰ الخبر: إنَّكم تعلمون ربَّكم ضرورةً كما تعلمون القمر، من غير مشقَّة ولا كدّ نظرٍ واستدلال، وهذه بشارة لهم [بدوام] نعيمهم وزوال الكدر والشوب [عنهم].

وليس لأحدٍ أن يقول: لو كانت الرؤية في الخبر بمعنىٰ العلم، لتعدَّت إلىٰ مفعولين، لأنَّ هذا هو حكم العلم عندهم والرؤية بالبصر، ولا يتعدَّىٰ إلَّا إلىٰ مفعول واحد، فيجب أن يُحمَل الخبر مع فقد المفعول الثاني علىٰ الرؤية بالبصر.

وذلك أنَّ العلم عند أهل اللغة علىٰ ضربين: علم يقين ومعرفة، والضرب الآخر بمعنىٰ الظنّ.

فالذي هو بمعنىٰ اليقين لا يتعدَّىٰ إلىٰ أكثر من مفعول واحد، ولهذا يقولون: (علمت زيداً)، إذا كان بمعنىٰ عرفته وتيقّنته، ولا يأتون بمعنىٰ ثانٍ. وإذا كان بمعنىٰ الظنّ، يحتاج إلىٰ المفعول الثاني، لأنَّ الظنّ لا بدَّ فيه من مفعول ثانٍ، وهذا ممَّا قد نصَّ عليه القوم.

وقد قيل: ليس يمتنع أن يكون المفعول الثاني في الخبر محذوفاً، يدلُّ الكلام عليه وإن لم يكن مصرّحاً فيه.

وليس لهم أن يقولوا: يجب علىٰ هذا التأويل أن يساوي أهل النار أهل الجنَّة في هذه البشارة، لأنَّ الجميع يعلمون الله تعالىٰ في الآخرة ضرورةً، وذلك أنَّ الخبر بزوال اليسير من الأدنىٰ لمن نعيمه خالص صافٍ يُعَدُّ بشارةً، ومثل ذلك لا يُعَدُّ بشارةً فيمن هو في غاية المكروه ونهاية الألم والعذاب.

وأيضاً: فإنَّ علم أهل الجنَّة بالله تعالىٰ ضرورةً يزيد في نعيمهم وسرورهم، لأنَّهم يعلمون بذلك أنَّه يقصد بما يفعله بهم من النعيم، التعظيم والتبجيل، وأنَّه يديم ذلك ولا يقطعه، وأهل النار إذا علموه جلَّ وعزَّ ضرورةً، علموا قصده إلىٰ إهانتهم والاستخفاف بهم، وإدامة مكروههم وعذابهم، فاختلف العلمان في باب المنفعة والمضرَّة، / [[ص ٢٦٩]] وإن اتَّفقا في أنَّهما ضروريان، وهذا بيِّن لا إشكال فيه.

* * *

تنزيه الأنبياء:

[[ص ١٣٦]] **[تنزيه موسىٰ عليه السلام عن سؤال الرؤية لنفسه]:**

مسألة: فإن قيل: فما الوجه في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَمَّا جاءَ مُوسى لِمِيقاتِنا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قالَ لَنْ تَرانِي﴾ [الأعراف: ١٤٣]، أوَليس هذه الآية تدلُّ علىٰ جواز الرؤية عليه تعالىٰ لأنَّها لو لم تجز لم يسغ أن يسألها موسىٰ عليه السلام كما [لا] يجوز أن يسأله اتّخاذ الصاحبة والولد؟

الجواب: قلنا: أُولىٰ ما أُجيب به عن هذه الآية أن يكون موسىٰ عليه السلام لم يسأل الرؤية لنفسه، وإنَّما سألها لقومه، فقد روي أنَّ قومه طلبوا ذلك منه، فأجابهم بأنَّ الرؤية لا تجوز عليه تعالىٰ، فلجّوا به وألحّوا عليه في أن يسأل الله تعالىٰ أن يريهم نفسه، وغلب في ظنّه أنَّ الجواب إذا ورد من جهته جلَّت عظمته كان أحسم للشبهة وأنفىٰ لها، فاختار السبعين الذين حضروا للميقات لتكون المسألة بمحضر منهم، فيعرفوا ما يرد من الجواب، فسأل عليه السلام علىٰ ما نطق به القرآن، وأُجيب بما يدلُّ علىٰ أنَّ الرؤية لا تجوز عليه عزّ وجلّ.

/ [[ص ١٣٧]] ويقوّي هذا الجواب أُمور:

منها: قوله تعالىٰ: ﴿يَسْئَلُكَ أَهْلُ الْكِتابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتاباً مِنَ السَّماءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسى أَكْبَرَ مِنْ ذلِكَ فَقالُوا أَرِنَا اللهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ [النساء: ١٥٣].

ومنها: قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يا مُوسى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ۝﴾ [البقرة: ٥٥].

ومنها: قوله تعالىٰ: ﴿فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَإِيَّايَ أَتُهْلِكُنا بِما فَعَلَ السُّفَهاءُ مِنَّا إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ﴾ [الأعراف: ١٥٥]، فأضاف ذلك إلىٰ السفهاء، وهذا يدلُّ علىٰ أنَّه كان يسكنهم من حيث سألوا ما لا يجوز عليه تعالىٰ.

ومنها: ذكر الجهرة في الرؤية وهي لا تليق إلَّا برؤية البصر دون العلم، وهذا يقوّي أنَّ الطلب لم يكن للعلم الضروري علىٰ ما سنذكره في الجواب التالي لهذا الكلام.

ومنها: قوله تعالىٰ: ﴿أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، لأنّا إذا حملنا الآية علىٰ طلب الرؤية لقومه، أمكن أن يكون قوله: ﴿أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ علىٰ حقيقته، وإذا حُمِلَت الآية علىٰ العلم الضروري احتيج إلىٰ حذف في الكلام، فيصير تقديره: أرني أنظر [إليك _ يعني _] إلىٰ الآيات التي عندها أعرفك ضرورة.

ويمكن في هذا الوجه الأخير خاصَّة أن يقال: إذا كان المذهب الصحيح عندكم أنَّ النظر في الحقيقة غير الرؤية، فكيف يكون قوله: ﴿أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ علىٰ حقيقته، في جواب من حمل الآية علىٰ طلب الرؤية لقومه؟

/ [[ص ١٣٨]] فإن قلتم: لا يمتنع أن يكونوا إنَّما التمسوا الرؤية التي يكون معها النظر والتحديق إلىٰ الجهة فسأل علىٰ حسب ما التمسوا.

قيل لكم: هذا ينقض تفريقكم في هذا الجواب بين سؤال الرؤية وبين سؤال [جميع] ما يستحيل عليه من الصاحبة والولد، وما يقتضي الجسمية بأن يقولوا: الشكّ في الرؤية لا يمنع من صحَّة معرفة السمع، والشكّ في جميع ما ذُكِرَ يمنع من ذلك، لأنَّ الشكَّ الذي لا يمنع من معرفة السمع إنَّما هو في الرؤية التي [لا] يكون معها نظر ولا يقتضي التشبيه.

فإن قلتم: يُحمَل ذلك النظر علىٰ أنَّ المراد به نفس الرؤية علىٰ سبيل المجاز، لأنَّ [من] عادة العرب أن يُسمّوا الشيء باسم طريقه وما قاربه و[ما] داناه.

قيل لكم: فكأنَّكم [قد] عدلتم عن مجاز إلىٰ مجاز، فلا قوَّة في هذا الوجه، والوجوه _ التي ذكرناها في تقوية هذا الجواب _ المتقدِّمة أولىٰ، وليس لأحد أن يقول: لو كان موسىٰ عليه السلام إنَّما سأل الرؤية لقومه لم يضف السؤال إلىٰ نفسه فيقول: ﴿أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾، ولا كان الجواب أيضاً مختصَّاً به في قوله: ﴿لَنْ تَرانِي﴾، وذلك أنَّه غير ممتنع وقوع الإضافة علىٰ هذا الوجه، مع أنَّ المسألة كانت من أجل الغير إذا كان هناك دلالة تؤمن من اللبس، فلهذا يقول أحدنا إذا شفع في حاجة غيره للمشفوع إليه: (أسألك أن تفعل بي كذا وكذا، وتجيبني إلىٰ كذا [وكذا])، ويحسن أن يقول المشفوع إليه: (قد أجبتك وشفَّعتك)، وما جرىٰ مجرىٰ هذه الألفاظ. وإنَّما حسن هذا لأنَّ للسائل في المسألة

غرضاً وإن رجعت إلىٰ الغير، لتحقّقه بها وتكلّفه كتكلّفه إذا اختصَّت به.

فإن قيل: كيف يسأل الرؤية لقومه مع علمه باستحالتها، ولئن جاز ذلك ليجوز أن يسأل لقومه سائر ما يستحيل عليه من كونه جسماً وما أشبهه متىٰ شكّوا فيه؟

/ [[ص ١٣٩]] قلنا: إنَّما صحَّت المسألة في الرؤية ولم تصحّ فيما سألت عنه، لأنَّ مع الشكّ في جواز الرؤية التي لا يقتضي كونه جسماً يمكن معرفة السمع، وأنَّه تعالىٰ حكيم صادق في إخباره، فيصحُّ أن يعرفوا بالجواب الوارد من جهته تعالىٰ استحالة ما شكّوا في جوازه، ومع الشكّ في كونه جسماً لا يصحُّ معرفة السمع، فلا يُنتَفع بجوابه ولا يثمر علماً.

وقد قال بعض من تكلَّم في هذه الآية: قد كان جائزاً أن يسأل موسىٰ عليه السلام لقومه ما يعلم استحالته وإن كان دلالة السمع لا تثبت قبل معرفته متىٰ كان المعلوم أنَّ في ذلك [الكلام] صلاحاً للمكلَّفين في الدين، وأنَّ ورود الجواب يكون لطفاً لهم في النظر في الأدلَّة وإصابة الحقّ منها، غير أنَّ من أجاب بذلك شرط أن يُبيِّن النبيّ عليه السلام أنَّه عالم باستحالة ما سأل فيه، وأنَّ غرضه في السؤال أن يرد الجواب فيكون لطفاً.

وجواب آخر في الآية: وهو أن يكون موسىٰ عليه السلام إنَّما سأل ربَّه تعالىٰ أن يعلمه نفسه ضرورة بإظهار بعض أعلام الآخرة التي يضطرّ عندها إلىٰ المعرفة، فتزول عنه الخواطر ومنازعة الشكوك والشبهات، ويستغني عن الاستدلالات، فتخفُّ المحنة عنه بذلك، كما سأل إبراهيم عليه السلام ربَّه تعالىٰ أن يريه كيف يحيي الموتىٰ طلباً لتخفيف المحنة، وإن كان قد عرف ذلك قبل أن يراه. والسؤال وإن وقع بلفظ الرؤية فإنَّ الرؤية تفيد العلم كما تفيد الإدراك بالبصر.

قال الشاعر:

رأيت الله إذ سمّىٰ نزارا
وأسكنكم بمكَّة قاطنينا

[من الوافر]

واحتمال الرؤية للعلم أظهر من أن يدلَّ عليه لاشتهاره ووضوحه. فقال الله تعالىٰ [له]: / [[ص ١٤٠]] ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ أي لن تعلمني علىٰ هذا الوجه الذي التمسته، ثمّ أكَّد ذلك بأن أظهر في الجبل من الآيات والعجائب ما دلَّ به علىٰ أنَّ المعرفة الضرورية في الدنيا مع التكليف وبيانه لا يجوز، فإنَّ الحكمة تمنع منها، والوجه الأوَّل أولىٰ لما ذكرناه متقدِّماً من الوجوه، لأنَّ موسىٰ عليه السلام لا يخلو من أن يكون شاكّاً في أنَّ المعرفة الضرورية لا يصحُّ حصولها في الدنيا، أو غير شاكّ، فإن كان شاكّاً فالشكُّ فيما يرجع إلىٰ أُصول الديانات وقواعد التكليف لا يجوز علىٰ الأنبياء عليهم السلام، لاسيّما وقد يجوز أن يعلم ذلك علىٰ حقيقته بعض أُمَّتهم فيزيد عليهم في المعرفة، وهذا أبلغ في التنفير عنهم من كلّ شيء يمنع منه. وإن كان موسىٰ عليه السلام عالماً بذلك وغير شاكّ فيه، فلا وجه لسؤاله إلَّا أن يقال: إنَّه سأل لقومه، فيعود إلىٰ معنىٰ الجواب الأوَّل.

فقد حكي جواب ثالث في هذه الآية عن بعض من تكلَّم في تأويلها من أهل التوجيه، وهو أنَّه قال: يجوز أن يكون موسىٰ عليه السلام في وقت مسألته ذلك كان شاكّاً في جواز الرؤية عليه تعالىٰ، فسأل عن ذلك ليعلم هل يجوز عليه أم لا، قال: وليس شكّه في ذلك بمانع أن يعرف الله تعالىٰ بصفاته، بل يجري مجرىٰ شكّه في جواز الرؤية علىٰ بعض ما لا يرىٰ من الأعراض في أنَّه غير مخلّ بما يحتاج إليه في معرفته تعالىٰ، قال: ولا يمتنع أن يكون غلطه في ذلك ذنباً صغيراً وتكون التوبة الواقعة منه لأجله.

وهذا الجواب يبعد من جهة أنَّ الشكَّ في جواز الرؤية التي لا تقتضي تشبيهاً وإن كان لا يمتنع من معرفته بصفاته، فإنَّ الشكَّ في ذلك لا يجوز علىٰ الأنبياء عليهم السلام من حيث يجوز من بعض من بعثوا إليه أن يعرف ذلك علىٰ حقيقته، فيكون النبيّ عليه السلام شاكّاً فيه وأُمَّته عارفون به مع رجوعهم في المعارف بالله تعالىٰ، وما يجوز عليه تعالىٰ وما لا يجوز [عليه إليه]، وهذا يزيد في التنفير علىٰ كلّ ما يوجب تنزيه الأنبياء عليهم السلام عنه.

فإن قيل: فعن أيّ شيء كانت توبة موسىٰ عليه السلام علىٰ الجوابين المتقدّمين؟

/ [[ص ١٤١]] قلنا: أمَّا من ذهب إلىٰ أنَّ المسألة كانت لقومه، فإنَّه يقول: إنَّما تاب لأنَّه أقدم علىٰ أن يسأل عن لسان قومه [ما لم] يُؤذَن له [فيه]، وليس للأنبياء عليهم السلام

ذلك، لأنَّه لا يؤمن [من] أن يكون الصلاح في المنع منه، فيكون ترك إجابتهم منفّراً عنهم. وليس تجري مسألتهم على سبيل الاستسرار، وبغير حضور قومهم [يجري] مجرىٰ ما ذكرناه لأنَّه [ليس] يجوز أن يسألوا مستسرّين ما لم يُؤذَن لهم [فيه]، لأنَّ منعهم منه لا يقتضي تنفيراً.

ومن ذهب إلىٰ أنَّه سأل المعرفة الضرورية يقول: إنَّه تاب من حيث سأل معرفة لا يقتضيها التكليف [من الناس]. وفي الناس من قال: إنَّه تاب من حيث ذكر في الحال ذنباً صغيراً متقدِّماً. و[إنَّ] الذي يجب أن يقال في تلفّظه بذكر التوبة: إنَّه وقع علىٰ سبيل الانقطاع إلىٰ الله تعالىٰ، والرجوع إليه، والتقرّب منه، وإن لم يكن هناك ذنب معروف. وقد يجوز [أيضاً] أن يكون الغرض في ذلك مضافاً إلىٰ ما ذكرناه من الاستكانة والخضوع والعبادة وتعليمنا وتفهيمنا علىٰ ما نستعمله وندعو به عند نزول الشدائد، وظهور الأهوال، وتنبيه القوم المخطئين خاصّة علىٰ التوبة ممَّا التمسوه من الرؤية المستحيلة عليه تعالىٰ، فإنَّ الأنبياء عليهم السلام وإن لم يقع منهم القبائح فقد تقع من غيرهم، ويحتاج من وقع ذلك منه إلىٰ التوبة والاستغفار والاستقالة، وهذا بيِّن بحمد الله ومنّه.

* * *

شرح جمل العلم والعمل:

/ [[ص ٧٦]] **[استحالة رؤيته تعالىٰ بالأبصار]:**

مسألة: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: ولا يجوز عليه سبحانه الرؤية بالأبصار، لأنَّه كان يجب مع ارتفاع الموانع وصحَّة أبصارنا أن نراه. وبمثل ذلك نعلم أنَّه سبحانه لا يُدرَك بشيءٍ من الحواسّ.

شرح ذلك: لو كان القديم سبحانه مرئيَّاً وهو علىٰ الصفة الّتي لو رأىٰ لرأىٰ عليها لكنّا نراه، لأنَّ الرؤية إنَّما تتعلَّق بأخصِّ صفات الذات، وهذه الصفة حاصلة له سبحانه.

والواحد منّا إنَّما يرىٰ لكونه حيَّاً، وصحَّة حواسّه، وارتفاع الآفات منها، وارتفاع الموانع من الحجاب والبعد المفرط والقرب المفرط، وأن يكون المرئيّ بحيث لا ساتر بينه وبين حواسّنا، ولا مكان يمكن أن يكون فيه ساتر، وهذه الأُمور كلُّها حاصلة فينا، لأنَّ كون الحيّ حيَّاً حاصل لا محالة، وحاسَّتنا صحيحة نرىٰ بها المرئيّات. والحجاب والبعد والقرب، إنَّما يكون شرطاً في رؤية الأجسام أو ما تحلُّ الأجسام من الألوان.

وإذا كانت هذه الصفات حاصلة فينا وفيه تعالىٰ، فلو كان مرئيَّاً لوجب أن نراه، فإذا لم نرَه مع ما ذكرناه دلَّ علىٰ أنَّه ليس بمرئيٍّ / [[ص ٧٧]] في نفسه.

وبهذه الطريقة نعلم الفرق بين ما يستحيل الإدراك عليه من المعدومات والاعتقادات والضمائر، وبين ما يصحُّ ذلك فيه من الأجسام والألوان.

/ [[ص ٧٨]] وليس لهم أن يقولوا: إنَّما نرىٰ المرئيّات إذا فعل فينا الإدراك لها ومتىٰ لم يفعل لا نراه، والقديم تعالىٰ لا يفعل فينا الإدراك له، فلأجل ذلك لا نراه.

وذلك أنَّ الصحيح: أنَّ الإدراك ليس بمعنىٰ، وقد بيَّنا فيما مضىٰ أنَّ المقتضي لكون المدرِك مدرِكاً كونه حيَّاً، ولو جوَّزنا كون الإدراك معنىٰ لشكَّكنا ذلك في جواز إدراك المعدومات، وفي كون أفيلة وبوقات ودبادب بحضرتنا وإن لم نُدرِكها، وتجويز ذلك يؤدّي إلىٰ السفسطة. وبهذه الطريقة بعينها وبالترتيب الذي رتَّبناه نعلم أنَّه سبحانه لا يُدرَك بشيءٍ من الحواسّ.

وهذه جملة كافية في هذا الموضع، وشرحها يطول، وهو موجود في الكتب، وقد استوفينا في الكتاب الملخَّص والذخيرة، فمن أراده وقف عليه من هناك.

* * *

١٠٩ - الرجعة:

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ١)/ (جوابات المسائل الرازية):

/ [[ص ١٢٥]] **المسألة الثامنة: [حقيقة الرجعة]:**

سأل عن حقيقة الرجعة، لأنَّ شذّاذ الإماميَّة يذهبون إلىٰ أنَّ الرجعة رجوع دولتهم في أيّام القائم عليه السلام من دون رجوع أجسامهم.

الجواب: اعلم أنَّ الذي تذهب الشيعة الإماميَّة إليه أنَّ الله تعالىٰ يعيد عند ظهور إمام الزمان المهدي عليه السلام قوماً ممَّن كان قد تقدَّم موته من شيعته، ليفوزوا بثواب نصرته ومعونته ومشاهدة دولته. ويعيد أيضاً قوماً من أعدائه

لينتقم منهم، فيلتذّوا بما يشاهدون من ظهور الحقّ وعلوّ كلمة أهله.

والدلالة علىٰ صحَّة هذا المذهب أنَّ الذي ذهبوا إليه ممَّا لا شبهة علىٰ عاقل في أنَّه مقدور لله تعالىٰ غير مستحيل في نفسه، فإنّا نرىٰ كثيراً من مخالفينا ينكرون الرجعة إنكار من يراها مستحيلة غير مقدورة.

وإذا أُثبت جواز الرجعة ودخولها تحت المقدور، فالطريق إلىٰ إثباتها إجماع الإماميَّة علىٰ وقوعها، فإنَّهم لا يختلفون في ذلك. وإجماعهم قد بيَّنا في مواضع من كتبنا أنَّه حجَّة، لدخول قول الإمام عليه السلام فيه، وما يشتمل علىٰ قول / [[ص ١٢٦]] المعصوم من الأقوال لا بدَّ فيه من كونه صواباً.

وقد بيَّنا أنَّ الرجعة لا تنافي التكليف، وأنَّ الدواعي متردّدة معها حين لا يظنُّ ظانٌّ أنَّ تكليف من يعاد باطل. وذكرنا أنَّ التكليف كما يصحُّ مع ظهور المعجزات الباهرة والآيات القاهرة، فكذلك مع الرجعة، لأنَّه ليس في جميع ذلك ملجئ إلىٰ فعل الواجب والامتناع من فعل القبيح.

فأمَّا من تأوَّل الرجعة في أصحابنا علىٰ أنَّ معناها رجوع الدولة والأمر والنهي، من دون رجوع الأشخاص وإحياء الأموات، فإنَّ قوماً من الشيعة لـمَّا عجزوا عن نصرة الرجعة وبيان جوازها وأنَّها تنافي التكليف، عوَّلوا علىٰ هذا التأويل للأخبار الواردة بالرجعة.

وهذا منهم غير صحيح، لأنَّ الرجعة لم تثبت بظواهر الأخبار المنقولة، فيطرق التأويلات عليها، فكيف يثبت ما هو مقطوع علىٰ صحَّته بأخبار الآحاد التي لا توجب العلم؟

وإنَّما المعوَّل في إثبات الرجعة علىٰ إجماع الإماميَّة علىٰ معناها، بأنَّ الله تعالىٰ يحيي أمواتاً عند قيام القائم عليه السلام من أوليائه وأعدائه علىٰ ما بيَّناه، فكيف يطرق التأويل علىٰ ما هو معلوم، فالمعنىٰ غير محتمل.

* * *

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ١)/ (جوابات المسائل الميافارقيات):

[[ص ٣٠٢]] مسألة ستّون: [مسألة الرجعة]:

الاعتقاد في الرجعة عند ظهور القائم عليه السلام، وما في [ظ: هي] الرجعة؟

الجواب: معنىٰ الرجعة أنَّ الله تعالىٰ يحيي قوماً ممَّن توفّي قبل ظهور القائم عليه / [[ص ٣٠٣]] السلام من مواليه وشيعته، ليفوز بمباشرة نصرته وطاعته وقتال أعدائه، ولا يفوتهم ثواب هذه المنزلة الجليلة التي لم يدركها، حتَّىٰ لا يستبدل عليهم بهذه المنزلة غيرهم، والله تعالىٰ قادر علىٰ إحياء الموتىٰ، فلا معنىٰ لتعجّب المخالفين واستبعادهم.

* * *

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ٣)/ (أجوبة مسائل متفرِّقة):

[[ص ١٣٥]] مسألة: (في الرجعة من جملة الدمشقيات):

قال الأجلّ المرتضىٰ رضي الله عنه: اعلم أنَّ الذي يقول الإماميَّة في الرجعة، لا خلاف بين المسلمين بل بين الموحّدين في جوازه، وأنَّه مقدور لله تعالىٰ.

وإنَّما الخلاف بينهم: في أنَّه يوجد لا محالة أو ليس كذلك. ولا يخالف في صحَّة رجعة الأموات إلَّا ملحد وخارج عن أقوال أهل التوحيد، لأنَّ الله تعالىٰ قادر علىٰ [إيجاد] الجواهر بعد إعدامها. وإذا كان عليها قادراً، جاز أن يوجدها متىٰ شاء.

والأعراض التي بها يكون أحدنا حيَّاً مخصوصاً علىٰ ضربين:

أحدهما: لا خلاف في أنَّ الإعادة بعينه غير واجبة، كالكون والاعتماد وما يجري مجرىٰ ذلك.

/ [[ص ١٣٦]] والضرب الآخر: اختلف في وجوب إعادته بعينه، وهو الحياة والتأليف. وقد بيَّنا في كتاب الذخيرة أنَّ الإعادة بعينها غير واجبة، إن ثبت أنَّ الحياة والتأليف من الأجناس الباقية ففي ذلك شكّ، فالإعادة جائزة صحيحة علىٰ كلّ حال.

وقد اجتمعت الإماميَّة علىٰ أنَّ الله تعالىٰ عند ظهور القائم صاحب الزمان عليه السلام يعيد قوماً من أوليائه لنصرته والابتهاج بدولته، وقوماً من أعدائه ليفعل بهم ما يستحقّ من العذاب.

وإجماع هذه الطائفة قد بيَّنا في غير موضع من كتبنا أنَّه حجَّة، لأنَّ المعصوم فيهم، فيجب القطع علىٰ ثبوت الرجعة، مضافاً إلىٰ جوازها في القدرة.

وليست الرجعة ممَّا ينافي التكليف ويحيل الإجماع

معه، وذلك أنَّ الدواعي مع الرجعة متردّدة، والعلم بالله تعالىٰ في تلك الحال لا يكون إلَّا مكتسباً غير ضروري، كما أنَّ العلم به تعالىٰ يكون مكتسباً غير ضروري، والدواعي ثابتة مع تواتر المعجزات وترادف باهر الآيات.

ومن هرب من أصحابنا من القول بثبات [ظ: بإثبات] التكليف علىٰ أهل الرجعة، لاعتقاده أنَّ التكليف في تلك الحال لا يصحُّ، له القول بالرجعة، إنَّما هي علىٰ طريق الثواب، وإدخال المسرَّة علىٰ المؤمنين ممَّا يشاء من ظهور كلمة الحقّ، فهو غير مصيب.

لأنَّه لا خلاف بين أصحابنا في أنَّ الله تعالىٰ ليعيد من سبقت وفاته من المؤمنين لينصروا الإمام وليشاركوا إخوانهم من ناصريه ومحاربي أعدائه، وأنَّهم أدركوا من نصرته معونته ما كان يقويهم لولاها [ظ: يقويه لولاهم]، ومن أُعيد للثواب المحض ممَّا [ظ: ما] / [[ص ١٣٧]] يجب عليه نصرة الإمام والقتال عنه والدفاع. وقد أغنىٰ الله تعالىٰ عن القول بما ليس بصحيح هرباً ممَّا هو غير لازم ولا مشبه.

فإن قيل: فإذا كان التكليف ثابتاً علىٰ أهل الرجعة، فتجوَّزوا ثبوت تكليف الكفّار الذين اعتقدوا النزول استحقاق العقاب.

قلنا: عن هذا جوابان:

أحدهما: أنَّ من أُعيد من الأعداء للنكال والعقاب لا تكليف عليه، وإنَّما قلنا إنَّ التكليف باقٍ علىٰ الأولياء لأجل النصرة والدفاع والمعونة.

والجواب الآخر: أنَّ التكليف وإن كان ثابتاً عليهم، فتجوّزون بعلم الله تعالىٰ أنَّهم لا يختارون التوبة، لأنَّا قد بيَّنا أنَّ الرجعة غير ملجأة إلىٰ قول القبيح وفعل الواجب، وأنَّ الدواعي متردّدة. ويكون وجه القطع علىٰ أنَّهم لا يختارون ذلك ممَّا علمنا وقطعنا عليه من أنَّهم مخلَّدون لا محالة في النار.

وبمثل ذلك يجيب من يقول: جوّزوا في بعض هؤلاء الأعداء أو كلّهم أن يكون قبل موته بساعة تاب، فأسقطت التوبة عقابه، ولا تقطعوا لأجل هذا التجويز علىٰ أنَّهم لا محالة مخلَّدون في النار.

فإن قيل: فما عندكم فيما تستدلُّ به الإماميَّة علىٰ ثبوت الرجعة من قوله تعالىٰ: ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوارِثِينَ ۝ وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَنُرِيَ فِرْعَوْنَ وَهامانَ وَجُنُودَهُما مِنْهُمْ ما كانُوا يَحْذَرُونَ ۝﴾ [القصص: ٥ و٦].

وظاهر هذا الكلام يقتضي الاستقبال، فلا يجوز أن يُحمَل علىٰ أنَّ المراد به / [[ص ١٣٨]] موسىٰ عليه السلام وشيعته. وإذا حملنا فرعون وهامان علىٰ أنَّهما الرجلان المعروفان اللذان كانا في عهد موسىٰ عليه السلام، فيجب أن يُعادا ليريا ما منَّ الله تعالىٰ به علىٰ ما ذكره من المستضعفين، وهذا يوجب الرجعة إلىٰ ما بيَّناه لا محالة.

قلنا: ليس الاستدلال بذلك مرضياً، ولا دليل يقتضي ثبوت الرجعة إلَّا ما بيَّناه من إجماع الإماميَّة. وإنَّما قلنا إنَّ ذلك ليس بصحيح، إذ لفظ الاستقبال في الآية لا يدلُّ علىٰ أنَّ ذلك ما وقع، لأنَّ الله تعالىٰ تكلَّم بالقرآن عند جميع المسلمين قبل خلق آدم عليه السلام فضلاً عن موسىٰ عليه السلام، والألفاظ التي تقتضي المضي في القرآن هي التي تحتاج أن تناولها [ظ: تتأوَّلها] إذا كان إيجاده متقدِّماً.

وإذا سلَّمنا أنَّ ذلك ما وقع إلىٰ الآن وأنَّه منتظر من أنَّ اقتضاءه الرجعة في الدنيا، ولعلَّ ذلك خبر عمَّا يكون في الآخرة وعند دخول الجنَّة والنار، فإنَّ الله تعالىٰ لا محالة يمنُّ علىٰ مستضعفي أوليائه المؤمنين في الدنيا، بأن يورثهم الثواب في الجنَّة، ويمكّن لهم في أرضها، ويجعلهم أئمَّة وأعلاماً، يوصل إليهم من حقوق [ظ: صنوف] التعظيمات وفنون الكرامات، ويعلم فرعون وهامان وجنودهما في النار ذلك من حالهم ليزدادوا حسرةً وغمّاً وأسفاً.

وقول الله تعالىٰ: ﴿ما كانُوا يَحْذَرُونَ﴾ صحيح لا ينبوا عن التأويل الذي ذكرناه، لأنَّ فرعون وهامان وشيعتهما يكرهون وصول الثواب والمسارعة والتعظيم / [[ص ١٣٩]] والتبجيل إلىٰ أعدائهما من موسىٰ عليه السلام وأنصاره وشيعته، ومشاهدتهم لذلك أو علمهم به زائد في عقابهم ومقوّي لعذابهم ومضاعف لإيلامهم، وهذا ممَّا لا يخفىٰ صحَّته واطّراده علىٰ متأمِّل.

* * *

حرف الزاي

١١٠ - الزبير:

تنزيه الأنبياء:

/ [[ص ٢٤٦]] [**في أنَّ الزبير لم يلحق بعلي عليه السلام وهو لم يقتل قاتله**]:

مسألة: فإن قيل: فما الوجه فيما ذكره النظّام من أنَّ ابن جرموز لـمَّا أتىٰ أمير المؤمنين عليه السلام برأس الزبير وقد قتله بوادي السباع، قال [له] أمير المؤمنين عليه السلام: «والله ما كان ابن صفيّة بجبان، ولا لئيم، لكن الحين ومصارع السوء». فقال ابن جرموز: الجائزة يا أمير المؤمنين. فقال عليه السلام: «[ما] سمعت النبيّ صلى الله عليه وآله يقول: بشِّر قاتل ابن صفيّة بالنار».

فخرج ابن جرموز وهو يقول:

أتيتُ عليَّاً برأس الزبير
وكنت أُرجّي به الزلفة
فبشَّر بالنار قبل العيان
فبئس البشارة والتحفة
فقلتُ له إنَّ قتل الزبير
لولا رضاك من الكلفة
فإن ترضَ ذاك فمنك الرضا
وإلَّا فدونك لي حلفة
وربِّ المحلِّين والمحرمين
وربِّ الجماعة والأُلفة
لسيَّان عندي قتل الزبير
وضرطة عنز بذي الجحفة

[من المتقارب]

قال النظّام: وقد كان يجب علىٰ علي عليه السلام أن يقيّده بالزبير، وكان يجب علىٰ الزبير إذ بان [له] أنَّه علىٰ خطأ أن يلحق بعلي عليه السلام فيجاهد معه.

الجواب: [قلنا]: إنَّه لا شبهة في أنَّ الواجب علىٰ الزبير أن يعدل إلىٰ أمير المؤمنين عليه السلام وينحاز إليه ويبذل نصرته لاسيّما إن كان رجوعه علىٰ طريق التوبة والإنابة. ومن أظهر ما أظهره من المباينة والمحاربة إذا تاب وتبيَّن خطأه يجب عليه أن يُظهِر ضدّ ما كان أظهره لاسيّما وأمير المؤمنين عليه السلام في تلك الحال مصاف لعدوّه ومحتاج إلىٰ نصرة من هو دون الزبير / [[ص ٢٤٧]] في الشجاعة والنجدة، وليس هذا موضع استقصاء ما يتّصل بهذا المعنىٰ وقد ذكرناه في كتابنا الشافي المقدِّم ذكره.

فأمَّا أمير المؤمنين عليه السلام، فإنَّما عدل [عن] أن يقيّد ابن جرموز [بالزبير] لأحد أمرين: إن كان ابن جرموز قتله غدراً وبعد أن آمنه، أو قتله بعد أن ولّىٰ مدبراً، وقد كان أمير المؤمنين عليه السلام أمر أصحابه أن لا يتّبعوا مدبراً ولا يجهزوا علىٰ جريح، فلـمَّا قتل ابن جرموز [الزبير] مدبراً كان بذلك عاصياً مخالفاً لأمر إمامه عليه السلام، فالسبب في أنَّه لم يقيّده به أنَّ أولياء الدم الذين هم أولاد الزبير لم يطالبوا بذلك، ولا حكموا فيه، وكان كبيرهم والمنظور إليه منهم عبد الله محارباً لأمير المؤمنين عليه السلام، مجاهراً له بالعداوة والمشاقّة فقد أبطل بذلك حقَّه، لأنَّه لو أراد أن يطالب [به] لرجع عن الحرب وبايع وسلَّم، ثمّ طالب بعد ذلك فانتصف له منه.

وإن كان الامر الآخر وهو ان يكون ابن جرموز ما قتل الزبير إلَّا مبارزةً من غير غدر ولا أمان تقدَّم علىٰ ما ذهب إليه قوم، فلا يستحقّ بذلك قوداً ولا مسألة هاهنا في القود.

فإن قيل: فعلىٰ هذا الوجه ما معنىٰ بشارته بالنار؟

قلنا: المعنىٰ فيها الخبر عن عاقبة أمره، لأنَّ الثواب والعقاب إنَّما يحصلان علىٰ عواقب الأعمال وخواتيمها، وابن جرموز هذا خرج مع أهل النهروان علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام، فقُتِلَ هناك، فكان بذلك الخروج من أهل النار لا بقتل الزبير.

فإن قيل: فأيّ فائدة لإضافة البشارة بالنار إلىٰ قتل الزبير وقتله طاعة وقربة، وإنَّما يجب أن تضاف البشارة بالنار إلىٰ ما يستحقّ به النار؟

قلنا: عن هذا جوابان:

/ [[ص ٢٤٨]] أحدهما: أنَّه عليه السلام أراد التعريف والتنبيه، وإنَّما يُعرَف الإنسان بالمشهور من أفعاله، والظاهر من أوصافه، وابن جرموز كان غافلاً خاملاً، وكان فعله بالزبير من أشهر ما يُعرَف به مثله، وهذا وجه [في] التعريف صحيح.

والجواب الثاني: أنَّ قتل الزبير إذا كان باستحقاق علىٰ وجه الصواب من أعظم الطاعات وأكبر القربات، ومن جرىٰ علىٰ يده يظنّ به الفوز بالجنَّة، فأراد عليه السلام أن يُعلِم الناس أنَّ هذه الطاعة العظيمة التي يكثر ثوابها إذا تعقَّبت بما يُفسِده غير نافعة لهذا القاتل، وأنَّه سيأتي من فعله في المستقبل ما يستحقّ به النار، فلا تظنّوا به لما اتَّفق علىٰ يده من هذه الطاعة خيراً. وهذا يجري مجرىٰ أن يكون لأحدنا صاحب خصّيص به، خفيف في طاعته، مشهور بنصيحته، فيقول هذا المصحوب بعد برهة من الزمان لمن يريد إطرافه وتعجّبه: أوَليس صاحبي فلان الذي كانت له من الحقوق كذا وكذا، وبلغ من الاختصاص بي إلىٰ منزلة كذا قتلتَه، وأبحتَ حريمه، وسلبتَ ماله؟ وإن كان ذلك إنَّما استحقّه بما تجدَّد منه في المستقبل، وإنَّما عرف بالحسن من أعماله علىٰ سبيل التعجّب، وهذا واضح.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٤٩٦]] فأمَّا ما يُدَّعىٰ من توبة طلحة والزبير وعائشة وكلّ ذلك إنَّما يرجع فيه إلىٰ أمر غير مقطوع به ولا معلوم، والمعصية معلومة ومقطوع عليها، وليس يجوز الرجوع عن معلوم إلَّا بمعلوم مثله.

فإذا قيل: هذا يوجب أن لا نرجع عن ذمِّ أحد من الفسّاق وممَّن علمنا فسقه، لأنَّه وإن أظهر التوبة فإنَّما يرجع في وقوعها وحصول شرائطها علىٰ الوجه المسقط للعقاب إلىٰ غلبة الظنّ.

قلنا: أمَّا الندم فقد يعلمه الإنسان من غير ضرورة، وأمَّا شرائط التوبة وتكاملها فلا يصحُّ علم الإنسان بها من غيره وإن علمها من نفسه، وطريق إثباتها في الغير غالب الظنّ ممَّا إليه طريق للعلم من ندمه يجب أن يكون معلوماً، و ما لا يمكن العلم به عُمِلَ فيه علىٰ غالب الظنّ كما يُعمَل في نظائره، [و]إذا تعذَّر العلم فمن لا يعلم وقوع الندم منه لا يرجع عن أحكام ما علمناه من فسقه. وإذا علمناه نادماً وغلب بالأمارات ظنّنا في تكامل شرائط توبته مدحناه بشرطه كما نمدح مظهر الإيمان بشرطه.

وإذا تجاوزنا عن هذا الموضع كان لنا فيما يُدَّعىٰ من أخبار التوبة طريقان: أحدهما أن تعارض بأخبار تقتضي الإصرار وارتفاع التوبة. والثاني أن نُبيِّن احتمال كلّ شيء يُروىٰ ونعتمد في التوبة، ولا يجوز الرجوع عن الفسق الذي ليس بمحتمل بأمر محتمل.

فمن ذلك كتاب أمير المؤمنين عليه السلام إلىٰ أهل الكوفة بالفتح، وقد / [[ص ٤٩٧]] رواه المخالف والموافق، وورد في كلِّ سيره، وهو يتضمَّن الشهادة علىٰ القوم بأنَّهم قُتلوا علىٰ النكث والبغي، ومن مات تائباً لا يُوصَف بهذه الأوصاف.

وما روي أيضاً عن أمير المؤمنين عليه السلام لـمَّا جاءه ابن جرموز برأس الزبير وسيفه، تناول سيفه وقال عليه السلام: «طال ما جلّىٰ به الكرب عن وجه رسول الله صلى الله عليه وآله، لكن الحين ومصارع السوء»، ومن كان تائباً لا يكون مصرعه مصرعاً سوءاً.

وروىٰ حبَّة العرني قال: سمعت عليَّاً عليه السلام [يقول]: والله لقد علمت صاحبة الهودج أنَّ أصحاب الجمل ملعونون علىٰ لسان النبيّ الأُمّي، وقد خاب من افترىٰ.

وروىٰ البلاذري في تاريخه بإسناده عن جُويرية بن أسماء أنَّه قال: بلغني أنَّ الزبير لـمَّا ولّىٰ اعترضه عمّار بن ياسر رضي الله عنه وقال: أين تريد أبا عبد الله؟ والله ما أنت بجبان ولكنّي أحسبك شككت. فقال: هو ذاك. والشكُّ يدلُّ علىٰ خلاف التوبة، ولو كان تائباً لقال له: ما شككتُ ولكن تحقَّقتُ أنَّ صاحبك علىٰ الحقِّ وإنَّني علىٰ الباطل، وأيُّ توبة يكون / [[ص ٤٩٨]] للشاكّ؟

فأمَّا توبة طلحة فيضيق علىٰ المخالف الكلام فيها، لأنَّه قُتِلَ بين الصفّين محارباً مكاشفاً، ففي أيِّ زمانٍ تاب ورجع؟

وفي بعض ما ذكرناه من الأخبار المتقدّمة ما يدلُّ علىٰ إصراره وفقد توبته، وما روي من قوله وهو يجود في

نفسه: (ما رأيت مصرع شيخ أضيع [من] مصرعي) يدلُّ علىٰ الإصرار وفقد التوبة.

وروي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه مرَّ علىٰ طلحة وهو صريع فقال عليه السلام: «اقعدوه»، فأقعدوه فقال: «لقد كان لك سابقة لكن الشيطان دخل في منخريك وأدخلك النار».

وأمّا إصرار عائشة وفقد توبتها فمستفاد من بعض ما قدَّمنا ذكره، وممّا يخصّه الخبر المشهور المتظاهر المعروف بما جرىٰ بينها وبين عبد الله بن عبّاس رضي الله عنه، حين بعثه أمير المؤمنين عليه السلام إليها وامتناعها من تسميته بإمرة المؤمنين وتصريحها بالبغض والعداوة بألفاظ كثيرة تدلُّ علىٰ الإصرار وفقد التوبة.

وروىٰ الواقدي أنَّ عمّار بن ياسر رضي الله عنه دخل عليها فقال: كيف رأيت ضرب بنيك علىٰ الحقِّ؟ فقالت: استبصرت من أجل أنّك غلبت. فقال: أنا أشدُّ استبصاراً من ذلك، والله لو ضربتمونا حتّىٰ تبلّغونا سعفات هجر لعلمنا أنّا علىٰ الحقِّ وأنّكم علىٰ الباطل. فقالت عائشة: هكذا يُخيَّل إليك، اتّق الله يا عمار أذهبتَ دينك لابن أبي طالب.

/ [[ص ٤٩٩]] وروىٰ الطبري في تاريخه: لمّا انتهىٰ قتل أمير المؤمنين عليه السلام إلىٰ عائشة فقالت:

وألقت عصاها واستقرَّت بها النوىٰ
كما قرَّ عيناً بالإياب المسافرُ

ثمّ قالت: من قتله؟ فقيل: رجل من مراد. فقالت:

فإن يكُ نائياً فلقد نعاه
غلام ليس في فيه التراب

وكلُّ هذا منافٍ للتوبة.

وفي الرواية: أنَّ ابن عبّاس رضي الله عنه قال لأمير المؤمنين عليه السلام لمّا أبت عائشة الرجوع إلىٰ المدينة: أرىٰ أن تدعها بالبصرة ولا تُرحلها. فقال عليه السلام: «إنّها لا تألو شرّاً، ولكنّني أردّها إلىٰ بيتها».

وروىٰ محمّد بن إسحاق أنّها لمّا وصلت إلىٰ المدنية راجعة من البصرة فلم تزل تُحرِّض الناس علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام، وكتبت إلىٰ معاوية وإلىٰ أهل الشام مع الأسود بن البختري تُحرِّضهم أيضاً. ونظائر ذلك كثيرة.

فإذا قيل: هذه أخبار آحاد ضعيفة.

قلنا: أضعف منها ما ترونه من وقوع التوبة، لأنَّ أخباركم تتفرَّدون بها، وهذه الأخبار يرويها مخالف الشيعة وموافقها، وأقلُّ الأحوال أن تتعارض الأخبار ويرجع إلىٰ المعلوم من وقوع المعصية، وأدلّ دليل علىٰ أنَّ التوبة لم تقع من الرجلين ومنها أنّهم لو كانوا تابوا لوجب أن يصيروا إلىٰ عسكر أمير المؤمنين عليه السلام متنصّلين معتذرين مقرّين بالبغي والمعصية، وخلع الطاعة الواجبة، باذلين لنصرته ومعونته والكون في جملته، لأنَّ هذه سُنَّة التائبين وعادة النادمين، وإذا لم يقع منهم شيء من ذلك فلا توبة.

/ [[ص ٥٠٠]] وأمّا الطريقة الثانية التي وعدنا بذكرها فبيِّنة:

أمّا رجوع الزبير عن الحرب وانصرافه عن الجهتين فليس بتوبة، ولا له ظاهر ندم، لأنَّ الرجوع عن الحرب قد يكون لأغراض كثيرة وأسباب مختلفة، فمن أين لهم أنَّ الرجوع عنها كان للتوبة دون غيرها؟

والدلالة علىٰ أنَّ الرجوع لم يكن للتوبة أنّه لم يصر إلىٰ جيش أمير المؤمنين عليه السلام، وقد قيل: إنّه إنّما رجع عن الحرب لما يئس من الظفر ورأىٰ أمارات النصر والفتح لأمير المؤمنين عليه السلام، وقيل أشياء كثيرة في سبب رجوعه، ويكفينا أن يكون محتملاً، وقد روي أنّه بعد انصرافه عن الحرب لمّا هُجِنَ وعُوتِب رجع وقاتل وأعتق عبداً كفّارةً عن يمينه.

وأمّا ما يتعلّقون به في الرواية عن الزبير من قوله: ما كان أمر قطّ إلّا عرفت أين أضع قدمي فيه إلّا هذا فإنّي لا أدري أمقبل أنا فيه أم مدبر؟ فإنّما يدلُّ هذا علىٰ الشكِّ والحيرة ولا يدلُّ علىٰ التوبة، والتائب لا يكون شاكّاً.

فإن تعلّقوا في توبتهما بما روي من قوله صلى الله عليه وآله: «بشِّر قاتل ابن صفية بالنار»، فليس في دخول قاتله النار ما يدلُّ علىٰ دخوله هو الجنّة، وقد يجوز أن يستحقَّ قاتله النار لا لأجل قتله بل لسبب آخر، ولو استحقّه لأجل قتله لم يدلّ ذلك علىٰ توبة المقتول، لأنَّ ابن جرموز قتله غدراً وبعد أن أعطاه الأمان.

* * *

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ٤)/ (شرح القصيدة المذهّبة):

[[ص ٧١]] أمّا انصراف الزبير فقد اختلف الناس فيه وفي أسبابه والداعي إليه:

ادَّعىٰ قومه أنَّه انصرف للندم علىٰ الحرب والتوبة منها، فإنَّه لـمَّا ذكَّره أمير المؤمنين علي بما ذكَّره به عاد إلىٰ الحقّ وانصرف عن الحرب.

وقد تكلَّمنا علىٰ ذلك في كتابنا المعروف بـ (الشافي في الإمامة) وحرَّرناه و وفرَّعناه إلىٰ غايته، وأبطلنا أن يكون الرجوع للتوبة والندم لوجوه كثيرة، من أوضحها: أنَّه لو كان للتوبة لوجب أن ينحاز إلىٰ جهة أمير المؤمنين علي معتذراً إليه ومتنصِّلاً من بغيه عليه ونكثه لبيعته بعد أن كان قد عقدها وأكَّدها وتولّىٰ أيضاً نصرته مع العود إلىٰ الإقرار بإمامته، وقتال من أقام الحرب من البغاة، فلا حال هو فيها أحوج إلىٰ النصرة والمعونة من حاله هذه.

ومن جملتها أن قلنا: إنَّ الانحياز عن الحرب والرجوع عن مباشرتها، يحتمل وجوهاً كثيرة، فليس لنا أن نحمله علىٰ أحد محتملاتها بغير دليل قاطع. هذا إذا سلَّمنا أنَّ الرجوع علىٰ ذلك الوجه محتملاً للتوبة كاحتماله لغيرها، وقد بيَّنا أنَّه لا يحتملها، لأنَّه لم يصر إلىٰ جهة الإمام المفترض الطاعة متنصِّلاً غاسلاً لدرن ما أقدم عليه.

وبيَّنا أيضاً في ذلك الكتاب أنَّ الرجل عصىٰ بأفعال كثيرة: منها الحرب، ومنها نكث البيعة، والخروج عن الطاعة، والمطالبة بدم عثمان لمن لا يستحقُّ أن يُطالَب به. فهب عوده عن الحرب توبة منها _ وقد بيَّنا أنَّه ليس كذلك _ أليس باقي الذنوب قتلاً، وهو عليها مصرّ غير نادم ولا مقلع؟ وفي ما لم يثبت منه كفاية في الغرض المقصود.

وقد روىٰ نصر بن مزاحم في كتابه الذي أشرنا إليه أنَّ أمير المؤمنين عليَّاً حين / [[ص ٧٢]] وقع القتال تقدَّم علىٰ بغلة رسول الله ﷺ الشهباء بين الصفّين، فدعا الزبير، فدنا منه حتَّىٰ اختلفت أعناق دابَّتيهما، فقال: «يا زبير أنشدك الله أسمعت رسول الله ﷺ يقول: إنَّك ستقاتله وأنت ظالم له؟»، قال: اللّهمّ نعم. قال: «فلِمَ جئت؟»، قال: جئت لأُصلح بين الناس. فأدبر الزبير وهو يقول:

أتىٰ علي بأمر كنت أعرفه
قد كان عمر أبيك الخير مذ حين
فقلت حسبك من عذل أبا حسن
بعض الذي قلت منه اليوم يكفيني
فاخترت عاراً علىٰ نار مؤجّجة
أنّىٰ يقوم لها خلق من الطين
نبئت طلحة وسط القوم منجدلاً
ركن الضعيف ومأوىٰ كلّ مسكين
قد كنت أنصره حيناً وينصرني
في النائبات ويرمي من يراميني
حتَّىٰ ابتلينا بأمر ضاق مصدره
فأصبح اليوم ما يعنيه يعنيني

قال: أقبل الزبير إلىٰ عائشة فقال: يا أَمَة الله، ما لي في هذا الأمر بصيرة وأنا منصرف. فقالت عائشة: أبا عبد الله، أفررت من سيوف ابن أبي طالب؟ فقال: إنَّها والله طوال جدَّاً وتحملها فئة أجلَّاء.

ثمّ أتىٰ عبد الله ابنه فقال: يا بني، إنّي منصرف. فقال: أتفضحنا في قريش؟ أتتركنا حتَّىٰ إذا التقت حلقتا البطان، فضحتنا في العرب؟ لا والله لا تغسل رؤوسنا منها أبداً، أجبناً كلّ ما أرىٰ يا أبتاه؟

فقال: يا ميسرة، أسرج لي الفرس، ثمّ هيَّأ فرسه فرمىٰ بها إلىٰ القوم ثلاث مرَّات فحطَّمهم ثمّ انصرف إلىٰ ابنه، فقال: يا بني أيفعل هذا الجبان؟ قال: لا، فما ردّك يا أبتاه؟ قال: إن علمته كسرك، قم بأمر الناس.

فخرج الزبير راجعاً، فمرَّ بوادي السباع وفيه الأحنف بن قيس قد اعتزل في بني تميم، فأخبر الأحنف بانصرافه فقال: ما أصنع به إن كان الزبير لفَّ بين الغازيين / [[ص ٧٣]] من المسلمين، وقتل أحدهما الآخر، ثمّ هو يريد اللحاق بأهله (كذا)، فسمعه ابن جرموز، فخرج هو ورجلان معه، وقد كان لحق بالزبير رجل من كلب ومعه غلامه، فلـمَّا أشرف ابن جرموز وصاحباه علىٰ الزبير حرَّك الرجلان رواحلهما فخلَّفا الزبير وحده، فقال لهما الزبير: ما لكما؟ هم ثلاثة ونحن ثلاثة. فلـمَّا أقبل ابن جرموز قال له الزبير: إليك عنّي. فقال ابن جرموز: يا أبا عبد الله، إنَّني جئت أسألك عن أُمور الناس. فقال: تركت الناس علىٰ الركب يضرب بعضهم وجوه بعض بالسيف. فقال ابن جرموز: أخبرني عن أشياء أسألك عنها. قال: أخبرني عن خذلك لعثمان، وعن بيعتك عليَّاً، وعن نقضك بيعته،

وإخراجك أُمّ المؤمنين، وعن صلاتك خلف ابنك، وعن هذه الحرب التي جنيتها، وعن لحوقك بأهلك.

فقال: أمّا خذلي لعثمان فأمر قدم فيه الذنب وأُخِّرَ فيه التوبة. وأمّا بيعتي عليّاً فلم أجد منها بدّاً، إذ بايعه المهاجرون والأنصار. وأمّا نقضي بيعته فإنّما بايعته بيدي دون قلبي. وأمّا إخراجي أُمّ المؤمنين فأردنا أمراً وأراد الله غيره، وأمّا صلاتي خلف ابني فإنّ خالته قدّمته. فتنحّىٰ ابن جرموز وقال: قتلني الله إن لم أقتلك، [ثمّ جرىٰ في قتله ما قد سُطِرَ].

وذكر في هذا الحديث مواضع تدلُّ علىٰ أنّ انصرافه لم يكن للتوبة، منها قوله: (ما لي في هذا الأمر بصيرة)، وهذا قول شاكّ غير مستبصر، والتوبة لا تكون مع عدم الاستبصار واليقين بالمعصية. ومنها أنّه قال لابنه: (قم بأمر الناس)، فكيف يتوب من المعصية من يستخلف عليها؟ ومنها تصريحه بأنّه بايع أمير المؤمنين بلسانه وأنّه كان مبطناً للبغي عليه والغدر به، وأنّه أراد أمراً وأراد الله غيره. فأيّ توبة تكون بالانصراف؟ وهذا كلام كلّه دالٌّ علىٰ خلاف التوبة، وإنّما كان بعد الانصراف وقد كان ينبغي لـمّا اعترف في محاورة ابن جرموز ... التوبة أن يعترف / [[ص ٧٤]] ... أمير المؤمنين (أيضاً) خطيئة موبقة وأنّه قد تاب منها وأقلع عنها بعوده عن الحرب ولحوقه بأهله. واستقصاء هذا الكلام تجده في الكتاب الشافي متىٰ طلبته.

* * *

الشافي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ٣٢١]] فصل: في الكلام علىٰ ما أورده صاحب المغني في توبة طلحة والزبير وعائشة:

قال صاحب الكتاب بعد فصلين تكلّم في أحدهما علىٰ من طعن في إمامته بمقاتلة أهل القبلة، وفي الفصل الآخر علىٰ من وقف فيه عليه السلام وفي القوم لا وجه لتتبّعهما: (قد صحّ بما قدّمناه أنّ الذي أقدموا عليه عظيم، فلا بدّ من بيان توبتهم، لأنّا قد تعبّدنا فيهم بالمدح والتعظيم، فهذا فائدة توبتهم)، قال: (وأُخرىٰ وهو أنّ في بيان توبتهم إبطال قول من وقف فيهم وفي أمير المؤمنين عليه السلام، لأنّ توبتهم تدلُّ علىٰ كونه محقّاً / [[ص ٣٢٢]] وكونهم مبطلين، وفيه إبطال قول من يقول: إنّه عليه السلام لم يكن مصمّماً في محاربتهم لما قدّمناه، وفيه تحقيق ما روي من خبر البشارة للعشرة بالجنّة، وما روي في عائشة وغيرها من أنّهنّ أزواجه صلّى الله عليه وآله في الجنّة، وفيه بيان زوال الخلاف في إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، لأنّ من يذكر بالخلاف ممّن يُعتَدُّ به إذا صحّت التوبة عنه فقد ثبتت طريقة الإجماع، فليس لأحدٍ أن يقول: ما الفائدة في ذكر ذلك في هذا الموضع؟).

قال: (اعلم أنّ طريق معرفة التوبة لا يكون إلّا غالب الظنّ، ولا يُعلَم صحّتها من أحدٍ إلّا بالسمع، لأنّها وإن عُلِمَت فلا يصحُّ أن يُعلَم بشروطها علىٰ وجه يُقطَع عليها، ولا يُعلَم هل تناولت كلّ ذنوبه أم البعض، وهل تناولته علىٰ الوجه الذي يصحُّ عليه أم لا، لأنّ ذلك ممّا يلطف فلا يعرفه الإنسان من غيره، وإن جاز أن يعرفه من نفسه، وقد ثبت أنّ أحدنا وإن شاهد من غيره إظهار التوبة، واضطرّ من جهته إلىٰ الندم، فليس يقطع علىٰ أنّه في الحقيقة تائب، وعلىٰ أنّه قد أزال العقاب، فلو لم يحكم بتوبة أحد إلّا مع العلم لما عرفنا أحداً تائباً من جهة العقل والعادة، ولما صحّ أن نزيل الذمّ عنه والمدح)، قال: (وثبت أنّها في هذا الوجه بمنزلة الطاعات والواجبات، لأنّ طريق المدح فيها غالب الظنّ من حيث لا يُقطَع علىٰ وقوعها علىٰ وجه يستحقُّ به الثواب إلّا من جهة السمع).

ثمّ قال: (واعلم أنّ ما طريقه الظنّ يُعتَمد فيه علىٰ الأمارات، فإذا صحّ كونه أمارة من جهة العقل يجب أن يُعمَل عليه، وقد ثبت أنّ إظهاره لندمه بالقول والفعل اللذين نشاهدهما نعمل عليه، فيجب أن / [[ص ٣٢٣]] نعمل علىٰ خبر الثقة [ونقبل ذلك لصلاح الرجل ووجوب تولّيه في أنّه تارةً إلىٰ العلم وتارةً إلىٰ] الظنّ، وأنّ الأمر لو كان بخلاف ذلك لوجب فيمن غاب عنّا وقد شاهدنا منه الفسق ألّا نعدل عن ذمّه بأخبار الثقات، وأن نعتبر في ذلك التواتر والمشاهدة)، قال: (علىٰ أنّه لا خلاف أنّ الواجب أن نرجع إلىٰ ما يحلّ هذا المحلّ في باب ما يلزم من المدح والتعظيم في صلاح الرجل وفي توبته، وليس لأحدٍ أن يقول: إذا كان فسقه متيقّناً فيجب أن لا نزول عن ذمّه إلّا بأمر متيقّن، لأنّ ذلك ما لا سبيل إليه البتّة، فلو صحّ اعتباره لوجب ألّا نزول عن ذمّ أحد)، ثمّ أكّد ذلك بكلام

كثير، وفرَّق بينه وبين الشهادة التي فيها العدد، من حيث كانت من باب الحقوق والتوبة ليست كذلك.

ثمّ قال: (وإن صحَّت هذه الجملة لم يبقَ إلَّا أن تُبيَّن بالأخبار توبة القوم، فإن صحَّ في الخبر طريقة الاشتهار والتواتر فهي أقوىٰ، وإن لم يتمّ وجب أيضاً إذا كان خبر من الثقات أن يُعمَل به، وقد ظهر من أمارات توبة الزبير ما يُقطَع به، لأنَّ الخبر متواتر بأنَّه فارق القوم، وخرج عن جملتهم بعد ما جرىٰ له من المخاطبات، وبعد ما تحمَّل العار الذي قد أضافوه إليه من الجبن والجزع، وصحَّ أيضاً بالتواتر أنَّ سبب ذلك موافقة أمير المؤمنين عليه السلام له علىٰ الخبر الذي كان سمعه من رسول الله صلى الله عليه وآله أنَّه يقاتله وهو له ظالم، وروي أنَّه عند مفارقة القوم وسيره إلىٰ المدينة أنشد هذين البيتين:

ترك الأُمور التي تخشىٰ عواقبها
لله أحمد في الدنيا وفي الدين

/ [[ص ٣٢٤]]

اخترت عاراً علىٰ نار مؤجّجةٍ
ما إن يقوم بها خلق من الطين

وروي عنه عند نزول أمير المؤمنين عليه السلام البصرة أنَّه قال: ما كان أمر قطّ إلَّا عرفت أين أضع فيه قدمي إلَّا هذا الأمر، فإنّي لا أدري أمقبل أنا فيه أم مدبر، فقال له ابنه: لا ولكنَّك خشيت رايات ابن أبي طالب، وعرفت أنَّ الموت الناقع تحتها، فقال له الزبير: ما لك أخزاك الله!؟

وذُكِرَ عن ابن عبّاس أنَّه قال: بعثني أمير المؤمنين عليه السلام يوم الجمل إلىٰ الزبير، فقلت له: إنَّ أمير المؤمنين عليه السلام يُقرِئك السلام ويقول لك: ألم تبايعني طائعاً غير مكره!؟ فما الذي رأيت منّي ممَّا استحللت به قتالي؟ قال: فأجابني: إنّا مع الخوف الشديد لنطمع.

وروي أنَّ عليّاً عليه السلام لمَّا تصافَّ الفريقان يوم الجمل نادىٰ: «أين الزبير بن العوّام؟»، وقد خرج في إزار وعمامة متقلِّداً سيفه سيف رسول الله علىٰ بغلته دلدل، فقيل له: يا أمير المؤمنين، تخرج إليه حاسراً!؟ فقال: «ليس عليَّ منه بأس»، فخرج الزبير فقال له: «ما حملك يا أبا عبد الله علىٰ ما صنعت؟»، قال: الطلب بدم عثمان، قال: «فأنت وأصحابك قتلتموه، فأنشدك بالذي نزَّل القرآن علىٰ محمّد أمَا تذكر يوماً قال لك رسول الله صلى الله عليه وآله: أتحبُّ عليّاً، قلت: وما يمنعني من ذلك وهو بالمكان الذي علمت؟ فقال لك: أمَا والله لتقاتلنَّه يوماً في فئة وأنت له ظالم؟»، فقال الزبير: اللّهمّ نعم، قال له: / [[ص ٣٢٥]] «أمعك نساؤك؟»، قال: لا، قال: «فهذا قلَّة الانصاف أخرجتم حليلة رسول الله صلى الله عليه وآله وصنتم حلائلكم...»، إلىٰ كلام طويل في هذا الباب نذكر فيه مبايعته له طوعاً وغير ذلك، فبكىٰ الزبير وانصرف وأتىٰ عائشة فقال: يا أُمَّهْ ما شهدت قطّ موطناً في جاهلية ولا إسلام إلَّا ولي فيه داع، غير هذا الموطن ما لي فيه بصيرة، وإنّي لعلىٰ باطل، قالت له: أبا عبد الله، حذرت سيوف ابن أبي طالب وبني عبد المطَّلب، وقال له ابنه: لا والله ما ذلك زهد منك، ولكنَّك رأيت الموت الأحمر، فلعن ابنه وقال: ما أشأمك من ابن، ثمّ انصرف بعد ذلك الزبير راجعاً إلىٰ المدينة علىٰ ما حكيناه).

وقال: (فقد كانت أحوالهم أحوال من يظهر عليه التحيّر، بل كان يعلم أنَّه مخطئ، وقد روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنَّه قال في خطبة له لـمَّا بلغه خروج القوم إلىٰ البصرة عند ذكره لهم: «كلّ واحد منهم يدَّعي الأمر دون صاحبه، لا يرىٰ طلحة إلَّا أنَّ الخلافة له لأنَّه ابن عمّ عائشة، ولا يرىٰ الزبير إلَّا أنَّه أحقُّ بالأمر منه لأنَّه ختن عائشة، والله لئن ظفروا بما يريدون ولا يرون ذلك أبداً ليضربنَّ طلحة عنق الزبير والزبير عنق طلحة»، ثمّ قال بعد كلام طويل: «والله إنَّ طلحة والزبير ليعلمان أنّي علىٰ الحقّ وأنَّهما لمخطئان، وما يجهلان، ورُبَّ عالم قتله جهله، ولم ينفعه علمه»...).

/ [[ص ٣٢٦]] قال: (وكلّ ما ذكرناه من أمر الزبير يدلُّ علىٰ ندمه وتوبته).

يقال له: أمَّا قولك في تعاطيك ذكر فوائد الكلام في توبة القوم: (إنّا قد تعبَّدنا فيهم بالمدح والتعظيم فلا بدَّ من بيان توبتهم) فليس بشيء، لأنّا إنَّما نمدحهم ونُعظِّمهم إذا تابوا، فالمدح والتعظيم يتبعان التوبة لا تتبعهما، وأنت قد عكست القضيَّة فجعلت التابع متبوعاً.

فإن قال: لم أرد ما ظننتموه، وإنَّما أردت أنَّ التوبة تقتضي المدح والتعظيم، فالكلام في إثباتها يُثمِر هذه الفائدة.

قلنا: ليس هكذا يقتضي كلامك، ولو قلت بدلاً من ذلك: إنَّ للتوبة فيهم وفي غيرهم من المذنبين أحكاماً تعبَّدنا بها فلا بدَّ من الكلام في إثباتها لنعمل بأحكامها وننتقل عمَّا كنّا عليه قبلها لكان صحيحاً.

فأمَّا قوله: (في بيان توبتهم إبطال قول من وقف فيهم وفي أمير المؤمنين عليه السلام) فغير صحيح، لأنَّ العلم بكونه عليه السلام محقَّاً في قتالهم وكونهم مبطلين في حربه لا يقف علىٰ وقوع التوبة منهم، بل ذلك معلوم بالأدلَّة الصحيحة ولو لم يتب أحد من الجماعة.

فأمَّا قوله: (وفيه تحقيق لخبر البشارة بالجنَّة) للعشرة فطريف، لأنَّ خبر البشارة لو صحَّ فبأن يكون محقِّقاً للتوبة ومزيلاً للشبهة فيها أولىٰ، ألَا ترىٰ أنَّه لا يجوز أن يقطع النبيّ صلى الله عليه وآله بالجنَّة عليهم، ومع هذا يموتون علىٰ إصرارهم، وقد يجوز أن يتوبوا من القبيح الذي فعلوه وإن لم يكن النبيّ صلى الله عليه وآله بشَّرهم بالجنَّة، يُبيِّن ما ذكرناه أنَّ راوياً لو روىٰ عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنَّه خبَّر / [[ص ٣٢٧]] بدخول رجل بعينه إلىٰ مكان معيَّن لم يكن محقِّقاً للخبر وموجباً للقطع علىٰ صدقه دخول ذلك الرجل في الوقت المعيَّن إلىٰ المكان، بل متىٰ علمنا أنَّه عليه السلام خبَّر بذلك وكنّا من قبل شاكّين في دخول الرجل المكان المخصوص فلا بدَّ من تحقّق دخوله والقطع عليه.

فأمَّا قوله: (وفيه زوال الخلاف في إمامة أمير المؤمنين عليه السلام) فأيُّ فائدة في ذلك علىٰ مذهبه، وعنده أنَّ الإجماع لا معتبر به في باب الإمامة، وأنَّ ببعض من عقد لأمير المؤمنين عليه السلام تثبت الإمامة؟ علىٰ أنَّه ليس يمكنه أن يدَّعي توبة جميع من حاربه وقُتِلَ في المعركة بسيفه علىٰ خلافه، فالإجماع علىٰ كلِّ حال ليس يثبت له.

فإن قال: لا اعتبار بمن قُتِلَ علىٰ الفسق في باب الإجماع، لأنَّه لا يدخل فيه إلَّا المؤمنون.

قيل له: فهذا المعنىٰ قائم فيمن تكلَّف الكلام في توبته، وزعمت أنَّ الفائدة فيها ثبوت الإجماع.

فأمَّا المقدّمة التي قدَّمها أمام كلامه من أنَّ التوبة لا يكون الطريق إليها إلَّا غالب الظنّ، ولا نعلم صحَّتها بشروطها من أحد إلَّا بالسمع، وأنَّ أخبار الآحاد في باب التوبة تقوم مقام التواتر والمشاهدة، وإجراؤه بذلك إلىٰ إبطال قول من يقول من كان فسقه متيقّناً فلا نزول عن ذمِّه إلَّا بأمر متيقَّن، وادِّعاؤه في خلال ذلك الإجماع علىٰ ما رتَّبه وقرَّره فأوَّل ما فيه أنَّه كالمناقض لما أطلقه عنده اعتذاره من أحداث عثمان، لأنَّه قال هناك: (إنَّ من تثبت عدالته يجب توليه، إمَّا علىٰ القطع أو علىٰ الظاهر) فغير جائز أن يعدل فيه عن هذه الطريقة إلَّا بأمر معلوم متيقَّن يقتضي العدول، وهو في هذا الموضع يجعله كالمتيقَّن في أنَّه يعدل به عن / [[ص ٣٢٨]] المتيقَّن، وادِّعاؤه الإجماع في هذا الباب غير صحيح، لأنَّ فيما ذكره خلافاً ظاهراً، وفي الناس من يذهب إلىٰ أنَّ المعلوم من فسق وصلاح لا يُرجَع عنه إلَّا بمعلوم مثله، ويمكن أن يقال له فيما اعتمده: إنّا جاز أن نرجع في شرائط التوبة إلىٰ غالب الظنّ لأنَّه لا يمكن أن يتناولها العلم علىٰ سبيل التفصيل إلَّا من جهة السمع، فقام الظنّ مقام العلم لما تعذَّر العلم، وكون المذنب نادماً يمكن أن نعلمه ونتحقَّقه ونضطرّ في كثير من المواضع إليه فلا يجوز أن نقيم الظنَّ فيه مقام العلم، وهكذا القول في أفعال الخير الموجبة للولاية والتعظيم أن نرجع في وقوعها وحصولها من الفاعل حتَّىٰ نتولَّاه ونحكم له بأحكام الصالحين إمَّا بالمشاهدة أو غيرها، ولا نرجع في وقوع تلك الأفعال علىٰ الوجوه التي يستحقُّ بها الثواب من إخلاص وغيره إلىٰ العلم لما تعذَّر العلم وجاز لما ذكرناه أن يقوم الظنّ هاهنا مقامه، فليس يجب إذا رُجِعَ فيما يمكن فيه العلم إلىٰ العلم أن يُرجَع إليه فيما لا يمكن فيه علىٰ ما ألزمه صاحب الكتاب وأحال في هذا الباب عليه.

ثمّ إذا سلَّمنا هذه الطريقة علىٰ ما اقترحه ووافقناه علىٰ أنَّ المعلوم يُرجَع عنه للمظنون كان لنا في الكلام علىٰ ما يدَّعي من توبة القوم طريقان: أحدهما أن يُبيِّن أنَّ الأخبار التي رواها في ذلك معارضة بأخبار إن لم تزد في القوَّة والظهور عليها لم تنقص، والطريق الآخر أن يُبيِّن جميع ما روي من أخبار التوبة محمولاً محتملاً غير صحيح، ولا شبهة في أنَّه لا يُرجَع بالمحتمل عن الأُمور التي لا تُحتَمل، وعلىٰ هذا عوَّل صاحب الكتاب لما تقدَّم لعثمان من أحداثه، لأنَّه قال: (إنَّ الحدث يوجب الانتقال عن التعظيم، ولكن من باب ما يُجعَل أن يكون واقعاً علىٰ وجه يقبح فيكون عظيماً، وعلىٰ وجه يحسن ولا يكون قبيحاً،

فغير جائز أن ننتقل من أجله إلىٰ البراءة، بل يجب الثبات علىٰ التولّي والتعظيم)، وراعىٰ في الخروج عن التولّي ما يتقن وقوعه كثيراً، ولم يحفل بما يتقن وقوعه ويجوز أن يكون قبيحاً وحسناً، هذا / [[ص ٣٢٩]] الذي اعتبره صحيح، ومثله يُراعىٰ فيما يُنتَقل به عن البراءة إلىٰ التولّي والتعظيم.

ونحن نبدأ بالكلام فيما يخصُّ توبة الزبير لابتداء صاحب الكتاب بها، ونذكر ما روي من الأخبار ممَّا يدلُّ علىٰ إصراره قبل الكلام علىٰ ما تحتمله الأخبار التي رواها صاحب الكتاب واعتمدها في توبته ما رواه الواقدي بإسناده أنَّ أمير المؤمنين لـمَّا فتح البصرة كتب إلىٰ أهل الكوفة: «بسم الله الرحمن الرحيم، من عبد الله علي أمير المؤمنين إلىٰ أهل الكوفة، سلام عليكم، فإنّي أحمد الله إليكم الذي لا إله إلَّا هو.

أمَّا بعد، فإنَّ الله تعالىٰ حكم عدل لا يُغيِّر ما بقوم حتَّىٰ يُغيِّروا ما بأنفسهم، ﴿وَإِذا أَرادَ اللهُ بِقَوْمٍ سُوْءاً فَلا مَرَدَّ لَهُ وَما لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ والٍ ﴿١١﴾﴾ [الرعد: ١١]، أُخبركم عنّا وعمَّن سرنا إليه من جموع أهل البصرة، من تأشَّب إليهم من قريش وغيرهم مع طلحة والزبير ونكثهم صفقة أيمانهم وتنكّبهم عن الحقِّ، فنهضت من المدينة حين انتهىٰ إليَّ خبرهم حين ساروا إليها في جماعتهم، وما صنعوا بعاملي عثمان بن حنيف حتَّىٰ قدمت ذا قار فبعثت الحسن بن علي وعمّار بن ياسر وقيس بن سعد، فاستنفرتكم بحقِّ الله، وحقِّ رسوله، فأقبل إليَّ إخوانكم سراعاً حتَّىٰ قدموا عليَّ، فسرت إليهم بهم، حتَّىٰ نزلت ظهر البصرة، فأعذرت بالدعاء وقدَّمت الحجَّة، وأقلت العثرة والزلَّة، واستتبتهم من نكثهم بيعتي وعهد الله عليهم، فأبوا إلَّا قتالي وقتال من معي، والتمادي في الغيِّ، فناهضتهم بالجهاد في سبيل الله، وقُتِلَ من قُتِلَ منهم ناكثاً، وولَّىٰ من ولَّىٰ إلىٰ مصرهم، فسألوني ما / [[ص ٣٣٠]] دعوتهم قبل القتال فقبلت منهم، وأغمدت السيف، وأخذت بالعفو فيهم، وأجريت الحقّ والسُّنَّة بينهم، واستعملت عليهم عبد الله بن عبّاس علىٰ البصرة، وأنا سائر إلىٰ الكوفة إن شاء الله، وقد بعثت إليكم زحر بن قيس الجعفي لتسألوه فيُخبِركم عنّي وعنهم، وردّهم بالحقّ علينا فردَّهم الله وهم كارهون، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته»، وكتب عبيد الله بن أبي رافع في جمادىٰ سنة ستّ وثلاثين.

فكيف يكون الزبير تائباً وقد صرَّح أمير المؤمنين عليه السلام بأنَّه تمادىٰ في الغيِّ حتَّىٰ قُتِلَ ناكثاً؟ ومن تاب لا يُوصَف بالنكث، وتقبيح ما كان عليه قبل التوبة.

وقد روىٰ أبو مخنف لوط بن يحيىٰ هذا الكتاب بخلاف هذه الألفاظ، وروىٰ في جملته بعد الثناء عليه وذكر بغي القوم ونكثهم: «وحاكمناهم إلىٰ الله فأدالنا عليهم، فقُتِلَ طلحة والزبير وقد قدَّمت إليهما بالمعذرة، وأبلغت إليهما في النصيحة، واستشهدت عليهما الأُمَّة، فما أطاعا المرشدين، ولا أجابا الناصحين، ولاذ أهل البغي بعائشة، فقُتِلَ حولها عالم جمّ، وضرب الله وجه بقيَّتهم، فأدبروا، فما كانت ناقة الحجر بأشأم عليها منها علىٰ أهل ذلك المصر مع ما جاءت به من الحوب الكبير في معصية ربّها واغترارها في تفريق المسلمين، وسفك دماء المؤمنين، بلا بيِّنة ولا معذرة ولا حجَّة ظاهرة، فلـمَّا هزمهم الله أمرت أن لا يُتبَع مدبر، ولا يُجهَز علىٰ جريح، ولا تُكشَف عورة، ولا يُهتَك ستر، ولا تُدخَل دار إلَّا بإذن، وأمنت الناس، وقد استشهد منّا رجال صالحون ضاعف الله حسناتهم، ورفع / [[ص ٣٣١]] درجاتهم، وأثابهم ثواب الصالحين الصادقين الصابرين»، وليست هذه أوصاف من تاب وقُبِضَ علىٰ الطهارة والإنابة، وفي تفريقه عليه السلام من الخبر عن قتلاه وقتلاهم، ووصف من قُتِلَ من عسكره بالشهادة دون من قُتِلَ منهم، وفي دعائه لقتلىٰ عسكره دون طلحة والزبير، دلالة علىٰ ما قلناه، ولو كانا مضيا تائبين لكانا أحقُّ الناس بالوصف بالشهادة والترحّم والدعاء.

وقد روىٰ الواقدي أيضاً كتاب أمير المؤمنين عليه السلام إلىٰ أهل المدينة يتضمَّن مثل معاني كتابه إلىٰ أهل الكوفة، وقريباً من ألفاظه، ويصفهم بأنَّهم قُتِلوا علىٰ النكث والبغي، ولولا الإطالة لذكرناه بعينه.

وقد روىٰ الواقدي أنَّ ابن جرموز لـمَّا قتل الزبير واحتزَّ رأسه وأخذ سيفه، ثمّ أقبل حتَّىٰ وقف علىٰ باب أمير المؤمنين، فقال: أنا رسول الأحنف، فتلا هذه الآية: ﴿الَّذِينَ يَتَرَبَّصُونَ بِكُمْ﴾ [النساء: ١٤١]، فقال: هذا رأس الزبير وسيفه، وأنا قاتله، فتناول أمير المؤمنين عليه السلام سيفه، وقال:

«لطال ما جلىٰ به الكرب عن وجه رسول الله ﷺ، ولكن الحين ومصارع السوء»، ولو كان تائباً لم يكن مصرع سوء، لاسيّما وقد قتله غادراً به، وهذه شهادة لو كان تائباً مقلعاً عمّا كان عليه.

وروىٰ الشعبي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «ألَا إنَّ أئمّة الكفر في الإسلام خمسة: طلحة والزبير ومعاوية وعمرو بن العاص وأبو موسىٰ الأشعري»، وقد روي مثل ذلك عن عبد الله بن مسعود.

/ [[ص ٣٣٢]] وروىٰ نوح بن درّاج، عن محمّد بن مسلم، عن حبّة العرني، قال سمعت عليّاً عليه السلام حين برز إلىٰ أهل الجمل وهو يقول: «والله لقد علمت صاحبة الهودج أنَّ أصحاب الجمل ملعونون علىٰ لسان النبيّ الأُمّي، ﴿وَقَدْ خَابَ مَنِ افْتَرَى ﴿٦١﴾﴾ [طه: ٦١]»، قد روي هذا المعنىٰ بهذا اللفظ أو قريباً منه من طرق مختلفة.

وروىٰ البلاذري في تاريخه بإسناده عن جويرية بن أسماء أنّه قال: بلغني أنَّ الزبير حين ولّىٰ ولم يكن بسط يده بسيف اعترضه عمّار بن ياسر بالرمح وقال: أين يا أبا عبد الله؟ والله ما أنت بجبان، ولكنّي أحسبك شككت، قال: هو ذاك، ومضىٰ حتّىٰ نزل بوادي السباع، واعترضه ابن جرموز فقتله. واعترافه بالشكّ يدلُّ علىٰ خلاف التوبة، لأنّه لو كان تائباً / [[ص ٣٣٣]] لقال له في الجواب: ما شككت، بل تحقّقت أنّك وصاحبك علىٰ الحقّ، وأنا علىٰ الباطل، وقد ندمت علىٰ ما كان منّي. وأيُّ توبة تكون لشاكٍّ غير متحقّق؟ فهذه الأخبار وما شاكلها تعارض أخبارهم التي كان لها ظاهر يشهد بالتوبة، وإذا تعارضت الأخبار في التوبة والإصرار سقط الجميع، وتمسّكنا بما كنّا عليه من الكلام في أحكام فسقهم، وعظيم ذنبهم.

وليس لهم أن يقولوا: إنَّ كلّ ما رويتموه من طريق الآحاد، وذلك أنَّ جميع أخبارهم بهذه المثابة، وكثير ممّا رويناه أظهر من الذي رووه وأفشىٰ وإن كان من طريق الآحاد، ولو كان لهم في التوبة خبر يقطع العذر ويوجب العلم لما تكلّفوا في أنّه يُرجَع عن المعلوم بالظنون.

فأمّا الكلام علىٰ ما عقده في توبة الزبير فأوّل ما تعلّق به أنّه فارق القوم وخرج عن جملتهم ورجع عن الحرب، وهذا المقدار غير كافٍ في التوبة، لأنَّ الراجع عن الحرب قد يرجع لأغراض كثيرة الندم علىٰ الحرب من جملتها، فمن أين أنَّ رجوعه كان لهذا الوجه دون غيره؟ بل الظاهر من كيفية رجوعه أنّه يقتضي أنّه رجع لغير التوبة، لأنّه لو كان راجعاً لوجب أن يصير إلىٰ حيّز أمير المؤمنين عليه السلام، معترفاً علىٰ نفسه بالخطأ، مظهراً للإقلاع عمّا كان عليه من نكث بيعته وخلع إمامته ومناصبته ومجاهدته، وباذلاً أيضاً نصرته علىٰ من أقام علىٰ البغي كما يقتضيه شروط إمامته، لأنّه إن كان تائباً علىٰ ما ادّعوه فلن تصحَّ توبته إلّا بأن يكون معترفاً له عليه السلام بالإمامة ووجوب الطاعة، ولا حال يتعيَّن فيها نصرة الإمام علىٰ من بغىٰ عليه إلّا وحال أمير المؤمنين عليه السلام هناك أضيق منها، فالظاهر من تنكّبه وعدوله عن حرب أمير المؤمنين عليه السلام وتركه الاعتذار إليه أنَّ رجوعه لم يكن للتوبة، وأنّه كان لغيرها من الأغراض، ولو لم يكن ما ذكرناه مرجّحاً لكون الرجوع غير مقصود به التوبة لكان محتملاً، ومع الاحتمال لا حجّة فيه، ولا فرق بين من / [[ص ٣٣٤]] حكم للزبير بالتوبة من حيث رجع عن الحرب وبين من حكم بالتوبة لكلِّ من انصرف عن حروب النبيّ ﷺ من غير أن يصير إليه فيعترف بالإسلام بين يديه ويظهر الندم عمّا كان عليه، حتّىٰ يجعل ذلك ناقلاً لنا عن ذمّه إلىٰ مدحه، وعن القطع عليه بالعذاب إلىٰ القطع له بالثواب.

علىٰ أنّه قد روي سبب رجوع الزبير عن الحرب أنَّ ابنه عبد الله قال له: عائشة تريد أن تصليك بالحرب، ثمّ تُفضي بالأمر إلىٰ ابن عمّها، يعني طلحة، وما أرىٰ لك إلّا الرجوع. وإنّما قال له هذا لأنّهم أمّروه ما دامت الحرب قائمة فإذا انقضت استأثروا.

وروىٰ البلاذري في كتابه أنَّ معاوية كاتب الزبير: أقبل حتّىٰ أُبايعك ومن يحضرني، فلعلّه رجع لهذا، ولأنّه أيس من الظفر، فإنَّ رجوعه كان بعد قتل طلحة وتلوّح أمارات الفتح. علىٰ أنَّ رجوعه إنّما كان عن الحرب عقيب مواقفة أمير المؤمنين عليه السلام له وتذكيره بقول الرسول ﷺ في حربه، وأكثر ما في هذا أن يدلَّ علىٰ أنّه قد ندم عن الحرب، وفسقه لم يكن بالحرب دون غيرها، بل كان لما تقدّمها من نكث البيعة والخروج عن طاعة الإمام، والبغي عليه، ورميه بما هو بريء منه من دم عثمان، ومطالبته بما لا

يجب عليه من تسليم كلّ من اتّهم بقتله، وردّ الأمر في الإمامة شورىٰ ليستأنف الناس الاختيار وطلب الإمام، وهذه ضروب من الفسق من أين أنَّ رجوعه عن الحرب وندمه عليها يقتضي ندمه علىٰ جميع ما ذكرناه؟ وليس يمكن أن يدَّعي في ظاهر الرجوع عن الحرب أكثر من الندم عليها، ولو كان الكفّ عن الحرب دليلاً علىٰ التوبة من سائر ما عدَّدناه لوجب أن يشهد له بالندم والتوبة لـمَّا كان مقيماً بمكّة، فإنَّه كان هاهنا كافّاً عن الحرب، ولم يمنع من أن يكون مقيماً علىٰ غيرها ممَّا ذكرناه.

فأمَّا اعتماده علىٰ أنَّ السبب في الرجوع إنَّما كان مواقفة أمير المؤمنين / [[ص ٣٣٥]] عليه السلام له علىٰ الخبر الذي كان سمعه من الرسول صلى الله عليه وآله، وادِّعاؤه في ذلك علىٰ التواتر، ثمّ إنشاده في ذلك البيتين اللذين أنشدهما، فأوَّل ما في ذلك أنَّه يقال: لا تواتر فيما ادَّعاه، ومن تصفَّح الأخبار علم أنَّ ذلك من طريق الآحاد، ومع ذلك فقد روي في سبب الرجوع غير ذلك وهو ما ذكرناه آنفاً.

وبعد، فمن روىٰ أنَّ السبب ما ذكره صاحب الكتاب قد رواه علىٰ وجه يُخرِجه من أن يكون توبة، ويقتضي الإصرار علىٰ الذنب، فروىٰ الطبري في تاريخه بإسناده عن قتادة القصَّة أنَّ الزبير لـمَّا واقفه أمير المؤمنين عليه السلام وذكَّره بقول الرسول في قتاله، قال: لو ذكرت ذلك ما سرت سيري هذا، والله لا أُقاتلك أبداً، فانصرف علي صلوات الله عليه إلىٰ أصحابه فقال: «أمَّا الزبير فقد أعطىٰ الله عهداً أن لا يقاتلكم»، ورجع الزبير إلىٰ عائشة فقال لها: ما كنت في موطن مذ عقلت إلَّا وأنا أعرف فيه أمري غير موقفي هذا، قالت: فما تريد أن تصنع؟ قال: أُريد أن أدعهم وأذهب عنهم، فقال له ابنه عبد الله: جمعت بين هذين الغارين حتَّىٰ إذا جرَّد بعضهم لبعض أردت أن تتركهم، خشيت رايات ابن أبي طالب، وعلمت أنَّها تحملها فتية أمجاد، قال: إنّي حلفت ألَّا أُقاتله وأحفظه، قال: كفِّر عن يمينك فقاتله، فدعا غلاماً له يقال: مكحول فأعتقه، فقال عبد الله بن سليمان:

/ [[ص ٣٣٦]]

لم أرَ كاليوم أخا إخوان ... أعجب من مكفِّر الأيمان
بالعتق في معصية الرحمن

وقال رجل من شعرائهم:

يعتق مكحولاً لصون دينه ... كفَّارةً لله عن يمينه
والنكث قد لاح علىٰ جبينه

وهذا يدلُّ كما ترىٰ علىٰ الرجوع عن التوبة واليمين جميعاً، وأنَّه أقام بعد ذلك وقاتل، وأنَّ انصرافه لم يكن عقيب التذكير وإنَّما كان بعد اليأس من الظفر وخوف الأسر أو القتل.

وقد روىٰ الواقدي هذا الخبر وذكر في صدره التقاء أمير المؤمنين عليه السلام بالزبير، وتذكيره له بقول الرسول صلى الله عليه وآله فيه، وأنَّ الزبير انصرف إلىٰ عائشة فقال لها: ما شهدت موطناً في الجاهلية والإسلام إلَّا ولي فيه رأي وبصيرة إلَّا هذا المشهد، فقالت له: فرقت من سيوف آل أبي طالب إنَّها والله طوال حداد تحملها فتية أنجاد، فاستحيىٰ الزبير فأقام.

وروىٰ البلاذري، عن أحمد بن إبراهيم الدورقي، عن وهب بن جوين، عن أبيه، عن يونس بن يزيد، عن الزهري، عن معنىٰ هذين الخبرين المتقدِّمين، وأنَّ ابن الزبير لـمَّا جبَّن أباه وعيَّره قال له: قد حلفت ألَّا أُقاتله، قال: فكفِّر عن يمينك، فأعتق غلاماً له يقال له: سرخس، وقام في الصفِّ معهم.

وكلُّ هذه الأخبار تدلُّ علىٰ أنَّه أقام بعد التذكير والمواقفة، وأنَّ رجوعه كان بعد ذلك، ولعلَّ أصحابنا المخالفين في هذا الباب / [[ص ٣٣٧]] لـمَّا رووا أنَّه وقف وذكر، ورووا أنَّه رجع عن الحرب ظنّوا أنَّ الرجوع كان عقب المواقفة، فأكثر ما في هذا الباب أن يكون في أيديهم رواية بأنَّ الرجوع كان عقيب المواقفة والتذكير، فقد بيَّنا أنَّ بإزائها روايات تتضمَّن أنَّه أقام بعد ذلك وقاتل، فلا يجب مع هذا التعارض أن يقطعوا علىٰ أنَّ الانصراف كان عقيب المواقفة حتَّىٰ يجعلوه ذريعة إلىٰ التوبة.

فأمَّا البيتان اللذان ذكرهما فما رأينا أحداً ممَّن صنَّف في السيرة وذكر هذه القصَّة بعينها وشرح حديث المواقفة والتذكير ذكرهما، كأبي مخنف والواقدي والبلاذري والطبري وغير من ذكرناه ممَّن عنىٰ بجميع الروايات المختلفة في السيرة، ولو كانا معروفين في الرواية لذكرهما بعض من ذكرناه، والأشبه أن يكونا موضوعين.

فإن قيل: ليس في ترك من ذكرتم روايتهما دلالة علىٰ

بطلانهما ولا معارضة لخبر من رواهما، لأنَّ الخبر إذا كان يتضمَّن زيادة فهو أولىٰ من الخبر الوارد بخلافها وحذفها.

قلنا: قد روينا أخباراً تتضمَّن من الزيادة ما ليس في الخبر الذي يتضمَّن البيتين، نحو الرواية التي تتضمَّن أنَّه رجع وقاتل وأعتق عبده حتَّىٰ قيل في ذلك من الشعر ما ذكرنا، ونحو الخبر الآخر الذي يتضمَّن أنَّه استحيىٰ وأقام، وكلّ هذه زيادات علىٰ ما في خبرهم، فإن اعتبرت الزيادة ووقع الترجيح بها فهي موجودة في أخبارنا، فأقلّ الأحوال أن تتعارض الأخبار لما يتضمَّن من الزيادات، وسقط ترجيحهم بالزيادة.

فأمَّا ما رواه من قوله: (ما كان أمر قطّ إلَّا أعرف أين أضع قدمي فيه إلَّا هذا فإنّي لا أدري أمقبل أنا فيه أم مدبر)، فما ندري من أيِّ وجه يدلُّ علىٰ التوبة والندم، لأنَّه ليس في صريحه ولا فحواه ما يدلُّ علىٰ شيء منها، وأكثر ما يدلُّ عليه هذا الخبر أنَّه متحيّر لا يدري أيظفر أم يخيب، وأنَّ الأمر عليه ملتبس وطريقه إليه مظلم، فأمَّا الندم والإقلاع فبعيد من تأويل / [[ص ٣٣٨]] هذا القول.

فأمَّا ما رواه من قول الزبير: (إنّا مع الخوف الشديد لنطمع) فلا دلالة فيه علىٰ التوبة، لأنَّه لا بيان فيه لمتعلَّق الخوف والطمع، وقد يجوز أن يريد: إنّا مع الخوف من قتالكم لنطمع في الظفر بكم، وإن حملناه علىٰ العقاب والخوف منه لم يكن أيضاً فيه دليل التوبة، لأنَّه لا يجوز أن يكون ممَّن يطمع في العفو مع الإصرار، وكيف يكون واثقاً من نفسه بالتوبة وهو يخاف العقاب ويطمع في الثواب، والتوبة يقطع منها علىٰ اتِّقاء العقاب وحصول الثواب.

فأمَّا الخبر الذي رواه بعد ذلك وأنَّ الزبير رجع عقيب المواقفة والتذكير، فقد بيَّنا الروايات الواردة بخلاف ذلك، وأنَّه بعد ذلك الكلام أقام وقاتل، وكان رجوعه عند ظهور علامات الفتح.

فأمَّا قوله: (قد كانت أحوالهم أحوال من يظهر عليه التحيّر، بل من كان يعلم أنَّه مخطئ)، فالأمر علىٰ ما ذكر، وليس في تحيّر الإنسان في الأمر وشكّه فيه دلالة علىٰ توبته، بل التوبة لا تكون إلَّا مع اليقين والعلم بقبح الفعل، ثمّ الندم عليه علىٰ شرطها، وكذلك العلم بأنَّه مخطئ لا يدلُّ علىٰ / [[ص ٣٣٩]] التوبة، لأنَّ الإنسان قد يرتكب ما يعلم أنَّه خطأ، ويقدم علىٰ ما يعلم أنَّه قبيح. وليس يستشهد في ذلك إلَّا ما ختم به صاحب الكتاب هذا الفصل، فإنَّه روىٰ عن أمير المؤمنين عليه السلام أنَّه خطب لـمَّا بلغه خروج القوم إلىٰ البصرة فقال بعد كلام طويل: «والله إنَّ طلحة والزبير ليعلمان أنَّهما مخطئان، وما يجهلان، ورُبَّ عالم قتله جهله، ولم ينفعه علمه»، فشهد عليه السلام عليهما بأنَّهما يعلمان خطأهما في حال لا شبهة في أنَّهما لم يكونا نادمين ولا تائبين، فكيف يستدلُّ صاحب الكتاب بكونهما عالمين بالخطأ علىٰ أنَّهما كانا نادمين وهو يروي عقيب هذا الكلام الخبر الذي رويناه؟ ولا شيء أعجب من ذكر صاحب الكتاب هذا الخبر في جملة الاعتذار عن القوم والتزكية لهم، لأنَّه صرَّح في ذمِّهم، وأنَّ اعتقاد أمير المؤمنين عليه السلام كان فيهم شيئاً قبيحاً، وأنَّه كان يعلم منهم خلاف طريقة الدين، وأنَّ غرض الرجلين فيما ارتكباه طلب الدنيا وحطامها، ونيل الرئاسة والتأمّر علىٰ الناس، والتوصّل إلىٰ ذلك بالقبيح والحسن والصغير من الذنوب والكبير، ولهذا قال عليه السلام: «لئن ظفروا ليضربنَّ طلحة عنق الزبير والزبير عنق طلحة»، وهذا يُبيِّن لمن تأمَّله بطلان ما ذكره.

قال صاحب الكتاب: (فأمَّا طلحة فإنَّه أصابه في المعركة سهم فأظهر عند ذلك التوبة، ويُروىٰ أنَّه قال لـمَّا أصابه السهم:

ندمت ندامة الكسعي لـمَّا
رأت عيناه ما صنعت يداه

وقال: والله ما رأيت مصرع شيخ أضيع من مصرعي هذه، اللّهمّ / [[ص ٣٤٠]] خذ لعثمان منّي حتَّىٰ يرضىٰ. وروي أنَّ عليّاً وقف عليه يوم الحرب وهو مقتول فقال: «يرحمك الله أبا محمّد»، وترحّمه عليه يدلُّ علىٰ توبته. وروي عنه صلوات الله عليه أنَّه قال: «إنّي لأرجو أن أكون أنا وطلحة والزبير من الذين قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ إِخْوَاناً عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ﴾ [الحجر: ٤٧]»، ولو لم يكن التوبة حصلت منهما لم يجز أن يقول ذلك. وروي عن الزبير أنَّه لـمَّا نظر إلىٰ عمّار في أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام قال: وا انقطاع ظهراه، فقال له بعض أصحابه: مِمَ ذاك يا أبا عبد الله؟ قال: سمعت رسول الله يقول: «ما لهم ولعمّار يدعوهم إلىٰ الجنَّة ويدعونه إلىٰ النار»،

وعند ذلك لحق بأمير المؤمنين عليه السلام، ثمّ إنّه انصرف. وليس لأحدٍ أن يقول: لو كان تائباً لوجب أن يعدل إلىٰ علي صلوات الله وسلامه عليه ويحارب معه [ويُصلِح ما أفسده حتّىٰ تصحَّ توبته]، لأنَّ ذلك هو الذي يكون التوبة من الندامة، وذلك لأنَّ عدوله إلىٰ حيث يملك الأمر فيه كعدوله في أنّه ترك للبغي، دلالة للندامة، وإنّما يجب أن يحارب معه لو طلب ذلك منه، فأمّا إذا لم يتشدَّد عليه فليس ذلك بواجب حتّىٰ يقدح تركه في التوبة).

وحكىٰ عن أبي علي (أنَّ الخبر المروي عن علي عليه السلام في بشارة طلحة والزبير بالجنَّة يدلُّ علىٰ توبتهما، لأنّه لا يجوز أن يريد أنّهما من أهل الجنَّة في الحال، لأنَّ من يستحقّ الجنَّة لا يقال له: إنّه في الجنَّة، وكذلك إذا كان مصيره إلىٰ النار، لأنَّ الخبر يكون كذباً، فوجب أن يكون في وقت الخبر في الدنيا في آخر الأمر في النار، ولا يحصل وقت يكون فيه في الجنَّة، فلا بدَّ إذاً من أن نحمل البشارة / [[ص ٣٤١]] علىٰ العاقبة، فلو لم يتوبا لم يصحّ ذلك).

وحكىٰ عنه (أنَّ الخبر ممَّا لا خلاف فيه بين أهل الروايات، ولا فرق بين من أنكر ذلك فيهما وبين من أنكره في أبي بكر وعمر، وفي ذلك إبطال خبر البشارة، وروي أيضاً: أنَّ الزبير حيث ولَّىٰ تبعه عمّار بن ياسر حتّىٰ لحقه، فعرض عمّار وجه فرس الزبير بالرمح، ثمّ قال: أين أبا عبد الله؟ فوَالله ما أنت بجبان، ولكنّي أراك شككت، فقال: هو ذاك أيّها الرجل، فقال له عمّار: يغفر الله لك. وروىٰ وهب بن جرير، قال: قال رجل من أهل البصرة لطلحة والزبير: إنَّ لكما فضلاً وصحبةً، فأخبراني عن مسيركما هذا وقتالكما، أشيء هو أمركما به رسول الله أم رأي رأيتماه؟ فأمَّا طلحة فسكت وجعل ينكث في الأرض، وأمَّا الزبير فقال: ويحك حُدِّثنا أنَّ هاهنا دراهم كثيرة، فجئنا لنأخذ لأنفسنا منها).

يقال له: قد نبَّهنا عند الكلام عليك فيما ادَّعيته من توبة الزبير أخباراً أكثرها يعارض لما ترويه في توبة طلحة والزبير جميعاً، نحو ما رويناه من كتاب أمير المؤمنين عليه السلام بالفتح إلىٰ أهل المدينة والكوفة، وذكرهما وذكر كلّ من حضر الحرب وقُتِلَ فيهما بأنَّهم قُتِلَوا علىٰ النكث والبغي، وأنّه ترحَّم علىٰ قتلاه ووصفهم بالبشارة ولم يترحَّم في الكتاب علىٰ طلحة والزبير ولا وصفهما بالشهادة، ونحو قوله عليه السلام: «لقد علمت صاحبة الهودج أنَّهم ملعونون علىٰ لسان النبيّ الأُمّي»، ومن تأمَّل ما ذكرناه من الأخبار بان له ما يشترك الرجلان فيه منهما، وما ينفرد أحدهما به.

/ [[ص ٣٤٢]] فأمَّا الكلام في توبة طلحة فهو علىٰ المخالف أضيق وأحرج من الكلام في توبة الزبير، لأنَّ طلحة قُتِلَ بين الصفّين، وهو مباشر للحرب مجتهد فيها، ولم يرجع عنها حتّىٰ أصابه السهم، فأتىٰ علىٰ نفسه، وادِّعاء توبة مثل هذا مكابرة.

فأمَّا قوله: إنّه لـمَّا أصابه السهم أنشد البيت الذي ذكره، وأنّه يدلُّ علىٰ توبته، فبعيد من الصواب، بل البيت المروي بأنّه يدلُّ علىٰ خلاف التوبة أولىٰ، لأنّه جعل ندمه مثل ندامة الكسعي، وخبر الكسعي معروف، لأنّه ندم حيث لا ينفعه الندامة، وحيث فات الأمر وخرج عن يده، ولو كان ندم طلحة واقعاً علىٰ وجه التوبة الصحيحة لم يكن مثل ندامة الكسعي، بل كان شبيهاً لندامة من تلافىٰ ما فرَّط علىٰ وجه ينتفع به.

فأمَّا قوله: (ما رأيت مصرع شيخ أضيع من مصرعي)، فهو أيضاً دليل علىٰ ضدِّ التوبة النافعة، لأنّه لو كان واثقاً بأنَّ ندمه قد وقع موقعه لم يقل هذا القول، ويجوز أن يريد بأنَّ مصرعه ضائع أنّه قُتِلَ دون بلوغ / [[ص ٣٤٣]] أمله، ولم يظفر بمراده، وخاب ممَّا كان يأمله.

وقوله: (اللّهمّ خذ لعثمان حتّىٰ يرضىٰ) دليل علىٰ الإصرار أيضاً، فإنَّ فسقه إنّما كان بأن طلب بدم عثمان وليس له ذلك، وطالب به من لا صنع له فيه، فإذا كان يقول وهويجود بنفسه: (اللّهمّ خذ لعثمان حتّىٰ يرضىٰ) فكأنّه مصرٌّ علىٰ ما ذكرناه.

فإن قال: إنّما أراد بهذا القول: إنّني كنت من المجلبين عليه والمؤازرين علىٰ قتله، وما لحقني كالعقوبة علىٰ ذلك.

قيل له: الذي ذكرناه أولىٰ بأن يكون مراده، وهب أنَّ القول محتمل الأمرين، من أين لك أنّه أراد ما ظننته؟ وبعد، فلو حملناه علىٰ ما اقترحت لم يكن فيه حجَّة، لأنّه لا يجوز أن يكون نادماً علىٰ ما صنعه لعثمان وإن لم يكن نادماً علىٰ غيره، وهما فعلان منفصلان.

ثمّ يقال له: أليس ما ظهر من طلحة ممّا ادَّعيت أنّه ندم إنّما كان بعد وقوع السهم به وفي الحال التي كان يجود بنفسه فيها؟ فإذا قال: نعم، لأنَّ الرواية هكذا وردت، قيل له: من أين لك أنَّ ذلك كان في حال تُقبَل في مثلها التوبة؟ ألَا جوَّزت وقوعه في حال الإياس من الحياة؟ فإن رام أن يذكر شيئاً يقطع علىٰ أنّه في ذلك الحال كان مكلَّفاً متردِّد الدواعي لم يجده.

فأمّا ما رواه من ترحّم أمير المؤمنين عليه السلام وقوله: «إنّي لأرجو أن أكون أنا وطلحة والزبير إخواناً علىٰ سرر متقابلين» خبر ضعيف لا يوجب العلم، ويعارضه ما قدَّمناه من الأخبار التي تدلُّ علىٰ الإصرار / [[ص ٣٤٤]] ونفي التوبة ممّا هو أظهر في الرواية وأشهر وأولىٰ من غيره، من حيث كانت تلك الأخبار قد تلقَّتها الفِرَق المختلفة بالقبول، وأخباره يرويها قوم وينكرها آخرون. ويعارض هذين الخبرين مضافاً إلىٰ ما تقدَّم ما رواه حسن الأشقر، عن أبي يعقوب يوسف البزّاز، عن جابر، عن أبي جعفر محمّد بن علي عليه السلام، قال: «مرَّ علي أمير المؤمنين عليه السلام بطلحة وهو صريع فقال: أقعدوه، فأقعدوه، فقال: لقد كانت لك سابقة ولكن دخل الشيطان منخريك فأدخلك النار».

وروىٰ معاوية بن هشام، عن صاحب المزني، عن الحارث بن حضيرة، عن إبراهيم مولىٰ قريش أنَّ علياً عليه السلام مرَّ بطلحة قتيلاً يوم الجمل فقال لرجلين: «أجلسا طلحة»، فأجلساه، فقال: «يا طلحة، هل وجدت ما وعد ربّك حقّاً؟»، ثمّ قال: «خلّيا عن طلحة»، ثمّ مرَّ بكعب بن سور قتيلاً فقال: «أجلسا كعباً»، فأجلساه، فقال: «يا كعب، هل وجدت ما وعد ربّك حقّاً؟»، ثمّ قال: «خلّيا عن كعب»، فقال بعض من كان معه: وهل يعلمان شيئاً ممّا تقول أو يسمعانه؟ فقال: «نعم، والذي فلق الحبَّة وبرأ النسمة، إنّهما ليسمعان ما أقول كما سمع أهل القليب ما قال لهم رسول الله». وكيف يترحَّم علىٰ طلحة بلسانه من لم يترحَّم عليه في كتابه مع ترحّمه علىٰ المستشهدين في الحرب!؟ وكيف يكون ذلك وهو يذكره مع الزبير بأسوأ الذكر في كتبه التي سارت بها الركبان!؟

فأمّا قوله: (إنَّ الزبير لمّا رأىٰ عمّاراً رضي الله عنه قال: وا انقطاع ظهراه، وذكر قول النبيّ صلى الله عليه وآله: «ما لهم ولعمّار يدعوهم إلىٰ الجنَّة ويدعونه إلىٰ النار»، وأنّه عند ذلك لحق بأمير المؤمنين عليه السلام ثمّ انصرف)، فأوَّل ما فيه أنّه قد غلط بقوله فلحق بأمير المؤمنين عليه السلام ثمّ انصرف، لأنَّ أحداً لم يرو أنَّ الزبير صار إلىٰ أمير المؤمنين قبل منصرفه، فلا يقدر أن يورد في ذلك خبراً واحداً، وهذا الخبر مخالف لمّا رواه / [[ص ٣٤٥]] صاحب الكتاب وغيره من أنَّ سبب انصرافه كان مواقفة أمير المؤمنين عليه السلام له وتذكيره بكلام النبيّ صلى الله عليه وآله، وبما رويناه من أنّه أقام بين الصفّين وقاتل وكفَّر عن يمينه، فهذا الخبر معارض لكلِّ هذه الأخبار، وقد بيَّنا أنَّ نفس الرجوع لا يكون توبة، ودلَّلنا عليه وبيَّنا أيضاً أنّه لو كان لم يكن توبة إلّا عمّا رجع عنه من القتال دون غيره، وذكرنا أنَّ الفسق لم يكن بالقتال وحده.

فأمّا قوله: (إنَّ عدول الزبير إلىٰ حيث يملك الأمر كعدوله إليه في أنّه ترك للبغي)، فليس يخلو من أن يريد: حيث يملك الزبير فيه، أو حيث يملك أمير المؤمنين عليه السلام، فإن أراد الأوَّل فأيّ دلالة فيه علىٰ الندم والتوبة وترك البغي!؟ إنّما عدل عن موضع إلىٰ موضع وهما يتساويان في هذا الحكم، لأنّه قد كان يملك أمره في الموضع الذي عدل عنه، وإن أراد الثاني وهو الأشبه فمن أين له أنَّ عدوله كان إلىٰ موضع بهذه الصفة!؟ وإنّما قُتِلَ متوجِّهاً سائراً غير مستقرّ، ولعلّه كان قاصداً إلىٰ معاوية وحيِّزه، وهو حيث لا يملك أمير المؤمنين عليه السلام الأمر فيه، وقد جرت العادة بأنَّ من أراد الاعتذار من حرب غيره وخلافه وشقاقه وندم علىٰ ذلك أنّه يصير إليه ويُصرِّح بالاعتذار ويبذل جهده في التنصّل وغَسل درن ما كان يستعمله، وأنّه إذا فعل ذلك وبالغ فيه غلب في الظنِّ توبته وسقطت لائمته، وكيف خرج الزبير في توبته هذه المدَّعاة عن عادات جميع العقلاء!؟

/ [[ص ٣٤٦]] فأمّا قوله: (إنّه إنّما يجب أن يحارب معه لو طلب ذلك معه وتشدَّد عليه)، فقد بيَّنا أنَّ نصرة الإمام واجبة من حيث كان إماماً وإن لم يطلب هو النصرة، وذكرنا أنَّ الحال التي كان دفع إليها مستدعية

للنصرة من كلِّ مسلم لتضايقها وشدَّتها، أوَما كفىٰ الزبير في طلبه عليه السلام النصرة كتبه النافذة إلىٰ الآفاق يستنصر فيها ويستصرخ ويدعو الناس إلىٰ القتال معه!؟

فأمَّا ما تعلَّق به من خبر البشارة بالجنَّة، فقد بيَّنا فيما تقدَّم الكلام علىٰ بطلان هذا الخبر لـمَّا احتجَّ به صاحب الكتاب في جملة فضائل أبي بكر، وقلنا: إنَّه لا يجوز أن يُعلِم الله تعالىٰ مكلَّفاً ليس بمعصوم من الذنوب بأنَّ عاقبته الجنَّة، لأنَّ ذلك مغرٍّ بالقبيح، وليس يمكن أحد أن يدَّعي عصمة التسعة، ولو لم يكن إلَّا ما وقع من طلحة والزبير من الكبير تكفي، وليس لأحدٍ أن يقول: ما أنكرتم أن يكون الله تعالىٰ قد علم أنَّ من واقع القبيح من هؤلاء المبشَّرين بالجنَّة، يواقعه علىٰ كلِّ حال بُشِّرَ أو لم يُبشَّروا، وأنَّه لا يفعل بعد البشارة قبيحاً، ما كان يفعله لولاها، فتخرج البشارة من أن تكون إغراءً، وذلك أنَّ الأمر متىٰ فرضناه علىٰ هذا الوجه، فليس يخرج البشارة من أن تكون مغرية لداعي القبيح، ومعلوم ضرورةً أنَّ من علم وتحقَّق أنَّ عاقبته الجنَّة، وأنَّ كلَّ قبيح وقع منه لا بدَّ أن يتوب منه، لا يكون إقدامه علىٰ القبيح وخوفه من إقدام من يجوز أن يُخترَم قبل التوبة، وتقوية داعي القبيح إغراء به، وذلك أقبح لا محالة وإن لم يرد لهذا المبشَّر فعلاً قبيحاً، وقد ذكرنا فيما تقدَّم أنَّ هذا الخبر لو كان / [[ص ٣٤٧]] صحيحاً لاحتجَّ به أبو بكر لنفسه، واحتجَّ له به في السقيفة وغيرها، وكذلك عمر وعثمان، فهو أقوىٰ من كلِّ شيء احتجّوا به في مواطن كثيرة لو كان صحيحاً.

وممَّا يُبيِّن أيضاً بطلانه إمساك طلحة والزبير عن الاحتجاج به لـمَّا دعوا الناس إلىٰ نصرتهما واستنفارهم إلىٰ الحرب معهما، وأيُّ فضيلة أعظم وأفخم من الشهادة لهما بالجنَّة!؟ وكيف يعدلان مع العلم والحاجة عن ذكر إلَّا لأنَّه باطل، ويمكن أن يُسلِّم مسلِّم هذا الخبر ويحمل علىٰ الاستحقاق في الحال لا العاقبة، فكأنَّه عليه السلام أراد أنَّهم يدخلون الجنَّة إن وافوا بما هم عليه الآن، وتكون فائدة الخبر إعلامنا أنَّهم مستحقّون للثواب في الحال، وقول صاحب الكتاب: (إنَّ من يستحقّ الجنَّة لا يقال له: إنَّه في الجنَّة) ليس بصحيح، لأنَّ الظاهر في الاستعمال أنَّ الكافر في النار والمؤمن في الجنَّة والقاتل في جهنَّم، وليس له أن يقول: إنَّ ذلك مجاز، لأنَّه الأغلب الأكثر في الاستعمال، وليس يمتنع أن يكون في الأصل مجازاً ثمّ ينتقل إلىٰ الحقيقة بكثرة الاستعمال لنظائره.

فأمَّا ادِّعاؤه (أنَّ الخبر لا خلاف فيه بين الرواة) فمكابرة، لأنَّا كلّنا نخالف فيه، ومعلوم أنَّا من أهل الرواية.

فأمَّا جمعه بين من أنكر ذلك فيهما وبين من أنكره في أبي بكر وعمر، فالأمر علىٰ ما ذكره، وقد بيَّنا أنَّا منكرون للخبر من أصله.

فأمَّا الخبر الذي رواه من معارضة عمّار للزبير، وقوله: (أراك شككت)، فقد ذكرناه فيما تقدَّم، إلَّا أنَّه زاد فيه قول عمّار: (يغفر الله لك)، فلم نجد الزيادة في المواضع التي تضمَّنت هذا الخبر من كتب أهل السيرة، وكيف يستغفر عمّار لشاكٍّ غير موقن ولا متحقِّق!؟

ومن أعجب الأُمور استدلاله بالخبر الذي رواه بعد هذا وختم به، وأيُّ دليل في عيٍّ طلحة عن جواب المسائل له عن مسيره وقتاله علىٰ توبته / [[ص ٣٤٨]] وندامته!؟ وأيُّ دليل في قول الزبير: بلغنا أنَّ هاهنا دراهم فجئنا لنأخذها!؟ وذلك دليل إصراره، لأنَّ قصده إلىٰ أخذ ما ليس له فسق كبير، ولاسيّما إذا كان علىٰ سبيل البغي علىٰ الإمام والخروج عن طاعته.

وممَّا تعلَّق المخالفون به في توبة الزبير وإن لم يذكره صاحب الكتاب، ولعلَّه إنَّما عدل عنه استضعافاً له، إلَّا أنَّه مشهور، ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام من قوله لـمَّا جاء ابن جرموز برأس الزبير: «بشِّر قاتل ابن صفيّة بالنار»، وأنَّه لو لم يكن تائباً لما استحقَّ النار بقتله.

والجواب عن ذلك أنَّ ابن جرموز غدر بالزبير بعد أن أعطاه الأمان، وكان قتله علىٰ وجه الغيلة والمكر، وهذه منه معصية لا شبهة فيها، وقد تظاهر الخبر بما ذكرناه، حتَّىٰ روي أنَّ عاتكة بنت زيد بن عمرو بن نفيل وكانت تحت عبد الله بن أبي بكر فخلَّف عليها عمر ثمّ الزبير قالت في ذلك:

/ [[ص ٣٤٩]]

غدر ابن جرموز بفارس بهمة
يوم اللقاء وكان غير معرد

يـا عمـرو لـو نبَّهتـه لوجدتـه
لا طائشـاً رعـش الجنـان ولا اليـد

وإنَّما استحقَّ ابن جرموز النار بقتله إيّاه غدراً، لا أنَّ المقتول في الجنَّة، وهذا الجواب يتضمَّن قولهم: إنَّ بشارته بالنار مع الإضافة إلىٰ قتل الزبير يدلُّ علىٰ أنَّه إنَّما استحقَّ النار بقتله، لأنّا قد بيَّنا في الجواب أنَّه من حيث قتله غدراً استحقَّ النار.

وقد قيل في هذا الخبر: إنَّ ابن جرموز كان من جملة الخوارج الخارجين علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام في النهروان، وأنَّ النبيّ صلى الله عليه وآله قد خبَّره بحالهم، ودلَّه علىٰ جماعة منهم بأعيانهم وأوصافهم، فلمَّا جاءهم برأس الزبير أشفق أمير المؤمنين عليه السلام من أن يُظَنّ به لعظم ما فعله الخير، ويُقطَع علىٰ سلامة العاقبة، ويكون قتله الزبير شبهة فيما يصير إليه من الخارجية، فقطع عليه بالنار لتزول الشبهة في أمره، ليُعلَم أنَّ هذا الفعل الذي فعله لا يساوي شيئاً ممَّا يرتكبه في المستقبل، وجرىٰ ذلك مجرىٰ شهادة النبيّ صلى الله عليه وآله علىٰ رجل من الأنصار يقال له: قزمان أبلىٰ في يوم أُحُد بلاءً شديداً وقتل بيده جماعة بالنار، فعجب من ذلك / [[ص ٣٥٠]] السامعون حتَّىٰ كشفوا عن حاله، فوجدوه أنَّه لـمَّا احتمل جريحاً إلىٰ منزله ووجد ألم الجراح قتل نفسه بمشقص، فإنَّما شهد النبيّ صلى الله عليه وآله بالنار عقيب بلائه للوجه الذي ذكرناه.

والذي يدلُّ علىٰ أنَّ بشارته بالنار لم تكن لكون الزبير تائباً مقلعاً بل لبعض ما ذكرناه هو أنَّه لو كان كما ادَّعوه لأقاده أمير المؤمنين عليه السلام به، ولماطل دمه، وفي عدوله عن ذلك دلالة علىٰ ما ذكرناه.

* * *

١١١ - زكريا عليه السلام:

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ٣)/ (أجوبة المسائل القرآنية):

[[ص ١٠٣]] وسأله (قدَّس الله روحه) أبو القاسم بن علي بن عبد الله بن شيبة العلوي الحسني عن قول الله تبارك وتعالىٰ في قصَّة زكريا عليه السلام: ﴿أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ﴾ [آل عمران: ٤٠].

فكأنَّه سأل أمراً يستحيل كونه، وقد علمنا لا محالة أنَّ زكريا عليه السلام لا محالة يعلم أنَّ الله تعالىٰ لا يعجزه بما يريد، فما وجه الكلام فيه؟

فأجاب عن ذلك وقال: إنَّه غير ممتنع أن يكون زكريا لم يمثل الذرّية في حال كبره وهرمه، بل قبل هذا الحال، فلمَّا رزقه الله ولداً علىٰ الكبر ومع كون امرأته عاقراً قال: ﴿أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ﴾ من غير إنكار منه لقدرته تعالىٰ علىٰ ذلك، بل ليرد من الجواب ما يزداد به بصيرةً ويقيناً.

ويجوز أن يكون سأل الولد مع الكبر وعقم امرأته، ليفعل الله تعالىٰ ذلك علىٰ سبيل الآية وخرقاً للعادة من أجله، فلمَّا رزقه الله الولد عجب من ذلك وأنكره بعض من ضعفت بصيرته من أُمَّته فقال عليه السلام: (أنّىٰ يكون لي ولد)، ليرد من الجواب ما يزول به شكّ غيره، فكأنَّه سأل في الحقيقة لغيره لا لنفسه / [[ص ١٠٤]] ويجري ذلك مجرىٰ موسىٰ عليه السلام أن يريه الله تعالىٰ نفسه لـمَّا شكَّ قومه في ذلك، فسأل لهم لا لنفسه.

* * *

١١٢ - الزنادقة:

الأمالي (ج ١):

[[ص ٨٨]] [قال المرتضىٰ رضي الله عنه]: وكما أنَّه في الجاهلية وقبل الإسلام وفي ابتدائه قوم يقولون بالدهر وينفون الصانع، وآخرون مشركون يعبدون غير خالقهم، ويستنزلون الرزق من غير رازقهم، أخبر الله عنهم في كتابه، وضرب لهم الأمثال، وكرَّر عليهم البيّنات والإعلام، فقد نشأ بعد هؤلاء جماعة ممَّن يتستر بإظهار الاسلام، ويحقن بإظهار شعائره والدخول في جملة أهله دمه وماله زنادقة ملحدون، وكفّار مشركون، فمنعهم عزُّ الإسلام عن المظاهرة، وألجأهم خوف القتل إلىٰ المساترة، وبليَّة هؤلاء علىٰ الإسلام وأهله أعظم وأغلظ، لأنَّهم يُدخِلون في الدين، ويُموِّهون علىٰ المستضعفين بجاشٍ رابط، ورأي جامع، فعل من قد أمن الوحشة، ووثق بالأُنسة بما يُظهِره من لباس الدين الذي هو منه علىٰ الحقيقة عار، وبأثوابه غير متوار. كما حكي أنَّ عبد الكريم بن أبي العوجاء قال: لـمَّا قبض عليه محمّد بن سليمان وهو والي الكوفة من قِبَل المنصور وأحضره للقتل وأيقن / [[ص ٨٩]] بمفارقة الحياة: لئن قتلتموني لقد وضعت في أحاديثكم أربعة آلاف حديث مكذوبة مصنوعة.

والمشهورون من هؤلاء: الوليد بن يزيد بن عبد الملك، والحمّادون: حمّاد الراوية، وحمّاد بن الزبرقان، وحمّاد عجرد، وعبد الله بن المقفَّع، وعبد الكريم بن أبي العوجا، وبشّار بن برد، ومطيع بن إياس، ويحيىٰ بن زياد الحارثي، وصالح بن عبد القدّوس الأزدي، وعلي بن خليل الشيباني، وغير هؤلاء ممَّن لم نذكره. وهم وإن كان عددهم كثيراً فقد أقلَّهم الله وأذلَّهم وأرذلهم بما شهدت به دلائله الواضحة وحججه اللائحة علىٰ عقولهم من الضعف وآرائهم من السخف، ونحن نذكر من أخبار كلّ واحدٍ ممَّن ذكرناه وتهمته في دينه نبذة، ونومئ فيها إلىٰ جملة كافية، والذي دعانا إلىٰ التشاغل بذلك وإن كانت عنايتنا بغيره أقوىٰ مسألة من نرىٰ اجابته ونؤثر موافقته، فتكلَّفناه له من أجله، مع أنَّه غير خالٍ من فائدة، ينفع علمها ويُتأدَّب بروايتها وحفظها.

أمَّا الوليد فكان مشهوراً بالإلحاد، متظاهراً بالعناد، غير محتشم في إطراح الدين أحداً، و لا مراقب فيه بشراً، وفي الحديث أنَّه وُلِدَ لأخي أُمّ سَلَمة زوج النبيّ ﷺ غلام فسمّوه الوليد، فقال النبيّ عليه الصلاة والسلام: «سمَّيتموه بأسماء فراعنتكم، ليكوننَّ في هذه الأُمَّة رجل يقال له: الوليد، لهو شرٌّ علىٰ هذه الأُمَّة من فرعون علىٰ قومه»، قال الأوزاعي: فسألت الزهري عنه فقال: إن استخلف الوليد بن يزيد وإلَّا هو الوليد بن عبد الملك.

أخبرنا أبو عبيد الله المرزباني، قال: حدَّثني محمّد بن إبراهيم، قال: حدَّثني محمّد بن يزيد النحوي، قال: كان الوليد بن يزيد بن عبد الملك قد عزم علىٰ أن يبني فوق البيت الحرام قبَّة يشرب عليها الخمور ويشرف علىٰ الطواف، فقال بعض الحجبة: لقد رأيت المجوسي البنّاء فوق الكعبة، وهو يُقدِّر مواضع أركان القبَّة، فلم تُمسِ تلك الليلة حتَّىٰ وافىٰ الخبر بقتل الوليد.

وأخبرنا أبو عبيد الله المرزباني، قال: أخبرني عبد الله بن يحيىٰ العسكري، عن أبي إسحاق الطلحي، قال: أخبرني أحمد بن إبراهيم بن إسماعيل، عن أبي العالية، قال: أخبرني بعض أهل العلم، قال: قال يزيد بن الوليد _ وهو الملقَّب بالناقص _ لـمَّا ولّيٰ: نشدت الله رجلاً سمع شيئاً من الوليد إلَّا أخبر به، فقام ثور بن يزيد فقال: أشهد لَسمعتُه وهو يقول:

اسقياني وابن حربٍ ... واسترانا بإزار

(١٢ أمالي).

/ [[ص ٩٠]]

واتركا من طلب الجـ ... ـنَّة يسعىٰ في خسار

سأسوس الناس حتَّىٰ ... يركبوا دين الحمار

وأخبرنا المرزباني، قال: أخبرني ابن خالد النخّاس، قال: حدَّثنا محمّد بن مكحول، قال: نشر الوليد بن يزيد يوماً المصحف، وكان خطُّه كأنَّه أصابع، وجعل يرميه بالسهام ويقول:

يذكّرني الحساب ولستُ أدري

أحقَّاً ما يقول من الحساب

فقل لله يمنعني طعامي

وقل لله يمنعني شرابي

[قال الشريف المرتضىٰ رضي الله عنه]: ويله من هذه الجرأة علىٰ الله ويلاً طويلاً، وما أقدر الله أن يمنعه طعامه وشرابه وحياته، وما أولاه اللعين بأليم العذاب وشديد العقاب، لولا ما تتمُّ به المحنة، وينتظم به التكليف، من تأخير المستحقّ من الثواب والعقاب، وتبعيدهما من أحوال الطاعات والمعاصي.

أخبرنا أبو عبيد الله المزرباني، قال: حدَّثني أحمد بن كامل، قال: كان الوليد بن يزيد زنديقاً، وأنَّه افتتح المصحف يوماً فرأىٰ فيه: ﴿وَاسْتَفْتَحُوا وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ ۝١٥﴾ [إبراهيم: ١٥]، فاتَّخذ المصحف غرضاً، ورماه حتَّىٰ مزَّقه بالنبل، وهو يقول:

أتوعدُ كلَّ جبّار عنيد ... فها أنا ذاك جبّار عنيدُ

فإن لاقيت ربَّك يوم حشر ... فقل يا ربِّ خرَّقني الوليدُ

وأمَّا حمّاد الراوية فكان منسلخاً من الدين، وزارياً علىٰ أهله، مدمناً لشرب الخمور وارتكاب الفجور.

وقال أبو عمرو الجاحظ: كان منقذ بن زياد الهلالي، ومطيع بن إياس، ويحيىٰ بن زياد، وحفص بن أبي وَدَّة، وقاسم بن زنقطة، وابن المقفَّع، ويونس بن أبي فروة، وحمّاد عجرد، وعلي بن الخليل، وحمّاد بن أبي ليلىٰ الراوية، وحمّاد بن الزبرقان، ووالبة بن الحبّاب، وعمارة بن حمزة بن ميمون، ويزيد بن الغيض، وجميل بن محفوظ المهلبي، وبشار بن بُرْد المرعَّث، وأبان اللاحقي يجتمعون

علىٰ الشرب وقول الشعر، ويهجو بعضهم بعضاً، وكلٌّ منهم متَّهم في دينة.

وعمل يونس بن أبي فروة كتاباً في مثالب العرب وعيوب الإسلام / [[ص ٩١]] بزعمه، وصار به إلىٰ ملك الروم، فأخذ منه مالاً.

وقال أحمد بن يحيىٰ النحوي: قال رجل يهجو حمّاد الراوية:

نعم الفتىٰ لو كان يعرف ربَّه
ويقيم وقت صلاته حمّادُ
بسطت مشافره الشمول فأنفه
مثل القدوم يسنُّها الحدَّادُ
وابيضَّ من شرب المدامة وجهه
فبياضه يوم الحساب سوادُ
لا يعجبنَّك بزُّهُ ولسانُهُ
إنَّ المجوس يُرَىٰ لها أسبادُ

وكان حمّاد مشهوراً بالكذب في الرواية، وعمل الشعر وإضافته إلىٰ الشعراء المتقدِّمين، ودسّه في أشعارهم، حتَّىٰ أنَّ كثيراً من الرواة قالوا قد: أفسد الشعر، لأنَّه كان رجلاً يقدر علىٰ صنعته، فيدسّ في شعر كلّ رجل ما يشاكل طريقته، فاختلط لذلك الصحيح بالسقيم، / [[ص ٩٢]] وهذا الفعل منه وإن لم يكن دالَّاً علىٰ الإلحاد فهو فسق و تهاون بالكذب في الرواية.

وأمَّا حمّاد بن الزبرقان فهذه طريقته في التخرّم والتهتّك. أخبرنا أبو الحسن علي بن محمّد الكاتب، قال: أخبرنا ابن دريد، قال: أخبرنا الأشناندانى، قال: دعا حمّاد بن الزبرقان أبا الغول النهشلي إلىٰ منزله، وكانا يتقارضان، فانتهره أبو الغول، فلم يزل به حتَّىٰ أجابه وانطلق معه، فلمَّا رجع إلىٰ المفضَّل قال: ما صنعت أنت وحمّاد؟ قال: اصطلحنا علىٰ أن لا آمره بالصلاة، ولا يدعوني إلىٰ شرب الخمر. ثمّ أنشد المفضَّل قوله:

نعم الفتىٰ لو كان يعرف ربَّه ...

وذكر الأبيات التي تقدَّمت في الرواية الأُخرىٰ منسوبة إلىٰ هجاء حمّاد الراوية.

فأمَّا حمّاد عجرد فشهرته في الضلالة كشهرة الحمّادين، وكان يُرمىٰ مع ذلك بالتثنية. أخبرنا أبو عبيد الله المرزباني، قال: حدَّثني علي بن عبد الله الفارسي، قال: أخبرني أبي، قال: حدَّثني ابن مهرويه، قال: حدَّثني علي بن عبد الله بن سعد، قال: حدَّثني السريّ، عن الصباح الكوفي، قال: دخلت علىٰ بشّار بالبصرة، فقال لي: يا أبا علي، أمَّا إنّي قد أوجعت صاحبكم وبلغت منه _ يعني حمّاد عجرد _، فقلت: بماذا يا أبا معاذ؟ فقال: بقولي فيه:

يا ابن نهيا رأس عليَّ ثقيلُ
واحتمال الرأسين خطبٌ جليلُ
فادع غيري إلىٰ عبادة ربَّيـ
ـن فإنّي بواحدٍ مشغولُ

فقلت: لن أدعه في عماه، ثم قلت له: قد بلغ حمّاداً هذا الشعر، وهو يرويه علىٰ خلاف هذا، قال: ماذا يقول؟ قلت: يقول:

فادع غيري إلىٰ عبادة ربَّيـ ـن فإنّي عن واحدٍ مشغولُ

/ [[ص ٩٣]] فلمَّا سمعه أطرق وقال: أحسن والله ابن الفاعلة، ثمّ قال: إنَّني لا أحتشمك، فلا تُنشِد أحداً هذين البيتين، وكان إذا سُئِلَ عنهما بعد ذلك قال: ما هما لي.

وأخبرنا المزرباني، قال: أخبرني علي بن هارون، عن عمّه يحيي بن علي، عن عمر بن شبّة، قال: حدَّثني خلَّاد الأرقط، قال بشّار: بلغني أنَّ رجلاً كان يقرأ القرآن وحمّاد يُنشِد الشعر، فاجتمع الناس علىٰ القارئ، فقال حمّاد: علام تجتمعون؟ فوَالله لما أقول أحسن ممَّا يقول، فمقته الناس علىٰ هذا.

وروىٰ ابن شبّة، عن أبي عبيدة، قال: كان حمّاد عجرد يُعيِّر بشّاراً بالقبح، لأنَّه كان عظيم الجسم، مجدوراً، طويلاً، جاحظ العينين، قد تغشّاهما لحم أحمر، فلمَّا قال حمّاد فيه:

والله ما الخنزير في نتنه ... بربعه في النتن أو خمسه
بل ريحه أطيب من ريحه ... ومسُّه ألين من مسِّه
ووجهه أحسن من وجهه ... ونفسه أفضل من نفسه
وعوده أكرم من عوده ... وجنسه أكرم من جنسه

فقال بشّار: ويلي علىٰ الزنديق، لقد نفث بما في صدره، قيل: وكيف ذاك؟ قال: ما أراد الزنديق إلَّا قول الله تعالىٰ: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۝٤﴾ [التين:٤]، فأخرج الجحود بها مخرج هجائي. وهذا خبث من بشّار وتغلغل شديد.

وأوّل من جعل نفي الإلحاد تأكيداً للوصف به، وأخرج ذلك مخرج المبالغة مساور الورّاق في حمّاد عجرد، فقال:

لو أنَّ ماني وديصاناً وعصبتهم
جاؤوا إليك لما قلناك زنديقُ
أنت العبادة والتوحيد مذ خُلِقَا
وذا التزندق نيرنج مخاريقُ

فأمَّا ابن المقفَّع فإنَّ جعفر بن سليمان روىٰ عن المهدي أنَّه قال: ما وجدت كتاب / [[ص ٩٤]] زندقة قطّ إلَّا وأصله ابن المقفَّع.

روىٰ ابن شبّة، قال: حدَّثني من سمع ابن المقفَّع وقد مرَّ ببيت نار للمجوس بعد أن أسلم، فلمحه وتمثَّل:

يا بيت عاتكة الذي أتعزَّلُ
حذر العدىٰ وبك الفؤاد موكَّلُ
إنّي لأمنحك الصدود وإنَّني
قسماً إليك مع الصدود لأميلُ

وروىٰ أحمد بن يحيىٰ ثعلب، قال: قال ابن المقفَّع يُرثي يحيىٰ بن زياد، وقال الأخفش: والصحيح أنَّه يُرثي بها ابن أبي العوجا:

رُزِئنا أبا عمرو ولا حيَّ مثلُهُ
فللّه ريب الحادثات بمن وقعْ
فإن تكُ قد فارقتنا وتركتنا
ذوي خلَّةٍ ما في انسدادٍ لها طمعْ
لقد جرَّ نفعاً فقدنا لك أنَّنا
أمنّا علىٰ كلِّ الرزايا من الجزعْ

قال ثعلب: البيت الأخير يدلُّ علىٰ مذهبهم في أنَّ الخير ممزوج بالشرّ، والشرّ ممزوج بالخير.

وأخبرني علي بن محمّد الكاتب، قال: أخبرني محمّد بن يحيىٰ الصولي، قال: حدَّثني المغيرة بن محمّد المهلبي من حفظه، قال: حدَّثنا خالد بن خداش، قال: كان الخليل بن أحمد يحبّ أن يرىٰ عبد الله بن المقفَّع، وكان ابن المقفَّع يحبّ ذلك، فجمعهما عبّاد بن عبّاد المهلبي، فتحادثا ثلاثة أيّام ولياليهنَّ، فقيل للخليل: كيف رأيت عبد الله؟ قال: ما رأيت مثله، وعلمه أكثر من عقله، وقيل لابن المقفَّع: كيف رأيت الخليل؟ قال: ما رأيت مثله وعقله أكثر من علمه، قال المغيرة: فصدقا، أدّىٰ عقل الخليل الخليل إلىٰ أن مات أزهد الناس، وجهل ابن المقفَّع أدّاه إلىٰ أن كتب أماناً لعبد الله بن علي، فقال فيه: ومتىٰ غدر أمير المؤمنين بعمّه عبد الله فنساؤه طوالق، ودوابه حبس، وعبيده أحرار، والمسلمون في حلٍّ من بيعته، فاشتدَّ ذلك علىٰ المنصور جدَّاً وخاصّةً أمر البيعة. وكتب إلىٰ سفيان بن معاوية المهلبي وهو أمير البصرة من قِبَله بقتله فقتله.

وكان ابن المقفَّع مع قلَّة دينه جيّد الكلام، فصيح العبارة، له حكم وأمثال مستفادة. من ذلك ما روي من أنَّ يحيىٰ بن زياد الحارثي / [[ص ٩٥]] كتب إليه يلتمس معاقدة الإخاء والاجتماع علىٰ المودَّة والصفاء، فأخَّر جوابه، فكتب إليه كتاباً آخر يسترثيه، فكتب إليه عبد الله: إنَّ الإخاء رقّ فكرهت أن أُملِّك رقّي قبل أن أعرف حسن كنهك.

وكان يقول: ذلِّل نفسك بالصبر علىٰ الجار السوء، والعشير السوء، والجليس السوء، فإنَّ ذلك لا يكاد يُخطِئك.

وكان يقول: إذا نزل بك أمر مهمّ فانظر فإن كان ممَّا له حيلة فلا تعجز، وإن كان ممَّا لا حيلة فيه فلا تجزع.

ودعاه عيسىٰ بن علي للغداء، فقال: أعزَّ الله الأمير، لست يومي للكرام أكيلاً، قال: ولِمَ؟ قال: لأنّي مزكوم، والزكمة قبيحة الجوار، مانعة من عشرة الأحرار.

وكتب إلىٰ بعض إخوانه: أمَّا بعد، فتعلَّم العلم ممَّن هو أعلم به منك، وعلِّمه من أنت أعلم به منه، فإنَّك إذا فعلت ذلك علمت ما جهلت، وحفظت ما علمت.

وقال لبعض الكتّاب: إيّاك والتتبّع لوحشي الكلام طمعاً في نيل البلاغة، فإنَّ ذلك هو العيّ الأكبر.

وقال لآخر: عليك بما سهل من الألفاظ، مع التجنّب لألفاظ السفلة.

وقيل له: ما البلاغة؟ فقال: التي إذا سمعها الجاهل ظنَّ أنَّه يحسن مثلها.

وقال: لا تُحدِّث من تخاف تكذيبه، ولا تسأل من تخاف منعه، ولا تَعِدْ ما لا تريد إنجازه، ولا تضمن ما لا تثق بالقدرة عليه، ولا ترج ما تعنف برجائه، ولا تقدم علىٰ ما تخاف العجز عنه.

وقال لبعض إخوانه: إذا صاحبت ملكاً فاعلم أنَّهم ينسبونك إلىٰ قلَّة الوفاء، فلا تُشعِرنَّ قلبك استبطاءه، فإنَّه لم يُشعِر أحد قلبه إلَّا ظهر علىٰ لسانه إن كان سخيفاً، وعلىٰ وجهه إن كان حليماً.

وكان يقول: إنَّ ممَّا سخا بنفس العالم عن الدنيا علمه بأنَّ الأرزاق لم يُقسَّم فيها علىٰ قدر الأخطار.

وأمَّا ابن أبي العوجا فقد ذُكِرَ ما روي من اعترافه بدسّه في أحاديث النبيّ عليه الصلاة والسلام أحاديث مكذوبة، وروي أنَّه رأىٰ عِدلاً قد كُتِبَ عليه آية الكرسي، فقال لصاحبه: لِمَ كتبتَ هذا عليه؟ فقال: لئلَّا يُسرَق، فقال: قد رأينا مصحفاً سُرِقَ. ولبشّار فيه:

قل لعبد الكريم يا ابن أبي العو
جاء بعت الإسلام بالكفر موقا
لا تُصلّي ولا تصوم فإن صمـ
ـتَ فبعض النهار صوماً دقيقا
لا تبال إذا أصبت من الخمـ
ـر عتيقاً ألَّا تكون عتيقا

/ [[ص ٩٦]]

ليت شعري غداة حُلِّيت في الجنـ
ـد حنيفاً حُلِّيت أم زنديقا

فأمَّا بشّار بن برد فروىٰ المازني، قال: قال رجل لبشّار: أتأكل اللحم وهو مباين لديانتك _ يذهب إلىٰ أنَّه ثنوي _؟ فقال بشّار: إنَّ هذا اللحم يدفع عنّي شرّ هذه الظلمة.

قال المبرَّد: ويروىٰ أنَّ بشّاراً كان يتعصَّب للنار علىٰ الأرض، ويصوِّب رأىٰ إبليس في الامتناع عن السجود، وروىٰ له:

النار مشرقة والأرض مظلمة
والنار معبودة مذ كانت النار

وروىٰ بعض أصحابه قال: كنّا إذا حضرت الصلاة نقوم إليها ويقعد بشّار، فنجعل حول ثوبه تراباً لننظر هل يُصلّيٰ، فنعود والتراب بحاله ولم يقم إلىٰ الصلاة.

أخبرنا أبو عبيد الله المرزباني، قال: حدَّثني علي بن عبد الله الفارسي، قال: أخبرني أبي، قال: حدَّثني ابن مهرويه، عن أحمد بن خلَّاد، قال: حدَّثني أبي، قال: كنت أُكلِّم بشّاراً، وأرد عليه سوء مذهبه بميله إلىٰ الإلحاد، فكان يقول: لا أعرف إلَّا ما عاينت أو عاينه معاين، فكان الكلام يطول بيننا، فقال: ما أظنُّ الأمر يا أبا مخلدٍ إلَّا كما يقال: إنَّه خذلان، ولذلك أقول:

طبعتُ علىٰ ما فيَّ غير مخيَّر
هواي ولو خُيِّرتُ كنت المهذَّبا
أُريد فلا أُعطىٰ وأُعطىٰ ولم أُرد
وغُيِّبَ عنّي أن أنال المغيَّبا
وأُصرَف عن قصدي وعلمي مبصر
وأُمسي وما أُعقِبْتُ إلَّا التعجُّبا

قال الجاحظ: كان بشّار صديقاً لواصل بن عطاء الغزَّال قبل أن يُظهِر مذاهبه المكروهة، وكان بشّار مدح واصل بن عطاء، وذكر خطبته التي نزع منها الراء، وكانت علىٰ البديهة، فقال:

تكلَّف القوم والأقوام قد حفلوا
وحبَّروا خطباً ناهيك من خطب
فقام مرتجلاً تغلىٰ بداهته
كمرجل القين لمَّا حُفَّ باللهبِ
وجانب الراء لم يشعر به أحد
قبل التصفُّح والإغراق في الطلب

/ [[ص ٩٧]] ومثل ذلك قول بعضهم في واصل:

ويجعل البُرَّ قمحاً في تكلُّمه
وجانب الراء حتَّىٰ احتال للشَّعَر
ولم يقل مطراً والقول يُعجِله
فعاذ بالغيث إشفاقاً من المطر

فلمَّا أظهر بشّار مذاهبه هتف به واصل، فقام بذكره وتكفيره وقعد، فقال بشّار فيه:

ما لي أُشايع غزَّالاً له عنق
كنقنق الدوِّ إن ولَّىٰ وإن مثلا
عنق الزرّافة ما بالي وبالكم
تُكفِّرون رجالاً أكفروا رجلا

فلمَّا تتابع علىٰ واصل ما يشهد بإلحاده قال عند ذلك: أمَا لهذا الأعمىٰ الملحد، أمَا لهذا المشنَّف المكنّىٰ بأبي معاذ من يقتله، أمَا والله لولا أنَّ الغيلة سجيّة من سجايا

الغالية لدسست إليه من يبعَج بطنه في جوف منزله علىٰ مضجعه أو في يوم حفلة، ثمّ كان لا يتولّىٰ ذلك إلّا عقيلي أو سدوسي. فعدل واصل بن عطاء من الضرير إلىٰ الأعمىٰ، ومن الكافر إلىٰ الملحد، ومن المرعث إلىٰ المشنَّف، ومن بشّار إلىٰ أبي معاذ، ومن الفراش إلىٰ المضجع. وزاد قوم فقالوا: ومن أرسلت إلىٰ دسست، ومن يبقر إلىٰ يبعَج، ومن داره إلىٰ منزله، ومن المغيرية إلىٰ الغالية. والأوّل أشبه بان يكون مقصوداً، وما ذُكِرَ ثانياً فقد يتّفق استعماله من غير عدول عن استعمال الراء. فأمّا قوله: لا يتولّىٰ ذلك إلّا عقيلي فلأنَّ بشّاراً كان مولىٰ لهم، وذكره بني سدوس لأنَّ بشّار كان ينزل فيهم. فأمّا لقب بشّار بالمرعَّث فقد قيل فيه ثلاثة أقوال: أحدها: إنَّه لُقِّبَ بذلك لبيت قاله وهو:

قال ريم مرعَّث فاتر الطرف والنظر / [[ص ٩٨]]

لست والله نائلي قلت أو يغلب القدر

والقول الثاني: إنَّه كان لبشّار ثوب له جيبان: أحدهما عن يمينه، والآخر عن شماله، فكان إذا أراد لبسه يضمّه عليه ضمّاً من غير أن يُدخِل رأسه فيه، فشُبِّه استرسال الجيبين وتدليهما بالرعَّاث وهي القرطة، فقيل: المرعَّث. وقال أبو عبيدة: إنّما سُمّي المرعَّث لأنَّه كان يلبس في صباه رعاثاً، وهذا هو القول الثالث.

وكان بشّار مقدماً في الشعر جدّاً حتّىٰ أنَّ كثيراً من الرواة يُلحِقه بمن تقدَّم عصره عليه من المجوّدين.

وأخبرنا المرزباني، عن محمّد بن يحيىٰ الصولي، قال: حدَّثنا محمّد بن الحسن اليشكري، قال: قيل لأبي حاتم: من أشعر الناس؟ قال: الذي يقول:

ولها مبسم كغُرِّ الأقاحي

وحديث كالوشي وشي البرودِ

نزلت في السواد من حَبَّةِ القلـ

ـب ونالت زيادة المستزيدِ

عندها الصبر عن لقائي وعندي

زفرات يأكلن صبر الجليدِ

يعني بشّاراً. قال: كان يُقدِّمه علىٰ جميع الناس، ولمّا قال بشّار:

بني أُميَّة هبوا طال نومكم

إنَّ الخليفة يعقوب بن داودِ

ضاعت خلافتكم يا قوم فالتمسوا

خليفة الله بين الناي والعودِ

فبلغ المهدي ذلك، فوجد عليه، وكان سبب قتله.

(مجلس آخر ١٠): فأمّا مطيع بن إياس الكناني فأخبرنا أبو عبيد الله المزرباني، عن علي بن هارون، عن عمّه يحيىٰ بن علي عن أبي أيّوب المدني، عن أحمد بن إبراهيم الكاتب، قال: أخبرني أبي، قال: رأيت بنتاً لمطيع بن إياس قد أُتي بها في أوّل أيّام الرشيد فأقرَّت بالزندقة وقراءتها، وتابت وقالت: هذا شيء علَّمنيه أبي، فقبل الرشيد توبتها وردَّها إلىٰ أهلها.

وقال محمّد بن داود بن الجرّاح في أخبار مطيع بن إياس: إنَّه كان يُرمىٰ بالزندقة. روي أنَّه / [[ص ٩٩]] لمّا حضرته الوفاة أحاط به أهل بيته، فأقبلوا يقولون له: قل يا مطيع: لا إله إلّا الله، فلا يقول حتّىٰ صارت نفسه في ثغرة نحره، تنفَّس ثمّ أهوىٰ إلىٰ الكلام، فقالوا له: قل: لا إله إلّا الله، فتكلَّم كلاماً ضعيفاً فتسمَّعوا له فإذا هو يقول:

لهف نفسي علىٰ الزمان وفي

أيّ زمان دهتني الأزمانُ

حين جاء الربيع واستُقْبِلَ الصيـ

ـف وطاب الطلاء والريحانُ

قال المرزباني: وهذا الحديث يرويه الهيثم بن عدي ليحيىٰ بن زياد.

فأمّا يحيىٰ بن زياد فهو يحيىٰ بن زياد بن عبيد الله بن عبد الله بن عبد المدان بن الديّان الحارثي الكوفي، وزياد بن عبيد الله هو خال أبي العبّاس السفّاح، ويكنّىٰ يحيىٰ أبا الفضل، وكان يُعرَف أبا الفضل، وكان يُعرَف بالزنديق، وكانوا إذا وصفوا إنساناً بالظرف قالوا: هو أظرف من الزنديق _ يعنون يحيىٰ _، لأنَّه كان ظريفاً، وهذا المعنىٰ قصد أبو نواس بقوله:

... تيه مغنٍّ وظرفُ زنديق

قال الصولي: وإنّما قال ذلك لأنَّ الزنديق لا يدع شيئاً، ولا يمتنع عمّا يُدعىٰ إليه، فنسبه إلىٰ الظرف لمساعدته علىٰ كلّ شيء وقلَّة خلافه.

وروي أنَّه قيل ليحيىٰ بن زياد _ وهو يجود بنفسه _: قل: لا إله إلَّا الله، فقال:

لم يبقَ إلَّا القرطُ والخلاخلُ ...

ثمّ أُغمي عليه، فلمَّا أفاق أُعيد عليه القول فقال:

... وبازلٌ تغلي به المراجلُ

وروىٰ محمّد بن يزيد، قال: قال مطيع بن إياس يرثي يحيىٰ بن زياد _ وكانا جميعاً مرميين بالخروج عن الملَّة _:

يا أهل بكُّوا لقلبي القرح
وللدموع الهوامل السفح
راحوا بيحيىٰ إلىٰ مغيَّبه
في القبر بين التراب والصفح
راحوا بيحيىٰ ولو تساعدني الـ
ـأقدار لم يبتكر ولم يرح

/ [[ص ١٠٠]]

يا خير من يحسن البكاء له الـ
ـيوم ومن كان أمس للمدح
قد ظفر الحزن بالسرور وقد
أُديل مكروهنا من الفرح
راحوا بيحيىٰ ولو تساعدني الـ
ـأقدار لم يبتكر ولم يرح

ولمطيع يرثيه:

أُنظر إلىٰ الموت كيف بادهه
والموتُ مقدامةٌ علىٰ البهم
لو قد تدبَّرت ما صنعت به
قرعت سنَّاً عليه من ندم
فاذهب بمن شئت إذ ذهبت به
ما بعدى يحيىٰ للرزء من ألم

وأمَّا صالح بن عبد القدّوس فكان متظاهر بمذاهب الثنوية، ويقال: إنَّ أبا الهذيل العلَّاف ناظره فقطعه، ثم قال له: علىٰ أيّ شيء تعزم يا صالح؟ فقال: أستخير الله وأقول بالاثنين، فقال أبو الهذيل: فأيّهما استخرت لا أُمَّ لك؟

وروي أنَّ أبا الهذيل ناظره في مسألة مشهورة في الامتزاج الذي ادَّعوه بين النور والظلمة، فأقام عليه الحجَّة فانقطع، وأنشأ يقول:

أبا الهذيل هداك الله يا رجل
فأنت حقَّاً لعمري معضل جدلُ

وروي أنَّه رؤي يُصلّي صلاة تامّة الركوع والسجود، فقيل له: ما هذا ومذهبك معروف؟ قال: سُنَّة البلد، وعادة الجسد، وسلامة الأهل والولد.

ويقال: إنَّه لـمَّا أراد المهدي قتله علىٰ الزندقة رمىٰ إليه بكتاب، قال له: اقرأ هذا، قال: وما هو؟ قال: كتاب الزندقة، قال صالح: أوَتعرفه أنت يا أمير المؤمنين إذا قرأته؟ قال: لا، قال: أفتقتلني علىٰ ما لا تعرف، قال: فإنّي أعرفه، قال صالح: فقد عرفتَه ولستَ بزنديق، وكذلك اقرؤه ولستُ بزنديق.

وذكر محمّد بن يزيد المبرَّد، قال: ذكر بعض الرواة أنَّ صالحاً لـمَّا نوظر فيما قُذِفَ به من الزندقة بحضرة المهدي، قال له المهدي: ألستَ القائل في حفظك ما أنت عليه:

رُبَّ سِرٍّ كتمته فكأنّي
أخرس أو ثنىٰ لساني خبلُ
ولو أنّي أبديتُ للناس علمي
لم يكن لي في غير حبسي أكلُ؟

قال صالح: فإنّي أتوب وأرجع، فقال له: هيهاتَ ألستَ القائل:

/ [[ص ١٠١]]

والشيخ لا يترك عاداته
حتَّىٰ يوارىٰ في ثرىٰ رمسه
إذا ارعوىٰ عاوده جهله
كذي الضنىٰ عاد إلىٰ نكسه؟

ثمّ قُدِّم فقُتِلَ. ويقال: إنَّه صلبه علىٰ الجسر ببغداد.

ومن شعره وهو في الحبس:

خرجنا من الدنيا ونحن من أهلها
فلسنا من الأحياء فيها ولا الموتىٰ
إذا دخل السجّان يوماً لحاجةٍ
عجبنا وقلنا جاء هذا من الدنيا
ونفرح بالرؤيا فجلُّ حديثنا
إذا نحن أصبحنا الحديثُ عن الرؤيا

فـإن حسـنت لم تـأتِ عجـلىٰ وأبطـأت
وإن قبحـت لم تحتـبس وأتـت عجـلىٰ
طـوىٰ دوننـا الأخبـار سـجن ممنَّـع
لـه حـارس تهـدىٰ العيـون ولا يهـدىٰ
قُبِرنـا ولم نُـدفَن ونحـن بمعـزل
عن الناس لا نُخشـىٰ فنُغشـىٰ ولا نغشـىٰ
ألَا أحـد يـأوي لأهـل محلَّـةٍ
مقيمـين في الـدنيا وقـد فـارقوا الـدنيا

[قـال المرتضـىٰ رضي الله عنه]: وأظـنّ أنَّ ابـن الجهـم لحـظ قول صالح: (فنغشىٰ ولا نغشىٰ) في قوله يصف الحبس:

بيـت يجـدِّد للكـريم كرامـةً
ويـزار فيـه ولا يـزور ويحمـد

وأمَّـا علي بـن الخليـل فقـد ذكـر محمّـد بـن داود، قـال: كان علي بن الخليل وهـو مـولىٰ يزيـد بـن مزيـد الشـيباني ويكنّـىٰ أبا الحسن وهو كوفي متَّهم بالزندقـة، فطلبـه الرشـيد عنـد قتلـه الزنادقـة، فاسـتتر طـويلاً، ثـم قصـد الرقَّـة وبهـا الرشـيد، فمدحه ومدح الفضل بن الربيع.

روي أنَّـه لـمَّا قعـد الرشـيد للمظـالم بالرقَّـة حضـر شيخ حسـن الهيئـة والخضـاب، معـه قصـيدة، فأشـار بهـا، فـأمر الرشيد بأخذها منه، فقال: يـا أمـير المؤمنين، أنـا أحسـن قـراءةً لها من غيري فـأذن لي في قراءتهـا، ففعـل، فقـال: إنّي شـيخ كبـير ولا آمـن الاضـطراب إذا قمـت، فـإن رأيـت أن تـأذن لي في الجلوس فعلت، فقال له: أُجلس، فجلس، ثمّ أنشأ يقول:

/ [[ص ١٠٢]]

يـا خـير مـن وخـدت بأرحلـه
نجـب الركـاب بمهمـه جلـسِ
تطـوي السباسـب في أزمَّتهـا
طـيَّ التجّـار عمائـم الـبرسِ
لـمَّا رأتـك الشـمس طالعـةً
سـجدت لوجهـك طلعـة الشـمس
خـير الخلائـق أنـت كلّهـم
في يومـك المـاضي وفي أمـسِ
وكـذاك لا تنفـكُّ خـيرهم
تمسـي وتصـبح فـوق مـا تمسـي
مـن عصـبةٍ طابـت أرومتهـا
أهـل العفـاف ومنتهـىٰ القـدس
فـوق النجـوم فـروع نبعـتهم
ومـع الحضـيض منابـتُ الغـرس
إنّي رحلـت إليـك مـن فـزع
كـان التوكّـل عنـده تـرسي
مـا ذاك إلَّا أنَّنـي رجـل
أصـبو إلىٰ بقـر مـن الإنـسِ
بقـر أوانـس لا قـرون لهـا
يقـتلن بالتطويـل والحـبسِ
وأُجـاذب الفتيـان بيـنهم
صـهباء مثـل مجاجـة الـورسِ
للـماء في حافاتهـا حبـب
نظـم كطـيِّ صـحائف الفـرس
والله يعلـم في بريَّتـه
مـا إن أضـعتُ إقامـة الخمـس
للـماء في حافاتهـا حبـب
نظـم كطـيِّ صـحائف الفـرس

/ [[ص ١٠٣]] فقـال لـه هـارون: مـن أنـت؟ قـال: عـلي بـن الخليـل الـذي يقـال: إنَّـه زنـديق، قـال: أنـت آمـن، وكتب إلىٰ حمدويه ألَّا يعرض له.

ومـن تركنـا ذكـره مـن هـؤلاء أكثـر ممَّـا ذكرنـا، وإنَّـما اعتمـدنا بهـذه الثلبـة أشـهر، وأمـره فيهـا أظهـر، وأوردنـا مـع ذلك قليلاً من كثير، وجملة من تفصيل.

* * *

١١٣ - زواج أُمّ كلثوم:

تنزيه الأنبياء:

[[ص ٢٢٤]] فأمَّـا إنكاحـه عليه السلام إيّـاهم، فقـد ذكرنـا في كتابنـا الشـافي، الجـواب عـن هـذا البـاب مشـروحاً، / [[ص ٢٢٥]] وبيَّنـا أنَّـه عليه السلام مـا أجـاب عمـر إلىٰ إنكـاح بنتـه عليه السلام إلَّا بعـد توعّـد وتهـدّد، ومراجعـة ومنازعـة، بعـد كلام طويل مـأثور، أشـفق معـه مـن شـؤون الحـال وظهـور مـا لا يـزال يخفيـه منهـا، وأنَّ العبّـاس رحمـة الله عليـه لـمَّا رأىٰ [أنَّ] الأمـر يفضـي إلىٰ الوحشـة ووقـوع الفرقـة سـأله عليه السلام

ردّ أمرها إليه ففعل، فزوَّجها منه. وما يجري علىٰ هذا الوجه معلوم معروف أنَّه علىٰ غير اختيار ولا إيثار.

وبيَّنا في الكتاب الذي ذكرناه أنَّه لا يمتنع أن يبيح الشرع أن يناكح بالإكراه من لا يجوز مناكحته مع الاختيار، لاسيّما إذا كان المنكح مظهراً للإسلام والتمسّك بسائر الشريعة. وبيَّنا أنَّ العقل لا يمنع من مناكحة الكفّار علىٰ سائر أنواع كفرهم، وإنَّما المرجع فيما يحلُّ من ذلك أو يحرم إلىٰ الشريعة. وفعل أمير المؤمنين عليه السلام أقوىٰ حجَّة في أحكام الشرع، وبيَّنا الجواب عن إلزامهم لنا، فلو أُكره علىٰ إنكاح اليهود والنصارىٰ لكان يجوز ذلك. وفرَّقنا بين الأمرين بأن قلنا: إن كان السؤال عمَّا في العقل فلا فرق بين الأمرين، وإن كان عمَّا في الشرع فالإجماع يحظر أن تنكح اليهود علىٰ كلّ حال. وما أجمعوا علىٰ حظر نكاح من ظاهره الإسلام وهو علىٰ نوع من القبيح لكفر به، إذا اضطررنا إلىٰ ذلك وأُكرهنا عليه.

* * *

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ١)/ (جوابات المسائل الميافارقيات):

[[ص ٢٩٠]] مسألة سابعة وثلاثون: [هل زوَّج علي عليه السلام ابنته لفلان]:

القول في تزويج أمير المؤمنين عليه السلام ابنته، وما الحجَّة؟ وكذلك بنات سيّدنا رسول الله صلى الله عليه وآله.

الجواب: ما زوَّج أمير المؤمنين عليه السلام ابنته بمن أُشير إليه، إلَّا علىٰ سبيل التقيّة والإكراه، دون الإيثار والاختيار، وقد روي في ذلك ما هو مشهور، فالتقيَّة / [[ص ٢٩١]] تبيح ما لولاها لم يكن مباحاً.

فأمَّا النبيّ صلى الله عليه وآله فإنَّما زوَّج من أُشير إليه في حال كان فيها مظهراً للإيمان، وإنَّما تجدَّد بعد ذلك ما تجدَّد.

فإن قيل: أليس عند أكثركم أنَّ من مات علىٰ كفره فلا يجوز أن يكون قد سبق منه إيمان.

قلنا: هكذا نقول، ويجوز أن يكون النبيّ صلى الله عليه وآله أنكح من وقعت الإشارة إليه قبل أن يُعلِمه الله تعالىٰ بما يكون في المستقبل، فإنّا غير عالمين بتاريخ هذا الإعلام وتقدّمه وتأخّره.

* * *

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ٣)/ (أجوبة مسائل متفرِّقة):

[[ص ١٤٨]] مسألة: [إنكاح أمير المؤمنين عليه السلام ابنته]:

وسألوا أيضاً من موجب الفقه المجيز لأمير المؤمنين عليه السلام تزويج أُمّ كلثوم.

وقالوا: أوضحي النساء من طريق يوجبه الدين ويتَّجه ولا يمنعه، وهو مستعمل التقيّة ومظهر المجاملة أن ينتهي إلىٰ الحدِّ الذي لا مزيد عليه في الخلطة وهو التزويج.

/ [[ص ١٤٩]] الجواب: قال الشريف المرتضىٰ علم الهدىٰ (قدَّس الله روحه): اعلم أنّا قد بيَّنا في كتابنا (الشافي) في الجواب عن هذه المسألة، وأزلنا الشبهة المعترضة بها وأفردنا كلاما استقصيناه واستوفيناه في نكاح أُمّ كلثوم، وإنكاح بنته صلى الله عليه وآله من عثمان بن عفّان، ونكاحه هو أيضاً عائشة وحفصة، وشرحنا ذلك فبسطناه.

والذي يجب أن يُعتَمد في نكاح أُمّ كلثوم، أنَّ هذا النكاح لم يكن عن اختيار ولا إيثار، ولكن بعد مراجعة ومدافعة كادت تفضي إلىٰ المخارجة والمجاهرة.

فإنَّه روي أنَّ عمر بن الخطّاب استدعىٰ العبّاس بن عبد المطَّلب، فقال له: ما لي؟ أَبِيَ بأس؟ فقال له: ما يجيب أن يقال لمثله في الجواب عن هذا الكلام، فقال له: خطبت إلىٰ ابن أخيك علىٰ بنته أُمّ كلثوم، فدافعني ومانعني وأنف من مصاهرتي، والله لأعورنَّ زمزم، ولأهدمنَّ السقاية، ولا تركت لكم يا بني هاشم منقبة إلَّا وهدمتها، ولأُقيمنَّ عليه شهوداً يشهدون عليه بالسرقة وأحكم بقطعه.

فمضىٰ العبّاس إلىٰ أمير المؤمنين عليه السلام فأخبره بما جرىٰ وخوَّفه من المكاشفة التي كان عليه السلام يتحاماها، ويفتديها بركوب كلّ صعب وذلول، فلمَّا رأىٰ ثقل ذلك عليه، قال له العبّاس: ردّ أمرها إليَّ حتَّىٰ أعمل أنا ما أراه، ففعل عليه ذلك وعقد عليها العبّاس.

وهذا إكراه يحلُّ له كلّ محرَّم ويزول معه كلّ اختيار. ويشهد بصحَّته ما روي عن أبي عبد الله عليه السلام من قوله وقد سُئِلَ عن هذا العقد، فقال عليه السلام: «ذلك فرج غُصبنا عليه».

وما العجب من أن تبيح التقيَّة والإكراه والخوف من الفتنة في الدين ووقوع / [[ص ١٥٠]] الخلاف بين المسلمين لمن هو الإمام بعد الرسول صلى الله عليه وآله والمستخلف علىٰ

أُمَّته أن يُمسِك عن هذا الأمر، ويخرج نفسه منه، ويظهر البيعة لغيره، ويتصرَّف بين أمره ونهيه، وينفّذ عليه أحكام، ويدخل في الشورىٰ التي هي بدعة وضلال وظلم ومحال، ومن أن يستبيح لأجل هذه الأُمور المذكورة علىٰ من لو ملك اختياره لما عقد عليه.

وإنَّما يتعجَّب من ذلك من لا يفكّر في الأُمور ولا يتأمَّلها ولا يتدبَّرها، دليل علىٰ جواز العقد، واقتضىٰ الحال له مثل أمير المؤمنين عليه السلام، لأنَّه عليه السلام لا يفعل قبيحاً ولا يرتكب مأثماً.

وقد تبيح الضرورة أكل الميتة وشرب الخمر، فما العجب ممَّا هو دونها؟ فأمَّا من جحد من غفلة أصحابنا وقوع هذا العقد ونقل هذا البيت وأنَّها ولدت أولاداً من عمر معلوم مشهور.

ولا يجوز أن يدفعه إلَّا جاهل أو معاند، وما الحاجة بنا إلىٰ دفع الضرورات والمشاهدات في أمر له مخرج من الدين.

* * *

الشافي في الإمامة (ج ٣):

/ [[ص ٢٧٢]] فأمَّا تزويجه بنته، فلم يكن ذلك عن اختيار، والخلاف فيه مشهور، فإنَّ الرواية وردت بأنَّ عمر خطبها إلىٰ أمير المؤمنين عليه السلام فدافعه وماطله، فاستدعىٰ عمر العبّاس، فقال: ما لي، أبِيَ بأس؟ فقال: ما حملك علىٰ هذا الكلام؟ فقال: خطبت إلىٰ ابن أخيك فمنعني لعداوته لي، والله لأغورنَّ زمزم، ولأهدمنَّ السقاية، ولا تركت لكم _ بني هاشم _ مأثرة إلَّا هدمتها، ولأُقيمنَّ عليه شهوداً بالسرقة ولأقطعنَّه، فمضىٰ العبّاس إلىٰ أمير المؤمنين عليه السلام فخبَّره بما سمع من الرجل، فقال: «قد أقسمت ألَّا أُزوِّجها إيّاه»، فقال: ردّ أمرها إليَّ، ففعل فزوَّجه العبّاس إيّاها. ويُبيِّن أنَّ الأمر جرىٰ علىٰ إكراه ما روي عن أبي عبد الله جعفر بن محمّد عليهما السلام من قوله: «ذلك فرج غصبنا عليه». علىٰ / [[ص ٢٧٣]] أنَّه لو لم يجر ما ذكرناه لم يمتنع أن يُزوِّجه عليه السلام، لأنَّه كان علىٰ ظاهر الإسلام والتمسّك بشرائعه، وإظهار الإسلام يرجع إلىٰ الشرع فيه، وليس ممَّا يحظره العقول. وقد كان يجوز في العقول أن يبيحنا الله مناكحة المرتدّين علىٰ اختلاف ضروب ردّتهم، وكان أيضاً يجوز أن يبيحنا أن نُنكح اليهود والنصارىٰ، كما أباحنا عند أكثر المسلمين أن يُنكَح فيهم، وهذا إذا كان في العقول سابقاً فالمرجع في تحليله أو تحريمه إلىٰ الشريعة، وفعل أمير المؤمنين عليه السلام حجَّة عندنا في الشرع، فلنا أن نجعل ما فعله أصلاً في جواز مناكحة من ذكروه، وليس لهم أن يلزموا به علىٰ ذلك مناكحة اليهود والنصارىٰ وعبّاد الأوثان، لأنَّهم إن سألوا عن جوازه في العقل فهو جائز، وإن سألوا عنه في الشرع فالإجماع يحظره ويمنع منه.

فإذا قالوا: فما الفرق بين الوثني والكافر بدفع الإمامة؟

قلنا لهم: وما الفرق بين النصرانية والوثنية في جواز النكاح؟ وما الفرق بين النصراني والوثني في أخذ الجزية وغيرها من الأحكام؟ فلا يرجعون في ذلك إلَّا إلىٰ الشرع الذي رجعنا معهم إليه.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٤٧٧]] أمَّا] مصاهرة عمر بن الخطّاب فمعلوم علىٰ ما تظاهرت به الروايات أنَّها لم تكن عن إيثار واختيار، وأنَّ عمر لـمَّا خطب إليه عليه السلام دافع حتَّىٰ جرىٰ بين العبّاس رضي الله عنه وبين عمر في هذا المعنىٰ العتاب المحض الشديد والتهديد والوعيد، ولـمَّا عاد العبّاس إلىٰ أمير المؤمنين صلوات الله عليه وألزمه الإجابة إلىٰ إنكاحها ردَّ أمرها إليه، فزوَّجه العبّاس رضي الله عنه؛ والشيعة تروي في الإكراه علىٰ هذا الأمر ما تروي.

وليس يمتنع أن يبيح الشريعة مناكحة من كان متمسِّكاً في الظاهر بجميع شرائع الإسلام وإن كان مقيماً علىٰ فعل قد دلَّ الدليل علىٰ أنَّ عقابه عقاب الكفر، وقد أجاز جميع المسلمين إلَّا الشيعة الإماميَّة النكاح إلىٰ اليهود والنصارىٰ مع مقامهم علىٰ الكفر، وفرَّقوا بينهم وبين المرتدّين بالذمَّة. فألَّا جاز إنكاح من ذكرناه للفرق بينه وبين المرتدّ بإظهار الإسلام والإيمان؟ وقد كان يجوز في العقول أن يبيح الله تعالىٰ نكاح المرتدّ، وإنَّما الشريعة حظرت / [[ص ٤٧٨]] ذلك، وفعل أمير المؤمنين صلوات الله عليه حجَّة، حيث جعل ووقع.

* * *

حرف السين

١١٤ - السقيفة:

الشافي في الإمامة (ج ٣):

[[ص ١٨٤]] أمَّا احتجاج أبي بكر علىٰ الأنصار بالخبر المتضمِّن: «إنَّ الأئمّة من قريش»، فأكثر من روىٰ الخبر ونقل السير نقل خبر السقيفة وما جرىٰ فيها لم يذكره بلفظ ولا معنىٰ، بل ذكر من احتجاج أبي بكر وغيره علىٰ الأنصار وجوهاً وطرقاً ليس من جملتها هذا الخبر المدَّعىٰ، وقد روىٰ أبو جعفر محمّد بن جرير الطبري في كتابه التاريخ قصَّة السقيفة وما جرىٰ فيها من الاحتجاج، ونحن نذكر ما حكاه علىٰ طوله ليُعلَم خلوّه من ذلك، قال: روي عن هشام بن محمّد، عن أبي مخنف، عن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي عمرة الأنصاري أنَّ النبيّ ﷺ لـمَّا قُبِضَ اجتمعت الأنصار في سقيفة بني ساعدة، فقالوا: نولّي هذا الأمر من بعد محمّد ﷺ سعد بن عبادة، وأخرجوه إليهم وهو / [[ص ١٨٥]] مريض، قال: فلـمَّا اجتمعوا قال لابنه أو لبعض بني عمّه: إنّي لا أقدر لشكواي أن أُسمِع القوم كلّهم كلامي، ولكن تلقَّ منّي قولي فاسمعهموه، فكان يتكلَّم ويحفظ الرجل قوله فيرفع به صوته فيسمع أصحابه، فقال بعد أن حمد الله تعالىٰ وأثنىٰ عليه: يا معشر الأنصار، إنَّ لكم سابقة في الدين، وفضيلة في الإسلام، ليست لقبيلة من العرب، إنَّ محمّداً ﷺ لبث بضع عشرة سنة في قومه يدعوهم إلىٰ عبادة الرحمن وخلع الأنداد، فما آمن به من قومه إلَّا رجال قليل، والله ما كانوا يقدرون علىٰ أن يمنعوا رسوله، ولا أن يُعزّوا دينه، ولا أن يدفعوا عن أنفسهم ضيماً عمّوا به، حتَّىٰ إذا أراد الله بكم الفضيلة ساق إليكم الكرامة، وخصَّكم بالنعمة، فرزقكم الإيمان به وبرسوله، والمنع له ولأصحابه، والإعزاز له ولدينه، والجهاد لأعدائه، وكنتم أشدَّ الناس علىٰ عدوّه منكم، وأثقله علىٰ عدوّه من غيركم، حتَّىٰ استقامت العرب لأمر الله طوعاً وكرهاً، وأعطىٰ البعيد المقادة صاغراً واخراً، وحتَّىٰ أثخن الله لرسوله بكم الأرض، ودانت بأسيافكم له العرب، وتوفّاه الله إليه وهو عنكم راضٍ، وبكم قرير العين، استبدّوا بهذا الأمر دون الناس، فإنَّه لكم دون الناس. فأجابوه بأجمعهم أن قد وُفِّقت في الرأي، وأصبت في القول، ولن نعدو ما رأيت، نولّيك هذا الأمر، فإنَّك فينا مقنع، ولصالح المؤمنين رضاً، ثمّ إنَّهم ترادّوا الكلام فقالوا: فإن أتت مهاجرة قريش فقالوا: نحن المهاجرون وصحابة رسول الله ﷺ الأوَّلون، ونحن عشيرته وأولياؤه، فعلامَ تنازعوا الأمر من بعده؟ فقالت طائفة منهم: فإنّا نقول إذاً: فمنّا أمير ومنكم أمير، ولن نرضىٰ بدون هذا أبداً، فقال سعد بن عبادة حين سمعها: هذا أوَّل الوهن، وأتىٰ عمر الخبر فأقبل إلىٰ منزل النبيّ ﷺ فأرسل إلىٰ أبي بكر، وأبو بكر في الدار، وعلي بن أبي طالب عليه السلام دائب في جهاز النبيّ / [[ص ١٨٦]] ﷺ، فأرسل إلىٰ أبي بكر أن أُخرج إليَّ، فأرسل إليه: إنّي مشتغل، فأرسل: إنَّه قد حدث الأمر، لا بدَّ لك من حضوره، فخرج إليه، فقال: أمَا علمت أنَّ الأنصار قد اجتمعت في سقيفة بني ساعدة يريدون أن يولّوا هذا الأمر سعد بن عبادة، وأحسنهم مقالةً من يقول: منّا أمير ومن قريش أمير؟ فمضيا مسرعين نحوهم، فلقيا أبا عبيدة فتماسّوا إليه، فلقيهم عاصم بن عدي وعويم بن ساعدة، وقالا لهم: ارجعوا، فإنَّه لن يكون إلَّا ما تحبّون، فقالوا: لا نفعل، فجاؤوهم وهم مجتمعون، فقال عمر بن الخطّاب: أتيناهم وقد كنت زوَّرت في نفسي كلاماً أردت أن أقوم به فيهم، فلـمَّا أن دفعت إليهم، ذهبت لأبتدئ المنطق، فقال لي أبو بكر: رويداً حتَّىٰ أتكلَّم، ثمّ انطق بعد بما أحببت، فنطق، فقال عمر: فما شيء كنت أُريد أن أقول به إلَّا وقد أتىٰ عليه، قال عبد الله بن عبد الرحمن: فبدأ أبو بكر فحمد الله تعالىٰ وأثنىٰ عليه ثمّ قال: إنَّ الله

تعالىٰ بعث محمّداً ﷺ رسولاً إلىٰ خلقه، وشهيداً علىٰ أُمّته، ليعبدوا الله ويوحِّدوه، وهم يعبدون من دونه آلهة شتّىٰ، يزعمون أنّها لمن عبدها شافعة، ولهم نافعة، وإنّما هي من حجر منحوت، وخشب منجور، ثمّ قرأ: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ مَا لا يَضُرُّهُمْ وَلا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلاءِ شُفَعاؤُنا عِنْدَ اللهِ﴾ [يونس: ١٨]، وقالوا: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونا إِلَى اللهِ زُلْفى﴾ [الزمر: ٣]، فعظم علىٰ العرب أن يتركوا دين آبائهم، فخصَّ المهاجرين / [[ص ١٨٧]] الأوَّلين الأوَّلين من قومه بتصديقه، والإيمان به، والمواساة له، والصبر معه علىٰ شدَّة أذىٰ قومهم لهم، وتكذيبهم إيّاهم، وكلّ الناس لهم مخالف، وعليهم زارٍ، فلم يستوحشوا لقلَّة عددهم، وتشنّف الناس لهم، وإجماع قومهم عليهم، أوَّل من عبد الله في الأرض، وآمن بالله وبالرسول، وهم أولياؤه وعشيرته، وأحقُّ الناس بهذا الأمر من بعده، ولا ينازعهم في ذلك إلَّا ظالم، وأنتم يا معشر الأنصار من لا يُنكَر فضلهم في الدين، ولا سابقتهم العظيمة في الإسلام، رضيكم الله أنصاراً لدينه ورسوله، وجعل إليكم هجرته، وفيكم جلَّة أصحابه وأزواجه، فليس بعد المهاجرين الأوَّلين أحد عندنا بمنزلتكم، فنحن الأُمراء وأنتم الوزراء، لا تفاوتون بمشورة، ولا تُقضىٰ دونكم الأُمور. فقام إليه المنذر بن الحبّاب _ هكذا روىٰ الطبري، والذي رواه غيره أنّه الحباب [بن] المنذر _ فقال: يا معشر الأنصار، أملكوا علىٰ أيديكم فإنَّ الناس في فيئكم وظلّكم، ولن يجترئ مجترئ علىٰ خلافكم، ولن يصدر الناس إلَّا عن رأيكم، أنتم أهل العزّ والثروة، وأُولو العدد والتجربة، وذووا البأس والنجدة، وإنَّما ينظر الناس إلىٰ ما تصنعون، فلا تختلفوا فيفسد عليكم رأيكم، وتنتقض أُموركم، إن أبىٰ هؤلاء إلَّا ما سمعتم فمنا أمير ومنهم أمير. فقال عمر بن الخطّاب: هيهاتَ لا يجتمع اثنان في قرن، إنَّه والله / [[ص ١٨٨]] لا يرضىٰ العرب أن يُؤمِّروكم ونبيّها من غيركم، ولكنَّ العرب لا تمتنع أن يُولّىٰ أُمورها من كانت النبوَّة فيهم، ووليّ أُمورهم منهم، ولنا بذلك علىٰ من أبىٰ من العرب الحجَّة الظاهرة، والسلطان المبين، من ذا ينازعنا سلطان محمّد ﷺ وإمارته، ونحن أولياؤه وعشيرته إلَّا مدل بباطل، أو متجانف لإثم، أو متورّط في هلكة. فقام الحبّاب بن المنذر _ وفي رواية غير الطبري: الحسّان بن المنذر _ فقال: يا معشر الأنصار، أملكوا علىٰ أيديكم ولا تسمعوا مقالة هذا وأصحابه فيذهبوا بنصيبكم من هذا الأمر، فإن أبوا عليكم ما سألتموهم فأجلوهم من هذه البلاد، وتولّوا عليهم هذه الأُمور، فأنتم والله أحقُّ بهذا الأمر منهم، فإنَّه بأسيافكم دان لهذا الدين من لم يكن يدين، أنا جذيلها المحكّك، وأنا عذيقها المرجّب، أمَا والله لئن شئتم لنعيدنَّها جذعة. فقال له عمر: إذاً يقتلك الله، قال: بل إيّاك يقتل، فقال أبو عبيدة: يا معشر الأنصار، إنَّكم أوَّل من نصر وآزر فلا تكونوا أوَّل من بدَّل وغيَّر، فقام بشير بن سعد أبو النعمان بن بشير فقال: يا معشر الأنصار، أمَا والله لئن كنّا أُولي فضيلة في جهاد المشركين، وسابقة في هذا الدين، ما أردنا به إلَّا رضا ربّنا وطاعة نبيّنا / [[ص ١٨٩]] ﷺ والكدح لأنفسنا، فما نبتغي أن نستطيل بذلك علىٰ الناس، ولا نبتغي من الدنيا عرضاً، فإنَّ الله وليّ المنَّة علينا بذلك، ألَا إنَّ محمّداً ﷺ من قريش، وقومه أحقُّ به وأولىٰ، وأيم الله لا يراني الله أُنازعهم هذا الأمر أبداً، فاتَّقوا الله ولا تخالفوهم ولا تنازعوهم، فقال أبو بكر: هذا عمر وأبو عبيدة فأيّهما شئتم فبايعوا، فقالا: لا والله لا نتولّىٰ هذا الأمر عليك، وأنت أفضل المهاجرين، وثاني اثنين إذ هما في الغار، وخليفة رسول الله ﷺ علىٰ الصلاة، والصلاة أفضل دين المسلمين، فمن ذا ينبغي له أن يتقدَّمك، أو يتولّىٰ هذا الأمر عليك؟ أُبسط يدك نبايعك، فلمَّا ذهبا ليبايعاه سبقهما إليه بشير بن سعد فبايعه، فنادىٰ المنذر بن الحبّاب: يا بشير بن سعد عقَّتك عقاق، ما أحوجك إلىٰ ما صنعت، أنفست علىٰ ابن عمّك الإمارة، فقال: لا والله، ولكن كرهت أن أُنازع قوماً حقَّاً جعله الله تعالىٰ لهم، فلمَّا رأت الأُوس ما صنع بشير بن سعد، وما تدعو إليه قريش، وما يطلب الخزرج من تأمير سعد بن عبادة، قال بعضهم لبعض وفيهم أسيد بن الخضير وكان أحد / [[ص ١٩٠]] النقباء: والله لئن وليتها الخزرج عليكم مرَّة لا زالت لهم عليكم بذلك الفضيلة، ولا جعلوا لكم فيها معهم نصيباً أبداً، فقوموا

فبايعوا أبا بكر، فقاموا إليه فبايعوه، فانكسر علىٰ سعد بن عبادة وعلىٰ الخزرج ما كانوا اجتمعوا له من أمرهم.

قال هشام: قال أبو مخنف: وحدَّثني أبو بكر بن محمّد الخزاعي: إنَّ أسلم أقبلت بجماعتها حتَّىٰ تضايقت بهم السكك ليبايعوا أبا بكر، فكان عمر يقول: ما هو إلَّا أن رأيت أسلم فأيقنت بالنصر.

قال هشام: عن أبي مخنف، قال: قال عبد الله بن عبد الرحمن: وأقبل الناس من كلِّ جانب يبايعون أبا بكر، وكادوا يطأون سعد بن عبادة، فقال ناس من أصحاب سعد: اتَّقوا سعداً لا تطؤه، فقال عمر: أُقتلوه قتله الله، ثمّ قام علىٰ رأسه فقال: لقد هممت أن أطأك حتَّىٰ يندر عضوك، فأخذ قيس بن سعد بلحية عمر، قال: والله لئن حصصت منه شعرة ما رجعت وفي فيك واضحة، فقال أبو بكر: مهلاً يا عمر، الرفق هاهنا أبلغ، فأعرض عنه عمر، وقال سعد: أمَا والله لو أرىٰ من قوَّتي ما أقوىٰ علىٰ النهوض لسمعتم منّي في أقطارها وسككها زئيراً يجحرك وأصحابك، أمَا والله إذاً لألحقنَّك بقوم كنت فيهم تابعاً غير متبوع، احملوني من هذا المكان، فحملوه فأدخلوه داره، وتُرِكَ أيّاماً، ثمّ / [[ص ١٩١]] بُعِثَ إليه أن أقبل فبايع فقد بايع الناس وبايع قومك، فقال: أمَا والله حتَّىٰ أرميكم بما في كنانتي من نبلي، وأخضب منكم سنان رمحي، وأضربكم بسيفي ما ملكته يدي، وأُقاتلكم بأهل بيتي ومن أطاعني من قومي، ولا أفعل وأيم الله لو أنَّ الجنَّ اجتمعت لكم مع الإنس ما بايعتكم حتَّىٰ أُعرض علىٰ ربّي، وأعلم ما حسابي، فلمَّا أُتي أبو بكر بذلك قال له عمر: لا تدعه حتَّىٰ يبايع، فقال بشير بن سعد: إنَّه قد لجَّ وأبىٰ، فليس بمبايعكم حتَّىٰ يُقتَل، وليس بمقتول حتَّىٰ يُقتَل معه ولده وأهل بيته وطائفة من عشيرته، فاتركوه، فليس تركه بضائركم، إنَّما هو رجل واحد، فتركوه، وقبلوا مشورة بشير بن سعد، واستنصحوه لما بدا لهم منه، وكان سعد لا يُصلّي بصلاتهم، ولا يجتمع معهم، ولا يحجّ معهم، ولا يفيض بإفاضتهم، فلم يزل كذلك حتَّىٰ هلك أبو بكر.

وهذا الخبر يتضمَّن من شرح أمر السقيفة ما للناظر فيه معتبر، ويستفيد الواقف عليه أشياء:

منها: خلوّه من احتجاج قريش علىٰ الأنصار بجعل النبيّ ﷺ الإمامة فيهم، لأنَّه تضمَّن من احتجاجهم عليهم ما يخالف ذلك، وأنَّهم إنَّما ادَّعوا كونهم أحقُّ بالأمر من حيث كانت النبوَّة فيهم، ومن حيث كانوا أقرب إلىٰ النبيّ ﷺ نسباً، وأوَّلهم له اتِّباعاً.

ومنها: أنَّ الأمر إنَّما بني في السقيفة علىٰ المغالبة والمخالسة، وأنَّ كلَّاً منهم كان يجذبه إليه بما اتَّفق له، وعن من حقّ وباطل، وقويّ وضعيف.

/ [[ص ١٩٢]] ومنها: أنَّ سبب ضعف الأنصار وقوَّة المهاجرين عليهم انحياز بشير بن سعد حسداً لسعد بن عبادة، وانحياز الأُوس بانحيازه عن الأنصار.

ومنها: أنَّ خلاف سعد وأهله وقومه كان باقياً لم يرجعوا عنه، وإنَّما أقعدهم عن الخلاف فيه بالسيف قلَّة الناصر.

وقد روىٰ الطبري بعد هذا الخبر من طرق أُخر خبر السقيفة، فلم يذكر فيه الاحتجاج بأنَّ «الأئمَّة من قريش»، مع أنَّه جمع في كتابه هذه الروايات المختلفة.

وروىٰ الزهري من طرق كثيرة خبر السقيفة الذي يتضمَّن أنَّ عمر بن الخطّاب خطب علىٰ المنبر فذكر ما كان في يوم السقيفة ومنازعة الأنصار للمهاجرين واحتجاج كلّ فريق منهم علىٰ الآخر بقوَّة أسبابه إلىٰ هذا الأمر، فما في جميع الأخبار ما تضمَّن احتجاج أحد عليهم ممَّن حضر بأنَّ النبيّ قال: «الأئمَّة من قريش»، بل تضمَّنت الأخبار الرواية التي رواها الزهري كلّها علىٰ اختلافها أنَّ أبا بكر لمَّا سمع كلام سعد بن عبادة وخطبته التي مضىٰ معناها في الخبر الذي رواه الطبري، قال: أمَّا بعد، فما ذكرتم فيكم من خير فأنتم أهله، وأنَّ العرب لن تعرف هذا الأمر إلَّا لهذا الحيّ من قريش، هم أوسط العرب نسباً وداراً.

وروىٰ عاصم بن بهدلة، عن زرّ بن حبيش، عن عبد الله بن مسعود، قال: لمَّا قُبِضَ رسول الله ﷺ قالت الأنصار: منّا أمير ومنكم أمير، فأتاهم عمر فقال: يا معشر الأنصار، ألستم تعلمون أنَّ رسول الله ﷺ أمر أبا بكر أن يُصلّي بالناس؟ قالوا: بلىٰ، قال: فأيّكم تطيب نفسه أن يتقدَّم أبا بكر بعد ذلك.

* * *

١١٥ - سلمان الفارسي رضي الله عنه:

الشافي في الإمامة (ج ٣):

[[ص ٢٦١]] فأمَّا قول أبي علي: (إنَّ الذي روي عن سلمان من قوله: (كرديد ونكرديد) ليس بمقطوع به)، فإن كان خبر السقيفة وشرح ما جرىٰ فيها من الأقوال والأفعال مقطوعاً به فقول سلمان مقطوع به، بل لأنَّ كلّ من روىٰ السقيفة رواه، وليس هذا ممَّا يختصُّ الشيعة بنقله فيتَّهمهم فيه.

فأمَّا قوله: (فكيف يخاطبهم وهم عرب بالفارسية؟)، فقد بيَّنا فيما تقدَّم أنَّه صرَّح بمعنىٰ ذلك بالعربية، وقال: أصبتم وأخطأتم، وفسَّر أيضاً هذا الكلام وصرَّح بمعناه، وقد يجوز أن يجمع في إنكاره بين الفارسية والعربية ليفهم إنكاره أهل اللغتين معاً، فلم يخاطب علىٰ هذا العرب بالفارسية.

فأمَّا قوله: (كيف رووه واستدلاله؟ علىٰ أنَّ راويه واحد من حيث لا / [[ص ٢٦٢]] يجوز يرويه إلَّا من فهم الفارسية) فطريف، لأنَّ الشيء قد يرويه من لا يعرف معناه.

فأمَّا استدلاله بقوله: (كرديد) علىٰ أنَّ الإمامة قد ثبتت وصحَّت فباطل، لأنَّه أراد بقوله: (كرديد) فعلتم، وبقوله: (نكرديد) لم تفعلوا، والمعنىٰ: إنَّكم عقدتم لمن لا يصلح للأمر ولا يستحقَّه، وعدلتم عن المستحقّ، وهذه عادة الناس في إنكار ما يجري علىٰ غير وجهه، لأنَّهم يقولون: فعل فلان ولم يفعل، والمراد ما ذكرناه، وقد صرَّح سلمان علىٰ ما روي بمعنىٰ قوله: (أصبتم الحقّ وأخطأتم أهل بيت نبيّكم)، فقد فسَّر بالعربية معنىٰ كلامه بالفارسية.

فأمَّا حمله لكلامه علىٰ أنَّ المراد به: (أصبتم الحقّ وأخطأتم المعدن، لأنَّ عادة الفرس أن لا تزيل عن أهل البيت الملك)، فالذي يُبطِله تفسير سلمان لكلام نفسه، فهو أعرف بمعناه. علىٰ أنَّ سلمان كان أتقىٰ لله وأعرف به من أن يريد من المسلمين أن يسلكوا سنن الأكاسرة والجبابرة، ويعدلوا عمَّا شرَّعه لهم نبيّهم صلى الله عليه وآله.

وأمَّا توليه لعمر المدائن فمحمول علىٰ التقيَّة، وما اقتضاه إظهار البيعة والرضا يقتضيه، وليس لأحدٍ أن يقول: وأيُّ تقيَّةٍ في الولايات، لأنَّه غير ممتنع أن يعرض عليه ليمتحنه بها، ويغلب في ظنِّه أنَّ من عدل عنها وأباها نُسِبَ إلىٰ الخلاف واعتُقِدت فيه العداوة ولم يأمن المكروه، وهذه حال توجب عليه أن يتولَّىٰ ما عُرِضَ عليه، فالتقيَّة تبيح مثل ذلك وأكثر منه، وكذلك الكلام في تولّي عمّار الكوفة، ونفوذ المقداد في بعوث القوَّة.

* * *

١١٦ - سليمان عليه السلام:

تنزيه الأنبياء:

[[ص ١٦١]] **[تنزيه سليمان عليه السلام عن المعصية]:**

مسألة: فإن قيل: فما معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَوَهَبْنَا لِداوُدَ سُلَيْمانَ نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ ۝٣٠ إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِناتُ الْجِيادُ ۝٣١ فَقالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوارَتْ بِالْحِجابِ ۝٣٢ رُدُّوها عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحاً بِالسُّوقِ وَالْأَعْناقِ ۝٣٣﴾ [ص: ٣٠ _ ٣٣]، أوَليس ظاهر هذه الآيات يدلُّ علىٰ أنَّ مشاهدة الخيل ألهته واشغله عن ذكر ربّه، حتَّىٰ روي أنَّ الصلاة فاتته، وقيل: إنَّها صلاة العصر، ثمّ إنَّه عرقب الخيل وقطع سوقها وأعناقها غيظاً عليها، وهذا كلّه [فعل] يقتضي ظاهره القبح؟

الجواب: قلنا: أمَّا ظاهر الآية فلا يدلُّ علىٰ إضافة قبيح إلىٰ سليمان عليه السلام، والرواية إذا كانت مخالفة لما تقتضيه الأدلَّة لا يُلتَفت إليها لو كانت قويَّة [صحيحة] ظاهرة، فكيف إذا كانت ضعيفة واهية؟ والذي يدلُّ علىٰ ما ذكرناه علىٰ سبيل الجملة أنَّ الله تعالىٰ ابتدأ الآية بمدحه وتقريظه والثناء عليه، فقال: ﴿نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ ۝٣٠﴾، وليس يجوز أن يُثني عليه بهذا الثناء ثمّ يتبعه من غير فصل بإضافة القبيح إليه، وأنَّه تلهّىٰ بعرض الخيل عن فعل المفروض عليه من الصلاة. والذي يقتضيه الظاهر أنَّ حبّه للخيل وشغفه بها كان بإذن ربّه وبأمره / [[ص ١٦٢]] وتذكيره إيّاه، لأنَّ الله تعالىٰ قد أمرنا بإرباط الخيل وإعدادها لمحاربة الأعداء، فلا يُنكَر أن يكون سليمان عليه السلام مأموراً بمثل ذلك. فقال: ﴿إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي﴾، ليعلم من حضره أنَّ اشتغاله بها واستعاذته لها لم يكن لهواً ولا لعباً، وإنَّما اتَّبع فيها أمر الله تعالىٰ وآثر طاعته.

وأمَّا قوله: ﴿أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ﴾، ففيه وجهان:

أحدهما: أنَّه أراد: [إنّي] أحببت حبّاً، ثمّ أضاف الحبّ إلىٰ الخير.

والوجه الآخر: أنَّه أراد: أحببت اتّخاذ الخير. فجعل بدل قوله: (اتّخاذ الخير) حبّ الخير.

فأمَّا قوله تعالىٰ: ﴿رُدُّوهَا عَلَيَّ﴾، فهو للخيل لا محالة علىٰ مذهب سائر أهل التفسير.

فأمَّا قوله تعالىٰ: ﴿حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ ﴿٣٢﴾﴾، فإنَّ أبا مسلم محمّد بن بحر وحده قال: إنَّه عائد إلىٰ الخيل دون الشمس، لأنَّ الشمس لم يجر لها ذكر في القصَّة، وقد جرىٰ للخيل ذكر فردّه إليها أولىٰ إذا كانت له محتملة، وهذا التأويل يُبرئ النبيّ عليه السلام عن المعصية.

فأمَّا من قال: إنَّ قوله تعالىٰ: ﴿حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ ﴿٣٢﴾﴾ كناية عن الشمس، فليس في ظاهر القرآن أيضاً علىٰ هذا الوجه ما يدلُّ علىٰ أنَّ التواري كان سبباً لفوت الصلاة، ولا يمتنع أن يكون [ذكر] ذلك علىٰ سبيل الغاية لعرض الخيل عليه ثمّ استعادته لها.

فأمَّا أبو علي [الجبّائي] وغيره، فإنَّه ذهب إلىٰ أنَّ الشمس لـمَّا توارت بالحجاب وغابت كان ذلك سبباً لترك عبادة كان يتعبَّد بها بالعشي، وصلاة نافلة كان يُصلّيها فنسيها شغلاً بهذه الخيل وإعجاباً بتقليبها، فقال هذا القول علىٰ سبيل الاغتمام لما فاته من الطاعة، وهذا الوجه أيضاً لا يقتضي إضافة قبيح إليه عليه السلام، لأنَّ ترك النافلة ليس بقبيح ولا معصية.

وأمَّا قوله تعالىٰ: ﴿فَطَفِقَ مَسْحاً بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ ﴿٣٣﴾﴾، فقد قيل فيه وجوه:

منها: أنَّه عرقبها ومسح أعناقها وسوقها بالسيف من حيث شغلته عن الطاعة، ولم يكن / [[ص ١٦٣]] ذلك علىٰ سبيل العقوبة لها لكن حتَّىٰ لا يتشاغل في المستقبل بها عن الطاعات، لأنَّ للإنسان أن يذبح فرسه لأكل لحمها، فكيف إذا انضاف إلىٰ ذلك وجه آخر يحسّنه؟ وقد قيل: إنَّه يجوز أن يكون لـمَّا كانت الخيل أعزّ ماله عليه أراد أن يُكفِّر عن تفريطه في النافلة فذبحها والتصدّق بلحمها علىٰ المساكين. قالوا: فلـمَّا رأىٰ حسن الخيل راقته وأعجبته، أراد أن يتقرَّب إلىٰ الله تعالىٰ بالمعجب له الرائق في عينه.

ويشهد بصحَّة هذا المذهب قوله تعالىٰ: ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ [آل عمران: ٩٢].

فأمَّا أبو مسلم فإنَّه ضعَّف هذا الوجه وقال: لم يجر للسيف ذكر فيضاف إليه المسح، ولا تُسمّي العرب الضرب بالسيف والقطع به مسحاً، قال: فإن ذهب ذاهب إلىٰ قول الشاعر:

مدمن يجلو بأطراف الذرىٰ
دنس الأسوق بالعضب الأفل

[من الرمل]

فإنَّ هذا الشاعر يعني أنَّه عرقب الإبل للأضياف فمسح بأسنمتها ما صار علىٰ سيفه من دنس عراقيبها وهو الدم الذي أصابه [منها]، وليس في الآية ما يوجب ذلك ولا [ما] يقاربه.

وليس الذي أنكره أبو مسلم بمنكر، لأنَّ أكثر أهل التأويل _ وفيهم من يشار إليه في اللغة _ روىٰ أنَّ المسح هاهنا هو القطع، وفي الاستعمال المعروف: (مسحه بالسيف) إذا قطعه وبتره. والعرب تقول: (مسح علاوتها) أي ضربها.

ومنها: أن يكون معنىٰ مسحها هو أنَّه أمرَّ يده عليها صيانةً لها وإكراماً لما رأىٰ من حسنها. فمن عادة من عرضت عليه الخيل أن يمرَّ يده علىٰ أعرافها وأعناقها وقوائمها.

ومنها: أن يكون معنىٰ المسح هاهنا هو الغسل، فإنَّ العرب تُسمّي الغسل مسحاً، فكأنَّه لـمَّا رأىٰ حسنها أراد صيانتها وإكرامها فغسل قوائمها وأعناقها، وكلّ هذا واضح.

/ [[ص ١٦٤]] [تنزيه سليمان عليه السلام عن الفتنة]:

مسألة: فإن قيل: فما معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَداً ثُمَّ أَنَابَ ﴿٣٤﴾﴾ [ص: ٣٤]، أوَليس قد روي في تفسير هذه الآية أنَّ جنّياً [كان] اسمه صخراً تمثَّل علىٰ صورته وجلس علىٰ سريره، وأنَّه أخذ خاتمه الذي فيه النبوَّة، فألقاه في البحر، فذهبت نبوَّته وأنكره قومه حتَّىٰ عاد إليه من بطن السمكة؟

الجواب: قلنا: أمَّا ما رواه القصّاص الجهّال في هذا الباب فليس ممَّا يذهب علىٰ عاقل بطلانه، وأنَّ مثله لا يجوز

علىٰ الأنبياء عليهم السلام، وأنَّ النبوَّة لا تكون في خاتم، ولا يُسلَبها النبيّ عليه السلام، ولا تُنزَع عنه، وأنَّ الله تعالىٰ لا يُمكِّن الجنّي من التمثيل بصورة النبيّ عليه السلام، ولا غير ذلك ممَّا افتروا به علىٰ النبيّ عليه السلام. وإنَّما الكلام علىٰ ما يقتضيه ظاهر القرآن، وليس في الظاهر أكثر من أنَّ جسداً أُلقي علىٰ كرسيّه علىٰ سبيل الفتنة [له] وهي الاختبار والامتحان، مثل قوله تعالىٰ: ﴿الم ۝١ أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لا يُفْتَنُونَ ۝٢ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكاذِبِينَ ۝٣﴾ [العنكبوت: ١ ـ ٣]، والكلام في ذلك الجسد ما هو إنَّما يرجع فيه إلىٰ الرواية الصحيحة التي لا تقتضي إضافة قبيح إليه تعالىٰ، وقد قيل في ذلك أشياء:

منها: أنَّ سليمان عليه السلام قال يوماً في مجلسه وفيه جمع كثير: (لأطوفنَّ الليلة علىٰ مائة امرأة تلد كلّ امرأة منهنَّ غلاماً يضرب بالسيف في سبيل الله)، وكان له فيما روي عدد كثير من السراري، فأخرج كلامه علىٰ سبيل المحبَّة بهذا الحال، فنزَّهه الله تعالىٰ عن الكلام الذي ظاهره الحرص علىٰ الدنيا والتشبّث بها لئلَّا يُقتدىٰ [به] في ذلك، فلم تحمل من نسائه / [[ص ١٦٥]] إلَّا امرأة واحدة [فألقت] ولداً ميّتاً، فحُمِلَ حتَّىٰ وُضِعَ علىٰ كرسيّه جسداً بلا روح، تنبيهاً له علىٰ [أنَّه] ما كان يجب أن يظهر منه ما ظهر، فاستغفر ربَّه وفزع إلىٰ الصلاة والدعاء.

وهذا الوجه إذا صحَّ ليس يقتضي معصية صغيرة علىٰ ما ظنَّه بعضهم حتَّىٰ نسب الاستغفار والإنابة إلىٰ ذلك، [وذلك] لأنَّ محبَّة الدنيا علىٰ الوجه المباح ليس بذنب وإن كان غيره أولىٰ منه، والاستغفار عقيب هذه الحال لا يدلُّ علىٰ وقوع ذنب في الحال ولا قبلها، بل يكون محمولاً علىٰ ما ذكرناه آنفاً في قصَّة داود عليه السلام من الانقطاع إلىٰ الله تعالىٰ وطلب ثوابه.

فأمَّا قول بعضهم: إنَّ ذنبه من حيث لم يستثن مشيَّة الله تعالىٰ لـمَّا قال: (تلد كلّ [امرأة] واحدة منهنَّ غلاماً). وهذا غلط، لأنَّه عليه السلام وإن لم يستثن ذلك لفظاً فقد استثناه ضميراً أو اعتقاداً، إذ لو كان قاطعاً مطلقاً للقول لكان كاذباً أو مطلقاً لما لا يأمن أن يكون كذباً، وذلك لا يجوز عند من جوَّز الصغائر علىٰ الأنبياء عليهم السلام.

وأمَّا قول بعضهم: إنَّه عليه السلام إنَّما عوتب واستغفر لأجل أنَّ فريقين اختصما إليه، أحدهما من أهل جرادة امرأة له كان يحبّها، فأحبَّ أن يقع القضاء لأهلها فحكم بين الفريقين بالحقّ، وعوتب علىٰ محبَّة موافقة الحكم لأهل امرأته. فليس [هذا] أيضاً بشيء، لأنَّ هذا المقدار الذي ذكروه ليس بذنب يقتضي عتاباً إذا كان لم يرد القضاء بما يوافق امرأته علىٰ كلّ حال، بل مال طبعه إلىٰ أن يكون الحقّ موافقاً لقول فريقها، وأن يتَّفق أن يكون في جهتها من غير أن يقتضي ذلك ميلاً منه إلىٰ الحكم، أو عدولاً عن الواجب.

ومنها: أنَّه روي أنَّ الجنَّ لـمَّا وُلِدَ لسليمان عليه السلام ولد قالوا: (لنلقينَّ من ولده مثل ما لقينا من أبيه)، فلـمَّا وُلِدَ له غلام أشفق عليه منهم فاسترضعه في المزن وهو السحاب، فلم يشعر إلَّا وقد وُضِعَ علىٰ كرسيّه ميّتاً تنبيهاً [له] علىٰ أنَّ الحذر لا ينقطع مع القدر.

ومنها: أنَّهم ذكروا أنَّه كان لسليمان عليه السلام ولد شاب ذكي، وكان يحبّه حبَّاً شديداً، فأماته الله / [[ص ١٦٦]] تعالىٰ علىٰ بساطه فجأة بلا مرض، اختباراً من الله تعالىٰ لسليمان عليه السلام وابتلاءً لصبره في إماتة ولده، وألقىٰ جسده علىٰ كرسيّه، وقيل: إنَّ الله جلَّ ثناؤه [أماته] في حجره وهو علىٰ كرسيّه فوضعه من حجره عليه.

ومنها: ما ذكره أبو مسلم، فإنَّه قال: جايز أن يكون الجسد المذكور هو جسد سليمان عليه السلام، وأن يكون ذلك لمرض امتحنه [الله] تعالىٰ به.

وتلخيص الكلام: (ولقد فتنّا سليمان وألقينا منه علىٰ كرسيّه جسداً)، وذلك لشدَّة المرض. والعرب تقول في الإنسان إذا كان ضعيفاً: (إنَّه لحم علىٰ وضم)، كما يقولون: (إنَّه جسد بلا روح) [تغليظاً] للعلَّة ومبالغة في فرط الضعف.

﴿ثُمَّ أَنابَ ۝٣٤﴾ أي رجع إلىٰ حال الصحة، واستشهد علىٰ الاختصار والحذف في الآية بقوله تعالىٰ: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنا عَلى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذانِهِمْ وَقْراً وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لا يُؤْمِنُوا بِها حَتَّى إِذا جاؤُكَ يُجادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هذا إِلَّا أَساطِيرُ الْأَوَّلِينَ ۝٢٥﴾ [الأنعام: ٢٥]، ولو أُتي بالكلام علىٰ شرحه لقال: يقول الذين كفروا منهم ـ أي من المجادلين ـ كما قال تعالىٰ: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ

عَلَى الْكُفَّارِ رُحَماءُ بَيْنَهُمْ ...﴾، إلىٰ قوله: ﴿وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْراً عَظِيماً ۝٢٩﴾ [الفتح:٢٩].

وقال الأعشىٰ في معنىٰ الاختصار والحذف:

وكأنَّ السموط عكَّفها السلـ ـك بعطفي جيداء أُمِّ غزال

[من الخفيف]

/ [[ص ١٦٧]] ولو أُتي بالشرح لقال: عكَّفها السلك [منها].

وقال كعب بن زهير:

زالوا فما زال أنكاس ولا كشف يوم اللقاء ولا سود معازيل

[من البسيط]

وإنَّما أراد: فما زال منهم انعكاس ولا كشف، وشواهد هذا المعنىٰ كثيرة.

[تنزيه سليمان عليه السلام عن الشحّ وعدم القناعة]:

مسألة: فإن قيل: فما معنىٰ قول سليمان عليه السلام: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكاً لا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ۝٣٥﴾ [ص: ٣٥]، أوَليس ظاهر هذا القول [منه عليه السلام] يقتضي الشحّ والظنّ والمنافسة، لأنَّه لم يقنع بمسألة الملك حتَّىٰ أضاف إلىٰ ذلك أن يمنع غيره [منه]؟

الجواب: قلنا: قد ثبت أنَّ الأنبياء عليهم السلام لا يسألون إلَّا ما يُؤذَن لهم في مسألته، [لا]سيّما إذا كانت المسألة ظاهرة يعرفها قومهم. وجائز أن يكون الله تعالىٰ أعلم سليمان عليه السلام أنَّه إن سأل ملكاً لا يكون لغيره كان أصلح له في الدين والاستكثار من الطاعات، وأعلمه أنَّ غيره لو سأل ذلك لم يجب إليه من حيث لا صلاح له فيه.

ولو أنَّ أحدنا صرَّح في دعائه بهذا الشرط حتَّىٰ يقول: (اللّهمّ اجعلني أيسر أهل زماني، وارزقني مالاً يساويني فيه غيري إذا علمتَ أنَّ ذلك أصلح لي وأنَّه أدعىٰ إلىٰ ما تريده منّي)، لكان هذا الدعاء منه حسناً جميلاً، وهو غير منسوب [به] إلىٰ بخل ولا شحّ. ولا يمتنع أن يسأل النبيّ عليه السلام هذه المسألة من غير إذن إذا لم يكن [شرط] ذلك بحضرة قومه، بعد أن يكون هذا الشرط مراداً فيها، وإن لم يكن منطوقاً [به. و]علىٰ هذا الجواب اعتمد أبو علي الجبّائي.

/ [[ص ١٦٨]] ووجه آخر: وهو أن يكون عليه السلام إنَّما التمس أن يكون ملكه آية لنبوَّته ليتبيَّن بها من غيره ممَّن ليس بنبيّ. وقوله: ﴿لا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي﴾ أراد به: لا ينبغي لأحد غيري ممَّن أنا مبعوث إليه، ولم يرد من بعده إلىٰ يوم القيامة من النبيّين عليهم السلام.

ونظير ذلك أنَّك تقول للرجل: (أنا أُطيعك ثمّ لا أُطيع أحداً بعدك)، تريد: ثمّ لا أُطيع أحداً سواك، ولا تريد بلفظة (بعد) المستقبل، وهذا وجه قريب.

وقد ذُكِرَ أيضاً في هذه [الآية] وممَّا لا يُذكَر فيها ممَّا يحتمله الكلام أن يكون عليه السلام إنَّما سأل ملك الآخرة وثواب الجنَّة التي لا يناله المستحقّ إلَّا بعد انقطاع التكليف وزوال المحنة، فمعنىٰ قوله: ﴿لا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي﴾ أي لا يستحقّه بعد وصولي إليه أحد من حيث لا يصحُّ أن يعمل ما يستحقّ به لانقطاع التكليف.

ويقوّي هذا الجواب قوله: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي﴾، وهو من أحكام الآخرة.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّ ظاهر الكلام بخلاف ما تأوَّلتم، لأنَّ لفظة ﴿بَعْدِي﴾ لا يُفهَم منها [بعد] وصولي إلىٰ الثواب. وذلك أنَّ الظاهر غير مانع من التأويل الذي ذكرناه، ولا منافٍ له، لأنَّه لا بدَّ [من] أن تُعلَّق لفظة ﴿بَعْدِي﴾ بشيء من أحواله المتعلّقة به، وإذا علَّقناها بوصوله إلىٰ الملك كان ذلك في الفائدة ومطابقة الكلام كغيره ممَّا يُذكَر في هذا الباب.

ألَا ترىٰ أنَّا إذا حملنا لفظة ﴿بَعْدِي﴾ علىٰ [بعد] نبوَّتي أو بعد مسألتي أو ملكي، كان ذلك كلّه _ في حصول الفائدة به _ يجري مجرىٰ أن تحملها إلىٰ بعد وصولي إلىٰ الملك؟ فإنَّ ذلك ممَّا يقال فيه أيضاً: (بعدي). ألَا ترىٰ أنَّ القائل يقول: (دخلتَ الدار بعدي)، و(وصلت إلىٰ كذا وكذا بعدي)، وإنَّما يريد بعد دخولي وبعد وصولي؟ وهذا واضح بحمد الله تعالىٰ [ومنّه].

* * *

حرف الشين

١١٧ - شعيب عليه السلام:

تنزيه الأنبياء:

[[ص ١٢١]] [في قول شعيب عليه السلام: ﴿اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا﴾]:

مسألة: فإن قيل: ما معنىٰ قوله تعالىٰ في الحكاية عن شعيب عليه السلام: ﴿وَاسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ﴾ [هود: ٩٠]، والشيء لا يُعطَف علىٰ نفسه لاسيّما بالحرف الذي يقتضي التراخي والمهلة، وهو (ثمّ)، وإذا كان الاستغفار هو التوبة فما وجه هذا الكلام؟

الجواب: قلنا: في هذه الآية وجوه:

أوَّلها: أن يكون المعنىٰ اجعلوا المغفرة غرضكم وقصدكم الذي إليه تجئرون ونحوه تتوجَّهون، ثمّ توصَّلوا إليه بالتوبة [إليه]، فالمغفرة أوَّل في الطلب وآخر في السبب.

وثانيها: أنَّه لا يمتنع أن يريد بقوله: ﴿وَاسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ﴾ أي سلوه التوفيق للمغفرة والمعونة عليها ثمّ توبوا [إليه]، لأنَّ المسألة للتوفيق ينبغي أن تكون قبل التوبة.

وثالثها: أنَّه أراد بـ (ثمّ) الواو، [فالمعنىٰ] استغفروا ربّكم وتوبوا إليه، وهذا الحرفان قد يتداخلان فيقام أحدهما مقام الآخر.

/ [[ص ١٢٢]] ورابعها: أن يريد استغفروه قولاً ونطقاً، ثمّ توبوا إليه، لتكونوا بالتوبة فاعلين لما يُسقِط العقاب [ولا تقتصروا علىٰ القول الذي لا يُقطَع علىٰ سقوط العقاب] عنده.

وخامسها: أنَّه خاطب المشركين بالله تعالىٰ فقال لهم: استغفروه من الشرك بمفارقته ثمّ توبوا [إليه]، أي ارجعوا إلىٰ الله تعالىٰ بالطاعات وأفعال الخير، لأنَّ الانتفاع بذلك لا يكون إلَّا بتقديم الاستغفار من الشرك ومفارقته. والتائب والآئب والنائب والمنيب بمعنىٰ واحد.

وسادسها: ما أومىٰ إليه أبو علي الجبّائي في تفسير هذه الآية لأنَّه قال: أراد بقوله: ﴿وَاسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ﴾ أي أقيموا علىٰ التوبة إليه، لأنَّ التائب إلىٰ الله تعالىٰ من ذنوبه يجب أن يكون [تائباً إلىٰ الله في كلّ وقت يذكر فيه ذنوبه بعد توبته الأُولىٰ، لأنَّه يجب أن يكون] مقيماً علىٰ الندم علىٰ ذلك، وعلىٰ العزم [علىٰ] أن لا يعود إلىٰ مثله، لأنَّه لو نقض هذا العزم لكان عازماً علىٰ العود، وذلك لا يجوز.

وكذلك لو نقض الندم لكان راضياً بالمعصية مسروراً بها، وهذا لا يجوز. وقد حكينا ألفاظه بأعيانها، حمله علىٰ هذا الوجه أنَّه أراد التكرار والتأكيد والأمر بالتوبة بعد التوبة. كما يقول أحدنا لغيره: (اضرب زيداً ثمّ اضربه)، و(افعل هذا ثمّ افعله).

وهذا الذي حكيناه عن أبي علي أولىٰ ممَّا ذكره في صدر هذه السورة، لأنَّه قال هناك: ﴿وَاسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ﴾، أنَّ معناه استغفروا [ربّكم] من ذنوبكم السالفة ثمّ توبوا إليه بعد ذلك من كلّ ذنب يكون منكم أو معصية، وهذا ليس بشيء، لأنَّه إذا حُمِلَ الاستغفار المذكور في الآية علىٰ التوبة [منه] فلا معنىٰ لتخصيصه بما سلف دون ما يأتي، لأنَّ التوبة من ذلك أجمع واجبة، ولا معنىٰ أيضاً لتخصيص قوله: ﴿ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ﴾ من المعاصي المستقبلة دون الماضية، لأنَّ الماضي والمستقبل ممَّا يجب التوبة منه، فالذي حكيناه أوَّلاً عنه أشفىٰ وأولىٰ.

/ [[ص ١٢٣]] [حول نكاح ابنته عليه السلام]:

مسألة: فإن قيل فما الوجه في عدول شعيب عليه السلام عن جواب ابنته في قولها [له]: ﴿يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ ۝٢٦ ...﴾، إلىٰ قوله لموسىٰ عليه السلام: ﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ﴾ [القصص: ٢٦ و٢٧]، وهي لم تسأل النكاح ولا عرضت به، فترك إجابتها عن كلامها وخرج إلىٰ شيء لم يجر ما يقتضيه.

الجواب: إنَّها لـمَّا سألته [أن] يستأجره ومدحته بالقوَّة والأمانة، كان كلامها دالَّاً علىٰ الترغيب فيه،

والتقريب منه، والمدح له بما يدعو إلىٰ إنكاحه، فبذل له النكاح الذي يقتضي غاية الاختصاص، فما فعله شعيب عليه السلام في غاية المطابقة لجوابها ولما يقتضيه سؤالها.

[في قول شعيب عليه السلام: ﴿فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْراً فَمِنْ عِنْدِكَ﴾]:

مسألة: فإن قيل: فما معنىٰ قول شعيب عليه السلام: ﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هاتَيْنِ عَلى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمانِيَ حِجَجٍ فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْراً فَمِنْ عِنْدِكَ وَما أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِنْ شاءَ اللهُ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿٢٧﴾﴾ [القصص: ٢٧]؟ وكيف يجوز في الصداق هذا التخيير والتفويض؟ وأيّ فائدة للبنت فيما شرطه هو لنفسه وليس يعود عليها من ذلك نفع؟

الجواب: قلنا: يجوز أن تكون الغنم كانت لشعيب عليه السلام، وكانت الفايدة باستئجار من يرعاها عائدة عليه، إلّا أنّه أراد أن يعوِّض بنته عن قيمة رعيها فيكون ذلك مهراً لها. وأمّا التخيير فلم يكن إلّا فيما زاد علىٰ الثماني حجج ولم يكن فيما شرطه مقترحاً تخييراً، وإنّما كان فيما تجاوزه وتعدّاه.

ووجه آخر: [وهو] أنّه يجوز أن تكون الغنم كانت للبنت وكان الأب المتولّي لأمرها والقابض لصداقها، لأنّه لا خلاف أنّ قبض الأب مهر ابنته البكر البالغ جائز، وأنّه ليس لأحد من الأولياء ذلك غيره، وأجمعوا أنّ بنت شعيب عليه السلام كانت بكراً.

/ [[ص ١٢٤]] ووجه آخر: وهو أن يكون حذف ذكر الصداق، وذكر ما شرطه لنفسه مضافاً إلىٰ الصداق، لأنّه جائز أن يشترط الولي لنفسه ما يخرج عن الصداق. وهذا الجواب يخالف الظاهر، لأنّ قوله تعالىٰ: ﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هاتَيْنِ عَلى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمانِيَ حِجَجٍ﴾ يقتضي ظاهره أنّ أحدهما جزاء علىٰ الآخر.

ووجه آخر: وهو أنّه يجوز أن يكون من شريعته عليه السلام العقد بالتراضي من غير صداق معيّن، ويكون قوله: ﴿عَلى أَنْ تَأْجُرَنِي﴾ علىٰ غير وجه الصداق، وما تقدّم من الوجوه أقوىٰ.

* * *

١١٨ - الشفاعة:

الحدود والحقائق:

[[ص ٧٣٩]] ٩٨ _ وأمّا الشفاعة هي في إسقاط المضارّ لا في زيادة المنافع.

* * *

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ١)/ (جوابات المسائل الطبرية):

[[ص ١٥٠]] وإنّما قلنا إنّ الشفاعة مرجوّة في إسقاط عقاب المعاصي الواقعة من المؤمنين لأنّ الإجماع حاصل علىٰ أنّ للنبيّ صلى الله عليه وآله شفاعة في أُمّته مقبولة مسموعة.

وحقيقة الشفاعة وفائدتها: طلب إسقاط العقاب عن مستحقّه، وإنّما يُستَعمل في طلب إيصال المنافع مجازاً وتوسّعاً، ولا خلاف في أنّ طلب إسقاط الضرر والعقاب يكون شفاعة علىٰ الحقيقة.

والذي يُبيِّن ذلك: أنّه لو كان شفاعة علىٰ التحقيق، لكنّا شافعين في النبيّ صلى الله عليه وآله، لأنّا متعبّدون بأن نطلب له عليه السلام من الله عزّ وجلّ الزيادة من كراماته والتعلية لمنازله، ولتوفير من كلّ خير بحظوظه، ولا إشكال في أنّا غير شافعين فيه عليه السلام لا لفظاً ولا معنىً.

وليس لهم أن يقولوا: إنّا لم نمنع القول بأنّا شافعوه [ظ: شافعون] له. لنقصان رتبتنا عن رتبته، والشافع يجزي أن يكون أعلىٰ رتبةً من المشفوع فيه، وذلك لأنّ اعتبار الرتبة منهم غلط فاحش، لأنّ الرتبة إنّما تعتبر بين المخاطب والمخاطب، / [[ص ١٥١]] ولا يعتبرها أحد بين المخاطب والمخاطب فيه.

ألَا ترىٰ أنّ الآمر لا بدّ أن يكون أعلىٰ رتبةً من المأمور، والناهي لا بدّ أن يكون أعلىٰ منزلةً من المنهي، ولا بمن يتعلّق الأمر به من المأمور فيه في كونه منخفض المرتبة أو عالي المكان، بل الاعتبار في الرتبة بين المتخاطبين.

والشفاعة يُعتَبر فيها المرتبة، لكن بين الشافع والمشفوع إليه، [ظ: و]لا يُسمّىٰ شافعاً إلّا إذا كان أحد أدون رتبة من المشفوع وحكم المشفوع فيه في أنّه لا اعتبار رتبة حكم المأمور فيه في كلمة [ظ: كلّه].

وممّا يدلُّ علىٰ شفاعة النبيّ صلى الله عليه وآله إنّما هي في إسقاط العقاب دون إيصال المنافع، الخبر المتضافر المجمع علىٰ

قبوله وإن كان الخلاف في تأويله من قوله عليه السلام: «أعددت شفاعتي لأهل الكبائر من أُمَّتي»، فهل تخصيص أهل الكبائر بالشفاعة إلَّا لأجل استحقاقهم للعقاب.

ولو كانت الشفاعة في المنافع لم يكن لهذا القول معنىٰ، لأنَّ أهل الكبائر كغيرهم في الانتفاع بدون النفع [ظ: في الانتفاع بالنفع]، هذا واضح لمن تأمَّله.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٥٠٥]] إن قيل: دلّوا علىٰ أنَّ الشفاعة منه صلى الله عليه وآله إنَّما هي في إسقاط العقاب دون زيادة المنافع.

قلنا: لا تخلو الشفاعة من أن تكون حقيقة في إسقاط الضرر دون غيره، أو في زيادة المنافع دون غيرها، أو في الأمرين. والقسم الأوَّل هو الصحيح، والثاني يقتضي أنَّ من سأل في إسقاط ضرر عن غيره لا يُسمّىٰ شافعاً، ولا خلاف في تسميته بذلك، ويُفسِد القسم الثالث أنَّه يوجب أن نكون شافعين في النبيّ صلى الله عليه وآله إذا سألنا الله تعالىٰ الزيادة في درجاته وكراماته، ومعلوم أنَّ أحداً لا يُطلِق ذلك لفظاً ولا معنىً.

/ [[ص ٥٠٦]] وليس لهم أن يقولوا: إنَّما لم نكن شافعين فيه صلى الله عليه وآله وكان شافعاً فينا لأجل رتبته علينا. وذلك أنَّ العقاب علىٰ ضربين: ضرب يُعتَبر فيه الرتبة كالأمر والنهي، والضرب الآخر لا يعتبر فيه رتبة كالخبر. وما اعتبرت فيه الرتبة إنَّما يُعتَبر بين المخاطِب والمخاطَب دون من يتعلَّق الخطاب به. ألَا ترىٰ أنَّ الأمر إنَّما يُعتَبر فيه الرتبة بين الآمر والمأمور دون المأمور فيه؟ لأنَّ العالي الرتبة إذا قال لمن هو دونه: (الق الأمير) كان كقوله: (الق الحارس)، ولا يختلف كونه أمراً باختلاف حالتي المأمور فيه، والشفاعة ممَّا يُعتَبر فيه الرتبة كالأمر، لكنَّها معتبرة بين الشافع والمشفوع إليه.

فإذا قيل لنا: أليس لا يقال: شفع الحارس إلىٰ الأمير؟ وهذا يدلُّ علىٰ اعتبار الرتبة في المشفوع فيه.

قلنا: إنَّما لا يقال ذلك لأنَّ شفاعة الحارس لم تجر العادة بأن تُؤثِّر في إسقاط ضررٍ عن الأمير، فلهذا لا يقال ذلك. فلو فرضنا أنَّ الخليفة وجد علىٰ بعض أُمرائه وأراد عقابه، وأظهر أنَّه لا يُسقِط العقاب عنه إلَّا إن شفع فيه بعض الحرّاس لسمَّينا سؤال هذا الحارس شفاعة، والحال هذه، وإن كنّا لا نُسمّي قول الحارس للأمير: (افعل كذا) أمراً في موضع من المواضع. فبان الفرق بين الأمرين وبين ما ذكرناه: أنَّه كما لا يقال: شفع الحارس في الأمير، لا يقال: سأل الحارس في إسقاط [ضررٍ] عن الأمير، فلو كان إطلاق اللفظ الأوَّل لم يجز للرتبة لجاز الثاني، لأنَّ كلّ لفظ يُطلَق للرتبة أُطلِق ما في معناه، لأنَّه لا يقال: أمر الوضيعُ الرفيعَ، ويقال: سأله وطلب إليه، فعُلِمَ أنَّه إنَّما لم يجز شفع الحارس في الأمير كما ذكرناه أنَّ العادة لم تجر بأن يُرجىٰ بشفاعته سقوط ضررٍ عن الأمير، ولهذا لم يجز ما في معناه وإن لم يكن بلفظه.

/ [[ص ٥٠٧]] وممَّا يُوضِّح ما قدَّمناه: أنَّ كلّ كلام اقتضىٰ الرتبة لم يدخل بين الإنسان ونفسه، ألَا ترىٰ أنَّه لا يقال: أمر نفسه ونهاها، وقد يقال: شفع لنفسه وفي حاجة نفسه؟ فلو اقتضت الشفاعة الرتبة في المشفوع فيه لم يجز ذلك.

ولو سلَّمنا تبرّعاً أنَّ الشفاعة مشتركة بين إسقاط الضرر وزيادة النفع، لعلمنا أنَّ شفاعة النبيّ صلى الله عليه وآله إنَّما هي في إسقاط العقاب بالخبر المروي عنه صلى الله عليه وآله أنَّه قال: «ادَّخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أُمَّتي»، وهذا خبر تلقَّته الأُمَّة كلها بالقبول، وإنَّما اختلافهم في تأويله.

وليس لأحدٍ أن يقول: المراد بالخبر الشفاعة في زيادة النعم، وإنَّما خصَّ أهل الكبائر لأنَّهم أحوج إلىٰ هذه الزيادة من حيث انحبط ثوابهم من كبائرهم. وذلك أنَّ الشفاعة في زيادة النعم لا تخلو أن تكون بعد إقلاعهم وتوبتهم من الكبائر أو قبل التوبة والإقلاع، فإن كان الأوَّل فكيف يُسمّيهم بأنَّهم أهل الكبائر؟ وهذا اسم يُنبئ عن الذمّ وهم لا يستحقّون بعد التوبة شيئاً من الذمّ. فإذا قيل: لمن كان من أهل الكبائر. قلنا: هذا خلاف ظاهر الخطاب. وإن كان الوجه الثاني فكيف يسأل النفع لمن لا يُحصَل إيصال النفع إليه؟ ومستحقُّ العقاب من أهل الكبائر لا يجوز أن يُوصَل إليه في حال عقابه شيء من المنافع.

فإن قيل: لفظ «ادَّخرت شفاعتي» أو «أعددت شفاعتي لأهل الكبائر» وحال الادّخار غير حال وقوع الشفاعة، فما المنكر أن يكونوا موصوفين بالكبائر

/ [[ص٥٠٨]] في أحوال الادّخار وفي حال وقوع الشفاعة؟ وهي حال الآخرة يكونون قد تابوا، فلا يستحقّون الوصف بذلك.

قلنا: أحوال الادّخار هي كلّ حال لم يقع فيها الشفاعة، فإذا كان من يشفع فيه من أهل الكبائر لا بدَّ أن يتوب قبل أن يفارق الدنيا، فهو بعد التوبة وقبل وقوع الشفاعة لا يستحقُّ الوصف بأنَّه من أهل الكبائر، وهذه كلّها من أحوال ادّخار الشفاعة إلىٰ وقت وقوعها. فقد بان كما تراه أنَّ في بعض أحوال الادّخار لا يستحقُّ الوصف بالكبائر، ولفظ الخبر يقتضي ذلك.

وتعلّقهم في إبطال ما نذهب إليه من الشفاعة بقوله تعالىٰ: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ﴿١٨﴾﴾ [غافر: ١٨] باطل، لأنَّ (الظالمين) لفظ محتمل للعموم والخصوص علىٰ سواء، وسندلُّ علىٰ ذلك، فمن أين وجوب عمومه؟ وما المنكر أن يكون مختصَّاً بالكفّار، وقال الله تعالىٰ: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴿١٣﴾﴾ [لقمان: ١٣]؟ علىٰ أنَّه نفىٰ شفيعاً يطاع ولا أحد [يقول] بذلك، وإنَّما اختلفوا في شفيع يجاب.

وتعلّقهم بقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ ﴿٢٧٠﴾﴾ [البقرة: ٢٧٠] فاسد، لأنَّ النصرة غير الشفاعة، وإنَّما النصرة المدافعة والمغالبة، ويقترن بالشفاعة خضوع وخشوع، وليس كذلك النصرة، وخلافنا أيضاً في العموم معترض علىٰ ذلك.

والتعلّق بقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: ٢٨] غير نافع لهم، لأنَّ المراد لمن ارتضىٰ أن يشفع فيه، لأنَّ الشفاعة في المذنبين لا يكون علىٰ سبيل التقدّم بين يدي الله تعالىٰ بل بإذنه، وقال الله تعالىٰ: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقال تعالىٰ: ﴿وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي / [[ص ٥٠٩]] شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَىٰ ﴿٢٦﴾﴾ [النجم: ٢٦]. وليس هذا تركاً للظاهر، لأنَّ المرتضىٰ محذوف، فأيُّ فرقٍ بين أن يضمر من ارتضىٰ أفعاله، وبين أن يضمر ارتضىٰ أن يشفع فيه؟

وفي المرجئة من لم يمتنع من أن يجعل الفاسق الملّي فيمن أن يُطلَق عليه أنَّه مرتضىٰ، ويُراد أنَّ إيمانه مرتضىٰ كما نقول: هذا النجّار مرتضىٰ عندي، أي للنجارة دون غيرها.

وتعلّقهم بأنَّه تعالىٰ وصف يوم القيامة بأنَّه لا يجزي نفس عن نفس شيئاً فيه، ولا يقبل منها شفاعة باطل، لأنَّا كلّنا نرجع عن هذا الظاهر، ونقول: إنَّ في ذلك اليوم شفاعة النبيّ ﷺ مقبولة.

فإذا قالوا: إنَّما تعلَّق نفي قبول الشفاعة بإسقاط العقاب.

قلنا: إنَّما نفىٰ قبول الشفاعة في إسقاط عقاب الكفر.

وربَّما تعلَّقوا بحسن الرغبة إلىٰ الله تعالىٰ في أن يجعلنا من أهل شفاعة نبيّه ﷺ، فلو كانت الشفاعة في إسقاط العقاب لكانت رغبتنا في أن يجعلنا فسّاقاً عصاةً.

والجواب: أنَّ هذه الرغبة مشروطة بأن يجعلنا من أهل الشفاعة إذا عصينا، والدعاء كلّه لا بدَّ من اشتراطه علىٰ ما تبيَّن، ويلزم علىٰ التعلّق بذلك إذا رغبنا إلىٰ الله تعالىٰ أن يجعلنا من التوّابين المستغفرين، والتوبة لا تكون إلَّا من الذنوب، ولذلك الاستغفار أن نكون راغبين من أن يجعلنا من أهل المعاصي، فأيُّ شيءٍ قالوه قلنا لهم مثله.

* * *

شرح جمل العلم والعمل:

[[ص ١٥٥]] **مسألة:** قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: وشفاعة النبيِّ صلّىٰ الله / [[ص ١٥٦]] عليه وآله إنَّما هي في إسقاط عقاب العاصي لا في زيادة المنافع، لأنَّ الشفاعة تقتضي ذلك، من جهة أنَّها لو اشتركت لكنّا شافعين في النبيِّ ﷺ إذا سألناه تعالىٰ في زيادة درجاته ومنازله.

شرح ذلك: لا خلاف بين الأُمَّة في أنَّ للنبيِّ ﷺ شفاعة، وهو عليه السلام مشفَّع فيها. وإن اختلفوا في كيفيَّتها.

فذهبت المعتزلة بأجمعها والخوارج والزيديَّة إلىٰ أنَّها مختصَّة بزيادة المنافع وبالتائبين الذين لا يستحقّون شيئاً من العقاب، وأنَّها لا تكون في إسقاط الضرر.

/ [[ص ١٥٧]] وذهبت المرجئة علىٰ اختلاف مذاهبها في الأُصول إلىٰ أنَّ شفاعة النبيِّ ﷺ في إسقاط الضرر لا غير، وأنَّها لا تكون في زيادة المنافع، لأنَّ حقيقتها في إسقاط الضرر.

والذي يدلُّ علىٰ ذلك أنَّ الشفاعة لا تخلو من أن تكون موضوعة لإسقاط الضرر أو لزيادة المنافع أو تكون

مشتركة فيهما، ولا يجوز أن تكون مختصَّة بزيادة المنافع، لأنَّها لو كانت كذلك لوجب أن يكون من سأل في إسقاط الضرر أن لا يكون شافعاً. وقد علمنا من دين أهل اللغة خلافه، وهو أيضاً لا خلاف فيه.

ولا يجوز أن تكون مشتركة، لأنَّها لو كانت كذلك لوجب أن يكون الواحد منّا إذا سأل الله تعالىٰ أن يزيد في درجات النبيّ ﷺ وكراماته، شافعاً فيه. وقد علمنا أنَّ أحداً من المسلمين لا يُطلِق ذلك، فلو كانت الشفاعة تتناول زيادة المنافع حقيقةً لوجب إجراء الاسم عليها أيّ موضع حصلت، كما أنَّها لـمَّا كانت حقيقة في إسقاط الضرر أطلق ذلك عليها أيّ موضع حصلت وفي من حصلت. وقد علمنا خلاف ذلك في الموضع الذي ذكرناه.

/ [[ص ١٥٨]] وليس لهم أن يقولوا: إنَّما لم يُطلَق فيمن سأل في النبيّ ﷺ أنَّه شافع فيه، لأنَّ الشفاعة يُراعىٰ فيها الرتبة، فلا يقال فيمن هو فوق السائل: إنَّه شافع فيه، كما لا يقال ذلك في الأمر إذا كان المخاطَب فوق المخاطِب. وهذا الذي يُعوِّلون عليه في هذا الموضع وبه يعتلّون.

وذلك أنَّ الذي ذكروه غير صحيح، لأنَّ الرتبة إنَّما تُراعىٰ بين الشافع والمشفوع إليه لا من تناولته الشفاعة، كما أنَّها إذا كانت معتبرة في الأمر، اعتُبِرَت بين الآمر والمأمور لا من تناوله الأمر. ألَا ترىٰ أنَّ القائل إذا قال لغلامه: (ألق الأمير)، كان آمراً له، كما لو قال له: (ألق الحارس) لما كان فوق الغلام ولم يتغيَّر حاله في كونه آمراً بين أن يتعلَّق أمره بالأمير الذي هو فوقه وبين الحارس الذي هو دونه؟

وأيضاً فكلُّ موضع يُراعىٰ فيه الرتبة في الخطاب لا يدخل بين الإنسان وبين نفسه، وقد علمنا أنَّه يحسن أن يشفع الإنسان في نفسه، فلو كانت الشفاعة تُراعىٰ فيها الرتبة لما جاز ذلك كما لا يجوز ذلك في الآمر. ألَا ترىٰ لا يحسن أن يأمر الإنسان نفسه؟

ولهذه الجملة التي ذكرناها شرح قد استوفيناه في (المسائل الموصليَّة)، وكذلك الكلام في الآيات التي يتعلَّقون بها في هذا الباب.

* * *

١١٩ - الشهادة:

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ١)/ (جوابات المسائل الطرابلسيات الثالثة):

/ [[ص ٤٠٦]] **المسألة الثانية عشر: [سبب القول بأنَّ الشهداء أحياء]:**

كيف يصحُّ مع استحالة ورود السمع بما ينافي المعلوم استدلالاً يرد عنّا؟ فإنَّ المعلوم ضرورةً، وعلم الضرورة أقوىٰ لكونه من الشبهة أبعد وأقصىٰ.

وقد نهىٰ الله سبحانه عن القول بأنَّ الشهداء أموات، وأخبر أنَّهم أحياء عند ربّهم يرزقون، وقال بعد ذلك: ﴿فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١٧٠﴾﴾ [آل عمران: ١٧٠].

هذا مع العلم حسّاً ومشاهدةً بموتهم، وكون أجسادهم طريحة لا حياة فيها مثل جسم مولانا الحسين عليه السلام، وكونه بالطف طريحاً، وبقاء رأسه مرئياً محمولاً أيّاماً، وقد انضاف إلىٰ هذا العلم الضروري شهادات الحجج عليهم السلام بأنَّ الجسم الطريح جسمه والرأس المحمول رأسه.

وكذلك القول في حمزة وجعفر عليهما السلام وأنَّ الكبد المأكولة كبد حمزة، واليدين المقطوعتين يدا جعفر وقول النبيّ ﷺ: «قد أبدله بهما جناحين يطير بهما في الجنَّة مع الملائكة»، وروي أنَّه ﷺ قال يوماً: «لقد اجتاز بي جعفر يطير في زمرة من الملائكة».

فإن كانت هذه الحياة المأمور بالقطع عليها علىٰ الفور، فهو دفع للضرورات وتكذيب المشاهدات والشهادات والمتناقضة نفسها، وإن كانت علىٰ التراخي وفي المعاد العامّ، ففيه بطلان ما اتَّفقت الطائفة (حرسها الله عليه) بأنَّ المسلم عند / [[ص ٤٠٧]] قبورهم مسموع الكلام مردود عليه الجواب، ولذلك يقولون عند زياراتهم: أشهد أنَّك تسمع كلامي وتردّ جوابي.

وذلك واجب المضي علىٰ ظاهره، لأنَّ الانصراف عنه مع خروجه عن الاستحالة بحياتهم المقطوع عليها غير جائز، وإنَّما ينصرف عن الظواهر إذا استحالت، أو منع منها دليل، فلينعم بما عنده في جميع ذلك مشروحاً مبيِّناً أعظم الله ثوابه وأكرم مآبه.

الجواب: اعلم أنّه ليس في القول بأنَّ الأئمَّة والشهداء والصالحين بعد أن يموتوا ويفارقوا الحياة في الدنيا أحياء عند ربّهم يرزقون، مدافعة لضرورة ولا مكابرة لمشاهدة، لأنَّ الإعادة للحيّ منّا إلىٰ جنَّة أو نار أو ثواب أو عقاب، لا تفتقر إلىٰ إعادة جميع الأجزاء التي يشاهدها الأحياء منّا دائماً.

وإنَّما يجب إعادة الأجزاء التي تتعلَّق بها بنية الحياة، والتي إذا انقضت خرج الحيّ منّا أن يكون حيَّاً، وليس كلّ ما نشاهده من الأحوال هذا حكمه.

ألَا ترىٰ أنَّ الحيّ منّا لو قُطِعَت أطرافه، كيده أو رجله أو أنفه أو أُذنه، لا يخرج من أن يكون حيَّاً. [يجري] مجرىٰ أجزاء السمين التي إذا زالت بالهزال، لم يخرج من أن يكون حيَّاً، ولا يضرب أحكامه في مدح وذمّ أو ثواب وعقاب.

وليس يجري ذلك مجرىٰ قطع رأسه أو توسيطه، لأنَّه يخرج بقطع الرأس والتوسّط من أن يكون حيَّاً، فالإعادة علىٰ هذا الأصل الذي ذكرناه إنَّما تجب / [[ص ٤٠٨]] للأجزاء التي إذا انتقصت خرج الحيّ من أن يكون حيَّاً.

وليس نمنع إعادة الأجزاء من جسم ميّت، وإن شاهدناه في رأي العين علىٰ هيئة الأُولىٰ، ووجدنا أكثر أعضائه وبنيته باقية، لأنَّ المعوَّل علىٰ تلك الأجزاء التي هي الحيّ علىٰ الحقيقة، فإذا أعادها الله تعالىٰ وأضاف إليها أجزاء أُخر غير الأجزاء التي كانت في الدنيا لأعضائه، جرىٰ ذلك مجرىٰ السمن والهزال والإبدال يد بيد، فلا مانع إذن من أن يكون حيَّاً متنعِّماً في النعيم والثواب وإن كنّا نرىٰ جسمه في القبر طريحاً.

وهذا يزيل الشبهة المعترضة في هذا الباب التي السبب في اعتراضها قلَّة العلم بدقائق هذه الأُمور وغوامضها وسرائرها.

وممَّا يشهد لما ذكرناه ما روي في جعفر الطيّار عليه السلام عن النبيّ صلى الله عليه وآله من أنَّ الله تعالىٰ أبدله بيديه المقطوعتين جناحين يطير بهما في الجنَّة.

وقد كنّا أملينا قديماً مسألة مفردة في تأويل قوله تعالىٰ: ﴿وَلا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْواتاً﴾ [آل عمران: ١٦٩]، استوفينا الكلام فيها. وذكرنا في كتابنا المعروف بـ (الذخيرة) الكلام في كيفية الإعادة، وما يجب إعادته وما لا يجب ذلك فيه واستوفيناه، والجملة التي ذكرناها هاهنا كافية لمن تصفَّحها.

* * *

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ٢)/ (جوابات المسائل الرسية الأُولىٰ):

[[ص ٣٧٨]] **المسألة الثامنة والعشرون: [معنىٰ حياة الشهداء والأنبياء والأوصياء]:**

إذا كنّا نعلم أنَّ علم المكلَّف بوصوله إلىٰ ثواب طاعاته عقيب فعلها يقتضي إلجاؤه إليها، وأن يفعلها لأجل الثواب لا لوجه وجوبها، وأنَّ ذلك وجهان يقتضيان قبح تكليفها، ولذلك قلنا بوجوب تأخير الثواب.

فما الوجه من كون الشهيد حيَّاً عنده تعالىٰ والوجيه الحال إلىٰ وما وردت به من وصول الأنبياء والأوصياء ومخلصي المؤمنين إلىٰ الثواب عقيب الموت، وأنَّهم أجمع أحياء عند الله يُرزَقون؟

الجواب: اعلم أنَّ الذي يمضي في الكتب من أنَّ المكلَّف لو قطع علىٰ وصوله إلىٰ ثواب طاعته وعقاب معصيته عقيب الطاعة فالمعصية [ظ: والمعصية]، يقتضي الإلجاء علىٰ نظر في ذلك، غير منافٍ لما نقوله من أنَّ الشهيد يدخل الجنَّة عقيب موته بالشهادة.

وكذلك الأنبياء والأوصياء، لأنَّ الشهادة أوَّلاً ليست من فعل الشهيد، وإنَّما بطلان حياته بالقتل في سبيل الله تعالىٰ يُسمّىٰ (شهادة)، والقتل الذي به تكون الشهادة من فعل غير الشهيد، فكيف يجوز الإلجاء إليه؟ ولا هو يجوِّز أن يقال: إنَّهم ملجأون إلىٰ الجهاد، لأنَّ الجهاد لا يُعلَم وقوع الشهادة لا محالة، / [[ص ٣٧٩]] ولأنَّ المجاهد إنَّما يفعل الجهاد ويقصد به غلبته للمشركين، لا إلىٰ أن يغلبوه ويقتلوه شهيداً، فالإلجاء هاهنا غير متصوَّر.

فأمَّا الأنبياء والأوصياء عليهم السلام فليس يتعيَّن لهم الطاعة التي يجازون بالثواب ودخول الجنَّة عقيبها، ولا طاعة يفعلونها إلَّا وهم يجوِّزون أن يتأخَّر الجزاء عليها، بأن يغيّر تكليفهم ويستمرّ، كما يجوِّزون أن يصلوا عقيبها إلىٰ الثواب.

وهـذا التجـويز وعـدم القطـع يـزيلان الإلجـاء الـذي اعتبر فيمن يقطـع عـلىٰ وصـوله إلىٰ ثـواب طاعتـه عقيـب فعلـه، وهذا بيّن لمن تدبَّره.

* * *

١٢٠ - الشيعة:

رسـائل الشـريف المرتضـىٰ (ج ٢)/ (منـاظرة الخصـوم وكيفية الاستدلال عليهم):

[[ص ١١٧]] اعلـم أنَّ الطريـق إلىٰ صـحَّة مـا يـذهب إليه الشـيعة الإماميَّـة في فـروع الشـريعة فـيما أجمعـوا عليـه هـو إجمـاعهم، لأنَّـه الطريـق الموصـل إلىٰ العلـم، فـذلك هـو عـلىٰ الحقيقة الدليل علىٰ أحكام هذه الحوادث.

لأنّـا قـد بيَّنـا في مواضـع كثـيرة أنَّ إجمـاع هـذه الطائفـة حجَّة، وبيَّنا العلَّة في ذلك والوجه المقتضي له.

وقد بيَّنـا كيفيـة الطريـق إلىٰ معرفـة إجمـاعهم عـلىٰ حكـم الحادثـة، عـلىٰ تباعـد ديـارهم واخـتلاف أزمـانهم، وشرحنـاه وأوضحناه، فلا معنىٰ لذكره هاهنا.

ولـيس يمتنـع مـع ذلـك أن يكـون في بعـض مـا أجمعـوا عليه مـن الأحكـام، ظـاهر كتـاب يتناولـه، أو طريقـة تقتضـي العلـم، مثـل أن يكـون مـا ذهبـوا إليـه هـو الأصـل في العقـل، فيقع التمسّك به، مع فقد الدليل الموجب للانتقال عنه.

أو طريقـة قسـمة، مثـل أن تكـون الأقـوال في هـذه الحادثة محصورة، فإذا بطـل مـا عـدا قسـماً واحـداً مـن الأقسـام، ثبـت لا محالـة ذلـك القسـم، وكـان الـدليل عـلىٰ / [[ص ١١٨]] صحَّته بطلان ما عداه.

فـإن اتَّفـق شيء مـن ذلـك في بعـض المسـائل، جـاز الاعتماد عليـه مـن حيـث كـان طريقـاً إلىٰ العلـم، وصـار نظـيراً للإجماع الذي ذكرناه في جواز الاعتماد عليه.

هـذا فـيما اتَّفقـوا عليـه مـن المـذهب، فأمَّـا مـا اختلفـوا فيه، فقال بعضـهم في الحادثـة بشـيء، وقـال آخـرون بخلافـه. فـلا يخلـو مـن أن يصـحَّ دخولـه تحـت بعـض ظـواهر القـرآن ومعرفة حكمه من عمومه، فيعتمد علىٰ ذلك فيه.

أو أن يكون ممَّا يرجع فيه إلىٰ حكم أصـل العقـل، فيرجـع فيه إليه مع فقد أدلَّة الشـرع، إذ يمكن فيه طريقة القسمة وإبطـال بعضها وتصحيح ما يبقىٰ، فيسلك ذلك فيه.

أو يكـون جميـع الطـرق التـي ذكرناهـا فيـه متعـذِّرة، فحينئـذٍ يكـون مخـيَّراً بـين تلـك الأقـوال التـي وقـع الاخـتلاف فيهـا، ولـك أن تـذهب وتفتـي بـأيّ شيء شـئت منهـا، لأنَّ الحـقّ لا يعـدوها، لإجمـاع الطائفـة عليهـا، وقـد فُقِـدَ الـدليل المميِّز بينها، فلم يبقَ في التكليف إلَّا التخيير.

وأمَّـا مـا لم يوجـد للإماميَّـة فيـه نـصّ عـلىٰ خـلاف ولا وفـاق، كـان لـك عنـد حدوثـه أن تعرضـه عـلىٰ الأدلَّـة التـي ذكرناهـا، مـن عمومـات الكتـاب وظـواهره، فقـل مـا يفـوت تناول بعضها من قرب أو بعد له.

فإن لم يوجد له فيها دليل، عرض علىٰ أصل العقل وعمـل بمقتضاه. وإن كانت طريقة القسمة فيـه متأتّيـة، عمـل بهـا. فـإن قدَّرنا تعذّر ذلك كلّه، كنت بالخيار فيما تعمله فيه علىٰ ما ذكرناه.

وهذا الذي بيَّناه هو طريق معرفـة الحـقّ في جميـع أحكـام الشـرع، ولم يبقَ إلَّا كيف نناظر الخصوم في هذه المسألة.

واعلم أنَّ كـلّ مـذهب لنـا في الشـريعة عليـه دليـل مـن ظـاهر كتـاب، أو حكـم / [[ص ١١٩]] الأصـل في العقـل وما أشبه ذلك، فإنَّه يمكن مناظرة الخصوم فيه.

فأمَّـا مـا لا دليـل لنـا عليـه إلَّا إجمـاع طائفتنـا خاصَّـة، فمتىٰ ناظرنـا الخصـوم واسـتدللنا عليهم بإجمـاع هـذه الطائفـة، دفعـوا أن يكـون إجمـاعهم دلـيلاً، فيحتـاج أن نبـيِّن ذلـك بـأنَّ الإمـام المعصـوم في جملـتهم، وننقـل الكـلام إلىٰ الإمامـة، ونخرج عن الحدِّ الذي يليق بالفقهاء ويبلغه أفهامهم.

وهـذا الـذي أحوجنـا إلىٰ عمـل مسـائل الخـلاف، واعتمـدنا فيهـا عـلىٰ سـبيل الاسـتظهار عـلىٰ الخصـوم في المسـائل عـلىٰ القيـاس وأخبـار الآحـاد، وإن كنّـا لا نـذهب إلىٰ أنَّهـما دلـيلان في الشـرع، ليتـأتّىٰ منـاظرة الخصـوم في المسـائل من غير خروج إلىٰ أُصول لا يقدرون علىٰ بلوغها.

غير أنَّ الذي استعملنا في ذلك الكتاب من الاعـتماد عـلىٰ القياس وأخبار الآحاد في مناظرة الخصوم في المسائل ممَّا يدلُّ عـلىٰ صحَّة مذاهبنا ولا يمكننا أن نعتقد له ومن أجله هذا المذهب.

وقـد عزمنـا إلىٰ أن نبـيح طريقـاً يجتمـع لنـا فيـه إمكـان منـاظرة الخصـوم، وأنَّـه يوصـل إلىٰ العلـم وطريـق إلىٰ معرفـة الحقّ، وهـو أن يقصـد إلىٰ المسـألة التـي يقـع الخـلاف فيهـا بيننـا وبـين خصـومنا، إذا لم يكـن لنـا ظـاهر كتـاب يتناولهـا، ولا مـا أشبه ذلك من طريق العلـم، فنبنيهـا عـلىٰ مسـألة أُخـرىٰ قـد دلَّ الدليل علىٰ صحَّتها.

فنقول: قد ثبت وجوب القول بكذا وكذا، لقيام الدليل الموجب للعلم عليه، وكلّ من قال في هذه المسألة بكذا، قال في المسألة الأُخرىٰ بكذا، والتفرقة بينهما في الموضع الذي ذكرناه خروج من إجماع الأُمَّة لا قائل منهم به.

مثال ذلك: أن يقصد إلىٰ الدلالة علىٰ وجوب مسح الرأس والرجلين ببلَّة اليد من غير استيناف ماء جديد.

فنقول: قد ثبت وجوب مسح [الرأس و]الرجلين علىٰ التضييق، وكلّ / [[ص ١٢٠]] من قال بذلك قال بإيجاب مسح الرأس والرجلين ببلَّة اليد، والقول بوجوب مسح الرأس مضيَّقاً مع نفي وجوب المسح بالبلَّة خلاف الإجماع. وإنَّما اخترنا بذكر التضييق، لأنَّ في الناس من يقول بمسح الرجلين علىٰ التخيير، ولا يوجب ما ذكرناه في المسألة الأُخرىٰ.

ولك أن تسلك مثل هذه الطريقة فيما تريد أن تدلَّ عليه من مسائل الخلاف التي يوافق فيها بعض الفقهاء وإن خالفها بعض آخر، وأنَّه لا فرق في صحَّة استعمال هذه الطريقة فيه بين ما يخالفنا فيه الجميع، مثل ما قد بيَّنا من وجوب مسح الرأس ببلَّة اليد، وبين ما يخالفنا بعض ويوافقنا فيه بعض آخر، [وأنَّه لا فرق في صحَّة استعمال هذه الطريقة فيه، بين ما يخالفنا فيه بعض ويوافقنا فيه بعض آخر].

مثال ذلك أن نقول: قد ثبت وجوب مسح الرجل مضيَّقاً، وكلّ من أوجب ذلك أوجب الترتيب في الوضوء أو [ظ: و] النيَّة أو الموالاة.

وهذا ترتيب صحيح وبناء مستقيم، لأنَّ كلّ من أوجب مسح الرجلين دون غيره يوجب النيَّة والموالاة والترتيب في الوضوء، وإنَّما يوجد من يوجب تلك الأحكام من الفقهاء من غير إيجاب مسح الرجلين.

وليس في الأُمَّة كلّها من يوجب مسح الرجلين مضيَّقاً، وهو لا يوجب ما ذكرناه، لأنَّه ليس يوجب مسح الرجلين علىٰ الوجه الذي ذكرناه إلَّا الإماميَّة وهم بأجمعهم يوجبون النيَّة والترتيب والموالاة في الوضوء.

ولك أن تبني بناء آخر فنقول: إذا أردت مثلاً أن تدلَّ علىٰ وجوب الترتيب في الوضوء: قد ثبت وجوب الموالاة فيه علىٰ كلّ حال، وكلّ من أوجب من الأُمَّة / [[ص ١٢١]] الموالاة علىٰ هذا الوجه أوجب الترتيب، لأنَّ مالكاً وإن أوجب الموالاة فإنَّه يوجبها علىٰ من أدّاه اجتهاده، إليها، ويُسقِطها عمَّن أدّاه الاجتهاد إلىٰ خلافها، وليس يوجبها علىٰ كلّ حال إلَّا الإماميَّة.

وليس يجوز لك أن تبني الموالاة علىٰ الترتيب في الاستدلال، كما بنيت الترتيب علىٰ الموالاة، وذلك أنَّ معنىٰ ظاهر الكتاب يدلُّ علىٰ وجوب الموالاة، وهو آية الطهارة، لأنَّه أمر فيها بغسل هذه الأعضاء، والأمر بالعرف الشرعي يدلُّ علىٰ الفور.

فالآية تقتضي غسل كلّ عضو عقيب الذي قبله، وليس معنىٰ في وجوب الترتيب مثل ذلك، فإنَّ آية الطهارة لا يوجب بظاهرها الترتيب، والواو غير موجبة له لغةً، وإنَّما نقول في إيجاب الواو للترتيب في الشرع في أخبار آحاد، وليست عندنا حجَّة في مثل ذلك، فبان الفرق بين الأمرين.

وليس كذلك أن تبنىٰ مسألة علىٰ أُخرىٰ، وما دلَّ علىٰ ما جعلته أصلاً يدلُّ علىٰ الفرع ويتناوله، فإنَّ ذلك لا يصحُّ، لأنَّ العلم بحكم المسألتين يحصل في حالة واحدة، فكيف تبنىٰ واحدة علىٰ الأُخرىٰ.

وإنَّما يصحُّ أن تبنىٰ مسألة علىٰ أُخرىٰ فيما ينفرد العلم بالأصل عن العلم بالفرع.

مثال ذلك: لا يجوز أن تبنىٰ القول بأنَّ المذي لا ينقض الطهر علىٰ أنَّ الرعاف أو القيء لا ينقضه، لأنَّا إنَّما ندلُّ علىٰ أنَّ الرعاف أو القيء لا ينقض الطهارة، بأنَّ نقض الطهارة حكم شرعي لا يقتضيه أصل العقل.

/ [[ص ١٢٢]] ولا دليل في الشرع يُقطَع به علىٰ أنَّه ناقض، لأنَّ معوَّل المخالفين في ذلك علىٰ قياس أو أخبار آحاد، وليس فيهما ما يوجب العلم، وهذا بعينه قائم في المذي، فكيف تبني أحد الأمرين علىٰ الآخر؟ وليس ينفرد الأصل في العلم عن الفرع.

فإن قيل: هذا ينقض كلّ ما قدَّمتموه، لأنَّ وجوب مسح الرجلين إنَّما تعلمونه بإجماع الإماميَّة عليه، وهذا الإجماع بعينه قائم في جميع ما بنيتموه عليه.

قلنا: قد قدَّمنا أنَّ الطريق إلىٰ معرفة صحَّة ما أجمعت عليه الإماميَّة هو إجماعهم، وإنَّما استأنفنا طريقاً

يتمكَّن من مناظرة الخصوم به من غير انتقال إلىٰ الكلام في الإمامة، فسلكنا ما سلكناه من الطرق راجعة إلىٰ إجماع الأُمَّة، كلّها ممَّا يتَّفق علىٰ أنَّه حجَّة، وإلَّا فإجماعهم كافٍ لنا في العلم بصحَّة ما أجمعوا عليه.

علىٰ أنَّه غير منكر أن يكون الشيعة ناظر في وجوب مسح الرجلين إلىٰ الدلالة بالآية علىٰ ذلك، من غير أن يفكّر في طريقة الإجماع من الطائفة، فيعلم بالآية صحَّته من غير علم بما يريد أن ينبِّه عليه من وجوب موالاة أو ترتيب أو غير ذلك، لم يبتني المسائل علىٰ الطريقة التي ذكرناها، ويصحُّ بناؤه بصحَّة علمه بالأصل من غير أن يعلم الفرع.

ولهذه الجملة لا يصحُّ أن يبتنىٰ أنَّ الطلاق في الحيض لا يقع علىٰ أنَّ الطلاق بغير شهادة لا يقع، ولا أنَّه بغير شهادة لا يقع علىٰ أنَّه في الحيض لا يقع، لأنّا إنَّما نعلم الجميع بطريقة واحدة، وهي أنَّ تأثير الطلاق حكم شرعي لا يثبت إلَّا بأدلَّة الشرع، ولا دليل علىٰ ثبوت الفرقة بالطلاق في الحيض ولا بغير شهادة، / [[ص ١٢٣]] فيجب نفي ذلك كما [لا] يجب نفي كلّ حكم شرعي لا دلالة في الشرع عليه.

فإن قيل: ليس يصحُّ لكم علىٰ أُصولكم طريقة النساء [ظ: البناء] التي ذكرتموها، وذلك أنَّ إجماع الأُمَّة عندكم إنَّما يكون حجَّة لدخول إجماع الإماميَّة فيه، فإجماع الإماميَّة الذي قول الإمام في جملته هو الحجَّة في الحقيقة.

إذا كان الأمر علىٰ ذلك، لم يصحّ للإمامي أن يكون طريقة بناء المسائل التي عدَّدتموها علىٰ مسألة مسح الرجلين يوجب له العلم بحكمة [ظ: بحكم] تلك المسائل، وذلك أنَّه لا يصحُّ أن يعلم أنَّ التفرقة بين وجوب مسح الرجلين وبين وجوب مسح الرأس ببلَّة اليد، ليس بمذهب لأحد من الأُمَّة، إلَّا بعد أن يعلم أنَّ الإماميَّة قد أجمعت علىٰ كلّ واحد منهما.

فإذا علم إجماع الطائفة علىٰ المسألتين، حصل له العلم بصحَّتهما معاً، من غير حاجة إلىٰ حمل واحدة علىٰ أُخرىٰ، فعاد الأمر إلىٰ أنَّ هذه الطريقة التي استأنفتموها وقلتم إنَّها تصلح المناظرة مع الخصوم، ويمكن أن تكون طريقاً إلىٰ العلم أنَّها تختصّ بالمناظرة دون حصول العلم.

قلنا: هذا لعمري تدقيق شديد، وتحقيق في هذا الموضع تامّ، ولو صحَّ أنَّ هذه الطريقة إنَّما تنفع في المناظرة دون إيجاب العلم، لكان في تحريرها وتهذيبها فائدة كثيرة ومزيَّة ظاهرة، ويكون أكثر فائدةً من طريق القياس التي تكلَّفنا الكلام فيها مع الخصوم للاستظهار. وكذلك الكلام في أخبار الآحاد.

والفرق بينهما أنَّ طريقة القياس وأخبار الآحاد لا يمكن أن تكون طريقاً / [[ص ١٢٤]] إلىٰ العلم بشيء من الأحكام البتَّة، والحال علىٰ ما نحن عليه من فقد دليل التعبّد بهما.

وليس كذلك الطريقة التي بنينا فيها بعض المسائل علىٰ بعض ورتَّبناها علىٰ الإجماع، لأنَّه إنَّما لم يكن طريقاً إلىٰ العلم لأنَّ العلم يسبق إلىٰ الناظر بصحَّة الحكم الذي بنيته لإجماع الإماميَّة عليه، ويحصل له قبل البناء.

ولو لم يسبق إليه لكان البناء طريقاً إلىٰ حصوله، فإنَّ إجماع الأُمَّة علىٰ كلّ طريق إلىٰ العلم بصحَّة ما أجمعوا عليه لو لم يسبقه إجماع الإماميَّة الذي عنده يحصل العلم وفيه الحجَّة، والقياس وأخبار الآحاد بخلاف ذلك، لما تقدَّم ذكره.

غير أنَّه يمكن علىٰ بعض الوجوه أن يكون هذه الطريقة تحصل بها العلم للإمامي، وذلك أنَّ العلم بأنَّ قول الإمام هو علىٰ الحقيقة في جملة أقوال الإماميَّة دون غيرهم ليس بضروري، والطريق إليه الاستدلال.

ويمكن أن يحصل ذلك لبعض الإماميَّة، هو يعلم علىٰ الجملة أنَّ قول الإمام الذي هو الحجَّة لا يخرج من أقوال جميع الأُمَّة، فإذا علم أنَّ الأُمَّة كلّها مجمعة علىٰ شيء علم صحَّته، لدخول قول الحجَّة فيه، فيصحُّ علىٰ هذا التقدير أن يكون الطريقة التي ذكرناها توجب العلم للإمامي زائداً علىٰ إمكان مناظرة الخصوم لها.

فإن قيل: هذا يوجب أن تبنوا جميع مسائل الفقه علىٰ مسألة واحدة ممَّا أجمعتم عليه، وتدلّوا علىٰ صحَّة كلّ المسائل التي يخالف فيها خصومكم، بأن تردّوا تلك المسائل إلىٰ هذه علىٰ الطريقة التي ذكرتموها. وكان مسألة وجوب مسح الرجلين إذا صحَّت لكم بدليلها، فقد صحَّ لكم سائر الفقه بالترتيب الذي رتَّبتموه وما تحتاجون إلىٰ تبديل المسائل التي تجعلونها أُصولاً ولا تغيّرها فلا معنىٰ لذلك.

/ [[ص ١٢٥]] قلنا: الأمر علىٰ ما قلتموه، وما المنكر من ذلك؟ وما الذي يدفعه ويفسده؟ ثمّ نحن بالخيار أن نجعل الأصل مسألة واحدة، أو نبدِّل ذلك علىٰ حسب ما نختاره من وضوح دلالة الأصل أو أشباهها.

فإن قيل: كيف ومسألة إلىٰ أُخرىٰ وبناؤها عليها ولا نسبة بينهما ولا تشابه، وهذه مثلاً من الطهارة وتلك من المواريث، وإنَّما فعل الفقهاء ذلك فيما يناسب ويقارب من المسائل.

فقالوا: إنَّ أحداً من الأُمَّة ما فرَّق بين مسألة زوج وأبوين ومسألة امرأة وأبوين، فمنهم من أعطىٰ الأُمّ في المسألتين معاً ثلث ما بقي، ومنهم من أعطاها في المسألتين ثلث أصل المال.

وبدَّعوا ابن سيرين في التفرقة بين المسألتين، لأنَّه أعطىٰ الأُمّ في مسألة زوج وأبوين الثلث ممَّا يبقىٰ، وفي مسألة زوجة وأبوين ثلث كلّ المال.

وكذا قالوا: إنَّ أحداً من الأُمَّة لم يفرِّق بين من جامع ناسياً في شهر رمضان وبين من أكل ناسياً، فمنهم من فطره بالأمرين، ومنهم من لم يفطره بكلّ واحد من الأمرين.

وبدَّعوا الثوري في تفرقته بين المسألتين وقوله: إنَّ الجماع يفطر مع النسيان والأكل لا يفطر، فجمعوا بين مسائل متجانسة، وأنتم فقد سوَّغتم الجمع بين ما لا تناسب فيه.

قلنا: لا فرق بين المتجانس في هذه الطريقة وبين غير المتجانس، لأنَّ المعتبر هو مخالفة الإجماع والخروج عن أقوال الأُمَّة، وذلك غير سائغ، سواء كان في متجانس من المسائل أو مختلف، لأنَّ وجه دلالة المتجانس ليس هو كونه متجانساً، وإنَّما هو رجوعه إلىٰ الإجماع علىٰ الطريقة التي بيَّناها.

/ [[ص ١٢٦]] وإذا كان هذا الوجه قائماً بعينه فيما ليس بمتجانس كان وجه الدلالة قائماً، ولهذه العلَّة لا يفرق بين أن يبتنىٰ مسألة حظر علىٰ مسألة إباحة أو إباحة علىٰ حظر، أو يبتنىٰ نفياً علىٰ إثبات أو إثباتاً علىٰ نفي، أو إيجاباً علىٰ إباحة أو إباحة علىٰ إيجاب، بعد أن يكون طريقة الإجماع التي ذكرناها وأوضحناها في ذلك متأتّية، وإنَّما ينظر من مثل من لا ينعم [ظ: يمعن] التأمّل ويفطن بالعلل والمعاني.

فإن قيل: لم يبقَ عليكم إلَّا أن تدلّوا علىٰ صحَّة الطريقة التي ذكرتموها في اعتبار الإجماع، ففي ذلك خلاف، فبيِّنوا أنَّه يجري مجرىٰ أن يجمعوا علىٰ حكم واحد في أنَّه لا يجوز مخالفته.

قلنا: لا شبهة في صحَّة هذه الطريقة علىٰ أحد من أهل العلم بأُصول الفقه، وأنَّ مخالفة ما ذكرناه يجري مجرىٰ مخالفة ما أجمعوا فيه علىٰ حكم واحد في مسألة واحدة.

ألَا ترىٰ أنَّهم قد بدَّعوا ابن سيرين والثوري لـمَّا خالف الإجماع، وإن كان في مسألتين وفي حكمين، وأجروه مجرىٰ الخلاف في مسألة واحدة وحكم واحد.

وما اشتباه ذلك من بعده عن الصواب إلَّا كاشتباه الحال علىٰ من جوَّز إذا اختلف الأُمَّة علىٰ أقاويل محصورة، أن يقول قائل بزائد عليها، ما [ظ: ممَّا] يُدَّعىٰ أنَّ ذلك لا يجري مجرىٰ إجماعهم علىٰ قول واحد، فهو يد زائد [ظ: يدَّعي زائداً] أو يختلفوا علىٰ أقاويل ثلاثة، فيقول قائل بمذهب رابع، لأنَّ في كلتي المسألتين قد خولف الإجماع وقيل بما اتَّفقوا علىٰ خلافه، ومثل ذلك لا يشتبه علىٰ ذوي النقد والتحصيل.

/ [[ص ١٢٧]] واعلم أنَّك إذا سلكت مع الفقهاء في مسائل الخلاف في هذه الطريقة التي أشرنا إليها في الرجوع إلىٰ أصل ما في العقل ضاقت عليهم الطريق في مناظرتك وقطعتهم بذلك عن ميدان واسع من القياسات واعتماد أخبار الآحاد، وحصرتهم بذلك حصراً لا يملكون معه قبضاً ولا بسطاً.

مثال بعض ما أشرنا إليه وهو: أن يسأل عن إباحة نكاح المتعة؟

فنقول: قد ثبت أنَّ المنافع التي لا ضرر فيها عاجلاً ولا آجلاً في أصل العقل مباحة، ونكاح المتعة بهذه الصفة، فيجب إباحته.

فإن سألت الدلالة علىٰ انتفاء الضرر عن هذا النكاح الذي فيه انتفاع لا محالة.

قلت: الضرر العاجل يُعرَف بالعادات والأمارات المشيرة إليها ويُعلَم فقد ذلك، والضرر الآجل إنَّما هو

العقاب، وذلك تابع للقبح. ولو كانت هذه المنفعة قبيحة يستحقّ بها العقاب، لدلَّ الله تعالىٰ علىٰ ذلك، لوجوب إعلامه المكلَّف ما هذه سبيله.

فلم يبقَ بعد ذلك إلَّا أن يسأل الدلالة علىٰ أنَّ المنافع التي صفتها ما ذكرناه في العقل علىٰ الإباحة، فينتقل من الكلام في الفروع إلىٰ الأُصول. ثمّ الدلالة علىٰ ذلك سهلة يسيرة، أو يعارض بقياس أو خبر واحد، فلا يقبل ذلك. لأنَّهما غير حجَّة عندك في الشرع.

فإن انتقل إلىٰ الكلام في التعبّد بالقياس أو خبر الواحد، كان أيضاً منتقلاً من فرع إلىٰ أصل.

وإذا انتقل الكلام إلىٰ ذلك، كان أسهل وأقرب من غيره، أو ليس كنّا نسامح الخصوم في بعض الأزمان، بأن نقبل المعارضة منهم بالقياس أو خبر الواحد، استظهاراً أو استطالةً عليهم، فصار ذلك من الواجب علينا، بل المناقشة أولىٰ وأضيق عليهم. فإذا أردت بعد ذلك أن نتبرَّع بما يجب عليك من قبول ما / [[ص ١٢٨]] يعارضون به، والكلام عليه تغلب علىٰ بصيرة وبعد بيان وإيضاح.

وكذلك متىٰ سلكت معهم في بعض مسائل الخلاف الاعتماد علىٰ ظاهر كتاب.

ومثال ذلك: أن يستدلَّ علىٰ إباحة نكاح المتعة بقوله: ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٣]، وبقوله تعالىٰ: ﴿فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ﴾ [النساء: ٢٥]، وهذا الظاهر عامّ في نكاح المتعة. فإنَّ الكلام يضيق عليهم، لأنَّهم إن عارضوا بقياس أو خبر واحد وليس لهم إلَّا ذلك لم يتقبَّل منهم ذلك، لأنَّ مذهبك بخلاف، فيقف الكلام ضرورةً عليهم.

فإن قيل: قد بنيتم بناء المسائل علىٰ الإجماع، وبنيتم كيف يُستَدلُّ أيضاً بالأصل في العقل وبظواهر الكتاب، فاذكروا أمثلة طريقة القسمة التي ذكرتم أنَّها طريقة صحيحة، وممَّا يُعتَمد عليه في إيجاب العلم في مناظرة الخصوم.

قلنا: مثال هذه الطريقة أنَّ من قال لزوجته: أنت عليَّ حرام.

فقد اختلف أقوال الأُمَّة فيه، فمن قائل: إنَّه طلاق بائن أو رجعي. ومن قائل: إنَّه ظهار. وقال قوم: هو يمين.

وقال قوم وهو الحقّ: إنَّه لغو ولا تأثير له والمرأة علىٰ ما كانت عليه، وهذا قول الإماميَّة وصحَّ مذهبهم، لأنَّه ليس بعد إبطال تلك المذاهب.

وطريق إبطال ما عدا مذهب الإماميَّة الواضح أن نقول: كونه طلاقاً بائناً، أو رجعياً، أو ظهاراً، أو يميناً أحكام شرعية، والحكم الشرعي لا يجوز إثباته إلَّا بدليل شرعي، ولا دليل علىٰ ذلك، فإنَّ الذي سلكه القوم في ذلك من القياس ليس بصحيح، لأنَّه مبني علىٰ التعبّد بالقياس ولم يثبت ذلك، فإذا بطلت تلك / [[ص ١٢٩]] الأقسام صحَّ ما عداها.

ولك أيضاً أن تُبطِلها بأن تقول: لفظة (حرام) ليس في ظاهرها طلاق ولا ظهار ولا يمين، فكيف يُفهَم منها ما ليس في الظاهر؟ وهل حملها علىٰ ذلك والظاهر لا يتناوله إلَّا كحملها علىٰ ما لا يحصىٰ ممَّا لا يتناوله الظاهر؟

واعلم أنَّه لا خفاء علىٰ أحد أنَّ بما أوضحناه ونهجناه قد وسَّعنا الكلام لمن أراد أن يناظر الخصوم في جميع مسائل الخلاف التي بيننا وبينهم غاية التوسعة، وقد كان يظنّ أنَّ ذلك يضيق علىٰ من نفىٰ القياس ولم يعمل بخبر الواحد.

فلا مسألة إلَّا ويمكن أصحابنا علىٰ الطرق التي ذكرناها أن يناظروا خصومهم فيها، لأنَّ مسألة الخلاف لا يخلو من أن يكون خصومنا القائلين فيها بالحظر ونحن بالإباحة، أو نحن نذهب إلىٰ الحظر فيها وهم علىٰ الإباحة، أو يكون خصومنا هم الذاهبين فيها إلىٰ ما هو عبارة وحكم شرعي ونحن ننفي ذلك، أو يكون نحن المثبتين للحكم الشرعي وهم ينفون ذلك.

فدلَّلنا علىٰ بطلان قولهم وصحَّة مذهبهم [ظ: مذهبنا] في هذه المسألة التي نقول فيها بالإباحة وهم بالحظر أنَّ الأصل في العقل الإباحة، فمن ادَّعىٰ حكماً زائداً علىٰ ما في العقل، فعليه الدليل الموجب للعلم. وإذا أوردوا قياساً أو خبر واحد أُعلموا أنَّ ذلك ليس بجهة للعلم ولا موجب للعمل.

مثال ذلك: ما تقدَّم ذكره من الخلاف في إباحة نكاح المتعة، وما نحلّه من لحوم الأهلية ويحرِّمونه، ونبيحه من خطأ المطلَّقة بلفظ واحد والاستمتاع بها ويحظرونه. وأمثلته أكثر من أن تحصىٰ.

وهـذه الطريقـة نسـلك إذا كـان الخـلاف معهـم في إثبـات عبـادة أو حكـم شرعـي، ونحـن ننفـي ذلـك، لأنَّ الأصـل في العقـل نفـي مـا أثبتـوه فعليهم الـدليل، ولا / [[ص ١٣٠]] يُقبل القياس ولا أخبار الآحاد لما تقدَّم ذكره.

مثـال ذلـك: أنَّهـم يثبتـون القـيء والرعـاف والمـذي ومـسّ الـذكر أو المـرأة ناقضـاً للطهـارة، وذلـك حكـم شرعـي خارج عن أصل مـا هـو في العقـل، فعلىٰ مثبـت ذلـك الـدليل. وكـذلك إذا أثبتـوا الزكـاة في الحـلي وفي الـذهب والفضَّـة وإن لم يكونا مطبوعين، وأمثلة ذلك أكثر من أن تحصىٰ.

وأمَّـا إذا كـان الحظـر في جهـتهم وإثبـات العبـادة أو الحكم الشـرعي هـو مـذهبنا وهـم ينفـون ذلـك، كـما نقولـه في تحـريم الشـراب المسـكر، وإيجـاب التشـهّدين الأوَّل والثـاني، والتسـبيح في الركـوع والسـجود، وإيجـاب الوقـوف بالمشـعر الحـرام، وأمثلـه ذلـك أيضـاً أكثـر مـن أن تحصـىٰ وأنـت منتبـه عليها.

فحينئـذٍ يجـب الفـرع [ظ: الفـزع] إلىٰ الطريقـة التـي ذكرناهـا، وهـو أن يقصـد مسـألة مـن المسـائل التـي قـد دلَّـت [ظ: دلَّ] عليهـا دليـل يوجـب العلـم مـن ظـاهر كتـاب أو غيره.

فنقول: قد ثبـت كـذا في هـذه المسـألة، وكـلّ مـن ذهـب إلىٰ ذاك فيهـا ذهـب في المسـألة الفلانيـة _ تـذكر المسـألة التـي تريـد أن تـدلَّ عليهـا _ كـذا، والتفريـق بينهما خـلاف الإجمـاع علىٰ ما شرحناه فيما تقدَّم.

فقـد بـان أنَّـه لا يعـزل طريـق يسـلكه مـع الخصـوم في كلّ مسائل الخلاف.

فقد بيَّنا علىٰ كيفية ما يعمله في جميع المسائل.

* * *

حرف الصاد

١٢١ - الصابئة:

الملخَّص في أُصول الدين:

[[ص ٢٩٩]] **فصل: في الكلام علىٰ الصابئين:**

حكي عن بعض هؤلاء القول بأنَّ العالم مخلوق من هيولىٰ قديمة، وأكثرهم يُثبِت العالم محدَثاً علىٰ الحقيقة، ويُثبِت له صانعاً حكيماً علىٰ ما يقوله الموحِّدون، إلَّا أنَّهم يذهبون إلىٰ عبادة الكواكب وتعظيم أقدارها، ومنهم من سمّاها آلهة، وأكثرهم يُسمّيها ملائكة، وردّوا علىٰ من أثبت العالم قديماً أو أثبته مفعولاً من هيولىٰ قديمة، [و]قد مضىٰ سلف فيما مضىٰ من الكتاب.

/ [[ص ٣٠٠]] فأمَّا إبطال قولهم في عبادة الكواكب: فالأصل فيه أنَّ العبادة إذا كانت، إنَّما تُستَحقُّ بنعم مخصوصة علىٰ ما ذكرنا في الردِّ علىٰ النصارىٰ، فمن ليس بحيّ ولا قادر كيف يصحُّ عبادته؟ ولو كانت النجوم أيضاً حيَّة قادرة لم يجز أن ينعم بما يستحقُّ من أجله العبادة، لأنَّ الجسم لا يقدر إلَّا بقدرة، والقادر بقدرة لا يصحُّ منه فعل الأجسام والحياة والشهوات وسائر ما عدَّدناه ممَّا يفعله مستحقّ العبادة.

وآكد ما دلَّ علىٰ أنَّ الكواكب غير حيَّة ولا قادرة السمع، فإنَّ ذلك معلوم من دين نبيّنا صلَّىٰ الله عليه [وآله]، ولا خلاف بين الأُمَّة فيه، وفي أنَّ الله تعالىٰ هو الذي يُصرِّفها ويُحرِّكها، وأنَّه لا تصريف لها في نفوسها.

وقد استُدِلَّ أيضاً علىٰ أنَّها غير حيَّة: أنَّ فرط الحرارة لا يجوز أن يثبت مع الحياة، وأنَّ ما كان في الحرارة كالنار لا يجوز أن يكون حيَّاً، لأنَّ حرارة النار تُفرِّق البنية، وبتفريقها تبطل الحياة.

وقد علمنا أنَّ حرارة الشمس أعظم كثيراً من حرارة النار، بدلالة أنَّها تؤثر مع البعد ولا تؤثّر النار مع القرب، وإذا لم تثبت الحياة مع حرارة النار، فأولىٰ أن لا تثبت مع ما هو أشدُّ حرارةً منها، وإذا لم تكن حيَّة فليست قادرة، وكيف تكون النجوم قادرة مع أنَّ تصرّفها تجري علىٰ طريقة واحدة من غير اختلاف؟ ومن شأن القادر أن يختلف دواعيه، ولا يجب اتّفاقها، ووقوع أفعاله علىٰ نمط واحد، ولولا ما ذكرناه لما انفصل المسخّر من المختار.

ولو سُلِّمَ أنَّها قادرة لم تجز عبادتها، لما ذكرناه من استحالة وقوع ما به يستحقُّ العبادة من جهتها علىٰ أنَّها أجسام، والجسم لا يصحُّ أن يفعل في غير محلّ قدرته إلَّا بالمماسَّة، وقد عُلِمَ أنَّ الكواكب غير مماسَّة لنا، فكيف يفعل فينا؟ وليس يجوز أن نجعل مماسَّتها للهواء الذي مماسّنا.

وأيضاً: إنَّ شعاعها بنا يقوم مقام المماسَّة لنا، وذلك أنَّ الشعاع وكذلك الهواء جسمان لطيفان، ولا يجوز أن يكونا آلة في فعل الجسم في غيره.

/ [[ص ٣٠١]] وليس لأحدٍ أن يقول: لولا أنَّها مدبّرة للعالم، لم يجز حدوث كثير من الحادثات فيه بحسب قربها وبعدها وحركاتها.

وذلك أنَّ هذا لو صحَّ علىٰ ما فيه من الدعوىٰ، لم يمتنع أن يكون القديم الحكيم تعالىٰ أجرىٰ العادة بأن يحدث الحوادث عند حركات الكواكب المخصوصة، لما يعلمه من المصلحة، كما أنَّه تعالىٰ قد أجرىٰ العادة بأن يحدث الولد عند الوطئ، ولم يدلّ ذلك علىٰ أنَّه من فعل الواطي.

* * *

١٢٢ - الصحابة:

مدحهم:

الشافي في الإمامة (ج ٢):

[[ص ١٣٩]] فأمَّا تعلّقه بإكرام الرسول ﷺ للقوم وتعظيمه لهم، وأنَّ الخبر بذلك متواتر، فممَّا لا يُؤثِّر فيما ذهبنا إليه، لأنَّ جميع ما روي من التعظيم والإكرام _ إذا صحَّ _ فليس يقتضي أكثر من حسن الظاهر وسلامته في الحال، فأمَّا أن ينفي ما يقع منهم في المستقبل من قبيح فغير متوهّم، وإذا كان دفع النصّ والعمل بخلافه إنَّما وقع بعد الرسول ﷺ فكيف يكون مدحه في حياته لهم وإكرامه ينافيه ويمنع منه؟

فإن قال: إنَّما عنيت إنَّ الإكرام والمدح والإعظام يمنع من وقوع النفاق في تلك الحال.

/ [[ص ١٤٠]] قيل له: ليس يجب بما وقع منهم من دفع النصّ أن يكونوا في حياة الرسول ﷺ علىٰ نفاق، لأنَّ فيمن يقطع علىٰ أنَّ دفع النصّ كفر من فاعله من لا يمنع من وقوعه بعد الإيمان الواقع علىٰ جهة الإخلاص، فأمَّا من ذهب إلىٰ الموافاة فإنَّه يحتاج في منع وقوع الإيمان متقدِّماً إلىٰ أن يثبت له كون دفع النصّ كفراً، وأنَّه يخرج عن منزلة الفسق ويلحق بمنزلة الكفر ثمّ يُثبِت أنَّ فاعله فارق الدنيا عليه، لأنَّه إن لم يُثبِت له ذلك لم يمتنع علىٰ مذهبه تقدّم الإيمان، علىٰ أنَّه غير ممتنع عقلاً أن يكون الرسول غير عالم ببواطن أصحابه وسرائرهم من خير وشرّ فيكون مدحه لهم علىٰ الظاهر، وإذا انقطع العذر بالسمع الوارد بأنَّه ﷺ كان يعرف بواطن بعضهم أمكن أن يقال: إنَّه ﷺ علم بذلك في حال لم يكن منه بعدها مدح ولا تعظيم لمن علم سوء باطنه، فإنَّ الحال بعينها غير مقطوع عليها، ويمكن أن يقال: إنَّ ذلك قبل وفاته عليه السلام بزمان يسير.

وقد قيل: إنَّه غير ممتنع أن يمدح النبيّ ﷺ من علم خبث باطنه إذا كان مظهراً للحقّ والدين، كما أنَّه ﷺ مع علمه بالمنافقين وتمييزه لهم من جملة أصحابه قد كان يجري عليهم أحكام المؤمنين، ولا يخالف بينهم في شيء منها إلَّا فيما نطق به الكتاب من ترك الصلاة علىٰ أحدهم عند موته والقيام علىٰ قبره وإجراء أحكام المؤمنين عليهم، ودعاؤهم في جملتهم ضرب من المدح والتعظيم، فلئن جاز هذا جاز الأوَّل.

وليس يمكن أن يقال: إنَّ النبيّ ﷺ لم يكن يعرف المنافقين بأعيانهم، لأنَّ القرآن يشهد بأنَّه ﷺ قد كان يعرفهم، / [[ص ١٤١]] قال الله تعالىٰ: ﴿وَلا تُصَلِّ عَلى أَحَدٍ مِنْهُمْ ماتَ أَبَداً وَلا تَقُمْ عَلى قَبْرِهِ﴾ [التوبة: ٨٤]، وليس بصحيح أن تتوجَّه إليه ﷺ هذه العبارة فيهم إلَّا مع المعرفة والتمييز، وقال جلَّ وعزَّ: ﴿وَلَوْ نَشاءُ لَأَرَيْناكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِيماهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾ [محمّد: ٣٠]، وفي هذا تصريح بأنَّه ﷺ كان يعرفهم، وكلّ ما ذكرناه واضح لمن يتدبَّره.

* * *

آية ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ...﴾:

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ٣)/ (أجوبة المسائل القرآنية):

[[ص ٨٦]] مسألة: [في تفسير آية: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهاجِرِينَ ...﴾ الخ]:

سأل الإماميَّة مخالفونا، فقالوا: أخبرونا أليس الله تعالىٰ يقول: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهاجِرِينَ وَالْأَنْصارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسانٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا / [[ص ٨٧]] عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهارُ خالِدِينَ فِيها﴾ [التوبة: ١٠٠] مع نظائرها، أوَليس هذا إخبار صدق يقطع العذر وضوحه، وينفي الشكّ بيانه، ويسقط إن دلَّ عليه ويقوم تبصرة نفسه؟

فإن قلتم: بلىٰ، قلنا: عرِّفونا من هؤلاء؟ وميِّزوهم لنا من غير توالي وتعاري علىٰ بصيرة وتثبّت ويكون علىٰ يقين. وإن افترضتم في هذه المدعوة الجميلة بأمر، لزمكم مثله فيمن تزعمون أنَّه وعد بإعداد الجنَّة وحسن المنقلب في: ﴿هَلْ أَتى عَلَى الْإِنْسانِ﴾ [الإنسان: ١] ونظائرها، قتلوا له وينسبون معناه إلىٰ من أردتم فما الفصل؟

وقالوا: قُبِضَ النبيّ ﷺ من كذا وكذا الصحابي، أفترىٰ هؤلاء كلّهم ضلّوا، وهذه الوعود الحسنة والأقوال الجميلة لهم وفيهم، فإن كانوا ضلّوا فمن بعدهم ممَّن تابعهم أضلّ وأضلّ من بعد أُولئك أيضاً إلىٰ اليوم بالظلم الآن والبغي والربا وشرب الخمور والمناكرات والفواحش والجنَّة المنعوتة إلىٰ الأُمم سكّانها، ومن هذه الأُمَّة؟ مع هذه الصفات القبيحة المظنَّة أهلها، فإن لم يكن الصدر الأوَّل وإلَّا ما عدّهم.

الجواب: قال الشريف الأجلّ المرتضىٰ علم الهدىٰ: قد بيَّنا في كتابنا المعروف بـ(الشافي) الذي نقضنا به علىٰ صاحب الكتاب المعروف بـ(المغني) كلامه / [[ص ٨٨]] في الإمامة وتعلّقه بهذه الآية، لأنَّه أوردها من جملة ما احتجَّ به، وحكاه عن أبي علي الجبائي واستقصينا الكلام فيها، ونوردها هنا جملة كافية مقنعة.

وأوَّل ما نقوله: إنَّ ظاهر هذه الآية لا تقتضي أنَّ السبق المذكور فيها إنَّما هو السبق إلىٰ إظهار الإيمان والإسلام واتّباع النبيّ ﷺ، لأنَّ لفظ (السابقين) مشتركة غير مختصَّة بالسبق إلىٰ شيء بعينه.

وقد يجوز أن يكون المراد بها السبق إلىٰ الطاعات، فقد يقال لمن تقدَّم في الفضل والخير: سابق ومتقدِّم. قال الله تعالىٰ: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ ۝ أُولَٰئِكَ الْمُقَرَّبُونَ ۝﴾ [الواقعة: ١٠ و١١]، فإنَّما أراد المعنىٰ الذي ذكرناه، وقال تعالىٰ: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ﴾ [فاطر: ٣٢]، ويكون معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿الْأَوَّلُونَ﴾ التأكيد للسبق والتقدّم والتدبير فيه، كما يقال: سابق بالخيرات أوّل سابق.

وإذا لم يكن هاهنا دلالة تدلُّ علىٰ أنَّ المراد بالسبق في الآية إلىٰ الإسلام فقد بطل غرض المخالفين، وإذا ادَّعوا فيمن يذهبون إلىٰ فضله وتقدّمه أنَّه داخل في هذه الآية إذا حملنا علىٰ السبق في الخير والدين احتاجوا إلىٰ دليل غير ظاهر الآية، وأنّىٰ لهم بذلك.

ثمّ إذا سلَّمنا أنَّ المراد بالسبق في الآية السبق إلىٰ الإسلام والإيمان بالنبيّ ﷺ فلا بدَّ من أن يكون الآية مشروطة بالإخلاص وأن يكون الظاهر كالباطن، فإنَّ الله لا يَعِدُ بالجنَّة والرضوان من أظهر الإسلام وأبطن خلافه.

ولا خلاف بيننا وبين مخالفينا في أنَّ هذا الشرط الذي ذكرناه مراعىٰ في /[[ص ٨٩]] الآية، وإذا كان لا بدَّ من مراعاته فمن أين للمخالف أنَّ القوم الذين يذهبون إلىٰ تعظيمهم وتفضيلهم ممَّن أظهر السبق إلىٰ الإسلام كان باطنهم كظاهرهم، حتَّىٰ يستحقّ الدخول تحت الوعد بالجنَّة والرضا من الله تعالىٰ.

ويختصُّ مخالفونا بشرط آخر يذكرونه علىٰ مذاهبهم، وهو أنَّهم يشترطون في هذه الآية وفي أمثالها من آيات الوعد بالثواب علىٰ الطاعات، أن لا يأتي هذا المطيع بما يسقط به ثواب طاعته من الأفعال القبيحة. ونحن لا نشترط ذلك لأنَّ مذاهبنا أنَّ المؤمن علىٰ الحقيقة سرّاً وعلانيةً لا يجوز أن يكفر، ولا يحتاج إلىٰ هذا الشرط، وإن شرطنا نحن وهم جميعاً في آيات الوعيد بالعقاب، إلَّا أن يتوب [ظ: ألَّا يتوب] هذا العاصي، فإنَّ التوبة تُسقِط عندنا العقاب تفضّلاً وعند مخالفينا وجوباً، فلا بدَّ من اشتراطها في الوعيد بالعقاب.

فمن أين لمخالفينا إذا ثبت لهم دخول من يريدون دخوله في الآية، مضافاً إلىٰ إيمانه باطناً وظاهراً أنَّه ما أتىٰ طول عمره بما يُسقِط ثواب سبقه إلىٰ الإسلام.

فإن قالوا: فمن أين تعلمون أنتم أنَّ أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام _ وهو معنيٌّ بهذه الآية عندكم _ قد حصل فيه الشرط الذي ذكرتم أنَّه لا بدَّ من اشتراطه.

قلنا: نحن لا نعتمد في الدلالة علىٰ فضل أمير المؤمنين عليه السلام وتقدّمه علىٰ الخلق في الثواب بعد الرسول ﷺ بهذه الآية، فيلزمنا أن نذكر حصول شرطها فيه، بل نعتمد في ذلك علىٰ ما هو معروف مسطور في الكتب /[[ص ٩٠]] ممَّا ليس للمخالف مثله، وإنَّما يجب علىٰ المخالف إذا كان معتمداً في فضل من يذهب إلىٰ تفضيله علىٰ هذه الأُمَّة أن يدلَّ علىٰ أنَّ الشرط المعتبر في هذه الآية حاصلة فيه بعد، وقد ثبت عصمة أمير المؤمنين عليه السلام عندنا وطهارته من القبائح كلّها، وأنَّه لا يجوز أن يظهر من الطاعات والخيرات خلاف ما يبطن.

وآكد ما دلَّ علىٰ ذلك أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام أنَّ النبيّ ﷺ نصَّ عليه بالإمامة والاستخلاف بعده علىٰ أُمَّته بالأدلَّة التي ذكرناها في كتبنا وبسطناها، لاسيّما في الكتاب (الشافي).

وإذا ثبت أنَّه الإمام المستخلف علىٰ الأُمَّة، ثبت أنَّه معصوم، لأنَّ العقول قد دلَّت علىٰ أنَّ الإمام لا بدَّ من أن يكون معصوماً لا يجوز تخطّيه من الخطّ ما جاز علىٰ رعيَّته، فبهذه الدلالة ونظائرها نعلم أنَّ باطن أمير المؤمنين عليه السلام كظاهره، وأنَّه لا يجوز أن يظهر من الخيرات والطاعات ما يجوز أن يبطن خلافه فنعلم بذلك دخوله قطعاً تحت الآية.

وهذا هو الجواب عن الاعتراض بحصول التوابع فيمن عني بسورة (هل أتىٰ).

فإن ادَّعىٰ مخالفونا دخول غيره فيه، فيجب أن يدلّوا علىٰ مثل ما دلَّلنا عليه، وإلَّا كانوا حاصلين علىٰ الدعوىٰ العارية من برهان.

علىٰ أنّا نقول: ليس يخلو المراد بالسابقين المذكورين في الآية، هو السابق الذي لم يتقدَّمه غيره، أو يُراد به من سبق سواه، وإن كان مسبوقاً في نفسه بغيره، وإن كان المراد هو الأوَّل، فالذين هم بهذه الصفة في السبق إلىٰ الإسلام أمير المؤمنين عليه السلام وحمزة وجعفر وخبّاب بن الأرت وزيد

بن حارثة وعمّار بن ياسر رحمة الله عليهم، ومن الأنصار سعد بن معاذ وأبو الهيثم / [[ص ٩١]] بن التيهان وخزيمة بن ثابت ذو الشهادتين.

فأمّا أبو بكر ففي تقدّم إسلامه خلاف معروف، وقد ذكر أهل النقل أنَّ إسلام أمير المؤمنين عليه السلام وعمر [ظ: حمزة] وجعفر وخبّاب وزيد كان مقدَّماً لإسلامه، والأخبار بذلك في نقل أصحاب الحديث وأصحاب السير من العامّة مشهورة معروفة.

فعلىٰ من ادَّعىٰ تقدّم إسلام أبي بكر وأنَّه سابق لا متقدِّم له أن يدلَّ علىٰ ذلك، وهيهاتَ أن يتمكَّن من ذلك. ثمّ إذا دلَّ عليه، وجب أن يدلَّ علىٰ نظائره في أنَّ ظاهره كباطنه، وأن لم يأتِ في باقي عمره ما يزول معه الثواب الذي استحقّه بإيمانه وإسلامه، دون ذلك خرط القتاد.

وإن كان الأمر علىٰ الوجه الثاني الذي قسَّمناه في كلامنا، فهو مؤدٍّ إلىٰ أن يكون جميع المسلمين الذين اتَّبعوا النبيّ صلى الله عليه وآله سابقين في الإسلام إلَّا الواحد الذي لم يكن بعده إسلام من واحد، ومعلوم خلاف ذلك.

فقد بان بهذه الجملة مذهبنا في المعني بهذه الآية، لأنَّه إن كان المراد بها السبق إلىٰ الخيرات والطاعات، وكل سابق في ذلك ممَّن ظاهره كباطنه، داخل تحته. وإن كان المراد السبق إلىٰ الإسلام، وكلّ سابق إلىٰ الإسلام ممَّن باطنه فيه كظاهره وعلانيَّته كسرّه داخل في الآية. فمن ادَّعىٰ في بعض ما اختلف في إسلامه أنَّ إسلامه يتقدَّم له الدليل علىٰ ذلك.

ثمّ عليه بعد ذلك إذا ثبت له تقدّم إظهار الإسلام أن يدلَّ علىٰ أنَّ الباطن كالظاهر، ثمّ علىٰ سلامة ثوابه، ومعلوم تعذّر ذلك وتعسّره علىٰ من يروم / [[ص ٩٢]] من مخالفينا، وإلَّا فليتعاطوه ليعلموا أعجزهم [ظ: عجزهم] عن ذلك.

فأمَّا ما ختم به هذه المسألة من أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وآله قُبِضَ عن كذا وكذا الصحابي، أفترىٰ هؤلاء كلّهم ضلّوا؟

فالجواب عنه: معاذ الله أن يضلَّ عن الحقّ جميع أصحاب النبيِّ صلى الله عليه وآله، أو يعدل إلىٰ القول بالباطل علىٰ جميع الأئمَّة في وقت من الأوقات، بل لا بدَّ للحقِّ في كلّ زمان من قائل به وذاهب إليه ومقيم عليه، وإن ضلَّ عنه غيره.

والذين ضلّوا الضلال الشديد بعد وفاة النبيّ صلى الله عليه وآله من بعد مخالفته فيمن نصبه للإمامة وارتضاه للخلافة، وعدل بالأمر عنه وصيَّره في غيره، افتتاناً علىٰ الرسول، وتقدّماً بين يديه، وخلاف [ظ: وخلافاً] ظاهراً عليه، ثمّ اتَّبع هؤلاء الجمّ والعدد الكثير تقليداً لهم وحسن الظنّ بهم، وعجزاً عن الاختبار والاعتبار فضلاً أيضاً دون ذلك الضلال.

ونفىٰ أهل الحقّ الذين علموا أنَّ الإمامة في أمير المؤمنين عليه السلام بالنصّ والتوقيت، وأنَّه أو أنَّ [ظ: وأنَّ] أغلب علىٰ مقامه، وحيل بينه وبين حقّه، فهو المستحقّ للإمامة.

وهؤلاء جماعة بني هاشم، ومن المهاجرين والأنصار جماعة كثيرة معروفون، وهم الذين تأخَّروا عن بيعة أبي بكر، واجتمعوا إلىٰ أمير المؤمنين عليه السلام متحاورين / [[ص ٩٣]] إليه وتعمدن ما يصرفهم عليه ويزيدهم به، فلمَّا رأوا حاله علىٰ الاستمرار علىٰ المنازعة والمجاذبة.

وهذا الأمر بعد أن قربت الشبهة فيه وكثرت الأعوان عليه. وإذا عدد النصار لما تمَّ من الاختيار علماً منه بما يعقب المخارجة، وتورث المجاهرة من الفساد العظيم في الدين، وتفرّق الشمل وتشعّب الحيل اقتداءً به في الإمساك والمشاركة، إلىٰ أن يقضي الله أمراً كان مفعولاً.

* * *

الشافي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ٥٠]] فأمَّا قوله تعالىٰ: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ﴾ [التوبة: ١٠٠]، فلنا في الكلام عليه وجهان: أحدهما أن ننازع في أنَّ السبق هاهنا السبق إلىٰ الإسلام، والوجه الآخر أن نُسلِّم ذلك فنُبيِّن أنَّه لا حجَّة في الآية علىٰ ما ادَّعوه، والوجه الأوَّل بيِّن، لأنَّ لفظة (السابقين) في الآية مطلق غير مضاف، ويحتمل أن يكون مضافاً إلىٰ إظهار الإسلام واتّباع النبيّ صلى الله عليه وآله، بل المراد به السبق إلىٰ الخيرات والتقدّم في فعل الطاعات، ويكون قوله: ﴿الْأَوَّلُونَ﴾ تأكيداً لمعنىٰ السبق، كما يقولون: فلان سابق في الفضل إلىٰ الخيرات سابق، فيُؤكِّدون باللفظين المختلفين، وقد قال الله تعالىٰ: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ ۝ أُولَٰئِكَ الْمُقَرَّبُونَ ۝﴾ [الواقعة: ١٠ و١١]، وقال تعالىٰ:

﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللهِ﴾ [فاطر: ٣٢].

فإن قيل: إذا كان المراد ما ذكرتم فأيُّ معنىٰ لتخصيص المهاجرين والأنصار لولا أنَّه أراد السبق إلىٰ الإسلام؟

قلنا: لم نخصّ المهاجرين والأنصار دون غيرهم لأنَّه تعالىٰ قال: ﴿وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ﴾، وهو عامّ في الجميع، علىٰ أنَّه لا يمتنع أن يخصَّ المهاجرين والأنصار بحكم / [[ص ٥١]] هو لغيرهم، إمَّا لفضلهم وعلوّ قدرهم أو لغير ذلك من الوجوه.

فأمَّا الوجه الثاني فالكلام فيه أيضاً بيِّن، لأنَّه إذا سُلِّمَ أنَّ المراد بالسبق هو السبق إلىٰ إظهار الإسلام فلا بدَّ من أن يكون مشروطاً بالإخلاص في الباطن، لأنَّ الله تعالىٰ لا يعدُّ بالرضا من أظهر الإسلام ولم يُبطِنه، فيجب أن يكون الباطن معتبراً ومدلولاً عليه فيمن يُدَّعىٰ دخوله تحت الآية حتَّىٰ يتناوله الوعد بالرضا. وممَّا يشهد بأنَّ الإخلاص مشروط مع السبق إلىٰ إظهار الإسلام قوله تعالىٰ: ﴿وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ﴾، فشرط الإحسان الذي لا بدَّ أن يكون مشروطاً في الجميع، علىٰ أنَّ الله تعالىٰ قد وعد الصابرين والصادقين بالجنان، فقال: ﴿هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿١١٩﴾﴾ [المائدة: ١١٩]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ ﴿١٥٥﴾ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ﴿١٥٦﴾ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ ﴿١٥٧﴾﴾ [البقرة: ١٥٥ ـ ١٥٧]، ولم يوجب ذلك أن يكون كلّ صابر وصادق مقطوعاً له بالجنَّة، بل لا بدَّ من شروط مراعاة، فكذلك القول في السابقين. علىٰ أنَّه لا يخلو المراد بالسابقين من أن يكون هو الأوَّل الذي لا أوَّل قبله، أو يكون من سبق غيره وإن كان مسبوقاً، والوجه الأوَّل هو المقصود، لأنَّ الوجه الثاني يؤدّي إلىٰ أن يكون جميع المسلمين سابقين إلَّا الواحد الذي لم يكن بعده إسلام أحد، ومعلوم خلاف هذا، فلم يبقَ إلَّا الوجه الأوَّل، ولهذا أكَّده تعالىٰ بقوله: ﴿الْأَوَّلُونَ﴾، لأنَّ من كان قبله غيره لا يكون أوَّلاً بالإطلاق، ومن هذه صفته بلا خلاف أمير المؤمنين عليه / [[ص ٥٢]] السلام وحمزة وجعفر وخبّاب بن الأرت وزيد بن ثابت وعمّار، ومن الأنصار سعد بن معاذ وأبو الهيثم بن التيهان وخزيمة بن ثابت ذو الشهادتين، فأمَّا أبو بكر ففي تقدّم إسلامه خلاف معروف، فعلىٰ من ادَّعىٰ تناول الآية أن يدلَّ أنَّه من السابقين.

فأمَّا قوله تعالىٰ: ﴿لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ / [[ص ٥٣]] وَقَاتَلَ ...﴾ الآية [الحديد: ١٠]، فالاعتبار وهو بمجموع الأمرين يعني القتال والإنفاق، ومعلوم أنَّ أبا بكر لم يقاتل قبل الفتح ولا بعده، وهذا القدر يُخرِجه من تناول الآية، ثمّ في إنفاقه خلاف قد بيَّنا من قبل الكلام فيه وأشبعناه. علىٰ أنَّه لو سُلِّمَ لأبي بكر إنفاق وقتال علىٰ بعدهما لكان لا يكفي في تناول الآية له، لأنَّه معلوم أنَّ الله تعالىٰ لا يمدح ولا يعد بالجنَّة علىٰ ظاهر الإنفاق والقتال وإن كان الباطن بخلافه، ولا بدَّ من اعتبار الباطن والنيَّة والقصد إلىٰ الله تعالىٰ بالفعل، فعلىٰ من ادَّعىٰ تناول الآية لمن ظهر منه إنفاق وقتال أن يدلَّ علىٰ حسن باطنه وسلامة غرضه، وهذا لا يكون مفهوماً من الآية، ولا بدَّ من الرجوع فيها إلىٰ غيرها.

* * *

آية ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ ...﴾:

الشافي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ١٧]] أمَّا قوله تعالىٰ: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾، فأوَّل ما فيه أنَّا لا نذهب أنَّ الألف واللام للاستغراق لكلِّ من يصلحان له، بل الظاهر عندنا مشترك متردِّد بين العموم والخصوص، وإنَّما يُحمَل علىٰ أحدهما بدلالة غير الظاهر.

وقد دلَّلنا علىٰ ذلك في مواضع كثيرة، وخاصَّة في كلامنا المنفرد للوعيد من جملة جواب مسائل أهل الموصل، وإذا لم يكن الظاهر يستغرق جميع المبايعين تحت الشجرة فلا حجَّة لهم في الآية.

علىٰ أنَّا لو سلَّمنا ما يقترحونه من استغراق الألف واللام لم يكن في الآية أيضاً دلالة علىٰ ما ادَّعوه، لأنَّ الله

تعالىٰ علّق الرضىٰ في الآية بالمؤمنين، ثمّ قال: ﴿إِذْ يُبايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾، فجعل البيعة حالاً للمؤمنين أو تعليلاً لوجه الرضىٰ عنهم، وأيُّ الأمرين كان فلا بدَّ فيمن وقع الرضىٰ عنه عن أمرين:

/ [[ص ١٨]] أحدهما: أن يكون مؤمناً، والآخر أن يكون مبايعاً، ونحن نقطع علىٰ أنَّ الرضا متعلّق بمن جمع الأمرين، فمن أين أنَّ كلّ من بايع تحت الشجرة كان جامعاً لهما؟ فإنَّ الظاهر لا يفيد ذلك. علىٰ أنَّه تعالىٰ قد وصف من رضي عنه ممَّن بايع تحت الشجرة بأوصاف قد علمنا أنَّها لم تحصل لجميع المبايعين، فيجب أن يختصَّ الرضا بمن اختصَّ بتلك الأوصاف، لأنَّه تعالىٰ قال: ﴿فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحاً قَرِيباً ﴿١٨﴾﴾، ولا خلاف بين أهل النقل في أنَّ الفتح الذي كان بعد بيعة الرضوان بلا فصل هو فتح خيبر، وأنَّ رسول الله ﷺ بعث أبا بكر وعمر فرجع كلّ واحد منهما منهزماً ناكصاً علىٰ عقبيه، فغضب النبيّ ﷺ وقال: «لأُعطينَّ الراية غداً رجلاً يحبُّ اللهَ تعالىٰ ورسولَه ويحبُّه اللهُ ورسولُه، كرّاراً غير فرّار، لا يرجع حتّىٰ يفتح الله عليه»، فدعا أمير المؤمنين عليه السلام، وكان أرمد، فتفل في عينه، فزال ما كان يتشكّاه، وأعطاه الراية فمضىٰ متوجّهاً، وكان الفتح علىٰ يديه، فيجب أن يكون هو المخصوص بحكم الآية، ومن كان معه في ذلك الفتح من أهل البيعة تحت الشجرة لتكامل الشرائط فيهم، ويجب أن يخرج عنها من لم يجتمع له الشرائط.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّ الفتح كان لجميع المسلمين، وإن تولَّاه بعضهم وجرىٰ علىٰ يديه، فيجب أن يكون جميع أهل بيعة الرضوان ممَّن رُزِقَ الفتح وأُثيب به، وهذا يقتضي شمول الرضا للجميع، وذلك لأنَّ هذا عدول عن الظاهر، لأنَّ من تولَّىٰ الشيء نفسه هو الذي يضاف إليه علىٰ سبيل الحقيقة، ويقال: إنَّه أُثيب به، ورُزِقَ إيّاه، وإن جاز أن يُوصَف بذلك غيره ممَّن يلحقه حكمه علىٰ سبيل التجوّز لجاز أن يُوصَف من كان بخراسان من المسلمين بأنَّه هازم جنود الروم ووالج حصونهم، وإن وصفنا بذلك من يتولَّاه ويجري علىٰ يديه.

* * *

آية ﴿لِلْفُقَراءِ الْمُهاجِرِينَ ...﴾:

الشافي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ١٨]] فأمَّا قوله: ﴿لِلْفُقَراءِ الْمُهاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيارِهِمْ / [[ص ١٩]] وَأَمْوالِهِمْ﴾، فأوَّل ما فيه أنَّ أبا بكر يجب أن يخرج عن هذه الآية علىٰ أُصول مخالفينا، لأنَّهم علىٰ أُصولهم كان غنيّاً مؤسراً كثير المال واسع الحال، وليس لهم أن يتأوَّلوا (الفقراء) هاهنا علىٰ أنَّ المراد به الفقر إلىٰ الله دون ما يرجع إلىٰ الأموال، لأنَّ الظاهر من لفظ الغني والفقير يُنْبِئ عن معنىٰ الأموال دون غيرها، وإنَّما يُحملان علىٰ ذلك بدليل يقتضي العدول عن الظاهر، وما قلناه في الآية الأُولىٰ من أنَّ الألف واللام لا يقتضيان الاستغراق علىٰ كلِّ حال يطعن أيضاً علىٰ معتقدهم في هذه الآية.

وبعد، فإنَّ سياق الآية يُخرِج ظاهرها عن أيديهم، ويوجب الرجوع عليهم إلىٰ غيرها، لأنَّ الله تعالىٰ قال: ﴿لِلْفُقَراءِ الْمُهاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيارِهِمْ وَأَمْوالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنَ اللهِ وَرِضْواناً وَيَنْصُرُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ أُولئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ﴿٨﴾﴾، فوصف بالصدق من تكاملت له الشرائط، ومنها ما هو مشاهد كالهجرة والإخراج من الديار والأموال، ومنها ما هو باطن لا يعلمه إلَّا الله تعالىٰ وهو ابتغاء الفضل والرضوان من الله ونصرة الرسول والله تعالىٰ، لأنَّ المعتبر في ذلك ليس بما يظهر بل بالبواطن والنيّات، فيجب علىٰ الخصوم أن يثبتوا اجتماع هذه الصفات في كلِّ واحد من الذين هاجروا وأُخرجوا من ديارهم وأموالهم، ولا بدَّ في ذلك من الرجوع إلىٰ غير الآية.

* * *

آية ﴿لَقَدْ تابَ اللهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهاجِرِينَ وَالْأَنْصارِ...﴾:

الشافي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ١٩]] فأمَّا قوله تعالىٰ: ﴿لَقَدْ تابَ اللهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهاجِرِينَ وَالْأَنْصارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي ساعَةِ الْعُسْرَةِ﴾، فالكلام فيه يجري مجرىٰ ما تقدَّم، لأنَّ الظاهر لا يقتضي العموم.

ثمّ الظاهر من الكلام يقتضي أنَّهم تابوا فتاب الله

عليهم وقبل / [[ص ٢٠]] توبتهم، ولا بدَّ أن تكون توبتهم مشترطة، لأنَّ الله تعالىٰ لا يقبل توبة من لم يتب، فيجب عليهم أن يدلّوا علىٰ وقوع توبة من الجماعة حتَّىٰ يدخلوا تحت الظاهر.

* * *

آية ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ ...﴾:

الشافي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ٢٠]] فأمَّا قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ ما كَسَبُوا وَلَقَدْ عَفَا اللهُ عَنْهُمْ﴾، فلنا أن ننازع في اقتضاء ظاهر العموم علىٰ ما تقدَّم، وإذا سلَّمنا ذلك جاز أن يُحمَل علىٰ العفو عن العقاب المعجَّل في الدنيا دون المستحقّ في الآخرة، فقد روي هذا المعنىٰ بعينه، وقد يجوز أن يعفو الله تعالىٰ عن الجماعة عن عقاب هذا الذنب خاصَّة بأن يكون سبق من حكمه ووعده أن يعفو عنه، وإن كان منهم من يستحقّ عقاباً علىٰ ذنوب أُخر لم يعفُ عنها، فإنَّ العقل لا يمنع من العفو عن بعض العقاب دون بعض، كما لا يمنع من العفو عن الجميع، والسمع أيضاً لا يمنع من ذلك إلَّا في أقوام مخصوصين.

* * *

آية ﴿وَالَّذِينَ جاؤُ مِنْ بَعْدِهِمْ ...﴾:

الشافي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ٢٠]] فأمَّا قوله تعالىٰ: ﴿وَالَّذِينَ جاؤُ مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنا وَلِإِخْوانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونا بِالْإِيمانِ﴾، فلا حجَّة فيه، لأنَّه علَّق المغفرة بالسبق إلىٰ الإيمان، وهذا شرط يحتاج إلىٰ دليل في إثباته للجماعة، ومع هذا فهو سؤال وليس كلّ سؤال يقتضي الإجابة.

* * *

آية ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ ...﴾:

الشافي في الإمامة (ج ١):

[[ص ٢٦٩]] فأمَّا قوله: (وقد استدلَّ الخلق علىٰ صحَّة الإجماع بقوله تعالىٰ: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وهذا إن دلَّ فإنَّما يدلُّ علىٰ أنَّ الكبائر لا تقع منه، لأنَّ حال جميعهم كحال الواحد إذا وُصِفَ بهذه الصفة، وقد علمنا أنَّ ذلك لا يمنع من وقوع الصغير منهم، فكذلك حال جميعهم، وليس لأحدٍ أن يقول: وقوع الصغيرة منهم لا يمنع من كونهم حجَّة كما لا يمنع ذلك في الرسول عليه السلام، لأنَّا قد بيَّنا أنَّ الذي نُجيزه في الرسول لا يمنع من تمييز أفعاله وأقواله التي هو حجَّة فيها من الصغائر التي نُجيزها عليه، ولا طريق في ذلك يتميَّز به الكبير من الصغير فيما يُضاف إلىٰ الأُمَّة)، فقد سلك في الطعن علىٰ الاستدلال بهذه الآية مسلكنا في الطعن علىٰ استدلاله بقوله تعالىٰ: ﴿وَكَذلِكَ جَعَلْناكُمْ أُمَّةً وَسَطاً﴾ [البقرة: ١٤٣]، فصار ما أورده هاهنا من الطعن طعناً في كلامه المتقدِّم، واعتراضاً عليه، لأنَّه إذا كان ما تقتضيه هذه الآية هو نفي الكبائر التي يخرجون بها من أن يكونوا مؤمنين، ولا حظَّ لها في نفي الصغائر، وكان حال جميعهم كحال واحدهم لو وُصِفَت بهذه الصفة علىٰ ما قرَّره، فهكذا القول في / [[ص ٢٧٠]] الشهداء، لأنَّ أكثر ما تقتضيه الشهادة نفي الكبائر عن صاحبها دون الصغائر، وحال الجميع في ذلك كحال الواحد أو الاثنين لو وصفا بهذه الصفة، فإن خرجت إحدىٰ الآيتين من أن تدلَّ علىٰ صحَّة الإجماع خرجت الأُخرىٰ، فإن أعاد هاهنا ما كنّا حكيناه عنه من أنَّ تجويز الصغائر علىٰ الشهداء يُخرِجهم من أن يكونوا حجَّة في شيء من أفعالهم وأقوالهم وقد ثبت بمقتضىٰ الآية أنَّهم حجَّة، فإذا ثبت ذلك، ولم يكن بعض أقوالهم وأفعالهم بذلك أولىٰ من بعض، منعنا من وقوع الصغائر منهم.

قيل له: فكيف أنسيت هذا الضرب من الاستخراج في هذه الآية؟ وألَّا سوَّغت من تعلَّق بها أن يعتمد مثله!؟ فيقول: قد ثبت أنَّ قوله تعالىٰ: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ تقتضي كون الموصوفين بالآية حجَّة، وليس بعض أقوالهم وأفعالهم بذلك أولىٰ من بعض لأنَّها لا تتميَّز كتمييز بعض أفعال الرسول صلى الله عليه وآله فيجب نفي الصغائر عنهم، وألَّا خرجت جميع أقوالهم وأفعالهم من أن تكون حجَّة.

وقد كنّا أبطلنا هذه الطريقة عند اعتصامه بها في الآية المتقدِّمة، وبيَّنا فسادها، فلا حاجة بنا إلىٰ إعادة كلامنا عليها، وإنَّما قصدنا بما أوردناه هاهنا إلزامه تصحيح التعلّق

بالآيتين، أو إطراحهما والكشف عن دخول ما طعن به في إحداهما على الأُخرىٰ، والصحيح ما بيَّناه من فساد التعلّق بكلّ واحدة منهما في صحَّة الإجماع.

فأمَّا قوله: (علىٰ أنَّ قوله تعالىٰ: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ / [[ص ٢٧١]] لِلنَّاسِ﴾ إن كانت إشارة إلىٰ جميع المصدِّقين فالمتعالم من حال كثير منهم خلافه، وإن كانت إشارة إلىٰ غيرهم فذلك مجهول لا يُعلَم به حال جماعة مخصوصة يصير إجماعها حجَّة)، وقوله: (فإن قال: إذا أجمع المصدِّقون علىٰ شيءٍ يُعلَم دخول هذه الجماعة فيهم فيصير الإجماع حجَّة كما ذكرتم في الشهداء والمؤمنين. قيل له: إنَّما يصحُّ ذلك لأنَّهم وصفوا بصفةٍ علمنا معها دخولهم تحت المصدِّقين، وخروجهم عمَّن سواهم، وليس كذلك الحال فيما تعلَّقت به من هذه الآية، لأنَّه لا يجوز أن يكون المراد بها من كان في عهد الرسول [صلّىٰ الله عليه]، وعند نزول الخطاب، لأنَّهم في تلك الحال كانوا بهذه الصفة، فمن أين أنَّ غيرهم بمنزلتهم ؟ وقوله تعالىٰ: ﴿كُنْتُمْ﴾ يدلُّ علىٰ ذلك، ويفارق من هذا الوجه ما قدَّمناه وهو قوله: ﴿وَكَذلِكَ جَعَلْناكُمْ﴾ لأنَّ تلك الآية وإن كانت تقتضي الإشارة ففيها ما يدلُّ علىٰ العموم وهو قوله: ﴿لِتَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى النَّاسِ﴾، وليس في هذه الآية ما يقتضي هذا المعنىٰ).

فما نراه يخرج فيما يورده من الكلام علىٰ من تعلّق بالآية التي ذكرها عمَّا يأتي علىٰ جميع ما اعتمده في الآية الأُولىٰ وحتَّىٰ كأنَّه يناقض من تعلَّق بالآيتين معاً، وإن استدلَّ بالآية التي يضعف التعلّق بها أن يقول ليس المعني بها جميع المصدِّقين، بل من كان مؤمناً خيِّراً يستحقُّ ما تضمَّنته الآية من الأوصاف، ونعلم إجماعهم عند علمنا بإجماع المصدِّقين الذين / [[ص ٢٧٢]] هم في جملتهم، وما ذكره في الشهداء والمؤمنين من أنَّهم وصفوا بصفة علمنا معها دخولهم تحت المصدِّقين وخروجهم عمَّن سواهم قائم في الآية الأُخرىٰ لأنَّها تتضمَّن من أوصاف المدح والتعظيم ما يقتضي كون المراد بها في جملة المصدِّقين، وإن لم يكن جميعهم، ويقتضي أيضاً خروجهم عمَّن سواهم، وتخصيصه الآية بمن كان في عصر الرسول ﷺ يلزمه مثله في الآية الأُخرىٰ ويقابل بمثل كلامه، فيقال: قوله تعالىٰ: ﴿وَكَذلِكَ جَعَلْناكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى النَّاسِ﴾ خطاب لمن كان في عهد الرسول ﷺ، لأنَّهم كانوا في تلك الحال بهذه الصفة، فمن أين أنَّ غيرهم بمنزلتهم؟ والإشارة التي تشبَّث بها في إحدىٰ الآيتين مثلها في الأُخرىٰ، لأنَّ قوله تعالىٰ: ﴿وَكَذلِكَ جَعَلْناكُمْ أُمَّةً﴾ يجري في الإشارة مجرىٰ قوله: ﴿كُنْتُمْ﴾، وترجيحه الآية التي اعتمدها مع اعترافه بالإشارة فيها بقوله تعالىٰ: ﴿لِتَكُونُوا شُهَداءَ﴾ بناءً علىٰ ما تقدَّم من الكلام، فإذا كان قوله تعالىٰ: ﴿جَعَلْناكُمْ﴾ يقتضي التخصيص من حيث الإشارة علىٰ ما ذكره في قوله تعالىٰ: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ فما هو بناءٌ عليه، ومتعلّق به من قوله: ﴿لِتَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى النَّاسِ﴾ جارٍ مجراه في الخصوص، لأنَّ الاعتبار في العموم والخصوص بما تقدَّم في الكلام دون ما هو مبنيٌّ عليه، علىٰ أنَّه إن رضي لنفسه بما ذكره فليرضَ بمثله إذا قال له خصمه: وكذلك قوله تعالىٰ: ﴿كُنْتُمْ﴾ وإن كان فيه معنىٰ الإشارة فقد تلاه ما يقتضي العموم، ويخرج عن معنىٰ التخصيص من قوله: ﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِ﴾.

فأمَّا قوله: (وقوله تعالىٰ : ﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ / [[ص ٢٧٣]] الْمُنْكَرِ﴾)، ليس فيه دلالة علىٰ أنَّهم لا يأمرون إلَّا به حتَّىٰ يستدلَّ باتّفاقهم علىٰ الأمر بالشيء علىٰ أنَّه حقّ، وإنَّما يُبيِّن بذلك أنَّ هذه طريقة لهم، وسجيَّتهم علىٰ طريقة المدح، فلا يمنع من أن يقع منهم خلافه إذا لم يُخرِجهم من طريقة المدح، ولأنَّ ذلك يوجب تقدّم المعرفة بالمعروف والمنكر، ويُخرِج بذلك أمرهم من أن يكون دالَّاً علىٰ أنَّ المأمور به من قِبَلهم معروف، والمنهي عنه من قِبَلهم منكر، فكذلك قوله تعالىٰ: ﴿جَعَلْناكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى النَّاسِ﴾ ليس فيه دلالة علىٰ أنَّهم خيار عدول في كلّ شيء، وفي كلّ حالٍ، ولا أنَّهم أيضاً شهود بكلِّ أمر وفي كلّ حالٍ، وليس يمتنع أن يخرجوا من أن يكونوا شهداء، فلا يجب أن يكونوا عدولاً، علىٰ أنَّه في هذا الكلام تارك لعموم القول بظاهره الذي لا يزال يتعلَّق به ويعتمده، لأنَّ قوله تعالىٰ: ﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ

عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ إذا أُخِذَ علىٰ عمومه لم يسغ ما ذكره من التجويز عليهم أن يأمروا بغير المعروف، لأنَّ تجويز ذلك تخصيص للعموم الذي يقتضيه إطلاق القول علىٰ أصله، وليس يجب تقدّم المعرفة لنا بالمعروف والمنكر كما ظنَّه، بل لا يُنكَر أن يكون المراد أنَّهم يأمرون بالمعروف الذي يعلمه الله تعالىٰ كذلك، وينهون عن المنكر علىٰ هذا السبيل، فيكون اجتماعهم علىٰ الأمر بالشيء دلالة علىٰ أنَّه معروف، ونهيهم عنه دلالة علىٰ أنَّه منكر، ولسنا نعلم من أيّ وجه يلزم أن يتقدَّم علمنا بالمعروف والمنكر في هذا القول؟

* * *

الشافي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ٣٥]] وقوله تعالىٰ: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِ...﴾ [آل عمران: ١١٠]، ولو كان الأمر علىٰ ما يقوله كثير من الإماميَّة أنَّهم ارتدّوا بعد نبيّهم ﷺ وخالفوا النصَّ الجليّ لما كانوا خير أُمَّة، لأنَّ أُمَّة موسىٰ لم يرتدّوا بعد موسىٰ بل كانوا متمسّكين به مع يوشع).

وقال حاكياً عن أبي علي: (وكيف يتصوَّر عاقل مع عظم حال الإسلام عند موت الرسول ﷺ أن يكون الجميع ينقادون لأبي بكر ولا ينكرون إمامته، وقد نصَّ رسول الله نصّاً ظاهراً علىٰ واحدٍ بعينه، فلا يتَّخذه أحد إماماً ولا يذكرون ذلك، ولو جاز ذلك لجاز أن يكون للرسول ﷺ ولد نصَّ عليه ولم يُذكَر ذلك، وكيف يكونون مرتدّين مع أنَّه تعالىٰ أخبر أنَّه جعلهم ﴿أُمَّةً وَسَطاً﴾ [البقرة: ١٤٣]؟ وكيف يصحُّ مع قوله ﷻ: ﴿السَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهاجِرِينَ / [[ص ٣٦]] وَالْأَنْصارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسانٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [التوبة: ١٠٠]؟ وكيف يقول تعالىٰ: ﴿لا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقاتَلَ أُولئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَقاتَلُوا﴾ [الفتح: ١٠]؟ وكيف يصحُّ ذلك مع قوله تعالىٰ: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ ...﴾ الآية [الفتح: ٢٩]، فشهد بمدحهم وبأنَّهم غيظ الكفّار، ونحن نعلم أنَّه لا يغيظ الكفّار بستَّة نفر علىٰ ما يقوله الإماميَّة، وكيف يصحُّ ما قالوه مع قوله ﷺ: «خير الناس قرني ثمّ الذين يلونهم»، وكلّ ذلك يُبيِّن بطلان قولهم: إنَّه لم يصلح للإمامة، وإنَّه مشكوك في فضله وإيمانه...).

يقال له: أمَّا ما بدأت به من الآية التي زعمت أنَّ أبا علي اعتمدها واستدلَّ بها، فالغلط في تأويلها ظاهر، وقد ضمَّ إلىٰ الغلط في التأويل أيضاً الغلط في التاريخ، ونحن نُبيِّن ما في ذلك، ولنا في الكلام علىٰ هذه الآية وجهان: أحدهما أن ننازع في اقتضائها داعياً يدعو هؤلاء المخلَّفين غير النبيّ ﷺ، ونُبيِّن أنَّ الداعي لهم فيما بعد كان الرسول ﷺ، والوجه الآخر أن نُسلِّم أنَّ الداعي غيره عليه السلام، ونُبيِّن أنَّه لم يكن أبو بكر وعمر علىٰ ما ظنَّ أبو علي وأصحابه، بل كان أمير المؤمنين.

/ [[ص ٣٧]] فأمَّا الوجه الأوَّل فواضح، لأنَّ قوله تعالىٰ: ﴿سَيَقُولُ لَكَ الْمُخَلَّفُونَ مِنَ الْأَعْرابِ شَغَلَتْنا أَمْوالُنا وَأَهْلُونا فَاسْتَغْفِرْ لَنا يَقُولُونَ بِأَلْسِنَتِهِمْ ما لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللهِ شَيْئاً إِنْ أَرادَ بِكُمْ ضَرًّا أَوْ أَرادَ بِكُمْ نَفْعاً بَلْ كانَ اللهُ بِما تَعْمَلُونَ خَبِيراً ﴿١١﴾ بَلْ ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَنْقَلِبَ الرَّسُولُ وَالْمُؤْمِنُونَ إِلى أَهْلِيهِمْ أَبَداً وَزُيِّنَ ذلِكَ فِي قُلُوبِكُمْ وَظَنَنْتُمْ ظَنَّ السَّوْءِ وَكُنْتُمْ قَوْماً بُوراً ﴿١٢﴾﴾ [الفتح: ١١ و١٢]، إنَّما أراد به الذين تخلَّفوا عن الحديبية بشهادة جميع أهل النقل وإطباق المفسِّرين، ثمّ قال تعالىٰ: ﴿سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ إِذَا انْطَلَقْتُمْ إِلى مَغانِمَ لِتَأْخُذُوها ذَرُونا نَتَّبِعْكُمْ يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلامَ اللهِ قُلْ لَنْ تَتَّبِعُونا كَذلِكُمْ قالَ اللهُ مِنْ قَبْلُ فَسَيَقُولُونَ بَلْ تَحْسُدُونَنا بَلْ كانُوا لا يَفْقَهُونَ إِلَّا قَلِيلاً ﴿١٥﴾﴾ [الفتح: ١٥]، وإنَّما التمس هؤلاء المخلَّفون أن يخرجوا إلىٰ غنيمة خيبر، فمنعهم الله تعالىٰ من ذلك وأمر نبيَّه ﷺ بأن يقول لهم: لن تتبعونا إلىٰ هذه الغزوة، لأنَّ الله تعالىٰ كان حكم من قبل بأنَّ غنيمة خيبر لمن شهد الحديبية، وأنَّه لا حظَّ فيها لمن لم يشهدها، وهذا هو معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلامَ اللهِ﴾، وقوله: ﴿كَذلِكُمْ قالَ اللهُ مِنْ قَبْلُ﴾، ثمّ قال تعالىٰ: ﴿قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرابِ سَتُدْعَوْنَ إِلى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾، وإنَّما أراد أنَّ الرسول ﷺ سيدعوكم فيما بعد إلىٰ قتال قوم أُولي بأس شديد، وقد دعاهم النبيّ ﷺ بعد / [[ص ٣٨]] ذلك إلىٰ غزوات كثيرة، وقتال قوم أُولي بأس شديد كمؤتة وحنين

وتبوك وغيرها، فمن أين يجب أن يكون الداعي لهؤلاء غير النبيّ ﷺ مع ما ذكرناه من الحروب التي كانت بعد خيبر؟

وقوله: إنَّ معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿كَذٰلِكُمْ قَالَ اللهُ مِنْ قَبْلُ﴾ إنَّما أراد به ما بيَّنه في قوله: ﴿فَإِنْ رَجَعَكَ اللهُ إِلَى طَائِفَةٍ مِنْهُمْ فَاسْتَأْذَنُوكَ لِلْخُرُوجِ فَقُلْ لَنْ تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَداً وَلَنْ تُقَاتِلُوا مَعِيَ عَدُوًّا﴾ [التوبة: ٨٣]، وهو الغلط الفاحش من طريق التاريخ والرواية التي وعدنا بالتنبيه عليها، لأنَّ هذه الآية في سورة التوبة، وإنَّما نزلت بتبوك سنة تسع، وآية الفتح نزلت سنة ستّ، فكيف يكون قبلها؟ وليس يجب أن يقال في القرآن بالآراء أو بما يحتمل من الوجوه في كلّ موضع دون الرجوع إلىٰ تاريخ نزول الآية والأسباب التي وردت عليها وتعلَّقت بها.

/ [[ص ٣٩]] وممَّا يُبيِّن لك أنَّ هؤلاء المخلَّفين غير أُولئك لو لم يرجع في ذلك إلىٰ نقل وتاريخ قوله في هؤلاء: ﴿فَإِنْ تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللهُ أَجْراً حَسَناً وَإِنْ تَتَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِنْ قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذاباً أَلِيماً ﴿١٦﴾﴾ [الفتح: ١٦]، فلم يقطع فيهم علىٰ طاعة ولا معصية، بل ذكر الوعد والوعيد علىٰ ما يفعلونه من طاعة أو معصية، وحكم المذكورين في آية التوبة بخلاف هذا لأنَّه تعالىٰ قال بعد قوله: ﴿إِنَّكُمْ رَضِيتُمْ بِالْقُعُودِ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَاقْعُدُوا مَعَ الْخَالِفِينَ ﴿٨٣﴾ وَلا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَداً وَلا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ ﴿٨٤﴾ وَلا تُعْجِبْكَ أَمْوالُهُمْ وَأَوْلادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ أَنْ يُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ ﴿٨٥﴾﴾ [التوبة: ٨٣ _ ٨٥]، واختلاف أحكامهم وصفاتهم يدلُّ علىٰ اختلافهم وأنَّ المذكورين في آية سورة الفتح غير المذكورين في آية التوبة.

فأمَّا قوله: (لأنَّ أهل التأويل لم يقولوا في هذه الآية غير وجهين من التأويل) ذكرهما فباطل، لأنَّ أهل التأويل قد ذكروا أشياء أُخر لم يذكرها، لأنَّ ابن المسيّب روىٰ عن الضحّاك في قوله تعالىٰ: ﴿سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ ...﴾ الآية، قال: هم ثقيف. وروىٰ هيثم، عن أبي بشير، عن سعيد بن جبير، قال: هم هوازن يوم حنين. وروىٰ الواقدي، عن معمّر، عن قتادة، قال: هم هوازن وثقيف. فكيف ذكر / [[ص ٤٠]] من قول أهل التأويل ما يوافقه مع اختلاف الرواية عنهم؟ علىٰ أنّا لا نرجع في كلّ ما يحتمله تأويل القرآن إلىٰ أقوال المفسِّرين، فإنَّهم ربَّما تركوا ما يحتمله القول وجهاً صحيحاً، وكم استخرج جماعة من أهل العدل في متشابه القرآن من الوجوه الصحيحة التي ظاهر التنزيل بها أشبه ولها أشدّ احتمالاً ما لم يسبق إليه المفسِّرون، ولا دخل في جملة تفسيرهم وتأويلهم.

فأمَّا الوجه الآخر: الذي نُسلِّم فيه أنَّ الداعي لهؤلاء المخلَّفين هو غير النبيّ ﷺ، فنُبيِّن أيضاً، لأنَّه لا يمتنع أن يعني بهذا الداعي أمير المؤمنين عليه السلام، لأنَّه قد قاتل بعده أهل الجمل وصفّين وأهل النهروان، وبشَّره النبيّ ﷺ بأنَّه يقاتلهم، وقد كانوا أُولي بأس شديد بلا شبهة.

فأمَّا تعلّق صاحب الكتاب بقوله: ﴿أَوْ يُسْلِمُونَ﴾، وإنَّ الذين حاربهم أمير المؤمنين عليه السلام كانوا مسلمين، فأوَّل ما فيه أنَّهم غير مسلمين عنده وعند أصحابه، لأنَّ الكبائر تُخرِج من الإسلام عندهم كما تُخرِج عن الإيمان، إذ كان الإيمان هو الإسلام علىٰ مذاهبهم، ثمّ مذهبنا نحن في محاربي أمير المؤمنين معروف، لأنَّهم عندنا كانوا كفّاراً بحربه بوجوه، ونحن نذكر منها هاهنا طرفاً، ولاستقصائها موضع غيره.

منها: أنَّ من حاربه كان مستحلاًّ لقتله مظهراً لأنَّه في ارتكابه علىٰ حقّ، ونحن نعلم أنَّ من أظهر استحلال شرب جرعة خمر فهو كافر بالإجماع، واستحلال دم المؤمن فضلاً عن أكابرهم وأفاضلهم أعظم من شرب الخمر واستحلاله، فيجب أن يكونوا من هذا الوجه كفّاراً.

/ [[ص ٤١]] ومنها: أنَّ النبيّ ﷺ قال له عليه السلام بلا خلاف بين أهل النقل: «حربك يا علي حربي وسلمك سلمي»، ونحن نعلم أنَّه لم يرد إلَّا التشبيه بينهما في الأحكام، ومن أحكام محاربي النبيّ ﷺ الكفر بلا خلاف.

ومنها: أنَّه عليه السلام قال بلا خلاف أيضاً: «اللّهمّ وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله»، وقد ثبت عندنا أنَّ العداوة من الله لا تكون إلَّا للكفّار الذين يعادونه دون فسّاق أهل الملَّة.

فأمَّا قوله: (إنّا لا نعلم بقاء هؤلاء المخلَّفين إلىٰ أيّام أمير المؤمنين عليه السلام كما علمنا بقاءهم إلىٰ أيّام أبي بكر) فليس بشيء، لأنَّه إذا لم يكن معلوماً ومقطوعاً عليه، فهو مجوَّز غير معلوم خلافه، والجواز كافٍ لنا في هذا الموضع، ولو قيل له: من أين علمت بقاء المخلَّفين المذكورين في الآية علىٰ سبيل القطع إلىٰ أيّام أبي بكر لكان يفزع إلىٰ أن يقول: حكم الآية يقتضي بقاءهم حتَّىٰ يتمَّ كونهم مدعوّين إلىٰ قتال أُولي البأس الشديد علىٰ وجه يلزمهم فيه الطاعة، وهذا بعينه يمكن أن يقال له ويُعتَمد في بقائهم إلىٰ أيّام أمير المؤمنين عليه السلام علىٰ ما يوجبه حكم الآية.

فإن قيل: كيف يكون أهل الجمل وصفّين كفّاراً ولم يسر فيهم أمير المؤمنين عليه السلام بسيرة الكفّار؟ لأنَّه ما سباهم، ولا غنم أموالهم، ولا أتبع مولّيهم.

قلنا: أحكام الكفر تختلف وإن شملهم اسم الكفر، لأنَّ فيهم من يُقتَل / [[ص ٤٢]] ولا يُستبقىٰ، وفيهم من يُؤخَذ منه الجزية ولا يحلُّ قتله إلَّا بسبب طارٍ غير الكفر، ومنهم من لا يجوز نكاحه بإجماع، ومنهم من يجوز نكاحه علىٰ مذهب أكثر المسلمين. فعلىٰ هذا يجوز أن يكون هؤلاء القوم كفّاراً وإن لم يسر فيهم بجميع سيرة أهل الكفر، لأنّا قد بيَّنا أحكام الكفّار، ونرجع في أنَّ حكمهم مخالف لأحكام الكفّار إلىٰ فعله عليه السلام وسيرته فيهم. علىٰ أنّا لا نجد من الفسّاق من حكمه أن يُقتَل مقبلاً ولا يُقتَل مولّياً، ولا يجهز علىٰ جريحه، إلىٰ غير ذلك من الأحكام التي سير بها في أهل البصرة وصفّين.

فإذا قيل _ في جواب ذلك _: أحكام الفسق مختلفة، وفعل أمير المؤمنين عليه السلام هو الحجَّة في أنَّ حكم أهل البصرة وصفّين ما فعله.

قلنا مثل ذلك حرفاً بحرف، ويمكن مع تسليم أنَّ الداعي لهؤلاء المخلَّفين أبو بكر أن يقال: ليس في الآية دلالة علىٰ مدح الداعي ولا علىٰ إمامته، لأنَّه يجوز أن يدعو إلىٰ الحقِّ والصواب من ليس عليهما، فيلزم ذلك الفعل من حيث كان واجباً في نفسه لا بدعاء الداعي إليه، وأبو بكر إنَّما دعىٰ إلىٰ دفع أهل الردَّة إلىٰ الإسلام، وهذا يجب علىٰ المسلمين بلا دعاء داع، والطاعة فيه طاعة الله، فمن أين أنَّ الداعي كان علىٰ حقٍّ وصواب وليس في كون ما دعا إليه طاعة ما يدلُّ علىٰ ذلك؟

ويمكن أيضاً أن يكون قوله تعالىٰ: ﴿سَتُدْعَوْنَ﴾ إنَّما أراد به دعاء الله تعالىٰ لهم بإيجاب القتال عليهم، لأنَّه إذا دلَّهم علىٰ وجوب قتال المرتدّين ودفعهم عن بيضة الإسلام فقد دعاهم إلىٰ القتال ووجبت عليهم الطاعة ووجب لهم الثواب إن أطاعوا، وهذا أيضاً وجه تحتمله الآية.

فأمَّا قوله: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ ...﴾ الآية [المائدة: ٥٤]، / [[ص ٤٣]] وادّعاء صاحب الكتاب أنَّها في أبي بكر وأصحابه، فما زاد في هذا الوضع علىٰ الدعوىٰ والاقتراح، فيقال له: من أين قلت: إنَّ الآية في أبي بكر وأصحابه نزلت؟

فإن قال: لأنَّهم هم الذين قاتلوا المرتدّين بعد الرسول صلى الله عليه وآله ولا أحد قاتلهم سواهم.

قيل له: ومن الذي سلَّم لك ذلك؟ أوَليس أمير المؤمنين عليه السلام قد قاتل الناكثين والقاسطين والمارقين بعد الرسول صلى الله عليه وآله؟ وهؤلاء عندنا مرتدّون عن الدين، ويشهد بصحَّة هذا التأويل زائداً علىٰ احتمال القول له ما روي عن أمير المؤمنين من قوله عليه السلام يوم البصرة: «والله ما قوتل أهل هذه الآية حتَّىٰ اليوم»، وتلا قوله تعالىٰ: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ﴾، وروي عن عمّار وحذيفة وغيرهما مثل ذلك.

فإن قال: دليل علىٰ أنَّها في أبي بكر وأصحابه قول أهل التفسير.

قيل له: أوَكلّ أهل التفسير قال ذلك؟

فإن قال: نعم، كابر، لأنَّه قد روي عن جماعة التأويل الذي ذكرناه، ولو لم يكن ذلك إلَّا ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام ووجوه الصحابة لكفىٰ.

فإن قال: حجَّتي قول بعض المفسِّرين.

قلنا: وأيُّ حجَّة في قول البعض؟ ولِمَ صار البعض الذي قال ما / [[ص ٤٤]] ذكرته بالحقِّ أولىٰ من البعض الذي قال ما ذكرناه؟

ثمّ يقال له: قد وجدنا الله تعالىٰ نعت المذكورين في الآية بنعوت يجب أن نراعيها لنعلم أفي صاحبنا هي أم في صاحبك؟ لأنَّه وصفهم بأنَّ الله يحبّهم ويحبّونه، وهذا وصف مجمع عليه في صاحبنا مختلف فيه في صاحبك، وقد جعله الرسول صلى الله عليه وآله علماً له في خيبر حين فرَّ من القوم عن

العدوّ فقال: «لأُعطينَّ الراية غداً رجلاً يحبُّ اللهَ ورسولَه ويحبُّه اللهُ ورسولُه كرّار غير فرّار»، فدفعها إلىٰ أمير المؤمنين عليه السلام، ثمّ قال: ﴿أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾، ومعلوم بلا خلاف حالة أمير المؤمنين عليه السلام في التخاشع والتواضع وذمّ نفسه وقمع غضبه، وأنّه ما رؤي طائشاً ولا مستطيراً في حال من أحوال الدنيا، ومعلوم حال صاحبيكم في هذا الباب، أمّا أحدهم فإنّه اعترف طوعاً بأنّ له شيطاناً يعتريه عند غضبه، وأمّا الآخر فكان معروفاً بالحدَّة والعجلة، مشهوراً بالفظاظة والغلظة.

وأمّا العزَّة علىٰ الكافرين فإنّما يكون بقتالهم وجهادهم والانتصاف منهم، وهذه حال لم يسبق أمير المؤمنين عليه السلام إليها سابق في الحقيقة، ولا لحقه فيها لاحق.

ثمّ قال: ﴿يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَلا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لائِمٍ﴾، وهذا وصف أمير المؤمنين عليه السلام مستحقٌّ له بالإجماع، وهو منتفٍ عن أبي بكر وعمر بالإجماع، لأنّه لا قتيل لهما في الإسلام، ولا جهاد بين يدي الرسول صلى الله عليه وآله، وإذا كانت الأوصاف المراعاة في الآية حاصلة لأمير المؤمنين عليه السلام وغير حاصلة لمن ادَّعيتهم، لأنّها فيهم علىٰ ضربين: ضرب معلوم انتفاؤه كالجهاد، وضرب مختلف فيه كالأوصاف التي هي غير الجهاد، وعلىٰ من أثبتها لهم الدلالة علىٰ حصولها، ولا بدَّ / [[ص ٤٥]] من أن يُرجَع في ذلك إلىٰ غير ظاهر الآية، فلا يبقىٰ في يده من الآية دليل.

* * *

[[ص ٤٧]] فأمَّا تعلّقه بقوله تعالىٰ: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وإنّهم لو كانوا خالفوا النصَّ الجليّ لم يكونوا خير أُمَّة أُخرجت للناس، فقد تقدَّم من كلامنا علىٰ هذه الآية وكلامه أيضاً علىٰ من استدلَّ بها علىٰ صحَّة الإجماع، فإنَّه ضُعِّفَ الاستدلال بها بما فيه كفاية، لكنّا نقول له هاهنا: ألست تعلم أنَّ هذه الآية لا تتناول جميع الأُمَّة، لأنَّ ما اشتملت عليه من الأوصاف من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيرهما ليس موجوداً في جميع الأُمَّة.

فإن قال: هي متوجِّهة إلىٰ الجميع، كان علمنا بأنَّ أكثرهم لا يأمر بالمعروف ولا ينهىٰ عن المنكر دافعاً لقوله.

وإن اعترف بتوجُّهها إلىٰ البعض، / [[ص ٤٨]] قيل له: فما المانع علىٰ هذا أن يكون الدافع للنصِّ بعض الأُمَّة ممَّن لم تتوجَّه إليه الآية.

فإن قال: إنّما بنيت كلامي علىٰ أنَّ الأُمَّة كلّها لم تصل بدفع النصّ، فلهذا استشهدت بالآية؟ قيل له: ومن هذا الذي يقول: إنَّ الأُمَّة كلّها ضلَّت بدفع النصّ حتَّىٰ يحتاج إلىٰ الاستدلال عليه، وقد مضىٰ في هذا المعنىٰ عند الكلام في النصِّ ما فيه كفاية.

فإن قال: فأيُّ فضلٍ يكون لهذه الأُمَّة علىٰ الأُمم قبلها إذا كان أكثرها قد ضلَّ وخالف النبيّ صلى الله عليه وآله؟ ويجب أن يكون أُمَّة موسىٰ أفضل منهم وخيراً، لأنّهم لم يرتدّوا بعد موسىٰ عليه السلام.

قيل له: أمَّا لفظة (خير) وهي عندنا وعندك تُبنىٰ علىٰ الثواب والفضل، وليس يمتنع أن يكون من لم يخالف النصّ من الأُمَّة أكثر ثواباً وأفضل عملاً من الأُمم المتقدّمة، وإن كان في جملة المسلمين من عدل عن النصّ، وليس بمنكر أن يكون من قلَّ عدده أكثر ثواباً ممَّن كثر عدده، ألَا ترىٰ أنَّ أُمَّتنا بلا خلاف أقلُّ عدداً من أُمم الكفر، ولم يمنع هذا عندك من أن يكونوا خير أُمَّة، ولم يُعتَبر بقلَّتهم وكثرة غيرهم، فكذلك لا يمنع ما ذكرناه من كون أهل الحقّ خيراً من سائر الأُمم المتقدِّمين وإن كانوا بعض الأُمَّة أقلُّ عدداً ممَّن خالفهم، علىٰ أنَّك تذهب إلىٰ أنَّ قوماً من الأُمَّة ارتدّوا بعد الرسول صلى الله عليه وآله، وطوائف من العرب رجعوا عن أديانهم حتَّىٰ قوتلوا علىٰ الردَّة، ولم يكن هذا في أُمَّة موسىٰ وعيسىٰ عليهما السلام، ولم يوجب ذلك أن تكون أُمَّة موسىٰ وعيسىٰ عليهما السلام خيراً من أُمَّتنا، ولا مانع من أن تكون أُمَّتنا خيراً منهم، وإن كان من تقدَّم قد سلم من الردَّة بعد نبيّه ولم تسلم أُمَّتنا من ذلك، فظهر أنَّه لا معتبر في الردَّة، بل المعتبر / [[ص ٤٩]] بالفضل وزيادة الجزاء علىٰ الأعمال.

فأمَّا قوله: (كيف ينقادون لمن نصَّ عليه السلام علىٰ غيره)، فقد مضىٰ في هذا من الكلام ما لا طائل في إعادته.

وقوله: (لو جاز ذلك لجاز أن يكون للرسول صلى الله عليه وآله ولد نصَّ عليه ولم يُذكَر ذلك)، فقد مضىٰ في هذا الجنس من الكلام الكثير، علىٰ أنّا نقول له: إنّما تكون المعارضة بولد لم يُذكَر ولم يُنقَل النصّ عليه، في مقابلة من قال بنصٍّ لم يذكره ذاكر، ولم ينقله ناقل، وهذا ما لم نقل به نحن ولا أحد، وإنّما يكون عروضاً لنصٍّ مذكور معروف تذهب إليه طائفة من الأُمَّة منتشرة في البلاد، والقول بنصٍّ علىٰ ولد له بهذه الصورة يجري مجراها ومعلوم فقد ذلك.

ثـمّ يقـال لـه: إذا جـرىٰ عنـدك القـول بـالنصِّ الـذي تذهب إليه مجرىٰ النصّ علىٰ الولـد، فلِمَ كـان أحـد الأمـرين معلوماً نفيه لكلِّ عاقـل ضرورةً والآخـر تختلـف فيـه العقـلاء، وتصـنَّف فيـه الكتـب، وتُنتَحـل لـه الأدلَّـة؟ وهـذا يـدلُّ عـلىٰ افتراق الأمرين وبعد ما بينهما.

* * *

الذريعة إلىٰ أُصول الشريعة (ج ٢):

[[ص ٤٢٢]] وثالثهـا: قولـه تعـالىٰ: ﴿كُنْـتُمْ خَـيْرَ أُمَّـةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّـاسِ تَـأْمُرُونَ بِـالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَـوْنَ عَـنِ الْمُنْكَـرِ﴾ [آل عمـران: ١١٠]، وهـذه صـفات لا تليـق إلَّا بمـن قولـه حجَّة.

[[ص ٤٢٦]] ويقـال لهـم فـيما تعلَّقـوا بـه ثالثـاً: إنَّ التأمّـل لمـا تكلَّمنـا بـه عـلىٰ الآيتـين المتقـدِّمتين يُبطِـل تعلُّقهـم بهـذه الآيـة، لأنَّ وصـفهم بـأنَّهم يـأمرون بـالمعروف وينهـون عـن المنكـر لا يليـق بجميـع الأُمَّـة، فـلا بـدَّ مـن حملـه عـلىٰ بعضـهم، وإذا فعلـوا ذلـك لم يكونـوا أولىٰ منّـا إذا حملناهـا عـلىٰ من ثبتت عصمته وطهارته.

/ [[ص ٤٢٧]] وبعـد، فلـيس في الآيـة مـا يقتضـي أنَّهـم لا يـأمرون إلَّا بـذلك، ولـيس يمتنـع خـروج مـن يـأمر بالمعروف وينهيٰ عن المنكر في بعض الأحوال عن ذلك.

ولأنَّ الآية لا تقتضي أنَّ إجماع كلّ عصـر حجَّة، فمن أيـن أنَّ هذا الوصف واقع علىٰ أهل كلّ عصـر علىٰ انفرادهم؟!

* * *

آية ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ ...﴾:

الشافي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ٥٣]] فأمَّـا قولـه تعـالىٰ: ﴿مُحَمَّـدٌ رَسُـولُ اللهِ وَالَّذِيـنَ مَعَـهُ ...﴾ الآيـة [الفـتح: ٢٩]، فـأوَّل مـا يقـال فيهـا: إنَّ الألـف والـلام إذا لم تفـد الاسـتغراق بظاهرهـا مـن غـير دليـل لم يكـن للمخـالف متعلّـق بهـذه الآيـة، لأنَّهـا حينئـذٍ محتملة للعموم وغـيره عـلىٰ سـواء، وقـد بيَّنـا أنَّ الصـحيح غـير ذلك، وأنَّ هذه الألفـاظ مشـترك الظـاهر، ودلَّلنـا عليـه في غـير موضـع، ولـو سـلَّمنا مـذهبهم في العمـوم أيضـاً لم نُسـلِّم مـا قصـدوه، لأنَّ قولـه تعـالىٰ: ﴿الَّذِيـنَ مَعَـهُ﴾ لا يعـدو أحـد أمـرين: أحـدهما مـن / [[ص ٥٤]] كـان في عصـره وزمانـه وصـحبته، والآخـر مـن كـان عـلىٰ دينـه وملَّتـه، والأوَّل يقتضـي عموم أوصاف الآيـة، ومـا تضـمَّنته مـن المـدح لجميـع من عـاصره وصـحبه عليه السلام، ومعلـوم أنَّ كثـيراً مـن هـؤلاء كـان منافقاً، خبيـث البـاطن، لا يسـتحقُّ شـيئاً مـن المـدح، ولا يليـق به هذه الأوصاف، فثبـت أنَّ المـراد بـ ﴿الَّذِيـنَ مَعَـهُ﴾ مـن كـان عـلىٰ دينـه ومتمسِّـكاً بملَّتـه، وهـذا يُخـرِج الظـاهر مـن يـد المخـالف ويـنقض غرضـه في الاحتجـاج بـه، لأنّـا لا نُسـلِّم لـه أنَّ كـلَّ مـن كـان بهـذه الصـفة فهـو ممـدوح مسـتحقٌّ لجميـع صـفات الآيـة، وعليـه أن يُبـيِّن أنَّ مـن خالفنـاه فيـه لـه هـذه الصفة حتَّىٰ يحصل له التزاحم.

ولـيس لهـم أن يقولـوا: نحـن نحمـل اللفـظ عـلىٰ الصـحبة والمعـاصرة، ونقـول: إنَّ الظـاهر والعمـوم يقتضـيان حصـول جميـع الصـفات لكـلِّ معـاصر مصـاحب إلَّا مـن أخرجـه الـدليل، فالـذي ذكـرتم ممَّـن يظهـر نفاقـه وشـكّه نُخرِجـه بـدليل، وذلـك أنَّهـا إذا حُمِلَـت عـلىٰ الصـحبة والمعـاصرة وأُخـرج بالـدليل بعـض مـن كـان بهـذه الصـفة كانـت الآيـة مجـازاً، لأنّـا إنَّـما نـتكلَّم الآن عـلىٰ أنَّ العمـوم هـو الحقيقـة والظـاهر، ومتـىٰ حملناهـا عـلىٰ أنَّ المـراد بهـا مـن كـان علىٰ دينه عمَّت كلّ من كـان بهـذه الصـفة فكانـت الآيـة حقيقـة علىٰ هذا الوجه، وصار ذلك أولىٰ ممَّا ذكروه.

ولـيس لهـم أن يقولـوا: إنَّ الظـاهر مـن لفظـة (معـه) يقتضـي الزمـان والمكـان دون المـذهب والاعتقـاد، لأنّـا لا نُسلِّم ذلك، بـل هـذه اللفظـة مسـتعملة في الجميـع عـلىٰ سـواء، ولهذا يحسـن اسـتفهام مـن قـال: فـلان مـع فـلان؟ عـن مـراده، وقـد يجـوز أن يكـون في أصـل اللغـة للمكـان أو الزمـان، ويكـون العـرف وكثـرة الاسـتعمال قـد أثَّـر في احتمالهـا لمـا ذكرناه. عـلىٰ أنّـا لـو سـلَّمنا ذلـك أيضـاً لكـان التـأويلان جميعـاً قـد تعـادلا في حصـول وجـه مـن المجـاز في كـلِّ واحـدٍ منهما، وليس المخـالف بـأن يعـدل إلىٰ تأويلـه هربـاً / [[ص ٥٥]] مـن المجـاز الـذي في تأويلنـا بـأولىٰ ممَّـن عكـس ذلـك وعـدل عـن تأويلـه للمجـاز الـذي فيـه، وإذا تجـاذب التـأويلان وتعـادلا بطل التعلّـق بالظـاهر، ولم يكـن في الآيـة دليـل للمخـالف عـلىٰ الغرض الذي قصـده، عـلىٰ أنّـا قـد بيَّنـا فـيما تقـدَّم مـا يقتضـي خروج القوم عن مثـل هـذه الآيـة، لأنَّ الشـدَّة عـلىٰ الكفّـار إنَّـما تكـون ببـذل الـنفس في جهـادهم والصـبر عـلىٰ ذلـك، وأنَّـه لا حظَّ لمن يعنون فيه.

فأمَّا قوله: (فكيف يغتاظ الكفّار من ستَّة نفر)، فأوَّل ما فيه أنَّه بُني من حكاية مذهبنا علىٰ فسادٍ، فمن الذي قال له منّا: إنَّ المتمسّكين بالحقِّ بعد النبيّ ﷺ كانوا ستَّة أو ستّين أو ستمائة؟ ومن الذي حصر له عددهم؟ وليس يجب إذا كنّا نذهب إلىٰ أنَّهم قليل بالإضافة إلىٰ مخالفيهم أن يكونوا ستَّة، لأنّا نقول جميعاً: إنَّ المسلمين بالإضافة إلىٰ أُمم الكفر قليل، وليس هم ستَّة ولا ستَّة آلاف، علىٰ أنَّه قد فهم من قوله: ﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾ ما ليس مفهوماً من القول، لأنَّه حمله علىٰ من عاصره وكان في حياته، وليس الأمر علىٰ ما توهَّم، لأنَّ المراد بذلك من كان علىٰ دينه وملَّته وسُنَّته إلىٰ أن تقوم الساعة، وهؤلاء ممَّن يغيظ الكفّار بلا شبهة. علىٰ أنّا لو سلَّمنا أنَّ المراد به من كان في حياته في عصره لم يلزم أيضاً ما ظنَّه، لأنَّه قد قُتِلَ ومات في حياة الرسول ﷺ قبل الهجرة وبعدها ممَّن كان علىٰ الحقِّ عدد كثير وجمّ غفير، يغيظ بعضهم الكفّار فضلاً عن كلّهم.

* * *

آية ﴿وَكَذلِكَ جَعَلْناكُمْ أُمَّةً وَسَطاً ...﴾:

الشافي في الإمامة (ج ١):

[[ص ٢٢٩]] وممَّا تعلَّق به أيضاً قوله تعالىٰ: ﴿وَكَذلِكَ جَعَلْناكُمْ أُمَّةً وَسَطاً﴾ [البقرة: ١٤٣]، قال: (الوسط هو العدل ولا يكون هذا حالهم إلَّا وهم خيار، لأنَّ الوسط من كلّ شيء هو المعتدل منه، وقوله تعالىٰ: ﴿قالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ﴾ [القلم: ٢٨] المراد بذلك خيرهم، وعلىٰ هذا الوجه يقال له: إنَّه عليه السلام من أوسط العرب يعني بذلك من خيرهم، وبيَّن أنَّه تعالىٰ جعلهم كذلك ليكونوا شهداء علىٰ الناس كما أنَّه عليه السلام شهيد عليهم، فكما أنَّه لا يكون شهيداً إلَّا وقوله حقّ وحجَّة فكذلك القول فيهم).

وهذه الآية لا تدلُّ أيضاً علىٰ ما يدَّعونه، لأنَّه لا يخلو أن يكون المراد بها جميع الأُمَّة المصدِّقة بالرسول ﷺ أو بعضها، وقد / [[ص ٢٣٠]] علمنا أنَّه لا يجوز أن يريد جميعها، لأنَّ كثيراً منها ليس بخيار ولا عدول، ولا يجوز من الحكيم تعالىٰ أن يصف جماعة بأنَّهم خيار عدول وفيهم من ليس بعدلٍ ولا خيِّر، وهذا ممَّا يوافقنا عليه صاحب الكتاب، وإن كان أراد بعضهم لم يخل ذلك البعض من أن يكون هو جميع المؤمنين المستحقّين للثواب أو يكون بعضها منهم غير معيَّن، فإن كان الأوَّل فلا دلالة توجب عمومها في الكلّ دون حملها علىٰ بعض معيَّن، لأنَّه لا لفظ هاهنا من الألفاظ التي تُدَّعىٰ للعموم كما هو في الآيتين المتقدِّمتين، وإن كان المراد بعضاً معيَّناً خرجت الآية من أن تكون فيها دلالة لخصومنا علىٰ الخلاف بيننا وبينهم، ولم يكن بعض المؤمنين بأن تقتضي تناولها له أولىٰ من بعض فساغ لنا أن نقصرها علىٰ الأئمَّة من آل محمّد صلوات الله عليهم، ويكون قولنا أثبت في الآية من كلّ قول لقيام الدلالة علىٰ عصمة من عدلنا بها إليه وطهارته، وتميّزه من كلّ الأُمَّة.

فإن قيل: إطلاق القول يقتضي دخول كلّ الأُمَّة فيه لولا الدلالة التي دلَّت من حيث الوصف المخصوص علىٰ تخصيص من استحقَّ المدح منهم، والثواب، فإذا خرج من لا يستحقّهما بدليل وجب عمومها في كلّ المستحقّين الثواب والمدح، لأنَّه ليس هي بأن تتناول بعضاً أولىٰ من بعض.

قيل: إنَّ إطلاق القول لا يقتضي كلّ الأُمَّة _ علىٰ أصلنا _ حتَّىٰ يلزم إذا أخرجنا من لا يستحقّ الثواب منه أن لا يخرج غيره، ولو اقتضىٰ ذلك ووجب تعليق الأُمَّة من عدا الخارجين عن استحقاق الثواب لوجب / [[ص ٢٣١]] القضاء بعمومها في جميع من كان بهذه الصفة في سائر الأعصار، لأنَّ ظاهر العموم يقتضيه علىٰ مذهب من قال به فكان لا يسوغ حمل القول علىٰ إجماع كلّ عصر، لأنَّه تخصيص لا يجد مقترحه فرقاً بينه وبين من اقترح تخصيص فرقة من كلّ عصر، وهذا يُبطِل الغرض في الاحتجاج بالآية.

وليس لأحدٍ أن يقول: كيف يكون اجتماع جميع أهل الأعصار علىٰ الشهادة حجَّةً وصواباً علىٰ ما ألزمتموناه ولا يكون إجماع جميع أهل كلّ عصر كذلك؟ لأنَّ هذا ممَّا لم يُنكَر كما لم يكن منكراً عند خصومنا أن يكون إجماع أهل العصر حجَّةً وصواباً، وإن لم يكن اجتماع كلّ فرقةٍ من فِرَقهم كذلك.

فإن قيل: بأيّ شيء يشهد جميعهم، وهم لا يصحُّ أن يشاهدوا كلّهم شيئاً واحداً فيشهدوا به؟

قيل: قد تصحُّ الشهادة بما لا يشاهد من المعلومات

كشهادتنا بتوحيد الله ﷻ، وعدله، ونبوَّة الأنبياء عليهم السلام إلىٰ غير ذلك ممَّا يكثر تعداده.

ولو قيل أيضاً: فعلىٰ من تكون الشهادة إذا كان المؤمنون جميعاً في الأعصار هم الشهداء؟

قلنا: تكون شهادتهم علىٰ من لا يستحقُّ الثواب، ولا يدخل تحت القول من الأُمَّة، ويصحُّ أيضاً أن يشهدوا علىٰ باقي الأُمم الخارجين عن الملَّة، وكل هذا غير مستبعد.

وممَّا يمكن أن يقال في أصل تأويل الآية: إنَّ قوله تعالىٰ: ﴿جَعَلْنَاكُمْ / [[ص ٢٣٢]] أُمَّةً وَسَطاً﴾، إذا سُلِّم أنَّ المراد: جعلناكم عدولاً خياراً، لا يدلُّ أيضاً علىٰ ما يريده الخصم، لأنَّه لم يُبيِّن هل جعلهم عدولاً في كلّ أقوالهم وأفعالهم أو في بعضها؟ والقول محتمل وممكن أن يكون أراد تعالىٰ أنَّهم عدول فيما يشهدون به في الآخرة، أو في بعض الأحوال، فإن رجع راجع إلىٰ أن يقول: إطلاق القول إنَّما يقتضي العموم، وليس هو بأن يحمل علىٰ بعض الأحوال أو الأقوال أولىٰ من بعض، فقد مضىٰ الكلام علىٰ ما يشبه هذا مستقصىً.

فأمَّا حمل الأُمَّة علىٰ النبيّ صلى الله عليه وآله في باب الشهادة، وكونه حجَّة فيها، فلم يكن قول النبيّ صلى الله عليه وآله حجَّة من حيث كان شهيداً، بل من حيث كان نبيَّاً معصوماً فتشبيه أحد الأمرين بالآخر من البعيد.

وممَّا يُسقِط التعلّق بالآية أيضاً أنَّ قوله تعالىٰ: ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ﴾ [البقرة: ١٤٣]، يقتضي حصول كلّ واحدٍ منهم بهذه الصفة، لأنَّ ما جرىٰ هذا المجرىٰ من الأوصاف لا بدَّ أن يكون حال الواحد فيه كحال الجماعة، ألَا ترىٰ أنَّه لا يسوغ أن يقال في جماعة: إنَّهم مؤمنون إلَّا وكل واحدٍ منهم مؤمن؟ فكذلك لا يسوغ أن يقال: إنَّهم شهداء إلَّا وكلّ واحد منهم شهيد، لأنَّ شهداء جمع شهيد، كما أنَّ مؤمنين جمع مؤمن، وهذا يوجب أن يكون كلّ واحدٍ منهم _ أعني من الأُمَّة _ حجَّةً مقطوعاً علىٰ صواب فعله وقوله، وإذا لم يكن هذا مذهباً لأحد، وكان استدلال الخصوم بالآية يوجبه فسد قولهم، ووجب صرف الآية إلىٰ جماعة يكون كلّ واحدٍ منهم شهيداً وحجَّةً، وهم الأئمَّة عليهم السلام الذين ثبتت عصمتهم وطهارتهم.

/ [[ص ٢٣٣]] علىٰ أنَّ الآية لو تجاوزنا عن جميع ما ذكرناه فيها لا يقتضي كون جميع أقوال الأُمَّة وأفعالها حجَّةً، لأنَّها غير مانعة من وقوع الصغائر التي لا تسقط العدالة منهم، فإن أمكن تمييز الصغائر من غيرها كانوا حجَّةً فيما قطع عليه وإن لم يمكن علم في الجملة أنَّ الخطأ الذي يكون كثيراً ويُؤثِّر في العدالة مأمون منهم، وغير واقع من جهتهم وإنَّ ما عداه يجوز عليهم، فيسقط مع ما ذكرناه تعلّق المخالفين بالآية في نصرة الإجماع.

فأمَّا قوله في نصرة هذه الطريقة: (إنَّ كونهم عدولاً كالعلَّة والسبب في كونهم شهداء، وأنَّه قد صحَّ في التعبّد أنَّه لا يجوز أن ينصب للشهادة إلَّا من تُعلَم عدالته، أو تُعرَف بالأمارات التي يقتضي غالب الظنّ، وصحَّ أنَّ من ينصبه بغالب الظنّ إذا تولّىٰ الله تعالىٰ نصبه يجب أن يُعلَم من حاله ما نظنّه، فإذا ثبت ذلك لم يخلُ من أن يكونوا حجَّة فيما يشهدون أو لا يكونوا، فإن لم يكونوا حجَّةً بطلت شهادتهم، لأنَّ من حقّ الشاهد إذا أخبر عمَّا يشهد به أن يكون خبره حقَّاً وإن لم يجر مجرىٰ الشهادة، فلا بدَّ / [[ص ٢٣٤]] من أن يكون قولهم وفعلهم صحيحاً، ولا يكون كذلك إلَّا وهم حجَّة، وليس بعض أقوالهم وأفعالهم بذلك أولىٰ من بعض)، فلو سلم له جميع ما ذكره لم يلزم الاحتجاج به، ولا أن يكونوا حجَّة في جميع أقوالهم وأفعالهم لأنَّ أكثر ما تدلُّ عليه الآية فيهم أن يكونوا عدولاً رُشِّحوا للشهادة، فالواجب أن يُنفىٰ عنهم ما جرىٰ شهادتهم، وأثَّر في عدالتهم، دون ما لم يكن بهذه المنزلة.

وإذا كانت الصغائر علىٰ مذهب صاحب الكتاب غير مُخرِجة عن العدالة لم يجب بمقتضىٰ الآية نفيها عنهم، وبطل قوله: (إنَّه ليس بعض أقوالهم وأفعالهم أولىٰ من بعض)، لأنَّا قد بيَّنا فرق ما بين الأفعال المسقطة للعدالة والأفعال التي لا تُسقِطها.

فأمَّا قوله: (ويخالف حالهم حال الرسول عليه السلام لأنَّ ما يجوز عليه من الصغائر لا يخرج ما يؤدّيه عن الله تعالىٰ ممَّا هو الحجَّة فيه من أن يكون متميّزاً فيصحّ كونه حجَّةً، وليس كذلك لو جوَّزنا علىٰ الأُمَّة الخطأ في بعض ما تقوله وتفعله، لأنَّ ذلك يوجب خروج كلّ ما تجتمع عليه من أن يكون حجَّةً لأنَّ الطريقة في الجميع واحدة)، فيسقط بما ذكرناه لأنَّه إذا كان تجويز الصغائر علىٰ الرسول لا يخرجه

فيما يؤدّيه من أن يكون حجَّة، ويتميَّز ذلك للمكلَّف فكذلك إذا كانت الآية إنَّما تقتضي / [[ص ٢٣٥]] كون الأُمَّة عدولاً فيجب نفي ما أثَّر في عدالتهم، والقطع بانتفاء الكبير من المعاصي عنهم وتجويز ما عداها عليهم، ولا يُخرِجهم هذا التجويز من أن يكونوا حجَّةً فيما لو كان خطأً لكان كبيراً، وقد يصحُّ تمييز ذلك علىٰ وجهٍ، فإنَّ في المعاصي ما نقطع علىٰ كونها كبائر، ولو لم يكن إلىٰ تمييز سبيل لصحَّ الكلام أيضاً من حيث كان الواجب علينا اعتقاد نفي الكبائر عنهم، وتجويز الصغائر، وإنَّ شهادتهم بما لو لم يكن حقَّاً لكانت الشهادة به كبيرة لا تقع منهم وإن جاز وقوع ما لم يبلغ هذه المنزلة ويكون هذا الاعتقاد ممَّا يجب علينا علىٰ سبيل الجملة، وإن تعذَّر علينا تفصيل أعمالهم وأحوالهم التي يكونون فيها حجَّة ممَّا خالفهم لاسيّما وشهادتهم ليست عندنا فيجب علينا تمييز خطأهم من صوابهم، وإنَّما هي عند الله تعالىٰ، وإذا كانت عنده جاز أن يكون الواجب علينا هو الاعتقاد الذي ذكرناه.

فأمَّا قوله: (وقد قيل: إنَّ المراد بالآية ليس هو الشهادة في الآخرة، وإنَّما هو القول بالحقّ، والإخبار بالصدق، لقوله تعالىٰ: ﴿شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قائِماً بِالْقِسْطِ﴾ [آل عمران: ١٨]، وكل من قال حقَّاً فهو شاهد به، وليس هذا من باب الشهادة التي تُؤدّىٰ أو تُتحمَّل بسبيل، وإن كانوا مع شهادتهم بالحقّ يشهدون في الآخرة بأعمال العباد فيجب في كلّ ما أجمعوا عليه قولاً واحداً أن يكون حقَّاً، وفعلهم يقوم / [[ص ٢٣٦]] مقام قولهم فيجب أن يكون هذا حاله، لأنَّه إذا أجمعوا علىٰ الشيء فعلاً وأظهروه إظهار ما يعتقد أنَّه حقّ حلَّ محلّ الخبر، وهذا يوجب أنَّه لا فرق بين الكبير والصغير في هذا الباب)، فغير مؤثّر فيما قدحنا به في الاستدلال بالآية بأنَّ التعلّق من الآية إنَّما هو بكونهم عدولاً لا بلفظ الشهادة، لأنَّ التعلّق لو كان بالشهادة لم يكن في الكلام شبهة من حيث كانت الشهادة لا تدلُّ نفسها علىٰ كونها حجَّةً كما تدلُّ العدالة، ولو تعلَّق متعلّق بكونهم شهوداً ويذكر شهادتهم لم نجد بدَّاً من اعتبار العدالة والرجوع إليها، وإذا كانت الصغائر لا تُؤثِّر في العدالة ولا يمتنع وقوعها علىٰ مذهب صاحب الكتاب وأهل مقالته من العدل المقبول الشهادة فما الموجب من الآية نفيها عن الأُمَّة، ولا فرق فيما ذكرناه بين أن يكونوا شهداء في الدنيا والآخرة معاً وبين أن يكونوا شهداء في الآخر دون الدنيا، فما نراه زادنا في الكلام الذي عدل إليه شيئاً ينتفع به.

* * *

[[ص ٢٧٣]] فكذلك قوله تعالىٰ: ﴿جَعَلْناكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى النَّاسِ﴾ ليس فيه دلالة علىٰ أنَّهم خيار عدول في كلّ شيء، وفي كلّ حالٍ، ولا أنَّهم أيضاً شهود بكلِّ أمر وفي كلّ حالٍ، وليس يمتنع أن يخرجوا من أن يكونوا شهداء، فلا يجب أن يكونوا عدولاً.

* * *

الشافي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ٤٩]] فأمَّا قوله: (فكيف يكونون مرتدّين مع أنَّه تعالىٰ أخبر أنَّه جعلهم ﴿أُمَّةً وَسَطاً﴾)، فقد مضىٰ أيضاً من الكلام في هذه الآية عند استدلاله بها في صحَّة الإجماع ما فيه كفاية، والكلام فيها يقرب من الكلام علىٰ / [[ص ٥٠]] قوله تعالىٰ: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وجملة الأمر أنَّه تعالىٰ نعتهم بأنَّهم خيار، وهذا نعت لا يجوز أن يكون لجميعهم، بل يتناول بعضهم، ووصف بعضهم بأنَّه خيار لا يمنع من ردَّة بعض آخر.

* * *

الذريعة إلىٰ أُصول الشريعة (ج ٢):

[[ص ٤٢٢]] وثانيها: قوله تعالىٰ: ﴿وَكَذلِكَ جَعَلْناكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً﴾ [البقرة: ١٤٣]، ومعنى ﴿وَسَطاً﴾ أي عدلاً، فكما يجب في شهادته ﷺ أن تكون حجَّة فكذلك القول في شهادتهم، لأنَّ الله تعالىٰ قد أجراهم مجراه...

[[ص ٢٥]] ويقال لهم فيما تعلَّقوا به ثانياً: هذه الآية يقتضي ظاهرها وصف الأُمَّة بالعدالة والشهادة أيضاً، وهذا الوصف يقتضي ظاهره أن يكون كلُّ واحد منهم بهذه / [[ص ٤٢٦]] الصفة، ومعلوم بيننا خلاف ذلك.

فإذا حملوا الآية علىٰ بعض الأُمَّة دون بعض الذين هم العدول، لم يكونوا بذلك أولىٰ منّا إذا حملناها علىٰ المعصومين من الأئمَّة.

فإن قالوا: لم نحملها علىٰ الجميع، للوصف الذي لا يليق بالجميع، فحملناها علىٰ كلٍّ من يليق به الوصف.

قلنا: ليس هاهنا لفظ عموم، كما كان في الآية الأُولىٰ، واللفظ محتمل للأمرين، فإذا جاز أن يحملوه علىٰ بعض دون بعض جاز لنا مثل ذلك وقمنا فيه مقامكم. علىٰ أنَّهم إذا حملوها علىٰ العموم في كلِّ من كان ظاهره العدالة، لزمهم توجّه الآية إلىٰ جميع من هو بهذه الصفة إلىٰ يوم القيامة علىٰ سبيل الاجتماع، فيبطل قولهم: إنَّ إجماع أهل كلّ عصر حجَّة.

وأيضاً فإنَّ وصفهم بالعدالة ليكونوا شهداء إنَّما يقتضي أن يجتنبوا ما أخرج من العدالة، والصغائر عندهم لا تخرج عن العدالة، فيجب أن تجوِّز عليهم، وهم لا يُجوِّزون أن يجمعوا علىٰ قبيح صغير ولا كبير.

وأيضاً فإنَّ الآية كالمجملة، لأنَّها غير متضمِّنة بأنَّهم جعلوا عدولاً في كلِّ شيء، وفي جميع أفعالهم وأقوالهم، ومن ادَّعىٰ عموم ذلك فعليه الدلالة، والرسول ﷺ لم تجب عصمته من القبائح كلّها لكونه شهيداً، بل لنبوَّته.

* * *

آية ﴿وَمَنْ يُشاقِقِ الرَّسُولَ ...﴾:

الشافي في الإمامة (ج ١):

[[ص ٢١٦]] أحد ما اعتمده في الدلالة علىٰ أنَّ الأُمَّة لا تجتمع علىٰ خطأ وأكَّد عنده قوله تعالىٰ: ﴿وَمَنْ يُشاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ ما تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَساءَتْ مَصِيراً﴿١١٥﴾﴾ [النساء: ١١٥]، وأنَّه لمَّا توعَّد تعالىٰ علىٰ العدول عن اتّباع سبيل المؤمنين كما توعَّد علىٰ مشاقَّة الرسول بعد البيان وجب أن يدلَّ علىٰ أنَّ اتّباع سبيلهم صواب، ولا يكون سبيلهم بهذه الصفة إلَّا وهم حجَّة فيما يتَّفقون عليه.

وهذه الآية لا يمكن التعلّق بها من وجوه:

منها: أنَّ لفظ ﴿الْمُؤْمِنِينَ﴾ لا يجب عمومه لكلّ مؤمن، بل الحقّ فيه تناوله لثلاثة فصاعداً، فتناوله لثلاثة مقطوع عليه، وما عدا الثلاثة مجوِّزاً وقد بيَّنا في مواضع أنَّ هذا اللفظ ليس من ألفاظ العموم المستغرقة للجنس، بل لا لفظ في اللغة يستغرق الجنس بصيغته ووضعه، وإذا لم يُعقَل من ظاهر لفظ المؤمنين الاستغراق لجميعهم، لم يسغ التعلّق بها في الإجماع علىٰ الوجه الذي يدَّعيه الخصوم، وجرت الآية مجرىٰ المجمل الذي يحتاج في تفسير وتفصيله إلىٰ بيان، وإذا لم يسغ للقوم حملها علىٰ الكلّ لم يسغ أيضاً لهم حملها علىٰ البعض، لأنَّه لا شيء يقتضي حملها علىٰ بعض معيَّن دون بعض، ولو ساغ ذلك لكنّا نحن أحقُّ به إذا حملناها علىٰ الأئمَّة من آل محمّد صلوات الله عليهم من حيث ثبتت عصمتهم وطهارتهم، وأمنّا وقوع شيء من الخطأ منهم، وكانوا من هذا الوجه أحقُّ بأن تتناولهم الآية.

ومنها: أنَّ لفظة ﴿سَبِيلِ﴾ تقتضي الوحدة، ولا يجب حملها علىٰ كلّ / [[ص ٢١٧]] سبيل، فكيف يمكن الاستدلال بالآية علىٰ أنَّ كلّ سبيل للمؤمنين صواب يجب اتّباعه، وليس لهم أن يقولوا: إنّا نحمل هذه اللفظة علىٰ الجميع من لم تختصّ سبيلاً دون سبيل، لأنَّ ذلك تحكّم، لأنَّه كما لم تناوله اللفظة سبيلاً دون سبيل بظاهرها فلم تتناول _ أيضاً _ بظاهرها جميع السبل، ويجب إذا فقدنا دلالة اختصاصها ببعض السبل أن نقف وننتظر البيان، ولا يجب من حيث عُدِمنا الاختصاص أن ندَّعي عمومها بغير دليل، كما لا يجب إذا عُدِمنا العموم فيها أن ندَّعي الاختصاص، وأحد القولين مع فقد الدلالة كالآخر.

ومنها: أنَّه توعّد علىٰ اتّباع غير سبيلهم، وليس في ذلك علىٰ وجوب اتّباع سبيلهم، فيجب أن يكون اتّباع سبيلهم موقوفاً علىٰ الدليل.

ومنها: علىٰ تسليم عموم المؤمنين والسبيل أنَّ الآية لا تدلُّ علىٰ وجوب اتّباعهم في كلّ عصر، بل هو كالمجمل المفتقر إلىٰ بيان فلا يصحُّ التعلّق بظاهره، وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّني أحمله علىٰ كلّ عصر من حيث لم يكن اللفظ مختصَّاً بعصر دون غيره، لأنَّ هذه الدعوىٰ نظيرة للدعوىٰ التي قدَّمناها وبيَّنا فسادها، وليس له أن يقول: إنَّني أعلم عموم وجوب اتّباعهم في الأعصار كلّها بما علمت به وجوب اتّباع النبيّ ﷺ في كلّ عصر، فما قدح في عموم أحد الأمرين قدح في عموم الآخر، لأنّا نعلم وجوب اتّباع

الرسول في كلّ عصر بظاهر الخطاب، بل بدلالة لا يمكن دفعها، فمن ادَّعىٰ في عموم وجوب اتّباع المؤمنين دلالة فليحضرها.

ومنها: أنَّه تعالىٰ حذَّر من مخالفة سبيل المؤمنين وعلَّق الكلام بصفة من كان مؤمناً، فمن أين لخصومنا أنَّهم لا يخرجون عن كونهم مؤمنين، / [[ص ٢١٨]] وهم إذا خرجوا من الإيمان خرجوا عن الصفة التي تعلَّق الوعيد بخلاف من كان عليها؟

ومنها: أنَّ قوله تعالىٰ: ﴿الْمُؤْمِنِينَ﴾ لا يخلو إمَّا أن يريد به المصدِّقين بالرسول عليه السلام، أو المستحقّين للثواب علىٰ الحقيقة، فإن كان الأوَّل بطل، لأنَّ الآية تقتضي التعظيم والمدح لمن تعلَّقت به من حيث أوجبت اتّباعه وترك خلافه، ولا يجوز أن يتوجَّه إلىٰ من لا يستحقّ التعظيم والمدح، وفي الأُمَّة من يُقطَع علىٰ كفره، وأنَّه لا يستحقُّ شيئاً منهما، ولأنَّه كان يجب لو كان المراد بالقول المصدِّقين دون المستحقّين للثواب أن يعتبر الإجماع دخول كلّ مصدِّق فيه في شرق وغرب، وهذا ممَّا يُعلَم تعذّره وعموم القول يقتضيه وليس يذهب صاحب الكتاب وأهل نحلته إلىٰ هذا الوجه فنطنب فيه، وإن أراد بالمؤمنين مستحقّي الثواب والمدح والتعظيم، فمن أين ثبوت مؤمن بهذه الصفة في كلّ عصر يجب اتّباعهم؟

ويجب أيضاً أن لا يثبت الإجماع إلَّا بعد القطع علىٰ أنَّ كلّ مستحقّ للثواب في بحر وبرّ وسهل وجبل قد دخل فيه لأنَّ عموم القول يقتضيه، وهذا يؤدّي إلىٰ أن لا يثبت الإجماع أبداً، وإن حُمِلَ علىٰ بعض المؤمنين دون بعض، وعلىٰ من عرفناه دون من لم نعرفه، خرجنا عن موجب العموم وجاز حمله علىٰ طائفة من المؤمنين وهم أئمَّتنا عليهم السلام.

وإن قيل: إنَّ المراد بالمؤمنين من كان في الظاهر يستحقُّ التعظيم والمدح، وإن لم يكن في الحقيقة كذلك، فذلك باطل لأنَّه خروج في هذا الاسم عن اللغة، وعمَّا يُدَّعىٰ أنَّه نُقِلَ إليه في الشرع جميعاً، ولأنَّ الآية تقتضي المدح والتعظيم، من حيث أوجب علينا اتّباع من تعلَّقت به، ومن أظهر الإيمان ولم يبطنه لا يستحقُّ التعظيم في الحقيقة، ولهذا تعبَّدنا / [[ص ٢١٩]] بمدحه بشرط، ويجب علىٰ هذا الوجه أيضاً أن يُعتَبر في الإجماع دخول كلّ مظهر للإيمان، وهو مستحقٌّ في الظاهر للتعظيم.

ومنها: إنّا تجاوزنا عن جميع ما ذكرناه لم يكن في هذه الآية دلالة تتناول الخلاف في الحقيقة، لأنَّه جائز أن يكون تعالىٰ إنَّما أمرنا باتّباع المؤمنين من حيث ثبت بالعقول أنَّ في جملة المؤمنين في كلّ عصر إماماً معصوماً لا يجوز عليه الخطأ، وإذا جاز ما ذكرناه سقط غرضهم في الاستدلال علىٰ صحَّة الإجماع، لأنَّهم إنَّما أجروا بذلك إلىٰ أن يصحَّ الإجماع فيحفظ الشرع به، ويُستغنىٰ عن الإمام، وإذا كان ما استدلّوا به علىٰ صحَّة الإجماع يحتمل ما ذكرناه فسد التعلّق به.

وأمَّا قوله في نصرة هذه الطريقة جواباً لما سأل عنه نفسه من أنَّ الآية (تقتضي الوعيد علىٰ اتّباع غير سبيل المؤمنين، ولم يذكر ما حال سبيلهم، قيل له: إنَّ الوعيد لـمَّا علَّقه تعالىٰ بغير سبيل المؤمنين حلَّ محلّ أن يعلّقه بالعدول عن سبيل المؤمنين، وترك اتّباعهم في أنَّه يقتضي لا محالة أنَّ اتّباع سبيل المؤمنين صواب، وأنَّ الوعيد واجب لتركه ومفارقته)، فتحكّم ظاهر، ودعوىٰ محضة، لأنَّه غير ممتنع أن يكون اتّباع غير سبيلهم محرَّماً، واتّباع سبيلهم مباحاً أو محرَّماً أيضاً، وليس هذا ممَّا يتنافىٰ.

ويُبيِّن ذلك أنَّه لو صرَّح بما تأوَّلناه حتَّىٰ يقول: اتّباع غير سبيل المؤمنين محظور عليكم، وقبيح منكم، واتّباع سبيلهم يجوز أن يكون قبيحاً وغير قبيح فاعملوا فيه بحسب الدلالة، أو يقول: واتّباع سبيلهم / [[ص ٢٢٠]] مباح لكم، لساغ هذا الكلام ولم يتناقض، وإذا كان سائغاً بطل قول من ادَّعىٰ أنَّ النهي عن اتّباع غير سبيل المؤمنين موجب لاتّباع سبيلهم، وأنَّه يجري مجرىٰ التحريم لمفارقة سبيلهم، والعدول عنها، وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّ من لم يتَّبع غير سبيل المؤمنين فلا بدَّ أن يكون متَّبعاً لسبيلهم، فمن هاهنا حكمنا بأنَّ النهي عن أحد الأمرين إيجاب للآخر، وذلك أنَّ بين الأمرين واسطة فقد يجوز أن يخرج المكلَّف من اتّباع غير سبيلهم، واتّباع سبيلهم معاً بأن لا يكون متَّبعاً سبيل أحد.

فأمَّا قولك: (إنَّه علَّق الوعيد بما يجري مجرىٰ الاستثناء من سبيل المؤمنين حتَّىٰ لا تتمَّ معرفته إلَّا بمعرفة سبيل المؤمنين فكأنَّه تعالىٰ أراد ما يجري مجرىٰ النفي وإن

كان بصورة الإثبات، لأنَّه لا فرق بين ذلك وبين أن يقول: ولا يتَّبع غير سبيل المؤمنين، وهذا بيِّن في التعارف، لأنَّ أحدنا لو قال لغيره: من أكل غير طعامي فله العقوبة، فالمتعارف من ذلك أنَّ أكل طعامه مخالف لذلك، وأنَّ العقوبة إنَّما تتعلَّق بخروجه عن أن يكون آكلاً لطعامه)، فغير صحيح، لأنَّ (غير) هاهنا ليس بواجب أن يكون بمعنىٰ (إلَّا) الموضوعة للاستثناء، بل جائز أن تكون بمعنىٰ: خلاف، فكأنَّه تعالىٰ قال: لا يتَّبع خلاف سبيل المؤمنين وما هو غير لسبيلهم، ولم يرد لا يتَّبع إلَّا سبيلهم، ومعرفة الغير المحظور واتّباعه وإن كانت لا تتمُّ إلَّا بمعرفة سبيلهم علىٰ ما ذُكِرَ فغير ممتنع أن يكون حكمه موافقاً لحكم / [[ص ٢٢١]] اتّباع سبيلهم في الحظر، ولا يجب أن يكون واجباً من حيث كان الأوَّل محظوراً، وكانت معرفته لا تتمُّ إلَّا بمعرفته، وقد أصاب في قوله: (لا فرق بين ذلك وبين أن يقول: ولا يتَّبع غير سبيل المؤمنين)، غير أنَّه ظنَّ أنَّه لو استعمل هذا اللفظ لفهمنا منه ما ادَّعاه من اتّباع سبيلهم، وليس الأمر كما ظنَّ، بل التأويل الذي تأوَّلناه، ودلَّلنا علىٰ احتمال اللفظ الأوَّل له قائم في الثاني، وحكم المثل الذي ضربه أيضاً هذا الحكم، فإنَّ من قال: لا تأكل غير طعامي، أو من أكل غير طعامي عاقبته، لا يُفهَم من ظاهر لفظه ومجرَّده إيجاب أكل طعامه، بل المفهوم حظر أكل ما هو غير لطعامه، وحال طعامه في الحظر الإباحة أو الإيجاب موقوفة علىٰ الدليل، وأقلّ أحوال هذا اللفظ عند من ذهب إلىٰ أنَّ لفظة (غير) مشتركة بين الاستثناء وغيره وأنَّ ظاهرها لا يفيد أحد الأمرين أن يكون محتملاً لما ذكرناه من حظر أكل غير طعامه ومحتملاً لإيجاب أكل طعامه، ووضع لفظة (غير) مكان لفظة (إلَّا) وإنَّما يفهم في بعض المواضع عن مستعمل هذا اللفظ إيجاب أكل طعامه لا بمجرَّد اللفظ، بل بأن يعرف قصده إلىٰ الإيجاب، أو لغير ذلك من الدلائل المقترنة إلىٰ اللفظ، ولولا أنَّ الأمر علىٰ ما ذكرناه لما حسن أن يقول القائل: من أكل غير طعامي عاقبته، ومن أكل طعامي _ أيضاً _ عاقبته، وكان يجب أن يكون نقضاً وجارياً مجرىٰ قوله: من أكل إلَّا طعامي عاقبته، ومن أكل طعامي عاقبته، فلمَّا حسن ذلك مع استعمال لفظة (غير) ولم يحسن مع استعمال لفظة (إلَّا) دلَّ علىٰ صحَّة قولنا.

/ [[ص ٢٢٢]] فأمَّا قوله: (وبيَّن ما قدَّمناه أنَّ اتّباع سبيل المؤمنين لم يكن حجَّةً وصواباً، لكان حاله في أنَّه قد يكون صواباً وخطأً بحسب قيام الدلالة علىٰ ذلك حال اتّباع غير سبيلهم، في أنَّه قد يكون صواباً وخطأً، ولو كان كذلك لم يصحّ أن يعلّق الوعيد غير سبيلهم، وكان يبطل معنىٰ الكلام)، من حيث عُلِمَ أنَّ ذلك لا يكون إلَّا خطأً، ويكون اتّباع سبيلهم ممَّا يجوز أن يكون خطأً وصواباً، ولو لم يكن كذلك وكان الأمران متساويين لجاز أن يعلّق الوعيد بأحدهما دون الآخر، ويكون الصلاح للمكلَّفين أن يعلموا حظر اتّباع غير سبيلهم بهذا اللفظ ويعلموا مساواة اتّباع سبيلهم له في الحظر بدليل آخر كما يقوله [أكثر خصومنا] وهو مذهب صاحب الكتاب. إنَّ قوله [عليه السلام]: «في سائمَّة الغنم الزكاة» لا يجب أن يُفهَم منه رفع الزكاة عمَّا ليس بسائم، ومفارقة حاله لحال السائمَّة، بل يجوز أن يكون الحكم واحداً نعلمه في السائمَّة بهذا القول، وفي غيرها بدليل آخر.

وبمثل هذه الشبهة التي تشبَّث بها صاحب الكتاب يتعلَّق من خالفنا في دليل الخطاب فيقول: لولا أنَّ حكم ما ليس بسائم مخالف للسائم لم يكن لتعليق الزكاة بالسائمَّة معنىٰ، وإذا عُلِّقَ بالسائمَّة وجب أن يخالف حكمها حكم ما ليس بسائم، ولا طريق لجميعنا إلىٰ إبطال هذه الطريقة / [[ص ٢٢٣]] إذا تعلَّق بها الناصر لدليل الخطاب إلَّا ما سلكناه في دفع ما أورده في نصرة الإجماع.

ولا يزال هؤلاء القوم علىٰ سنن من نصرة مذاهبهم، والذبّ عنها حتَّىٰ إذا وقعوا إلىٰ كلام في الإمامة وما يتَّصل بها نسوا كلّ ذلك وأعرضوا عنه، وقدحوا فيها بما يقدح في أُصولهم، ويعترض علىٰ مذاهبهم، وليس يُزيِّن هذا إلَّا الهوىٰ، وقوَّة العصبية.

فأمَّا قوله: (علىٰ أنَّ ما خرج من أن يكون سبيلاً للمؤمنين إذا حرم اتّباعه، فإنَّما وجب ذلك فيه لكونه (غيراً) لسبيلهم علىٰ ما يقتضيه اللفظ، وكونه (غيراً) لسبيلهم بمنزلة كونه تركاً لسبيلهم، وخارجاً عن سبيلهم، فلا بدَّ من أن يدلَّ علىٰ أنَّ اتّباع سبيلهم هو الواجب ليخرج

بـه مـن أن يكـون متَّبعـاً غـير سـبيلهم، وهـذا كقـول أحـدنا لغـيره: لا تتَّبـع خـلاف طريقـة الصـالحين، وغـير سـبيلهم، في أنَّـه بعـث لـه عـلىٰ اتّبـاع سـبيل الصـالحين، وأن لا يخـرج عـن ذلك)، فلم يزد فيه علىٰ الدعوىٰ، ولـو سـلَّمنا لـه مـا ادَّعـاه مـن التعليـل لم يجـب أن يكـون اتّبـاع غـير سـبيلهم بمنزلـة الخـروج عـن سـبيلهم، لأنَّ اتّبـاع غـير سـبيلهم لا بـدَّ أن يكـون اتّباعـاً لسبيل ما ليس سـبيلاً لهـم، والخـروج عـن اتّبـاع سـبيلهم لـيس كذلك، لأنَّـه قـد يخـرج عـن اتّبـاع سـبيلهم وغـير سـبيلهم بـأن لا يكون متَّبعاً لسـبيل أحـد، لأنَّ الاتّبـاع الـذي أُريـد هاهنـا أن يفعـل الفعـل لأجـل فعـل المتَّبـع عـلىٰ جهـة التـأسّي / [[ص ٢٢٤]] بـه، وقـد يجـوز أن يحظـر الله تعـالىٰ عـلىٰ المكلَّـف اتّبـاع سبيل المؤمنين وغير المؤمنين علىٰ هذا الوجه.

فإذا صحَّ مـا ذكرنـاه فسـد قولـه: (فـلا بـدَّ مـن أن يـدلَّ علىٰ اتّبـاع سـبيلهم هـو الواجـب، ليخـرج عـن أن يكـون متَّبعـاً غـير يكـون متَّبعـاً سـبيلهم، فأمَّـا قـول أحـدنا لغـيره: لا تتَّبـع خـلاف طريقـة الصـالحين فـالقول فيـه كـالقول فـيما تقـدَّم، وظـاهر اللفـظ وإطلاقـه لا يـدلُّ عـلىٰ وجـوب اتّبـاع طريقـة الصـالحين، وإنَّـما يُعقَـل بالدلالـة، ولأنَّ المخاطِـب بهـذا القـول إذا كـان حكـيماً علـم مـن حالـه أنَّـه لا بـدَّ أن يوجـب اتّبـاع طريقـة الصـالحين، ويحـثُّ عليهـا، ومـا يعلـم إلَّا مـن حيـث ظـاهر اللفـظ) خـارج عـمَّا نحـن فيـه، ولـو أنَّ أحـداً قـال بـدلاً مـن ذكـر الصـالحين: لا تتَّبـع خـلاف طريقـة زيـد، لم يجـب أن يُفهَم من إطـلاق لفظـه إيجـاب اتّبـاع طريقتـه، ولـولا أنَّ الأمـر فيما تقدَّم علىٰ مـا قلنـاه دون مـا ادَّعـاه صـاحب الكتـاب مـن أنَّ غير سـبيل المـؤمنين بمنزلـة الخـروج عنهـا، لوجـب فـيمن قـال لغـيره: لا تضـرب غـير زيـد، ثـمّ قـال: ولا زيـداً، أن يكـون مناقضاً في كلامـه مـن حيـث كـان قولـه: لا تضـرب غـير زيـد إيجابـاً لضـربه، وقولـه: ولا زيـداً حظـراً لـذلك، وفي العلـم بصحَّة هذا القول مـن مسـتعمله، وأنَّـه غـير جـارٍ مجـرىٰ قولـه: اضرب زيداً ولا تضربه، دلالة علىٰ استقامة تأويلنا للآية.

فأمَّـا قولـه: (فالاسـتدلال عـلىٰ أنَّ في جملـة الأُمَّـة مـؤمنين في كـلّ عصـر، أنَّ نفـس الظـاهر يقتضـي إثبـات مـؤمنين يصـحُّ أن يتَّبـع سـبيلهم، لأنَّـه لا يصـحُّ أن يتوعَّـد الله تعـالىٰ توعّـداً مطلقـاً عـلىٰ العـدول عـن اتّبـاع / [[ص ٢٢٥]] سـبيل المـؤمنين إلَّا وذلـك يمكـن في كـلّ حـال ولا يصـحُّ دخولـه في أن يكـون ممكنـاً إلَّا بـأن يثبـت في كـلّ عصـر جماعـة من المـؤمنين، يُبـيِّن ذلـك أنَّـه لم أتوعَّـد عـلىٰ العـدول عـن اتّبـاع سـبيلهم، فكـذلك توعّـد عـلىٰ مشـاقّة الرسـول ﷺ، فـإذا وجـب في كـلّ حـالٍ صـحَّة المشـاقّة ليصـحَّ الوعيـد المـذكور فكذلك يجـب أن يصـحَّ في كـلّ حـالٍ اتّبـاع سـبيلهم، والعـدول عنهـا)، فلـيس يجـب مـن حيـث توعَّـد الله تعـالىٰ توعّـداً مطلقـاً عـلىٰ العـدول عـن اتّبـاع سـبيل المـؤمنين ثبـوت مـؤمن في كـلّ عصـر، وإنَّـما تقتضـي الآيـة التحـذير مـن العـدول عـن اتّباعهم إذا وجدوا، ويمكن من اتّباعهم وتركه.

ولسـنا نعلـم مـن أيّ وجـه ظـنَّ أنَّ التوعّـد عـلىٰ الفعـل يقتضي إمكانه في كلّ حالٍ!

ولـيس هـذا ممَّـا تـدخل فيـه عنـدنا شـبهة عـلىٰ مـتكلِّم، ونحن نعلم أنَّ البشارة بنبيّنـا ﷺ قـد تقـدَّمت عـلىٰ لسـان مـن سـلفت نبوَّتـه كموسـىٰ وعيسـىٰ عليهما السلام وغيرهمـا، وقـد أمـر الله تعـالىٰ أُممهـم باتّباعـه وتصـديقه، وأشـار لهـم إليـه بصـفاته وعلاماتـه، وتوعَّـدهم عـلىٰ مخالفتـه وتكذيبـه، ولم يلـزم أن يكـون مـا توعَّـد عليـه مـن مخالفتـه، وأوجبـه مـن تصـديقه واتّباعـه ممكنـاً مـن كـلّ وقـت ولا مانعـاً مـن إطـلاق الوعيـد، فقـد قـال شـيخ أصـحابه أبـو هاشـم وتبعـه عـلىٰ هـذه المقالـة جميـع أصـحابه: إنَّ قولـه تعـالىٰ: ﴿وَالسَّـارِقُ وَالسَّـارِقَةُ فَـاقْطَعُوا أَيْـدِيَهُما جَـزاءً بِمـا كَسَـبا نَكـالاً مِـنَ اللهِ ...﴾ / [[ص ٢٢٦]] الآيـة [المائـدة: ٣٨]، لا يقتضـي ثبـوت مـن يسـتحقّ القطـع عـلىٰ سـبيل النكـال، ولا يفتقـر إليـه وإنَّـما يوجـب أنَّ مـن واقـع السـرقة المخصوصـة عـلىٰ الوجـه المخصـوص يسـتحقُّ القطـع عـلىٰ سـبيل التنكيـل، ولـو لم يقـع التمكّن أبد الـدهر مـن الوقـوف عـلىٰ مـن هـذه حالـه لمـا أخـلَّ بفائدة الآية، وعـوَّل في قطـع مـن يُقطَـع مـن السـرّاق المشـهود علـيهم أو المقـرّين عـلىٰ الإجمـاع، وإذا صـحَّ هـذا فكيـف يجـب مـن حيـث أطلـق الوعيـد عـلىٰ العـدول عـن اتّبـاع سـبيل المـؤمنين وجـود مـؤمنين في كـلّ عصـر، ومـا المـانع مـن أن يكون الوعيد تعلَّـق بحـال مقـدرة؟ كأنَّـه قـال تعـالىٰ: لا تتَّبعـوا غـير سـبيل المـؤمنين إذا حصـلوا أو وجـدوا، وفسـاد مـا تعلَّـق به أظهر من أن يخفىٰ.

فأمَّا قوله: (والوجه الثاني، أنَّ الآية دالّة علىٰ وجوب اتّباع سبيل المؤمنين، ونعلم أنَّ في كلّ حالٍ مؤمنين بدليل آخر، وهو ما ثبت بالقرآن وغيره أنَّ في كلّ حالٍ طائفة من أُمَّة النبيّ ظاهرين علىٰ الحقّ، وأنَّ في كلّ عصر شهداء يشهدون علىٰ الحقّ)، فما نراه أحال إلَّا علىٰ غيب، لأنَّه ادَّعىٰ أنَّ القرآن وغيره دالٌّ علىٰ أنَّ في كلّ عصر مؤمنين وشهداء، وما نعلم في القرآن شيئاً يدلُّ علىٰ ذلك، ولا في غيره، ولو تعلَّق فيما ادَّعاه بشيء لبيَّنا فساده، ولكنَّه اقتصر علىٰ محض الدعوىٰ.

/ [[ص ٢٢٧]] وليس فيما تعلَّق به من قوله تعالىٰ: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا ...﴾، إلىٰ قوله: ﴿وَتَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [الحجّ: ٧٧ و٧٨]، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَرُسُلِهِ أُولئِكَ هُمُ الصِّدِّيقُونَ وَالشُّهَداءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ [الحديد: ١٩]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَداءِ﴾ [الزمر: ٦٩]، وقوله جلَّ اسمه: ﴿وَيَقُولُ الْأَشْهادُ هؤُلاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلى رَبِّهِمْ﴾ [هود: ١٨]، دلالة علىٰ موضع الخلاف، وهو: في أنَّ في كلّ عصر مؤمنين يشهدون علىٰ غيرهم، وأكثر ما تدلُّ عليه الآيات التي تلوناها أن يكون في الأُمَّة شهداء، وأنَّ من جملة المؤمنين من يُستشهد فيشهد، فأمَّا أن يقتضي ذلك وجود الشهداء في كلّ عصر فبعيد.

فأمَّا استدلاله من الآية (علىٰ أنَّ إجماع كلّ عصر حجَّة بأنَّها تقتضي التحذير من ترك اتّباع سبيل المؤمنين، وليس فيها تخصيص وقت من وقت)، فباطل، لأنَّه ليس يلزم إذا لم يكن في الآية تخصيص وقتٍ من وقتٍ أن يُحمَل علىٰ كلّ الأوقات، وذلك أنَّها كما لم تخصّ وقتاً دون وقت فلم تعمّ أيضاً جمع الأوقات، وفقد دلالة أحد الأمرين كفقد دلالة الآخر، ولا فرق بين من ذهب إلىٰ عمومها في الأوقات من حيث لم يكن فيها اختصاص وقتٍ وبين من خصَّها بوقتٍ معيَّن، أمَّا وقت نزول الآية أو / [[ص ٢٢٨]] غيره، واحتجَّ بأنَّه لـمَّا لم يجد فيها ما يقتضي عموم سائر الأوقات ولا تخصيص وقتٍ سوىٰ الوقت الذي عيَّنته.

فإذا قيل: حكم الوقت الذي عيَّنته كحكم غيره في أنَّ الآية لا تقتضي تخصيصه فليس تعيين وقت أولىٰ من تعيين غيره.

قلنا نحن: وحكم سائر الأوقات وجميعها حكم بعضها في أنَّ الآية لا تقتضي تناوله، فليس من ادَّعىٰ عموم الأوقات بأولىٰ ممَّن ادَّعىٰ وقتاً مخصوصاً.

* * *

الذريعة إلىٰ أُصول الشريعة (ج ٢):

[[ص ٤٢١]] وقد تعلَّقوا في ذلك بأشياء:

أوَّلها قوله تعالىٰ: ﴿وَمَنْ يُشاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ ما تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَساءَتْ مَصِيراً ﴿١١٥﴾﴾ [النساء: ١١٥]، فتوعَّد علىٰ اتّباع غير / [[ص ٤٢٢]] سبيلهم، وفي ذلك إيجاب لاتّباع سبيلهم، فلولا أنَّ الإجماع حجَّة لم يوجب اتّباعهم...

/ [[ص ٤٢٣]] فيقال لهم فيما تعلَّقوا به أوَّلاً: إنَّ ظاهر الآية يقتضي إيجاب اتّباع من هو مؤمن علىٰ الحقيقة ظاهراً وباطناً، لأنَّ من يُظهِر الإيمان إنَّما يُوصَف بذلك مجازاً، والمؤمن من فعل الإيمان، وهذا يقتضي إيجاب اتّباع من قطعنا علىٰ عصمته من المؤمنين، دون من جوَّزنا أن يكون باطنه خلاف ظاهره، فكيف يُحمَل ذلك علىٰ أنَّه إيجاب لاتّباع من أظهر الإيمان وليس كلُّ من أظهر الإيمان كان مؤمناً؟!

فإن ادَّعوا أنَّ هذه اللفظة تجري علىٰ من أظهر الإيمان حقيقةً، واستدلّوا عليه بقوله تعالىٰ: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، وقوله ﷻ: ﴿إِذا جاءَكُمُ الْمُؤْمِناتُ مُهاجِراتٍ﴾ [الممتحنة: ١٠]، طولبوا بالدلالة علىٰ ما ادَّعوه، فإنَّه يتعذَّر عليهم. والآيتان اللتان ذكروهما إنَّما علمنا أنَّ المراد بهما من أظهر الإيمان بدلالة، والظاهر يقتضي خلاف ما حملناهما عليه.

وأيضاً فإنَّ الآية تضمَّنت حظر اتّباع غير سبيل المؤمنين، ولم يجر لسبيل المؤمنين ذكر، ودليل الخطاب غير صحيح عندنا وعند أكثرهم، فلا يجوز الرجوع إليه في هذه الآية.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّ المراد بلفظة (غير) هاهنا الاستثناء، كأنَّه قال: (لا تتَّبع إلَّا سبيل المؤمنين)، كما يقول أحدنا لغيره: (لا تأكل غير هذا الطعام)، أي / [[ص ٤٢٤]] لا تأكل إلَّا هذا الطعام، و(لا تلقَ غير زيد)، الذي يُفهَم منه إيجاب لقائه.

وذلك أنَّ لفظة (غير) هي بالصفة أحقُّ منها بالاستثناء، وإنَّما استثني بها في بعض المواضع تشبيهاً لها بلفظة (إلَّا)، كما وصفوا في بعض المواضع بلفظة (إلَّا) تشبيهاً لها بـ (غير).

وبعد، فلو احتملت لفظة (غير) الصفة والاستثناء احتمالاً واحداً _ وليس الأمر كذلك _، لكانوا يحتاجون في حملها على الاستثناء دون الصفة إلىٰ دلالة. والذي يُبيِّن الفرق بين ما جمعوا بينه أنَّه يحسن أن يقول أحدنا لغيره: (لا تأكل غير هذا الطعام ولا هذا الطعام)، ولا يجوز أن يقول: (لا تأكل إلَّا هذا الطعام ولا تأكل هذا الطعام).

فإن قيل: متىٰ لم يتَّبع غير سبيل المؤمنين، فبالضرورة لا بدَّ من كونه متَّبعاً لسبيلهم، فحظر أحد الأمرين إيجاب للآخر.

قلنا: ليس الأمر كذلك، لأنَّه قد يجوز أن يحظر عليه اتّباع سبيل كلّ أحد، ويلزم التعويل علىٰ الأدلَّة، لأنَّ المفهوم من هذه اللفظة أن يفعل المتَّبِع الفعل لأجل فعل المتَّبَع، وقد يمكن أن ينهىٰ عن ذلك كلّه.

وأيضاً فليس يخلو قوله تعالىٰ: ﴿الْمُؤْمِنِينَ﴾ من أن يريد به المستحقّين للثواب، والذين باطنهم في الإيمان كظاهرهم، أو يريد به من أظهر التصديق والإيمان وإن جاز في الباطن أن يكون بخلافه. فإن كان الأوَّل ، فالظاهر يقتضي تناول اللفظة لجميع المؤمنين إلىٰ أن تقوم الساعة، فكيف يحملونها علىٰ مؤمني كلّ عصر، وإنَّما هم بعض المؤمنين لا كلّهم، وإن جاز لهم حمل اللفظة علىٰ خلاف عموم ظاهرها، جاز لنا حملها علىٰ الأئمَّة المعصومين، ففي كلِّ واحد من الأمرين ترك للظاهر.

وإن كان المراد بالآية الوجه الثاني، فهو باطل من وجهين:

أحدهما: ما قلناه من أنَّ ذلك يقتضي الجميع إلىٰ أن تقوم الساعة، ولا يختصُّ / [[ص ٤٢٥]] بأهل كلّ عصر.

والثاني: أنَّ الكلام خارج مخرج المدح والتعظيم، من حيث الأمر بالاتّباع والاقتداء، وذلك لا يليق إلَّا بمن يستحقُّ التعظيم علىٰ الحقيقة، دون من يجوز أن يكون باطنه بخلاف ظاهره، ممَّن يستحقُّ الاستخفاف والإهانة.

وأيضاً فإنَّه تعالىٰ علَّق وجوب الاتّباع بكونهم مؤمنين، فمن أين لهم أنَّهم لا يخرجون من هذه الصفة؟ فلا يلزم اتّباعهم، وإنَّما يعوِّلون في أنَّهم لا يخرجون عن الإيمان علىٰ ما هو مبنيٌّ علىٰ أنَّ الحقَّ لا يخرج عنهم، والكلام في ذلك.

ثمّ من أين لهم في الأصل أنَّه لا بدَّ في كلِّ زمان من وجود مؤمنين حتَّىٰ يلزم اتِّباعهم؟! وليس يمكن التعلّق في إثبات مؤمنين في كلِّ حالٍ بأنَّه إذا أمر باتِّباعهم فلا بدَّ من حصولهم ليمكن الاتِّباع، لأنَّ ذلك تكليف مشروط بغيره يجب إذا وُجِدَ الشرط، وليس يقتضي أنَّ الشرط لا بدَّ من حصوله في كلِّ حالٍ، ألَا ترىٰ أنَّه تعالىٰ قد أمر بقطع السارق وجلد الزاني ولا يقتضي ذلك القطع علىٰ أنَّه لا بدَّ في كلِّ حالٍ من وجود سرّاق وزناة حتَّىٰ يمكن إقامة الحدود عليهم؟

وأيضاً فإنَّ الآية كالمجملة، لأنَّه تعالىٰ لم يوجب اتِّباع سبيلهم في كلِّ الأحوال، ولا في حال مخصوص، فمن أين لهم عموم الأحوال وليس هاهنا لفظ عموم؟!

وليس لهم أن يقولوا: لو أراد التخصيص لبيَّن. لأنَّ ذلك يمكن عكسه عليهم.

وهي أيضاً مجملة من وجه آخر، لأنَّ لفظة ﴿سَبِيلِ﴾ منكَّرة، فمن أين لهم وجوب اتِّباعهم في كلِّ شيء عموماً؟!

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٤٢٥]] أمَّا القرآن فأقوىٰ ما تعلَّقوا به منه قوله تعالىٰ: ﴿وَمَنْ يُشاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ ما تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَساءَتْ مَصِيراً﴿١١٥﴾﴾ [النساء: ١١٥]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَكَذلِكَ جَعَلْناكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣].

فأمَّا الآية الأُولىٰ فالتعلّق بها يبطل من وجوه:

أوَّلها: أنَّ لفظ ﴿الْمُؤْمِنِينَ﴾ معرَّض للخصوص والعموم، وليس بأن تُحمَل علىٰ أحدهما أولىٰ من الآخر، فمن أين وجوب القول بعمومه؟ وإذا كان عامَّاً فظاهره يقتضي دخول كلّ مؤمن فيه في جميع الأوقات إلىٰ يوم القيامة، فمن / [[ص ٤٢٦]] أين أنَّ المراد به أهل كلّ عصر؟ وهل تخصيصه في مؤمني الأعصار في أنَّه ترك لظاهره إلَّا كمن خصَّه بالمعصومين من أئمّتنا عليهم السلام؟

وثانيها: أنَّ لفظ ﴿سَبِيلِ﴾ يحتمله، فمن أين عمومها في كلِّ شيء؟

فإذا قيل: قد أُطلقت ولو أراد الخصوص لَقُيِّدَت.

قلنا: احتمالها مع الإطلاق للخصوص والعموم سواء، فإن جُعِلَ نفي دلالة الخصوص حجَّة في العموم جعلنا نفي دلالة العموم حجَّة في أنَّ المراد بها الخصوص.

وثالثها: أنَّه تعالىٰ علَّق وجوب اتّباعهم بكونهم مؤمنين، فمن أين أنَّهم لا يجوز أن يخرجوا عن هذه الصفة، فلا يجب اتّباعهم؟

ورابعها: أنَّه تعالىٰ نهىٰ عن اتّباع غير سبيلهم، وليس في الظاهر إيجاب اتّباع سبيلهم، لأنَّه غير ممتنع أن يكون اتّباع سبيل يغاير سبيلهم محظوراً من غير وجوب سبيل اتّباعهم، وليس لهم أن يجعلوا لفظة (غيرها) هنا تفيد الاستثناء، لأنَّ هذه اللفظة بالصفة أخصُّ منها بالاستثناء، كما أنَّ لفظة (إلَّا) بالاستثناء أخصُّ من الصفة، وإنَّما استثنىٰ بلفظة [غير] تشبيهاً بلفظة (إلَّا)، كما وصفوا بلفظة (إلَّا) تشبيهاً بلفظ (غير)، ولو كانت محتملة للصفة والاستثناء ومعرَّضة لهما فمن أين لهم أنَّ المراد في الآية بها الاستثناء دون الصفة؟

وقد يجوز أن يقول القائل: لا تتَّبع غير سبيل فلان ولا سبيله أيضاً، فلو كان بمعنىٰ (إلَّا) في كلِّ حالٍ لما حسن ذلك، كما لا يحسن أن يقول: لا تتَّبع إلَّا سبيل زيد وسبيله.

فإذا قيل: متىٰ لم يتَّبع غير سبيلهم فلا بدَّ من أن يكون بحكم الضرورة متَّبعاً سبيلهم.

/ [[ص ٤٢٧]] قلنا: لا ضرورة [هنا] في ذلك، لأنَّه قد يجوز أن يحظر عليه اتّباع سبيل كلّ أحد، لأنَّ المفهوم من هذه اللفظة أن يفعل المتَّبِع الفعل لأجل فعل المتَّبَع، وقد يجوز أن ينهىٰ عن ذلك كلّه ويوجب عليه العمل بما يؤدّي الأدلَّة.

* * *

حديث: «لا تجتمع أُمَّتي على خطأ»:

الشافي في الإمامة (ج ١):

[[ص ٢٣٦]] وممَّا تعلَّق به في نصرة الإجماع ما روي من قوله عليه السلام: «لا تجتمع أُمَّتي علىٰ خطأ»، وهذا الخبر لا شبهة في فساد التعلّق به، لأنَّه من أخبار الآحاد التي توجب الظنّ، ولا توجب علماً ولا عملاً، فلا يسوغ القطع بمثلها، ولا خلاف في أنَّ نقله إلينا من طريق الآحاد، وأكثر ما / [[ص ٢٣٧]] يتعلَّق به الخصوم في تصحيحه تقبّل الأُمَّة له، وتركهم الردّ علىٰ راويه، وليس كلّ الأُمَّة تقبله، ولو تقبَّلته أيضاً لم يكن في تقبّلها دلالة بأنَّ الخطأ ودخول الشبهة جائزان عليها وكلامنا في ذلك، وليس يجوز أن يُجعَل المصحِّح للخبر إجماع الأُمَّة الذي لا نعلم صحَّته إلَّا بصحَّة الخبر، علىٰ أنَّه لو لحظنا الكلام في إثبات الخبر نفسه لم يكن فيه دلالة علىٰ ما ذهب إليه القوم لأنَّه نفىٰ أن يجتمعوا علىٰ خطأ، ولم يُبيِّن ما الخطأ الذي لا يجتمعون عليه، وليس في اللفظ دلالة علىٰ نفي كلّ الخطأ، ولا نفي بعض معيَّن، فالخبر إذا كان المجمل المفتقر إلىٰ بيان فإن تعلَّق متعلِّق بأنَّه من حيث لم يكن ينفي بعض الخطأ أولىٰ من بعض وجب أن يكون نافياً للجميع فقد سلف الكلام علىٰ فساد هذه الطريقة.

وبعد، فليس يخلو قوله: «لا تجتمع أُمَّتي» من أن يكون عنىٰ به جميع المصدِّقين، أو بعضاً منهم، وهم المؤمنون المستحقّون للثواب، فإن كان الأوَّل وجب بظاهر الكلام أن لا يختصَّ أهل كلّ عصر، بل يشيع في جميع المصدِّقين إلىٰ قيام الساعة حتَّىٰ لا يخرج عنه أحد منهم، لأنَّ مذهب خصومنا في حمل القول المطلق علىٰ عمومه يقتضي ذلك، وإن جاز لهم حمل الكلام علىٰ المصدِّقين في كلّ عصر كان هذا تخصيصاً بغير حجَّة، ولم يجدوا فرقاً بينهم وبين من حمله علىٰ فرقة من أهل كلّ عصر، وإذا وجب حمله علىٰ جميع المصدِّقين في سائر الأعصار لم يكن دليلاً علىٰ ما يذهبون إليه من كون إجماع أهل كلّ عصر حجَّة، وإن كان علىٰ ما ذكرناه ثانياً بطل بمثل ما أبطلنا الأوَّل من وجوب حمله علىٰ كلّ المؤمنين المستحقّين الثواب في / [[ص ٢٣٨]] كلّ عصر علىٰ سبيل الجمع، وإنَّ من خصَّص أهل كلّ عصر بتناول القول له كمن خصَّ فرقة من أهل العصر.

ويُبطِل هذا الوجه أيضاً بأنَّ الذاهب إليه مقترح ما لا يقتضيه اللفظ، ولا توجبه الحجَّة، ولو قيل له: من أين لك أنَّ لفظة (أُمَّتي) تختصُّ المؤمنين ومن كان للثواب مستحقَّاً دون غيرهم؟ لم يجد متعلّقاً، ولا فرق بين من

اقترح هذا التأويل وبين من حمل اللفظ علىٰ بعض من الأُمَّة، أو من المؤمنين مخصوص، وليس يمكن في هذا الخبر ما أمكن في الآيات المتقدِّمة من قولهم: إنَّ الكلام يقتضي المدح فلا بدَّ من إخراج من لا يستحقّه من جملته، وتبقية من عداهم، لأنَّه ليس في نفي الاجتماع علىٰ الخطأ عنهم دلالة علىٰ مدح وتعظيم، لأنَّه قد يجوز أن يُعلَم من حال جميعهم لأنَّهم لا يختارون الاجتماع علىٰ الخطأ، وإن كان كلّ واحد منهم يفعله متفرِّداً به، ولا شبهة في أنَّ هذا لا يقتضي مدحاً، وقد روي معنىٰ هذا الخبر بلفظ آخر وهو: «لم يكن الله ليجمع أُمَّتي علىٰ ضلال»، وهذا صحيح غير مدفوع، وهو يدلُّ علىٰ أنَّهم لا يختارون الإجماع علىٰ الضلال من قِبَل أنفسهم.

فأمَّا ما رواه من قوله: «لا يزال طائفة من أُمَّتي ظاهرين علىٰ الحقّ»، فما قدَّمناه يُبطِل الاستدلال به. علىٰ أنَّ الظهور علىٰ الأمر في اللغة هو الاطّلاع عليه، والعلم به، وليس يفيد التمسّك به، ونفي فعل ما يخالفه، لأنَّه قد يظهر علىٰ الحقّ ويعلمه من لا يعمل به، فكان الخبر يفيد أنَّ طائفة من الأُمَّة لا بدَّ من أن تكون ظاهرة علىٰ الحقّ، بمعنىٰ مطَّلعة عليه، عالمة به، وهذا لا يمنع من اجتماع الأُمَّة علىٰ فعل الخطأ، / [[ص ٢٣٩]] لأنَّه جائز أن تكون هذه الطائفة المطَّلعة علىٰ الحقّ لا تعمل به، وتفعل الخطأ والباطل علىٰ علم بالحقّ، وهذا ممَّا لا يمتنع عند خصومنا علىٰ طائفة من الأُمَّة، ويكون باقي الأُمَّة بفعل الخطأ والباطل للشبهة فيكون الاجتماع علىٰ الخطأ من الأُمَّة قد حصل مع سلامة الخبر.

فأمَّا ما رواه من قوله: «من سرَّه أن يسكن بحبوحة الجنَّة فليكن مع الجماعة»، و«يد الله مع الجماعة»، إلىٰ غير ذلك من الأقوال المرغِّبة في لزوم الجماعة، وترك الخروج عنها، فهو ممَّا يبعد التعلّق به في نصرة الإجماع، لأنَّ لفظ الجماعة محتملة ليس يتناول بظاهرها جميع الأُمَّة، ولا فيها دلالة علىٰ تخصيص جماعة معيّنة منهم، ومن مذاهب خصومنا أنَّ الألف واللام إمَّا أن يدخلا لتعريفٍ أو استغراقٍ، والاستغراق هاهنا محال، لأنَّ في الجماعات من لا شبهة في قبح الحثّ علىٰ اتّباعه، والتعريف مفقود في هذا الموضع لأنّا ما نعرف جماعة يجب تناول هذا اللفظ لهم علىٰ مذاهب مخالفينا، ومن ادَّعىٰ منهم جماعة معيَّنة يختصُّ بهذه اللفظة كمن ادَّعىٰ غير تلك الجماعة.

فأمَّا ما ادّعاه في نصرة الاستدلال بالخبر الذي ذكرناه وقوع العلم بتداول الصحابة والتابعين لذلك، واعتمادهم علىٰ الإجماع، وأنَّه ممَّا لا / [[ص ٢٤٠]] يحتاج إلىٰ تتبّع الألفاظ فيه كما لا يحتاج إلىٰ تتبّع الألفاظ في مثله من الأُمور الظاهرة كأُصول الصلوات وكثير من الفرائض.

ثمّ قوله: (والذي ندَّعيه متعارفاً ظاهراً في هذا الباب بين الصحابة إجماع الأُمَّة، وأنَّه لا يكون خطأً ولا ضلالاً فهذا المعنىٰ منقول معمول به، ولا احتجاج به يقع دون اللفظ)، فممَّا لم يزد فيه علىٰ الدعوىٰ، لأنّا نعلم من حال الصحابة ما ذكره، ولا نقطع علىٰ أنَّ جميعهم كان يحتجّ بالإجماع علىٰ الوجه الذي يذهب إليه صاحب الكتاب، وأهل نحلته.

ولو كان ما ادّعاه في تمسّك الصحابة بالإجماع، واحتجاجهم به جارياً مجرىٰ أُصول الصلوات والظاهر من الفرائض لوجب أن يكون المخالف في الإجماع، والمنكر لتمسّك الصحابة به، وعملهم عليه كالمخالف في أُصول الصلوات وما أشبهها، والدافع لظهور العمل بها في الصدر الأوَّل، وقد علمنا فرق ما بين المخالف في المسألتين، وكيف يُدَّعىٰ في هذا الموضع العلم الشامل للكلّ، ونحن نعلم كثرة من يخالف في الإجماع كالشيعة علىٰ اختلاف مذاهبها، والنظام وأصحابه ممَّن لا يجوز عليه دفع الضرورات لتديّنه بمذهبه، وتقرّبه إلىٰ الله ﷻ باعتقاده.

/ [[ص ٢٤١]] فأمَّا ما ظنّه من رجوعنا في إيجاب أُصول الصلوات وما ماثلها إلىٰ ما نعلمه من عمل جميع الأُمَّة بها، وأنَّ ما علمنا من ذلك يغني عن لفظ مخصوص، فظاهر الفساد.

وقد بيَّنا فيما سلف أنَّ الرجوع في هذه العبادات وإيجابها إلىٰ ما هو أقوىٰ من نقل الألفاظ المخصوصة، لأنَّ جميع المسلمين وغير المسلمين ينقلون عن أسلافهم أنَّهم خبَّروا عن أسلافهم حتَّىٰ يتَّصل النقل بزمان الرسول ﷺ أنَّه أوجب هذه العبادات، وأنَّهم اضطرّوا من قصده إلىٰ إيجابها، وعلموا أمر دينه ذلك كما علموا سائر ما هو ظاهر من أحواله، ولا فقر بنا في العلم بما ذكرناه إلىٰ نقل لفظ

مخصوص بصيغة معيَّنة، كما لا فقر بنا إلىٰ ذلك في نقل وجود النبيّ ﷺ ودعائه إلىٰ نفسه، وتحدّيه بالقرآن، إلىٰ غير ما عدَّدناه من الأحوال الظاهرة، وإنَّما يحتاج إلىٰ تتبّع الألفاظ فيما لم يبلغ هذه المنزلة في الظهور، ويشترك الجميع في نقله والعلم به.

وليس يمكن أن يُدَّعىٰ في اعتماد الصحابة علىٰ الإجماع وعلمهم به مثل هذه الطريقة لما ذكرناه آنفاً من وجود من يخالف فيما ادُّعي علىٰ الصحابة من اعتقاد صحَّة الإجماع ممَّن لا يجوز أن يكون حاله حال من خالف في أمر الصلوات، ودفع ظهور العمل بها بين الصحابة.

وبعد، فليس يدفع في بعضهم أنَّه كان ينكر الخروج عن الجماعة، ومفارقتها في الاعتقاد، وأكثر ما نعلم من حالهم في باب الإجماع هذا / [[ص ٢٤٢]] الذي ذكرناه، وليس فيه دلالة علىٰ اعتقادهم كون الإجماع حجَّة، وأنَّ من خالفه ضالّ، وغير ممتنع أن يكون إنكارهم علىٰ من فارق الجماعة من حيث اعتقدوا من جهة الدليل كونها علىٰ الحقّ لا من جهة الإجماع كما يعتقد الواحد منهم ضلال من خالفه في مذهبه من حيث اعتقد أنَّ الدليل معه وفي يده.

فأمَّا قوله: (وليس لأحدٍ أن يقول: إن جاز ما ذكرتموه في أخبار الإجماع فجوِّزوا في كثير من التواتر الآن أن يصير من بعد آحاداً، وتجويز ذلك يؤدّي إلىٰ أن لا تأمنوا في أُصول الشرائع مثل ذلك، بل في القرآن أن يصير كذلك، لأنّا قد أمنّا تجويز ذلك لوجوه من الاشتهار نعلمها تتزايد علىٰ الأيّام ولا تتناقص تفارق حالها في ذلك حال الإجماع في الزمن الأوَّل لأنَّها لم تبلغ هذا الحدّ، وهذا لا بدَّ لكلّ أحد أن يجيب بمثله إذا سُئِلَ عن كثير من أخبار الآحاد في الزكوات ممَّا صحَّ أنَّ الحجَّة قامت به وهو من باب الآحاد في هذا الوقت)، فغير مقنع في الفرق بين الأمرين، لأنَّه لم يزد علىٰ أن ادَّعىٰ أنَّ خبر الإجماع لم يبلغ في الأصل في باب الشهرة مبلغ الأخبار التي عورض بها، وهذا من أين له؟ وكيف أنَّ أخبار الإجماع لم تبلغ في الظهور إلىٰ حدِّ أخبار الصلوات؟

وبعد، فليس يُخرِجه ما ذكره عن المناقضة، لأنَّه اعتلَّ في جواز كون أخبار الإجماع من باب الآحاد بعد أن كانت من باب التواتر بأنَّ / [[ص ٢٤٣]] الإجماع إذا حصل من الصحابة عليها، وظهر العمل بينهم بها قام هذا مقام التواتر، وكان آكد في معنىٰ الحجَّة منه، وادَّعىٰ أنَّ أخبار الصلوات وكثير من العبادات يجري هذا المجرىٰ في أنَّ حصول الإجماع عليها والعمل بها غنيّ عن التواتر فيها، وهذه العلَّة قائمة في جمع أُصول الشرائع، وفي القرآن نفسه، فما المانع من أن يصير نقل ذلك في طريق الآحاد بعد أن كان متواتراً، ويكون الاجماع وظهور العمل به من الصحابة مغنيين عن غيرهما في معنىٰ الحجَّة؟ وليس يفرق بين الأمرين أنَّ أحدهما تمادت بنقله الأزمان، ونُقِلَ من طريق التواتر علىٰ مرِّ الأيّام، أو ظهر في الأصل ظهوراً لم يكن لغيره، لأنَّ جميع ذلك تخصيص للعلَّة، وتلافٍ للفارط في إطلاق القول.

فأمَّا قوله: (ولا بدَّ لكلّ أحدٍ أن يُجيب بمثل جوابنا إذا سُئِلَ عن كذا وكذا)، فقد بيَّنا أنَّ الجواب الصحيح غير جوابه، وأوضحنا القول في جهة حصول العلم بأُصول الصلوات والزكوات وما أشبههما من العبادات بما يُستغنىٰ عن ذكره.

فأمَّا قوله: (وقد علمنا أنَّ الداعي إلىٰ نقل القرآن إن لم يقو علىٰ الأيّام لم يضعف، وذلك لشدَّة الحاجة من جهة الدين إليه، وكذلك القول في أُصول الدين [فلا يجوز أن يضعف نقله]، ولا يجوز ذلك من / [[ص ٢٤٤]] جهة أُخرىٰ، لأنَّ نقل المعجز لا بدَّ من أن يكون اضطراراً للعلم به، وبنبوَّته ﷺ، ولا يجوز أن لا تزاح علَّة المكلَّفين فيه أبداً، وكذلك القول في أُصول الدين، والطريقة في نقل الجميع إذا تساوت لم يجز اختلاف حالها، وليس كذلك ما جوَّزناه في خبر الإجماع، لأنَّ الطريقة فيه مخالفة لما ذكرناه في القرآن فغير ممتنع أن تكون الحجَّة في الأخبار المرويّة فيه قائمة أوَّلاً بالتواتر ثمّ تصير الحجَّة فيها من الوجه الآخر)، فالعلَّة التي ذكرها فيما أباه قائمة فيما التزمه، لأنَّ الإجماع أيضاً من أُصول الدين الكبار، ولو شئنا لقلنا: إنَّه كالأصل لسائر الأُصول، لأنَّ عليه مدار عمل مخالفينا، وإليه يفزعون في سائر الدين أو أكثر، فإن كان نقل القرآن وما أشبهه من أُصول الدين يجب أن يقول علىٰ الأيّام ولا يضعف لشدَّة الاحتجاج من جهة الدين إليه، فما تمسُّ

الحاجة من جهة الدين إليه أيضاً وتشتدّ يجب أن يقوىٰ نقله ولا يضعف، فكيف تمَّ في أخبار الإجماع مع الحاجة الماسّة إليها ما تمَّ من ضعف نقلها، ورجوعها إلىٰ الآحاد بعد التواتر ولم يجز أن يتمَّ مثل ذلك في غيرها؟ وهل تعاطي الفرق بين الأمرين إلَّا محض الاقتراح!؟

وبعد، فقد صرَّح صاحب الكتاب في جميع كلامه الذي حكينا منه بعضاً وتركنا آخر بأنَّ أخبار الصلوات والزكوات وكثير من أُصول العبادات انتقل نقلاً إلىٰ الآحاد بعد أن كان متواتراً من حيث أغنىٰ الإجماع، وظهور العمل عن نقل الألفاظ المخصوصة، ثمّ رأيناه يمنع في هذا الموضع الذي قد انتهينا إليه من أن يتمَّ في أُصول الدين مثل ذلك، / [[ص ٢٤٥]] ويعتلّ بأنَّ شدَّة الحاجة من جهة الدين إلىٰ الأمر المنقول يمنع من ضعف نقله، وهذا من أعجب العجب، لأنّا ما نعرف شيئاً من أُصول الدين يفوق في باب شدَّة الحاجة _ من جهة الدين _ إليه الصلوات والزكوات التي أقرَّ بأنَّ نقلها قد ضعف بعد القوَّة، ولو صرَّح بذكر ما امتنع من أن يضعف نقله بعد القوَّة من أُصول الدين لظهر لكلّ أحد تحكّمه إذا جمع بين ما التزم جواز ضعف نقله من الصلوات والزكوات وبين ما امتنع من مثل ذلك فيه لكنَّه أبهم الكلام ستراً علىٰ نفسه.

فأمَّا الجهة الأُخرىٰ التي ظنَّ أنَّ نقل القرآن لا يضعف من أجلها فشبيهة بالضعف والفساد بالأُولىٰ، لأنَّ القرآن لو لم ينقل علىٰ وجه الدهر لم يخلّ ذلك بالعلم بالنبوَّة، وكونه معجزاً دالَّاً عليها، لأنَّه إذا ظهر في الأصل وقامت به الحجَّة، ونُقِلَ ما يقتضي قيام الحجَّة به من فقد معارضته، والتسليم له، فقد وجبت الحجَّة علىٰ سائر المكلَّفين الموجودين إلىٰ قيام الساعة بهذا القدر وإن لم تُنقَل ألفاظ القرآن، ولو كان الإخلال بنقل القرآن مخلَّاً بالاستدلال علىٰ كونه معجزاً ودالَّاً علىٰ النبوَّة لكان هذا حكم سائر المعجزات التي وقعت في زمن الرسول ﷺ ولم تستمرّ حالاً بعد حال.

فإذا قيل في تلك المعجزات: إنَّها وإن لم تستمرّ فإنَّ نقل كونها ووجودها علىٰ الوجه الذي يقتضي خرق العادة بها كافٍ في إزاحة علَّة المكلَّف. قلنا مثل ذلك في القرآن، وإن ادَّعىٰ وجوب نقله لما يتضمَّنه من / [[ص ٢٤٦]] الأحكام، قلنا: قد يجوز أن يغني عن ذلك إجماع الأُمَّة علىٰ تلك الأحكام، وظهور العمل بينهم بها كما أغنىٰ ما ذكرناه من حالهم عند صاحب الكتاب عن نقل أخبار الإجماع، وأخبار الصلوات والزكوات علىٰ الوجوه التي وقعت في الأصل عليها من الظهور والانتشار ونقل الجماعات.

فأمَّا قوله: (واعلم أنَّه لا بدَّ من إثبات ثلاثة أُمور ليصحَّ ما قدَّمناه: أحدها، صحَّة الخبر عنهم أنَّهم عملوا بموجب هذا الخبر، والثاني أنَّهم تمسَّكوا به لأجله دون غيره، والثالث أنَّ عملهم به علىٰ هذا الحدّ [وتمسّكهم به] يدلُّ علىٰ صحَّة الخبر لا من جهة الإجماع، لكن لأنَّ ذلك طريقة في صحَّة الأخبار الواردة في أحكام الشريعة، فأمَّا نقل تمسّكهم بالإجماع وظهور ذلك فيهم مع ذكر هذه الأخبار فطريقه التواتر، وعلمنا بذلك من حال الصحابة كعلمنا بأنَّهم تمسَّكوا بالرجوع إلىٰ أخبار الآحاد، بل العلم بذلك أقوىٰ، والأمر ظاهر عنهم أنَّهم أجروه مجرىٰ القرآن والسُّنَّة، لأنَّ الاجتهاد ينقطع عنده)، فلا شكَّ في أنَّ ثبوت ما ذكره من الأقسام يثبت الاحتجاج بالخبر، ولكن دون ثبوته خرط القتاد.

وأمَّا القسم الأوَّل الذي ادَّعىٰ فيه حصول العلم بتمسّك الصحابة / [[ص ٢٤٧]] بالإجماع، والرجوع إليه، فقد بيَّنا فساده، وأنَّه مقتصر فيه علىٰ دعوىٰ، وذكرنا حال من يخالف في الإجماع ممَّن لا يعترف بصحَّة ما ذكره، ولا هو بصورة من يدفع الضرورات، وهؤلاء الذين أشرنا إليهم يقولون: إنَّ الاحتجاج بالإجماع ممَّا ولَّد الفقهاء الاحتجاج به عن قرب، وتبعهم عليه جماعة من المتكلِّمين، وأنَّ الصحابة ومن كان في الصدر الأوَّل لم يعرفوه لاسيّما علىٰ هذا الوجه الذي يدَّعيه المخالفون، وإنَّما كانوا ينكرون علىٰ من خالف الحقّ، وخرج عن المذهب الذي تعضده الدلائل سواء كان ذلك المذهب إجماعاً أو خلافاً، وقد أصاب صاحب الكتاب _ وإن كان لم يقصد الإصابة _ في قوله: (إنَّ حال تمسّكهم بالإجماع كحال رجوعهم إلىٰ أخبار الآحاد)، لأنَّ الأمرين غير معلومين ولا ثابتين، والمدَّعي لكلّ واحدٍ منهما في بعده عن الحقِّ كالمدَّعي للآخر.

فأمَّا قوله في الاستدلال علىٰ أنَّهم تمسَّكوا بذلك لأجل الخبر: (إنَّ شيخنا أبا هاشم عوَّل في ذلك علىٰ أنَّه كما

نقل عنهم التمسّك بالإجماع، فقد نقل عنهم الاحتجاج بهذه الأخبار)، فقد بيَّنا أنَّه لا نقل في الأوَّل، ولا علم حاصلاً علىٰ الوجه الذي ادَّعىٰ، فإن كان أبو هاشم يدَّعي نقلاً مخصوصاً في احتجاج الصحابة بهذه الأخبار فيجب أن يشير لنا إليه، فإنّا ما نعرف خبراً عن أحد من الصحابة بأنَّه كان يحتجّ في الإجماع بهذه الأخبار المدَّعاة، بل قد ذكرنا أنَّه لم يثبت عنهم احتجاج بالإجماع علىٰ ما يذهب إليه الخصوم جملةً، ومن رجع إلىٰ نفسه وراعىٰ النقل علم فساد / [[ص ٢٤٨]] هذه الدعوىٰ من أبي هاشم، وإن ادَّعىٰ في احتجاجهم بهذه الأخبار النقل الشائع العامّ الذي يشترك الجميع فيه، ولا يفتقر إلىٰ لفظ مخصوص لظهوره وشهرته، كما ذكر مثل ذلك في الصلوات وما أشبهها، فيجب لو كان الأمر كذلك أن يرتفع الخلاف في هذا كما ارتفع في ذلك وتكون صورة المخالف فيهما واحدة، وهذا ممَّا لا يبلغ إليه محصِّل.

وأمَّا قوله: (وقد ذكر شيخنا أبو عبد الله أنَّه إذا ثبت تمسّكهم بذلك وعملهم بموجب هذه الأخبار ولم يظهر بينهم إلَّا هذه الأخبار فيجب أن يُقطَع علىٰ أنَّ عملهم بذلك لأجلها دون غيرها، كما يجب أن يُقطَع علىٰ أنَّ تمسّكهم بالرجم لأجل الخبر المدَّعىٰ في ذلك، وأنَّ قطعهم للسارق المستحقّ للقطع، والزاني المستحقّ للجلد لأجل الآيات التي ذكروها)، فشبيه في البطلان بما تقدَّم، وليس يجب من حيث ظهر عملهم بالإجماع، وظهرت رواية الأخبار التي ادَّعوها لو سلَّمنا هذين الأمرين علىٰ بطلانهما أن يكون عملهم بالإجماع من أجل الأخبار دون أن يكون لأجل الآيات التي يحتجّ بها مخالفونا في صحَّة الإجماع، وقد ذكرها صاحب الكتاب واعتمدها.

فأمَّا عملهم بالرجم والقطع لأجل الآيات دون غيرها، فليس / [[ص ٢٤٩]] المرجع فيه إلىٰ ما ظنَّه من أنَّ عملهم بذلك لما ظهر وكانت الآيات ظاهرة بينهم وجب القضاء بأنَّهم عملوا بها لأجلها، بل المرجع في ذلك إلىٰ حصول العلم وزوال الشكّ لكلِّ أحدٍ بعمل القوم علىٰ هذه الآيات ومن أجلها، وليس يمكن أن يُدَّعىٰ مثل ذلك في أخبار الإجماع.

فأمَّا قوله: (والواجب في الصحابة إذا عُلِمَ أنَّهم تمسَّكوا بطريقة في الدين، والمتعالم من حالهم أنَّهم كانوا يرجعون فيما يتمسَّكون به من الأحكام إلىٰ الأدلَّة أن يُحمَل تمسّكهم بذلك علىٰ الأمر أن يظهر فيما بينهم دون غيره، لأنَّ الذي وجب له حمل تمسّكهم بالحدود والأحكام علىٰ أنَّه لأجل القرآن والسُّنَّة أنَّهم تمسَّكوا بذلك ولم يظهر فيهم سواه، وهذا قائم فيما ذكرناه)، فهذا إنَّما كان يجب لو لم يظهر بينهم إلَّا ما ادَّعاه من الأخبار، فأمَّا وظهور الآيات التي أشرنا إليها بينهم معلوم، فما المانع من أن يكون عملهم إنَّما كان لأجلها دون الأخبار.

وما رأينا أظرف من إقدام صاحب الكتاب علىٰ أن يدَّعي أنَّه لم يظهر بينهم إلَّا الأخبار التي ادُّعيت في الإجماع، وتكراره مرَّةً بعد أُخرىٰ قوله: (ولم يظهر بينهم غيرها)، مع علمه بأنَّ القرآن الذي يتضمَّن الآيات المتعلّق بها في الإجماع قد كان ظهوره فيهم أقوىٰ من ظهور كلّ خبر.

وبعد، فيلزمه علىٰ هذه الطريقة التي سلكها القطع علىٰ أنَّ عمل الصحابة بالإجماع إنَّما كان للآيات دون الأخبار، فضلاً عن التجويز / [[ص ٢٥٠]] لذلك، لأنَّه إذا أوجب علىٰ ما ادَّعاه في الصحابة إذا علم تمسّكهم بطريقةٍ في الدين أن يحكم بأنَّ تمسّكهم إنَّما كان لأجل ما يظهر بينهم من الأدلَّة دون غيرها، فهكذا يجب إذا عُلِمَ تمسّكهم بالإجماع، وظهر بينهم أمران لأحدهما علىٰ الآخر فضل عظيم في الظهور والشهرة والقوَّة، أن يُقضىٰ بأنَّ عملهم إنَّما كان من أجل القويّ العالي الرتبة في الظهور، لأنَّ حسن الظنّ بهم الذي يقتضي حمل أفعالهم علىٰ الصحَّة، وموافقة الحقّ والدين يقتضي هذا، بل يجب إذا ظهر عملهم وتمسّكهم واتَّفق علىٰ أمرٍ ظهر بينهم واشتهر يمكن أن يكونوا فعلوا له ومن أجله، وادُّعي ظهور أمر آخر بينهم لم يقع الاتّفاق عليه ولا التسليم من جماعة الأُمَّة له، أن يُحكَم بأنَّ تمسّكهم إنَّما كان لأجل المعلوم المتيقَّن دون المشكوك فيه.

وهذا يوجب القطع علىٰ أنَّ عملهم بالإجماع إن كانوا عملوا به من أجل الآيات التي قد عُلِمَ ظهورها بينهم، واتَّفق وقوفهم عليها ومعرفتهم بها، دون الخبر الذي يعتقد كثير من الأُمَّة أنَّه مولَّد مصنوع لم تعرفه الصحابة ولا سمعت به.

فأمَّا قوله: (وقد صحَّ من عادة الصحابة ومن بعده في الأخبار أنَّهم كانوا يتثبَّتون فيما لا يعظم الوزر والخطأ فيه مثل الذي روي عن عمر في الاستئذان وغيره، [وما روي عن علي عليه السلام أنَّه كان يُحلِّف من / [[ص ٢٥١]] كان يُخبِره الخبر عن الرسول]، فكيف يصحُّ أن يجري مثل ذلك عادتهم لما هم عليه من الديانة وشدَّة التحرّز من الغلط فيها، ومع ذلك يتمسَّكون بالإجماع ويجعلونه من أُصول الدين ويعتمدون عليه في الأحكام ويقطعون عنده الاجتهاد والرأي لأجل خبر ذكروه غير صحيح عندهم، والعادة الظاهرة عنهم أنَّ ما طريقه الخبر الذي لم تثبت صحَّته قد كان يقبله واحد ويردّه آخر، وإنَّما كانوا يطبقون علىٰ الخبر والعمل به إذا حملهم ذلك علىٰ العلم بصحَّة ذلك)، فغير ممتنع في الصحابة أن يتوقَّفوا في بعض الأخبار لضعف الشبهة فيه، ويمضوا غيره ويعتقدوا صحَّته لقوَّة الشبهة، إمَّا لأنَّهم أحسنوا الظنَّ براويه، وغلب علىٰ قلوبهم من ثقته وأمانته ما دعاهم إلىٰ اعتقاد صحَّة خبره، أو لأنَّ الخبر وافق منهم اعتقاداً متقدِّماً لمعناه فاعتقدوا صحَّته من حيث طابق ما في نفوسهم، أو لأنَّهم وجدوه موافقاً للآيات التي يُتعلَّق بها في صحَّة الإجماع، وكانوا معتقدين فيها أنَّها دالّة علىٰ كون الإجماع حجَّة فصدَّقوا به من هذا الوجه، إلىٰ غير ما ذكرناه من وجوه الشبه وطرقها، وهي كثيرة.

وليس يجب إذا ردّوا باطلاً أو توقَّفوا في مشكوك في أن يفعلوا ذلك في كلّ ما جرىٰ هذا المجرىٰ، لأنَّ المسارعة إلىٰ قبول بعض الباطل قد تقع من العقلاء وأهل الدين لقوَّة الشبهة، وإن لم يجب أن يسارعوا إلىٰ التصديق بكلّ باطل وإن ضعفت شبهته.

/ [[ص ٢٥٢]] ومحصول كلام صاحب الكتاب أنَّهم إذا أصابوا في شيء فلا بدَّ أن يُصيبوا في كلّ شيء، وعلىٰ هذا بنىٰ دعواه أنَّ عادتهم جرت بأن لا يقبلوا إلَّا الصحيح، وهذا ظاهر الفساد، لأنَّ المصيب في أُمور كثرة لا يمتنع أن يخطئ في غيرها، وليس هذا ممَّا يُراعىٰ فيه عادة، علىٰ أنَّه أيضاً مدَّعٍ في العادة.

ولو قيل له: من أين لك أنَّ جميع ما ردّوه كان باطلاً، وكلّ ما قبلوه كان صحيحاً؟ لم يجد متعلَّقاً، وليس تثبت له العادة التي ذكرها إلَّا بعد ثبوت أنَّهم لم يقبلوا إلَّا الصحيح، ولم يدفعوا إلَّا الباطل.

وهذا غير مسلَّم في كلّ شيء ردّوه أو قبلوه، ولا فرق بين المعتمد علىٰ هذه الطريقة، وبين من قال في نفسه أو غيره: إذا كنت أو كان فلان مصيباً في كلّ أفعاله واعتقاداته، ومتمسِّكاً بالحقّ، ودافعاً للباطل، وكان هذا معلوماً ومسلَّماً، وجب أن تكون هذه عادة مستمرّة مانعة من أن يخطئ في شيء من الأشياء، أو يعتقده باطلاً.

فإذا كان هذا القائل عند جميع العقلاء مبطلاً واضعاً للقول في غير موضعه، وكان جوابهم له: إنَّ فلاناً وإن كان مصيباً عندنا في اعتقاداته وأفعاله _ كما ذكرت _ فليس هذا بعاصم له من اعتقاد باطل تقوىٰ شبهته عليه، وإنَّما حكمنا بصواب أفعاله من حيث علمنا بالدليل صحَّتها، فيجب أن يكون هذا حكمنا في جميع ما يعتقده ويفعله، ولا نجعل صوابه في البعض دلالة علىٰ صوابه في الكلّ، وهذه صورة صاحب / [[ص ٢٥٣]] الكتاب فيما تعلَّق به، فيجب أن يكون جوابه مثل ذلك، ونهاية ما يقتضيه حسن الظنّ بالصحابة، وحمل أُمورهم علىٰ ما يشبه ما استقرَّ في النفوس من تعظيمهم وتبجيلهم أن يحكم بأنَّهم لم يقبلوا الخبر المذكور، ويعدلوا عن ردِّه وتكذيب راويه إلَّا بعد أن اعتقدوا صحَّته، وقويت الشبهة عليهم في أمره.

وهذا قد فعلناه، وليس ينتهي حسن الظنّ بهم إلىٰ أن يوجب علينا القطع علىٰ عصمتهم، وأنَّهم لا يعتقدون إلَّا الحقّ، ولا يدفعون إلَّا الباطل.

علىٰ أنَّا إذا زدنا في حسن الظنّ، وقلنا: إنَّهم لم يتلقّوا أخبار الإجماع عن الآحاد بل عن الجماعة، لم يثبت ما يريده الخصوم، لأنَّه جائز عليهم أن يعتقدوا في الجماعة التي أوردت عليهم تلك الأخبار صفة المتواترين فيصدِّقوهم وإن لم يكونوا في الحقيقة كذلك، لأنَّ العلم بصفة الجماعة المتواترة التي يقطع خبرها العذر ليس يحصل ضرورةً، بل الطريق إلىٰ استدراكه الاستدلال الذي يجوز علىٰ الصحابة _ وإن تديَّنت، وحسنت طرائقها _ الغلط فيه.

وأرجو أن لا تنتهي الضرورة بصاحب الكتاب إلىٰ أن يدَّعي أنَّ الصحابة لا يجوز عليها الغلط في الاستدلال علىٰ كون الخبر متواتراً، وإن كان ما ادَّعاه قريباً من هذا، ومتىٰ طُولب حامل نفسه علىٰ هذه الطريقة بالدلالة علىٰ صحَّة قوله ظهر عجزه، وبان أمره من قرب.

/ [[ص ٢٥٤]] وقوله من خلال كلامه: (فكيف يصحُّ أن يفعلوا كذا وكذا لأجل خبر غير صحيح عندهم) تمويه، لأنّا لم نقل: إنَّهم قبلوا ما هو غير صحيح عندهم، وإنَّما أجزنا عليهم أن يقبلوا ما هو غير صحيح في الحقيقة وإن اعتقدوا بالشبهة صحَّته.

فأمَّا قوله: (وأمَّا الطريقة الثانية)، فقد ذكرها في البغداديات، وقال: (وقد كان أصحاب النبيّ صلّىٰ الله عليه ثمّ رحمة الله عليهم، ملازمين له في أكثر الأزمان إلَّا في الأوقات اليسيرة، والتعبّد بما أجمعت عليه الأُمَّة يشمل الخاصَّة والعامَّة، فلو قال لهم قائل: إنَّه عليه السلام قال: «إنَّ أُمَّتي لا تجتمع علىٰ ضلال» ولم يكن فيهم من سمع ذلك مع أنَّ هذا القول يجري [منه صلّىٰ الله عليه] مجرىٰ ما تقوم به الحجَّة منه علىٰ الناس، ولم يُخبِر بذلك إلَّا واحداً لا يعرفون صدقه لقد كان الواجب أن يردّوه، ويقفوا عند قوله، فلمَّا رأيناهم قد أذعنوا لهذا الخبر، ولم ينكروه، عُلِمَ أنَّه صحيح)، فلو وجب أن يردَّ الصحابة من الأخبار ما لم يسمعه جميعهم أو أكثرهم، لوجب ردّهم كلّ الأخبار المروية أو أكثرها، لأنَّ الأكثر من الأخبار قد تفرَّد بنقله جماعة دون / [[ص ٢٥٥]] غيرها، وآحاد دون جماعة، ولم يكن جميع الأصحاب ملازمين للنبيّ صلّىٰ الله عليه وآله في كلّ أحواله، بل قد كان يشهد منهم بعض ويغيب آخر، وليس يمتنع علىٰ هذا أن يخبرهم هذا الخبر جماعة لا يكون مثلها قاطعاً للعذر في الحقيقة إذا أُنعم النظر في أمرهم فيعتقدوا صحَّة قولهم بالشبهة الداخلة من بعض الوجوه التي قدَّمنا ذكرها، ولا يكون لهم ردّ خبرهم من حيث لم يشهده جميعهم لما ذكرناه آنفاً من أنَّ أكثر ما نُقِلَ من الأخبار قد كان يحضره بعضهم ويغيب عنه سائرهم، ولا يكون لهم أيضاً ردّه، من حيث كان متضمّناً ما يعمُّ فرضه، ولم يرد من جهة تقطع العذر، لأنَّهم قد اعتقدوا في الخبر _ لقوَّة الشبهة _ أنَّه قاطع للعذر وان لم يكن كذلك، فلم يبقَ إلَّا أن يقال: إنَّ الغلط في الاستدلال لا يجوز عليهم.

وهذا إن قيل: عقلاً عرفت صورة قائله، وإن قيل: سمعاً فنحن في الكلام علىٰ السمع المدَّعىٰ، وقبل تصحيحه لا يجب القطع علىٰ ذلك.

وقوله في كلامه: (ولم يُخبِر بذلك إلَّا واحد لا يعرفون صدقه) مضىٰ الكلام علىٰ مثله، لأنَّهم وإن لم يعرفوا صدقه معتقدون له.

وقوله: (لقد كان الواجب أن يردّوه ويقفوا عند قوله) صحيح، غير أنَّ الواجب يجوز أن لا يفعله من يجب عليه، وكلامنا فيما يجوز أن يفعلوه أو يخلّوا به لا فيما يجب عليهم، وليس يكون نتيجة تقديمه أنَّ الواجب أن يردّوه ويقفوا عنده، أنَّهم إذا أذعنوا له ولم ينكروه عُلِمَ أنَّه صحيح، بل إنَّما تكون هذه النتيجة إذا تقدَّم مع أنَّ الواجب أن يردّوه / [[ص ٢٥٦]] أنَّهم لا يعدلون عن واجب ولا يُخلّون به، وهيهاتَ أن يصحَّ هذا.

فأمَّا قوله: (ونظير ذلك أن نجد إنساناً يروي خبراً عن مجلس حافل ومجمع عظيم، فالمعلوم أنَّه متىٰ كان كاذباً أنكر عليه من يحضر ذلك المجلس، وإذا لم ينكره عُلِمَ صدقه في خبره)، فباطل، لأنَّه غير ممتنع أن يمسك أهل المجمع الذي ذكره عن كاذبٍ يعرفون كذبه إذا كان هناك غرض لهم، أو كان في الإمساك عن تكذيبه دفع ضرر عنهم، أو جرّ نفع إليهم، لأنّا نعلم أنَّه لو كان لأهل هذا المجمع ببعض الناس عناية، وكان شريكاً لهم في أموالهم، أو قريباً إليهم في نسبهم، وكانوا قد أحسّوا من بعض السلاطين الظلمة يطمع في حاله وماله، وقام هذا المخبر الكاذب بحضرة ذلك السلطان، أو بحضرة من يُبلِّغه من أصحابه، فقال وأهل المجمع حضور: هؤلاء يعلمون أنَّ فلاناً _ وأشار إلىٰ الذي ذكرناه _ أنَّه شريك للقوم، أو هم علىٰ عناية شديدة به، فقير لا حال له ولا مال، وأنَّه حضرهم في يوم كذا فسألهم ما يصلح به حاله، ويلمّ به شعثه، لكان جميع أهل المجمع يمسكون عن الردّ عليه مع علمهم بكذبه، بل ربَّما صدَّقوه وشهدوا لفظاً بمثل قوله، ومن دفع هذا كان مكابراً لعقله.

علىٰ أنَّ ما ضربه من المثل غير مشبه لما نحن فيه ولو سُلِّمَ له، لأنَّ خبر الإجماع لم يدَّعيه الراوي علىٰ الصحابة، ولا استشهدهم عليه، لأنّا قد بيَّنا بطلان / [[ص ٢٥٧]] ما ظنَّه من وجوب حضور جميع الصحابة كلّ الأقوال المسموعة من الرسول صلّىٰ الله عليه وآله، وأنَّ المعلوم من حالهم تفرّد بعضهم بسماع ما لم يسمعه الجميع، وإذا صحَّ هذا لم يلزم أن يُكذِّبوا رواية قياساً علىٰ تكذيب أهل المجلس لمن يروي

عنهم خبراً، أو يستشهدهم علىٰ ما يعلمون أنَّه كاذب فيه، وجرىٰ أمر الصحابة والخبر المروي بحضرتها في الإجماع مجرىٰ من يروي خبراً في مجلس لا يدَّعيه عليهم، ولا يستشهدهم علىٰ صحَّته، ومتىٰ فُرِضَ علىٰ هذا الوجه كان جائزاً منهم أن يُصدِّقوه إذا أحسنوا الظنَّ به أو دخلت عليهم الشبهة في صحَّة قوله.

فأمَّا قوله: (وقد يُمثَّل ذلك بما هو أوقع في القلب ممَّا نعرفه من حال أصحاب العالم الواحد الذي جرت عادتهم بمعرفة مذاهبه وأقاويله، والتشدّد في ذلك والتبجّح بالرواية له فغير جائز والحال هذه أن يحكي الواحد منهم عنه مذهباً تشتدُّ به العناية، والباقون مجتمعون فيُسلِّموا له، وذلك المذهب ممَّا لو كان حقَّاً لظهر ظهوراً لا يختصُّ به ذلك الواحد، والمعلوم من حاله عليه السلام في أصحابه أنَّهم إن لم يزيدوا معه فيما يُبلِّغونه من شرائعه وينقلونه لم ينقصوا ممَّا ذكرناه، فكيف يجوز مع كون الإجماع أحد الأُصول للدين، أن يتمسَّكوا بخبرٍ واحدٍ مع علمهم أنَّه عليه السلام لا يجوز أن يخصَّ بذلك، مع أنَّه من علم الخاصّ والعامّ الواحد والاثنين، وأنَّه في بابه أوجب إظهاراً من أكثرهم أركان / [[ص ٢٥٨]] الدين، ومن جوَّز ذلك فقد خرج عن طريقة العادات...)، فقد تقدَّم الكلام علىٰ معناه في الفصل الذي خرجنا عنه إلىٰ حكاية كلامه هذا، وبيَّنا أنَّه غير ممتنع أن تمسك الجماعة عن الإنكار علىٰ كاذب يُعلَم كذبه، وإن كان مدَّعياً عليها إذا حصل هناك غرضٌ قويٌّ، والقول في هذا المثال الذي صار إليه كالقول في المثال الأوَّل الذي ضربه، لأنَّا نعلم أنَّ أصحاب هذا العالم الذي وصف حاله، وشدَّة عنايتهم بحفظ مذاهبه وضبطها، لو كان بحضرة سلطان قاهر ظالم، وكان له مذهب يخالف مذاهب العالم الذي يصحبونه يعادي فيه الخارج عنه، ولا يؤمن علىٰ من عرفه بمخالفته سطوته حتَّىٰ يقوم قائم في المجلس الذي جمعهم، ويحكي عن ذلك العالم القول بالمذهب الذي يعتقده سلطانهم، وطمعوا في تمويه الحال عليه، وكون ما جرىٰ سبباً لكفِّ شرّه عنه وعنهم لكانت الجماعة تمسك عن تكذيبه، وتظهر تصديقه، هذا إن لم يُقسِم علىٰ صدقه، وصحَّة خبره بأغلظ الأيمان.

وقد بيَّنا أيضاً أنَّ ذلك لو لم يجز علىٰ هذا الوجه لجاز علىٰ طريق الشبهة، لكن ليس بأن يكون الحال علىٰ التقدير الذي قدَّره، لأنَّه أدخل في جملة كلامه (وذلك المذهب ممَّا لو كان حقَّاً لظهر ظهوراً لا يختصُّ به الواحد)، فكأنَّه فرض فيهم أن يكون كلّ ما لم يعرفه جماعتهم مذهباً للعالم باطلاً، وليس هذا مثال مسألتنا، لأنَّا قد منعناه من مثل ذلك في الصحابة، وأعلمناه أنَّ كثيراً من المنقول عن / [[ص ٢٥٩]] الرسول صلى الله عليه وآله لم يكن جميع الأصحاب شاهداً له، فكيف يلزم أن يكون كلّ ما لم تعرفه الجماعة وتسمعه باطلاً، يجب عليهم ردّه وتكذيب راويه؟ وإذ لم تكن هذه حالهم لم يكن ما رتَّبه مثالاً صحيحاً فيهم، وكان المثال الصحيح أصحاب عالم واحد قد جرت عادته بأن يلقي بعض مذاهبه إلىٰ بعض، ويُعوِّل في وصول البعض الآخر إلىٰ معرفته علىٰ خبر البعض الذي أُلقي إليه، وإذا قدَّرت الحال هذا التقدير لم يجب أن يُكذِّب هؤلاء الأصحاب من أخبرهم عن العالم بمذهب لم يسمعوه منه، بل جائز أن يُصدِّقوا هذا المخبر إذا غلب في ظنّهم صدقه، أو اعتقدوا ذلك لبعض الشبه وإن كان علىٰ الحقيقة كاذباً.

وقوله: (فكيف يجوز أن يتمسَّكوا به بخبر واحد) إنَّما يكون حجاجاً لمن قطع علىٰ أنَّ خبر الإجماع لم يتَّصل بهم إلَّا من جهة الواحد، وهذا ممَّا لم نقله، ولا عوَّلنا عليه، بل قد مضىٰ في كلامنا أنَّه جائز أن يكونوا تلقّوه من جماعة لا يُقطَع بمثلها العذر، واعتقدوا فيها بالشبهة أنَّها تقطع العذر، فإن كان ما ذكره قادحاً في أن يكونوا عرفوه من جهة الواحد فليس بقادح فيما ذكرناه، اللّهمّ إلَّا أن يقول: ولا يجوز أن يسمعوه أيضاً من جماعة إلَّا ويجب عنهم تكذيبها من غير نظير في حالها، وهل يقطع أمثالها العذر أم لا؟ من حيث لو كان خبرها صحيحاً لعرفه الكلّ، ولما اختص به جماعة دون جماعة، وهذا إن قاله أُبطِل بما تقدَّم، علىٰ أنَّه قد مضىٰ في كلامه عند حكايته عن أبي هاشم ذكر الأقسام التي عرفت منها الصحابة صحَّة الخبر، عطفاً علىٰ قوله: (إمَّا أن يكونوا علموا ذلك لكذا، / [[ص ٢٦٠]] وأن يكونوا عملوا ذلك باستدلال من حيث أخبرهم جماعة لا يجوز عليهم التواطؤ)، وهذا محقِّق لإلزامنا، وناقض لما

اعتمد عليه في الفصل الذي نحن في نقضه، وللمثال الذي أورده فيه.

أمّا تحقيقه للإلزام فمن حيث يقال له: إذا أجزت أن يكونوا استدلّوا علىٰ صحّة الخبر من الوجه الذي ذكرته فما يؤمنك من أن يكونوا غلطوا في الاستدلال، واعتقدوا فيمن يجوز عليه التواطؤ، ولا يقطع خبره العذر خلاف ما هم عليه؟ وهذا ممّا لا سبيل إلىٰ دفعه.

وأمّا كونه ناقضاً لكلامه الذي أشرنا إليه، فلأنّه عوّل فيه علىٰ أنّ المخبر إذا أخبر الصحابة ممّا لم تسمعه من الرسول ﷺ وجب أن يردّوا خبره إذا كان الخبر متضمّناً لما يشمل وجوب العلم به الخاصّ والعامّ، وهو يقول فيما حكيناه عنه: (إنّه جائز أن يكون الصحابة استدلّت علىٰ صحّة الخبر من حيث أخبرها به جماعة لا يجوز عليها التواطؤ، ولم يوجب عليهم ردّه من قِبَل أنّهم لم يسمعوه كسماعهم من الرسول ﷺ)، وهذان الموضعان يتناقضان كما ترىٰ، لأنّه إن صحّ وجوب ردّ ما لم يسمعه جميع الصحابة أو أكثرهم، وإن كان المخبر جماعة بطل قوله: (إنّهم استدلّوا علىٰ صحّة الخبر بنقل من لا يجوز عليه التواطؤ)، لأنّهم إذا لم يسمعوه يجب علىٰ قوله أن يردّوه، وإن كانوا قد سمعوه فكيف يصحّ أن يستدلّوا عليه، وإلّا صحّ، وإن صحّ استدلالهم علىٰ الخبر بطل أن يكون ردّ ما لم يسمعوه ويعرفوه واجباً عليهم.

فأمّا قوله: (فإن قال: إن كان كذلك فيجب أن تقولوا بمثل هذه / [[ص ٢٦١]] العادة في امتناعها في غير أُمّتنا [أنّها بمنزلتها في أُمّتنا في صحّة التوصّل إلىٰ ثبوت الأخبار]، وهذا يوجب عليكم أن تُثبِّتوا أخبار النصارىٰ في صلب المسيح عليه السلام، إلىٰ غير ذلك...).

قيل له: إنّا عرفنا هذه العادة في أُمّة نبيّنا ﷺ ولم نعرف مثلها في غيرهم، والعادات إن كانت تابعة للتمسّك بالدين لم يمتنع أن يختلف أحوال أهل الدين فيها، ولم يثبت عندنا من حال سائر الأُمم في التمسّك في باب الدين وما ينقل فيه من الأخبار ما ثبت في أُمّة نبيّنا.

وأمّا خبر الصلب فبعيد من هذا الباب، لأنّا إنّما نذكر في هذا ما يُنقَل في باب الدين والتمسّك به، فما نعرف لأُمّتنا مزيّة فيما ادّعاه تبين فيها من سائر الأُمم، لأنّا نعلم أنّ أهل العقل والتديّن _ من أيّ أُمّة كانوا _ لا يجوز أن يقبلوا إلّا ما يعلمون أن يعتقدون صحّته، وليس يجوز أن يُجعَل ردّهم لبعض الباطل إذا زالت عنهم الشبهة في أمره، دلالة علىٰ أنّهم لا يقبلون باطلاً وإن قويت شبهته.

والمقدار الذي استدلّ به علىٰ أُمّتنا لا يقبل إلّا الحقّ موجود في كلّ أُمّة، لأنّا كما وجدنا أهل ملّتنا قد ردّوا كثيراً ممّا لم يصحّ عندهم، أو ممّا اعتقدوا بطلانه، فقد وجدنا أيضاً جماعة من الأُمم الخارجة من الملّة قد استعملوا مثل ذلك، وردّوا كثيراً ممّا لم يصحّ عندهم.

/ [[ص ٢٦٢]] فإن قال خصومنا: إنّهم وإن ردّوا بعض الباطل فقد قبلوا كثيراً منه بالشبهة، وقد علمنا هذا من حالهم، فكيف يجوز أن يساوي حالهم حال أُمّتنا، ولم نعثر منهم علىٰ قبول باطل؟

قلنا: فقد بطل إذاً ما وقع من التعويل منكم عليه، لأنّه إذا جاز أن يدفع بعض الباطل ولا يتقبّله من يتقبّل باطلاً آخر، فما المانع من أن يكون هذه حال أُمّتنا؟ فلا يكون ما سلم في بعض المواضع من دفعهم لما لم يصحّ عندهم دلالة علىٰ أنّهم مستعملون لهذه الطريقة في كلّ ما ليس بصحيح.

فأمّا الدعوىٰ لأنّه لم يعثر منهم علىٰ تسليم باطل وتقبّله، فغير مسلّمة، ولا طريق إلىٰ تصحيحها، والمدّعي لها كالمستسلم نفس ما وقع الخلاف فيه.

وأكثر ما يمكن تصحيحه في هذا الوجه أنّهم ردّوا بعض الأخبار لما لم يقطعوا علىٰ صحّتها، وقد بيّنا أنّ ذلك غير موجب للقطع علىٰ أنّهم لا يتقبلون إلّا الصحيح، وليس لأحدٍ أن يُرجِّح حال أُمّتنا في هذه العادة المدّعاة بما هو معلوم من حالهم من شدّة التمسّك بالدين، وقوّة الحرص والاجتهاد في تشييده، لأنّا نعلم ضرورةً من حال كثير من الأُمم من شدّة التمسّك وقوّة التديّن، والاجتهاد في التقرّب إلىٰ الله تعالىٰ، مثل ما نعلمه من حال أُمّتنا، أو قريباً منه، ولم يكن ذلك عاصماً لهم من اعتقادهم الباطل من طريق الرواية للشبهة، وكذلك حال أُمّتنا.

فأمّا قوله: (إنّ خبر الصلب ليس داخلاً في هذا الباب، من / [[ص ٢٦٣]] حيث لم يكن من باب الدين)، فطريف، لأنّ المراعىٰ في هذا الوجه اعتقاد الناقلين في

الشيء أنَّه من باب الدين، أو أنَّه خارج عنه، ونحن نعلم أنَّ اليهود تتديَّن بنقل خبر الصلب، وبتصديق ناقليه لاعتقادها المعروف الذي يقتضي كون ذلك عندهم من أكبر أبواب الدين، والنصارىٰ أيضاً في نقل الخبر وتقبّله بهذه المنزلة، وإن كان تديّنها بنقله وقبوله يخالف الوجه الذي منه تديَّنت اليهود بنقله، وعلىٰ الوجهين جميعاً لا يخرج الخبر عند القوم من أن يكون داخلاً في باب الدين.

فأمَّا قوله: (وقد ذكر شيخنا أبو هاشم في نقض الإلهام: إنَّ هذه الأخبار يُعلَم صحَّتها باضطرار، لأنَّها متظاهرة فاشية كما يُعلَم باضطرار أنَّه عليه السلام رجم، إلىٰ غير ذلك، وعدل عن سائر ما ذكرناه من الاحتجاج بالعادة، وهذا إذا صحَّ فهو أحسم للأشاغيب...)، فلا شكَّ أنَّ ما ادَّعاه أبو هاشم _ لو صحَّ _ كان حاسماً للأشاغيب، غير أنَّ مرام تصحيحه بعيد.

وكيف يستحسن متديّن أن يدَّعي في صحَّة الأخبار التي يستندون إليها الإجماع الاضطرار مع كثرة من يخالف فيها ممَّن لا يجوز علىٰ بعضهم دفع الاضطرار، ولم نجد أحداً ممَّن نصر الإجماع من المتكلِّمين والفقهاء أقدم علىٰ ادِّعاء الاضطرار في الأخبار التي يتعلَّق بها في صحَّته، بل / [[ص ٢٦٤]] الجميع معترفون بأنَّها أخبار آحادٍ وإنَّما يتوصلون إلىٰ تصحيحها بالاستدلال الذي سلكه صاحب الكتاب، وبالغ فيه إلىٰ هذا الموضع، ومن حمل نفسه في هذه الأخبار علىٰ ادِّعاء الضرورة عرفت صورته.

فأمَّا قوله: (وقول من قال: المراد به أنَّهم لا يجتمعون علىٰ الخطأ الذي هو بمعنىٰ السهو لا وجه له، لأنَّ ذلك لا يختصُّ الأُمَّة، لأنَّ حال كلّ فريق منهم كحالهم في ذلك، لأنَّ ذلك ممَّا لا يقتضي فيهم طريقة المدح، ولا الاختصاص الذي يوجب تميّزهم من سائر الأُمم...)، فقد بيَّنا فيما سلف أنَّ لفظة الخطأ كالمجملة، وأنَّه لا يستفاد من ظاهرها نفي جميع الخطأ، ولا نفي بعض منه معيَّن، وأنَّ الواجب مع الاحتمال الإمساك عن القطع، وانتظار الدليل المنبئ عن المراد به.

وليس يمتنع أن يريد بالكلام نفي السهو عنهم وإن شاركهم في ذلك سائر الأُمم، وكان حكم كلّ فريق منهم كحكم جماعتهم في هذا المعنىٰ، لأنَّ نفي السهو عن الأُمَّة حكم منطوق به فيهم، وليس يدلُّ تعليق هذا الحكم بالأُمَّة علىٰ نفيه عمَّن عداهم، بل جائز أن يكون حكم غيرهم فيه كحكمهم، وهذا أصل يوافقنا عليه فيه صاحب الكتاب إلَّا أنَّه ربَّما تناساه بحيث يضرّه التمسّك به.

وليس لأحدٍ أن يقول: فالعقل دالٌّ علىٰ نفي السهو عنهم، فأيّ وجه لحمل الخبر علىٰ ذلك مع دلالة العقل عليه؟ والواجب أن يحمله علىٰ أمر لا يستفيده بالعقل، وهو الخطأ من طريق الشبهة، وذلك أنَّ العقل وإن كان دالَّاً علىٰ ما ذكر، فغير منكر أن يرد السمع به علىٰ سبيل التأكيد، ولو أبطلنا ورود السمع بما يدلُّ العقل عليه للزمنا إبطال أكثر / [[ص ٢٦٥]] السمع، أو كثير منه، وإذا كان ورود السمع مؤكِّداً لما في العقل ممَّا لا يأباه أحد من النظّار، وصحَّ أيضاً الأصل الأخير الذي هو أنَّ تعليق الحكم بموصوفٍ لا يدلُّ علىٰ أنَّ ما عداه بخلافه بطل سائر ما تعلَّق به في هذا الموضع من إنكار ورود السمع بما يدلُّ العقل عليه، ومن أنَّ اختصاص اللفظ بالأُمَّة يقتضي تخصيصها بالحكم، ويمنع من أن يكون المراد حكماً يشركها فيه غيرها، وليس في الكلام ما يدلُّ علىٰ المدح حسب ما توهَّمه، وأكثر ما فيه نفي الخطأ عنهم، وإذا كان نفي الخطأ علىٰ بعض الوجوه يكون مدحاً، وعلىٰ بعضها لا يكون مدحاً لم يستفد من ظاهر الكلام ما يقتضي المدح، وكان من ادَّعىٰ ذلك مفتقراً إلىٰ الدلالة علىٰ أنَّ الخطأ المنفي هاهنا هو الواقع عن الشبهة لا عن السهو ليصحَّ أن يكونوا ممدوحين به، وهذا ممَّا لا سبيل إليه، وإذا كان قد اعتمد في الاستدلال علىٰ أنَّ الخطأ المراد ليس هو الواقع بالسهو علىٰ ادِّعاء المدح، وكان المدح لا يثبت له إلَّا بعد أن يثبت أنَّ الخطأ المنفي هو ما أراده وادَّعاه فقد بان بطلان اعتماده.

فأمَّا قوله: (وقولهم: إنَّ المراد بذلك أنَّه تعالىٰ لا يجمعهم علىٰ الخطأ يبطل بمثل ما قدَّمناه)، فإنَّما أراد به الوجهين اللذين ذكرهما أبطلناهما وأحدهما أنَّ الكلام يقتضي التخصيص، ووصف الأُمَّة بما لا يشركها فيه غيرها، والآخر أنَّه مقتضٍ للمدح، ولا يجوز حمله علىٰ ما لا مدخل للمدح فيه، وقد أفسدنا الوجهين بما يمنع من تعلّقه بهما أوَّلاً وثانياً.

فأمَّا قوله: (فإن قيل: فما معنىٰ ما روي من قوله: «لم يكن الله / [[ص ٢٦٦]] ليجمع أُمَّة نبيّه علىٰ الخطأ»، قيل

لـه: المـراد أنَّـه تعـالىٰ لا يلطـف لهـم إلَّا في الحـقّ دون الباطـل وأنَّ الله تعـالىٰ لا يصـرفهم عـن الاستفسـاد الـذي يتَّفقـون عنده علىٰ الخطأ، فـلا يكـون ذلـك مانعـاً مـن طريقـة التكليـف، ومـن صـحَّة الخـبر الآخـر الـدال عـلىٰ أنَّهـم لا يجتمعـون عـلىٰ الخطأ باختيارهم).

وكأنَّـه كـلام مـن لم يتعلَّـق بـما حكينـاه قُبيـل هـذا الفصـل، لأنَّـه عـوَّل في ردِّ إلـزام مـن ألزمـه أن يكـون الخطـأ المـراد بمعنـىٰ السـهو في الروايـة الأُولىٰ عـلىٰ أنَّ ذلـك لا يقتضـي تخصيصـاً لهـذه الأُمَّـة مـن غيرهـا، وعـلىٰ أنَّ الكـلام مقـتضٍ للمـدح، والوجهـان جميعـاً يـدخلان عـلىٰ جوابـه هـذا الـذي نحـن في الكـلام عليـه، لأنَّـه تـأوَّل قولـه: «لم يكـن الله تعالىٰ ليجمع أُمَّة نبيّه عـلىٰ الخطـأ» عـلىٰ أنَّـه تعـالىٰ لا يلطـف لهـم في الباطـل ولا يستفسـدهم، وهـذا حكـم يعـمُّ سـائر المكلَّفـين، وجميـع الأُمـم، لأنَّ الـدليل قـد أمـن مـن أن يلطـف الله تعـالىٰ المكلَّـف في القبـيح أو أن يستفسـده ولا يفـترق في هـذا البـاب حكـم أُمَّـة مـن أُمَّـة، ولا مـدح أيضـاً في موجـب تأويلـه هـذا يتعلَّق بالأُمَّـة، لأنَّ نفـي لطـف الله تعـالىٰ لهـم في القبـيح ممَّـا لـو اقتضـىٰ مـدحاً فـيهم لاقتضـاه في الفراعنـة والشـياطين والكفّـار، وكـلّ مـن قطعنـا عـلىٰ أنَّـه لا يجـوز أن يُلطَـف لـه في قبـيح، فـإن اعتمـد صـاحب الكتـاب عـلىٰ بعـض مـا يقتضـي مزيَّـة مثـل أن يقـول: إنَّ المكلَّفـين وإن اشـتركوا فـيما ذكرتمـوه فغـير ممتنـع أنَّ هـذا القـول صـدر مـن النبـيّ ﷺ عـن سـبب يقتضـي تخصـيص أُمَّتـه بهـذا الكـلام، إمَّـا بـأن يكـون معتقـد / [[ص ٢٦٧]] اعتقـد ذلـك فـيهم، وسـائل سـأل عـن ذلـك من حالهم، إلىٰ غـير ذلـك مـن الأسـباب، كـان لنـا أن نعتمـد في بـاب السـهو عـلىٰ مثـل مـا أورده، ونـدفع بـه كلامـه حرفـاً بحـرف، فقـد وضـح أنَّ الـذي دفـع بـه الإلـزام عـن نفسـه في الروايـة الأُولىٰ يُفسِـد تأويلـه الـذي اعتمـده في الروايـة الأُخـرىٰ، وأنَّهـما لا يجـوز أن يجتمعـا في الصـحَّة، ولسـنا نعلـم كيف ذهب مثل هذا عليه؟

فأمَّـا قولـه: (وقـول مـن قـال: إنَّ قولـه عليه السلام: «لا تجتمـع أُمَّتـي عـلىٰ الخطـأ» وإن كـان بصـورة الخـبر فـالمراد بـه الإلـزام، كأنَّـه قـال: يجـب أن لا يجتمعـوا عـلىٰ خطـأ، فبعيـد، وذلك ظـاهر الخـبر لا يـترك للمجـاز بغـير دلالـة، عـلىٰ أنَّ هـذا الوجه يوجب أن لا مزيَّـة لهـم عـلىٰ سـائر الأُمـم، ويقتضـي أن لا يلحقهم بـذلك مـدح، وهـذا باطـل)، فلـيس مـا عـوَّل عليـه في دفـع أن يكـون الخـبر إلزامـاً بشـيء، وإنَّـما المرجـع في حمـل الكـلام عـلىٰ الخـبر والنهـي إلىٰ الروايـة، فـإن وردت بتحريـك لفظـة (تجتمـع) فـالمراد الخـبر، وإن وردت بجزمهـا فـالنهي ولـيس للمجـاز والحقيقـة هاهنـا مـدخل، اللّهـمّ إلَّا أن يكـون أجاب بما أجـاب بـه عـن سـؤال مـن يسـأله مـع تسـليم حركـة لفظـة (تجتمـع)، ويلزمـه مـع ذلـك أن لا يكـون خـبراً، والجواب أيضـاً عـن هـذا ممَّـا قالـه غـير صـحيح، بـل الواجـب في جواب هذا السائل أن يقـال لـه: لـيس يجـوز أن يفهـم النهـي من لفظة (لا تجتمع) مع الحركة، لا حقيقةً ولا مجازاً.

فأمَّا قولـه: (وقـول مـن قـال: إنَّ الخـبر لا يـدلُّ إلَّا عـلىٰ أنَّ إجمـاع مـن / [[ص ٢٦٨]] كـان في زمنـه مـن أُمَّتـه حجَّـة، فمـن أيـن أنَّ الإجمـاع في سـائر الأعصـار حجَّـة غلـط، وذلـك لأنّا قد بيَّنا أنَّ أُمَّته تقـع عـلىٰ مـن يجـيء بعـده مـن المكلَّفـين كـما تقـع عـلىٰ مـن كـان في زمنـه بـل كـلّ داخلـون فيـه عـلىٰ أنَّ المحكي عنهم أنَّهـم جعلـوا الإجمـاع حجَّـة، فـإذا كـان إجماعهم حجَّة، وثبـت عـنهم جعلهـم الإجمـاع حجَّـة في كـلّ وقـت فقـد صـحَّ مـا ذكرنـاه)، فمؤكِّـد لمـا كنّـا قـدَّمناه في إبطـال التعلّـق بـالخبر، لأنَّ لفظـة (أُمَّتـي) إذا كانـت غـير مختصَّـة بمـن كـان في زمنـه ﷺ حسـب مـا ادَّعـاه، ووجـب حملهـا عـلىٰ جميـع مـن يـأتي في المسـتقبل فقـد تأكَّـد إلزامنـا لـه أن يكـون المـراد بـالخبر إجمـاع سـائر الأُمـم في جميـع الأعصـار عـلىٰ سـبيل الجمـع، لأنَّ اللفـظ إذا أخـذ بعمومـه اقتضـىٰ ذلـك، ومـن ادَّعـىٰ أنَّ إجمـاع سـائر الأعصـار داخـل فيـه عـلىٰ سـبيل البـدل لا الجمـع كـان مخصِّصـاً لظـاهر اللفـظ، ومطرقـاً لخصـمه أن يجعلـه مختصَّـاً ببعض أهـل كـلّ العصـر دون جميعهم، وقـد رضـينا بـما ذكـره من قوله: (إنَّ أُمَّته تقع عـلىٰ مـن يجـيء بعـده مـن المكلَّفـين، كـما تقـع عـلىٰ مـن كـان في زمنـه، فالكـلّ داخلـون فيـه) شـاهد لصحَّته إلزامـاً، لأنَّ وقـوع اللفـظ عـلىٰ الكـلّ لا يكـون إلَّا عـلىٰ الجمـع دون البـدل، ولـيس مـا ادَّعـاه مـن جعلهـم الإجمـاع حجَّـة في كـلّ وقـت بصـحيح، لأنّـا لم نعـرف عـنهم ذلـك ولا نتحقَّقـه، ونهايـة مـا يمكـن أن يُـدَّعىٰ أنَّهـم كـانوا يكرهـون الخروج عن أقوالهم ومذاهبهم، ويُبدِّعون من خالفهم.

/ [[ص ٢٦٩]] فأمَّـا اعتقـادهم أنَّ ذلـك واجـب في كـلّ عصـر وأوان فغـير معلـوم، وقـد صـار صـاحب الكتـاب عـلىٰ مـا نـراه يضـيف مـا يتحـرَّز بـه مـن المطـاعن في كلامـه إلىٰ الصحابة، ويجعله معلوماً من جهتهم، وقلَّ ما ينفع ذلك.

* * *

الذريعة إلىٰ أُصول الشريعة (ج ٢):

[[ص ٤٢٢]] ورابعها: ما يروونه عن النبيّ ﷺ من قوله: «لا تجتمع أُمَّتي علىٰ خطأ»...

[[ص ٤٢٧]] ويقال لهم فيما تعلَّقوا به رابعاً من الخبر: هذا الخبر يجب أن تدلّوا علىٰ صحَّته فهي الأصل. ثمّ علىٰ اقتضائه عصمة الأُمَّة وكون إجماعهم حجَّة علىٰ ما تدَّعون، فلا شبهة في أنَّ هذا الخبر إنَّما رواه الآحاد، وليس من الأخبار الموجبة للعلم.

وإنَّما يفزع مخالفونا في تصحيحه إلىٰ أُمور كلّها عند التأمّل مبنيَّة علىٰ أنَّ إجماعهم حجَّة، وقبولهم للشيء يقتضي صحَّته، وما أشبه ذلك، وهذا هو استدلال علىٰ الشيء بنفسه، وتمحُّل وتعلُّل، ونحن نُبيِّن ذلك. وربَّما ادَّعىٰ مخالفونا أنَّ معناه متواتر، وإن كانت ألفاظه من جهة الآحاد، وأجروه مجرى شجاعة عمرو وسخاء حاتم.

أمَّا الطريقة الأُولىٰ، فأكثر ما فيها أنَّ الأُمَّة أطبقت وأجمعت علىٰ تصحيحه والرضا به، ودون صحَّة ذلك خرط القتاد، لأنَّ ذلك غير معلوم ولا مسلَّم، وكلُّ من خالف في الإجماع من العلماء قديماً وحديثاً ينكر ذلك غاية الإنكار، فمن أين أنَّهم في ذلك مصيبون؟! ونحن قبل هذا الخبر الذي هو الحجَّة في صحَّة الإجماع نجيز عليهم الخطأ، فلعلَّ قبولهم هذا الخبر من جملة ما هو جائز عليهم من الخطأ، وادِّعاؤهم أنَّ لأُمَّتنا عادة أُلفت منهم في ردِّ الباطل وقبول الحقّ، ممَّا لا نوافقهم عليه، ولا يجابون إليه. وإذا طولبوا بتصحيح هذه العادة لم يحصلوا إلَّا علىٰ مجرَّد الدعوىٰ، وليس كلّ من عُرِفَ منه أنَّه ردَّ باطلاً وقبل حقَّاً لا يجوز عليه بالشبهة أن / [[ص ٤٢٨]] يقبل باطلاً ويردّ حقَّاً، وأكثر ما يقتضيه حسن الظنّ بهم أن يكونوا عندنا ممَّن لا يدفع إلَّا ما اعتقد بطلانه، وأدّاه اجتهاده إلىٰ وجوب ردّه، ولا يقبل أيضاً إلَّا ما اعتقد بحجَّة أو شبهة صحَّته، فأمَّا تجاوز ذلك إلىٰ ما يقتضي عصمتهم ونفي القبيح عنهم من غير دلالة قاطعة فلا سبيل إليه، وقد استقصينا هذه النكتة في الكتاب الشافي غاية الاستقصاء، وتكلَّمنا علىٰ ما يلزمه مخالفونا في هذا الموضع، ممَّا هو عائد كلّه عند الكشف والفحص عنه إلىٰ استيلاف عصمة القوم بغير دلالة.

ثمّ إذا سلَّمنا صحَّة الخبر، لم يكن فيه دلالة علىٰ ما يدَّعون، لأنَّه كالمجمل، من حيث إنَّه نفىٰ خطأً منكراً، فمن أين لهم عمومه في جنس الخطأ، ولا بدَّ في حمله علىٰ ذلك من دليل ولن يجدوه؟!

وبعد، فإن حملوا لفظة (أُمَّتي) علىٰ جميع الأُمَّة أو علىٰ المؤمنين، لزمهم أن يدخل فيه كلّ من كان بهذه الصفة إلىٰ أن تقوم الساعة علىٰ سبيل الاجتماع، ويبطل أن يكون إجماع كلّ عصر حجَّة، علىٰ ما تقدَّم بيانه.

وربَّما قيل لهم في الخبر: من أين لكم أنَّه خبر دون أن يكون نهياً، ولعلَّ العين من لفظة (تجتمع) ساكنة غير مرفوعة؟ ومن الذي ضبط في إعرابه الرفع من التسكين؟

وربَّما قيل لهم: ما أنكرتم أن يكون خبراً معناه معنى النهي، كما جرىٰ في نظائره، من قوله تعالىٰ: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِناً﴾ [آل عمران: ٩٧]، وقوله ﷺ: (الزعيم غارم)، و/ [[ص ٤٢٩]] (العارية مردودة)، وما لا يحصىٰ كثرةً. وهذا لا يلزمهم، ولهم أن ينفصلوا عنه بأنَّ اللفظ الذي ظاهره موضوع للخبر لا يجوز حمله علىٰ الأمر أو النهي إلَّا بدلالة، والظاهر في الخبر معنا، وعلىٰ من ادَّعىٰ ما نقلنا عن ظاهره الدلالة.

فأمَّا الكلام علىٰ من أحال أن يجوز علىٰ كلِّ واحد منهم من الخطأ ما لا يجوز علىٰ جماعتهم، وضرب لذلك الأمثال بأنَّ الجماعة إذا كان كلُّ واحد منها أسود فلا يجوز أن تكون الجماعة ليست سوداً، وما أشبه ذلك، فهو اعتماد من لم يُحصِّل ولم يتأمَّل، لأنَّ مراد من نفىٰ الخطأ عن الجماعة ليس هو نفي القدرة، بل هو نفي التجويز والشكّ، وليس يمتنع أن تقوم دلالة ترفع الشكّ في الجماعة لا يقوم مثلها في الآحاد، ولو فرضنا أنَّ النبيّ ﷺ أشار إلىٰ عشرة، فقال: (كلُّ واحد منهم يجوز أن يخطئ منفرداً، وإذا اجتمعوا فإنَّ الخطأ لا يقع منهم)، لكان ذلك صحيحاً غير مستحيل، ولم يجر مجرىٰ السواد والطول اللذين الآحاد فيه كالجماعة، وكيف يمتنع من ذلك من يذهب إلىٰ أنَّ الأنبياء والملائكة عليهم السلام قد علم الله تعالىٰ أنَّهم لا يفعلون القبائح، وإن كانوا قادرين عليها ومتمكّنين منها؟! فارتفع التجويز والشكّ مع القدرة والتمكّن.

وممَّا قيل في ذلك: إنَّه غير ممتنع أن يجوز علىٰ الآحاد

ما لا يجوز على الجماعات، كسهو الواحد عن شيء مخصوص، وإن كان الجماعات الكثيرة لا يجوز عليها مثل ذلك، وخروجه في وقت مخصوص بهيأة مخصوصة، أو تشويهه بنفسه، وإن كان ذلك كلّه لا يجوز على الجماعات مع القدرة عليها.

وأمّا من نفيٰ صحّة الإجماع من جهة أنّهم لا يجوز أن يُجمِعوا علىٰ الشيء / [[ص ٤٣٠]] الواحد قياساً مع اختلاف الهمم والأغراض، فباطل، لأنّ الجماعات الكثيرة قد تجتمع علىٰ الفعل الواحد، والمذهب الواحد، إمّا بحجّة أو بشبهة، كاجتماع المسلمين علىٰ مذاهب كثيرة، مع الكثرة وتباين الهمم، لأجل الحجّة، واجتماع اليهود والنصارىٰ والمبطلين علىٰ المذاهب الكثيرة بالشبهة، وكما أجمعوا مع كثرتهم علىٰ القول بقتل المسيح عليه السلام وصلبه، وإن كان ذلك باطلاً.

وأمّا قول من نفىٰ الإجماع لتعذّر الطريق إليه، فجهالة، لأنّا قد نعلم اجتماع الخلق الكثير علىٰ المذهب الواحد، وترتفع عنّا الشبهة في ذلك، إمّا بالمشاهدة أو النقل.

ونعلم من إجماعهم واتّفاقهم علىٰ الشيء الواحد ما يجري في الجلاء والظهور مجرىٰ العلم بالبلدان والأمصار والوقائع الكبار. ونحن نعلم أنّ المسلمين كلّهم متّفقون علىٰ تحريم الخمر ووطي الأُمّهات، وإن لم نلقَ كلّ مسلم في الشرق والغرب والسهل والجبل. ونعلم أيضاً أنّ اليهود والنصارىٰ متّفقون علىٰ القول بقتل المسيح وصلبه وإن كنّا لم نلقَ كلّ يهودي ونصراني في الشرق والغرب. ومن دفع العلم بما ذكرناه، كان مكابراً مباهتاً. وقد استقصينا الكلام علىٰ هذه الشبهة في الجواب عن المسائل التبانيات، وبلغنا فيه الغاية، وفيما أشرنا إليه كفاية.

وأرىٰ كثيراً من مخالفينا يعجبون من قولنا: (إنّ الإجماع حجّة)، مع أنّ المرجع في كونه حجّة إلىٰ قول الإمام، من غير أن يكون للإجماع تأثير، وينسبونا في إطلاق هذه اللفظة إلى اللغو والعبث، وقد بيّنّا في الكتاب الشافي في هذه النكتة ما فيه كفاية.

* * *

حديث العشرة المبشّرة:

الشافي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ٣٠]] وأمّا ما ادّعاه من بشارته له ولغيره بالجنّة، فأوّل ما فيه أنّ راويه واحد، ولا شبهة في أنّه غير معلوم ولا مقطوع به، فكيف يحتجُّ في هذا الموضع به؟ ثمّ الذي رواه أحد العشرة وهو سعيد بن زيد بن نفيل، وهو مزكٍّ لنفسه مع تزكيته غيره، ودخوله في جملة من تضمَّنه الخبر شبهة، وطريق إلىٰ التهمة.

وبعد، فقد علمنا أنّ الله تعالىٰ لا يجوز أن يُعلِم مكلَّفاً يجوز أن يقع منه القبيح والحسن وليس بمعصوم من الذنوب بأنّ عاقبته الجنّة، لأنّ ذلك يغريه بالقبيح، ولا خلاف أنّ التسعة لم يكونوا معصومين من الذنوب، وقد أوقع بعضهم علىٰ مذهب خصومنا كبائر وواقع خطايا وإن ادّعوا أنّهم تابوا منها.

وممّا يُبيِّن بطلان هذا الخبر أنّ أبا بكر لم يحتجّ به لنفسه، ولا احتجَّ له به في مواطن دُفِعَ فيها إلىٰ الاحتجاج كالسقيفة وغيرها، وكذلك عمر، وعثمان أيضاً لمّا حُصِرَ وطولب بخلع نفسه وهمّوا بقتله، وقد رأيناه احتجَّ بأشياء تجري مجري الفضائل والمناقب، وذكر القطع له بالجنّة أولىٰ منها وأحرىٰ أن يعتمد عليه في الاحتجاج، وفي عدول الجماعة عن ذكره دلالة / [[ص ٣١]] واضحة علىٰ بطلانه.

* * *

[[ص ٣٤٦]] فأمّا ما تعلّق به من خبر البشارة بالجنّة، فقد بيّنّا فيما تقدّم الكلام علىٰ بطلان هذا الخبر لمّا احتجَّ به صاحب الكتاب في جملة فضائل أبي بكر، وقلنا: إنّه لا يجوز أن يُعلِم الله تعالىٰ مكلَّفاً ليس بمعصوم من الذنوب بأنّ عاقبته الجنّة، لأنّ ذلك مغرٍ بالقبيح، وليس يمكن أحد أن يدّعي عصمة التسعة، ولو لم يكن إلّا ما وقع من طلحة والزبير من الكبير تكفي، وليس لأحدٍ أن يقول: ما أنكرتم أن يكون الله تعالىٰ قد علم أنّ من واقع القبيح من هؤلاء المبشَّرين بالجنّة، يواقعه علىٰ كلِّ حال بُشِّرَ أو لم يُبشَّروا، وأنّه لا يفعل بعد البشارة قبيحاً، ما كان يفعله لولاها، فتخرج البشارة من أن تكون إغراءً، وذلك أنّ الأمر متىٰ فرضناه علىٰ هذا الوجه، فليس يخرج البشارة من أن تكون مغرية لداعي القبيح، ومعلوم ضرورةً أنّ من علم وتحقّق أنّ عاقبته الجنّة، وأنّ كلّ قبيح وقع منه لا بدّ أن يتوب منه، لا يكون إقدامه علىٰ القبيح وخوفه من إقدام من يجوز أن يُحتَرم قبل التوبة، وتقوية داعي القبيح إغراء به، وذلك أقبح لا محالة وإن لم يرد لهذا المبشَّر فعلاً قبيحاً،

وقد ذكرنا فيما تقدَّم أنَّ هذا الخبر لو كان / [[ص ٣٤٧]] صحيحاً لاحتجَّ به أبو بكر لنفسه، واحتجَّ له به في السقيفة وغيرها، وكذلك عمر وعثمان، فهو أقوىٰ من كلِّ شيء احتجّوا به في مواطن كثيرة لو كان صحيحاً.

وممَّا يُبيِّن أيضاً بطلانه إمساك طلحة والزبير عن الاحتجاج به لـمَّا دعوا الناس إلىٰ نصرتهما واستنفارهم إلىٰ الحرب معهما، وأيُّ فضيلة أعظم وأفخم من الشهادة لهما بالجنَّة!؟ وكيف يعدلان مع العلم والحاجة عن ذكر إلَّا لأنَّه باطل، ويمكن أن يُسلِّم مسلِّم هذا الخبر ويحمل علىٰ الاستحقاق في الحال لا العاقبة، فكأنَّه عليه السلام أراد أنَّهم يدخلون الجنَّة إن وافوا بما هم عليه الآن، وتكون فائدة الخبر إعلامنا أنَّهم مستحقّون للثواب في الحال، وقول صاحب الكتاب: (إنَّ من يستحقّ الجنَّة لا يقال له: إنَّه في الجنَّة) ليس بصحيح، لأنَّ الظاهر في الاستعمال أنَّ الكافر في النار والمؤمن في الجنَّة والقاتل في جهنَّم، وليس له أن يقول: إنَّ ذلك مجاز، لأنَّه الأغلب الأكثر في الاستعمال، وليس يمتنع أن يكون في الأصل مجازاً ثمّ ينتقل إلىٰ الحقيقة بكثرة الاستعمال لنظائره.

فأمَّا ادِّعاؤه (أنَّ الخبر لا خلاف فيه بين الرواة) فمكابرة، لأنّا كلّنا نخالف فيه، ومعلوم أنّا من أهل الرواية.

* * *

حديث: «خير الناس قرني...»:

الشافي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ٥٥]] فأمَّا تعلّقه بما روي عنه صلى الله عليه وآله من قوله: «خير الناس قرني ثمّ الذين يلونهم»، فأوَّل ما فيه أنَّه خبر واحد لا يوجب علماً ولا / [[ص ٥٦]] يجوز أن يُحتجَّ به في أماكن العلم، ثمّ هو معارض بأخبار كثيرة قد ذكرنا منها طرفاً فيما تقدَّم من هذا الكتاب، مثل قوله: «لتتَّبعنَّ سنن الذين من قبلكم شبراً بشبر، وذراعاً بذراع، حتَّىٰ لو دخل أحدهم في جحر ضبٍّ لدخلتموه»، فقالوا: يا رسول الله، اليهود والنصارىٰ؟ قال: «فمن إذاً»، وقال في حجَّة الوداع بعد كلام طويل: «ألَا لا أعرفنَّكم ترتدّون بعدي كفّاراً يضرب بعضكم رقاب بعض، ألَا إنّي قد شهدت وغبتم»، وهذا خطاب لأصحابه ومن كان في أيّامه وقرنه.

علىٰ أنَّه لا يخلو هذا الخبر من أن يكون متوجِّهاً إلىٰ جميع من كان في أيّامه وعصره أو إلىٰ بعض من كان فيه، فإن كان متوجِّهاً إلىٰ جميعهم فهذا ما لا نقول به جميعاً، لأنَّ في أيّامه وعلىٰ قرنه معاوية وعمرو بن العاص وأبا سفيان وفلاناً وفلاناً ممَّن نقطع جميعاً علىٰ أنَّه لا خير عنده، وإن كان متوجِّهاً إلىٰ البعض فقد سقط الغرض بالاحتجاج به، وهذه جملة كافية في هذا الفصل.

* * *

جحد النصّ:

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ١)/ (جوابات المسائل الطرابلسيات الثانية):

[[ص ٣٣٢]] **المسألة الثامنة: [علَّة جحد القوم النصّ علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام]:**

فيما أورده عند السؤال له من إبعاد [ظ: استبعاد] الخصوم عصيان القوم الذين جحدوا النصَّ فيه، مع طاعتهم المتقدِّمة فيما هو أشقّ علىٰ الأنفس منه. وذاك أنَّه (حرس الله مدَّته) قال: وأمَّا التعجّب من طاعتهم للنبيّ صلى الله عليه وآله في قتل الأبناء والآباء.

فهو تعجّب في غير موضعه، لأنَّ لقائل أن يقول: إنَّهم أطاعوه من قبل في قتل النفوس وبذل الأموال لما علموا وجوب طاعته عليهم، ولم يدخل عليهم شبهة فيه ولم يطعه بعضهم فإنَّه لا يمكن ادّعاء ذلك علىٰ جميعهم في طريق النصّ، لدخول الشبهة عليهم فيه وإن اختار [ظ: أخبار] النصّ كلّها الجليّ منها والخفيّ يمكن دخول الشبهة علىٰ من يمعن النظر في المراد بها ويخفىٰ عليه الحقّ حتَّىٰ يعتقد بالشبهة أنَّها لا تدلُّ علىٰ النصّ ولا يستفاد منها.

/ [[ص ٣٣٣]] ومن دخلت عليه الشبهة فاعتقد أنَّه لم ينصّ علىٰ إمام بعده، فهو لا يطيع من يدَّعي إمامته بالنصّ، لأنَّه يعتقد أنَّ في طاعته معصية للرسول صلى الله عليه وآله وخروج عن طاعته.

وهذا لا ينافي بذله نفسه وقتله أباه وابنه في طاعة الرسول صلى الله عليه وآله، لأنَّه إنَّما يبذل ذلك ويتحمَّل المشاقّ فيه لما اعتقد أنَّه طاعة له عليه فأمَّا إذا اعتقد أنَّه معصية له فهو بحكم إيجابه علىٰ نفسه طاعة الرسول يمتنع منه ولا يدخل فيه.

فما جواب من قال: إنَّ مفهوم هذا الكلام يدلُّ علىٰ

أنَّ الجحد من هذه الفرقة التي جحدت النصّ لم يقع إلَّا بالشبهة دون العناد.

وهذا يدلُّ علىٰ أنَّ أعذارهم لم تكن انقطعت بعرفان مراد الناقص [ظ: الناصّ] وغرضه، وهذا لا يكون إلَّا التقصير من المخاطِب لهم في إفهامهم.

وإذا كنّا قد استدللنا علىٰ أنَّه عليه السلام لم يرد بخبر تبوك والغدير إلَّا النصّ ونحن لم نخصّ سماعها [ظ: سماعهما]، ولا رأينا الإشارات التي قرَّبها [ظ: قرنها] بها موضِّحة لمراده مولِّدة لبيانه، فأحرىٰ ألَّا يخفىٰ ذلك علىٰ من سمعه ورآه.

فأمَّا النصّ الجليّ أيضاً فيبعد أخفاء مراده أيضاً فيه علىٰ مستمعيه بعداً زيد علىٰ بعده فيما تقدَّم ذكره.

ولئن لم يكن الأمر هكذا ليكوننَّ التقصير في الإفهام راجعاً علىٰ النبيّ صلى الله عليه وآله، وقد نزَّهه الله عن ذلك، لأنَّ ما يشتبه مراد المتكلِّم به فيه / [[ص ٣٣٤]] علىٰ سامعيه اشتباه تبلغ بهم إلىٰ حدٍّ يجوزون.

مع أنَّه متىٰ اعتقد مكلَّف أنَّ القول الدالّ عندنا علىٰ الإمامة، واللاحق بالأدلَّة التي لا يدخلها احتمال ولا مجاز دالٌّ علىٰ ذلك، كان عاصياً للرسول صلى الله عليه وآله مع تخصيصه بمشاهدة الآثار المؤكِّدة لبيانه، دون من صفته هذه، إلىٰ أن يخرج عن حدِّ المكلَّفين، ويسقط عنه الملامة في شيء من أُمور الدين أقرب، بل ذلك أولىٰ وهو فيه واجب، وليس القوم عندنا هكذا.

فلا يبقىٰ إلَّا أنَّهم قد فهموا ثمّ عصوا بعد البيان عناداً وتركاً.

هذا ما قد عرفناه من فائدة لفظ (النصّ) في لسان العرب، وأنَّه الإظهار والإبانة، ولذلك شواهد، منها قولهم: (قد نصَّ قلوصه) إذا أبانها بالسير وأبرزها من جملة الإبل، و(نصَّ فلان مذهبه) إذا أبانه وأظهره.

وقول امرئ القيس:

وجيد كجيد الريم ليس بفاحش
إذا هي نصَّته ولا بمعطَّل

فثبت أنَّه القول المنبئ عن المقول فيه علىٰ سبيل الإظهار والإبانة.

وقد اشتهرت مذاهب الطائفة أنَّ رؤساء جاحدي النصّ لم يزالوا منذ سمعوه جاحدين له، لانطوائهم في حياة النبيّ صلى الله عليه وآله علىٰ النفاق حتَّىٰ أخبر الله عزّ وجلّ عنهم بأنَّهم يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم.

وأيُّ حاجة بنا إلىٰ التسليم للخصم أنَّهم أطاعوه من قبل فيما عدَّده من الإنفاق بدنيا، وعصوا في النصّ بالشبهة، وهو لا يناسبها ما قد استمرَّ في مذهبنا ومع التمكّن من جهل الأفعال التي يموّهون بحسن ظاهرها علىٰ ما يطابق ذلك لأنَّ الله تعالىٰ قد أخبر أنَّه لا يقبل إنفاقهم، إذ كانوا يفعلونه كارهين، وأخبر أنَّهم لا يأتون الصلاة إلَّا وهم كسالىٰ.

/ [[ص ٣٣٥]] والعقول دالّة علىٰ أنَّ اتّباعه في الخروج عن وطنه وأوطانهم قد يمكن أن يكون لمعنىٰ دنيوي، وأنَّهم قد علموا أو رأوا أمارات تدلُّ علىٰ أنَّه صلى الله عليه وآله سيظهر علىٰ العرب وتولّىٰ دولته علىٰ الدول، فاتَّبعوه في حال الضرّاء، ليحظوا بالتقدّم في الذكر والصب [ظ: الصيت] والحظّ منه في حال السرّاء، ويتوصَّلون بذلك إلىٰ مرادهم، مع أمنهم به عند ظهوره علىٰ أنفسهم.

وهذا كلّه مستقرّ في رؤساء جاحدي النصّ والسابقين إلىٰ السقيفة والمتعاقدين فيها وقبلها علىٰ إزالة الحقّ من أهله، ومن سواهم فيمكن أيضاً أن يكونوا جحدوا النصّ أيضاً عناداً، بل ذلك الواجب في كلّ صحابي سمع أو رأىٰ، ومال بعد ذلك إلىٰ الدنيا ولحقته حميَّة الجاهلية الأُولىٰ.

والأفعال التي عدَّ أنَّهم فعلوها وجوَّز بها ما استبعده الخصم، مثل ارتدادهم [ظ: ارتداد] من ارتدَّ عن الدين، ومنع الزكاة، وقتل عثمان، وقتل أمير المؤمنين عليه السلام، وقتل الحسين عليه السلام، وخلع الحسن عليه السلام من قبله، غير متوجّه شيء منها إلىٰ رؤساء جاحدي النصّ، لبراءتهم في الظاهر منها.

وإن كان الدليل عندنا قائماً علىٰ أنَّ القوم غير مخلصين من تبعات ذلك، لكونهم فاتحين لطريقة موضّحين لسبيله.

فقد بان أنَّ دخول الشبهة في النصّ علىٰ مثلهم وعلىٰ مثل طلحة والزبير أيضاً غير جائزة، لأنَّ طلحة والزبير لم يكونا من الشأن عن النبيّ صلى الله عليه وآله علىٰ حدٍّ يخفىٰ عليهما معه مراده.

فالشبهة إذن بمن سوىٰ هؤلاء أولىٰ، وأولىٰ الناس بها من لم يطرق سمعه / [[ص ٣٣٦]] النصّ، ولا سمع المعارضة فيه.

ولم أرَ الجواب مشتملاً علىٰ تقسيم الجاحدين للنصّ وسعي تسليم الأفعال التي نزَّه الخصم بها بحسن ظاهرها عن أن يكون صدرت عن الرؤساء، وهم متديّنون بها متحقّقون فيها الإخلاص لله سبحانه، بل علىٰ تسليم طاعتهم فيها، لارتفاع الشبهة عنهم في طاعة الرسول وعصيانهم في النصّ، لدخول الشبهة عليهم فيه، ويرث استزادة البيان منه، ومعرفة رأيه فيما اعتمدت عليه، وما أولاه بذلك مثاباً إن شاء الله تعالىٰ.

الجواب: اعلم أنَّ جحد النصّ علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام عندنا كفر، والصحيح _ وهو مذهب أصحاب الموافاة منّا _ أنَّ من علمنا موته علىٰ كفره، قطعنا علىٰ أنَّه لم يؤمن بالله طرفة عين، ولا أطاعه في شيء من الأفعال، ولم يعرف الله تعالىٰ ولا عرف رسوله صلى الله عليه وآله. وأنَّ الذي يظهره من المعارف أو الطاعات من علمنا موته علىٰ الكفر إنَّما هو نفاق وإظهار لما في الباطن بخلافه.

وفي أصحابنا من لا يذهب إلىٰ الموافاة، ويجوِّز في المؤمن أن يكفر ويموت علىٰ كفره، كما جاز في الكافر أن يؤمن ويموت علىٰ إيمانه.

والمذهب الصحيح هو الأوَّل، وقد دللنا علىٰ صحَّته في كلامنا المفرد علىٰ الوعيد، وفي كتاب (الذخيرة).

وعلىٰ هذه الجملة ما أطاع علىٰ الحقيقة من جحد النصّ، ومات علىٰ جحوده النبيّ صلى الله عليه وآله في شيء من الأشياء، وإنَّما كان إظهار الطاعة نفاقاً.

وليس يمكن أن نقول: إنَّ كلّ من عمل بخلاف النصّ بعد النبيّ صلّىٰ الله عليه / [[ص ٣٣٧]] وآله كان في أيّامه عليه السلام منافقاً غير عارف به، لأنَّ في من عمل بخلاف النصّ من عاد إلىٰ الحقّ وتاب من القول بخلاف النصّ.

وفيهم من مات علىٰ جحده، فمن مات علىٰ جحوده هو الذي نقطع علىٰ أنَّه لم يكن قطّ له طاعة ولا إيمان. ومن لم يمت علىٰ ذلك لا يمكن أن نقول بذلك فيه.

وقولنا الذي حكىٰ عنها [ظ: عنّا] المتضمِّن أنَّ جاحدي النصّ إنَّما أطاعوا النبيّ صلى الله عليه وآله في قتل النفوس، لما علموا أنَّ ذلك واجب، ولـمَّا اشتبه عليهم مراده بالنصّ لم يطيعوه فيه. يجب أن يكون محمولاً علىٰ أنَّ من جحد النصّ ابتداءاً، ثمّ اعتقده انتهاءاً وقُبِضَ علىٰ اعتقاده، هو الذي أطاع في قتل النفوس، للعلم بأنَّه طاعة، ولم يطَّلع [ظ: ولم يطع] في النصّ للجهل بحاله ودخول الشبهة عليه، ومن جحد النصّ واستمرَّ علىٰ جحوده إلىٰ أن مات.

كان معنىٰ قولنا: إنَّه أطاع في قتل النفس وتحمَّل المشاقّ، أنَّه أظهر الطاعة كما أظهر التصديق بالنبوَّة والعلم بصحَّتها وإن لم يكن كذلك معتقداً، ولم يظهر الطاعة في النصّ كما أظهرها في غيره بجهله به ودخول الشبهة عليه، وهذا هو التحقيق لهذه الثلاثة.

والذي جرىٰ في أثناء المسألة من أنَّهم لو كانوا لم يعرفوا النصّ لشبهة دخلت عليهم، لكانوا معذورين غير ملومين، لكان التقصير عائداً علىٰ النبيّ صلى الله عليه وآله لم يُفهِمهم مراده، وتأكيد ذلك بما أكَّد به بعد شديد من سنن الصواب، واعتراض لا يعترض بمثله من توسَّط هذه الصناعة.

لأنَّ من قصَّر فيما نصب الله تعالىٰ عليه من الأدلَّة إذا نظر فيما أفضىٰ به / [[ص ٣٣٨]] نظره إلىٰ العلم دخلت عليه الشبهات، حتَّىٰ اعتقد الباطل وعدل عن الحقّ، يكون ملوماً غير معذور. وكيف لا يكون كذلك وله طريق إلىٰ العلم، عدل بتقصيره عنه؟ فاللوم [عليه] لا علىٰ ناصب الدليل.

وهذا القول الفاسد يقتضي أنَّ كلّ كافر بالله تعالىٰ وجاهل بصفاته وعدله وحكمته، وشاكٌّ في نبوَّة أنبيائه وكتبه، معذور غير ملوم، ويكون اللوم عائداً علىٰ من نصب هذه الأدلَّة المشبّهة التي يجوز أن تقع الشبهة في مدلولها.

وهذه الطريقة الفاسدة تقتضي أن تكون المعارف كلّها ضرورية، وإلَّا فالشبهة متطرِّقة، واللوم عمَّن ذهب عن الحقّ جانباً موضوعاً.

وإذا نصب الله تعالىٰ علىٰ إمامة أمير المؤمنين عليه السلام من الأدلَّة ما يجري مجرىٰ ما نصبه علىٰ معرفته ومعرفة صدق رسله وصحَّة كتبه، فقد أنصف وأحسن.

وإذا كنّا لا ننسب المخالفين في المعارف كلّها إلىٰ

العناد ودفع ما علموه ضرورةً ونقول: إنَّ الشبهة آمنهم [ظ: منهم] في جهلهم بالحقّ ونلومهم غاية اللوم ولا نعدهم، فغير منكر أن يكون دافعوا النصّ بهذه المثابة.

ويريد من تأكيد الله تعالىٰ للنصِّ والطريق إلىٰ معرفته أكثر ممَّا فعله الله تعالىٰ في طريق معرفته وعدله وحكمته وصدق رسله وسائر المعارف.

وقد كنّا رتَّبنا في كتابنا (الشافي) وغيره ما يجب اعتماده في قسمة أحوال النصّ وأحوال سامعيه ومعتقد الحقّ أو الباطل فيه. وقلنا: إنَّ النصّ علىٰ ضربين: موسوم بالجليّ، وموصوف بالخفيّ.

وأمَّا الجليّ: فهو الذي يُستفاد من ظاهر لفظه النصّ بالإمامة، كقوله عليه / [[ص ٣٣٩]] السلام: «هذا خليفتي من بعدي»، و«سلِّموا علىٰ علي عليه السلام بإمرة المؤمنين». وليس معنىٰ الجليّ أنَّ المراد منه معلوم ضرورةً، بل ما فسَّرناه.

وهذا الذي سمَّيناه (الجليّ) يمكن دخول الشبهة في المراد منه وإن بعدت، فيعتقد معتقد أنَّه أراد بـ «خليفتي من بعدي» بعد عثمان، ولم يرد بعد الوفاة بلا فصل.

وهذا التأويل هو الذي طعن به أبو علي الجبائي عليه مع تسليم الخبر. وقال قوم: إنَّه أراد خليفتي في أهلي لا في جميع أُمَّتي.

ويمكن أن يقال في خبر التسليم بإمارة المؤمنين، أنَّه أراد حصول هذه المنزلة له بعد عثمان، كما يهينا [ظ: يهنَّأ] الوصيّ في حال الوصيّة بهذه المرتبة، وإن كانت تقتضي التصرّف في أحوال مستقبله، ويُسمّىٰ في الحال وصيّاً وإن لم يكن له التصرّف في هذه الحال.

وأمَّا النصّ الخفيّ: فهو الذي ليس في صريحة لفظه النصّ بالإمامة، وإنَّما ذلك في فحواه ومعناه، كخبر الغدير، وخبر تبوك، والذين سمعوا هذين النصّين من الرسول علىٰ ضربين: عالم بمراده عليه السلام، وجاهل به.

فالعالمون بمراده يمكن أن يكونوا كلّهم عالمين بذلك استدلالاً وبالتأمّل. ويجوز أن يكون بعضهم علىٰ [ظ: علم] من شاهد الحال وقصد الرسول عليه السلام إلىٰ خطابه بيانه ومراده ضرورةً.

/ [[ص ٣٤٠]] ثمّ إنَّ هؤلاء العالمين علىٰ ضربين: فمنهم من عمل بما علم واتَّبع ما فهم، وهم المؤمنون المتحقِّقون. ومنهم من أظهر أنَّه غير عالم ولم يعمل بما علم، وهم الضالّون المبطلون.

وليس معنىٰ قولنا: (علم) أنَّه عليه السلام واجب الطاعة مستحقّ للإمامة، لأنَّ ذلك لا يجوز أن يُعلَم قطّ من هو جاهل بالله تعالىٰ وبالنبوَّة علىٰ ما تقدَّم ذكره.

وإنَّما قولنا: (علم) أنَّه استدلَّ أو اضطرَّ إلىٰ أنَّ النبيّ صلى الله عليه وآله قصد بذلك القول إلىٰ إيجاب إمامته والنصّ عليه، وليس العلم بذلك علماً بأنَّه إمام.

ألَا ترىٰ أنَّ كلّ مخالف لنا في الملَّة يعلم ضرورةً أنَّ النبيّ صلى الله عليه وآله قصد إلىٰ إيجاب صلوات وعبادات، وليس ذلك علماً منه بوجوب هذه العبادات، بل بأنَّ مدَّعياً ادَّعىٰ إيجابها.

فأمَّا الجاهلون: فعلىٰ قسم واحد، وهم الذين انقادوا [ظ: انقادوا] أين ما لم يكن لشبهة إلىٰ الباطل، وعدلوا عن الحقّ ضلالاً عن طريقه، وهم بذلك مستحقّون لغاية الوزر واللوم.

ولسنا ندري ما الذي حمل من لج من بعض أصحابنا في القطع علىٰ أنَّ جاحدي النصّ كلّهم كانوا معاندين لم يعدلوا عن الحقّ بشبهة، من غير فكر من غير هذا القاطع فيما يثمره هذا القول من الفساد.

ونظنُّ أنَّ الذي حمل علىٰ ذلك أحد أمرين: إمَّا أن يكونوا اعتقدوا أنَّ من ضلَّ عن الحقّ لشبهة دخلت عليه معذور غير ملوم ولا مستحقّ للعقاب، وأنَّ المستحقّ للذمّ والعقاب هو الذي عدل عنه مع العلم.

وهذه غفلة شديدة ممَّن ظنَّ ذلك، وإلَّا لوجب أن يكون من ذهب عن الحقّ / [[ص ٣٤١]] بالشبهة في التوحيد والعدل والنبوَّة معذوراً، لأنَّه ما علم ما انصرف عنه [إلَّا] بالشبهة الداخلة عليه.

والأمر الآخر أن يكونوا اعتقدوا أنَّ جحد النصّ والعمل بخلافه مع العلم به أعظم وزراً وأوفر عقاباً من عقاب الذي لم يعمل به لجهله ودخول الشبهة عليه.

وهذا أيضاً غلط شديد، لأنَّ من عرف النصّ وعمل بخلافه، إنَّما يعاقب علىٰ ذنب واحد، وهو العمل بخلاف ما وجب عليه منه، ولا يعاقب علىٰ جهله به.

ومن جهل النصّ ثمّ عمل بخلافه يعاقب علىٰ جهله به وعمله بخلافه، فعقاب المخالفين في النصّ إذا كانوا إنّما عدلوا عن العمل به بالشبهة، مع قيام الدليل وإيضاح الطريق، أعظم عقاباً وأوفر لوماً وذمّاً.

وما يجري الذاهب إلىٰ ما ذكرناه إلّا مجرىٰ أبي علي الجبائي، لأنّه كان يذهب إلىٰ أنّ الأنبياء لا يجوز أن يقع منهم المعاصي مع العلم بأنّها معاصي.

ويحتمل معصية آدم عليه السلام علىٰ أنّها وقعت منه، لأنّه ظنّ أنّ المنهي يتناول عين الشجرة لا جنسها، ولو علم أنّه منهي عن الجنس لما يقدم علىٰ المعصية.

فقلنا لأبي علي: إنّك قصدت أن تنزيه [ظ: تنزّه] النبيّ عليه السلام عن الإقدام بالمعصية مع العلم بأنّها معصية، فأضفت إليه معصيتين، وهذه معصية يتقياق إلىٰ معصية في التناول في عقاب معصيتين وذمّهما أكثر من عقاب معصية واحدة، وقلّة التأمّل يذهب بصاحبها كلّ مذهب ويركب مع كلّ مركب.

والذي مضىٰ في خلال المسألة في اعتبار اشتقاق لفظ (النصّ) وأنّه من / [[ص ٣٤٢]] الإظهار، والاستدلال عليه بالبيت وغيره، وأنّ الإظهار للشيء ينافي دخول الشبهة. غير صحيح، لأنّ ما أظهر بنصب دليل عليه وطريق موصل إليه، من شاء سلك ووصل إلىٰ العلم به.

يقال: إنّه قد نصّ عليه واستظهر وأظهر وإن جاز دخول الشبهة في المقصّر علىٰ [خ ل: عن] النظر.

ألَا ترىٰ عقابنا [ظ: حقّاً بنا نقوله] لقوله: إنّ الله تعالىٰ قد نصّ علىٰ أنّه لا يُرىٰ بالأبصار، بقوله جلّ وعزّ: ﴿لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، ومع ذلك فقد دخلت الشبهة في هذا النصّ علىٰ القائلين بالرؤية.

حتّىٰ ذهب الأشعري إلىٰ أنّ هذه الآية دليل علىٰ أنّه تعالىٰ يُرىٰ بالأبصار، ولم تخرج هذه الآية من أن تكون نصّاً، وإن اشتبه الأمر فيها علىٰ من لم يمعن النظر فيها، ولا يمكن أحداً أن يقول: إنّ تقصيراً وقع منه تعالىٰ في الإفهام.

وكذلك نقول كلّنا: إنّ الله تعالىٰ قد نصّ في كتابه علىٰ وجوب مسح الأرجل في الطهارة دون غسلها، والشبهة مع ذلك داخلة علىٰ جميع مخالفينا، حتّىٰ اعتقدوا أنّ الآية توجب الغسل دون المسح، ولم يخرج مع ذلك من أن يكون نصّاً علىٰ المسح، ولا كانوا معذورين في العدول عن الحقّ، من حيث اشتبه عليهم الأمر فيه.

وكذلك نقول: الله تعالىٰ قد نصّ علىٰ كثير من الأحكام المطابقة لمذهبنا في كتابه وصريح خطابه، وإن ذهب المبطلون في هذه النصوص عن الحقّ للشبهة، / [[ص ٣٤٣]] ولم تخرج النصوص من كونها نصوصاً، ولا كان من خالف معذوراً.

وما مضىٰ في المسألة من أنّ إظهار دافعي النصّ لأتباع الرسول صلى الله عليه وآله إنّما كان للأغراض الدنيوية والتوصّل بذلك إليها، فلا شبهة في أنّه لا بدّ حينئذٍ من غرض، وإذا لم يجز أن يكون لهم غرض ديني، فليس إلّا غرض دنيوي. إلّا أنّا قد بيّنّا أنّ ذلك غير واجب في كلّ دافع للنصّ، بل في الداخلين الذين قبضوا علىٰ دفعه.

ولم ننكر أيضاً أن يكون في الجماعة من علم مراد النبيّ صلى الله عليه وآله بكلامه في حال النصّ ضرورةً، لكنّا منعنا من القطع علىٰ ذلك، وأنّ الجماعة كلّها لا بدّ أن تكون كذلك.

فأمّا طلحة والزبير فهما في دفع النصّ كغيرهما ممّن يجوز أن يكون دفعه للشبهة، كما يجوز أن يكون دفعه مع العلم بمراد النبيّ صلى الله عليه وآله، والقطع علىٰ ذلك فيهما يتعذّر كما يتعذّر في غيرهما.

والذي يقطع علىٰ علمهما به ومكابرتهما فيه ما أنكراه من بيعته عليه السلام بالإمامة، ودعواهما أنّهما كانا مكرهين وبينهما عليه في حربهما له. وليس إذا تعذّر دخول الشبهة في موضع تعذّر في غيره.

وهذا كلامنا أطلناه، وبعضه كافٍ لما رأينا الإيثار ببسطه وتحقيقه وتفصيله تامّاً.

* * *

جوابات المسائل الطرابلسيّة (خ):

[[ص ١٧٨]] وأمّا ما مضىٰ من السؤال ممّا حكيناه ولاستحال أيضاً من الأُمّة كلّها الاستمرار علىٰ إنكاره وكتمانه وعصيان رسول الله صلى الله عليه وآله فيه، إذ كانوا قد أطاعوه من قبل في قتل الأبناء والآباء في كذا وكذا ممّا هو أشقّ علىٰ الأنفس من طاعة من نصّ عليه، فهذا الطعن لا يليق من الأدلّة التي ذكرناه إلّا بالطريقة الأخيرة، لأنّ الأُمّة ما أنكرت باسرها ولا بعضها خبر الغدير وتبوك ولا

كتموهما، بل نقلوهما وصحَّحوهما، وإنَّما يليق لو صحَّ بالنصِّ الجليِّ الصريح، وهو مع ذلك غير لازم فيه، لأنَّ الأُمَّة كلّها ما كتمت هذا النصّ الذي ذكرناه ولا أنكرته، وكيف يكون كذلك والشيعة الإماميَّة وهي فرقة كبيرة من فِرَق الأُمَّة ترويه وتنقله وتنادي به علىٰ رؤوس الأشهاد، ولو كانت الأُمَّة كلّها كاتمة له لما وصل إلينا ولا عرفناه ولا نقلناه.

علىٰ أنَّ الشيعة لم تنفرد بنقل هذا النصّ الصريح، بل قد نقله رواة العامَّة ودوَّنوه في كتبهم وتصنيفاتهم، إلَّا أنَّه وارد في نقل العامَّة من جهة الآحاد ومن جهة الشيعة علىٰ طريق التواتر، فالنقل عامّ وإن اختلف في تواتر وآحاد ... الدعوىٰ علىٰ الأُمَّة بأنَّها منكرة وكاتمة.

وأمَّا التعجّب من طاعتهم له عليه السلام في قتل الأبناء والآباء والأُمور الشاقَّة وامتناعهم من طاعته فيما نصَّ عليه من الإمامة، فهو تعجّب في غير موضع، لأنَّ لقائل أن يقول: إنَّما أطاعوه في قتل النفوس وبذل الأموال لما علموا وجوب طاعته عليهم ولم تدخل عليهم شبهة فيه ولم يطعه بعضهم، فإنَّه لا يمكن ادِّعاء ذلك علىٰ جميعهم في أخبار النصّ كلّها الجليّ منها والخفيّ، لأنَّه يمكن دخول الشبهة علىٰ من لم ينعم النظر في المراد، ويخفى عليه الحقّ حتَّىٰ يعتقد في الأدلَّة أنَّها لا تدلُّ علىٰ النصِّ ولا يستفاد منها، ومن دخلت عليه الشبهة فاعتقد أنَّه لم ينصّ علىٰ إمام بعده فهو لا يطيع من يدَّعي إمامته بالنصِّ، لأنَّه يعتقد أنَّ في طاعته معصية للرسول عليه السلام وخروجاً عن طاعته، وهذا لا ينافي بذله نفسه وماله وقتله أباه وابنه في طاعة الرسول عليه السلام، لأنَّه إنَّما / [[ص ١٧٩]] يبذل ذلك ويتحمَّل المشاقّ فيه إذا اعتقد أنَّه طاعة له عليه السلام، فأمَّا إذا اعتقد أنَّه معصية له فهو بحكم إيجابه علىٰ نفسه طاعة الرسول عليه السلام يمتنع منه ولا يدخل فيه.

ثمّ يقال للمتعلِّق بهذه الطريقة: هؤلاء القوم الذين مدحتهم بأنَّهم بذلوا في طاعة رسول الله صلى الله عليه وآله الأموال وقتلوا الأقارب والأصدقاء وفارقوا الديار والأوطال وتحمَّلوا المشاقّ هم الذين ارتدَّ خلق منهم عن الدين ومنعوا الزكاة، وقتلوا عثمان بن عفّان بعد أن حصروه أيّاماً ومنعوه الشراب والطعام، مع علمهم بأنَّه قريب نسيب له عليه السلام وأحد أصهاره وخلصائه، وهم الذين قاتلوا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب صلوات الله ونكثوا بيعته وخلعوا عهده وذمَّته تارةً بالبصرة وأُخرىٰ بصفّين وأُخرىٰ بالنهروان مع علمهم بتقدّمه عليه السلام في الدين والفضل وأنَّه سيّد الأهل والممدوح بكلِّ لسان والمفضَّل في كلِّ أوان، وهم الذين بايعوا معاوية مع أنَّه عندكم لا يصلح للإمامة ولا لما هو دونها من الولاية، وخلعوا الحسن بن علي عليهما السلام وألجؤوه إلىٰ تسليم الأمر إلىٰ غيره، وهم الذين قتلوا الحسين بن علي عليهما السلام ... ومن كان في الطفِّ معه من أهله علىٰ أفحش الوجوه وأقبحها وأظهرها تنكيلاً وتقبيحاً، وهم الذين بايعوا يزيد بن معاوية ومن كان بعده من بني مروان وأجمعوا علىٰ إمامتهم ووجوب طاعتهم والتصرّف علىٰ أحكام تدبيرهم، ولم يعصمهم كونهم بالصفات المذكورة من قتل النفوس وبذل المهج والنفائس في طاعته عليه السلام من جواز كلّ ما ذكرناه عليهم، وما دفع النصّ إلَّا دون كلّ ما ذكرناه.

فإن اعتذر في شيء من ذلك بدخول شبهة ووقوع تقصير ولزوم تقيَّة وخوف ضرر ممَّن كان علىٰ الحق ومعتقداً له باطناً أو اتّباع هوىٰ وطلب دنيا وغير ذلك من الأعذار المعروفة، فهو جواب له بعينه عن النصِّ حذو النعل بالنعل.

* * *

الشافي في الإمامة (ج ٢):

[[ص ١٢٥]] قال صاحب الكتاب: (علىٰ أنَّ ما جرت عليه أحوال الصحابة يمنع من ادِّعاء هذا النصّ في الأصل، لأنَّه لو كان صحيحاً لكان إنَّما يجوز أن يختلف حال النقل فيه إن جاز ذلك في عصر التابعين أو بعد ذلك، فأمَّا في عصر الصحابة فغير جائز ذلك، وكان يجب أن يكون معلوماً لجميعهم، ولو كان كذلك لكانت الأُمور التي جرت في الإمامة لا تجري علىٰ الحدِّ الذي جرت عليه، بل كان يجب أن يكونوا مضطرّين إلىٰ معرفة إمامة أمير المؤمنين كاضطرارهم إلىٰ أنَّ صلاة الظهر واجبة، وصوم شهر رمضان واجب، وحجّ البيت واجب، ولو كان كذلك ما صحَّ ما قد ثبت عنهم من مواقف الإمامة والمنازعة فيها

إلىٰ غير ذلك، وهذا في أنّا نعلم بطلانه باضطرارٍ بمنزلة ما نعلمه من أنفسنا، لأنّا كما نعلم أنّا لا نعلم في الإمامة ما ادَّعوه باضطرارٍ، ونعتقد خلافه نعلم ذلك من حال الصحابة، وأنَّهم كانوا يعتقدون خلاف ذلك، ولا يمكن بعد ذلك إلَّا نسبة جميعهم إلىٰ الارتداد والنفاق، وأنَّهم لذلك صحَّ أن يخالفوا، وذلك ممَّا لا يحلُّ الكلام فيه، لأنَّه طريق الشبه القادحة في النبوءات، وإنَّما ألقاه الملاحدة الذين طريقتهم معروفة، لأنَّ اختصاص الرسول ﷺ بأكابر الصحابة، ومن يدَّعىٰ لهم الإمامة، وما تواتر من تعظيمه لهم وإكرامه، إلىٰ غير ذلك يقارب ما تواتر من الخبر في أمير المؤمنين عليه السلام وغيره، فمن يُجوِّز فيهم الشرك والنفاق فإنَّما طعن علىٰ الرسول ﷺ، وإذا تعلَّقوا في مثل ذلك بالتقيَّة صار الكلام فيه أعظم ممَّا تقدَّم، لأنَّ / [[ص ١٢٦]] تجويز التقيَّة علىٰ الرسول ﷺ يشكل فيما يؤدّيه عن الله تعالىٰ، ونحن لا نُجوِّز عليه التقيَّة في ذلك، ولو جوَّزنا لكنّا إنَّما نُجوِّز عند الأمارات الظاهرة، وعند الإكراه، فأمَّا مع سلامة الحال فغير جائز ذلك...).

يقال له: الذي يذهب إليه أصحابنا وهو الذي أشار إليه أبو جعفر ابن قبة رحمه الله في كتابه المعروف بـ(الانصاف): (أنَّ الناس بعد رسول الله ﷺ لم يكونوا دافعين بأسرهم للنصِّ وعالمين بخلافه مع علمهم الضروري به، وإنَّما بادر قوم من الأنصار لـمَّا قُبِضَ رسول الله ﷺ إلىٰ طلب الإمامة، واختلفت كلمة رؤسائهم بينهم، واتَّصلت حالهم بجماعة من المهاجرين، فقصدوا السقيفة عالمين علىٰ إزالة الأمر عن مستحقِّه، والاستبداد به، وكان الداعي لهم إلىٰ ذلك غلبة رغبتهم في عاجل الرئاسة، والتمكّن من الحلّ والعقد، وانضاف إلىٰ هذا الداعي ما كان في نفس جماعة منهم من الحسد / [[ص ١٢٧]] لأمير المؤمنين عليه السلام والعداوة له لقتل من قتل من آبائهم وأقاربهم، ولتقدّمه واختصاصه بالفضائل الظاهرة، والمناقب الباهرة، التي لم يخلُ من اختصَّ ببعضها من حسد وغبطة، وقصدٍ بعداوة، وأُنسهم بتمام ما حاولوه بعض الأُنس تشاغل بني هاشم بمصيبتهم وعكوفهم علىٰ تجهيز نبيّهم عليه السلام، فحضروا السقيفة ونازعوا في الأمر وقووا علىٰ الأنصار وجرىٰ ما هو مذكور، فلـمَّا رأىٰ الناس فعلهم وهم من وجوه الصحابة ممَّن يحسن الظنَّ بمثله وتدخل الشبهة بفعله توهَّم أكثرهم لا أنَّهم لم يتلبَّسوا بالأمر ولا أقدموا فيه علىٰ ما أقدموا عليه إلَّا بعذرٍ يُسوِّغ لهم ذلك ويُجوِّزه، فدخلت عليهم الشبهة، واستحكمت في نفوسهم، ولم ينعموا النظر في حلّها فمالوا ميلهم، وسلَّموا لهم، وبقي العارفون بالحقِّ والثابتون عليه غير متمكّنين من إظهار ما في نفوسهم، فتكلَّم بعض ووقع منهم من النزاع ما قد أتت به الرواية، ثمّ عادوا عند الضرورة إلىٰ الكفِّ والإمساك وإظهار التسليم مع إبطان الاعتقاد للحقِّ، ولم يكن في وسع هؤلاء إلَّا نقل ما علموه وسمعوه من النصِّ إلىٰ أخلافهم ومن يأمنونه علىٰ نفوسهم فنقلوه، وتواتر الخبر به عنهم).

وقد ذكر أبو جعفر رحمه الله: (أنَّ وجه دخول الشبهة علىٰ القوم أنَّهم لـمَّا سمعوا الرواية عن الرسول ﷺ في قوله: «الأئمَّة من قريش» ظنّوا أنَّ ذلك إباحة الاختيار، وأنَّ الأخذ بهذا القول العامّ أولىٰ من الأخذ بالقول الخاصّ المسموع في يوم الغدير وغيره)، وقال رحمه الله: (إنَّ النصَّ ينقسم علىٰ قسمين: نص وقع بحضرة الصحابة قليلة العدد، والنصّ الآخر وقع بحضرة الخلق الكثير. / [[ص ١٢٨]] فأمَّا النصّ الذي وقع بحضرة الجماعة القليلة العدد فيمكن كتمانه، ويجوز نسيانه. وأمَّا النص الذي وقع بحضرة العدد الكثير، فإنَّما كان يوم الغدير، وكلّهم كانوا ذاكرين لكلامه عليه السلام غير أنَّهم ذهبوا عنه بتأويلٍ فاسدٍ لأنَّهم لـمَّا دخلت عليهم الشبهة توهَّموا أنَّ لذلك الكلام ضرباً من التأويل يجوز معه للرؤساء إذا وقعت الفتنة، واختلفت الكلمة، أن يختاروا إماماً).

هذه ألفاظه بعينها وإن كنّا في صدر كلامنا في هذا الفصل توخَّينا إيراد معنىٰ كلامه وكثير من ألفاظه، ولم نأتِ بالجميع علىٰ وجهه، وهذه طريقة حسنة غير أنَّه يمكن مع هذا التقسيم لأحوال الصحابة والتنزيل أن لا نُفرِّق بين النصّ الجليّ والنصّ الواقع في يوم الغدير في الوقوع بحضرة الأكثر، ويسوّىٰ بين النصّين وكثرة السامعين له والشاهدين له، لأنَّه لا يمتنع علىٰ هذا أن يكون النبيّ أسمع النصّ الجليّ سائر من أسمعه خبر يوم الغدير، غير أنَّه لـمَّا

وقعت الفتنة واختلفت الكلمة من المهاجرين والأنصار ما وقع للعلل والأسباب التي ذكرنا بعضها ورأىٰ الناس صنيعهم اعتقد كثير منهم مع العلم بالنصّين والذكر لهما أنَّ القوم الذين ركبوا الأمر وعقدوه لأحدهم لم يفعلوا ذلك إلَّا بعهد من الرسول ﷺ خاصّ إليهم، وقول منه تأخَّر عمَّا علموه من النصِّ وكان كالناسخ له، وذهب عليهم أنَّه لو كان في ذلك عهد ينافي النصّ الظاهر الذي عرفوه لما جاز أن يكون خاصَّاً، وأنَّ النسخ في مثله لا يقع لأنَّه موجب للبداء، إلىٰ غير هذا / [[ص ١٢٩]] من الوجوه المبطلة لهذه الشبهة، وليس ما ذكرناه ممَّا لا يشتبه علىٰ من لم ينعم النظر فيه، بل معلوم اشتباهه، وأنَّ الحقَّ فيه، بل لا يُوصَل إليه إلَّا بثاقب النظر الصحيح، وإذا جاز أن يدخل علىٰ القوم الشبهة حتَّىٰ يعتقدوا أنَّ القول العامّ الذي هو: «إنَّ الأئمَّة من قريش» أولىٰ بأن يعمل عليه من القول الخاصّ الواقع في يوم الغدير مع علمهم بالمراد من خبر يوم الغدير، لأنَّهم لا بدَّ أن يكونوا قد علموا المراد به إن لم يكن ضرورة فمن طريق الدليل، إذ كانوا من أهل اللغة ومن لا يجوز أن يشتبه عليه ما يرجع إليها ويُبنىٰ في دلالته عليها، فدخول الشبهة عليهم فيما ذكرناه وعلىٰ الوجه الذي بيَّناه أجوز وأقرب، فكان حال القوم ينقسم في هذا الوجه أيضاً إلىٰ الأقسام الثلاثة المتقدِّمة، فيكون بعضهم قصد إلىٰ الكتمان والخلاف مع العلم وزوال الشبهة للأغراض التي ذكرناها، وبعض دخلت عليه الشبهة من الجهة التي تقدَّمت وبعض آخر أقام علىٰ الحقِّ مبطناً له ونقل ما علمه من النصِّ علىٰ الوجه الذي تمكَّن من النقل عليه، وليس لأحدٍ أن يقول: لو كان ما قدَّرتموه صحيحاً لوجب أن ينقل الذين دخلت عليهم الشبهة جملة بفعل الأكابر النصّ ولا يعدلوا عن ذكره جملةً، لأنَّ الشبهة المانعة لهم من العمل بموجبه غير مقتضية للعدول عن نقله، كما أنَّهم عندكم لـمَّا اشتبه عليهم المراد بخبر يوم الغدير وما جرىٰ مجراه حتَّىٰ اعتقدوا بالشبهة أنَّه غير مقتضٍ للنصِّ لم يوجب عليهم ذلك عدولهم عن نقله وروايته، لأنَّه غير ممتنع أن يعدلوا عن نقله بالشبهة كما عدلوا عن العمل به وعملوا بخلافه بالشبهة، لأنَّهم إذا كانوا قد اعتقدوا أنَّ القوم الذين أحسنوا الظنَّ بهم لم يقع منهم ما وقع إلَّا بعهدٍ إليهم أو شرط أو ما جرىٰ مجرىٰ العهد والشرط يُسوِّغ ما فعلوه، فقد بطل عندهم حكم الخبر، وصار ممَّا لا فائدة في نقله، وخبر الغدير مفارق للنصِّ الجليّ، لأنَّه إذا اشتبه عليهم إيجابه للنصِّ / [[ص ١٣٠]] فغير مشتبه إيجابه للفضيلة، فيكون نقلهم له لمكان فائدته، علىٰ أنَّهم إذا وجدوا القوم الذين بفعلهم قويت الشبهة، ووقع الاغترار، قد أضربوا عن ذكر هذا النصّ والتلفّظ به، وتناسوه ووجدوا من عداهم من أهل الحقّ قد أخفوه للتقيَّة، وعدلوا عن التظاهر بنقله وذكره، ولم يجدوا هذا في خبر الغدير وما ماثله فقد صار هذا شبهة أُخرىٰ في العدول عن نقل النصّ الجليّ دون الواقع في يوم الغدير، ويجوز أن يعتقدوا عندها أنَّ ذكره غير جائز كما أنَّ العمل به غير جائز، وأنَّه جارٍ مجرىٰ ما نُسِخَ حكمه ولفظه من الكتاب، وأيّ الطريقين اللذين سلكناهما في حال القوم ودخول الشبهة علىٰ بعضهم في النصّين معاً أو في أحدهما صحَّ وثبت، فقد سقط به ما ألزمناه صاحب الكتاب، وقصد التشنيع به علينا من نسبة جميعهم إلىٰ الارتداد والنفاق وعناد الرسول ﷺ.

فإن قيل: إذا كان الأمر في كتمان أهل الملَّة للنصِّ علىٰ ما ذكرتم فألَّا نقله اليهود والنصارىٰ ومن جرىٰ مجراهم من طوائف أهل الخلاف للملَّة، وقد علمنا أنَّ جميع الدواعي الموجبة للأغراض التي ذكرتموها في أهل الملَّة عنهم مرتفعة، وأنَّهم قد نقلوا من أحوال الرسول ﷺ الظاهرة كتأميره الأُمراء ونصّه علىٰ الأحكام، وحروبه للأعداء إلىٰ غير ذلك ما حال النصّ عندكم في الظهور كحاله والداعي إلىٰ نقله لهم داعٍ إلىٰ نقل النصّ مع أنَّ للنصِّ مزيَّة ظاهرة عندهم، لأنَّهم إذا نقلوه مع ما جرىٰ من الناس من العمل بخلافه كانت فيه لهم حجَّة علىٰ أهل الإسلام واضحة ومعيرة ظاهرة من حيث خالفوا فيه عهد نبيّهم، وأقدموا علىٰ / [[ص ١٣١]] إطراح أمره، وليس يجوز أن يمتنعوا من نقل النصّ الجليّ للخوف من المتأمّرين في تلك الأحوال، لأنَّهم لو كان خوفهم من النقل يمنعهم منه، ويقطع نظامه لكان يجب أن يمتنعوا من نقل مذاهبهم ودياناتهم المخالفة لرأي المسلمين ومذاهب أئمّتهم،

ويعدلوا عن نقل سائر ما يكرهه المسلمون منهم من الخلاف لهم والتكذيب للرسول ﷺ إلىٰ سائر ما تمحّلوه من الطعون كالهجاء والسبّ وما هو أضعف منهما، فكما أن لم يمنع الخوف من جميع ما عدَّدناه وجب أن لا يمنع من نقل النصّ لو كانت له حقيقة.

قلنا: لو نقل من ذكرته من مخالفي الإسلام النصَّ لكانوا إنَّما ينقلونه للوجه الذي لم ينقلوا الحوادث العجيبة والأُمور البديعة الظاهرة، ومعلوم فيما كان سبب نقلة مثل هذا أنَّ الخوف اليسير يمنع منه، ويقتضي العدول عنه، وليس يحمل نفسه عامل علىٰ تحمّل الضرر والخطار بالنفس فيما جرىٰ هذا المجرىٰ، وربَّما كان الخوف الشديد سبباً لانقطاع نقل ما يرجع إلىٰ الديانات فضلاً علىٰ ما لا يرجع إليها ولا يعتقد المعرض عن نقله أنَّه قد ضيَّع بإعراضه فرضاً، وأهمل واجباً، وإذا كان في نقل النصّ وإشاعاته وتداوله شهادة علىٰ أئمَّة القوم بالانسلاخ عن الدين، والمخالفة للرسول ﷺ وعلىٰ كلّ تابع لهم، ومقتدٍ بهم، ففي تعرّض اليهود وأهل الذمَّة لهم فسخٌ لذمَّتهم، ونقض لعهدهم، وليس ينشط هؤلاء مع بقاء عقولهم أن يسفكوا دماءهم ويبيحوا حريمهم بما لا يجدي عليهم نفعاً، وليس في تعبير المسلمين بخلافهم لنبيّهم صلىٰ الله / [[ص ١٣٢]] عليه وآله من النفع لهم ما يفي ببعض الضرر والمتخوّف من جهتهم، ولا يشبه هذا ما ينقلونه من دياناتهم ومذاهبهم وطعونهم في الإسلام، لأنَّ جميع ذلك لا خوف عليهم من المسلمين فيه، لأنَّ ذمَّتهم عليه انعقدت، ولم تجر عادة أحد من ولاة أُمور المسلمين بأن يحظر علىٰ أهل الذمم إظهار مذاهبهم، وإن كرهها، وقد كانت عاداتهم جارية بأن لا يقرّوا أحداً منهم علىٰ غضّ من مسلم أو طعن علىٰ مؤمن بتظليم أو تكفير خارج عمَّا يقتضيه دينهم واستقرَّت عليه ذمَّتهم، فكيف لهم إذا تجاوزوا إلىٰ الطعن علىٰ الخلفاء وتظليم الأُمراء، ولأنَّ الخوف لو كان عليهم فيما ينقلونه من مذاهبهم ودياناتهم، وفي نقل النصّ واحداً ولم يفترق الأمران من حيث ذكرنا لوجب العدول عن ذكر النصّ دون ما يتعلَّق بالدين، لأنَّ لداعي الدين من القوَّة ما ليس لغيره، وقد يجوز أن يُتحمَّل فيه ما لا يُتحمَّل في غيره.

فأمَّا قوله: (بل كان يجب أن يكونوا مضطرّين إلىٰ معرفة النصّ ولو كان ذلك كذلك لما صحَّ ما قد ثبت عنهم من مواقف الإمامة)، فهذا إنَّما يقال فيما يتنافىٰ ولا يصحُّ ثبوته علىٰ الاجتماع، وقد كان يجب أن يُبيِّن من أيّ وجه يجب إذا كانوا يعلمون النصّ أن لا يقفوا في أمر الإمامة تلك الموقف، وقد بيَّنا أنَّ جميعهم لم يدفع الضرورة في النصّ ولا عمل بخلافه علىٰ جهة التعمّد، وأنَّهم ينقسمون إلىٰ الأقسام الثلاثة التي ذكرناها، وإذا كان الذي أجزنا عليه تعمّد الكتمان للنصِّ مع العلم به وتعمّد العمل خلافه جماعة قليلة العدد، فكيف يصحُّ أن يقال: إنَّ النصَّ لو كان حقَّاً لم يجر من القوم ما جرىٰ ولم يبقَ إلَّا أن يقال: لا يجوز علىٰ الجماعة القليلة أن تعمل بخلاف ما تعلمه، وتدفع ما تعرفه لبعض الأغراض القويّة، وهذا ممَّا إذا قيل عُرِفَت صورة قائله، فإنَّ خصومنا لا يمنعون ما ذكرناه في / [[ص ١٣٣]] الجماعة القليلة وإن منعوه في الجماعات الكثيرة التي تبلغ إلىٰ حدٍّ مخصوص وتختصُّ بصفات معيَّنة، فكلّ من لم يثبت عصمته، أو ما يجري مجرىٰ عصمته من دلالة يؤمن من وقوع مثل ما ذكرناه منه فهو جائز عليه، ولا مانع يقتضي امتناعه منه، وقد جرت العادات التي لا يتمكَّن أحد من دفعها بعمل الجماعات بخلاف ما نعلمه لبعض الأغراض وكتمان ما نعرفه لمثل ذلك، وقد نطق الكتاب بمثله قال الله تعالىٰ مخبراً عن أهل الكتاب: ﴿يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقاً مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿١٤٦﴾﴾ [البقرة: ١٤٦]، وقال جلَّ ذكره: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوًّا﴾ [النمل: ١٤]، وقد علمنا من جهة القرآن أيضاً والأخبار ما وقع من ضلال قوم موسىٰ عند دعاء السامري لهم إلىٰ عبادة العجل، وكثرة من اغترَّ به ومال إلىٰ قوله مع قرب عهدهم بنبيّهم ﷺ وكثرة ما تكرَّر علىٰ أسماعهم من بيانه وحججه التي يقتضي جميعها توقّي الشبهة بنفي التشبيه عن ربّه تعالىٰ، ولعلَّ من ضلَّ بعبادة العجل من قوم موسىٰ عليه السلام كانوا أكثر من جميع المسلمين الذين كانوا في المدينة لـمَّا قُبِضَ الرسول ﷺ، وإذا جاز الضلال والعدول عن المعلوم علىٰ أنَّه من الأُمم فهو علىٰ جماعة من جملة أُمَّةٍ أجوز، والذي يقوله المخالفون عند احتجاجنا بقصَّة السامري من أنَّ ضلال قوم موسىٰ لعبادة العجل إنَّما كان للشبهة لا علىٰ

طريق التعمّد والعناد، وقولكم في النصّ يخالف هذا، لأنّه كان معلوماً لهم عندكم فعدلوا عنه وعملوا بخلافه غير صحيح، لأنَّ القوم الذين ضلّوا بالسامري قد كانوا من أُمَّة موسىٰ عليه السلام وممَّن سمع حججه وبيّناته، وعرف شرعه ودينه، وما كان يدعو إليه ونحن نعلم / [[ص ١٣٤]] أنَّ المعلوم من دين موسىٰ لهم نفي التشبيه عن خالقه، وأنّه دعاهم إلىٰ عبادة من لا يشبه الأجسام ولا يحلّها، وإذا كانوا عارفين بهذا من دينه ضرورةً فليس تدخل عليهم شبهة فيه إلّا من حيث شكّوا في نبوَّته، واعتقدوا أنَّ ما دعاهم إليه ليس بصحيح، ولم يكن القوم الذين ضلّوا بالسامري ممَّن أظهر الشكّ في نبوَّة موسىٰ عليه السلام والخروج عن دينه، بل الظاهر عنهم أنّهم كانوا مع عبادتهم له متمسّكين بشريعته، ولهذا قال لهم السامري: ﴿هَٰذَا إِلَٰهُكُمْ وَإِلَٰهُ مُوسَىٰ﴾ [طه: ٨٨]، مشيراً إلىٰ العجل، فلم يبقَ مع ضلالهم بالعجل وعبادتهم له، إلّا العمل بخلاف المعلوم لبعض الأغراض.

علىٰ أنَّ قوله: (كان يجب أن لا يجري منهم في الإمامة ما جرىٰ) إنّما يحمل عليه حسن الظنّ بالقوم، وليس لحسن الظنّ مجال حيث يقع العلم، وإذا كنّا قد دلّلنا علىٰ صحَّة النصّ بأدلَّة تقتضي العلم فلا معنىٰ لدفعها بما يرجع فيه إلىٰ حسن الظنّ، علىٰ أنَّ جميع ما يقتضي حسن الظنّ بالقوم الدافعين للنصِّ والقائمين مقام المنصوص عليه عليه السلام من الصحبة للنبيّ صلى الله عليه وآله وظهور الفضل قد حصل لغيرهم أو أكثره، ولم يكن ذلك نافياً عن الضلال، والعمل بخلاف الحقّ مع العلم به، ألَا ترىٰ أنَّ طلحة والزبير مع صحبتهما وكثرة فضلهما في الظاهر، ومقاماتهما في الدين قد بايعا أمير المؤمنين عليه السلام طائعين غير مكرهين ثمّ عادا ناكثين لبيعته مجلبين عليه ضاربين لوجهه ووجوه أنصاره / [[ص ١٣٥]] بالسيف، ثمّ حملهما خطؤهما القبيح علىٰ أن نسبا إليه عليه السلام من المشاركة في دم عثمان ما هو بريء منه، وهما مسبّبان فيه، وهذه عائشة وقد جمعت إلىٰ الصحبة الاختصاص والالتصاق بالرسول صلى الله عليه وآله وسماع الوحي النازل في بيتها، والمتكرِّر علىٰ سمعها قد وقع منها من حرب أمير المؤمنين عليه السلام مع علمها بفضله، وكثرة سوابقه، وروايتها فيه ما يزيد علىٰ كلّ تعظيم وتبجيل ما شاركت فيه طلحة والزبير وزادت عليهما.

وهذا سعد بن أبي وقّاص ومحمّد بن مسلمة ممتنعان من بيعته عليه السلام مع انتفاء كلّ عذرٍ يمكن أن يقام لهما. وهذا معاوية وعمرو بن العاص مع صحبتهما أيضاً قد جرىٰ منهما من حرب أمير المؤمنين عليه السلام وإظهار عداوته ولعنه في قنوت الصلوات وما شهرته تغني عن ذكره وهم يسمعون النبيّ صلى الله عليه وآله يقول: «حربك يا علي حربي وسلمك سلمي»، وقوله: «اللّهمّ وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله»، وقوله: «علي مع / [[ص ١٣٦]] الحقّ والحقّ مع علي يدور حيثما دار»، وإلىٰ غير ما ذكرناه من الأقوال والأفعال التي تدلُّ علىٰ نهاية الإعظام والإكرام، وغاية الفضل والتقدّم، وأقلّ أحوالها أن يقتضي المنع من حربه ولعنه، ومظاهرته بالعداوة، ونحن نعلم أنَّه ليس فيمن ذكرناه ممَّن ضلَّ عن الحقِّ وعدل عن سَنَنِه إلَّا من كانت له صحبة وظاهر فضل، إن لم يساو فيه القوم الذين يشار إليهم بدفع النصّ والتواطؤ علىٰ إزالته عن مستحقّه فهو مقارب له، وليس فرق ما بين الفضلين ممَّا يقتضي أن يجوز علىٰ هؤلاء من الضلال والعناد ما لا يجوز علىٰ أُولئك، وليس للمخالف أن يقول: إنَّ جميع من ذكرتم ممَّن حارب أمير المؤمنين عليه السلام وقعد عن بيعته إنّما تمَّ الخطأ عليه بالشبهة دون التعمّد، لأنَّ هذا من قائله يدلُّ علىٰ غفلة شديدة، وقلَّة علم بحال القوم الذين وقع منهم ما عدَّدناه، وأيّ شبهة يصحُّ أن تدخل علىٰ طلحة والزبير مع بيعتهما له عليه السلام طوعاً وإيثاراً وعلمهما باختصاصه عليه السلام من الفضائل والسوابق والعلوم بما يزيد علىٰ ما يحتاج إليه الأئمَّة أضعافاً مضاعفة حتّىٰ ينكثا بيعته، ويضربا وجهه بالسيف، ويُسفَك من دماء المسلمين بسببهما ما سُفِكَ، وهذه حال عائشة في امتناع دخول شبهة عليها في قتاله، وخلع طاعته، ومطالبته بما قد علمت وعلم كلّ أحد منه براءته، وأيُّ عذرٍ لسعد بن أبي وقّاص وابن مسلمة في الامتناع عن بيعته، وقد بايعا من لم يظهر من فضله وعلمه ودينه وزهده ما ظهر منه عليه السلام، هذا وقد شاهدا الناس قد اجتمعوا عليه ورضوا بإمامته كما اجتمعوا علىٰ الثلاثة المتقدِّمين، فلم يبقَ

للشبهة طريق، وكيف يشتبه علىٰ / [[ص ١٣٧]] معاوية وعمرو وأشياعهما أمر حربه ولعنه وهما يعلمان ضرورةً وكلّ مسلم من دين المسلمين والرسول ﷺ ما يمنع من ذلك فيه، مع ما علموه من ثبوت إمامته، ورضا المسلمين به، وإن جاز أن تدخل الشبهة علىٰ من ذكرناه مع أنّا لا نعرف لدخولها وجهاً، فليجوزنَّ أن تدخل الشبهة علىٰ جميع من عمل بخلاف النصّ علىٰ أمير المؤمنين وعقد الأمر لغيره وعدل عن ذكر النصّ ونقله حتّىٰ يكون جميع من فعل ذلك لم يفعله إلّا بالشبهة، وهذا ما لا فصل فيه ولا محيص عنه.

وقد كنّا ذكرنا فيما مضىٰ من هذا الكتاب ما يمكن أن يعارض به هاهنا، حيث قلنا لصاحب الكتاب: إذا جاز أن يكون النبيّ ﷺ قد بيَّن صفات الإمام التي من جملتها أن يكون من قريش، وصفات العاقدين للإمامة، ثمّ حضر الأنصار مع ذلك طالبين للأمر ومنازعين فيه، فألّا جاز عليهم وعلىٰ من طلب الأمر من المهاجرين أن يطلبوه مع علمهم بالنصِّ للوجه الذي له طلبت الأمر الأنصار؟

وبيَّنا أنَّه إن قال: إنَّ الأنصار لم تسمع النصّ علىٰ صفات الإمام وصفات العاقدين مع أنَّهم من أهل الحلّ والعقد وممَّن قد خوطب بإمامة الإمام.

قيل له: فأجز أيضاً أن يكون النصّ لم يسمعه القوم الذين استبدّوا بالخلاف وتمالؤا علىٰ جرِّها إليهم، وقد أشبعنا هذه المعارضة فيما مضىٰ، ونتمكَّن أن نذكر في هذا الموضع مقابلة لكلامه المبنيّ علىٰ حسن الظنّ بالقوم، حيث يقول: (لو كان ما يقولونه في النصِّ حقّاً لما فعلوا كذا وكذا).

فيقال له: ولو كان ما تدَّعيه من النصِّ علىٰ صفات الإمام / [[ص ١٣٨]] والعاقدين حقّاً لما جرىٰ من الأنصار ما جرىٰ من المنازعة.

فأمَّا قوله: (وهذا في أنّا نعلم بطلانه باضطرارٍ بمنزلة ما نعلمه من أنفسنا، لأنّا كما نعلم أنّا لا نعلم في الإمامة ما ادَّعوه باضطرارٍ، ونعتقد خلافه نعلم ذلك من حال الصحابة) فطريف، لأنَّه لا سبيل إلىٰ العلم بما كان يعتقده القوم باطناً في النصِّ، وأكثر ما يدلُّ عليه حالهم كونهم مظهرين لاعتقاد خلافه وما سوىٰ ذلك غير معلوم، ولو كان ما ذكره معلوماً باضطرارٍ له ولأصحابه لوجب أن تعلمه الشيعة كعلمهم بأنَّه ليس يمكن أن يُدَّعىٰ فيه طريق يختصُّ، ولا فصل بين من ادَّعىٰ ذلك من المخالفين وبين من ادَّعىٰ من الشيعة أنَّه يعلم ضرورةً أنَّ القوم كانوا يعتقدون النصّ ويعلمونه، وإن كانوا عاملين في الظاهر بخلافه، وليس يشبه ما يعلمه الإنسان من نفسه ما يعلمه من غيره لأنَّه يجد نفسه معتقداً للشيء ضرورةً، ثمّ يفصل بين أن يكون معتقداً لبعض المذاهب وبين أن لا يكون كذلك، ولا سبيل له إلىٰ أن يعلم أنَّ غيره معتقد لبعض المذاهب إلّا علىٰ شروط، وبأن يظهر القول بالمذهب منه في أحوال قد عُلِمَ أنَّه لا داعي يدعو إلىٰ إظهاره إلّا الاعتقاد والتديّن ويقطع علىٰ انتفاء كلّ أمرٍ يمكن صرف الإظهار إليه، وهذا ممَّا له خصائص وشرائط تدلُّ عليها الأحوال ومشاهدتها، فكيف يمكن أن يدَّعي العلم باعتقاد غائب لا سبيل فيه إلىٰ هذه الطريقة، ويجوز أن يكون ما أظهره من الاعتقاد لأسباب وأغراض كثيرة ليست للتديّن، علىٰ أنَّ المعلوم من مذهب مخالفينا أنَّهم لا يقطعون علىٰ بواطن الصحابة إلّا فيمن علموا بالدليل موافقة باطنه لظاهره، وأنَّهم يُجوِّزون أن يكونوا مبطنين لخلاف ما هم له مظهرون، فكيف يدَّعي العلم باعتقادهم في النصِّ والقطع علىٰ باطنهم فيه دون غيره، وأحوالهم في الكلّ متساوية، ونحن نعلم أنَّ إظهارهم لاعتقاد خلاف النصّ كإظهارهم جميع / [[ص ١٣٩]] دياناتهم ومذاهبهم، بل إظهارهم لما عدا الاعتقاد في النصِّ آكد وأظهر، فتجويز مخالفة باطنهم لظاهرهم في أحد الأمرين كتجويزه في الأُخرىٰ، علىٰ أنَّ المدَّعي للعلم بباطن الصحابة في هذا الوجه لا يجد فصلاً بينه وبين من ادَّعىٰ العلم من الحشوية وأصحاب الحديث بباطن من بقي من الصحابة والتابعين في عفَّة معاوية واعتقاد إمامته وتصويبه، والرضا بأحكامه بعد موت الحسن بن علي عليهما السلام، فإنَّه لم يوجد في تلك الأحوال إلّا مظهراً لما ذكرناه، ويقول مثل قول صاحب الكتاب: إنّي كما أعلم من نفسي اعتقاد إمامة معاوية وتصويبه في أحكامه، فهكذا أنا مضطرّ إلىٰ أنَّ جماعة المسلمين، ووجوه الصحابة

والتابعين، في الأحوال التي أشرنا إليها كانوا معتقدين لمثل ذلك، وليس يجد صاحب الكتاب مهرباً من هذه المعارضة، ولا يتعلّق بشيء يجعله فصلاً إلّا ويمكننا أن نقابله بمثله فيما ادّعاه.

فأمّا تعلّقه بإكرام الرسول ﷺ للقوم وتعظيمه لهم، وأنّ الخبر بذلك متواتر، فممّا لا يُؤثّر فيما ذهبنا إليه، لأنّ جميع ما روي من التعظيم والإكرام _ إذا صحّ _ فليس يقتضي أكثر من حسن الظاهر وسلامته في الحال، فأمّا أن ينفي ما يقع منهم في المستقبل من قبيح فغير متوهّم، وإذا كان دفع النصّ والعمل بخلافه إنّما وقع بعد الرسول ﷺ فكيف يكون مدحه في حياته لهم وإكرامه ينافيه ويمنع منه؟

فإن قال: إنّما عنيت إنّ الإكرام والمدح والإعظام يمنع من وقوع النفاق في تلك الحال.

/ [[ص ١٤٠]] قيل له: ليس يجب بما وقع منهم من دفع النصّ أن يكونوا في حياة الرسول ﷺ علىٰ نفاق، لأنّ فيمن يقطع علىٰ أنّ دفع النصّ كفر من فاعله من لا يمنع من وقوعه بعد الإيمان الواقع علىٰ جهة الإخلاص، فأمّا من ذهب إلىٰ الموافاة فإنّه يحتاج في منع وقوع الإيمان متقدّماً إلىٰ أن يثبت له كون دفع النصّ كفراً، وأنّه يخرج عن منزلة الفسق ويلحق بمنزلة الكفر ثمّ يُثبِت أنّ فاعله فارق الدنيا عليه، لأنّه إن لم يُثبِت له ذلك لم يمتنع علىٰ مذهبه تقدّم الإيمان، علىٰ أنّه غير ممتنع عقلاً أن يكون الرسول غير عالم ببواطن أصحابه وسرائرهم من خير وشرّ فيكون مدحه لهم علىٰ الظاهر، وإذا انقطع العذر بالسمع الوارد بأنّه ﷺ كان يعرف بواطن بعضهم أمكن أن يقال: إنّه ﷺ علم بذلك في حال لم يكن منه بعدها مدح ولا تعظيم لمن علم سوء باطنه، فإنّ الحال بعينها غير مقطوع عليها، ويمكن أن يقال: إنّ ذلك قبل وفاته عليه السلام بزمان يسير.

وقد قيل: إنّه غير ممتنع أن يمدح النبيّ ﷺ من علم خبث باطنه إذا كان مظهراً للحقّ والدين، كما أنّه ﷺ مع علمه بالمنافقين وتمييزه لهم من جملة أصحابه قد كان يجري عليهم أحكام المؤمنين، ولا يخالف بينهم في شيء منها إلّا فيما نطق به الكتاب من ترك الصلاة علىٰ أحدهم عند موته والقيام علىٰ قبره وإجراء أحكام المؤمنين عليهم، ودعاؤهم في جملتهم ضرب من المدح والتعظيم، فلئن جاز هذا جاز الأوّل.

وليس يمكن أن يقال: إنّ النبيّ ﷺ لم يكن يعرف المنافقين بأعيانهم، لأنّ القرآن يشهد بأنّه ﷺ قد كان يعرفهم، / [[ص ١٤١]] قال الله تعالىٰ: ﴿وَلا تُصَلِّ عَلى أَحَدٍ مِنْهُمْ ماتَ أَبَداً وَلا تَقُمْ عَلى قَبْرِهِ﴾ [التوبة: ٨٤]، وليس بصحيح أن تتوجّه إليه ﷺ هذه العبارة فيهم إلّا مع المعرفة والتمييز، وقال جلّ وعزّ: ﴿وَلَوْ نَشاءُ لَأَرَيْناكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِيماهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾ [محمّد: ٣٠]، وفي هذا تصريح بأنّه ﷺ كان يعرفهم، وكلّ ما ذكرناه واضح لمن يتدبّره.

قال صاحب الكتاب: (فإن قالوا: إنّ طريق الإمامة وإن كان ما ذكرناه فإنّ النقل انقطع بالكتمان لأنّا نُجوِّز علىٰ الخلق العظيم أن يكتموا. قيل له: قد بيّنا أنّ الحجّة لا تقوم إلّا من هذا الوجه، والمصلحة للأُمّة ألّا تُعلَم الإمامة إلّا من هذا الوجه، فلا بدّ لأمر يرجع إليه حكمة المكلّف من أن يمنع ممّا يقطع هذا النقل، فلو جاز الكتمان بالعادة علىٰ ما ذكرتموه لوجب أن يُقطَع فيما هذا حاله أنّه لم يقع، فكيف والكتمان في ذلك لا يصحّ كما لا يصحّ في سائر الأُمور الظاهرة. وبعد، فإنّ ذلك إن صحّ أوجب كوننا معذورين علىٰ ما قدّمناه، بل يوجب أنّ الحجّة كما لم تقم علينا لم تقم عليهم...).

يقال له: قد بَنَيْتَ السؤال علىٰ ما لم تُسئَل عنه، لأنّك إن أشرت بانقطاع النقل من أجل الكتمان إلىٰ انقطاعه من جميع الأُمّة، حتّىٰ أنّه لم / [[ص ١٤٢]] يوجد في طائفة من طوائفها، فهذا ممّا يُعلَم أنّا لا نذهب إليه، وكيف يُتوهَّم علينا مثله، ونحن نحاجّ خصومنا بنقلنا للنصّ، ونلزمهم أن يتأمّلوه ويستدلّوا علىٰ صحّته ليعلموا من النصّ ما علمناه؟ وإن أردت أنّ نقل بعض الأُمّة انقطع من أجل كتمان أسلافهم وعدولهم عن القاء النصّ إليهم، فليس يجب إذا أردت هذا أن تمنع حكمة المكلّف من انقطاع النقل، لأنّه إذا انقطع هذا الضرب من النقل لم تبطل الحجّة به علىٰ جماعة المكلّفين، وإنّما يجب أن تمنع الحكمة من انقطاع النقل علىٰ الوجه الأوّل الذي تزول معه الحجّة.

فأمّا كتمان الأُمور الظاهرة فلو اتّفق في أُصولها ما اتّفق في النصّ وطمع طامعون في تمام كتمانها واندفان خبرها لبعض الدواعي كما جرىٰ في النصّ لكانت الحال

واحدة، فإنَّ قيام الحجَّة والعذر للمخالف وسقوط الحجَّة عنه في باب النصّ فقد تقدَّم بطلانه، وبيَّنا أنَّ الحجَّة به قائمة علىٰ الجميع وأنَّه لا عذر لمن جهله.

قال صاحب الكتاب: (وقد ذكر شيخنا أبو هاشم في بطلان هذه الطريقة جملة حسنة نحن نوردها بلفظه أو بقريب من لفظه قال: إنَّ من تقدَّم من الإماميَّة إنَّما ادَّعىٰ النصَّ بالأخبار التي تعلَّقوا بها ممَّا طريقه طريق النظر، وتدخل في مثله الشبهة، وحدَّث بعدهم قوم لم يكن منهم في هذا القول تديّن، وإنَّما كان قصدهم المغالبة، ورأوا أنَّ تعلّقهم بهذه الأخبار لا يقنع فادَّعوا عنه ﷺ أنَّه أخذ بيد أمير المؤمنين عليه السلام وقال له: «أنت الإمام من بعدي»، وادَّعوا أنَّه نقل ذلك جمع عن / [[ص ١٤٣]] جمع قد حصل إلىٰ أن يبلغ إلىٰ النبيّ ﷺ، [وأنَّه قد وُجِدَ في ذلك النقل شرط التواتر] حتَّىٰ ادَّعوا علىٰ مخالفيهم أنَّهم يعلمون صحَّة قولهم باضطرارٍ، وطرقوا بهذا لمخالفيهم المعارضة بأُمور لا أصل لها، مثل أن يدَّعوا التواتر في أنَّه ﷺ أخذ بيد أبي بكر فقال: «هذا إمامكم بعدي»، إلىٰ غير ذلك، وخرج الكلام بينهم وبين مخالفيهم عن الموضوعات [وخرجوا جميعاً أعني هم ومخالفيهم إلىٰ الكلام عن الموضوعات] التي نتكلَّم علىٰ مثلها، إلىٰ أن ادَّعىٰ تكذيب البعض للبعض...).

يقال له: قد دلَّلنا علىٰ إثبات سلف الشيعة رحمهم الله في النصِّ الجليّ، وأبطلنا قول من رماهم بابتداعه وقرب إحداثه، وبيَّنا أنَّ طريق العلم بالمراد من هذا النصّ الجليّ أيضاً لمن غاب عن زمان الرسول ﷺ الاستدلال دون الاضطرار، وكذلك الطريق إلىٰ إثبات النصّ نفسه.

فأمَّا اللفظ الذي حكيته من قوله ﷺ: «أنت الإمام بعدي»، فحكمه عندنا حكم سائر الألفاظ المنقولة في أنّا نستدلُّ علىٰ إثباتها وعلىٰ المراد بها، ولسنا نعلم إلىٰ من يومي منّا بادِّعاء الاضطرار علىٰ مخالفيه إلىٰ صحَّة قوله، فما نعرف أحداً من أصحابنا المتقدِّمين والمتأخِّرين رحمهم الله ادَّعىٰ ذلك، وهذا ابن الراوندي وهو الذي تدَّعون أنَّ النصَّ من جهته ابتدأ، وأنَّه لم يسبق إلىٰ ادِّعائه لم يسلك في كتابه عند نصرة / [[ص ١٤٤]] القول بالنصِّ إلَّا طريقة الدليل دون الضرورة، ولا ادَّعىٰ علىٰ مخالفيه أنَّهم يعلمون صحَّة قوله باضطرار.

فأمَّا قوله في الحكاية عن صاحبه أبي هاشم: (إنَّهم طرقوا لمخالفيهم المعارضة بكذا)، فذلك اعتراف منه بإيراد هذه المعارضة علىٰ طريق المقابلة من غير أن يكون لها حقيقة في نفسها، ومن هاهنا قلنا: إنَّ الذي تدَّعيه البكرية من النصِّ علىٰ صاحبهم يخالف ما تذهب إليه الشيعة، وإنَّ من حمل نفسه علىٰ أن يسوّي بين القولين والدعويين فقد كابر، وكيف يصحُّ أن يعارض ما تذهب إليه فرقة معلوم كثرة عددها في هذه الأزمان وما والاها بغير خلاف، بقولٍ لم يذهب إليه أحد ولا ادَّعاه عاقل يعترف المعارض بذلك فيه، ويعتذر بإيراده علىٰ سبيل المعارضة؟ ولئن جاز هذا ليجوزنَّ لبعض مخالفي الإسلام أن يقول: قد صحَّ عندي أنَّ جميع ما يدَّعيه المسلمون من معجزات نبيّهم ﷺ لا أصل له، وإنَّما هو شيء مولد مصنوع، ولا فرق بين دعواهم وبين دعوىٰ من أثبت من مخالفيهم نبيَّاً في تلك الأحوال وروىٰ عنه من المعجزات والآيات أكثر ممَّا رووه وأبهر، وادَّعىٰ أيضاً عليهم أنَّ قرآنهم قد عورض بما يجري في الفصاحة مجراه أو يزيد عليه، ويقول: إنَّ هذا هو الذي طرَّقوه علىٰ نفوسهم لمخالفيهم من حيث ادَّعوا ما لا أصل له فقوبلوا بمثله.

فإن قيل: كيف يعارض نقل المسلمين للمعجزات وهو مسموع معلوم بأمر غير معلوم، ولا ذهب إليه أحد من مخالفي الإسلام؟

قيل له: وكيف يعارض نقل الشيعة وهو أيضاً معلوم مسموع يتديَّن / [[ص ١٤٥]] به الخلق الكثير بدعوىٰ تضاف إلىٰ البكرية لم يعتقدها بكري قطّ ولا عاقل؟

قال صاحب الكتاب: (ثمّ قال _ يعني أبا هاشم _: الذي يدلُّ علىٰ بطلان هذه الدعوىٰ أنَّ هذا الأمر لو كان صحيحاً لم يخلُ القول منه عليه السلام من أن يكون بحضرة [جميع الأُمَّة أو نفر يسير، فإن كان بحضرة نفر يسير كتموه أو نقله من لم تقم الحجَّة به فليس علينا أن يعلم ذلك] جمع عظيم تواطؤوا علىٰ كتمانه فسبيلهم سبيل من وصفنا حاله، علىٰ أنَّ كتمان ذلك علىٰ جماعة الأُمَّة لا يجوز لأنَّها لا تجتمع علىٰ كتمان ما يجب إظهاره كما لا تجتمع علىٰ خطأ، وعلىٰ الجمع العظيم لا يصحُّ فيما طريقه الاضطرار من جهة

العادة كتمان ما هذه حاله، وإن كانوا لم يكتموا ولم يتواطؤوا علىٰ ترك إظهاره فكيف يجوز أن يقع الخلاف بعده عليه السلام حتّىٰ يقول الأنصار: (منّا أمير ومنكم أمير) مع معرفتهم بهذا النصّ الظاهر؟ وكيف كان يجوز أن يسمّوا أبا بكر مدَّة حياته خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله ولا يدفع ذلك دافع؟ وكيف نُقِلَ عن الحسين عليه السلام أنّه ذهب إلىٰ أبي بكر وهو علىٰ المنبر فقال: «انزل عن منبر أبي»، ونُقِلَ ما كان من فاطمة عليها السلام في أمر فدك، وما كان من أمير المؤمنين عليه السلام والزبير من التأخّر عن البيعة أيّاماً، وما كان من / [[ص ١٤٦]] تأخّر خالد بن سعيد عن البيعة مدَّة، وما كان من أبي سفيان وقوله لأمير المؤمنين عليه السلام: (أرضيتم يا بني عبد مناف أن يلي عليكم تيم؟ أُمدد يدك أُبايعك فلأملأنّها علي أبي فصيل خيلاً ورجلاً)، وكيف يُروىٰ عن العبّاس: (أُمدد يدك أُبايعك وأجيء بهذا الشيخ من قريش يعني أبا سفيان، فإذا قيل: إنَّ عمَّ رسول الله صلى الله عليه وآله بايع ابن عمّه لن يخالف علينا أحد من قريش والناس تبع لقريش)؟ فكيف روي كلّ ذلك ولم يروَ عن أحدٍ أنّه قال في تلك المجامع والمقامات: أين المذهب عن أمير المؤمنين عليه السلام وهو الإمام الذي أقامه النبيّ صلى الله عليه وآله بالأمس ونصَّ عليه وأشار إليه وما كان حاجة العبّاس وأبي سفيان إلىٰ ما تكلّما به...).

يقال له: قد أخلَّ أبو هاشم فيما حكيت عنه من الأقسام بالقسم الصحيح الذي نذهب إليه، لأنّه أفسد أن يكون النصّ وقع بحضرة نفر يسير فكتموه، وأفسد أن يكون بمحضر من جمع كثير فكتموه أيضاً، ولم ينقله أحد منهم، وأفسد أن يكونوا لم يكتموه جملةً ولا تواطؤوا علىٰ ترك إظهاره، وبقي الصحيح، وهو أن يكون بعضهم كتمه وبعضهم نقله.

/ [[ص ١٤٧]] فأمّا نفيه الكتمان عن جماعة الأُمَّة وعن الجمع العظيم فيما طريقه الاضطرار فيما لا نحتاج إلىٰ مضايقته فيه، لأنَّ كلامنا يتمُّ من دونه، من حيث لم نجعل الأُمَّة بأسرها كاتمة للنصِّ والجماعة الكثيرة التي كتمته قد جعلنا أكثرها كاتماً بالشبهة، وبعضها علىٰ سبيل التعمّد، ومع العلم واليقين إمّا بمواطاة أو ما يقوم مقامها. وليس هذا بمستنكر عند أبي هاشم وأصحابه يعني أن يكتم الجماعة الكثيرة للشبهة، وأن يكتم النفر القليل بالمواطاة.

فأمّا قوله: (وإن كانوا لم يكتموه فكيف يجوز أن يقع كذا ويجري كذا)، فليس يحتاج في إبطال أنّهم لم يكتموا النصَّ علىٰ وجه من الوجوه إلىٰ شيء ممّا ذكره، لأنّه لو لم يكتمه أكثرهم إمّا لشبهة أو عن علم لوجب أن يقع العمل من الكلّ عليه دون غيره، ولكان العلم به كالعلم بسائر الأُمور الظاهرة التي لم يجز فيها الكتمان، فالتغلغل في إبطال هذا الوجه إلىٰ سائر ما ذكره من العبث، وإذا كان إنّما أورد جميع ما عدَّده من الأفعال والأقوال ردّاً علىٰ من قال: إنَّ أحداً لم يكتم النصَّ ولا عدل عن نقله وإظهاره، فكنّا لا نذهب إلىٰ ذلك فليس يلزمنا الكلام علىٰ ما أورده، وبيان الوجه فيه، اللّهمّ إلّا أن يقال: كيف يجوز إذا كانوا قد كتموا علىٰ ما تذهبون إليه أن ينقلوا سائر ما ذكرناه والداعي إلىٰ كتمان الجميع واحد.

وهذا إذا قيل فالجواب عنه: أنَّ في نقل النصّ شهادة علىٰ من عمل بخلافه بالضلال والخلاف للرسول صلى الله عليه وآله، وليس في نقل ما جرىٰ من المنازعات والخلاف في العقد شيء من ذلك، لأنَّ كلّ من نقل من مخالفينا كلاماً أو خلافاً جرىٰ نقل انقطاعه وحصول الرضا بعده / [[ص ١٤٨]] والتسليم، فليس في نقل شيء ممّا ذكر ما في النصّ، فكيف يلزم أن يكون الداعي إلىٰ كتمان الأمرين جميعاً واحداً؟

وأمّا تسمية أبي بكر بخليفة رسول الله، وقول الأنصار: (منّا أمير ومنكم أمير) فهو مطابق لكتمان النصّ، ولا حاجة بنا إلىٰ تأويله وتخريج وجهه، وإنّما أورده ردّاً علىٰ من قال: إنَّ النصَّ لم يكتمه أحد من الأُمَّة.

* * *

[[ص ١٦١]] قال صاحب الكتاب في الحكاية عن أبي هاشم: (وممّا يُبيِّن بطلان / [[ص ١٦٢]] قولهم: إنّه لا يجوز أن يقدم جماعة من أهل البصرة لا يجوز علىٰ مثلهم التواطؤ فيُخبِروا عن أسعار الأمتعة ولا يُخبِروا بدخول القرامطة، فإذا وجدناهم لم يُخبِروا بذلك مع إخبارهم بالأسعار وأشباهها دلَّ ذلك علىٰ أنَّ القرامطة لم تدخل البصرة، أو لم يقفوا علىٰ ذلك من أمرهم، ولو جاز أن لا يُخبِروا بالعظيم ويُخبِروا بما هو دونه لجاز أن يقع في الجامع حرب وقتل ويجيئنا منهم قوم لا يُخبِرون بذلك، وإذا كان

مثل ذلك باطلاً وقد علمنا أنَّ جعل النبيّ ﷺ عليّاً إماماً وإشارته إليه ونصّه عليه من أعظم ما تحتاج الأُمَّة إليه إلىٰ معرفته، فلو كان قد نصبه لهم لما جاز أن يتكاتموا أمره من غير تواطؤ وهم مخبرون بالكثير ممَّا هو دون ذلك في الحاجة، بل يُخبِرون بكثير ممَّا لا يحتاج إليه ولا هو في الظهور مثل إقامة الإمامة، ولو تواطؤا علىٰ ذلك مع أنَّهم جماعة عظيمة لم يخفَ ذلك علينا، لأنَّ ذلك إنَّما يكون بأُمور تظهر وكيف يجوز أن يتواطؤا علىٰ كتمان ذلك حتَّىٰ لا يدَّعيه مدَّعٍ في مشهدٍ ولا مقام؟ علىٰ أنَّ ذلك لو صحَّ علىٰ ما يدَّعونه ما كانت الحجَّة قائمة علينا، وإنَّما ذكرنا ما ذكرناه ليعلم أنَّه ﷺ لم يقم إماماً...).

يقال له: الذي يجب إذا قدمت جماعة من البصرة لا يجوز عليهم التواطؤ وأخبرونا عن أسعار الأمتعة ولم يُخبِروا بدخول القرامطة وعلمنا أنَّه لا داعي لهم إلىٰ كتمان دخول القرامطة، ولا صارف لهم عن الأخبار بحالهم أن يُعلَم بهذا الشرط أنَّهم لم يدخلوها، فأمَّا مع التجويز لحصول / [[ص ١٦٣]] دواع إلىٰ الكتمان، وصوارف عن الإظهار فلا يجب القطع، بل لا يمتنع أن يُخبِروا بالأسعار وبما هو أدون حالاً من الأسعار ولا يُخبِروا بشأن القرامطة، وكذلك القول في الواردين علينا من الجامع، ألَا ترىٰ أنَّه لا يمتنع أن تعتقد هذه الجماعة الواردة من البصرة لأُمور ظهرت من سلطان بغداد أنَّه متىٰ عثر علىٰ مخبرٍ عن دخول القرامطة البصرة ضرب عنقه، ونكَّل به، أو يكون بين هذه الجماعة وبين جماعة من تجّار بغداد معاملات ومضاربات فيعتقدوا أنَّهم متىٰ أنذروهم بدخول القرامطة البصرة كان ذلك سبباً داعياً لهم إلىٰ الامتناع من دفع تجاراتهم إليهم، وحملها في صحبتهم إشفاقاً عليها، وخوفاً من امتداد الأيدي إليها، ونحن نعلم أنَّهم متىٰ اعتقدوا أحد ما ذكرناه وتقرَّر في نفوسهم لم يَجُز أن يُخبِروا بدخول القرامطة البصرة مع إخبارهم بصغير الحوادث.

وليس لهم أن يقولوا: إنَّ هذه الجماعة التي ذكرنا حالها إذا خافت من أن تُخبِر بدخول القرامطة من السلطان فإنَّه لا بدَّ أن يخاف منها قوم فيمسكوا، ويُغلِّب آخرون السلامة فيُخبِروا، ثمّ لا يلبث أمرهم أن يُظهِروا حال القرامطة في دخولهم البصرة أن يُعلَم، لأنَّ ذلك إذا صحَّ لم يكن قادحاً في قولنا ولا معترضاً علىٰ طريقتنا، لأنَّ الخوف أوَّلاً ربَّما انكتم معه الخبر ما دام الخوف قائماً، لاسيّما إذا لم يحمل المخبرين علىٰ الخبر داع من دواعي الدين، أو داع يرجع إلىٰ الدنيا، يجري في القوَّة مجرىٰ داعي الدين، وإذا أخبر منهم مخبر لقوَّة الدواعي فلا يكون إخباره إلَّا علىٰ أخفىٰ ما يكون من الوجوه وأسترها، هذا إذا حمل نفسه علىٰ الخطر وركوب الغرر ومثل هذا نعنيه في النصِّ / [[ص ١٦٤]] لأنَّ الدواعي التي دعت إلىٰ كتمانه لم تعمّ جميع الأُمَّة، بل اختصَّ قوم بالنقل وآخرون بالكتمان، ومن نقل فإنَّما وقع نقله لقوَّة الداعي الديني علىٰ جهة الخفاء والمساترة، ونحن نعلم أنَّه لا يمكن أحداً من مخالفينا أن يقول: إنَّ السلطان متىٰ خوَّف من ذكر خبر القرامطة فإنَّ من نقل خبرهم مع هذا الخوف الشديد وحمل نفسه علىٰ النقل تغليباً للسلامة، وطمعاً في النجاة، فإنَّ نقله يقع ظاهراً مكشوفاً كما يقع نقله بسائر ما لا خوف فيه من جهة السلطان، فقد ثبت علىٰ كلِّ حال ما أردناه، وبطل ما ادَّعاه أبو هاشم من استحالة كتمان دخول القرامطة البصرة علىٰ الجماعة الكثيرة، لأنَّه إذا سُلِّمَ أنَّ الكتمان لا يجوز أن يعمَّ جميع الجماعات الواردة، بل لا بدَّ أن يُخبِر منهم بما قرَّرناه مخبر، فليس بواجبٍ أن تقع الأخبار من هذه الجماعة حتَّىٰ لا يبقىٰ الكتمان إلَّا في الطائفة اليسيرة التي يجوز عليها التواطؤ، بل العادة تقتضي بعكس هذا، لأنَّ الخبر إذا وقع من بعضهم فليس يقع إلَّا من الآحاد الذين يخالفون الحزم، ويطرحون العواقب، ويُغلِّبون الطمع في النجاة والكتمان مع ثبوت الخوف هو الأعمّ الواجب في الجماعة، وهذا معلوم بالعادة ضرورةً.

فإن قيل: ما ذكرتموه يوجب أن تُجوِّزوا دخول القرامطة البصرة علىٰ وجهٍ ظاهرٍ لجميع أهلها، وإن انكتم ذلك علىٰ أهل بغداد جملةً مع امتداد الزمان، بأن يتَّفق لجميع الواردين من البصرة من الدواعي إلىٰ الكتمان أمثال ما وصفتموه.

قلنا: ليس يجب إذا جوَّزنا أمراً تشهد بجوازه العادة، ويقضي بصحَّته التعارف، أن نُلزِمَ ما يستحيل فيهما، لأنَّا نعلم أنَّ الخوف من السلطان وإن اقتضىٰ حصول الكتمان من الجماعة والجماعات الواردة فليس يجوز

أن يستمرَّ ذلك في كلّ جماعة ترد حتَّىٰ لا يُخبِر منها نفر وإن قلَّ / [[ص ١٦٥]] عددهم مع الخوف علىٰ السبيل التي ذكرناها في تغليب السلامة، ثمّ ذلك وإن جاز وعمَّ الجماعة علىٰ بعده فليس يصحُّ استمرار أسباب الخوف مع امتداد الزمان، بل لا بدَّ من أن ترتفع دواعي الخوف أو تضعف أو لزوال إمرة السلطان الذي كان الخوف منه، أو بضعفه، يُبيِّن ما ذكرناه علمنا بأنَّ الناس في أيّام السلطان القاهر الذي تخاف سطوته، وجرت عادته بالتخويف من إفشاء أسراره وأخباره، والمبالغة في عقاب من يقدم علىٰ مخالفته، قد يشكّون كثيراً في أخبار بعوثه وجيوشه وما يجري عليهم من هزيمة وقتل وما أشبههما، ولا يقطعون بإمساك من يرد من الجهة التي تلك الجيوش فيها _ وإن كانوا جماعة _ علىٰ انتفاء وقوع الهزيمة بالجيش أو ما أشبهها من المكروه ويُجوِّزون أن يكون إمساك الواردين عن الخبر إنَّما هو لعلَّة الخوف من السلطان، وهذه حال الناس كانت في أيّام عضد الدولة غير أنَّ الأمر لا بدَّ أن ينكشف علىٰ الأيّام من بعض الوجوه التي ذكرناها، هذا إذا كان الداعي إلىٰ الكتمان الخوف.

/ [[ص ١٦٦]] فأمَّا إذا كان ما تقدَّم من إشفاق بعض التجّار من أن يُخبِروا بدخول القرامطة فيمتنع شركاؤهم من تسليم الأمتعة إليهم فهو أبعدُ من الاستمرار، لأنَّ هذا الغرض وإن جوَّزناه في بعض الجماعات الواردة فمحال أن يكون حاصلاً لكلِّ واردٍ من البصرة، لعلمنا بأنَّ أكثر من يرد لا تجارة له، فلا بدَّ أن يظهر ذلك ممَّن لا غرض له في الكتمان، علىٰ أنَّ من أعرض عن ذكر دخول القرامطة من التجّار للغرض الذي ذكرناه لا يجوز أن يطمع في استمرار استتار دخولهم عن شركائهم من أهل بغداد، وهم يعلمون أنَّ شركاءهم متىٰ لقوا غيرهم من الواردين علموا دخول القرامطة من جهتهم، وإنَّما يجعلون الكتمان لذلك والإعراض عن ذكره طريقاً لتعجّل ما يتسلَّمونه من جهتهم وتحصيله، ومتىٰ وافقهم الشركاء بعد أن يعرفوا ما كتموه من جهة غيرهم جاز أن يكذبوا بذلك إن تمكَّنوا ويقولوا: لعلَّ دخولهم كان بعد خروجنا، وهذه أُمور تجوز في أحوال وتمتنع في أُخرىٰ علىٰ حسب الأطماع والظنون والدواعي، ومن سَبَر العادات علم أنَّ الشيء قد يتمّ ويقصده الجماعة وفي أمثاله في الظاهر ما يبعد تمامه، أو قصد العقلاء لما يختصّ به كلّ واحدٍ من الأمرين من الأسباب الباعثة والصارفة.

ثمّ يقال لصاحب الكتاب: أليس قد ذكرت في باب الأخبار من كتابك هذا عند الكلام في الكتمان أنَّ الجمع العظيم إذا عرف أمراً تدعو الدواعي إلىٰ نقل مثله فغير جائز أن يكتمه ولا يظهره إلَّا بمواطأة أو بشبهة جامعة علىٰ ذلك، أو خيفة أو رهبة إلىٰ ما شاكله؟

ثمّ قلت: (ومتىٰ لم تحصل هذه الأُمور ولا حصل ما يقوم مقام نقلها وإظهارها فالكتمان غير جائز عليهم)، وهذا الكلام يناقض ما حكيته / [[ص ١٦٧]] عن أبي هاشم، لأنَّه أطلق أنَّ الجماعة الواردة من البصرة إذا أخبرت عن كذا، وأمسكت عن كذا، دلَّ إمساكها علىٰ أنَّ الذي أمسكت عنه لم يكن، ولم يستثنِ شيئاً ممَّا ذكرته، وقد كان يجب أن يقول علىٰ مقتضىٰ كلامك: متىٰ لم يكونوا علىٰ كذا وكذا، حتَّىٰ يشترط سائر ما عدَّدته من الأسباب الموجبة للكتمان، فإن كان ذلك لا يجب أن يشترطه لأنَّه مستحيل أن يكتم هؤلاء دخول القرامطة علىٰ وجهٍ من الوجوه، وإنَّما نذكر أسباب الكتمان في موضع آخر يسوغ فيه الكتمان، فقد كان يجب أن لا تُطلِق أنت جواز الكتمان علىٰ الجماعة العظيمة إذا اتَّفق لها أحد الأسباب التي ذكرتها وتستثني الواردين من البصرة ومن جرىٰ مجراهم وتُبيِّن أنَّهم ممَّن لا يجوز عليه الكتمان علىٰ وجهٍ وإن جاز علىٰ غيرهم لبعض تلك الأسباب، فلا بدَّ إذاً من أحد أمرين: إمَّا الاعتراف بالخطأ فيما أطلقته في باب الأخبار، أو صرف الخطأ إلىٰ كلام أبي هاشم الذي استحسنته وحكيته إعجاباً به واعتقاداً له.

فإن قال: أليس قد ذكرت في باب الكلام في الكتمان أنَّ الجمع العظيم إذا اختصَّ بوجهٍ يقتضي الكتمان فإنَّ ذلك الوجه لا يجوز أن لا ينكشف؟ بل لا بدَّ أن يظهر، ثمّ يحصل النقل به.

قيل له: قد ذكرت ذلك وهو غير عاذرٍ لأبي هاشم فيما أطلقه من الكلام، ولا مانع ممَّا حكمنا به من غلطه، لأنَّه لم يُجوِّز أن يكتم الواردون من البصرة أمر القرامطة

لأحد الأسباب التي تقتضي الكتمان، ثمّ يوجب ظهورها وظهور ما كتموه فيما بعد، بل منع الكتمان منه جملةً.

/ [[ص ١٦٨]] فأمَّا ظهور ما تكتمه الجماعة علىٰ وجه من الوجوه إذا كان ممَّا تمسُّ الحاجة إليه وتدعو الدواعي إلىٰ نقله، ووقع في الأصل ظاهراً، فقد بيَّنا أنَّه ممَّا لا بدَّ منه في العادة، غير أنَّ ذلك غير موجبٍ لظهور أسباب الكتمان، والوقوف عليها بعينها في كلِّ حال، لأنَّ الأسباب الداعية إلىٰ الكتمان علىٰ ضربين: أحدهما يجب ظهوره بالعادة والوقوف عليه بعينه، كما يجب ظهور نفس الشيء المكتوم إذا كان بالصفة التي تقدَّمت، والضرب الآخر لا يجب هذا فيه.

فأمَّا الأوَّل فهو أن يكون الكتمان وقع من الجماعة الكثيرة لتواطؤ عليه أو لإكراه من سلطانٍ قاهر، لأنَّ العادة تقتضي ظهور ما ذكرناه، والوقوف عليه بعينه، وأنَّه ممَّا لا يكاد يخفىٰ ويلتبس.

والثاني أن تكون أسباب الكتمان أُموراً تخصُّ الجماعات، وترجع إلىٰ اعتقاداتها كالعداوة والحسد والشُّبَه واعتقاد الضرر في الدين أو الدنيا، فهذه الأسباب متىٰ اقتضت الكتمان لم يجب ظهورها كوجوب ظهور ما تقدَّم لاسيّما إذا وقع الكتمان لأُمور منها مختلفة، ولم يكن الداعي إليه واحداً بعينه، فإنَّ الدواعي إلىٰ الكتمان ربَّما اختلفت في جنسها وإن كانت متَّفقةً في اقتضائها للكتمان، فهي إذا كانت بهذه الصفة أبعد من الظهور، وأقرب إلىٰ الخفاء، والذي يكشف عن صحَّة ما ذكرناه أنَّه لو جمع بعض السلاطين أهل بلد عظيم كثير الأهل أو جماعة منهم كثيرة لا يجوز عليها التواطؤ فذكر بحضرتهم رجلاً من بلدهم بذكر جميل، وقال فيه أقوالاً تقتضي تفضيله وتعظيمه، والرفع منه لجاز من القوم أن ينصرفوا فيمسك / [[ص ١٦٩]] أكثرهم عن نقل ما جرىٰ وإعادته، وتكون دواعيهم إلىٰ الكتمان مختلفة، فمنهم من دعاه إليه العداوة، وآخرون حملهم عليه الحسد، وبعض اعتقد أنَّ في نقله ضرراً في الدين أو الدنيا، وبعض آخر دخلت عليه شبهة من غير هذه الوجوه، ولا يجب وإن ظهرت علىٰ ما جرىٰ من بعض الجهات أن يظهر علىٰ الأسباب الموجبة لكتمان الجماعة له حتَّىٰ تُعرَف بأعيانها ويُميَّز بينها وبين غيرها، ولا يجري وقوع الكتمان علىٰ هذا الوجه، ولهذه الأسباب مجرىٰ أن يكونوا تواطؤا عليه وتوافقوا علىٰ أن يمسكوا عن النقل أو وقع من سلطانٍ إكراه لهم علىٰ الكتمان، لأنّا نعلم أنَّه متىٰ وقع لما ذكرناه ثانياً وجب ظهور أسبابه، وإن لم يجب ذلك في الأوَّل.

فإن قال: إذا جاز أن يقع الكتمان من الجماعة الكثيرة فتخفىٰ أسبابه علىٰ بعض الوجوه فلِمَ لا جاز وقوع الافتعال للأخبار أيضاً من الجماعة الكثيرة العدد وتخفىٰ أسبابه للعلَّة التي لها خفيت أسباب الكتمان؟ فإذا أجزتم الكتمان علىٰ الجماعات للأسباب التي ذكرتموها فأجيزوا الافتعال علىٰ مثلهم لمثل تلك الأسباب، فإنَّ ما استشهدتم به من العادة لا يفرق بين الأمرين، لأنَّ الناس كما قد تحملهم العداوة والحسد علىٰ الكتمان فكذلك قد تحملهم المحبَّة وقوَّة العصبية علىٰ الافتعال، وتخرّص المحال، وهذا يُبطِل طريقتكم في النصِّ، بل هو مبطل لسائر الأخبار.

قيل له: قد بيَّنا أنَّ الكتمان به ربَّما وجب ظهور أسبابه، وربَّما لم يجب، وفرَّقنا بين الأسباب التي متىٰ دعت إلىٰ الكتمان ظهرت ووقف عليها، وبين الأسباب التي لا يجب أن يظهر عليها، وليس يجري الافتعال هذا المجرىٰ لأنَّه إن أُريد به افتعال أخبار مختلفة في اللفظ والمعنىٰ أو مختلفة / [[ص ١٧٠]] في الصورة واللفظ، وإن كانت متَّفقة في المعنىٰ فإنّا نُجوِّز أن يدعو إليه من الأسباب ما لا يجب ظهوره والوقوف عليه بعينه حسب ما نقوله في الكتمان وأسبابه، فإن أُريد به افتعال خبرٍ واحدٍ متَّفق في صورته وصفته ومعناه حتَّىٰ يقع من الجماعات الكثيرة الخبر الذي هذه صفته، وتنكتم أسباب افتعاله فذلك لا يجوز، لأنَّ الخبر متىٰ كان بالصفة التي ذكرناها لم يجز أن يجمع الجماعة عليه إلَّا التواطؤ أو حمل ظاهر من سلطان، ولم يصحّ أن يجتمعوا عليه للأسباب التي ذكرناها في الكتمان، ألَا ترىٰ أنَّ العداوة والحسد، وجميع ما عدَّدناه من الأسباب المقتضية للكتمان في العادة لا يصحُّ أن يكون أسباباً يجمع علىٰ افتعال خبرٍ بلفظٍ ومعنىٰ واحد حتَّىٰ يصحَّ من الجماعة العظيمة التي تعادي رجلاً أن تفتعل في ذمّه خبراً متَّفقاً في لفظه ومعناه، أو تهجوه بأسرها بقصيدة من

الشعر متَّفقة اللفظ والمعنىٰ من غير تواطؤ، وقد يصحُّ في العادة علىٰ هذه الجماعة أن تكتم ما يظهر لها من فضل من تعاديه لهذه الأسباب التي تقدَّمت من غير تواطؤ واتّفاق، فمن هاهنا أوجبنا ظهور أسباب الافتعال متىٰ كانت صفة الخبر المفتعل علىٰ ما ذكرناه، ولم يوجب ظهور أسباب الكتمان، وليس بمنكر عندنا أن يحمل الناس المحبَّة والعصبية علىٰ الافتعال، كما قد يحملهم علىٰ الكتمان الحسد والعداوة، غير أنَّ الافتعال الذي تدعو إليه المحبَّة لا يجوز أن يكون متَّفقاً في الصيغة والمعنىٰ، لأنَّ ما دعا إلىٰ معناه لا يجوز أن يكون داعياً إلىٰ إيراده علىٰ صورة واحدة يُبيِّن ذلك أنَّه غير ممتنع أن يقصد جماعة يوالون رجلاً ويجتمعون علىٰ محبَّته، والتقرّب إليه، إلىٰ افتعال مدح فيه، غير أنّا نعلم أنَّ الذي جمعهم علىٰ المدح من جهة الافتعال لا يكون / [[ص ١٧١]] جامعاً علىٰ نوع من المدح مخصوص حتَّىٰ يطبقوا بأسرهم من غير تواطؤ علىٰ مدحه بعلم الكلام، أو علىٰ وصفه باستخراج مسائل الفرائض، بل لا بدَّ أن يتصرَّفوا في ضروب المدح وفنونها فيورد كلُّ واحدٍ أو كلّ نفر فنَّاً من المدح، فإن كانوا بجماعتهم يعلمون أنَّه يريد من المدح ويعجبه من ضروبه نوعاً مخصوصاً جاز أن يجتمعوا علىٰ مدحه بضربٍ مخصوص، لأنَّ علمهم بما ذكرناه يجمعهم علىٰ الفنِّ الواحد، غير أنَّه لا يجوز مع هذا العلم أن تتَّفق صورة ما يوردونه وتتماثل، لأنّا إذا قدَّرنا أنَّ الذي افتعلوه له وعلموا ميله إليه من ضروب المدح هو العلم بالكلام لم يجز أن يتخرَّصوا بأسرهم من غير تواطؤٍ أنَّه ناظر أحذق المتكلِّمين في مسألة من الكلام مخصوصة، ويحكوا ما دار بينهما بعبارةٍ مخصوصةٍ حتَّىٰ ينتهوا إلىٰ موضع من المسألة يشهدون علىٰ المتكلِّم الحاذق بالانقطاع فيه، وتقع هذه الحكاية من الجميع علىٰ وجهٍ واحدٍ، وكذلك إذا كانوا يعلمون منه الميل إلىٰ الوصف بالكرم لم يجز أن يمدحوه بقصيدةٍ واحدةٍ متَّفقة الوزن والقافية والمعنىٰ، ويصفوه فيها بإعطاء أموال مخصوصة لأقوام بأعيانهم، بل الجائز أن يصفه كلّ واحد بعلم الكلام أو بالكرم علىٰ وجه يخالف الوجه الذي يقع عليه وصف صاحبه، وليس مثل هذا في الكتمان فإنَّ الجماعة الكثيرة التي تبغض رجلاً وتعاديه يجوز أن تكتم الفضيلة الواحدة من فضائله الواقعة علىٰ وجهٍ مخصوصٍ، وتجمع العداوة علىٰ جحدها والإعراض عن ذكرها، ولا يحتاج فيما يجمع علىٰ كتمان تلك الفضيلة إلىٰ أكثر من العداوة، فقد بان الفرق في هذه الجهة بين الكتمان والافتعال، ولم يلزمنا إبطال طريقة الاستدلال علىٰ النصِّ، لأنَّ الشيعة نقلته بألفاظٍ مخصوصةٍ، وصيغ متَّفقة، وأشارت إلىٰ أحوال وقع فيها معيَّنة، فلم يجز أن يكونوا افتعلوه للميل والمحبَّة من غير تواطؤٍ، ولو كانت الشيعة نقلت معنىٰ النصّ بألفاظٍ / [[ص ١٧٢]] مختلفة، وعلىٰ وجوهٍ متباينة لساغ الطعن الذي تضمَّنه السؤال، واحتاج من الجواب إلىٰ غير ما تقدَّم.

وليس له أن يقول: أليس الشيعة قد نقلت النصّ الجليّ بألفاظٍ مختلفة؟ فتارةً بلفظ: «هذا خليفتي عليكم من بعدي»، وتارةً بلفظ: «هذا إمامكم»، إلىٰ غير هذه الألفاظ، وهي كثيرة مختلفة، لأنَّ هذه الألفاظ وما أشبهها من ألفاظ النصّ وإن اختلفت فالكلّ ناقل لها، وكلّ لفظ منها ينقله جميع الشيعة أو الجماعة التي لا يجوز عليها التواطؤ منهم، ولم نُرد بوقوع اللفظ مختلفاً من الجماعة التي تقصد إلىٰ الافتعال هذا الوجه، وإنَّما أردنا أنَّ كلّ واحدٍ منهم إذا لم يواطئ صاحبه لا بدَّ أن يورد الخبر مخالفاً لما يورده الآخر عليه في لفظه وجهته حتَّىٰ لا يتَّفق منهم علىٰ اللفظ المشابه الصورة خمسة أنفس، بل ربَّما لم يتَّفق اثنان، وليس هذه حال المخبرين عن النصِّ، لأنّا قد بيَّنا أنَّ جميعهم نقل الألفاظ المختلفة، واتَّفقوا مع كثرتهم علىٰ نقلها، ويجب أن يُعلَم أنَّ غرض المخالف في إلزامنا ظهور أسباب الكتمان ومعرفتها بعينها، أن نلتزم ذلك فيوجب علينا أن تكون الأسباب الموجبة لكتمان النصّ علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام ظاهرة لكلِّ أحد، علىٰ وجهٍ لا تدخل فيه الشبهة، وتتطرَّق بانتفاء ظهورها، ووقوف الناس عليها إلىٰ نفي الكتمان الذي تدَّعيه.

وقد مضىٰ الكلام فيما يجب من ظهور أسباب الكتمان وما لا يجب ويمكن أن يقال للقوم: ما الذي تريدون بإلزامكم ظهور أسباب الكتمان؟ أتريدون أنَّ ظهورها واجب علىٰ حدٍّ لا يصحُّ دخول الشبهة معه علىٰ أحدٍ؟ أم تريدون أنَّه لا بدَّ أن يقوم عليها دليل من الأدلَّة

وتُعرَف من وجه من الوجوه وإن صحَّ أن يشتبه الأمر فيها علىٰ من لم ينعم النظر؟ فإن / [[ص ١٧٣]] أردتم الأوَّل فقد بيَّنا أنَّه غير واجب في العادة، وضربنا له الأمثال، وإن أردتم الثاني فهو غير منكر، وقد دلَّ الدليل عندنا علىٰ الأسباب المقتضية لكتمان النصّ، وعرفت الشيعة من حال النفر الذين تواطؤا علىٰ إزالة الأمر عن مستحقّه ورووا خبر الصحيفة المكتوبة بينهم وميَّزوا بين من دفع النصّ للحسد والعداوة، وبين من دفعه للشبهة وحسن الظنّ بدفعه، حتَّىٰ أنَّهم يشيرون إلىٰ كلّ واحد بعينه، وهذا مشهور من اعتقادهم ومذهبهم، ولم يبقَ إلَّا أن يطالبوا بالدلالة عليه فيدلّوا فقد عرفت إذاً الأسباب في كتمان النصّ، ودلَّ الدليل عليها، وإن لم يجب أن يعلمها كلّ واحد، وتنتفي الشبهة فيها عن كلّ ناظر، كما يجب ذلك فيما ظهرت أسبابه ممَّا تقدَّم ذكره.

وأمَّا قوله في الفصل الذي كلامنا عليه: (فلو كان قد نصبه لهم لما جاز أن يتكاتموا أمره من غير تواطؤ)، فإن أشار بالتكاتم إلىٰ جميع الأُمَّة الذين نُصِبَ لهم فذلك ممَّا لم يقع فيحتاج إلىٰ تعليله، وهل كان لتواطؤ أو لغيره، لأنّا قد بيَّنا أنَّه كما كتم فريق قد نقل فريق وإن لم يساووهم في الكثرة، وإن أراد لما جاز أن يكتمه من وقع الكتمان منه من جملة الأُمَّة لغير تواطؤ فهو أيضاً باطل، لأنّا قد دلَّلنا علىٰ أنَّ الكتمان قد يقع من الجماعة لغير تواطؤٍ، وذكرنا أسبابه التي من جملتها العداوة والحسد، واعتقاد الضرر في الدين أو الدنيا أو الشبهة، وضربنا أمثالاً تشهد بصحَّتها العادة، ومضىٰ أيضاً فيما سلف من كلامنا أنَّه غير ممتنع أن يكون التواطؤ في كتمان النصّ وقع من جماعة قليلة، واتَّبعها الباقون لدواعٍ مختلفة منها حسن الظنّ ودخول الشبهة.

/ [[ص ١٧٤]] ومنها كراهة إمرة المنصوص عليه وإن كانت أسباب الكراهية أيضاً مختلفة فيهم، وكلّ ذلك يُبطِل ما ظنَّه من أنَّ التواطؤ في الكلّ أنَّه لا بدَّ منه.

وأمَّا قوله: (وهم يُخبِرون بالكثير ممَّا دون ذلك في الحاجة)، فالصحيح أنَّهم لم يُخبِروا بشيء ممَّا أشار إليه لظهوره في أصله، أو لمكان الحاجة في الدين إليه، بل لأنَّه لم يدعُهم داعٍ إلىٰ كتمانه، ولم يعتقدوا أنَّ نقله يعقبهم ضرر ولا يحرمهم رئاسة.

وقوله: (ولو تواطؤا علىٰ ذلك مع أنَّهم جماعة عظيمة لم يخفَ علينا) صحيح، وليس بطاعن علىٰ طريقتنا، لأنّا لم نذهب إلىٰ أنَّ الجميع تواطؤا علىٰ الكتمان، بل خصَّصنا بالتواطؤ نفراً منهم، ولا شبهة في أنَّه لا يجب من ظهور تواطؤ النفر ما يجب من ظهور تواطؤ الجماعة العظيمة، ولهذا قال: (ولو تواطؤا مع أنَّهم جماعة عظيمة لوجب كذا).

فأمَّا قوله: (إنَّ الذي تدَّعيه لو صحَّ لما كانت الحجَّة قائمة به عليه)، فقد تقدَّم بطلانه، وبيَّنا أنَّ الحجَّة قائمة مع ثبوت قولنا وصحَّته علىٰ جميع مخالفينا في النصِّ من حيث كان لهم مع وقوع الكتمان ممَّن آثره سبيل إلىٰ إصابة الحقّ.

قال صاحب الكتاب حاكياً عن أبي هاشم: (قال: إنَّ إقامة الإمامة عندهم من أعظم الشرائع، وممَّا لا يصحُّ الشريعة إلَّا معه، لأنَّ الإمام يُصحِّح الشرائع من حجّ وصلاة، وأنَّه يقوم بحفظ الدين علىٰ ما يقولون، فلو جاز أن يكتموا إمرة مع أنَّ النصَّ الذي وقع طريقه / [[ص ١٧٥]] الاضطرار لجاز أن ينصَّ عليه السلام علىٰ صلاة وقبلة وفريضة ولا يُنقَل، وإن كان النصّ في الأصل بالاضطرار عُلِمَ)، قال: (وقد يجوز أن لا يُنقَل بعض الأشياء وإن نُقِلَ غيره إذا كانا متقاربين أو يكون المنقول منهما أعظم في النفس والحاجة إليه أشدّ، فأمَّا أن يكون المتروك نقله هو الأعظم، والحاجة إليه أشدّ فلا يجوز، ألَا ترىٰ أنَّه لا يجوز أن لا يُنقَل عن الجامع خبر حرب وفتنة، ويُنقَل ما خطب به الأمير، وقرأ به في الصلاة، وإن كان قد يجوز أن ينقلوا خبر الحرب والفتنة ولا ينقلوا كيفية الخطبة، وإذا كانت الإمامة من أعظم الأُمور وأجلّها خطراً علىٰ مذهبهم، فكيف يجوز أن لا يُنقَل ويُنقَل ما هو دونه مع أنَّ سائر الشرائع متعلّقة به، وذلك يوجب أنَّ الأصل لا يُنقَل ويُكتَم مع أنَّ ما يجري مجرىٰ الفرع لا محالة يُنقَل...).

يقال له: لو اتَّفق في سائر ما ذكرته ما اتَّفق في النصِّ من الأسباب وقوَّة الأطماع والدواعي لجاز الكتمان علىٰ الوجه الذي أجزناه عليه في النصّ، غير أنَّه مستبعد فيما ذكرته، لأنَّ الأعداء لا داعي لهم إلىٰ كتمان فرائضه وشرائعه عليه السلام من حيث لم تكن مؤثِّرة في شيء من أُمورهم، وأهل الملَّة أيضاً منهم من يفوته بنقل الفرائض

والسنن والشرائع أمل أو ليتنزَّل به عن رئاسة حسب ما يقتضيه نقل النصّ فيمن عمل بخلافه، وإذا انتفت دواعي الكتمان، وكانت دواعي النقل التي من جملتها التديّن باعثة عليه لم يقع الكتمان، ومعلوم أنَّ كتمان الفرائض / [[ص ١٧٦]] وما أشبهها لو وقع من قاصدٍ إليه لما اشتبه أمره علىٰ أحد، ولظهر انسلاخه عن الإسلام، ولفاته بكتمان ذلك ما قصده وجرىٰ إليه بكتمان غيره، ونحن نعلم أنَّ العادة جارية بأنَّ بعض الأشياء لا يُتمكَّن من كتمانه إلَّا بإظهار غيره، حتَّىٰ لو جُمِعَ بينهما في الكتمان لفات الغرض، وظهر الأمر، وقد قال بعضهم: (إنّي لأصدق في اليسير ممَّا يضرّني لأكذب في الكثير ممَّا ينفعني).

فإن قيل: فيجب علىٰ ما ذكرتموه أوَّلاً أن تشكّوا في حصول أسباب داعيه إلىٰ كتمان الفرائض وتُجوِّزوا أن يكون اتَّفق فيها ما اتَّفق في النصِّ.

قلنا: قد مضىٰ الفرق بين الأمرين، ودلَّلنا علىٰ استحالة ثبوت أسباب كتمان النصّ فيما ألزمناه، وممَّا يُبطِل هذا الاعتراض أنّا نعلم وكلّ عاقل علماً لا يخالجنا فيه شكّ، ولا يعارضنا ريب، أنَّه ﷺ لم ينصّ علىٰ قبلة وصلاة مخالفة لقبلتنا وصلاتنا، ولا يجوز أن يعتقد عاقل خلاف ما اعتقدناه حتَّىٰ أنّا ننسب من أظهر لنا خلاف ما ذكرناه من الاعتقاد إلىٰ الاختلال ونقصان العقل أو المعاندة، فلو كان حكم النصّ علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام حكم النصّ علىٰ صلاة أُخرىٰ لوجب أن يكون العلم بانتفائه كالعلم بانتفاء النصّ علىٰ الصلاة التي تقدَّم ذكرها، ويكون حال من أظهر لنا اعتقاد أحد الأمرين كحال من أظهر اعتقاد الآخر وفي العلم بتباين الأمرين وبعد ما بينهما دليل علىٰ بطلان إلزامنا تجويز وقوع النصّ علىٰ فرائض لم تُنقَل قياساً علىٰ ما نذهب إليه في النصِّ، علىٰ أنَّه إذا قيل لنا: جوِّزوا أن يتَّفق في كتمان ما عارضناكم به من الفرائض ما اتّفق في كتمان النصّ، كان جوابنا أن نقول: وكان يجب إذا اتّفق في أحد الأمرين ما اتَّفق في الآخر أن ينقل ناقل من جملة الأُمَّة النصَّ علىٰ هذه الفرائض المدَّعاة كما قد نجد ناقلين ينقلون النصَّ، وإذا قيل: / [[ص ١٧٧]] أجيزوا أن لا ينقل ذلك أحد مع ظهوره قياساً علىٰ النصِّ لم يكن ذلك معارضةً ولا إلزاماً صحيحاً.

فأمَّا قوله: (فأمَّا أن يكون المتروك نقله هو الأعظم والحاجة إليه أشدّ فلا يجوز)، فإنَّما يجب ما ذكرناه إذا كانت الحال حال سلامة، فأمَّا مع ثبوت دواعي الكتمان، واعتقاد الكاتمين أنَّ في نقل ما بالناس إليه حاجة من جهة الدين، وهو أعظم في نفسه ضرراً عليهم وفي كتمانه نفعاً لهم، فلا يجب ما قدَّره، والقول فيما ضرب به المثل كالقول فيما تقدَّم، لأنَّ أهل الجامع لو اعتقدوا أنَّ في إخبارهم بالفتنة ضرراً عظيماً يلحقهم لجاز أن لا يُخبِر أكثرهم بحالها، وإن أخبروا بقراءة الإمام.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٤٧٢]] فإن قيل: كيف يجوز أن يكون النصّ علىٰ أمير المؤمنين صلوات الله عليه بالإمامة حقّاً وممَّا وقع في الأصل ظاهر أو يُكتَم ذلك ولا ينقله معظم الأُمَّة وأكثرها وجمهورها، والكتمان لا يجوز علىٰ مثل هؤلاء، بل لا يجوز علىٰ طائفة من طوائفهم، ولو جاز علىٰ الجماعات الكتمان لجاز عليهم أن ينقلوا الكذب والباطل مع الكثرة العظيمة.

قلنا: لا يجب أن ينسىٰ مخالفونا أُصولهم إذا بلغوا إلىٰ الكلام في الإمامة، ولا خلاف بينهم في أنَّ الجماعات الكثيرة يجوز عليها الكتمان لما تعلمه إمَّا لشبهة أو لمواطاة، أو ما يقوم مقامها من رغبة أو رهبة، لأنَّ ذلك كالسبب الجامع لها. وإنَّما لا يجوز الكتمان عليها إذا لم يجمعها عليه جامع، فما العجب من كتمان النصّ مع الدواعي إلىٰ كتمانه من رغبة ورهبة، ودولة ورئاسة، وعداوة ومنافسة، وشبهة أيضاً.

وكلُّ شيء عدَّدناه معلوم حصوله إذا فرضنا وقوع النصّ، فإنّا لا نتكلَّم في سبب كتمانه إلَّا وقد فرضنا وقوعه وظهوره. وأمَّا الشبهة فليس يمتنع دخولها / [[ص ٤٧٣]] علىٰ بعض الكاتمين، لأنَّ المستضعفين من الأُمَّة الذين لا يتمكَّنون من البحث إذا رأوا إعراض صدورهم ووجوههم وذوي العلم والبحث منهم عن نقله اشتبه الأمر عليهم، وظنّوا أنَّهم ما تركوا ذلك إلَّا لسبب يقتضيه الدين، فقلَّدوهم في العدول عن نقله.

فإذا قيل لنا: الكتمان _ وإن جاز علىٰ الجماعات لأسباب تجمع علىٰ ذلك من مواطأة أو رغبة أو رهبة _ فلا بدَّ من ظهور هذه الأسباب كلّها، لاسيّما علىٰ مرور الأيّام.

قلنا: قد بيَّنا في كتاب الشافي أنَّ في أسباب الكتمان ما لا بدَّ علىٰ مقتضىٰ العادة من ظهوره، كالمواطأة المتردّدة بين الجماعات، أو إكراماً لسلطان علىٰ الكتمان وترك النقل، وأنَّ فيها ما لا يجب فيه هذا الظهور كالشبه والعداوة والحسد والمنافسة الخافية.

وفي الجملة الأسباب التي يجوز أن تختصّ ولا تعمّ وتختلف في كلّ واحد من الجماعة حتَّىٰ يكون الداعي إليه في كلّ واحد يخالف داعي غيره من الجماعة، وإطلاق وجوب الظهور غير واجب.

علىٰ أنَّ السبب في الكتمان الذي قلنا: يجب ظهوره، وليس بواجب أن يُعلَم لا محالة كونه سبباً [للكتمان، لأنَّه غير ممتنع أن يكون معلوماً في نفسه وإن لم يُعلَم كونه سبباً].

وإنَّما قلنا ذلك لئلَّا يقال لنا: إذا قلتم: إنَّ السبب في كتمان من كتم النصّ الذي تفرَّدتم بنقله من الخلق الكثير الذي لم يروه _ وهو انعقاد الرئاسات المخالفات لموجبته وما يتَّصل بذلك من منافسة ومعاداة للمنصوص عليه _ فيجب أن يُعلَم كون ذلك كلّه أسباباً لكتمانه للمنصوص عليه، لأنَّ العلم بالسبب / [[ص ٤٧٤]] وإن وجب فليس يجب العلم بكونه سبباً لكلِّ من علمه علىٰ الجملة. وكيف يعلم هذا سبباً لكتمان من لا يعلم وقوع الكتمان، ودخلت عليه شبهة في أنَّه لم يكن؟

وقد بيَّنا في كتابنا الشافي أنَّه لا يلزمنا علىٰ ما نقوله في كتمان كثير من الأُمَّة للنصِّ أن يكون القرآن قد عورض وكتم ذلك حتَّىٰ لم ينقله أحد ونظائر ذلك وأمثاله، وقلنا هناك: أنَّ النصَّ وإن كتمه قوم كثير، قد نقله خلق كثير. ولا يشبه ذلك ما لم ينقله أحد وما تفوَّه بشيء من معارضة القرآن وما أشبهها، وبيَّنا أنَّ العادة لم تجر بأن يكتم جميع الأُمَّة شيئاً ظاهراً حتَّىٰ لا يرويه منهم أحد، وإن جاز أن يكتمه قوم لداعٍ يرويه آخرون لدواعٍ يخصّهم.

* * *

١٢٣ – الصرفة:

⇦ القرآن.

* * *

١٢٤ – الصفات:

مباحث عامَّة:

الحدود والحقائق:

[[ص ٧٢٩]] ١١ _ حدُّ الباقي هو المستمرّ الوجود وغير متجدِّد.

١٢ _ حقيقة الدايم هو الموجود في الأحوال كلّها.

١٣ _ حقيقة المخترع هو إخراج الفعل من العدم إلىٰ الوجود. والوجهان ثابتان في القديم تعالىٰ.

* * *

[[ص ٧٣٢]] ٥٢ _ فأمَّا ستّار وساتر فمعناهما أنَّه تعالىٰ لم يفعل في الدنيا أمارة العقاب من لعن واستخفاف وما يجري مجراهما.

٥٣ _ فأمَّا قولهم حليم فمعناه أنَّه لم يُعجِّل العقوبة...

٥٥ _ معنىٰ قولهم: سبّوح قدّوس، هو تنزيهه عمَّا لا يجوز عليه في ذاته وأفعاله.

٥٦ _ حقيقة المبدع هو إيقاع الفعل لا علىٰ مثال.

* * *

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ٤)/ (جوابات المسائل المصريات):

[[ص ٢٦]] **المسألة التاسعة عشر: [معنىٰ الصفة في القديم تعالىٰ]:**

قول أبي علي الجبائي: إنَّ القديم تعالىٰ بكونه سميعاً بصيراً صفة زائدة، أُريد / [[ص ٢٧]] أن توضِّح الصفة هل تجعلونها مثل القدرة والعلم أو غير ذلك؟

الجواب: إنَّ الصفة في الأصل هي قول الواصف، فأمَّا الصفة التي [يوصف] تعالىٰ بكونه [قادراً] وعالماً وغير ذلك، فالمراد بها فاعلة الذات من الحال التي يختصُّ بها، سواء كانت للنفس أو للمعنىٰ أو لفاعل.

فأمَّا القدرة والعلم فليست عندنا صفة، إنَّما يُسمّيها الصفاتية أصحاب الأشعري، وأمَّا نحن فنُسمّي الصفة والحال ما أوجبته القدرة والعلم من كونه قادراً أو عالماً أو [ما] يجري مجرىٰ ذلك.

* * *

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ٤)/ (مسائل شتّىٰ):

[[ص ٣٣٩]] **مسألة:** سُئِلَ رضي الله عنه عن التاء في قولنا: (ذات القديم تعالىٰ) [و]في قولهم: / [[ص ٣٤٠]] (صفات الذات) و(ذات الباري)، فقيل: هل التاء في (ذات) للتأنيث كقولنا: (جاءتني امرأة ذات جمال)، أو هي من نفس الكلمة كالتاء في قولنا: (بات).

فأجاب فقال: الجواب _ وبالله التوفيق _: إنَّ صفات التأنيث لا تجوز عليه تعالىٰ، لأنَّها تقتضي النقص

عن كمال التقصير، ولا يجوز عليه تعالىٰ ما يقتضي نقصاً ويبقىٰ كمالاً.

وليس يعترض علىٰ هذا الذي ذكرناه قولهم: (علّامة) و(نسّابة)، لأنَّ الهاء ههنا ليست للتأنيث وإنَّما هي للتأكيد وقوَّة الصفة.

وقولنا: (ذات) لا يقتضي تأنيثاً، والتاء في اللفظ ليست للتأنيث بل هي من نفس الكلمة، ولم يدلّ علىٰ ذلك إلّا أنَّه يُستَعمل في القديم تعالىٰ منزَّه عن التأنيث.

ويدلّ علىٰ قولنا: (ذات) ليست التاء الداخلة فيه للتأنيث: أنَّه وصف يجري [علىٰ] الذكر والأُنثىٰ وجميع الموجودات ويجري علىٰ المعدومات كلّها عند أكثر المتكلِّمين، فلو كان للتأنيث لما جرىٰ علىٰ الذكر ولاختصت به المؤنَّثات، ولـمَّا جرىٰ أيضاً علىٰ الأعراض وما يوصف به علىٰ الحقيقة بتأنيث ولا تذكير.

فوضح بذلك أنَّه لا يختصُّ التأنيث وإنَّما هو عبارة عن نفس الشيء وعينه، فنقول: ذات يخالف الذوات كما نقول عين يخالف الأعيان.

وإنَّما نعني بقولنا: (امرأة [ذات] جمال)، فالتاء للتأنيث لا محالة، لأنَّها تختلف في المذكَّر والمؤنَّث، فتقول: (جاءني رجل ذو جمال وامرأة ذات جمال)، فلو لم تكن للتأنيث لما اختلف مع التذكير ولا تخالف المذكَّر والمؤنَّث في الوصف بأنَّه ذات علىٰ ما بيَّناه. فالله أعلم بالصواب.

/ [[ص ٣٤١]] [١٣] **[منع كون الصفة بالفاعل]:**

مسألة: استدلَّ من منع من كون الصفة بالفاعل، بأن قال: لو كانت بالفاعل لكان متىٰ قدر علىٰ جعل الذات علىٰ صفة يكون عليها بالفاعل. ألَا ترىٰ أنَّ [من] قدر منّا علىٰ جعل الصوت خبراً فهو قادر علىٰ أن يجعله أمراً ونهياً وخبراً عن كلّ مخبر عنه من حيث كانت هذه الصفات أجمع بالفاعل. فلو كان الجسم مستقلّاً بالفاعل لكان كونه أسود وأبيض بالفاعل، لأنَّ الطريق واحد.

وهذا الدليل معترض، بأن يقال: ما أنكرتم أن يكون انتقاله بالفاعل وكونه أسود وأبيض بمعنىٰ، لأنَّ الصفات التي تجوز علىٰ الذات ينقسم استنادها: فتارة تستند إلىٰ الفاعل، فما الذي يمنع عن استناد الانتقال إلىٰ الفاعل والسواد والبياض إلىٰ العلَّة؟ وإذا كنّا نُجوِّز ذلك يمكن القطع علىٰ أنَّ السواد إذا كان لعلَّة كان الانتقال كذلك.

وليس يعصم من هذا السؤال قولهم: إنَّ الصفتين إذا كانت كيفية استحقاقها واحدة لم يجز أن يكونا مستحقّين من وجهين مختلفين، فلـمَّا كان الجسم يستحقّ كونه أسود يستحقّ كونه منتقلاً في باب الصحَّة والجواز والشروط، وجب متىٰ كانت هذه الصفة بالفاعل أن تكون الأُخرىٰ كذلك.

وإن كانت لمعنىٰ فكذلك، لأنَّ الاشتراك في كيفية الاستحقاق _ وهو حصول الصفة علىٰ وجه الجواز _ إنَّما يدلُّ علىٰ أنَّ الصفة ليست للنفس، فإذا انتفىٰ بالاشتراك في هذه الكيفية كون الصفة مستندة إلىٰ النفس، وانقسم بعد ذلك بما يمكن استناد الصفة إليه: فتارة يكون بالفاعل، وأُخرىٰ بالعلَّة.

/ [[ص ٣٤٢]] فمتىٰ علمنا بالدليل أنَّ العلَّة أثَّر بها قطعنا بذلك، ومتىٰ دلَّ علىٰ أنَّ الفاعل أثَّر بها حكمنا به، ومتىٰ جوَّزنا في البعض أن يكون الفاعل هو المؤثِّر والبعض العلَّة وجب التوقّف وترك القطع.

وهذه حالنا في انتقال الجسم وكونه أسود، لجواز أن يستند الانتقال إلىٰ الفاعل والسواد إلىٰ المعنىٰ. فلا سبيل بالاعتبار الذي اعتبر علىٰ أن يُقطَع علىٰ أنَّ الانتقال لا يجوز استناده إلىٰ الفاعل من غير توسّط معنىٰ.

* * *

الملخَّص في أُصول الدين:

/ [[ص ١٣٠]] **فصل: في أنَّه تعالىٰ لا يختصُّ في ذاته بصفةٍ زائدةٍ علىٰ ما ذكرناه، والردّ علىٰ أصحاب المائيَّة:**

اعلم أنَّ كلَّ ما للعلم به طريقٌ، فإنَّه لا يجوز إثباته علىٰ صفة لا تقتضيها ذلك الطريق إمَّا بنفسه أو بواسطة، وقد علمنا أنَّ طريق إثباته تعالىٰ هو الفعل، لأنَّه بأفعاله يُتوصَّل إلىٰ إثباته، فيجب أن تكون أوصافه مثبتة من طريق الفعل أيضاً إمَّا بنفسه أو بواسطة، وهذا الكلام مبنيٌّ علىٰ موضعين: أحدهما أنَّ كلّ شيء ثبت من طريقٍ، فمنه تثبت أحواله وصفاته. والموضع الآخر أنَّ الفعل لا يدلُّ علىٰ صفةٍ تزيد علىٰ ما أثبتناه لا بنفسه ولا بواسطة.

والذي يدلُّ علىٰ الأوَّل وجودنا [و]سائر المدرَكات

كالسواد وغيره، لـمَّا ثبتت بالإدراك لم يصحّ أن يثبت لها صفة لا تقتضيها إدراكٌ بنفسه أو بواسطة.

وكذلك كون الجسم متحرِّكاً، [فإنَّه] لـمَّا كان الطريق إلىٰ إثبات ذات الحركة كان هو الطريق إلىٰ إثبات صفاتها، حتَّىٰ لا يثبت لها شيئاً من الصفات إلَّا وكون الجسم متحرِّكاً، طريق إليه بنفسه أو بواسطة.

والقول بخلاف ما ذكرناه يؤدّي إلىٰ الجهالات، وإلىٰ إثبات أحوالٍ ومعانٍ له تعالىٰ ولغيره من المدرَكات سوىٰ ما عقلناه لا نهاية لها، وذلك تشكيك في العلم، لتضادّ الذوات وتماثلها وإيجاب العلل وتأثير الأسباب.

والذي يدلُّ علىٰ الأصل الثاني أنَّ الفعل بمجرَّده لا يدلُّ إلَّا علىٰ كون من صحَّ منه قادراً، ووقوعه علىٰ وجه الأحكام لا يقتضي إلَّا كونه عالماً، وبوقوعه علىٰ وجهٍ دون آخر لا يدلُّ علىٰ أكثر من كونه مريداً أو كارهاً، وكونه علىٰ هذه الصفات يدلُّ علىٰ كونه حيَّاً، ووجوب هذه الصفات له يقتضي علىٰ رأي أبي هاشم إثبات صفة له نفسه لأجلها وجبت هذه الصفات، وليس في الفعل ولا فيما يرجع إليه ما يقتضي ما يدَّعونه من المائيَّة، فيجب نفيها.

فإن قيل: أليس أثبت أبو هاشم له تعالىٰ صفة نفسيَّة أوجبت عنده ما ذكرتموه من / [[ص ١٣١]] الصفات؟ وهذا قول بمذهب ضرار في المائيَّة في المعنىٰ.

قلنا: لم يُثبِت أبو هاشم إلَّا ما اقتضاه الفعل، لأنَّه لم يثبت بالفعل عند كونه تعالىٰ علىٰ الصفات التي ذكرناها، ووجبت له هذه الصفات، واستحقّها علىٰ خلاف ما يستحقّها غيره، أثبته تعالىٰ علىٰ صفةٍ تقتضي ذلك، لم يثبت علىٰ كلِّ حالٍ إلَّا ما اقتضاه الفعل، فإن كان ضرار إنَّما عنىٰ بالمائيَّة هذا الحال التي أثبتها أبو هاشم، فقد أصاب المعنىٰ من وجهٍ.

وأخطأ في قوله: إنَّ الله تعالىٰ يعلم نفسه عليها وأنَّ غيره لا يعلمه كذلك، لأنّا قد علمنا بالدليل كونه تعالىٰ علىٰ هذه الحال المخصوصة.

وأخطأ في قوله: إنَّه يُدرِك نفسه عليها، ونُدرِكه نحن يوم القيامة أيضاً عليها، لأنَّ الإدراك مستحيل علىٰ ذاته تعالىٰ بما سيأتي في الكتاب بعون الله.

وأخطأ أيضاً في العبارة، وتسميته هذه الصفة بأنَّها مائيَّة، لأنَّ أحداً من الأُمَّة لا يستعمل هذه اللفظة فيه ﷻ، كما لا يستعمل الكيفيَّة والكمّية، لأنَّ المائيَّة لا تُستَعمل إلَّا فيما له نظير.

وممَّا يدلُّ أيضاً علىٰ بطلان قوله بالمائيَّة: أنَّه لا يصحُّ إثبات الذات علىٰ صفة ثبوتها في جميع الأحكام المعقولة كانتفائها، لأنَّ ذلك يؤدّي إلىٰ الجهالات وإلىٰ إثبات ما لا يتناهىٰ من الصفات، ولهذا لا يجوز أن يجعل في المحلّ معنىٰ يختصّه إلَّا ويحصل للمحلِّ معه حكمٌ لولاه لما حصل، وقد علمنا أنَّ هذه المائيَّة التي أشاروا إليها لا حكم لها يقف عليها، حتَّىٰ أنَّها لو لم تثبت لم تكن حاصلاً، فيجب نفيها.

فإن قيل: فأيُّ حكمٍ لكونه تعالىٰ مدرِكاً؟

قلنا: إنَّ كونه تعالىٰ غنيَّاً لا يثبت إلَّا معه، كما أنَّ الحاجة تثبت معه فينا، وهذا حكم معقول.

وقد قيل: إنَّ الذي يجب في الصفة أن يكون لها حكم في موضع من المواضع وليس بواجب ذلك في كلِّ مكان، ولا وجهٌ ما لكونه مدرِكاً حكم، وهو علم المدرَكات مفصَّلاً.

والمائيَّة التي ادَّعوها لا حكم لها علىٰ وجهٍ من الوجوه.

/ [[ص ١٣٢]] ويمكن أن يقال زائداً علىٰ ذلك: إنَّ كون المدرِك مدرِكاً يقتضيه كونه حيَّاً، وإن كان مشروطاً، وما تقتضيه الصفة ويجب فيها جارٍ مجرىٰ الصفة وكالجزء منها، وإذا كان لكونه حيَّاً حكم معقول، فذلك الحكم كأنَّه حكم كونه مدرِكاً، لاقتضاء الصفة الأُخرىٰ، ومثل ذلك لا يمكن في المائيَّة، وتعلّق ضرار في هذا الباب بإطلاق الأمر أنَّه أعلم بنفسه منّا، من ركيك الشبه، لأنَّ ذلك يوجب عليه:

أوَّلاً: إثبات مائيَّة له أُخرىٰ لا يعلمها إلَّا أنبيائه عليهم السلام، لأنَّ من أطلق أنَّه تعالىٰ أعلم بنفسه منّا، مطلقٌ أنَّ أنبيائه عليهم السلام أعلم به منّا.

ويوجب أيضاً أنَّ للذوات كلّها أيضاً مائيَّات ينفرد بعلمها دوننا، لأنَّهم يُطلِقون أنَّه أعلم بكلِّ شيء منّا.

علىٰ أنَّه لـمَّا أطلق من ذلك معنىً صحيحاً، وهو أنَّه تعالىٰ علم من كونه قادراً علىٰ الأشياء، ومدرِكاً لها علىٰ سبيل التفصيل ما لا يتناهىٰ إليه علومنا.

ويمكن أن يقال: إنَّه يعلم من أفعاله وأوصافه ما لا يعلمه غيره، كما يقال في أحدنا: إنَّه أعلم بنفسه من غيره، والمراد بذلك ما يرجع إلىٰ أخلاقه وأفعاله وعاداته، وكلُّ ذلك واضح.

فصل: في ترتيب العلم بهذه الأحوال:

اعلم أنَّ أوَّل العلوم من أحواله كونه تعالىٰ قادراً، لأنَّها الحال التي يقتضيها مجرَّد الفعل، فإذا علم ذلك صحَّ أن يفسّر بأن بهذا العلم وفي حاله وفي حالة العلم بأنَّه حيٌّ موجودٌ قديمٌ، بأن يكون قد علم من قبل ذلك أنَّ القادر لا يكون إلَّا حيَّاً موجوداً، وأنَّ الحوادث لا بدَّ من أن تنتهي إلىٰ صانع قديم، فإن لم يكن قد تقدَّم علمه بما ذكرناه صحَّ أن يُبتَدءَ الاستدلال بكونه قادراً علىٰ أنَّه حيّ موجود، ويجوز قبل أن يُستَدلَّ علىٰ أنَّه حيّ موجود، الاستدلال علىٰ أنَّه عالم بما وقع من أفعاله المحكمة، والعلم بهذه الصفة يعني / [[ص ١٣٣]] كونه عالماً لا بدَّ من تأخّرها عن العلم بكونه قادراً، ولا يجوز من مقارنتها لها ما ... في كونه حيَّاً موجوداً، وإذا علمه حيَّاً، فإن كان قد علم من قبل أنَّ من حقِّ الحيّ أن يُدرِك المدرَكات إذا تكاملت الشروط، وأن يكون سميعاً بصيراً، علم أنَّه تعالىٰ سميع بصير مع العلم بأنَّه حيّ.

وإن لم يتقدَّم له ذلك استُدِلَّ بكونه حيَّاً علىٰ أنَّه سميع بصير.

وأمَّا صفته تعالىٰ الذاتيَّة، فإنَّه يعلمها الناظر مع علمه وجوب هذه الصفات التي ذكرناها له أو وجوب واحدةٍ منها، وكونه مريداً وكارهاً يُعلَم بخطابه.

ولا يصحُّ أن يعلم قبل أن [يكون] بعلمٍ عالماً، لأنَّه إن عُوِّلَ في الاستدلال علىٰ ذلك علىٰ كونه آمراً ومخبراً، [فـ]هو مبنيٌّ علىٰ السميع الذي لا يصحُّ إلَّا بعد صحَّة كونه عالماً.

وإن استُدِلَّ بأنَّ العالم بما فعله إذا كان يختاره لغرض يخصّ الفعل، لا بدَّ أن يريده متىٰ لم يكن ممنوعاً من الإرادة، فبناؤه علىٰ أنَّه واضح.

وكذلك إن استُدِلَّ بأنَّه لو لم يقصد بخلقنا تعريضاً للنفع، لم يكن حكمةً وكان قبيحاً، فإنَّه لا يتمُّ إلَّا بعد أن يبني علىٰ أنَّه لا يختار القبيح والحدث، وأنَّه لا يختار ذلك مبنيٌّ علىٰ أنَّه عالم لا محالة، فبان ما ذكرناه.

فصل: في أحكام هذه الأحوال وما تقتضيه وتؤثِّره:

اعلم أنَّ حكم كونه تعالىٰ قادراً، صحَّة إيجاده ما قدر عليه، ولا يحتاج إلىٰ التقيّد فيه بذكر انتفاء الموانع، وإن احتيج إلىٰ ذلك فينا، لاستحالة الموانع عليه، كما لم يحتجّ في كونه مدرِكاً إلىٰ اشتراط انتفاء الأوقات، كما اشترطناه فينا، لاستحالة الأوقات عليه تعالىٰ.

فإن قيل: كيف يكون قادراً فيما لم يزل، والفعل لا يصحُّ [وجوده] فيما لم يزل؟

قلنا: الفعل إنَّما لا يصحُّ وجوده فيما لم يزل، فأمَّا صحَّة إيجاده علىٰ الوجه الذي يصحُّ وجوده عليه فثابتةٌ لم يزل، كما أنَّ الفعل وإن لم يصحّ وجوده في حال وجود القدرة عليه، / [[ص ١٣٤]] فإنَّه يصحُّ أن يوجد بها علىٰ الوجه الذي يصحُّ وجوده عليه، فثابتة لم يزل، ويُوصَف في ابتداء حال القدرة بأنَّه يصحُّ علىٰ هذا التفسير.

أمَّا حكم كونه تعالىٰ عالماً، فهو صحَّة المحكم من الأفعال منه، إمَّا علىٰ سبيل التحقيق أو التقدير، ولا يلزم علىٰ هذا الحدّ ألَّا يكون عالماً بأفعال غيره، ولأنَّما لا يكون قادراً عليه وبما ليس بمقدورٍ في نفسه، لأنَّ كلَّ ذلك لو قدَّرناه مقدوراً له، لصحَّ أن يفعله محكماً، فلهذا قلنا: تحقيقاً أو تقديراً.

وقد يُؤثِّر أيضاً كونه تعالىٰ عالماً في غير ذلك، لأنَّ الاعتقادات التي يفعلها فينا يكون علوماً لأجل كونه عالماً.

ويُؤثِّر أيضاً كونه عالماً بالثواب، وأنَّه سيفعله ويفيد من يستحقّه في حسن التكليف.

فأمَّا حكم كونه موجوداً فهو تصحيح كونه عالماً قادراً، وأحكام كونه قديماً، هي نفي صفات المحدَثات عليه، كالجسميَّة وأن يكون مدرَكاً وغير ذلك.

فأمَّا كونه حيَّاً فحكمه صحَّة كونه تعالىٰ عالماً قادراً، وأن يُدرِك عند وجود المدرِك.

فأمَّا كونه مدرِكاً، فقد بيَّنا أنَّ حكمه ثبوت الغناء وانتفاء الحاجة، لأنَّهما يترتَّبان علىٰ صحَّة الإدراك، من حيث إنَّ المحتاج هو الذي يحتاج أن يُدرِك ما يشتهيه أو يحتاج أن يندفع عنه ما يُدرِكه وهو نافر، والغني هو الذي لا يحتاج إلىٰ ذلك، فصحَّة الإدراك مراعاة [ذلك] في هذا الباب علىٰ ما نرىٰ.

وقد قال قوم: إنَّ حكم هذه الصفة أنَّ معها يصحُّ العلم بالمدرَكات علىٰ سبيل التفصيل، لأنَّ الأكمه لا يصحُّ أن يعلم ذلك، من حيث لم يكن مدرِكاً.

وهو غير صحيح، لأنَّه غير ممتنع أن يخلق الله تعالىٰ في قلب الأعمىٰ العلم بالمدرَكات علىٰ التفصيل، وقد تقدَّم في جملة ما قلناه أنَّ الصفة لا يجب أن تكون لها حكم في كلِّ مكان، وإنَّما يجب أن يختصَّ بحكم يُبيَّن به من غيرها، وأن يثبت في موضع دون آخر، وحكم هذه الصفة فينا ظاهر، وقد بيَّنا وذكرنا أيضاً وجهاً آخر، وهو أنَّها من حيث لم ينفصل عن كونه حيَّاً كانت أحكام كونه حيَّاً كأنَّها حاصلة، لكونها مدرَكاً.

فأمَّا حكم كونه مريداً وكارهاً، فهو وقوع أفعاله خبراً وأمراً ونهياً، وإمكان هذه الصفة / [[ص ١٣٥]] أيضاً يكون متعيِّناً ومعاقباً إلىٰ غير ذلك.

فأمَّا حكم الصفة الذاتيَّة، فهو وجوب ما ذكرناه من كونه عالماً قادراً حيَّاً فيما يزل، علىٰ وجهٍ لا يكون لغيره.

فصل: في ذكر جملة من الاستدلال بالشاهد علىٰ الغائب:

اعلم أنَّا إنَّما أوردنا هذه الجملة وقطعنا بها نظام الكلام في الصفات، لأنَّ كثيراً ممَّا مضىٰ ويمضي، بل جميعه مبنيٌّ عليه، فلا بدَّ من الإشارة فيه إلىٰ جملة كافية.

واعلم أنَّ معنىٰ قولنا في الشيء: (إنَّه شاهد) أنَّه معلوم، ومعنىٰ قولنا: (غائب) أنَّه غير معلوم، لأنَّا إنَّما نستدلُّ بما يُعلَم علىٰ ما لا يُعلَم، وليس الاعتبار بكون ما يُستَدلُّ به مشاهداً ولا حاضراً، بل الاعتبار بكونه معلوماً علىٰ الوجه الذي له يدلُّ، ويكون ما استُدِلَّ عليه غير معلوم لنا علىٰ الوجه الذي نطلبه بالدلالة.

والذي يُبيِّن ذلك أنَّ كونه حاضراً مشاهداً إذا حصل، ولم يُعلَم علىٰ الوجه الذي يدلُّ، ويكون ما استُدِلَّ عليه غير معلومٍ لنا علىٰ الوجه الذي نطلبه بالدلالة، لم يمكن الاستدلال به، ومتىٰ علمه من الوجه الذي ذكرناه، أمكنه أن يستدلَّ به، وإن كان غائباً غير حاضر ولا مشاهد، ولهذا يُستَدلُّ بوقوع تصرّف زيد من جهته وهو معلوم لنا علىٰ أنَّه قادر من حيث لم يكن معلوماً لنا، وقد قُسِّمَ الاستدلال إلىٰ أربعة أقسام: أوَّلها: مبنيٌّ علىٰ الاتفاق في طريقة إثبات الحكم ومعرفته، وثانيها: طريقة التعليل إذا وقع الاشتراك في العلَّة، وثالثها: وقوع الاشتراك في أحكام قد عُلِمَ استنادها إلىٰ صفات مخصوصة، ورابعها: إثبات الحكم بالمزيَّة والترجيح، وإن لم تظهر العلَّة.

فمثال الأوَّل: أن يثبت أحدنا قادراً بطريقة صحَّة الفعل، ثمّ يثبت القديم تعالىٰ، وكلّ من صحَّ منه الفعل كان قادراً، لأنَّ الطريقة في الكلِّ واحدة غير مختلفة، ولا نحتاج فيها إلىٰ / [[ص ١٣٦]] استعمال القياس.

ومثال الثاني: أن نعلم أنَّ المحدَث يتعلَّق بنا، ويحتاج إلينا في حدوثه، فنقيس الغائب علىٰ أفعالنا للاشتراك في العلَّة، وكذلك نعلم أنَّ علَّة قبح الكذب العاري من نفع أو دفع ضرر، هي كونه كذباً، فنقيس علىٰ ذلك الكذب الذي فيه نفع أو دفع ضرر في باب القبح.

ومثال الثالث: أن نعلم كون أحدنا آمراً أو مخبراً، فإنَّ المؤثِّر في صحَّة ذلك منه كونه مريداً قادراً، [ولمَّا] علمناه تعالىٰ آمراً ومخبراً، علمناه مريداً.

ومثال الرابع: أن نعلم في الشاهد أنَّ أفعالنا مخصوصة يحسن مع الظن، فنعلم أنَّها بأن يحسن عند العلم، وله المزيَّة علىٰ الظنِّ أولي.

واعلم أنَّ الدلالة لا بدَّ أن تكون فعلاً وحادثةً في الأصل، أو ممَّا يُتقدَّر بقدر الفعل، ومثال ما يُستَدلُّ به من الأفعال أوسع ممَّا يُذكَر.

فأمَّا ما يُتقدَّر بتقدير الفعل، فكالاستدلال بجواز العدم في العرض علىٰ حدوثه، لأنَّ العدم وتجدّده تقدر تقدير الحدوث، ويُنزَّل في باب الاستدلال جوازه بمنزلة وقوعه، وإن كان ربَّما قيل في هذا الوجه وما أشبهه: إنَّ النظر غير واقع في دليل علىٰ الحقيقة، بل يُسمّىٰ ما يقع العلم عنده هاهنا طريقة النظر، هذا إذا كان النظر في نقص أحوال الذات، ليُعلَم لها حال أُخرىٰ.

فأمَّا إذا كان المعلوم غير المنظور فيه، فلا شبهة في التسمية بالدليل والاستدلال.

وكلُّ هذا خلاف في العبارة المؤثِّرة في المعاني، ومن حقِّ الدليل أن يدلَّ علىٰ أحد وجهين: إمَّا علىٰ ما لولاه لم يصحّ، كدلالة الفعل علىٰ كون فاعله قادراً وما أشبهه. أو علىٰ ما لولاه لم يحسن أو لم يجز، كدلالة المعجز علىٰ صدق

النبيّ ﷺ من حيث لولا صدقه لما أحسن أخباره، وما أشبه ذلك ممّا يرجع إلىٰ الدواعي.

واعلم أنَّ شرائط ما يصحُّ الاستدلال عليه ثلاث:

/ [[ص ١٣٧]] أوّلها: أن يكون في نفسه معقولاً، لأنَّه إذا لم يكن بهذه الصفة، لم يمكن اعتقاده، وما لا يمكن اعتقاده لا يصحُّ أن يُطلَب بالدليل.

وثانيها: أن لا يكون معلوماً للناظر فيه علىٰ الوجه الذي يطلبه بالدلالة، لأنَّ العلم بالشيء يمنع من الاستدلال عليه.

وثالثها: أن يكون الدليل منّا ينافيه ومتعلّقاً به.

واعلم أنَّ الدليل لكلِّ حال أو حكم غفلنا عنه، يجب أن يكون سائغاً متىٰ أمكن، لأنَّ التعليل هو نظر وطلب المعرفة، والأصل جواز مثل ذلك، إلَّا أن يكون مؤدّياً إلىٰ فسادٍ فيمنع منه، وإنَّما يؤدّي إلىٰ الفساد علىٰ أحد وجهين: أحدهما أن يكون بأيِّ شيء عُلِّلَ كان فاسداً، مثل تعليل اختصاص المحلّ بذاتٍ دون ذاتٍ أُخرىٰ من جنسها وما أشبه ذلك. الوجه الآخر المانع من التعليل أن يكون فيه عودٌ علىٰ الحكم أو الصفة بالنقض، ومثاله تعليل صفة الذات وأن يلتمس ما له السواد سواداً، وجهة اختصاصه بذلك دون البياض، لأنَّ تعليل ذلك يُخرِج الصفة من أن تكون ذاتية ويُبطِل حكمها ويؤدّي إلىٰ أنَّه لا غاية للتعليل ولا انقطاع.

فأمَّا ما يصحُّ التعليل به، فأحسن ما خُصَّ به أن يقال: إنَّ التعليل يقع: إمَّا بالذات وما يرجع إليها، أو بالفاعل وما يتبعه، أو بأمرٍ موجب وما يعود إليه.

فمثال الأوَّل: نحو كون الجوهر متحيِّزاً، وما يُدرَك عينه لذوات المدرَكات من الصفات. ومثال الثاني: الذي يُعلّل بالفاعل وبكونه قادراً. ومثال الثالث: كون المحلّ في جهةٍ من الجهات، فإنَّه معلّل بالكون وكون أحدنا معتقداً ومريداً، لأنَّه يجب عن معانٍ أوجبت له هذه الصفات.

ولهذه الجملة التي ذكرناها شرح يطول وتفصيل يخرج بإيراده عن الغرض في هذا الكتاب، وفيما أوردناه كفاية.

/ [[ص ١٣٨]] **فصل: في كيفية استحقاقه تعالىٰ ما تقدَّم ذكره من الصفات، وأنَّه يستحقّها لذاته لا لمعانٍ:**

ليس يخلو تعالىٰ من أن يكون مستحقّاً لهذه الصفات لمعانٍ أو لا لمعانٍ، فإنَّ استحقاقها لمعانٍ لم تخلُ تلك المعاني من أن تكون موجودة أو معدومة أو لا يُوصَف بشيء من ذلك، فإن كانت موجودة لم تخلُ من أن تكون قديمة أو محدَثة أو لا يُوصَف بكلِّ واحدة من الصفتين.

وإذا بطلت أقسام المعاني كلّها لم يبقَ إلَّا أن يكون مستحقّاً لها لذاته أو لما هو علَّة في ذاته، لأنَّ ما ينقسم إليه ما لا يستحقُّ لا لمعنىً من الصفات هو الذات وما رجع إليها والفاعل، ولا شبهة في أنَّ الفاعل هاهنا لا يصحُّ الاعتراض به، لأنّا قد بيَّنا ثبوت هذه الصفات فيما لم يزل، والفاعل لا يجوز أن يتعلَّق به ما يثبت فيما لم يزل، وإنَّما يتعلَّق به الأُمور المتجدِّدة.

فصل: في أنَّه [تعالىٰ] لا يستحقّها لمعانٍ معدومةٍ:

فأمَّا ما يدلُّ علىٰ أنَّه لا يجوز أن يستحقَّ هذه الصفات لمعانٍ معدومة، هو أنَّه لو كان عالماً بعلمٍ معدومٍ، وقد ثبت أنَّ للعلم ضدّاً ينافيه، وهو الجهل، وهذا الضدّ معدوم لعدم العلم، فيجب أن يكون عالماً جاهلاً في حال واحدة، لأنَّه ليس لأحد الأمرين من الاختصاص به إلَّا ما للآخر، وفي استحالة ذلك دلالة علىٰ فساد ما أدَّىٰ إليه.

ويدلُّ أيضاً علىٰ ذلك: إنَّ العلم لا يكون علماً لجنسه، وإنَّما يحصل بهذه الصفة لوقوعه علىٰ وجهٍ، وهذا ممَّا يُستَدلُّ عليه فيما يأتي من الكتاب بعون الله.

وإذا كان المعدوم لا يتأتّىٰ فيه ما به يكون العلم علماً، من وقوعه علىٰ وجهٍ، لم يصحّ / [[ص ١٣٩]] أن يكون تعالىٰ عالماً بعلمٍ معدومٍ.

وممَّا يدلُّ علىٰ ذلك أيضاً: ما قدَّمنا ذكره من أنَّ المتعلّقات بأغيارها لأنفسها يُخرِجها العدم من التعلّق، وهذه الطريقة تدلُّ علىٰ استحالة كونه قادراً بقدرةٍ معدومةٍ، كما يدلُّ في العلم.

والذي يدلُّ علىٰ أنَّه لا يجوز أن يقدر بقدرةٍ معدومةٍ، وهو أنَّ القدرة من حكمها صحَّة الفعل، ولا يصحُّ الفعل بها إلَّا بعد أن يستعمل محلّها في الفعل أو في سببه، وإذا كان هذا الحكم لا يصحُّ فيها وهي معدومة، ثبت أنَّها لا توجب كون القادر قادراً إلَّا مع الوجود.

فإن قيل: وما الدليل علىٰ ما ادَّعيتموه في حكم القدرة؟

قلنا: الدليل عليه أنَّ أحدنا قد يخفُّ عليه حمل

الشيء الذي يستعين علىٰ حمله بيمينه وشماله، عمَّا كان عليه لو حمله بإحدىٰ يديه، وربَّما يأتي منه مع الاستعانة باليدين حمل ما يتعذَّر بإحداهما، مع أنَّ قُدَر كلتا يديه بمنزلة واحدة في إيجابها كونه قادراً، فلولا صحَّة ما ذكرناه من حكم القدرة، لم يجب هذا الذي قضينا بوجوده علىٰ كلِّ حالٍ، وفي علمنا بوجوبه دلالة علىٰ أنَّ من حكم القدرة ما بيَّناه، وأنَّ الفعل بقدر اليسار في اليمين إنَّما يُتعذَّر من حيث لم تكن موجودة في اليمين، لأنَّه قادر بالجميع.

والذي يُبيِّن أنَّ هذا الحكم إنَّما وجب في القدرة لأمر يرجع إلىٰ أنَّها قدرة، وكونها ممَّا يصحُّ الفعل بها، إنَّا وجدنا العلم والإرادة يشاركانها في شأنيَّة الصفات المعقولة، سوىٰ اقتضاء صحَّة الفعل، ولا يشاركانها في هذا الحكم الذي ذكرناه. ألَا ترىٰ أنَّا نفعل الكتابة بأيدينا لمكان العلم الحالّ في القلب، وكذلك نفعل الخبر خبراً لمكان الإرادة الموجودة في القلب؟ ولا يقف ذلك علىٰ استعمال محلّ العلم أو الإرادة في الفعل ولا في سببه، ومثل هذا لا يسوغ في القدرة، فثبت أنَّ هذا الحكم يختصّها لما هي من اقتضاء صحَّة الفعل، فوجب استحالة الفعل بها وهي معدومة.

فإن قيل: ولِمَ لا يجوز أن يكون المعدوم حالَّاً في غيره؟

قلنا: لو صحَّ ذلك، لوجب أن يتضادّ السواد والبياض علىٰ المحلِّ في حال عدمهما، / [[ص ١٤٠]] وهذا يقتضي استحالة عدمهما عن المحلِّ في حال واحدة كما وجب لمَّا تضادّا في الوجود استحالة وجودهما في المحلِّ في حالة واحدة، ونحن نعلم خلاف ذلك، لأنَّ الجسم الآخر قد انتفىٰ عنه السواد والبياض معاً في حالة واحدة.

والذي يدلُّ علىٰ أنَّه تعالىٰ لا يجوز أن يكون حيَّاً بحياةٍ معدومةٍ، أنَّ الحياة لها تأثير في محلِّها، لأنَّها تصيّره بعضاً للحيِّ.

وممَّا يصحُّ به الإدراك بها لأجلها، هذا الحكم الذي ذكرناه، [بأن] يجب لما هي عليه في نفسها ووجودها، من غير أن يوجب الحكم الذي ذكرناه للمحلِّ، كوجودها من غير إيجاب صفة للحيِّ، في أنَّه يقتضي قلب جنسها وتحريفها عن صفتها الذاتية، وقد علمنا أنَّ هذا الحكم لا يتأتّىٰ في الحياة وهي معدومة، فيجب أن يُقضىٰ علىٰ استحالة كون الحيّ بها حيَّاً في هذه الحال.

وأيضاً: فإنَّ الحياة لجنسها تؤثِّر في تصيّر الأجزاء الكثيرة في حكم الشيء الواحد، ولا يكون كذلك إلَّا إذا كانت موجودة في محلٍّ، وكانت الأجزاء المتضمّنة إلىٰ محلِّها فيها أجزاء من الحياة. ولهذا لا يجوز وجودها في الجزء المنفرد ولا في الجزء المضموم إلىٰ أجزاءٍ لا حياة فيها، وكلّ هذا يستحيل مع العدم.

علىٰ أنَّه تعالىٰ شيء واحد، وكونه شيئاً واحداً، يحيل عليه حكم الحياة الذي هو تصيّرها الأشياء الكثيرة في حكم الشيء الواحد.

فصل: في أنَّه [تعالىٰ] لا يستحقّها لمعانٍ لا تُوصَف:

فأمَّا الكلام علىٰ من امتنع من الوصف، لما به كان عالماً وحيَّاً وقادراً بالوجود أو العدم والحدوث أو القِدَم، فلم يُدخِله في جملة الأقسام، لأنَّه مفهوم معقول، لكن الآن بعض الناس تعلَّق به وجعله شبهة، فلا بدَّ من بيان ما فيه، وخلاف هؤلاء لا يخلو من أن يكون في المعنىٰ أو عبارة.

/ [[ص ١٤١]] والخلاف في المعنىٰ: هو أن يقولوا: إنَّه ممكن، وأمر معلوم أن يخرج من كونه ثابتاً وغير ثابت، وشيء ثابت أنَّه يعرىٰ من أن يكون متقدّم الوجود ولا ابتداء لثبوته، وبين أن يكون وُجِدَ بعد أن لم يكن موجوداً.

وهذا لا يصحُّ من كامل العقل، العلم بأنَّ كلَّ صفتين اقتضت إحداهما نفي ما أثبتته الأُخرىٰ، فمحالٌ أن يعرىٰ شيء من المعلومات منهما، ولا بدَّ من أن يكون علىٰ إحداهما، والذي بنينا عليه الكلام، هو المعنىٰ دون العبارة والأسماء، وإذا كان معنىٰ الوجود والعدم والحدوث أو القِدَم لا بدَّ من أن يكون حاصلاً بهذه المعاني، فلا ضرر في الامتناع من العبارة، لأنَّه غير مخلٍّ بما قصدناه.

وليس لأحدٍ أن يقول: كيف يكون ما دلَّهم معلوماً ضرورةً، وقد خالف فيه ابن كلاب وسليمان بن جرير ومن تابعهما؟

وذلك أنَّ خلاف هؤلاء عند التحقيق يرجع إلىٰ العبارة دون المعنىٰ.

وأمَّا الخلاف في العبارة والامتناع من إجراء

الوصف علىٰ ما هو ثابت، فإنَّه موجود علىٰ ما هو موجود فيما لم يزل بأنَّه قديم، فالذي يُسقِطه الرجوع إلىٰ اللغة وموضوعها، وقد علمنا أنَّ أهل اللغة وضعوا قولهم (موجود) للتفرقة بين الثابت والمنتفي، وقولهم (قديم) الأزلي الوجود ليُفرِّقوا بينه وبين المتجدِّد الوجود، من غير أن يخطر بباهم كون ما يُوصَف بذلك ويُفرَّق بينه وبين غيره صفةً أو موصوفاً، فيجب علىٰ مقتضىٰ اللغة أن يجري ما أجروا من الأوصاف في كلِّ موضع عقلنا ما عقلوا، فيما أجروا من أجله الاسم / [[ص ١٤٢]] وأفادوه به، لأنَّ الامتناع من ذلك نقص للغة وخروج عنها، فلا فرق بين من خصَّ بهذه الأوصاف بعض الذوات دون بعض مع الاشتراك في الفائدة، وبين من خصَّ بذلك بعض الأوقات أو بعض الأماكن، وكلُّ هذا نقص للغة.

فإن قالوا: معنىٰ قولنا: (إنَّ الصفات لا تُوصَف) أنَّه لا يجري عليها من الأوصاف ما يفيد قيام المعاني بها، [فـ]لا تستحقُّ الأحوال المعاني.

قيل لهم: إذا كان هذا مرادكم فهو صحيح في المعنىٰ، إلَّا أنَّه لا يقتضي الامتناع من الوصف بأنَّها موجودة أو قديمة، لأنَّ ذلك لا يقتضي قيام المعاني، بل يفيد التفرقة التي قدَّمنا ذكرها.

فإن قالوا: بل الموجود عندنا موجودٌ بوجودٍ والقديم قديمٌ بقِدَمٍ، فلهذا منعنا من وصف الصفات بذلك.

قلنا: الذي يُبطِل ذلك ما تقدَّم من أنَّ أهل اللغة لم يبتدئوا بقديمٍ وموجودٍ، إلَّا الأحوال والفروق التي ذكرناها، بدلالة أنَّهم يجرون ذلك علىٰ ما عقلوا له الحكم الذي ذكرناه، وإن لم يعتقدوا معنىً هو وجود أو قِدَم، لا علىٰ جملةٍ ولا علىٰ تفصيلٍ، ولهذا يصفون العرض بأنَّه موجودٌ، كما يصفون الجسم بذلك، وإن لم يجيزوا علىٰ العرض قيام المعاني، لأنَّه لو كان الموجود موجوداً بوجودٍ وكان القديم قديماً بقِدَمٍ، لأدَّىٰ إلىٰ أنَّ الذات لا توجد حتَّىٰ يوجد ما لا نهاية له من الذوات، وذلك ما قد بُيِّنَ فساده في غير موضع.

هذا علىٰ تجاوز منّا لما ادَّعوه من أنَّ العلم والقدرة وما أشبههما صفات علىٰ الحقيقة، وذلك عندنا باطل، لأنَّ الصفة والوصف عند أهل اللغة واحد لا فصل بينهما، كما لا فصل بين قولهم: (وعد وعدة)، و(وجه وجهة)، و(وزن وزنة)، وإنَّما يجرون ذلك علىٰ الأقوال دون ما ليس بقول من المعاني، ولهذا يقولون: وَصَفَ فلانٌ فلاناً بوصفٍ حسنٍ، وصفةٍ حسنةٍ، ويُسمّونه علىٰ الوجهين واصفاً، ولولا أنَّ ذلك الوصف هو الصفة ما جاز ذلك. علىٰ أنَّ الصفة لو كانت هي المعنىٰ دون القول، لكان من فَعَلَ الحركة في نفسه أو غيره يقال: وصف نفسه أو غيره بأنَّه متحرِّك، ولوجب أن يكون للأخرس [ما] لا يمنع من الوصف، / [[ص ١٤٣]] كما لا يمنع من فعل المعنىٰ، وهذا ظاهر الفساد.

وليس لهم أن يقولوا: إنَّ واصفاً مشتقٌّ من فعل الوصف، لا من فعل الصفة، ومن فعل الحركة، فقد جعل الصفة دون الوصف.

وذلك أنّا قد بيَّنا أنَّ أهل اللغة لا يُفرِّقون بين الوصف والصفة، علىٰ أنَّ واصف إذا كان اسماً للفاعل [وهو] الوصف، فما المشتقّ من الصيغة للفاعل، ومن شأنهم أن يستقوا من كلِّ الحوادث الظاهرة لهم المثمرة أسماء الفاعلين.

علىٰ أنَّ هؤلاء قد ناقضوا مناقضة ظاهرة، لأنَّهم يجرون علىٰ هذه المعاني أوصافاً كثيرة، مثل قولهم: (معلوم)، و(شيء)، و(علم)، و(قدرة)، و(حياة)، وغير ذلك، وليس كلاب يصفها مع ذلك بالوجود، وإذا جاز أن تُوصَف بما ذكرناه، ولا يمنع كونها صفات منها، جاز أن تُوصَف بما امتنعوا منه من القِدَم وغيره.

فصل: في أنَّه [تعالىٰ] لا يستحقّها لمعانٍ محدَثة:

فأمَّا الذي يدلُّ علىٰ أنَّه لا يستحقُّ الصفات التي ذكرناها لمعانٍ محدَثة، فهو أنَّه لو كان قادراً بقدرة محدَثة، لوجب أن يكون هو الفاعل لها، ومن حقِّ الفاعل أن يكون قادراً قبل أن يفعل، وإذا كان لا يقدر إلَّا بقدرة يفعلها، ولا يصحُّ أن يفعلها إلَّا بعد أن يكون قادراً، لتعلَّق كلّ واحد من الأمرين بصاحبه واستحالا معاً.

فإن قيل: دلّوا علىٰ أنَّه لو قدر بقدرةٍ محدَثة لكان هو المحدِث لها؟

قيل: لو فعل تلك القدرة غيره تعالىٰ، لم يخلُ من أن

يكون قادراً لنفسه أو بقدرة، وليس يجوز إثبات قادر لنفسه سواه تعالىٰ، لما نذكره في باب التوحيد، والقادر بقدرةٍ لا يتأتّىٰ منه فعل القدرة، علىٰ أنَّ ذلك القادر بقدرةٍ لا بدَّ أن يكون الفاعل لقدرته غيره، فأمَّا أن يؤدّي إلىٰ ما لا نهاية له من الفاعلين، أو الاستناد إلىٰ محدِث قادرٍ لنفسه يفعل القدرة، وهو المطلوب في هذا الموضع.

/ [[ص ١٤٤]] فإن قيل: وما الدليل علىٰ أنَّ القادر بقدرةٍ لا يتأتّىٰ منه فعل القدرة؟

قلنا: لوجوه:

أوَّلها: أنّا قد بيَّنا أنَّ القدرة وإن اختلفت بمقدورها، لا يختلف في الجنس، وإذا تعذَّر علىٰ أحدنا فعل القدرة بما فيه من القدرة، دلَّ علىٰ القدرة خارجة من مقدور القدر علىٰ كلِّ حالٍ.

والذي يُبيِّن ما ذكرناه، أنَّ أحدنا قد تدعو الدّواعي إلىٰ زيادة حاله في كونها قادراً، فلو كانت قدرة متعلّقة بالقُدَر، يصحُّ أن يفعلوا، وإن يتبيَّن من حاله الزيادة في كونه قادراً، وهذا يتبيَّن بالقُدَر لا بفعل القُدَر.

وثانيها: أنَّ القدرة لا تتعلَّق به تعالىٰ، إلَّا إذا وُجِدَت في غير محلّ، علىٰ حسب وجود إرادته، ومن كان قادراً بقدرة لا يصحُّ أن يفعل إلَّا مباشراً أو متولِّداً، وليس يصحُّ أن يتولَّد الشيء عن السبب في غير محلِّه، إلَّا إذا كان ذلك السبب ممَّا يختصُّ بجهةٍ كالاعتماد، وليس يجوز أن يولِّد الاعتماد قدرة في غير محلّ ولا شيئاً ممَّا يولِّده علىٰ هذا الوجه، لأنَّه لا يولِّد إلَّا في جهته، فذاك يجب علىٰ هذا أن تكون القدرة أو غيرها ممَّا يولِّده الاعتماد موجوداً في الجهة التي هي جهة الاعتماد، وكلّ شيء يوجد في جهةٍ لا علىٰ سبيل التبع لغيره، فلا بدَّ من أن يكون ذا حجم وحيّز، ولا يصحُّ علىٰ هذه المعاني ذلك بعد أن يكون الاعتماد مولِّداً لها.

وثالثها: أنَّ القادر بقدرة لا يكون إلَّا جسماً، والجسم _ علىٰ ما بيَّناه _ لا يكون إلَّا من فعل القديم تعالىٰ، [و]علىٰ فرض [كون] هذا السائل قادراً ولا حيَّاً فكيف فعل هذا الجسم؟

وممَّا يدلُّ علىٰ أنَّ القديم تعالىٰ لا يجوز أن يكون قادراً بقدرة محدَثة، أنَّ تلك القدرة لا تخلو من أن تكون حالّة فيه تعالىٰ أو في غيره أو موجودة لا في محلٍّ.

ووجودها فيه محال، لأنَّ القدرة تحتاج في وجودها إلىٰ وجود الحياة في محلِّها، والحياة محتاج إلىٰ بنية مخصوصة، والبنية لا تصحُّ علىٰ ما ليس [فيه حلول].

/ [[ص ١٤٥]] ولا يجوز أن يكون قادراً بقدرة تحلُّ في غيره، لأنَّ ذلك الغير لا بدَّ أن يكون حيَّاً، ولو جاز أن يقدر بقدرة تحلُّ سواه، لجاز أن يعلم بعلمٍ في غيره ويجهل بجهلٍ في غيره، وهذا يقتضي كونه عالماً جاهلاً بالشيء الواحد علىٰ الوجه الواحد إذا علمه عالم وجهله جاهل.

علىٰ أنَّ القدرة الموجودة في محلٍّ فيه حياة، يجب أن تكون قدرة لمن تلك الحياة حياة له، ويؤدّي ذلك إلىٰ إثبات مقدور واحد في قادرين، وفساد ذلك يأتي بعون الله.

ولا يجوز أن تكون القدرة موجودة لا في محلٍّ، لما قد بيَّناه في إبطال كونه قادراً بقدرة معدومة، من أنَّ القدرة لا يصحُّ الفعل بها إلَّا بأن يستعمل محلّها أو في سببه، وهذا يقتضي أنَّ وجودها لا في محلّ يُبطِل حكمها وصحَّة الفعل بها.

وبمثل ما قلناه يُعلَم أنَّه لا يجوز أن يكون حيَّاً بحياة محدَثة، لأنَّه كان يجب أن يكون هو المحدِث لحياته، ومن ليس بحيٍّ لا يصحُّ أن يحدِث شيئاً.

وجميع ما أوردناه في القديم، إذا أُورد علىٰ هذا الكلام، كان الجواب عنه ما بيَّناه، فإنَّ الطريقة واحدة.

وممَّا يدلُّ أيضاً علىٰ إبطال كونه حيَّاً بحياةٍ توجد لا في محلٍّ، ما قدَّمناه في إبطال كون الحياة التي يُحيي بها معدومة من الوجهين معاً، المتضمّنين باعتبار تأثير الحياة، وأنَّه يقتضي وجودها في المحلِّ.

وأمَّا الذي يدلُّ علىٰ أنَّه تعالىٰ لا يجوز أن يكون عالماً بعلم محدَثٍ، فهو أنَّ القول ذلك يوجب أن يكون الذي علم به من فعله، وقد ثبت أنَّ العلم لا يقع علماً إلَّا ممَّن هو عالم قبل إيجاده، فلو لم يكن عالماً إلَّا بعلم محدَثة، وكان لا محدَثة إلَّا وهو عالم، لتعلّق كلِّ واحدٍ من الأمرين بصاحبه، ولم يصحّ لا كونه عالماً ولا وجود علمٍ، [و]هذه الجملة مبنيَّة علىٰ أصلين: أحدهما أنَّ العلم يجب أن يكون من فعله، والآخر أنَّ فعل العلم لا يصحُّ إلَّا من عالم.

/ [[ص ١٤٦]] والذي يدلُّ علىٰ الأوَّل: أنَّه لو لم يكن هو فاعل ذلك العلم، لم يخلُ فاعله من أن يكون قادراً

لنفسه أو قادراً بقدرةٍ، وقد أبطلنا كونه قادراً لنفسه، بما دلَّ علىٰ نفي ثانٍ له تعالىٰ، وكونه قادراً بقدرةٍ يمنع من فعل العلم لا في محلٍّ، وهو الوجه الذي يتعلَّق معه بالقديم تعالىٰ، لأنَّ القدرة لا يقع العلم بها إلَّا متولِّداً في محلِّ القدرة أو مبتدأً في محلِّها، لأنَّه لا جهة للنظر حيث يصحُّ أن يولِّد في غير محلِّه.

وليس يجوز أن يعلم تعالىٰ بما يوجد في المحلِّ، لأنَّ من حقِّ العلم أن يوجد في محلِّه الحياة، ويجب أن يكون عالماً لمن تلك الحياة حياةٌ له، وقد شرحنا ذلك قبل هذا الموضع، فلم يبقَ بعد ذلك إلَّا أن يكون العلم من فعله.

والذي يدلُّ علىٰ الأصل الثاني: أنَّ العلم قد ثبت أنَّه لا يكون علماً بجنسه، وإنَّما يكون كذلك لو وقع منه علىٰ وجهٍ، وأنَّ كلَّ وجهٍ يقع عليه، فيكون علماً [و]يقتضي كون فعليته عالماً، وإنَّما قلنا: إنَّه لم يكن علماً بجنسه، أنَّا قد نجد من جنسه ما ليس بعلمٍ. ألَا ترىٰ أنَّ اعتقاد كون زيد في الدار في وقتٍ مخصوصٍ تقليد من جنس بأنَّه في الدار، بدلالة [أنَّه] إنَّما ينفي أحدهما فيبقىٰ الآخر، ولأنَّ كلَّ واحدٍ منهما يوجب مثل ما يوجبه الآخر، ولأنَّهما قد اشتركا في تعلّق بما يتعلَّقان به علىٰ أخصِّ الوجوه، وكلُّ ذلك يوجب التماثل، وإذا لم يكن علماً لجنسه، ولم يجز أن يكون علماً لحدوثه، ولا لوجوده ولا لشيءٍ يشاركه التقليد فيه، ولا أن يكون كذلك لعلَّةٍ، ولا بالفاعل متىٰ لم يكن عالماً بالفاعل أنَّه يُحدِثه علىٰ بعض الوجوه التي نذكرها، لأنَّه كان يمتنع أن يقع علىٰ بعض الوجوه التي نذكرها، ثمّ لا يكون علماً لعدم ما يدَّعيه من العلَّة، أو لأنَّ الفاعل إلىٰ كونه عالماً بالفاعل، أو وجود العلَّة من غير أن يكون علىٰ بعض ما نذكره. علىٰ أنَّ العلَّة التي يُدَّعىٰ مع التقليد الذي توجد فينا لشيءٍ مخصوصٍ، كحالها مع العلم الموجود فينا لغيره، لعدم اختصاص أحدهما دون الآخر، فليس بأن يوجب كون أحدهما علماً أولىٰ من الآخر، وإذا استحال ذلك ثبت أنَّه لا يكون علماً إلَّا لحدوثه علىٰ بعض الوجوه.

وأمَّا الوجوه التي إذا وقع عليها لاعتقادٍ كان علماً، فالذي ذكره أبو هاشم وأبو علي ثلاثة أوجه: / [[ص ١٤٧]] أحدها: أن يقع العلم متولِّداً علىٰ النظر، والأمر [الثاني]: أن يقع بأن نذكر كيفية النظر، نحو ما يفعله المتنبّه من نومه، والثالث: أن يكون من فعل العالم بمعتقده، نحو ما يفعله القديم تعالىٰ فينا من العلوم الضرورية.

وأضاف من تأخَّر عنهما إلىٰ ذلك وجهين آخرين:

أحدهما: أن يعلم في الجملة أنَّ من حقِّ الموصوف بصفةٍ أن يكون بصفةٍ أُخرىٰ أو حكمٍ آخر، فمتىٰ علم شيئاً يستحقّ الصفة الأُولىٰ علىٰ التفصيل، فلا بدَّ من أن يفعل اعتقاداً لكونه علىٰ الصفة الثانية والحكم، فيكون هذا الاعتقاد علماً، لتقدّم العلم الأوَّل.

ومثاله: العلم في الجملة بقبح الظلم مفصَّلاً، وأنَّ من حقِّ المحدَث أن يكون له محدِثاً، وأنَّه متىٰ [حدث] علماً [و]ظلماً بعينه، ومحدَثاً معيَّناً، فعل العلم بقبح الظلم مفصَّلاً، وحاجة المحدَث إلىٰ المحدِث مفصَّلاً.

والوجه الآخر: أن يكون الاعتقاد علماً بوقوعه ممَّن تذكَّر كونه عالماً، وأجرىٰ ذلك العلم بالمعتقَد المجرىٰ العلم بالمعتقِد، كما أجرىٰ الذكر النظر.

وقد زيد علىٰ ذكر هذه الوجوه الخمسة وجهٌ سادس علىٰ مذهبِ لأبي هاشم خاصَّة، وهو أن يكون الاعتقاد علماً، لأنَّه اعتقاد لمن هو عالم بالمعتقَد، وإن كان لـمَّا فعله لم يكن عالماً للمعتقَد.

ومثاله: أن يعتقد تقليداً، ككون زيد في الدار، ثمّ يشاهده، فيصير الاعتقاد أوَّلاً علماً لكون الأوَّل علماً.

فإن قيل: من أين أنَّ الاعتقاد لا يكون علماً إلَّا بما حصرتم من الوجوه؟

قلنا: لوجهٍ يُعقَل سوىٰ ما ذكرناه، ولو جوَّزناه وجهاً واحداً، لصحَّ أن يبتدئ أحدنا فيفعل العلم من غير أن يوقعه علىٰ أحد الوجوه التي ذكرناها، ولا يجوز أن يكون مشاهدة الأدلَّة وجهاً لكون الاعتقاد علماً، فإنَّ أحدنا قد يشاهد الأدلَّة التي علىٰ الله تعالىٰ وأحواله، ولو اعتقد ابتداءً في حال مشاهدتها كونه تعالىٰ قادراً مثلاً لم يكن هذا الاعتقاد / [[ص ١٤٨]] علماً، لتعلّقه بما يدركه المعتقِد، لأنَّ الصغير والمجنون يُدرِكان ولا يعلمان، ولأنَّه قد يُدرِك الملتبس ويعتقِده ولا يكون عالماً.

وليس يمكن أن يقال: إنَّ الإدراك يؤثِّر في كون الاعتقاد علماً، بشرط كمال العقل. لأنَّ هذا جعل للشيء

شرطاً في نفسه، إذ من كمال العقل العلم بالمدرَكات، وإنَّما قلنا: إنَّ الاعتقاد إذا وقع علىٰ أحد هذه الوجوه كان علماً، من حيث اقتضىٰ بوقوعه علىٰ كلِّ وجهٍ منها سكون النفس إلىٰ معتقده.

والكلام في تفصيل الوجوه التي ذكرناها، أنَّ الاعتقاد عليها يكون علماً ويتميَّز بعضها من بعض، والردّ علىٰ من ذهب فيها إلىٰ التداخل، يطولُ، وفيما ذكرناه كفاية.

وقد ثبت بجملة ما أوردناه أنَّ العلم لا يقع إلَّا من عالم، لأنَّ ما يفعله عن النظر لا بدَّ أن يكون فاعله عالماً بالدليل علىٰ الوجه الذي يدلُّ، والمتذكِّر للنظر والاستدلال هو عالم، لأنَّ الذكر للشيء هو العلم به، والعالم بالمعتقد الأمر فيه أوضح، وكذلك العالم علىٰ سبيل الجملة، بأنَّ من كان علىٰ صفةٍ فلا بدَّ أن يكون علىٰ أُخرىٰ، وكذلك المتذكِّر لكونه عالماً، فصحَّ ما أردناه وقصدناه بالكلام إليه.

واعلم أنَّ الكلام في أنَّه تعالىٰ عالم بعلم محدَث، وقادر بقدرةٍ محدَثة، يدخل فيه ثلاث مسائل: أولاهنَّ أن يقال: لا يعلم شيئاً إلَّا بعلمٍ محدَثٍ، ولا يقدر إلَّا بقدرةٍ محدَثةٍ. والمسألة الثانية أن يقال: إنَّه يعلم بعض المعلومات لنفسه وبعضها بعلمٍ محدَثٍ، وكذلك في القدرة. والمسألة الثالثة أن يقال: إنَّه يعلم بعض ما يعلمه لنفسه بعلمٍ محدَثٍ، حتَّىٰ يكون عالماً به من الوجهين، كذلك في القدرة.

وهذه المسائل لا يمكن كلّها في الحياة، لأنَّها ممَّا يتعلَّق بغيرها، كتعلّق العلم والقدرة.

وقد تقدَّم الجواب عن المسألة الأُولىٰ في العلم والقدرة.

فأمَّا المسألة الثانية فالجواب عنها: أنَّها إذا بطل كونه تعالىٰ عالماً بعلم قديم _ علىٰ ما / [[ص ١٤٩]] سنذكره مضافاً إلىٰ ما بيَّناه من إبطال كونه عالماً بعلمٍ محدَثٍ أو معدومٍ _ وجب أن يكون عالماً لنفسه، ومن حقِّ العالم لنفسه أن يعلم جميع المعلومات، ولا يصحُّ أن يكون فيها ما لا يجب كونه عالماً به.

والذي يدلُّ علىٰ ذلك أنَّ تعلّقه بالمعلومات تعلّق العالمين، لا تعلّق المعلوم والعالم، من صحَّة كونه عالماً بكلِّ معلوم لغير اختصاص، وإذا كان عالماً لنفسه وجب في كلِّ ما صحَّ أن يعلمه ثبوت كونه عالماً به، لأنَّ صفة النفس متىٰ صحَّت وجبت.

والذي يدلُّ علىٰ أنَّ تعلّقه تعلّق العالمين أشياء:

منها: أنَّ الأفعال المحكمة إنَّما صحَّت منه لأجل هذا التعلّق، وهذا الحكم يختصُّ العالم دون العلم، لاستحالة الفعل المحكم من العلم.

ومنها: أنَّه لأجل هذا التعلّق يجب كونه حيَّاً، وتعلّق العلم بمعلومه لا يجب فيه ذلك بل يستحيل فيه.

ومنها: أنَّه لو تعلَّق بالعلوم، لوجب كونه من جنس العلم، لأنَّ العلوم إنَّما يتماثل بالمشاركة في التعلّق بالمعلوم الواحد علىٰ الوجه الواحد، في الوقت الواحد.

ومنها: أنَّه قد وقعت منه تعالىٰ أفعال كثيرة، يدلُّ علىٰ كونه عالماً بمعلومات كثيرة، والعلم لا يصحُّ أن يتعلَّق علىٰ سبيل التفصيل بأكثر من معلوم واحد، فثبت أنَّ تعلّقه تعالىٰ يخالف تعلّق العلوم.

فأمَّا الذي يدلُّ علىٰ أنَّ المعلومات لا اختصاص فيها، وأنَّ كلَّ عالم يصحُّ أن يعلم كلّ معلوم فظاهر، لأنَّه لا معلوم يشار إليه إلَّا يصحُّ أن يعلمه كلّ حيّ، كما أنَّه لا مدرَك إلَّا ويصحُّ أن يُدرِكه كلّ مدرِك، ومرادٌ إلَّا ويصحُّ أن يريده كلّ مريد، وإنَّما جاز الاشتراك في المعلوم ولم يجز في المقدورات، لأنَّ العالم يعلم الشيء علىٰ ما هو عليه، ولا يصير علىٰ بعض الصفات بالعالم والقادر بجعل الشيء علىٰ صفة، فلهذا لم يصحّ فيه الاشتراك.

وإذا ثبت الجملة التي ذكرناها وكان تعالىٰ عالماً، وجب لنفسه أن يعلم الجميع، لأنَّ الصحَّة لا تفارق الوجوب في صفات النفس.

/ [[ص ١٥٠]] وليس لأحدٍ أن يدَّعي في المعلومات ما لا يصحُّ أن يعلمه لما بيَّنا، ولأنَّه [لمَّا] لم يصحّ أن يعلمه لنفسه، لم يصحّ أن يعلمه أيضاً بعلمٍ محدَثٍ، وليس هو بأن يعلم بعض المعلومات لنفسه بأولىٰ من سائرها، مع صحَّة كونها عالماً بالجميع، وهذا الاختصاص بينها وبين بعضها دون بعضٍ، وإذا وجب كونه عالماً بنفسه لشيءٍ منها، فإنَّما وجب من حيث صحَّ أن يكون معلوماً له، وجاز لكلٍّ في هذه القضيَّة واحدة، فيجب أن يكون عالماً بجميع المعلومات لنفسه، وإذا وجب ذلك لم يبقَ ما يقال: إنَّه يعلمه بعلمٍ محدَثٍ.

وأمَّا الجواب عن هذه المسألة إذا سُئِلنا عنها في كونه

تعالىٰ قادراً فهو: أنَّه قد ثبت أنَّ تعلّقه بمقدوراته تعلّق القادرين، لا تعلّق القُدَر، للوجوه التي ذكرناها في أنَّ تعلّقه بالمعلومات يخالف تعلّق العلوم، سوىٰ الوجه الواحد الذي اعتمدنا فيه علىٰ وجوب كونه من جنس العلم، لأنَّ ذلك لا يتأتّىٰ في القدرة، لأنَّه تعالىٰ لا يتعلَّق بنفس ما يتعلَّق به القُدَر.

وإذا ثبت ذلك، وجب في كلِّ ما صحَّ أن يكون مقدوراً له، كونه قادراً عليه من حيث كان قادراً للنفس، وكانت صفة النفس متىٰ صحَّت وجبت، وإذا كان قادراً علىٰ الكلِّ لنفسه، لم يبقَ ما يقال: إنَّه يقدر عليه بقدرة محدَثة.

وإنَّما خصَّصنا الكلام في المقدورات وقلنا: يجب أن يكون قادراً علىٰ كلِّ ما صحَّ أن يكون مقدوراً له، ولم نقل مثل ذلك في المعلومات، لأنَّ في المقدورات ما يستحيل كونه تعالىٰ قادراً عليه، من حيث كان مقدوراً لغيره، وليس كذلك المعلومات، لأنَّ الاختصاص لا يتأتّىٰ فيها، وما قدَّمناه من قبل _ من أنَّ القدرة لا تصحُّ الفعل بها إلَّا إذا كانت في محلٍّ، من حيث كان من حكمها استعمال محلِّها في الفعل أو سببه _ يُبطِل كونه قادراً بقدرة محدَثة لا في محلٍّ علىٰ كلِّ حالٍ.

فأمَّا الجواب عن المسألة الثالثة فهو: أنَّه لو كان عالماً بعلمٍ محدَثٍ بعض ما يعلمه لنفسه، فوجب أن يكون ذلك العلم موجوداً لا في محلٍّ حتَّىٰ يصحَّ اختصاصه به دون غيره، ولا يصحُّ أن يفعل العلم في غير محلٍّ إلَّا هو تعالىٰ، فيجب أن يكون قادراً علىٰ ضدِّه في / [[ص ١٥١]] الجنس، وذلك يقتضي كونه قادراً علىٰ الجهل أن يفعله لا في محلٍّ، ولو قدر عليه لصحَّ أن يفعله، ولو فعله لم يخلُ حاله من وجوه: إمَّا أن يوجب كونه تعالىٰ جاهلاً ويخرج عن كونه عالماً، أو يجتمع له الصفتان، أو يوجب كون غيره جاهلاً، أو يكون جهلاً لا يجهلانه أحد، وكلُّ ذلك مخلٌّ، لأنَّ الأوَّل يقتضي خروجه تعالىٰ عن صفته الذاتية مع صحَّتها عليه، وذلك يستحيل، كاستحالة وجود ما ينفي ذاته ويُخرِجه عن الوجود، من حيث كان موجوداً لنفسه. واجتماع الصفتين له تعالىٰ معلوم استحالته. وإيجاب الجهل كون [و]غيره جاهلاً باطل، لأنَّها إذا وُجِدَ علىٰ الوجه الذي يوجد عليه إرادة القديم تعالىٰ، فلا يجوز أن يوجب الحال لغيره. ووجود جهل لا يتعلَّق بأحدٍ يقتضي [وجود] جنسه، وكلُّ قول يؤدّي إلىٰ ما ذكرناه وفصَّلناه من الوجوه فهو فاسد.

فإن قيل: وما الدليل علىٰ أنَّ ذلك العلم الموجود لا في محلٍّ يجب أن يكون من فعله؟

قلنا: لأنَّ القادر بقدرةٍ لا يصحُّ أن يفعل العلم في غير محلٍّ، لما تقدَّم من أنَّ العالم إمَّا أن يفعل ابتداءً في محلِّ القدرة، أو متولِّداً عن سبب لا جهة له، فتولّده في غير محلِّه، علىٰ أنَّ غيره لو صحَّ أن يفعله بالقدرة في غير محلٍّ، لوجب كونه قادراً علىٰ ضدِّه الذي ينافيه، ولو فعله لأدَّىٰ إلىٰ الفساد الذي ذكرناه، فليس يختلف الحكم المقصود علىٰ كلِّ حالٍ.

فإن قيل: دلّوا علىٰ أنَّ للعلم ضدّاً؟

قلنا: قد علمنا استحالة اجتماع اعتقاد كون الشيء علىٰ صفة في بعض الأحوال / [[ص ١٥٢]] واعتقاد أنَّه ليس عليه ما في تلك الأحوال لا لوجهٍ معقولٍ سوىٰ التضادّ، فيجب تضادّهما وتنافيهما علىٰ الحيِّ، وهذا واجب في كلِّ اعتقادين جريا هذا المجرىٰ، فظهر بذلك أنَّ الاعتقاد [إذا] تعلَّق بالعكس من متعلّق العلم، يجب أن يضادّه وينافيه.

وليس لأحدٍ أن يقول: ما أنكرتم أنَّ اجتماع هذين الاعتقادين إنَّما تعذَّر لا للتضادِّ، لكن لما يجري مجرىٰ الداعي، وهو العلم باستحالة كون الذات علىٰ صفةٍ، وأن لا يكون عليها، ويجري امتناع ذلك، وإن لم يكن للتضادّ مجرَّد اعتقاد الضدَّين، وإرادة الضدَّين في أنَّ اجتماعهما يتعذَّر لما يرجع إلىٰ الداعي.

وذلك أنَّ كلَّ شيئين تعلَّقا بغيرهما وعلمنا أنَّ أحدهما قد تعلَّق بالعكس من متعلّق الآخر، فلا بدَّ من الحكم بتضادّهما، ولذلك حكمنا بتضادِّ الإرادة والكراهة والقدرة والعجز، لو ثبت أنَّ ذلك معنىٰ، وبذلك فرَّقنا بين إرادة الضدَّين والإرادة والكراهة إذا تعلَّقتا بالشيء الواحد علىٰ الوجه الواحد.

علىٰ أنَّ العلم الذي أشاروا إليه وادَّعوا بمنع اجتماع هذين الاعتقادين علىٰ سبيل الداعي، وهو العلم بأنَّ الذات لا يجوز أن يكون علىٰ صفةٍ، وأن لا يكون عليها، لا يخلو من أن يكون مضادّاً للاعتقاد المتعلّق بالعكس من متعلّقه أو غير مضادّ له، وإنَّما لا يجتمع معه لداعٍ آخر.

فإن كان الأوّل: فبما يقتضي في هذين الاعتقادين التضادّ، وإن تعذَّر اجتماعهما، لم يكن للدّاعي يقتضي مثله في الاعتقادين اللذين ذكرناهما.

وإن كان الثاني: وجب إثبات ما لا يتناهىٰ من الاعتقادات.

وليس هذا ممَّا قلناه في اعتقاد الضدَّين وإرادة الضدَّين، [من] أنَّ الصارف عنهما هو العلم بتضادٍّ متعلّقهما، لأنّا قد ننتهي إلىٰ اعتقادين نحكم باستحالة اجتماعهما للتضادّ لا لداعٍ آخر، وهما اعتقاد تضادّ الضدَّين، واعتقاد أنَّهما غير متضادّين، ولا يمكن من خالفنا مثل ذلك، لأنَّه لا يقف في باب الدواعي علىٰ حدٍّ، فلزمه إثبات ما لا يتناهىٰ دوننا.

علىٰ أنَّ الجهل لو ثبت تعذَّر اجتماعه مع العلم المتعلّق بعكسه لا للتضادّ، كان كما / [[ص ١٥٣]] ذكروا لم يُخَلَّ بما أردناه، وذلك أنَّ القديم تعالىٰ إذا كان قادراً علىٰ العلم، فيجب أن يكون قادراً علىٰ الجهل، لأنَّ من حقِّ القادر علىٰ نفسه أن يقدر علىٰ كلِّ جنس يقدر عليه بالقدرة، لأنَّ حاله في المقدورات أزيد من أحوال القُدَر _ علىٰ ما سنُبيِّنه من بعد _ فكان يجب علىٰ هذا أن يكون قادراً علىٰ فعل الجهل علىٰ الوجه الذي فعل عليه العلم، وإن لم يكن ضدَّاً، ولأدَّىٰ صحَّة وجوده إلىٰ وجوه الفساد الذي قدَّمناه.

فإن قيل: بأيِّ شيءٍ تنكرون أن يكون كذلك للعلم ضدّ في الجنس، وإن لم يكن ضدَّاً منافياً علىٰ الحقيقة؟

قلنا: قد ثبت أنَّ لعلمنا ضدَّاً في الحقيقة منافياً، فإذا ثبت ذلك فيه ببيانٍ لذلك العلم الذي هو من جنسه [لوجب] أن يشتركا فيه.

وأيضاً: فإنَّ تجويز ذلك يؤدّي إلىٰ تجويزه في الألوان، [و]أن يكون له ضدّ في الجنس، وإن لم يكن منافياً، وهذا يوجب أن يكون في الجواهر ما يستحيل انتقاله من جهته.

وأيضاً: فإنَّ التضادّ في الجنس متىٰ لم يبتني علىٰ التضادّ الحقيقي، لم يعقل ولم يصحّ إثباته، وهذا يُبطِل أن يكون لبعض المعاني ضدّ في الجنس، ولا يكون ضدَّاً علىٰ الحقيقة.

والذي يدلُّ علىٰ أنَّ القادر علىٰ الشيء يجب أن يكون قادراً علىٰ ضدّه، يأتي من الكتاب في موضعه إن شاء الله تعالىٰ.

فإن قيل: من أين إذا كان للعلم ضدٌّ، وكان قادراً علىٰ ضدِّه، أنَّه يصحُّ منه إيجاده لا في محلٍّ؟ لأنَّ الذي يقتضيه كونه قادراً علىٰ الشيء، أن يكون قادراً علىٰ ضدِّه، ولا يقتضي ذلك صحَّة إيجاده ضدّه علىٰ كلِّ وجهٍ صحَّ إيجاده عليه، أوَليس أحدكم قادراً علىٰ أن يبتدي الجهل، ولا يقدر علىٰ فعلٍ ابتدأ به لا من الجهل؟

قلنا: إذا ثبت أنَّ العلم [له] ضدٌّ ينافيه، فلا بدَّ من أن يكون القادر عليه قادراً علىٰ أن يفعله علىٰ الوجه الذي ينافيه، وإذا كان العلم موجوداً لا في محلٍّ، وجب فيما يضادّه / [[ص ١٥٤]] وينافيه أن يوجد علىٰ هذا الوجه، ولذلك لـمَّا كان أحدنا يصحُّ أن يفعل العلم في قلبه وكان قادراً علىٰ الجهل الذي هو ضدّه، صحَّ أن يفعله في قلبه، علىٰ الوجه الذي ينافيه عليه العلم، وبما يكشف عن ذلك أنَّ الطريق الذي يعلم القادر علىٰ الشيء قادر علىٰ ضدِّه، إنَّما يظهر في المنافي دون المتضادّ في الجنس، وإنّا نحمل ما لا يتنافىٰ في وجوب كونه قادراً عليه علىٰ المتنافي، فالأصل في كون القادر قادراً أن يقدر علىٰ الضدَّين المتنافيين، وما عدا ذلك فرع له وتابع.

وإنَّما قلنا: إنَّ العلم لا يُبتَدأ علىٰ بعض الأحوال علىٰ حدِّ ما يُبتَدأ الجهل، لأنَّ العلم لم يكن علماً لجنسه، وإنَّما يكون كذلك لوقوعه علىٰ وجوه مخصوصة يجب أن تراعىٰ، والجهل ليس يراعىٰ فيه من الوجوه ما يراعىٰ في العلم، فلذلك جاز ابتدائه علىٰ كلِّ حالٍ.

وبعد، فإنَّ العلم لا يضادّ الجهل من حيث كان علماً، وإنَّما يضادّه من حيث كان اعتقاداً للشيء علىٰ ما هو به، ويصحُّ من القادر ابتداءً هذا الاعتقاد الذي يرجع التضادّ في الحقيقة إليه علىٰ كلِّ حالٍ، كما يصحُّ أن يبتدأ بالجهل.

فإن قيل: ألَا كان هذا الجهل مقدوراً له، ويكون ما هو عليه في كونه عالماً لنفسه كالمانع من وجوده؟

قلنا: هذا يبطل من وجوه أربعة:

أوَّلها: أنَّ ما حال وجود الشيء علىٰ كلِّ وجهٍ، يحيل كونه مقدوراً، لأنَّ كونه مقدوراً لا بدَّ معه من صحَّة وجوده علىٰ كلِّ وجهٍ ما، وكلّ شيء يتعذَّر لمانع فلا بدَّ من صحَّة زواله علىٰ بعض الوجوه، ولولا صحَّة هذه الجملة لالتبس المعذور بالمستحيل.

ثانيها: أن يكون عالماً لنفسه، ليس بأن يمنع من فعل الجهل، أولىٰ من أن يقال: إنَّ كونه قادراً لنفسه، عليه يقتضي صحَّته، لأنَّ المنع لا يجوز علىٰ القادر لنفسه.

وثالثها: أنَّ ما يستحيل وجوده علىٰ كلِّ حالٍ، لا يكون ضدّاً لغيره في الحقيقة، وقد بيَّنا أنَّ ذلك العلم ضدٌّ علىٰ التحقيق.

ورابعها: أنَّ هذا القول يوجب أنَّ في الأجناس ما يستحيل عليه الوجود، لأنَّ ذلك / [[ص ١٥٥]] الجهل إذا كان إنَّما يمنع من وجوده كونه تعالىٰ عالماً لنفسه، والقديم تعالىٰ يستحيل خروجه عن هذه الصفة، فيجب علىٰ هذا استحالة وجود ذلك الجهل، ويحال أن تكون ذاتٌ معدومة يستحيل عليها الوجود علىٰ كلِّ حالٍ، لما قد بُيِّنَ في مواضع كثيرة.

فإن قيل: ما أنكرتم من صحَّة وجود ذلك الجهل، وإن لم يجهل به أحد، ويمنع من تعلّقه به تعالىٰ كونه عالماً لنفسه، ومن تعلّقه بغيره وجوده علىٰ غير الوجه الذي معه يثبت التعلّق؟

قلنا: الجهل لنفسه يوجب كون الجاهل جاهلاً، [و]ما يمنع من إيجابه يمنع من وجوده، كما أنَّ ما منع من كون الميّت عالماً يحيل وجود العلم في قلبه، وما منع من كون الجوهر كائناً ببعض الأكوان يُحيل وجوده، علىٰ أنَّ تعلّق الجهل بغيره في رجوعه إلىٰ ذاته، كإيجابه كون الجاهل جاهلاً، فلو جاز وجوده من غير أن يُحيل به جاهلٌ، لجاز وجوده غير متعلّقٍ بما يتعلَّق به، وهذا يؤدّي إلىٰ فساد وجوده وقلب جنسه.

فإن قيل: أليس قد جاز عندكم وجود علم لا معلوم به، وألَّا جاز في الجهل بما ألزمناكموه؟

قيل: الفرق بين الأمرين أنَّ العلم وإن لم يتعلَّق في بعض المواضع بمعلوم، وليس يخرج من أن يوجب الصفة المخصوصة بالغير، وبذلك يظهر حكم صفته النفسية، ويكون لوجوده مزيَّة عدمه، والجهل إذا لم يوجب كون أحدٍ جاهلاً لم يتعلَّق بمجهول، وإذا لم يتعلَّق بمتعلّق، ولا أوجب صفته بموصوف، لم يكن لوجوده مزيَّة علىٰ عدمه.

فإن قيل: أليس قد أجاز عندكم بعض خروج كونه تعالىٰ قادراً علىٰ المقدور عند وجوده، وإن كان قادراً لنفسه، من حيث أحال وجود المقدور من كونه قادراً بقلبه، وإلَّا جاز خروجه عند وجود الجهل من كونه عالماً، لاستحالة كونه عالماً مع وجود هذا الجهل؟

قلنا: ليس يخرج القديم تعالىٰ عند وجود مقدوره من كونه قادراً، ولا يزول التعلّق أيضاً متىٰ كان المقدور ممَّا تجوز عليه الإعادة، لأنَّه علىٰ هذا لا يصحُّ منه إيجاده / [[ص ١٥٦]] في الثالث، إن لم يجز في الثاني، كما أنَّ القدرة تتعلَّق بإيجاده في المقدور في العاشر، وإن لم يجزها أن توجد في الثاني، ومتىٰ نقص وقت المقدور في العاشر، فلا بدَّ من القول بأنَّ التعلّق قد زال، غير أنَّ الصفة التي تعالىٰ لم يزل من حيث كان له بكونه قادراً علىٰ المقدورات كلّها صفةٌ واحدةٌ.

وبهذا يسقط الاعتراض عمَّن ذهب إلىٰ المذهب الذي سُئِلَ عليه السؤال الذي أوردناه، يقول: وجود المقدور محالٌ، لكونه مقدوراً في نفسه، ولهذا استحال كونه تعالىٰ قادراً عليه، وكون الشيء مجهولاً بجهل لا يحيل كونه معلوماً في نفسه. ألَا ترىٰ أنَّ غير هذا الجاهل يصحُّ أن يعلمه، فلو خرج كونه عالماً لأدَّىٰ إلىٰ خروجه عمَّا يستحقّه لنفسه مع صحَّته؟

علىٰ أنَّه قد حصل ما يؤثِّر في كونه عالماً، وصحَّة كون الشيء معلوماً في نفسه ثانيةً، وما يؤثِّر في كونه جاهلاً من وجود الجهل، فليس قول من قال: إنَّ كونه تعالىٰ عالماً يجب لما عليه في ذاته، بشرط أن لا يطرأ عليه هذا الجهل، بأولىٰ من قول القائل: إنَّ الجهل إنَّما يوجب كونه جاهلاً، بشرط أن لا يكون الواجب، لكونه عالماً حاصلاً، وهذا يوجب إمَّا انتفاء تأثير الأمرين أو اجتماع التأثيرين، وكلُّ ذلك فاسد.

فإن قيل: ألَا جاز وجود الجهل الذي ذكرتموه، واستحالة قول من قال: إنَّه يوجب كونه جاهلاً، أو يكون غير ذلك، أو لا يوجب شيئاً من ذلك، كما أخبر الجواب بالنفي والإثبات عن سؤال من سأل فقال: لو فعل الظلم هل كان يدلُّ علىٰ جهله وحاجته؟

وإثبات الموجب والمنع من الموجب نقض، وليس كذلك العلم، لأنَّه لا يوجب كون فاعله جاهلاً ولا محتاجاً، ولا يدلُّ علىٰ ذلك من حال فاعله لجنسه، فالتقدير

لوجوده، والامتناع من القول بأنَّه يدلُّ أو لا يدلُّ لا يكون نقضاً ولا امتناعاً من الموجب مع ثبوت الموجَب.

وممَّا يجاب به عن ذلك أن يقال: إنَّما جاز أن نمتنع من الجواب في باب الظلم بأنَّه يدلُّ أو لا يدلُّ، لصحَّة أُصولٍ تقرَّرت بالأدلَّة.

/ [[ص ١٥٧]] منها: إنَّه قادر علىٰ الظلم كقدرته علىٰ العدل.

ومنها: إنَّه عالم غني.

ومنها: إنَّ القبيح فيما بيننا لا يختاره إلَّا جاهل لقبحه أو معتقد للحاجة إليه.

فإذا كان الجواب بالإثبات أو بالنفي ينقض بعض هذه الأُصول المقرَّرة، وكذلك إنَّ نفينا كونه قادراً علىٰ الظلم هَرَباً من لزوم عهدة هذا السؤال، وجب الامتناع من الجواب بما ينقض العلوم بالأدلَّة، ولم يثبت الدليل بدليل صحيح أنَّه قادر علىٰ فعلٍ يفعله لا في محلٍّ، فيجوز وجوده، ويمنع ممَّا يؤدّي إليه، لأنَّا في اعتبار ذلك وتأمّله، ولهذا الاعتبار ولما يؤدّي إليه نحكم بفساده.

ولو شاع مثل هذا الاعتراض، لساغ لكلِّ مبطل أن يتمسَّك بالباطل ويمتنع بما يؤدّي إليه فيقول: إنَّه تعالىٰ جسم، فإذا ألزمناه أن يكون محدِثاً، امتنع من ذلك وقال: دلالة قِدَمه توقيتي من ذلك، فأنا أثبتّه جسماً وأمتنع من حدوثه قياساً علىٰ امتناعكم في الظلم، وهذا ظاهر الفساد لما ذكرناه.

وممَّا يدلُّ علىٰ أنَّه تعالىٰ لا يصحُّ أن يعلم بعلم محدَثٍ، أنَّ العلم يمنع من قبل ضدّه لما عليه في ذاته، كما أنَّ إيجابه للحالة المخصوصة راجع أيضاً إلىٰ ذاته، ووجوده غيرُ مانعٍ من ضدّه، فوجوده غير موجب للحال التي يحصل للعالم به في إيجاب خروجه عمَّا هو عليه في ذاته، وكونه تعالىٰ عالماً بذاته لجميع المعلومات، يقتضي استحالة وجود ضدّ هذا العلم، وهذا يقتضي كون ذلك العلم غيرُ مانعٍ من قبيل ضدّه، وقد بيَّنا فساد ذلك، وعلىٰ مثل هذه الطريقة اعتمدنا فيما مضىٰ من الكتاب علىٰ أنَّ القديم لا ضدَّ له.

وأمَّا الذي يدلُّ علىٰ أنَّه لا يقدر بقدرة محدِثة علىٰ بعض ما يقدر عليه لنفسه، فهو أنَّ ذلك يقتضي أنَّ وجود تلك القدرة كقدرته في جميع الأحكام المعقولة، ومثل ذلك معلوم فساده.

والذي يدلُّ علىٰ ما ذكرناه، هو أنَّه لا يمكن أن يقال مع وجودها يصحُّ حدوث مقدورها، لأنَّه من حيث كان قادراً لنفسه يجب أن يقدر علىٰ كلِّ ما يصحُّ أن يكون / [[ص ١٥٨]] مقدوراً له، ومقدور هذه القدرة يصحُّ كونه مقدوراً له، فيجب أن يكون قادراً عليه، ولا يكون لحدوث هذه القدرة تأثير في صحَّة وجوده.

ولا يصحُّ أن يقال: إنَّما يمنع وجودها من وجود ضدّها، لأنَّ الدليل قد دلَّ علىٰ أنَّه لا ضدَّ لها، ولهذا لم نعتمد في نفي القدرة المحدَثة هاهنا علىٰ ما اعتمدنا عليه في نفي العلم، من اعتبار القدرة علىٰ ضدِّه، علىٰ أنَّه لو ثبت للقدرة ضدٌّ لكان وجوده ممتنعاً، لا لمكانها بل لكونه قادراً لذاته.

ولا يمكن أن يقال: إنَّها تتعلَّق مع الوجود، لأنَّه لا يصحُّ أن يتعلَّق، ولا تأثير لها في صحَّة وجود المقدور.

وممَّا يدلُّ أيضاً علىٰ فساد ذلك، أنَّ فيه إيجاباً لكون المقدور الواحد مقدوراً من وجهين، وذلك يُبطِّل بما يبطل به كون المقدور من الواحد مقدوراً بقدرتين.

وممَّا يدلُّ علىٰ أنَّه لا يقدر بقدرة محدِثة، ما تقدَّم من اعتبار كون حكم القدرة، وأنَّ الفعل لا يصحُّ بها إلَّا بعد استعمال محلّها في الفعل أو سببه، وذلك يمنع من وجودها لا في محلٍّ، وهو الوجه الذي تعلَّقت بالقديم تعالىٰ لو تعلَّقت عليه.

فأمَّا الذي يدلُّ علىٰ أنَّه لا يصحُّ أن يحيىٰ بحياةٍ محدِثة وإن كان حيَّاً لنفسه، فهو ما تقدَّم من اعتبار حكم الحياة، وأنَّ وجودها في غير محلٍّ لا يصحُّ، فلا معنىٰ لإعادته.

فصل: في أنَّه [تعالىٰ] لا يستحقُّ هذه الأحوال لمعانٍ قديمة:

الذي يدلُّ علىٰ ذلك، أنَّه كان يجب في هذه المعاني القديمة أن تكون مثله، وأن يستحقَّ مثل ما يستحقّه تعالىٰ من الصفات الراجعة إلىٰ ذاته، وأنَّه يستحقّ هو تعالىٰ مثل ما يستحقّه هي من الصفات الراجعة إلىٰ ذواتها، وهذا يقتضي أن يكون في نفسه علىٰ صفة العلم والقدرة

والحياة، فيكون علماً علم عالم وقدرة قادر، وكذلك تكون هذه الصفات علىٰ مثل ما هو عليه، فتكون عالمة قادرة، وأن تكون لبعضها صفة بعضٍ لاشتراك الكلّ / [[ص ١٥٩]] في القِدَم المستحقّ للنفس، ويقتضي ذلك الاستغناء بمعنىٰ واحد منها عن جميعها، وهذا إن جاز جاز الاستغناء بذاته عن جميع المعاني.

وهذا الكلام لا بدَّ فيه من بيان أُصول: أوَّلها: أنَّه تعالىٰ مخالف لغيره، وثانيها: أنَّه إنَّما يخالف ما يخالفه بكونه قديماً، وثالثها: أنَّ ما شاركه في هذه الصفة يجب أن يكون مثلاً له ومشاركاً في سائر صفات نفسه، وأنَّه يستحيل علىٰ الذاتين أن يتَّفقا من وجه ويختلفا من آخر، ورابعها: كيفية لزوم ما ذكرناه من الكلام لهم.

فأمَّا الكلام علىٰ الأصل الأوَّل: فإنَّه تعالىٰ مخالف لغيره، وظاهر أنَّه معلوم أنَّ كلَّ ذاتين لا بدّ فيها من أحد أمرين: إمَّا أن يكون كلّ واحد منهما يسدّ مسدَّ الأُخرىٰ فيما يرجع إليها، أو لا يكون كذلك.

والأوَّل: هو الحكم الذي يُعبَّر عنه بالتماثل.

والثاني: هو الذي نسمّيه المخالفة.

وقد ثبت أنَّ القديم تعالىٰ يجب له من الصفات، لكونه قديماً وعالماً وقادراً وحيَّاً ما لا يجب لغيره، ويستحيل عليه من الصفات كالتحيّز والحلول، [و]أن يكون في جهة، إلىٰ غير ذلك ممَّا لا يستحيل علىٰ غيره، فيجب أن يكون مخالفاً لغيره، لأنَّه ليس معنىٰ الخلاف أكثر ممَّا ذكرناه.

وأمَّا الكلام علىٰ الأصل الثاني: فهو أنَّه إذا ثبت كونه تعالىٰ مخالفاً لغيره، لم يخلُ من أن يخالفه بكونه ذاتاً، أو لوجود معنىٰ وإن لم توجد له صفة، أو لاختصاصه بصفة.

وإنَّما قلنا ذلك، لأنَّه لا بدَّ ممَّا ذكرناه، من حيث لا يصحُّ أن يخالف ما يخالفه لا لوجهٍ، لأنَّ ذلك يقتضي أنَّه ليس بأن يكون مخالفا أولىٰ من أن يكون مماثلاً.

والذي يدلُّ علىٰ أنَّه لم يخالف بكونه ذاتاً، أنَّ مخالفه أيضاً ذاتٌ، وليس يجوز / [[ص ١٦٠]] أن يخالفه ويتميَّز منه ممَّا يشتركان فيه.

ولا يجوز أن يخالفه لوجود معنىٰ، لأنَّ الكلام في ذلك المعنىٰ كالكلام فيه، في أنَّه لا بدَّ أن يكون مخالفاً لغيره أو مماثلاً، وكان يجب من إثبات المعاني ما لا يتناهىٰ.

وأيضاً: فكان يجب أن لا يعلمه مخالفاً لما ليس بقديمٍ، إلَّا من علم ذلك المعنىٰ الذي أسند الخلاف إليه، لأنَّ ما لا يؤثِّر في الخلاف يجري مجرىٰ ما يؤثِّر في الحسن والقبيح والوجوب، فكما أنَّه لا يصحُّ أن يعلم كون الشيء حَسَناً أو قبيحاً أو واجباً، إلَّا من علم الوجه المؤثِّر في ذلك إمَّا علىٰ جملةٍ أو تفصيل، فكذلك يجب أن لا يعلم كون الشيء مخالفاً إلَّا من علم المؤثِّر في ذلك، وقد علمنا فساد ذلك، وأنَّ أحدنا يعلم مخالفة الذات لغيرها من غير أن يعلم معنىٰ آخر، فلم يبقَ إلَّا أنَّه إنَّما يخالف لاختصاصه بصفة، ولم تخلُ تلك الصفة من أحد أُمور: إمَّا أن تكون من صفات الأفعال، وإمَّا أن تكون من الصفات الراجعة إلىٰ المعاني الواجبة عنها، نحو كونه مريداً أو كارهاً، وإمَّا أن تكون من الصفات التي يستحقّ لا للنفس ولا للعلل، نحو كونه مدرِكاً، وإمَّا أن تكون ممَّا يرجع إلىٰ النفي، نحو كونه غنيَّاً وواحداً، وإمَّا أن تكون من الصفات التي تختصّه وتجب له في كلِّ حالٍ، نحو كونه موجوداً قادراً عالماً حيَّاً، علىٰ الوجه الذي استحقّها عليه من الوجوب، لأنَّه لا يمكن أن يقال: إنَّه يخالف من حيث كان إلهاً، لأنَّ المستفاد بهذه الصفة كونه قادراً علىٰ النعم المخصوصة التي يستحقّ من أجلها العبادة، وهذا يدخل فيما قلناه من كونه قادراً.

والذي يدلُّ علىٰ أنَّه لا يخالف ما خالفه بصفات الأفعال، أنَّ الدليل قد دلَّ علىٰ أنَّه لا حال للفاعل بكونه فاعلاً وما لا يوجب حالاً للذات، لا يجوز أن يؤثِّر في الخلاف علىٰ ما ذكرناه.

والذي يدلُّ علىٰ أنَّه لا حال للفاعل بكونه فاعلاً للضدَّين، في محلَّين في حال واحدة كاللونين، والسواد والبياض منه تعالىٰ، كما يستحيل وجود العلم في جزء آخر في حال واحدة، لاقتضاء ذلك كونه علىٰ صفتين متضادّتين.

/ [[ص ١٦١]] وكان يجب أيضاً أن يستحيل أن يفعل الفاعل في غيره، لأنَّ ما يوجب الحال للذات لا يحيل غيرها.

ويصحُّ أيضاً أن يعلم الفاعل فاعلاً وإن لم يعلم فعله، لا علىٰ جملة ولا علىٰ تفصيل، كما أنَّ المريد والعالم لـمَّا كان لهما حالان، جاز أن يعلم العالم عالماً والمريد مريداً وأن يعلم العلم ولا الإرادة علىٰ الجملة والتفصيل.

علىٰ أنَّ القول بأنَّ الفاعل مخالف بكونه فاعلاً

باطل، لو سلَّمنا أنَّ لـه بـذلك حـالاً مـن حيـث يـؤدّي إلىٰ تجـدّد كونـه مخالفـاً، لأنَّ الفعـل متجـدّد، وقـد علمنـا أنَّ الخـلاف والوفـاق لا يتجـدَّد في الـذوات، عـلىٰ أنَّ ذلـك يوجـب أن يكـون مـا يسـتحيل عليـه الفعـل مـن الأعـراض وغيرهـا غـير موافـق ولا مخـالف، ويـؤدّي إلىٰ أن يكـون مخالفـة الشـيء لغيره إلىٰ جملة الفاعل دون أجزائه، وكلُّ ذلك فاسد.

وبعد، فقـد دلَّـت الأدلَّـة عـلىٰ جـواز خلـوّ الفاعـل مـن فعله عند عـدد الـدواعي الملجئـة، فيجـب جـواز خلـوّه مـن أن يكون موافقاً أو مخالفاً لغيره.

وليس لأحـدٍ أن يعـترض مـا قلنـاه: مـن أنَّ مـا بـه يقـع الخـلاف لا يتجـدَّد بـما هـو لـه، مـن أنَّ الجـوهر يخـالف غـيره بتحيّزه، وهو متجدِّد، والخلاف غير متجدِّد.

وذلك أنّـا إنَّـما أنكرنـا أن يكـون الخـلاف مقصـوراً عـلىٰ الصـفة المتجـدِّدة، ومـا يقولـه في تحيّـز الجـوهر بخـلاف ذلـك، لأنَّ خلافـه لغـيره لـيس مقصـوراً عـلىٰ التحيّـز، بـل يخـالف أيضاً بكونه جوهراً.

ولـيس يمتنـع أن تـؤثِّر الصـفتان معـاً في الخـلاف، ويثبـت بثبـوت كـلّ واحـدة مـنهما، ولا تقـف حكمـه عـلىٰ اجتماعهما، مـن حيـث كانـت كـلُّ واحـدة مـن الصـفتين تنـوب في التأثير مناب الأُخرىٰ.

فأمَّـا الـذي يـدلُّ عـلىٰ أنَّـه تعـالىٰ لا يخـالف غـيره بالصـفات المسـتحقّة عـن العلـل، نحـو كونـه مريـداً وكارهـاً، فهـو مـا تقـدَّم مـن أنَّ الخـلاف غـير متجـدِّدٍ، وهـذه الصـفات متجدِّدة.

وأيضاً: فإنَّه قد يشاركه في الصفات وفي كيفية اسـتحقاقها من ليس مثلاً له، نحو مشاركة أحدنا له في كونه مريـداً لمـا يريـده علىٰ الوجه الذي أراده، علىٰ أنَّ الخـلاف لـو كـان / [[ص ١٦٢]] واقعاً بصفات المعاني، لاسـتحال في الأعـراض أن تكـون مخالفـة بعضها لبعضٍ، لاستحالة ذلك فيها.

وقـولهم: (إنَّ الأعـراض خـلاف، فـلا يجـوز أن تكـون مختلفـة في نفوسـها، كـما أنَّ مـا بـه تحـرّك الجسـم لا يجـوز أن يكـون متحرِّكـاً) تعلّـقٌ بعبـارة لا يجـدي شـيئاً، لأنَّ الأعـراض تشـارك الأجسـام في معنـىٰ الاخـتلاف والاتّفـاق، ولـيس يشارك الحركة التحرّك فيما كان له متحرِّكاً.

وممَّـا يـدلُّ أيضـاً عـلىٰ أنَّ صـفات العلـل لا يقـع بهـا الاخـتلاف: أنَّ القـول بـذلك يـؤدّي إلىٰ كـون الـذات مخالفـة لغيرهـا وموافقـة لهـا إذا تعلَّـق بهـا معنيـان مختلفـان ومعنيـان متماثلان، وذلـك يقتضـي أن لـو وجـدنا مـا ينفـيهما أن ينتفيـا مـن حيـث كانـا مثلـين، ولا ينتفيـا مـن حيـث كانـا مختلفـين، وفساد ذلك يقتضي فساد ما أدّىٰ إليه.

ويـدلُّ أيضـاً عـلىٰ بطـلان ذلـك: إنَّـه يـؤدّي إلىٰ كـون الجـوهر مخالفـاً لنفسـه إذا اسـودَّ بعـد بيـاض، لأنَّـه إنَّـما يخـالف لكونه أسـود مـا كـان أبـيض، فيجـب إذا اجتمـع لـه الوصـفان في وقتـين، أن يكـون في أحـد الـوقتين مخالفـاً لنفسـه في الوقـت الآخـر، ويجـب أيضـاً متـىٰ حصـل فيـه السـواد والحموضـة في وقـت واحـد، أن يكـون مختلفـاً في نفسـه، مـن حيـث حصـل عـلىٰ الصـفتين اللتـين بحصـول الـذاتين عليـهما يختلفـان، ولا يلـزم عـلىٰ هـذا أن يكـون القـديم تعـالىٰ مختلفـاً في نفسـه، مـن حيـث اسـتحقَّ صـفات مختلفـة لنفسـه، لأنَّ المخـالف عنـدنا لم يكـن مخالفـاً لغـيره، مـن حيـث اخـتصَّ بصـفةٍ تخـالف صـفة مخالفـة، وإنَّـما تخالفـه لاختصاصـه بصـفة لـيس مخالفـة عليهـا، فـما قلنـاه لا يتـأتّىٰ في الـذات الواحـدة، لأنَّـه محـال أن تكـون علىٰ صفة ليست هي عليها.

ويلـزم مـن رجـع بـالخلاف إلىٰ اسـتحقاق الصـفات المختلفة، أن تكـون الـذات الواحـدة مختلفـةً، لحصـولها عـلىٰ مـا لو حصلت عليه الذاتان لاختلفتا.

والـذي يُبـيِّن أنَّـه لا يجـوز أن يخـالف بـما يسـتحقّه لا لنفسـه ولا لمعنـىٰ، كنحـو كونـه مـدرِكاً، فـما ذكرنـاه مـن أنَّ الخـلاف إذا كـان لا يتجـدَّد بـل هـو مسـتمرّ، فمحـال كـون مقتضيه متجدِّداً وكونـه مـدرِكاً بتجـدِّد، ولأنّـا نشـاركه في هـذه الصـفة وكيفيـة اسـتحقاقها، وإن لم يكـن / [[ص ١٦٣]] مماثلين له.

فأمَّا ما يفيد النفـي مثـل كونـه غنيّـاً وواجـداً، فـلا يجـوز أن يكـون مـؤثِّراً في الخـلاف، لأنَّ المـؤثِّر في ذلـك يجـب فيـه الاختصـاص، والنفـي لا يخـتصُّ، ولهـذا يشـترك فيـه المختلفـان، فلـم يبـقَ بعـد مـا أبطلنـاه إلَّا أن يكـون مخالفـاً بالصـفات التـي يسـتحقّها عـلىٰ سـبيل الوجـوب، نحـو كونـه قديماً عالماً قادراً حيّاً.

ولـيس يخلـو مـن أن يخـالف مـا يخالفـه لمجموعهـا، أو بكـلِّ واحـدة منهـا، ومـا اقتضـىٰ كونـه مخالفـاً لمجموعهـا،

يقتضي كونه مخالفاً لكلِّ واحدة منها، لأنَّ استحقاقه لكلِّ واحدةٍ علىٰ حدٍّ استحقاقه للجميع، فلو خالف الجميع، لم يكن ذلك إلَّا لوجوبها له، وهذا قائم في كلِّ واحدة، وبمثل ذلك يُعلَم أنَّه لا يجوز أن يخالف بواحدة دون غيرها لتساوي الكلّ واستحالة كون بعضه مؤثِّراً دون بعض، ولأنَّه لا يجوز أن يستحقَّ بعضها إلَّا ما استحقَّ سائرها، علىٰ ما سنذكره.

فإن قيل: كيف يخالف هذه الأحوال التي ذكرتم واحداً يستحقُّ هذه الأحوال ويشارك القديم تعالىٰ فيها أجمع؟ ومن شأن ما خالف به الشيء غيره ألَّا يشاركه فيه المخالف؟

وليس لكم أن تقولوا: إنَّه لا يشاركه في كونه قديماً، لأنَّكم أوَّلاً قد سوَّيتم في الخلاف بين كونه قديماً وسائر الصفات، ولأنَّ ما يرجع إلىٰ الإثبات في هذه الصفة هو الوجود، ونحن مشاركون فيه، وما يفيد النفي من أنَّه لا ابتداء لوجوده ولا اعتبار به في الخلاف.

قلنا: إنَّ القديم وإن استحقَّ من هذه الصفات ما يستحقّها غيره، فقد استحقّها علىٰ خلاف الوجه الذي استحقّها كلّ مستحقٍّ عليه، ولا فصل بين أن يخالف غيره ويتميَّز منه باستحقاق صفات علىٰ وجوه تستحيل استحقاق غيره لها علىٰ تلك الوجوه، وبين أن يتميَّز لصفة لا يشاركه فيها، لأنَّه متىٰ بان من غيره بصفةٍ، كان وجه إبانته ومخالفته أنَّه أخصُّ لذاته بما لم يشاركه فيه، فكذلك يجب إذا اختصَّ لذاته، بأن لا يستحقَّ صفاتٍ علىٰ وجوهٍ يستحيل في كلِّ مستحقٍّ أن يستحقّها عليها أن يحصل الإبانة والتميّز.

وليس لأحدٍ أن يقول: إذا لم يخالف بنفس الصفات، كيف يخالف بكيفيَّة استحقاقها، / [[ص ١٦٤]] والخلاف في الذوات [لا بدَّ] أن يعود إلىٰ الصفات؟

وذلك أنَّه يمكن أن يقال: إنَّ الخلاف في الحقيقة يحصل بهذه الصفات من حيث استحقَّت علىٰ هذه الوجوه المخصوصة، فلم يعد الخلاف إلَّا إلىٰ الصفات، وأمَّا كونه قديماً، وأنَّ معناه أنَّه لا ابتداء لوجوده، فإنَّ ذلك وإن كان لفظه لفظ النفي، فليس بنفي علىٰ الحقيقة، بل يقتضي استمرار الوجود في كلِّ حالٍ فيما يزل.

فأمَّا أبو هاشم، فإنَّه لهذا المعنىٰ أثبتَ له تعالىٰ صفة ذاتية يقتضي كونه علىٰ هذه الأحوال، وجعل الخلاف مستنداً إليها، وكان يقول: (إذا لم يصحّ أن يخالف الشيء غيره بما يشاركه فيه، لم يجز أن يخالف القديم تعالىٰ ما خالفه بهذه الصفات، لوقوع الاشتراك فيها، وكذلك لا يجوز أن يخالف استحقاقها، لأنَّ معنىٰ ذلك يؤول إلىٰ النفي. ألَا ترىٰ أنَّ قولنا: لا أوَّل لوجوده، وأنَّه لا يحتاج في وجوده إلىٰ موجدٍ، أنَّ العدم يستحيل عليه؟ كلّه نفي، وبالنفي لا يختلف الذوات، وأمَّا جهة استحقاق الصفة، فالمرجع فيه عند التحقيق إلىٰ النفي، لأنَّ معناه أنَّه يستغني في استحقاقها عن علَّة وفاعل).

ويمكن أن يقال: لو خالف تعالىٰ غيره بكونه قادراً علىٰ ما قدر عليه، من حيث لم يصحّ أن يشاركه في هذه الصفات، لوجب في زيد إذا كان قادراً علىٰ ما لم يصحّ أن يقدر عليه عمرو أن يكون مخالفاً له، وكان ينبغي أن تؤثِّر هذه الصفة في الخلاف فينا كما أثَّرت فيه تعالىٰ.

علىٰ أنَّ ما يخالف الذات غيرها، لا يجوز أن يكون مشروطاً ولا متعلّقاً في الثبوت أو الصحَّة بغيرها، وكون القادر قادراً يترتَّب علىٰ كونه موجوداً وحيّاً.

وممَّا يقال في نصرة طريقة أبي هاشم: إنَّ كلَّ ذات فلا بدَّ أن يختصَّ بصفة لو كانت مرئيةً لرُؤيت عليها، ولفُصِّلَ عند الإدراك بينها وبين ما خالفها لأجل تلك الصفة، وهذا الحكم واجب في كلِّ ذاتٍ، سواء كانت مرئية أو ممَّا يستحيل عليه الرؤية، لأنَّ الأصل في اختلاف الذوات وتماثلها هو الإدراك، وما عدا الذوات المدرِكات محمول في ذلك علىٰ المدرَكات.

وإذا صحَّت هذه الجملة، ولم يجز أن يكون قديماً تعالىٰ، لو كان مدرِكاً يدرك من / [[ص ١٦٥]] حيث كان موجوداً أو عالماً أو حيّاً أو قادراً، لأنَّ غيره يشاركه في هذه الصفات، ولا يجوز أن يكون مدرِكاً عليها، ولا يمكن أن نجعل الإدراك متعلّقاً بكيفية الصفة دون نفس الصفة، لأنَّ ذلك [لا] يعقل، فثبت أنَّه لا بدَّ من صفةٍ بها يخالف غيره _ لو أدرك غيره _ في الأدرك عليها.

وممَّا يجب أن يُعتَمد أيضاً في ذلك: أنَّه لا يجوز أن يكون تعالىٰ موجوداً لذاته، لوجوب مماثلة ما شاركه في الوجود له، وقد عُلِمَ أنَّه مخالفه يشاركه في الوجود.

ولا يجوز أن يكون عالماً قادراً حيّاً لذاته، لأنَّ ذلك يقتضي كونه موجوداً لما هو عليه في ذاته، وهذا يؤدّي إلىٰ أنَّ المؤثِّر في وجوده كونه قادراً، مع أنَّ كونه قادراً مشروط في الوجود ومفتقر إليه، وفي هذا تعلّق كلّ واحد من الأمرين بصاحبه وافتقاره إليه، فوجب إثبات صفة ذاتية غير هذه الصفات، تستند هذه الصفات إليها.

وأمَّا الكلام علىٰ الأصل الثالث: وهو أنَّ ما شاركه في هذه الصفة يجب أن يكون مِثْلاً له، ومستحقّاً لكلِّ ما يستحقّه لنفسه فهو إذا ثبت بما ذكرناه أنَّه مخالف لغيره قديماً وما جرىٰ مجراه، أو بالصفة التي اقتضت فيه هذه الصفات، وجب فيما شاركه في كونه قديماً أن يكون مثلاً له، لأنَّ ما يحدث به الذات غيرها، فمتىٰ شاركها فيه مشارك كان مثلاً لها. ألَا ترىٰ أنَّ السواد والجوهر لـمَّا خالفا ما خالفهما بهاتين الصفتين كان ما شاركهما فيهما مِثْلاً لهما؟ وكذلك إن كان الخلاف في التحقيق يرجع إلىٰ الصفة الذاتية التي يقتضي هذه الصفات، يجب فيما شاركه في هذه الصفات أن تكون في ذاته علىٰ مثل تلك الصفة، فتكون مِثْلاً له.

وليس لأحدٍ أن يقول: ما أنكرتم أن تكون صفة الوجود تختلف في الذوات، فلا نمنع أن يشارك القديم في كونه قديماً ما ليس بمثل له، إذا لم يعد الاتّفاق إلىٰ صفة متماثلة.

وذلك أنَّ الجهات التي يعلم منها اختلاف الصفات مفقودة في صفة الوجود، لأنَّ الصفتين إنَّما نعلم اختلافهما بالإدراك أو بما يجري مجراه، نحو الفصل بين كون أحدنا مريداً وناظراً ومعتقداً، أو نعلم اختلافهما باختلاف أحكامهما، كعلمنا بمخالفة كون القادر قادراً لكونه حيّاً، لاختلاف الأحكام، وهذا كلّه مفقود في صفة الوجود، فيجب أن تكون / [[ص ١٦٦]] واحدة، لأنَّها لو كانت كذلك لم ترد علىٰ هذه الحال.

وأيضاً: فإنَّ حكم صفة الوجود هو ظهور حكم صفة النفس، وهذا حكم واحد غير مختلف، ويتّفق فيه الذوات الموجودة، فيجب أن تكون صفة واحدة.

* * *

[[ص ١٦٩]] فصل: الذي يدلُّ علىٰ الاشتراك في صفة من صفات النفس:

وأمَّا الذي يدلُّ علىٰ أنَّ الاشتراك في صفة من صفات النفس، يقتضي الاشتراك في سائر الصفات النفسية، وأنَّه لا يجوز أن يشتركا في صفة ذاتية، ويفترقا في أُخرىٰ حتَّىٰ يكونا مختلفين من وجه، متماثلين من آخر، فوجوه:

منها: أنَّ المقتضي للصفة كالموجب لها، فإذا كان ما أوجب صفة أو صفات متىٰ حصل مثله أوجب ذلك، وكذلك المقتضي للصفات، فكما أنَّ إثبات ما يشاركه له لعلَّة فيما هي عليه في ذاتها، ثمّ لا يوجب ما يوجبه نقض لإيجابها، كذلك إثبات ما يشارك الذات فيما هي عليه، ثمّ لا يستحقُّ ما يستحقّه نقض لاقتضائها وإيجابها، [و]أنَّ القول بذلك يؤدّي إلىٰ أنَّ الذاتين يتّفقان بنفس ما يختلفان، وإلىٰ أنَّ الخلاف نفسه وفاق، وذلك متناقض.

وإنَّما قلنا ذلك، لأنَّ الذات إذا اختصَّت بصفتين لذاتها، وجبت أن تخالف مخالفها بكلِّ واحدة منهما من حيث كانتا ذاتين، إذ الخلاف موقوف علىٰ صفة للذات، وليس هي بأن تخالف ما خالفها بإحدىٰ الصفتين بأولىٰ من أن تخالفه الأُخرىٰ، فمتىٰ شاركها مشارك في إحدىٰ الصفتين، وجب أن يكون مماثلاً من حيث يجب أن يكون مخالفاً، لأنّا قد بيَّنا أنَّ / [[ص ١٧٠]] كلّ واحدة من الصفتين إذا كانتا ذاتيتين لا بدَّ من أن تؤثِّر في المخالفة.

وليس هذا من قولنا في الشيء: (إنَّه يصحُّ أن يكون معلوماً مجهولاً من وجهين، وكذلك يكون مراداً مكروهاً) علىٰ هذا الوجه لسبيل، لأنَّ الخلاف والوفاق يرجع إلىٰ أمرٍ واحدٍ وهو الذات، والعلمُ يتعلَّق بالشيء علىٰ وجهٍ والجهل علىٰ وجهٍ آخر، وكذلك الإرادة والكراهة، وليس يجب إذا كان معلوماً من وجهٍ أن يكون معلوماً من كلِّ وجهٍ، وقد بيَّنا أنَّه إذا خالف بصفة ذاتية وكانت هناك أُخرىٰ تجري مجراها، فلا بدَّ من أن تخالف أيضاً بها.

ومنها: أنَّ هاتين الذاتين لو كانتا مدرِكتين، لوجب القياس إحداهما بالأُخرىٰ من حيث التفاضل، وأن يفصل المدرِك بينهما ولا يلتبسان عليه من حيث التخالف، وذلك يتنافىٰ ويتناقض.

ومنها: أنَّ الذاتين لو تماثلتا من وجهٍ واختلفتا من آخر، لوجب إذا كانتا محدَثتين وطرأ ضدٌّ عليهما أن ينفيهما من وجهٍ دون وجهٍ، وإن كانتا قديمتين لذكر ذلك فيهما

بالتقدير، فيقال: كان يجب لو قُدِّرَ ضدٌّ لهما أن ينتفيا من وجهٍ دون آخر، ويصحُّ هذا التقدير _ وإن استحال أن يكون للقديم _ لأنَّه يثمر علماً بأنَّ الشيئين لا يختلفان من وجهٍ ويتَّفقان من آخر، وكلُّ تقدير يجري هذا المجرىٰ، فهو صحيح.

ومنها: إنَّ الذات إنَّما تخالف غيرها بالصفة التي تدخل بها في أن تكون ذاتاً، وليس يستحقُّ علىٰ هذا الوجه إلَّا صفة واحدة، وما عدا هذه الصفات ممَّا يقال: إنَّه ربَّما أثَّر في الخلاف فمنقض عن هذه الصفة وموجب عنها، وإذا ثبت ذلك فيجب فيما تماثل الذات أن شاركه في الصفة الذاتية [أن] تشاركه في مقتضاها، لأنَّ المشاركة في المقتضىٰ توجب المشاركة في المقتضي، فلا يصحُّ علىٰ هذا أن يكون مثلين من وجه، مختلفين من وجهٍ آخر.

ويجب علىٰ هذه الجملة أن لو كان له تعالىٰ علم قديم، وهو تعالىٰ إنَّما استحقَّ كونه قديماً لما هو عليه في ذاته، أن يكون ذلك العلم القديم من حيث شاركه في القِدَم مشاركاً / [[ص ١٧١]] له في تلك الصفة الذاتية في جميع ما يقتضيه، وهي كالعلَّة فيه، وذلك يؤدّي إلىٰ ما ذكرناه.

وإنَّما قلنا: إنَّ الذات لا يختصُّ بأكثر من صفةٍ واحدةٍ في نفسها، من حيث كان الطريق إلىٰ إثبات صفة للذات، وهو أنَّ الذات لأجلها تكون ذاتاً، ويصحُّ العلم بها، والخبر عنها، وتميّزها من غيرها، وهذه الأحكام تتمُّ بالصفة الواحدة، فلا وجه لإثبات ما دلَّ عليها، لأنَّه يؤدّي إلىٰ إثبات الذات، ما لا طريق للعلم به في ذلك [وهو] يُفضي إلىٰ الجهالات.

ومنها: أنَّ القول بخلاف ما ذكرناه يؤدّي إلىٰ تجويز ثانٍ له عاجز، وإن كان مشاركاً في القِدَم، لأنَّه لا فرق بين إثبات قديمين أحدهما قادر والآخر عاجز، ولا اعتصام من ذلك إلَّا بما سلكناه من الطريق.

فأمَّا الكلام في صحَّة ما ألزمناهم إيّاه، من استحقاقه تعالىٰ لكلِّ ما يستحقّه هذه المعاني من الصفات الذاتية، واستحقاق هذه المعاني جميع ما يستحقّه من الصفات، وأن تكون لبعضها حكم بعض حتَّىٰ يُغني وجود أحدها عن جميعها، فواضح لا إشكال فيه، لأنَّ الكلّ إذا اشترك في القِدَم الذي هو الصفة النفسية أو المقتضي عن الصفة النفسية، وجب ما ذكرناه، لأنَّا قد بيَّنا أنَّ الاشتراك في بعض هذه الصفات يقتضي الاشتراك في صفة النفس.

وليس لأحدٍ أن يقول: كيف يصحُّ ما ألزمتموه من كون العلم عالماً والقدرة قادرة فيتَّحدان للاشتراك في القِدَم، ولم يثبت أنَّه تعالىٰ عالم قادر لنفسه، فيكون ما شاركه له في ذلك، بل الكلام مبنيٌّ علىٰ أنَّه مستحقٌّ لأجل المعاني، والمشاركة في صفة النفس لا توجب المشاركة في صفات العلل، وكيف يلزم أن تكون ذاته تعالىٰ بصفة العلم والقدرة، وأن يكونا بهذه الصفة لجنسهما، وإنَّما يتمُّ ذلك في الحياة دونهما، لأنَّ الحياة حياة لنفسها؟

وذلك أنَّ القديم تعالىٰ لو كان عالماً أو قادراً لمعنىٰ علىٰ ما يدَّعون، لوجب أن يكون في نفسه علىٰ ما يُصحِّح كونه كذلك، كما أنَّ الجوهر وإن كان متحرِّكاً لمعنىٰ، فصحَّة كونه متحرِّكاً يرجع إلىٰ ما هو عليه في نفسه، والعلم والقدرة يشاركانه علىٰ قولهم في القِدَم، / [[ص ١٧٢]] فيجب أن يشاركاه في صحَّة كونه عالماً قادراً، ومتىٰ صحَّ ذلك فيهما وجب لهما، لأنَّ العلم لو صحَّ كونه عالماً لم يحصل بهذه الصحَّة إلَّا لمن هو عليه في ذاته، لاستحالة استحقاقه لها لعلَّة أو بالفاعل، وهذا يقتضي كون العلم عالماً لم يحصل بهذه إلَّا لصفة في كلّ حال، لأنَّ ما هو عليه في ذاته حاصل في كلِّ حال.

وكذلك القول في القدرة من وجه آخر، وهو أنَّ ذاته تعالىٰ يجب أن يكون علماً من حيث شاركها العلم في القِدَم، وإذا وجب فيه تعالىٰ أن يكون عالماً مع أنَّ ذاته علم أو بصفة العلم، وجب أن يكون العلم أيضاً عالماً، لأنَّ ما يحيل أحد الأمرين يحيل الآخر، وما يُصحِّح أحدهما يُصحِّح الآخر.

وأمَّا القدرة وإن لم تكن قدرةً علىٰ الإطلاق لنفسها، فهي قدرة علىٰ مقدورات مخصوصة لنفسها، وبهذه الإضافة تَبين من غيرها، فما كان مِثْلاً لها ومشاركاً لها في القِدَم _ وهو صفة نفسه _ يجب أن يشاركها في التعلّق المخصوص، والعلم وإن لم يكن علماً لنفسه، فإنَّه اعتقاد لمعتَقَدٍ مخصوص لنفسه، فيجب فيه مثل ما ذكرناه في القدرة، وكلُّ ذلك واضح.

دليل آخر: وممَّا يدلُّ علىٰ أنَّه لا يجوز أن يكون تعالىٰ

عالماً بعلم قديم، وذلك القول في قادر حيّ، وجوب هذه الأحوال له في كلِّ حال، والصفة إذا وجبت استغنت عن العلَّة، لأنَّ وجوبها لو لم يُغْنِ عن العلَّة، لكان وجوبها عن العلَّة لا يُغني عن علَّةٍ ثانيةٍ، ولأدَّىٰ ذلك إلىٰ أنَّ التعليل لا ينقطع ولا يتناهىٰ.

وإذا علمنا أنَّ وجوب الصفة عند العلَّة تُغني عن أُخرىٰ من حيث الوجوب، قضينا في كلِّ صفة علمنا وجوبها في كلِّ حال _ وإن لم نعلم أمراً سواها _ بأنَّها مستغنية عن علَّة.

ويُبيِّن ذلك أنَّ السواد لـمَّا وجب كونه سواداً في كلِّ حال، وكذلك الجوهر ونفس العلَّة الموجبة للصفة، استغنىٰ عن ذلك بوجوبه عن العلل. ألَا ترىٰ أنَّ هذه الصفات لو لم تكن واجبة بل كانت ثبتت مع جواز ألَّا تثبت، لوجب أن يحتاج إلىٰ معنىٰ أو فاعل؟ وهذا يُبيِّن صحَّة ما ذكرناه من أنَّ الوجوب يمنع من التعليل.

/ [[ص ١٧٣]] وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّ الصفة إنَّما استغنت حتَّىٰ وجبت عن العلَّة عن علَّةٍ ثانيةٍ، لأجل أنَّ العلَّة تؤثِّر في الصفة وتوجبها، فلا حاجة إلىٰ أمر آخر، ولم يثبت لكم أنَّ كونه تعالىٰ عالماً يقتضيه ما هو عليه في ذاته، فيستغني عن علَّةٍ، وذلك أنَّ العلَّة لو أنَّها ممَّا تجوز أن توجد تارةً فتوجب الصفة، وأُخرىٰ فلا توجبها، لكانت الصفة الواجبة عنها لا تستغني عن أمر آخر، فثبت بذلك أنَّ وجوب الصفة عندها هو المغني عن علَّةٍ أُخرىٰ، لأنَّ العلَّة [التي] أوجبت الصفة دلالة علىٰ نفي المعنىٰ، والصفة لو وجبت عن معنىٰ قديم لكان حالها في الوجوب كحالها إذا وجبت عن الذات، وذلك أنّا متىٰ علمنا وجوب الصفة من غير أن نعلم أمراً زائداً علىٰ الذات، علمنا بذلك نفي المعنىٰ، وأنَّ الصفة تجب لما الذات عليه، كما أنّا إذا علمنا وجوب الصفة عند معنىً من المعاني _ وإن لم يكن نعلم سواه _ يقع علىٰ أنَّه لا موجب سواه.

علىٰ أنَّ التشكّك في هذا الباب وتجويزنا أن تكون الصفات الواجبة التي نعلم وجودها _ من غير أن نعلم معنىً سواها _ يجب لمعنىٰ قديم يؤدّي إلىٰ نفي صفات الذات جملةً، لأنّا لا نأمن في كلِّ صفةٍ وجبت للذوات، من نحو كون الجوهر جوهراً والسواد سواداً، وصفات العلل الموجبات نفسها، أن تكون ذلك لمعانٍ قديمة، وهذا يقتضي رفع صفات الذات.

وليس له أن يقول: إنَّ السواد أو العلم أو ما أشبههما من المعاني، إنَّما وجب أن يكون علىٰ ما هو عليه لغير علَّةٍ، لاستحالة قيام المعاني لنفسه لا لوجوب الصفة له.

ذلك أنَّ فيما يجب له الصفات النفسية ما لا يستحيل فيه قيام المعاني به، نحو كون الجوهر جوهراً ومتحيّزاً، ومع ذلك فقد ثبت أنَّ صفاته الواجبات نفسية لوجوبها، لا لاستحالة قيام المعاني به، علىٰ أنَّ المفهوم من قيام المعاني هو الحلول، والباري تعالىٰ يستحيل [عليه] ذلك، ولئن جاز ارتكابه فيه تعالىٰ، ليجوزنَّ مثله في قيام المعاني بالمعاني، فليس أحدهما بأبعد من الآخر.

دليل آخر: وآخر ما يدلُّ علىٰ ذلك، وإن كان يقارب ما تقدَّم، أنَّ المراعي في المقتضي للصفة، الاشتراك في كيفية استحقاقها، سواء اختلفت الصفة أو اتَّفقت. ألَا ترىٰ أنَّ / [[ص ١٧٤]] المحدَثات لـمَّا اشتركت كلّها في كيفية الوجود، احتاج جميعها إلىٰ فاعل؟ فاشتركت كلّها في المقتضي، والقديم تعالىٰ لـمَّا لم يشاركها في كيفية هذه الصفة، استغنىٰ من موجدٍ، وكان موجوداً لذاته، ولـمَّا كان تعالىٰ مشاركاً للمريدين، [و]ينافي استحقاق كونه مريداً، وأنَّه يريد مع جواز ألَّا يكون مريداً، كان كذلك مريداً بإرادةٍ كالواحد منّا.

وإنَّما قلنا: إنَّه لا اعتبار باختلاف الصفة واتّفاقها مع الاتّفاق في وجه الاستحقاق وكيفيَّته، إنّا وجدناه تعالىٰ لـمَّا استحقَّ كونه موجوداً علىٰ الحدِّ والوجه الذي يستحقُّ السواد عليه كونه سواداً والجوهر كونه جوهراً، استحقَّ ذلك لما هو عليه في ذاته، كما استحقَّ السواد والجوهر ذلك علىٰ هذا الوجه، ولـمَّا استحقَّ كونه مريداً علىٰ الحدِّ الذي يستحقُّ الجوهر عليه كونه متحرِّكاً استحقَّ ذلك المعنىٰ، وهذه قضيَّة عامَّة في جميع الصفات المستحقَّة لو تُؤمِّلت وقوبل بين وجوه استحقاقها.

وإذا ثبت هذه الجملة التي ذكرناها، ووجدناه تعالىٰ يستحقُّ كونه عالماً وقادراً وحيَّاً علىٰ الوجه الذي يستحقُّ عليه كونه قديماً، وعلىٰ الوجه الذي يستحقُّ السواد عليه كونه سواداً، أو الجوهر كونه جوهراً، وجب أن يستغني

عن المعاني، وأن يكون مستحقّاً لهذه الصفات، لما هو عليه في ذاته، كما ثبت ذلك فيما شاركه في كيفيّة استحقاق صفته.

دليل آخر: وممّا يدلُّ علىٰ ذلك أنّه لو كان تعالىٰ عالماً بقديم، لوجب أن يكون علمه من جنس علومنا، من حيث تعلّق بما يتعلّق به علم أحدنا علىٰ وجهه، وفي وقته علىٰ سبيل التفصيل، وهذا يقتضي قِدَم علومنا وحدوث علمه!

فإن قيل: دلّوا علىٰ أنَّ المشاركة في التعلّق الذي ذكرتم يقتضي التماثل.

قلنا: الدليل علىٰ ذلك أنَّ العلم إنّما بين من غيره بهذا التعلّق المخصوص، وهو أخصُّ صفات ذاته، ولهذا وجب فيما شاركه في ذلك أن يسدَّ مسدَّه، حتّىٰ أنَّ أحدنا متىٰ صحَّ منه الفعل المحكم بعلمٍ مخصوص، فمعلومٌ أنَّ ذلك يصحُّ منه بكلِّ ما شارك العلم الذي ذكرناه في صفته وتعلّقه.

ولأنّهما أيضاً يوجبان صفتان متماثلتين، وتماثل الموجِب يدلُّ علىٰ تماثل الموجَب.

/ [[ص ١٧٥]] ولأنّهما أيضاً ينتفيان بضدٍّ واحدٍ. ألَا ترىٰ أنّا لو قدَّرنا حصول هذين العلمين لعالمٍ واحدٍ، ووجد الجهل المتعلّق بالعكس من متعلّقهما، لوجب انتفائها معاً به؟ والشيء الواحد لا يجوز أن ينفي شيئين مختلفين غير متضادّين، وإنّما ينفي المثلين أو الضدَّين، وإذا لم يجز أن يكون هذان العلمان ضدَّين، وجب أن يكونا مثلين.

فإن قيل: ومن أين صحَّة ما ذكرتم من أنّهما يوجبان صفتين متماثلتين؟

قلنا: لأنَّ هاتين الصفتين لو اختلفتا، لم يكن إلىٰ اختلافهما طريق إلّا اختلاف حكمهما، وكان الحيّ يفصل بينهما، كما يفصل بين صفاته المختلفة، ككونه مريداً ومعتقداً، ولا شبهة في أنَّ حكمهما غير مختلف، ولذلك أحدنا يجد نفسه إذا كان عالماً بأحد هذين العلمين علىٰ مثل ما يجد غير نفسه إذا كان عالماً بالعلم الآخر، ولا نجد مثل ذلك إذا كان مريداً وغيره معتقداً.

فإن قيل: ألَا اعتبرتم في تماثل هذين العلمين أن يتعلّقا بعلمٍ واحدٍ؟

قلنا: لو كان لمثل ذلك اعتبار، لوجب أن لا يتماثل السوادان مع تغاير محلّهما، وقد علمنا أن لا فرق في وجوب تماثلهما بين أن يكون محلّهما واحداً أو متغايراً، ألَا ترىٰ أنَّ الالتباس علىٰ المدرَك الذي كان طريقاً لنا إلىٰ تماثل السوادين حاصل في الوجهين، لأنَّ السوادين يلتبسان والمحلّ واحد، وإذا ثبت أنَّ تغاير المحلّين لا يؤثّر في التماثل، ثبت ذلك في تغاير العالمين، لأنَّ حكم الحمل مع المعاني المختصَّة بها حكم المحال مع المعاني المختصَّة بها. علىٰ أنَّ العلمين إذا لم يتعلّقا بعالمٍ واحدٍ، فإنّما افترقا في كيفيَّة الوجود، ومثل ذلك لا يؤثّر علىٰ الحقيقة في الاختلاف، بل يجري مجرىٰ أن يكونا موجودين في وقتين، ومعلوم أنَّ ذلك لا يقتضي اختلافهما، لأنّه لو اقتضاه لوجب أن يكون الشيء مخالفاً لنفسه إذا لم يوجد في وقتٍ ووُجِدَ في غيره.

علىٰ أنَّ الأجناس المختلفة قد تشترك في كيفيَّة الوجود، ولا يوجب ذلك تماثلها، فوجب صحَّة ما ذكرناه من تماثل هذين العلمين، وإن تعلّقا بعالمين.

فإن قيل: وما الدليل علىٰ صحَّة ما ادَّعيتموه في جملة كلامكم، من أنَّ الشيء الواحد لا ينفي شيئين مختلفين غير متضادّين؟

/ [[ص ١٧٦]] قلنا: الدليل علىٰ ذلك أنَّ من حقِّ ما ينافي غيره أن يخلفه علىٰ محلِّه، وعلىٰ الجملة التي يتعلّق بها، ويحصل له صفة بالعكس من صفة ما نافاه، فلو نفىٰ الشيء الواحد ذاتين مختلفتين، لوجب أن يكون صفته بالعكس [من] صفة كلّ واحد منهما، وهذا يقتضي كون الذات علىٰ صفتين مختلفتين للنفس، وذلك لا يجوز في الذوات المختلفة، لما دلّلنا عليه في صدر هذا الكتاب عند الكلام علىٰ أنَّ الجوهر لا يكون متحيِّزاً بالفاعل.

وممّا يدلُّ أيضاً علىٰ ذلك: أنَّ الشيء الواحد لو نفىٰ المختلفين، لوجب أن ينفي كلّ مختلفين حصلا في محلّه، لأنّه ليس له ببعض ما خالفه من الاختصاص ما ليس له بغيره.

ألَا ترىٰ أنَّ الشيء الواحد لمّا نفىٰ المثلين علىٰ الجمع والضدَّين علىٰ البدل، نفىٰ كلّ مثلين وكلّ ضدَّين؟ ولو نفىٰ كلّ ما يخالفه لأدَّىٰ إلىٰ أنَّ السواد ينفي البياض والخلافة عن المحلِّ، وقد علمنا فساد ذلك.

وممّا يُبيِّن ما ذكرناه أنَّ السواد إذا علمنا أنّه لا يضادّ البياض والطعم، وأنّه يضادّ البياض والحمرة، وتُضادّ

بياضتين وحمرتين، فيجب أن نقضي أنَّه إنَّما يضادّ البياض والطعم لأجل أنَّهما مختلفان ليسا بضدَّين، ونحكم بأنَّ كلّ مختلفين ليسا بضدَّين يجريان هذا المجرىٰ في أنَّ شيئاً واحداً لا يجوز أن ينفيهما.

وليس لأحدٍ أن يقول: هذا الذي ذكرتم يقتضي أنَّ ذاته تعالىٰ مماثلة لعلومنا، من حيث المشاركة في التعلّق المخصوص.

وذلك أنَّ تعلّقه تعالىٰ بالمعلومات يخالف تعلّق العلوم، لأنَّ تعلّقه تعلّق العالمين، وإنَّما كان يلزم ذلك لو كان التعلّق واحداً. ألَا ترىٰ أنَّ العلم والإرادة معاً قد يتعلَّقان بحدوث الشيء ولا يتماثلان لاختلاف التعلّق؟

وليس له أن يقول: ما أنكرتم أن يكون علمه من حيث كان قديماً يخالف علومنا، أو من حيث يتعلَّق بمعلومات كثيرة علىٰ التفصيل، وإن شارك علومنا في التعلّق الذي ذكرتم.

وذلك أنَّ هذا اعتراض علىٰ الدليل لـمَّا اقتضىٰ الدليل نفسه فساده، لأنّا قد بيَّنا أنَّ اشتراك العلمين في التعلّق المخصوص يقتضي تماثلهما، وذلك يقتضي استحالة قِدَم / [[ص ١٧٧]] علمه أو تعلّقه بمعلومات كثيرة، كما يقتضي استحالة ذلك في علومنا التي هي مثل ذلك العلم، علىٰ أنَّ هذا يقتضي كون علمه مماثلاً لعلومنا ومخالفاً، وذلك محال.

ولا فرق بين هذا الاعتراض وبين من قال من المشبِّهة: إذا أُلزمنا أن يكون مِثْلاً لنا إذا كان جوهراً أو جسماً، أنَّه وإن كان جسماً فمن حيث كان قديماً لا يكون مِثْلاً لنا.

والطريق إلىٰ إبطال ذلك هو ما ذكرناه.

دليل آخر: وممَّا يدلُّ علىٰ ذلك أنَّ الطريق إلىٰ إثبات العلم، هو تجدّد الصفة علىٰ الذات، مع جواز أن لا يتجدَّد، والحال واحدة، وهذا الطريق غير متأتٍّ فيه تعالىٰ، وإثبات معنىً لا طريق إلىٰ إثباته يؤدّي إلىٰ الجهالات، فوجب لهذه الجملة القطع علىٰ أنَّه لا يجوز كونه عالماً بعلم، بل لما هو عليه في ذاته، وهذا الكلام يشتمل علىٰ موضعين لا بدَّ من الدلالة عليهما: أوَّلهما: أنَّه لا طريق إلىٰ اثبات العلم سوىٰ ما ذكرناه، والثاني: أنَّ إثبات معنىٰ لا دليل عليه لا يصحُّ.

فأمَّا الدليل علىٰ الأوَّل: فهو أنَّه ليس يجوز أن يدلَّ علىٰ الشيء إلَّا ما له تعلّق به، وإذا لم يدلّ إلَّا ما ذكرناه علىٰ إثبات العلم، فليس هذه إلَّا أن يقال: إنَّ الدالَّ علىٰ العلم كونه عالماً، أو صحَّة وقوع الفعل المحكم، لأنَّ غير ما ذكرناه من الصفات والأحكام لا تعلّق لها [بالعلم]، والذي يدلُّ علىٰ كونه عالماً لا يدلُّ علىٰ العلم، لأنَّ الصفة بمجرَّدها إذا اقتضت المعنىٰ، لوجب أن تكون كلّ صفة معلَّلة بمعنىٰ، ويقتضي كذلك وجود ما لا يتناهىٰ من المعاني.

وأيضاً فإنَّ الصفة تنقسم في العقل استحقاقها إلىٰ المعنىٰ وإلىٰ غيره، فكيف يقال: إنَّها لمجرَّدها تقتضي المعنىٰ؟

وعلىٰ هذا يجب أن يكتفي في إثبات الأكوان بإثبات صفة الجوهر وتنقّله في الجهات، من غير أن نُبيِّن كونه مستحقّاً لذلك علىٰ وجهٍ مخصوصٍ.

وأيضاً: لو كان كونه عالماً يقتضي وجود العلم، وقد ثبت أنَّ العلم يقتضي كون الذات / [[ص ١٧٨]] عالمة، لوجب أن يكون كلّ واحد من الأمرين مقتضياً لصاحبه.

وأمَّا الذي له قلنا: (إنَّ الفعل المحكم لا يدلُّ علىٰ العلم)، فهو أنَّ الفعل المحكم إنَّما يقع في الشاهد من الجملة دون أبعاضها، فيجب علىٰ أمر يختصُّ به الجملة، وليس واقع من العلم ولا من محلّ العلم فيدلُّ عليه، وإذا كان وجود العلم مقصوراً علىٰ بعض الجملة، لم يكن الفعل دالَّاً عليه.

وأيضاً: فإنَّ العقل دالٌّ علىٰ أنَّ من صحَّ منه يختصّ بمفارقة ليست لمن تعذَّر منه، والمفارقات قد تكون للمعاني وقد تكون لغيرها، فكيف تُجعَل ما يقتضي المفارقة المطلقة مقتضياً لكيفيَّة فيها؟

وأيضاً: فإنَّ الفعل المحكم إذا كان دالَّاً علىٰ كون من صحَّ منه عالماً، لم يجز أن يدلَّ مع ذلك علىٰ العلم، لأنَّ الدليل إنَّما يدلُّ علىٰ أمرين مختلفين من وجهين، وإذا كان وجهه واحداً، لم يجز أن يدلَّ إلَّا علىٰ أمر واحد ولذلك الفعل بمجرَّده، علىٰ أنَّ فاعله قادر، وبأحكامه له يدلُّ علىٰ أنَّه عالم.

وأمَّا الدليل علىٰ الأصل الثاني: فهو أنَّ القول بخلاف ذلك يؤدّي إلىٰ كلِّ جهالة، وإلىٰ أن يجوز أن يكون في الجسم معانٍ كثيرة سوىٰ ما عقلناه بالدليل، وإلىٰ أن لا ينفىٰ بالعلل ولا بالأسباب ولا بالتضادّ بين المتضادّات، وفساد ذلك ظاهر.

وليس هذا ممَّا عيَّبناه علىٰ البغداديين لـمَّا استدلّوا علىٰ نفي قديم ثانٍ، بأنَّه لو كان موجوداً لكان في الفعل دلالة عليه، وإنَّما لـمَّا لم يكن في الفعل ما يدلُّ علىٰ ثانٍ وجب نفيه.

والفرق بين الأمرين أنَّ الفعل يقع باختيار الفاعل، وقد يجوز أن لا يختاره، فلا يدلُّ عليه، ولا يجب أن يحكم بنفي العلم من حيث انتفىٰ الفعل، والعلم موجبٌ لكون الذات عالمة، وإثباته إنَّما يكون بما يصدر عنه من الصفة أو الحكم، فلا يجوز أن ينفكَّ ممَّا يدلُّ علىٰ إثباته، لأنَّه لا يتعلَّق باختيار مختارٍ، فمتىٰ فقدنا ما يدلُّ عليه وجب القضاء بنفيه.

وقد يُرتَّب هذا الدليل علىٰ وجهٍ آخر فيقال: قد ثبت أنَّ تجدّد الصفة مع جواز ألَّا يتجدَّد / [[ص ١٧٩]] والحال واحدة، دلالة علىٰ إثبات المعنىٰ، وليس يجوز ثبوت المعنىٰ مع نقيض الشرط في الدلالة عليه، لأنَّ ذلك يقدح في كونه شرطاً في الدلالة.

يُبيِّن ما ذكرناه أنَّ وجوب وقوع تصرّف الإنسان، [يكون] بحسب قصده ودواعيه، [و]وجوب انتفائه بحسب كراهته وصوارفه، لـمَّا دلَّ علىٰ احتياجه إليه لم يجز أن يثبت محدِثاً لفعل يجب وقوعه عند كراهته وانتفائه عند قصده، وإنَّما لم يجز ذلك من حيث كان ما ذكرناه شرطاً في الدلالة، فلم يمكن ثبوت المدلول مع نقيضه، وإذا وجب كونه تعالىٰ عالماً في كلِّ حال، ثبت أنَّه لم يكن كذلك لمعنىٰ.

وليس هذا الذي ذكرناه منعاً من إثبات المدلول مع فقد الدلالة، وإنَّما منعنا من إثبات المدلول مع نقيض الشرط في الدلالة. ألَا ترىٰ أنّا نُثبِت تصرّفنا محتاجاً إلينا ومحدَثاً بنا من حيث وقع بحسب قصودنا وانتفىٰ بحسب صوارفنا وكراهتنا؟ ولا يمتنع إثبات فعل لا يتأتّىٰ هذا المعنىٰ فيه، وهو فعل الساهي إذا كان بدليل آخر، ولا يجوز قياساً علىٰ ذلك أن يثبت الفعل لمن يجب انتفائه وصوارفه، والفرق بين الأمرين هو ما ذكرناه من أنَّ ذلك إثبات المدلول مع نقيض الشرط في الدلالة.

وهذه الدلالة علىٰ الوجهين اللذين رتَّبناها معاً، يدلُّ علىٰ أنَّه تعالىٰ لا يجوز أن يكون قادراً بقدرةٍ ولا حيَّاً بحياةٍ ولا قديماً بقِدَمٍ.

دليل آخر: وممَّا يدلُّ علىٰ أنَّه تعالىٰ لا يجوز أن يكون علىٰ هذه الأحوال لمعانٍ قديمة، أنَّ القول بذلك يؤدّي إلىٰ إثبات ذاتين، بل ذوات تستحيل وجود كلٍّ واحدة منها دون الأُخرىٰ، وذلك محالٌ، لأنَّه يقتضي تجويز معانٍ زائدة علىٰ ما قد عقلناه، وندَّعي أنَّ بعضها يفارق بعضها.

دليل آخر: وممَّا يدلُّ علىٰ أنَّه تعالىٰ لا يجوز أن يكون عالماً بعلم قديم، أنَّ القول بذلك يؤدّي إلىٰ أحد أُمور كلّها فاسدة:

منها: أن يكون عالماً بمعلوم واحد، أو معلومات منحصرة.

ومنها: أن يكون عالماً بمعلوم لا نهاية لها.

/ [[ص ١٨٠]] ومنها: أن يكون علمه متعلّقاً بمعلومات لا تتناهىٰ علىٰ سبيل التفصيل.

فإن قيل: دلّوا علىٰ فساد القسم الأخير.

قلنا: قد ثبت أنَّه لا معلومات إلَّا ويصحُّ أن يعلم أحدهما دون الآخر، وإن لم يعلم الآخر، وهذا الحكم معلوم في أكثر المعلومات باضطرار، كالعلم بزيد وعمرو وما أشبههما من المعلومات، كما نعلم ضرورةً في أكثر الأجسام أنَّنا نُجوِّز أن نُحرِّك بعضها مع سكون بعض، وما لا يُعلَم ذلك فيه من المعلومات باضطرارٍ، ويُشتَبه أمره، نحمله بالاستدلال علىٰ ما علمناه في الحكم، لأنّا إذا تأمَّلنا حال العلم المتعلّق بأحد المعلومين فوجدناه مخالفاً للمتعلّق، وجب أن نحكم بأنَّ العلم الواحد لو تعلَّق بمعلومين علىٰ التفصيل، لكان مخالفاً في نفسه، لاختصاصه بصفتين اقتضتا اختلاف العلمين.

وليس يلزم علىٰ هذا أن يكون القدرة مختلفة في نفسها، لتعلّقها بمقدورات كثيرة، وذلك أنَّه لا شيء من القُدَر يختصُّ بمقدور واحد، بل الجميع يتعلَّق بالكثير من المقدورات، فلم يقتضِ ذلك في القُدَر اختلافاً، وإن ثبت بعضها بصفة ما خالفه، وقد ثبت أنَّ في العلوم ما يختصُّ بمعلوم واحد، وأنَّه يخالف ما تعلَّق بمعلوم آخر، فافترق الأمران.

وممَّا يدلُّ علىٰ فساد تعلّق العلم الواحد بأكثر من المعلوم الواحد علىٰ التفصيل، أنَّه لو تعلَّق بمعلومين، لوجب إذا طرأ جهل يتعلَّق بأحد المعلومين دون الآخر، أن ينتفي من وجهٍ دون آخر، وذلك باطل.

فإن قيل: هذا يلزمكم في القدرة، إذا قد يطرأ العجز

عليهما مع تعلّقه بأحد مقدوراتها، ولئن جاز لكم أن تدَّعوا أنَّ العجز لا يتعلَّق إلَّا بجميع ما يتعلَّق به القدرة، قيل: الجهل الذي قدَّرتموه مثله، ويبطل استدلالكم.

قلنا: القدرة لو اختصَّت بمقدور واحد بطل حكمها، ولكان من أوجبت له حال القادر لا يجد فرقاً بينه وبين المضطرّ، فلا بدَّ من أن يتعلَّق بالكثير من المقدور، والعجز إذا كان ضدَّاً لها، فحكمه في التعلّق حكمها، وهذا لا يمكن أن يُدَّعىٰ في العلم حتَّىٰ يقال: إنَّه لا يتميَّز من غيره متىٰ تعلَّق بمعلومٍ واحدٍ، وإنَّه واجب فيه التعلّق بأكثر من معلوم، فإذن لا يجب في الجهل المضادّ له أن يتعلَّق بأكثر من مجهولٍ واحدٍ، وصحَّ التقدير الذي ذكرناه / [[ص ١٨١]] واستقام الاستدلال.

وممَّا يدلُّ علىٰ ذلك: أنَّ العلم لو تعلَّق بأكثر من معلوم واحد مفصَّلاً، لم يقف علىٰ عددٍ محصور ولا حدٍّ معيَّن، وكان يجب أن يتعلَّق بما لا يتناهىٰ من المعلومات، لأنَّه لا حاصر ولا مخصَّص، وهذا يقتضي أن يكون كلّ عالم منّا عالماً بكلِّ شيء، ويجب أن يكون الصبي الصغير عالماً بجميع ما يعلمه القديم تعالىٰ، وإذا علمنا استحالة ذلك في علومنا، علمنا استحالته في كلِّ عالم، لأنَّه إنَّما وجب لعلومنا هذا الحكم مع اختلافها، لكونها علوماً ... يرجع إلىٰ أنَّها من قبيل الاعتقادات، ولا يمكن أن يعلّق ذلك بالحدوث، لأنَّ الحدوث لا تأثير له في التعلّق. علىٰ أنَّ ما بيَّناه من قبل من كون ما يتعلَّق بمعلومين من العلوم مختلفاً في نفسه، يقتضي علىٰ كلّ علم بهذا الحكم، ولأنَّه لو جاز في الغائب إثبات علم يتعلَّق بأكثر من معلوم واحد علىٰ التفصيل، لوجب أن يكون مِثْلاً لعلومنا ومخالفاً لها، وذلك محال.

وممَّا قيل في ذلك أيضاً: إنَّه لو جاز في الغائب إثبات علم واحد بصفة علمين من علومنا مختلفين، جاز إثباته بصفة العلم والقدرة، لأنَّ اختلاف العلمين بالمعلومين في الشاهد، كاختلاف العلم والقدرة، وهذا يؤدّي بهم إلىٰ الاستغناء بالعلم عن سائر المعاني التي يُثبِتوها.

فأمَّا القسمان اللذان ذكرناهما في صدر الدليل فظاهر الفساد، لأنَّ وجود ما لا يتناهىٰ قد بيَّنا فيما مضىٰ من الباب فساد استحالته، ودلَّلنا علىٰ أنَّ ما حصره الوجود لا يكون إلَّا متناهياً.

وأمَّا كونه تعالىٰ عالماً بمعلوم واحد أو معلومات منحصرة، ففاسد أيضاً، لأنَّه قد فعل أفعالاً محكمة يدلُّ علىٰ أنَّه عالم بها أجمع، وخلق فينا العلوم الضروريَّة، وتلك الاعتقادات لا يكون علوماً إلَّا من فعل العالم بمتعلّقاتها، وهذا يدلُّ علىٰ أنَّه تعالىٰ عالم بأكثر من معلوم واحد.

والذي يُبطِل كونه عالماً بمحصورات، أنَّ ما عدا تلك المعلومات لا تخلو من أن يكون / [[ص ١٨٢]] يصحُّ أن يعلمها أو لا يصحُّ.

فإن لم يصحّ أن يعلمها، بطل كونها معلومات في نفوسها، لأنَّ المعلوم في نفسه لا يختصُّ في صحَّة [ذلك] كونه معلوماً بعالم دون عالم.

وإن صحَّ أن يعلم ما عدا تلك المعلومات، لم يخلُ من أن يعلمها لنفسه أو يعلم معدوم أو قديم أو محدَث.

فإن كان يعلمها لنفسه، فيجب أن يكون عالماً بكلِّ المعلومات لنفسه، لأنَّ ما هو عليه في ذاته ليس بأن يقتضي كونه عالماً ببعض ما يصحُّ أن يعلمه بأولىٰ من أن يقتضي كونه عالماً بالكلِّ. ألَا ترىٰ أنَّ القدرة لـمَّا كانت لما هي عليه يتعلَّق بالمقدور، وجب تعلّقها بكلِّ ما يصحُّ أن يتعلَّق؟

ولا يجوز أن يعلم ذلك بعلمٍ معدومٍ _ لما مضىٰ في الكتاب _، ولا بعلومٍ قديمةٍ، لأنَّه يوجب وجود ما لا يتناهىٰ، من حيث كانت المعلومات لا تتناهىٰ.

ولا يجوز أن يعلم ذلك بعلومٍ محدَثةٍ، لأنَّه وجب أيضاً وجود ما لا يتناهىٰ من العلوم المحدَثة، ولأنَّ تلك العلوم يجب أن تكون من فعله.

وليس يجوز أن يقع متولِّدة عن النظر، لأنَّ النظر لا يكون إلَّا في دليل، وليس ما يحدث في المستقبل دليل عقلي، لفقد التعلّق الذي لا بدَّ من أن يكون مراعىٰ فيما يدلُّ عليه الأدلَّة.

ولا يمكن أن يقال: إنَّه يقع علماً، لعلمه بأنَّه كان ناظراً.

لأنَّ ذلك مبنيٌّ علىٰ أنَّه بالنظر يحصل العلم بالحوادث المستقبلة، وقد بيَّنا أنَّ ذلك لا يمكن أن يكون عليه دليل عقلي.

فلم يبقَ وجهٌ يجوز أن تكون جهة بوقوع العلم علماً، إلَّا كون الفاعل عالماً بالمعتقد، وذلك ممَّا الكلام مفروض علىٰ انتفائه، لأنَّا إنَّما نتكلَّم علىٰ أنَّه لا يعلم بعلمٍ باقي المعلومات إلَّا بعلمٍ محدَثٍ، وهذه جملة كافية.

دليل آخر: وممَّا يدلُّ علىٰ أنَّه تعالىٰ لا يجوز أن يكون قادراً بقدرة قديمة، أنَّ قدرته / [[ص ١٨٣]] كان يجب أن تكون موجودة لا في محلٍّ حتَّىٰ تتعلَّق به، لأنَّ وجودها فيه يستحيل، ووجودها في محلٍّ لا حياة فيه كذلك، فوجودها في محلٍّ مع الحياة يقتضي تعلّقها بمن تلك الحياة حياة له، علىٰ ما تقدَّم في الكتاب، وقد بيَّنا أنَّ من حكم القدرة لأمر يرجع إلىٰ صحَّة الفعل بها، استعمال محلّها في الفعل، ودلَّلنا علىٰ أنَّ الفعل لا يصحُّ أن يقع بها إلَّا بأن يبتدأ هو أو ما سببه في محلِّها، ومتىٰ وُجِدَت لا في محلٍّ بطل حكمها ولم يصحّ الفعل بها.

دليل آخر: وممَّا يدلُّ علىٰ ذلك أيضاً، أنّا قد بيَّنا فيما تقدَّم من الكتاب أنَّ قدرنا مع اختلافها لا يصحُّ أن يفعل بها الأجسام والألوان وما أشبههما من الأجناس المخصوصة، وبيَّنا أنَّ اختلاف القُدَر لا يقتضي اختلاف المقدورات، وأنَّ من حقِّ كلِّ قدرةٍ أن يقدر بها علىٰ كلِّ جنسٍ يقدر لغيرها عليه، وإنّ هذا الحكم يجب في القُدَر من حيث كانت قُدَراً ويصحُّ الفعل بها، وهذا يقتضي بقُدَر الأجسام والألوان عليه تعالىٰ، لو كان قادراً بقدرةٍ، وفي علمنا أنَّه تعالىٰ هو الفاعل، لها دلالة علىٰ نفي كونه قادراً بقدرةٍ.

دليل آخر: وممَّا يدلُّ علىٰ استحالة كونه حيَّاً بحياةٍ قديمةٍ، ما قد بيَّناه من اعتبار حكم الحياة وتأثيرها في المحلِّ، وأنَّ وجودها في غير محلٍّ مستحيل، والحياة القديمة لو كانت ثابتة لم يجز حلولها المحلّ، وإنَّما كانت توجد لا في محلٍّ، وذلك باطل بما ذكرناه.

فصل: في الإشارة إلىٰ قويّ شُبَه أصحاب الذات [و]الصفات والكلام عليها:

فقد تعلَّق هؤلاء بأشياء:

منها: قولهم: لو كان عالماً لذاته، لوجب أن يكون ذاته علماً، أو إذا لم يكن عالماً لذاته فهو عالم بعلم.

ومنها: أنَّ كونه عالماً أو قادراً إذا رجع إلىٰ ذاته، وجب أن يكون قادراً علىٰ كلِّ ما يعلمه.

ومنها: أنَّ الفعل المحكم يدلُّ علىٰ العلم، كما يدلُّ علىٰ كون الفاعل عالماً.

/ [[ص ١٨٤]] ومنها: أنَّ العلم بأنَّ العالم لا يخلو من أن يكون علماً بذاته، كما أنَّ الجهل بأنَّه عالم جهل بذاته، ولوجب في كلِّ من علم ذاته أن يعلمه عالماً، وفساد ذلك يقتضي أنَّه عالم بعلمه.

ومنها: أنَّ قولهم: إنَّ وصفنا العالم بأنَّه عالم اشتقاق من العلم، فلا سبيل إلىٰ نفيه مع إثبات العالم عالماً.

ومنها: أنَّ وصفنا العالم بأنَّه عالم إثبات، وإذا لم يكن إثباتاً لذاته، فلا بدَّ من أن يكون إثباتاً لعلمه.

ومنها: أنَّه قد يحسن أن يأمر أحدنا بأن يعلم ونمدحه علىٰ ذلك، ولا يجوز أن يتعلَّق الأمر والمدح إلَّا لمعنىٰ يفعله، وإذا صحَّ ذلك فينا، حُمِلَ الغائب عليه علىٰ أنَّ متعلّق الأمر إذا كان هو المعنىٰ، وكذلك الحذر والدلالة.

والجواب عن الشبهة الأُولىٰ: أنَّه كان يلزمنا أنَّ كون ذاته علماً، لو جعلنا كونه عالماً موجباً عن الذات علىٰ التحقيق، وكما يوجب العلَّة المعلول، وهذا لم نرده ولا هو مفهوم من كلامنا.

أو معنىٰ قولنا: (إنَّه تعالىٰ عالم لنفسه) أنَّه اختصَّ هذه الصفة علىٰ وجهٍ بان بها من سائر العالمين، وأنَّه استغنىٰ فيها عن معنىٰ.

وإضافة الصفة إلىٰ النفس ليس يفيد التعليل، وإنَّما يفيد غاية التخصيص والتميّز، والأصل في ذلك قول أهل اللغة: (فعل زيد كذا بنفسه) إذا أرادوا التأكيد في الاختصاص.

علىٰ أنَّ السواد لـمَّا كان سواداً لنفسه، كانت نفسه سواداً، فلذلك يجب في العالم لنفسه أن تكون ذاته عالمة علماً، وهكذا القول.

والجواب عن الشبهة الثانية: أنَّ وصفه بأنَّه عالم وقادر وإن يرجع إلىٰ ذات واحدة، فالفائدة فيه مختلفة، وإذا اختلفت وجب أن يُراعىٰ ما يصحُّ فيه.

وقولنا: (موجودة وقدرة) يرجع إلىٰ ذات واحدة، وإن تعلَّقت موجبه [بما] كانت قدرة، ولم تتعلَّق من حيث كانت موجودة، لاختلاف الفائدة، والحيُّ منّا قادر عالم علىٰ / [[ص ١٨٥]] كلِّ ما كان عالماً به.

والجواب عن الشبهة الثالثة: أنّا قد بيَّنا فيما تقدَّم أنَّ الفعل المحكم لا يدلُّ علىٰ العلم، وأنَّه لـمَّا يدلُّ علىٰ كون فاعله مفارقاً لما يتعذَّر ذلك منه، وأنَّ المفارقات قد تختلف فتكون تارةً للمعاني، وتارةً لغيرها، فإذا علمنا في أحدنا أنَّ

المفارقة إنَّما حصلت له عن معنىٰ بدليلٍ تختصّه، لم يجب أن يثبت المعنىٰ في كلِّ موضعٍ حصلت فيه المفارقة، لأنَّ اشتراك الموصوفين في الصفة لا يمتنع، وإن استحقَّها أحدهما لعلَّةٍ والآخر لا لعلَّةٍ بعد أن يختلفا في كيفية الاستحقاق، ولهذا كان الموجود منّا موجوداً بفاعل، وهو تعالىٰ موجود لنفسه.

علىٰ أنَّ من أوجب عليه القول بأنَّه تعالىٰ عالم بعلم قياساً علىٰ العالم منّا، من حيث شارك في مطلق الصفة من غير مراعاةٍ لكيفية الاستحقاق، ولا الوجه الذي منه ثبت العلم لأحدنا، يلزمه أن يكون علمه تعالىٰ محدَثاً وغير آلة، وأن يكون له علم مفرد بكلِّ معلوم، كما أنَّ كلَّ ذلك واجب في العالم منّا، ويلزمه أن يكون مشاركاً للعالم منّا في الجسميَّة والبنية وسائر ما لا يكون عالماً إلَّا مع حصوله، ومتىٰ امتنع من التزام ذلك بوجهٍ، حصل بعينه العلَّة في الامتناع عن كونه عالماً بعلم، وحمله علىٰ أحوال العالمين منّا.

والجواب عن الشبهة الرابعة: أنَّ العلم بأنَّ العالم عالم، هو علم بكونه علىٰ حال مخصوصة، وليس يتعلَّق لمجرَّد الذات، ولا بمعنىٰ فيها علىٰ ما بنوا عليه السؤال.

فإن قيل: دلّوا علىٰ أنَّ العالم بكونه عالماً حالاً، ثمّ دلّوا علىٰ أنَّ العلم بأنَّه عالم يتعلَّق بكونه عليها.

قلنا: الدليل علىٰ الفصل الأوَّل أنَّ الفعل المحكم إذا صحَّ من زيد وتعذَّر علىٰ عمرو، فلا بدَّ من كونه دالَّاً علىٰ اختصاص من صحَّ بأمر فارق به من تعذَّر عليه، ولا بدَّ من أن يكون ذلك الأمر مختصَّاً لمن صحَّ منه الفعل، وهو الجملة دون ألفاظها، فيجب علىٰ هذا أن يكون الفعل المحكم دالَّاً علىٰ اختصاص الجملة بحالٍ.

وليس يمكن أن يقال: إنَّ الفعل دالٌّ علىٰ أنَّ العلم الذي به كان أحدنا عالماً وأنَّ المفارقة / [[ص ١٨٦]] إلىٰ ذلك يرجع، لأنّا قد بيَّنا فساد ذلك من قبل من وجوهٍ.

وممَّا يدلُّ أيضاً علىٰ ذلك: إنّا قد علمنا امتناع وجود العلم في جزء من قلب زيد، ووجود جهلٍ يضادّ ذلك العلم في جزء آخر من قلبه في حالة واحدة، فلو لم يكن العلم يوجب الجملة حالاً، لما وجب ذلك، كما لم يستحيل وجود السواد والبياض في جزئين من قلبه، لـمَّا لم يوجبا للجملة حالتين متضادّين.

فأمَّا الذي ندلُّ به علىٰ القسم الثاني: وهو أنَّ العالم بأنَّه عالم يتعلَّق بكونه علىٰ حالة مخصوصة، وهو أنَّ أحدنا يجد نفسه معتقداً باضطرار ويتأمَّل حاله في سكون نفسه إلىٰ المعتقد، فيعلم أنَّه عالم، وما يجد نفسه عليه هو ما يختصُّ به من الحال الراجعة إليه.

ولا يمكن أن يقال: إنَّ ذلك يتعلَّق بالعلم الحالّ في قلبه، علىٰ أنَّ حكم ذلك العلم من حيث حلَّ قلبه، حكم سائر المعاني الحالّة من سوادٍ وبياضٍ وغيرهما، وإن خالف العلم هذه المعاني من حيث كان موجباً للجملة حالَّاً، فثبت بذلك أنَّ علمه تعلَّق بما هو عليه من الحال، وهذا يقتضي أنَّ معلوم العلم بأنَّ العالم عالم في كلِّ موضعٍ، كونه علىٰ هذه الحال المخصوصة، لأنَّ معلوم العلم لا يختلف باختلاف العالمين.

وممَّا يدلُّ علىٰ ذلك: أنَّ العلم يتعلَّق بالمعلوم علىٰ حدِّ تعلّق الدلالة، وقد بيَّنا أنَّ الفعل المحكم إنَّما يدلُّ علىٰ كون من صحَّ منه علىٰ حال مخصوصة، وإنَّما لا يدلُّ علىٰ العلم، فيجب أن يكون العلم بأنَّه عالم مطابق لهذا الوجه، لوقوع العلم موقع الدلالة في هذا الباب.

ويدلُّ أيضاً علىٰ ذلك: أنَّ العلم بأنَّ العالم عالم، لا يخلو من أن يكون متعلّقاً بعلمه، أو متعلّقاً بأنَّه علىٰ حال مخصوصة، أو متعلّقاً بمجرَّد ذاته.

وليس يجوز أن يكون متعلّقاً بعلمه، لما تقدَّم من أنّا نستدلُّ ونتوصَّل إلىٰ كونه عالماً بالفعل المحكم الذي يقع من الجملة دون أبعاضها، فيجب أن يكون دالَّاً علىٰ اختصاص الجملة بما ليس لمن يقدر ذلك عليه، وليس الفعل واقعاً من العلم، ولا من محلّه، ولا تعلّق بينه وبين الفعل المحكم الذي به يُستَدلُّ ومن جهته يُعلَم، وإذا لم يدلّ الفعل علىٰ العلم، فكذلك العلم بأنَّه عالم لا يتعلَّق بالعلم، لوجوب تطابق الأمرين.

/ [[ص ١٨٧]] وأيضاً: فكيف يكون العلم بأنَّه عالم متعلّقاً بالعلم، وقد نعلمه عالماً من لا يعلم علمه لا علىٰ جملةٍ ولا علىٰ تفصيل، كالنظام وجميع من نفىٰ الأعراض.

وليس لأحدٍ أن يقول: مثل هذا يلزمكم إذا قلتم: إنَّ العلم بأنَّ الأسود أسود علم بسواده.

وذلك أنَّ السواد مدرَك، وكلّ من شاهد الأسود

فلا بدَّ من أن يكون مدرِكاً لسواده وعالماً به علىٰ جهة الجملة، ونفاة الأعراض يعلمون السواد علىٰ الجملة، وإنَّما يجهلون كونه غيراً للمحلِّ، وهذا يرجع إلىٰ التفصيل، ومثل هذا لا يمكن العلم، لأنَّه غير مدرَك، فلا وجه يوجب القول بأنَّ من علم العالم عالماً لا بدَّ من أن يعلم علمه علىٰ جملة ولا علىٰ تفصيل.

علىٰ أنَّ العلم بأنَّ العالم عالم لو كان متعلّقه العلم الذي به كان عالماً، لاستحال أن يعلم عالماً من لا علم له، يعلم به الأشياء، وكان يجب استحالة العلم بالقديم تعالىٰ عالماً، وفي صحَّة ذلك دلالة علىٰ فساد هذا القول.

وليس يمكن أن يُدَّعىٰ: أنَّ العلم بأنَّ العالم عالم يتعلَّق بما له كان عالماً، فمتىٰ علم أحدنا عالماً تعلَّق العلم بعلمه، وإذا علم القديم تعالىٰ عالماً كان العلم متعلّقاً بذاته، لأنَّ هذا يوجب أنَّ مدلول الدلالة يختلف، وهذا يؤدّي من الفساد إلىٰ ما لا خفاء به.

فإن قيل: ولِمَ أنكرتم أن يكون متعلّق العلم بأنَّ العلم عالم، هو أنَّ له معلوماً، والعلم بأنَّه قادر ومعلوم أنَّ له مقدوراً؟

قلنا: هذا يبطل بالعلم بأنَّه حيٌّ موجود، لأنَّ هاتين الصفتين لا تعلّق لهما فيقال فيهما ما قيل في عالم وقادر.

ولا يمكن أن يقال: إنَّ العلم بأنَّه حيٌّ موجود علم بذاته، لأنَّه قد يعلم ذاته من لا يعلم كذلك، فلا بدَّ من الرجوع إلىٰ أنَّ ذلك علم بكونه علىٰ حال مخصوصة، فإنَّ بها ممَّن ليس كذلك.

/ [[ص ١٨٨]] وإذا صحَّ ما ذكرناه في كونه حيَّاً موجوداً، صحَّ في كونه عالماً وقادراً، لأنّا قد دلَّلنا علىٰ أنَّ له بهذه الصفات كلّها أحوالاً، وإذا صحَّ تعلّق العلم بكون الذات علىٰ بعضها، صحَّ العلم بكونه علىٰ الجميع، لأنَّ من خالف في الأحوال وتعلّق العلم بالذات عليها، لخالف في البعض والكلّ.

علىٰ أنَّ العلم بأنَّه عالم لو لم يكن عالماً باختصاصه بحال، لم يكن المعلوم بأن يكون معلوماً له أولىٰ من غيره، وكذلك المقدور، ولكن بأن يعلمه معلوماً له أولىٰ من أن يعلمه معلوماً لغيره، إن كان الرجوع في ذلك إنَّما هو إلىٰ ذات العالم والمعلوم.

علىٰ أنَّ القول بذلك يوجب إذا علمناه تعالىٰ عالماً بكلِّ المعلومات علىٰ التفصيل، أن يكونا عالمين بمعلومات لا نهاية لها علىٰ هذا الوجه، وذلك محال.

علىٰ أنّا قد نعلم المقدورات والمعلومات ولا نعلمه عالماً قادراً، فكيف يكون العلم بالمعلوم والمقدور علماً بأنَّه عالم قادر؟

وليس لأحدٍ أن يقول: قد أسقطتم الإضافة المراعاة، لأنّا إنَّما قلنا: إنَّ العلم بأنَّه عالم علم بأنَّ له معلوماً، وكذلك في المقدور.

وذلك أنَّ هذه الإضافة بقولهم له لا يعقل إذا لم يرجع إلَّا إلىٰ وجود ذاته وذات المعلوم، وإنَّما يكون لها فائدة إذا أثبتوا صفةً أو حالاً، ولهذا قيل: إنَّه لو ثبت فيه تعالىٰ أنَّه عالم بعلمٍ، لوجب أن يكون العلم بأنَّه عالم بهذا العلم علماً باختصاصه لأجل هذا العلم بما لم يحصل لغيره، لأنّا إن لم نرجع إلَّا إلىٰ وجود العلم ووجود ذاته تعالىٰ بطل الاختصاص، وأنَّه بهذا العلم عالم دون غيره.

علىٰ أنَّ من أجرىٰ بهذا الكلام إلىٰ إبطال تعلّق العلم بالذات علىٰ الأحوال، لا يجد حيلةً إذا قيل له قد تعلم السواد سواداً أو موجوداً ومحدَثاً وباقياً وحيَّاً، وقد علمنا اختلاف هذه العلوم وأنَّ بعضها لا يسدُّ مسدَّ بعض.

ولا يمكن أن يقال: إنَّها علوم بمجرَّد ذاته أنَّها ذات، ولا أنَّها علوم، لتعلّق هذه الصفات، لأنَّه لا تعلّق لها، فيجب أن يكون علوماً بالذات علىٰ هذه الأحوال.

وإذا صحَّ ذلك في السواد والجوهر وغيرها من الذوات، صحَّ في القديم تعالىٰ وفي كلِّ / [[ص ١٨٩]] المعلومات المختصَّة بالأحوال والصفات.

ولا يجوز أن يكون العلم بأنَّ العالم عالم علماً بمجرَّد ذاته، لأنَّ ذلك يوجب القول بأنَّ كلّ من علم ذاته، فقد علمه عالماً، ويوجب أنَّ الجهل بأنَّه عالم جهل بذاته، وكان يجب أن لا يختلف العلوم المتعلّقة بأنَّه عالم قادر حيٌّ، لأنَّ التعلّق علىٰ هذا القول لا يختلف، وكان يجب أن يسدّ بعضها مسدّ بعض، وكلُّ ذلك ظاهر الفساد، فثبت صحَّة ما ذكرناه من أنَّ العلم بذلك متعلّق بكونه علىٰ حال مخصوصة.

والجواب عن الشبهة الخامسة: أنَّ من شأن الوصف

المشتقّ من حادثٍ من الحوادث ما لا يخبر به ولا يعلمه إلَّا من علم ذلك الأمر الذي هو مشتقّ منه، إمَّا علىٰ جملة أو تفصيل. ألَا ترىٰ أنَّ وصف الفاعل بأنَّه فاعل لـمَّا كان مشتقَّاً من الفعل لم يجز أن يعلمه، ويجري هذا الوصف، إلَّا من علم الفعل علىٰ الجملة أو علىٰ التفصيل، وكذلك وصف الأسود بأنَّه أسود لـمَّا كان مشتقَّاً من السواد، وقد علمنا أنَّه قد يعلم العالم عالماً من لا يعلم العلم علىٰ جملة ولا علىٰ تفصيل، بل قد يعلم ذلك من ينفي العلوم، بل كلّ المعاني.

علىٰ أنَّ الوصف المشتقّ هو إفادة المعنىٰ المشتقّ منه، حتَّىٰ يكون حقيقته إفادة ذلك دون غيره، علىٰ حدٍّ ما ذكرناه في الأسود والفاعل، وقد بيَّنا أنَّ حقيقة كون العالم عالماً وفائدته ليست وجود العلم، بل الفائدة كونه علىٰ حال مخصوصة لأجلها صحَّ منه المحكم من الفعل.

علىٰ أنَّ من حقّ الوصف المشتقّ من غيره أن يتقدَّمه العلم بما هو مشتقّ منه، ثمّ يتبع الوصف المشتقّ بذلك علىٰ سائر الأوصاف المشتقَّة، كقولنا: أسود وفاعل وغيرهما، وكان يجب أن يعلم العلم أوَّلاً ثمّ يعلم أنَّه عالم ويصفه بذلك، وهذا عكس الأمر، لأنّا نعلم أوَّلاً كونه عالماً ثمّ نستدلُّ علىٰ العلم، علىٰ ما تقدَّم ذكره.

وبعد، فمن رجع في اشتقاق عالم من علم إلىٰ ظاهر اللغة، يلزمه أن يكون كلّ موجوده وجوداً بوجود، لأنَّ اسم الموجود عندهم مشتقّ من الوجود، وما نقوله في ذلك يقال له في العلم.

علىٰ أنَّ لقولهم: عالم مشتقّ من العلم معنىً صحيحاً، لأنَّهم يريدون هاهنا بالعلم / [[ص ١٩٠]] المفارقة التي عقلوها ودلَّ الدليل عليها، وهي التي يتبعها أجزاء الوصف، لأنَّهم لا يعرفون معنىٰ الحال في القلب ولا يعقلونه ولا يظهر لهم، فكيف يشتقّون ويجعلون الوصف بالعلم تابعاً له؟

وكذلك القول في المتحرّك، والحركة عندهم عبارة عن المفارقة، والحال المعقولة دون الذات الحالّة في الجوهر المعلومة بالدليل، وعلىٰ هذا يجري مجرىٰ قولهم: إنَّ الموجود مشتقّ من الوجود، وإنَّما يعنون المفارقة بين الثابت والمنتفي، ولهذا يقولون: فلان لا علم له بكذا، ولا قدرة له عليه، وله علم بكذا، وإنَّما يعنون إثبات المفارقة والحالّ دون الذات، ونحن لا ننكر حصول هذا المعنىٰ وهذه الفائدة في كلِّ عالم أجرىٰ عليه هذا الوصف واستحقّه.

والجواب عن الشبهة السادسة: إنَّ المعاني لا يصحُّ التوصّل إليها بإطلاق العبارات، بل الواجب أن يثبت المعاني بالأدلَّة، ثمّ تجري العبارات، والمرجع في أنَّ وصف العالم بأنَّه عالم إثبات إلىٰ أهل اللغة، ولا حجَّة في قولهم متىٰ لم يصدر عن علم، فإن كانوا علموا معنىً أثبتوه ضرورةً وكان يجب أن نشاركهم فيه، وإن كان أثبتوه بدليلٍ، فيجب أن تُذكَر تلك الطريقة الدالّة، ولا نعتمد علىٰ عبارتهم التي لا حجَّة فيها.

علىٰ أنَّ الإثبات في أصل اللغة هو الإيجاد، ولهذا يُسمّون الموجود بأنَّه ثابت والمعدوم بأنَّه منتفٍ، وهو يجري عندهم _ في أنَّه عبارة عـمَّا يكون الشيء به ثابتاً _ مجرىٰ التحريك الذي يكون به الشيء متحرِّكاً، والتسويد الذي كون الشيء به أسوداً، ثمّ نُجوِّز باستعماله في الخبر عن ثبوت الشيء ووجوده، كما استعملوا قولهم نفي في الخبر عن انتفاء الشيء، وعلىٰ هذا يقولون: هؤلاء نُفاة الأعراض وهؤلاء مثبتوها.

وإذا كان قولنا: عالم ليس بإيجادٍ ولا خبرٍ عن إيجاد، لم يكن إثباتاً، وليس يمتنع أن يكون قولنا: عالم إثبات من طريق المعنىٰ لذات العالم، من حيث علمنا بالدليل أنَّه لا يكون علىٰ هذه الصفة إلَّا وهو موجود، إلَّا أنَّه لا يلزم علىٰ ذلك أن يكون قولنا: ليس / [[ص ١٩١]] بعالمٍ نفياً لذاته من طريق المعنىٰ، لأنَّه لا يمتنع وجوده وإن لم يكن عالماً، ففارق الأوَّل.

علىٰ أنّا إن تابعنا أهل اللغة في أنَّ هذا الوصف إثبات، وصحَّحنا هذه الحكاية عنهم، جاز أن نحمل ذلك علىٰ أنَّه إثبات لكون الذات علىٰ الحال المخصوصة، والنفي بكونه عالماً يكون نفياً لحصوله علىٰ هذه الحال.

علىٰ أنَّ من حكوا عنه من أهل اللغة في عالم أنَّه إثبات، يقول في قولنا علم وسواد وقدرة مثل ذلك، فيجب أن يُثبِتوا علىٰ هذا معاني لا تتناهىٰ، وقد بُيِّنَ في غير موضعٍ أنَّه لا معتبر برتّبه الألفاظ وصورها.

والجواب عن الشبهة السابعة: أنَّ التواصل بالأمر إلىٰ إثبات معنىً إذا كان صحيحاً، وجب أن يختصَّ بمن

يصحُّ أن يؤمر، والقديم تعالىٰ لا يصحُّ أن يؤمر بأن يعلم، فيجب ألّا يكون عالماً بعلمٍ، لأنَّ الطريقة التي أثبتوا بها العلم لا يتأتّىٰ فيه.

وليس لهم أن يقولوا: معنىٰ الأمر يصحُّ فيه تعالىٰ، وإن امتنع من اللفظ، لأجل اعتبار الرتبة.

لأنّا قد نسأله وندعوه، وفي الدعاء والسؤال معنىٰ الأمر، وذلك أنّه لا يجوز أن نسأله أن يعلم، لأنَّ السؤال لا يحسن في أمرٍ حاصل واجب، وإنّما يحسن فيما ليس بحاصل. ألَا ترىٰ أنّه لا يحسن أن نأمر غيرنا بأن يعلم وجود نفسه وما أشبه ذلك ممّا يعلم كونه عالماً به؟

علىٰ أنَّ أمرنا غيرنا بأن يعلم، كما يدلُّ علىٰ أنّه عالم بعلم، فهو أيضاً يدلُّ علىٰ أنَّ علمه فعله وحادث من جهته، فيجب أن يُثبِتوا مثل ذلك في كلِّ عالمٍ.

علىٰ أنَّ الأمر إذا كان لا يتعلَّق إلّا بالأحداث، فأمر المأمور أن يعلم مبنيٌّ علىٰ أنّه عالم بعلم يحدثه، فيجب علىٰ هذا ألّا نأمر بأن نعلم إلّا من علمناه عالماً بعلمٍ حادثٍ، وكيف يكون الأمر دلالة علىٰ العلم ومتوصِّلاً به إلىٰ اثباته، ومن شرط جنسه تقدّم العلم بأنَّ المأمور عالم بعلم!؟

وقد أجبت عن هذه الشبهة: بأنَّ الأمر أو الإرادة لا يجب تعلّقها بذاتٍ حادثةٍ، بل يكفي في حسن الأمر أن نعلم أنَّ هناك حالاً متجدّدة فتناولها الأمر، ولهذا نأمر نُفاة الأعراض / [[ص ١٩٢]] بالحركة والضرب، وإن لم يُثبِتوا المعاني فيما ذكرناه كتجدّد الذات، وعلىٰ هذا لا يكون حسن الأمر دلالة علىٰ العلم في شاهد ولا غائب.

فأمّا المدح فهو علىٰ ضربين: أحدهما يجري مجرىٰ الثواب، والآخر يتضمَّن الإعظام، ولا يجري مجرىٰ الثواب.

والأوّل لا يتعلَّق إلّا بما يفعله الممدوح، وعلىٰ هذا الوجه لا يُمدَح أحدنا بأنّه عالم، إلّا بعد أن يعلم أنّه فعل العلم.

والوجه الثاني لا يجب أن يتعلَّق بالأفعال، ألَا ترىٰ أنّا نمدح العاقل بأنّه عاقل وإن لم يكن عاقلاً بفعله، ونمدحه تعالىٰ بأنّه عالم وإن لم يكن فاعلاً لشيءٍ كان به عالماً؟

فأمّا حمل الخبر عن كونه عالماً علىٰ الأمر فباطل، لأنَّ الأمر لا يتعلَّق إلّا بالأحداث، والخبر يتناول الحادث وغير الحادث، والخبر عن كون العالم عالماً إنّما يتعلَّق باختصاصه بحال، ويجري الخبر إذا كان صدقاً في تعلّقه مجرىٰ الدلالة، والعلم لا يجري مجرىٰ الأمر، وهو إن كان يحتاج إلىٰ الإرادة كما يحتاج الأمر إليها، فبينهما فصل من حيث كان الأمر يحتاج إلىٰ إرادة المأمور به، والخبر يحتاج إلىٰ إرادة تتعلَّق بكونه خبراً ولا يتعلَّق بالمخبر عنه، وهذا بيِّن لمن تأمَّله.

فصل: في بيان استحالة خروجه تعالىٰ عن الصفات التي ذكرناها، وأنَّ أضدادها لا يصحُّ عليه:

قد دلَّلنا علىٰ وجوب هذه الصفات له تعالىٰ ورجوعها إلىٰ ذاته، والصفات الذاتية لا يجوز خروج الموصوف عنها، لأنَّ المقتضي لها ليس بأن يقتضيها في حالٍ بأولىٰ من أن يقتضيها في كلِّ حالٍ، علىٰ أنَّ الصفة الذاتية لو حصلت في حالٍ دون أُخرىٰ، لوجب أن تكون الذات في الحال التي حصلت لها تلك الصفة مخالفة لنفسها في الحال التي يحصل / [[ص ١٩٣]] لها تلك الصفة، لأنَّ ما لا يستحقُّ الصفة الذاتية مخالفاً لما يستحقّها من حيث نفي الاستحقاق لا من حيث كان غيراً له، لأنَّ الغيريَّة تثبت بالمماثلة والمخالفة.

وإذا ثبت ما ذكرناه وكان كونه موجوداً يقتضيه صفة ذاته، وجب في كلِّ حالٍ، لأنّه لا يمكن أن يعلّق بشرط كما يعلّق غيره به، وما عدا الوجود من صفاته المقتضاة عن ذاته، لا يتعلَّق حصوله إلّا بالوجود لا الشرط في مقتضي صفة الذات، وقد بيَّنا أنَّ الوجود واجب في كلِّ حالٍ، فيجب أن يكون كونه قادراً عالماً حيّاً واجباً في كلِّ حالٍ.

علىٰ أنَّ العلم بصحَّة نقل الجوهر في الجهات مع تحيّزه ضروريٌّ، وما أدّىٰ إلىٰ المنع من ذلك يجب القضاء بفساده. وفي تجويز خروجه عن كونه قادراً ما يؤدّي إلىٰ ذلك، لأنَّ غيره من القادرين لا شبهة في صحَّة خروجهم من كونهم قادرين، فلو لم يجب كونه قادراً في كلِّ حالٍ، ما صحَّ تنقّل الجوهر في الجهات إذا كان متحيّزاً في كلِّ حالٍ.

وليس يمكن أن يقال: إنَّ الجواهر تنتهي بها الحال إلىٰ وجوب عدمها، فلا يحصل التحيّز المصحِّح للتنقّل.

وذلك أنَّ ما تعدَّىٰ وجوده الوقت الواحد لم تنحصر أوقات صحَّة وجوده، لأنّه لا مقتضىٰ للحصر، والجوهر يوجد [في] الأوقات الكثيرة، فلا يمكن أن يُدَّعىٰ وجوب عدمه.

وإذا ثبت ما ذكرناه من وجوب كونه قادراً في كلِّ حالٍ، وجب كونه حيّاً موجوداً، لتعلّق تلك الصفة بهاتين الصفتين.

ويمكن أن يقال: في استحالة خروجه من كونه عالماً، مثل ما قلناه في كونه قادراً، لأنَّ العلم بصحَّة وقوع الحركة مترتّبة في كلِّ حالٍ يشار إليها، كالعلم بصحَّة تنقّل الجواهر إذا كانت متحيّزة، فيجب القضاء باستحالة خروجه من كونه عالماً بمثل ما ذكرناه.

فإن قيل: ألَا جوَّزتم كونه جاهلاً ببعض المعلومات ممَّا لم يكن قطّ عالماً به، وكذلك يكون عاجزاً عن بعض الأمر ممَّا لم يكن قادراً عليه، وهذا لا يفسد بما ذكرتموه؟

قلنا: ليس يخلو ذلك الأمر الذي ادَّعىٰ أنَّه عاجز عنه، من أن يكون ممَّا يصحُّ كونه / [[ص ١٩٤]] مقدوراً له أو ما لا يصحُّ ذلك فيه:

فإن كان الأوَّل: وجب كونه قادراً عليه، لأنّا قد بيَّنا أنَّه من حيث كان قادراً لنفسه، أن يكون قادراً علىٰ كلِّ ما صحَّ كونه مقدوراً له، وأنَّ صفة النفس تجب عند الصحَّة، فلو جاز عليه العجز مع ذلك، لوجب أن يكون قادراً علىٰ الشيء عاجزاً عنه في حالٍ واحدةٍ.

وإن كان ذلك ممَّا لا يصحُّ كونه قادراً عليه: فما لا يصحُّ القدرة عليه لا يصحُّ العجز عنه. ألَا ترىٰ أنّا لا نصف أحدنا بأنَّه عاجز عن الجمع بين الضدَّين، ولا عاجز عن مقدور غيره؟ ولهذا لم نصف الأعراض والمعدومات بأنَّها عاجزة، من حيث استحال كونها قادرة، والقول في كونه جاهلاً يجري علىٰ هذا، لأنَّه إن كان ذلك الأمر ممَّا يصحُّ كونه معلوماً له وجب أن يكون عالماً به، لما بيَّناه من كونه عالماً لما هو عليه في نفسه، وأنَّ ما صحَّ أن نعلمه يجب أن يعلمه، وإذا وجب أن يعلمه لم يجز الجهل عليه، وإن كان ممَّا لا يصحُّ أن يكون معلوماً لم يجز أن يكون مجهولاً، لأنَّ ما لا يصحُّ أن يُعلَم لا يصحُّ أن يُجهَل علىٰ النحو الذي ذكرناه في صفة القادر وبيَّنا أنَّه يؤدّي إليه.

علىٰ أنَّه لو جاز عليه _ تعالىٰ عن ذلك علوّاً كبيراً _ الجهل ببعض المعلومات، لم يخلُ أن يكون جاهلاً به لنفسه، لأنَّه كان يجب ألَّا يعلم شيئاً من المعلومات، ولا يصحُّ منه المحكم من الفعل ولا المعلوم، ولأنَّه كان يجب أن يكون جاهلاً بكلِّ ما يصحُّ أن يجهل علىٰ كلِّ وجه يصحُّ أن يجهل عليه.

وكان يجب أن يكون معتقداً كون الحمرة سواداً حموضةً، وهذا جهل مع كونه معتقداً، لأنَّ الحموضة تُضادّ السواد، وهذا جهلٌ تالٍ، وقد علمنا استحالة اعتقاد ذلك.

وكان يجب أن يعتقد في البقاء أنَّه باقٍ، لأنَّ ذلك جهل، ويعتقد فيه أنَّه ليس بباقٍ وليس أيضاً جهل، وهذا يقتضي كونه علىٰ صفتين متضادّتين.

ولا يجوز أن يكون جاهلاً بجهل قديم، لما بيَّناه في فساد كونه عالماً بعلمٍ قديمٍ، ولا بجهل محدَثٍ مع كونه عالماً بنفسه، لأنَّه يقتضي أن يكون جاهلاً بنفس ما يعلمه، وذلك محال.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٥٦٩]] فصل: فيما يجري عليه تعالىٰ من الأسماء والصفات:

اعلم أنَّ هذا الباب وإن لم يكن الإخلال بمعرفته مخلّاً بما وجب من / [[ص ٥٧٠]] المعارف بأُصول الدين فله تعلّق قويّ بالدين، لأنَّ الله تعالىٰ قد تعبَّدنا بإجراء أسماء عليه في دعاء وغيره، فإذا دخلت تسميته تعالىٰ في باب العبادة وجب بيانها. ولأنَّ في الناس من خالف في حسن إجراء الأسماء والصفات عليه تعالىٰ من دون إذن سمع، وهذا خطأ لا بدَّ فيه من بيان الحقّ.

ونحن نُميِّز الكلام بين الأسماء والصفات التي يستحقّها تعالىٰ، فهي علىٰ ضربين: ضرب يرجع إلىٰ ما هو عليه في ذاته أو جارٍ مجرىٰ ذلك، والضرب الآخر يرجع إلىٰ أفعاله. ونحن نبدأ بالقسم الأوَّل بعد أن نُقدِّم مقدّمة في اللغة وهل هي مواضعة أو توقيف وما يتصل بذلك وما يتعلَّق به، ففيه فوائد كثيرة.

فصل: في أُصول اللغات هل هي توقيف أو بالمواضعة؟

اعلم أنَّه كان غير ممتنع في أصل اللغة أن يكون مواضعة بين العقلاء، كما أنَّه جائز أن يكون توقيفاً من الله تعالىٰ، إلَّا أنَّه لـمَّا افتقر توقيفه تعالىٰ علىٰ اللغات إلىٰ الاضطرار إلىٰ قصده ولم يمكن ذلك من التكليف قطعنا علىٰ أنَّ أصل اللغات المواضعة منّا.

وجائز فيما يلي ذلك الأمر أن يكون التوقيف والمواضعة معاً.

وإنَّما قلنا: إنَّ ابتداء اللغات لا يجوز أن يكون توقيفاً

منه تعالىٰ، لأنَّه إن أحدث كلاماً لم نعلم أنَّه قد أراد بعض المهيات دون بعض، ولو اقترن بذلك الكلام إشارة _ علىٰ ما يذكرون _ إلىٰ مسمّىٰ دون غيره، لأنّا لا نعلم توجّه الكلام إلىٰ ما توجَّهت الإشارة إليه، وإنَّما يعلم بعضنا من بعض بالاضطرار / [[ص ٥٧١]] إلىٰ قصده.

وتخصيص الإشارة بجهة المشار إليه لا يُعلَم بها هل الاسم للجسم المشار إليه أو لبعضه أو للونه، ما تقدَّمت مواضعة بيننا وخاطبنا تعالىٰ بها علمنا مراده لمطابقة تلك اللغات.

وجاز أن يوقفنا من بعد ذلك علىٰ لغات مستأنفة، ولهذا حمل المحصِّلون قوله تعالىٰ: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١] علىٰ أنَّ مواضعة تقدَّمت بين آدم عليه السلام وبين الملائكة علىٰ لغة سالفة، ثمّ خاطبه الله تلك اللغة وعلَّمه الأسماء، فلولا تقدّم لغة فلم يفهم عنه تعالىٰ ممَّا علَّمه من الأسماء.

وليس يفتقر المواضعة بيننا علىٰ اللغات إلىٰ إذن سمعي علىٰ ما ظنَّه قوم، لأنَّ دواعينا إلىٰ التخاطب وتعريف بعضنا مراد بعض مورد الانتفاع بذلك ظاهر وما فيه لنا منفعة، ولا وجه فيه من وجوه القبح يجب حسنه كالنفس في الهواء.

وقد يحسن فيها أن يشير إلىٰ ما علمنا عند الحاجة من غير إذن سمعي، فكذلك قد يحسن أن يعبَّر عنه ببعض الأسماء.

وإنَّما فرَّع العقلاء في المواضعة إلىٰ الحروف دون غيرها من الأجناس، لأنَّها أسهل وأوسع، ولأنَّها من حيث كان مدركته أقرب إلىٰ أن يُعرَف بها المقاصد.

فصل: في حسن إجراء الأسماء والصفات التي يستحقّها الله تعالىٰ عليه من دون مدح:

قد دلَّلنا علىٰ أنَّه يحسن منّا عقلاً أن نجري الأسماء علىٰ مسمّياتها بيننا من / [[ص ٥٧٢]] غير سمع، وذلك بعينه دليل علىٰ حسن مثله في القديم تعالىٰ. لأنّا إذا علمنا بالعقل ما هو عليه من كونه عالماً وقادراً وعلمناه محدِثاً لأفعاله، جاز أن نجري عليه من الأسماء ما يفيده هذه المعاني المعلومة.

ولا فرق بين من فصَّل في هذا الحكم بيننا وبينه تعالىٰ وبين من فصَّل فيه بين العقلاء أو غيرهم أو بين بعض العقلاء وبعض آخر.

علىٰ أنَّ موضوع اللغة يقتضي إجراؤها علىٰ كلِّ من حصل علىٰ المعنىٰ المطابق لها، فالتخصيص في ذلك نقيض لأصل اللغة.

فإذا قيل: ربَّما يتعلَّق بذلك مفسدة.

قلنا: لو تعلَّقت بشيء من ذلك مفسدة لمنع السمع من إجرائه، فإذا لم يرد بالمنع منه قطعنا علىٰ انتفاء المفسدة.

فصل: في ذكر ما يجري عليه تعالىٰ من الأسماء:

اعلم أنَّ الأسماء في اللغة علىٰ ضربين:

أحدهما: يفيد في المسمّىٰ فائدة مخصوصة، كقولنا: ضارب، وقائم، وعالم. ويلحق بهذا الضرب ما يفيد تميّز، نحو قولنا: إشارة، وقدرة، وإرادة. فهذا الضرب مفيد لا يجري مجرىٰ اللقب المحض وإن خالفت فائدته فائدة غيره.

والضرب الثاني: ما لا يفيد لكن المقصد به التعريف، نحو قولنا: زيد وعمرو. وهذه تُسمّىٰ ألقاباً وتقام مقام الإشارة.

فالأسماء المفيدة _ وهي الصفات _ تجري عليه تعالىٰ بحيث استحقَّ معانيها، والألقاب المحضة لا يجوز إجراؤها عليه تعالىٰ عقلاً. وقد كان يجوز أن يرد / [[ص ٥٧٣]] التعبّد بذلك فيحسن، لأنَّه إنَّما قبح إجراؤه لانتفاء الفائدة فيه، وإذا نبَّه السمع علىٰ مصلحة بإجرائه حسن.

وإنَّما قلنا: إنَّه لا يجوز إجراء الألقاب عليه تعالىٰ عقلاً، لأنَّ الغرض في الألقاب الحاجة إلىٰ الإخبار عن الغائب عنه، لأنّا مع الحضور يمكن أن نُخبِر عنه بالإشارة إليه [و]مع الغيبة لا يمكن ذلك، فاستعملنا اللقب ليقوم في الإخبار عنه مع الغيبة مقام الإشارة مع الحضور.

وهذا غير متأتٍّ في القديم تعالىٰ، لأنّا نتمكَّن في كلِّ حالٍ من الإخبار عنه بالأوصاف التي يختصُّ تعالىٰ [بها] ولا يشاركه فيها مشارك، لقبح إجراء اللقب عليه كما كان يقبح لو أمكنت الإشارة إلىٰ الغائب وضع اللقب له. وإنَّما صحَّ بلقب الحاضر مع إمكان الإشارة إليه لجواز الغيبة عليه والحاجة إلىٰ الإخبار عنه.

ولا يلزم أن يكون إضافة الكنية إلىٰ اللقب أو إدخال لقب علىٰ غيره عبثاً، لأنَّ المقصد في الأوَّل التعريف وفي الثاني غير ذلك من تعظيم وتفوّل، فإنَّ العرب كانت تتفأَّل بالكنية، ولأغراض كثيرة غير محض التعريف.

وقد بيَّنا في مواضع من كلامنا أنَّ قولنا: (شيء)

ليس بلقب وإن كان غير مفيد ولا مخصّص يجب أن يجري عليه تعالىٰ من غير سمع، لأنَّ هذه اللفظة وُضِعَت في اللغة لما صحَّ أن يُعلَم ويُخبَر عنه، غير أنَّ جميع المعلومات لـمَّا اشتركت في هذه الفائدة خرجت اللفظة من أن تكون مخصّصة مميّزة، فلأمر يرجع إلىٰ وقوع الاشتراك في معناها لم تفد، لا لأنَّها غير مفيدة في نفسها وموضوعة لمعنىٰ مفهوم. والألقاب بخلاف ذلك، لأنَّها لا تفيد شيئاً لشيءٍ يرجع إليها في أنفسها.

/ [[ص ٥٧٤]] **فصل: الكلام فيما يستحقّه الله تعالىٰ من الأسماء لما يرجع إلىٰ ذاته في وصفه تعالىٰ بالوجود وما يرجع إليه:**

إذا كانت لفظة (موجود) مستعملة فيما هو علىٰ صفة يفارق بكونه عليها المعدوم ويُصحِّح الصفات الراجعة إلىٰ ذاته من تعلّق وغيره وكان القديم تعالىٰ علىٰ مثل هذه الصفة، وجب أن يُسمّىٰ موجوداً بحكم اللغة.

ويُوصَف بأنَّه تعالىٰ (ثابت) لقيام هذه الصفة مقام موجود.

ويُوصَف جلَّ وعلا بأنَّه (كائن) مقيَّداً، لأنَّ هذه اللفظة تُستَعمل في الوجود وفي الكون في المكان.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (قديم)، وقد اختلف الناس في معنىٰ هذه اللفظة:

فقال أبو علي ومن وافقه: إنَّ فائدتها الموجود فيما لم يزل. فعلىٰ هذا الحدّ لا يستحقُّ هذه الصفة علىٰ الحقيقة إلَّا الله تعالىٰ. ومن قال ذلك اعتلَّ بتناقص [قولنا] في الذات الواحدة: إنَّها قديمة محدَثة كتناقض الوجود والعدم، وقال: قولهم: (بناء قديم) و(العرجون القديم) مجاز.

وقال قوم: إنَّ هذه اللفظة تقتضي المبالغة في الوصف بالتقدّم.

وكان أبو هاشم يقوّي هذا الوجه وينصره، بأنَّ الأسماء تُؤخَذ من الشاهد، فلو كانت لفظة (قديم) إنَّما هي للموجود فيما لم يزل لم يستحقّها مسمّىٰ في الشاهد.

والصحيح في هذا أنَّ أصل وضع اللغة يقتضي المبالغة في التقدّم، وبعرف المتكلِّمين اختصَّت بما لا أوَّل لوجوده.

/ [[ص ٥٧٥]] ولا يُوصَف تعالىٰ بأنَّه (عتيق). فأمَّا أبو علي فإنَّه اعتلَّ لنفي ذلك بأنَّ هذه اللفظة تُستَعمل فيما حدث من جنسه أفعاله، لأنَّهم يقولون: (تمر عتيق) إذا طرأ عليه العتيق، ولا يقال في السماء: إنَّها عتيقة لما لم يحدث من جنسها مثلها.

وعلَّة أبي هاشم: أنَّ هذه عبارة عـمَّا أثَّر فيه الزمان، وإنَّما قالوا: (تمر عتيق) لتأثير الزمان فيه لا لحدوث ما هو من جنسه. ألَا ترىٰ أنَّهم لا يقولون في الدنانير المضروبة بالأمس وإن حدث من جنسها أنَّها عتيقة؟ لأنَّ الزمان لا يُؤثِّر فيها، وإذا قالوا في الدنانير الطويلة العهد فمن حيث أثَّر الزمان فيها وإن قلَّ التأثير ولم يظهر.

فالذي قاله أبو هاشم أقوىٰ وأشبه بالصواب، لأنَّهم لا يُسمّون بعتيق إلَّا ما يظهر تأثير الزمان فيه إمَّا بصلاح أو فساد وما يتغيَّر إلىٰ حال إمَّا مذمومة أو محمودة.

وإنَّما قيل في الدينار: (عتيق) لأنَّ طول الزمان يُؤثِّر في حمرته، وقيل: (شراب عتيق) لأنَّ بطول الزمان يرقّ ويشتدّ، وكذلك (البيت العتيق)، ولا يقولون: (جبل عتيق) ولا (صخرة عتيقة) لفقد ظهور التأثير.

وقولهم: (فرس عتيق) و(سيف عتيق) يُراد [به] الكرم والنجابة وجودة الأصل، كما وُصِفَ البيت الحرام بأنَّه عتيق علىٰ سبيل المدح والتعظيم، وهذا غير ذلك الباب.

وعلىٰ كلا الوجهين لا يجوز وصفه تعالىٰ بأنَّه (عتيق)، لاستحالة معناه فيه.

فأمَّا (عادي) منسوب إلىٰ عاد وأنَّه حدث في أيّامه، فمعناه يستحيل عليه / [[ص ٥٧٦]] تعالىٰ.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (باقٍ)، ومعنىٰ هذه اللفظ عند أبي علي يفيد نفي الحدوث، وأنَّ الموصوف بالحدوث لا يستحقُّ هذه التسمية، وإن سُمّي بذلك كان مجازاً.

وعند أبي هاشم أنَّها تفيد استمرار الوجود وأنَّه غير متجدِّد. وهذا القول أصحّ، فإنَّ أهل اللسان يُسمّون كلّ موجود لم يتجدَّد له الوجود بأنَّه باقٍ، وإن كان فيهم من يعتقد قِدَم الأجسام، وفيهم من يعتقد حدوثها، ومنهم من شكَّ في الأمرين. وعلىٰ المذهبين جميعاً يستحقُّ تعالىٰ بأنَّه باقٍ.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (دائم)، ولهذه اللفظة معنيان: أحدهما أنَّه موجود في الأحوال كلّها، والمعنىٰ الآخر أنَّه موجود في المستقبل. فنصفه تعالىٰ علىٰ الوجه الأوَّل بأنَّه (دائم فيما لم يزل)، لأنَّ الوجود ثابت له في كلِّ حالٍ، ولا

نصفه علىٰ الوجه الثاني بأنَّه لم يزل دائماً، لأنَّ الاستقبال ينافي لم يزل، لكنّا نقول: (لا يزال دائماً).

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (قائم) و(قيّوم) علىٰ معنىٰ الدوام، ولا يُوصَف بأنَّه قائم مطلقاً، لأنَّه يوهم الانتصاب. وإن وُصِفَ بأنَّه (قائم بنفسه) فمعناه الاستغناء عن محلٍّ في وجوده.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (سابق) و(أسبق) و(متقدّم) و(أقدم).

وكان أبو علي يصفه بذلك ويقول: إنَّ هذه الأوصاف تقتضي تقدّم وجوده ولا تقتضي وجود غيره، ويعتلُّ بأنَّ القدرة يقال: إنَّها قبل الفعل وسابقة له وإن لم يوجد مقدورها.

وكان أبو هاشم يذكر أنَّ هذه الألفاظ تقتضي وجوده غيره في الحال حتَّىٰ يكون أسبق منه، ولا يجريها عليه تعالىٰ فيما لم يزل ويجريها عليه بعد وجود غيره.

/ [[ص ٥٧٧]] وما قاله أبو علي أشبه بالصواب، لأنَّ الأسبق قد يكون لموجود ولمعدوم ينتظر وجوده، لأنَّ هذه اللفظة إذا أفادت تقدّم وجود الذات لغيرها ، فلا فرق بين أن تكون تلك الذات المسبوقة موجودة في الحال أو ممَّا تُوجَد، لأنَّها أسبق وجوداً منها علىٰ كلِّ حالٍ.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (أوَّل)، وقد ورد الكتاب به، فالفائدة أنَّه موجود قبل كلّ موجود. ويجب أن يكون الخلاف بين الرجلين في إطلاق ذلك فيما لم يزل علىٰ ما ذكرناه في أسبق وسابق.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (لم يزل). وامتنع أبو علي من ذلك، واعتلَّ بأنَّه كلام غير تامّ ويجب أن يُقرَن بما يتمُّ به، وقال: يجب أن يكون المقرون إليه إثباتاً، فيقال: (لم يزل موجوداً) أو (عالماً)، ولا يقال: (لم يزل غير فاعل)، لأنَّ قولنا: (لم يزل) نفي و(غير فاعل) نفي، ونفي النفي إثبات.

ووجدت بعضهم يحكي عن أبي هاشم أنَّه أجاز أن يقال: (لم يزل غير فاعل).

والصحيح إجراء لفظة (لم يزل) عليه تعالىٰ من غير اقتران بغيرها، لأنَّ معنىٰ ذلك نفي الزوال عنه، ونفي الزوال يقتضي الإثبات، فكأنَّه قال: مثبت أو ثابت.

ويصحُّ أيضاً أن نقول: (لم يزل غير فاعل)، لأنَّ نفي النفي إنَّما يكون إثباتاً إذا تعلَّقا بشيء واحد، فأمَّا إذا تغايرا فأُدخلا عليه لم يكن إثباتاً. وقولنا: (لم يزل) للزوال الذي هو العدم، وقولنا: (غير فاعل) نفي الفعل ، فكأنَّنا أخبرنا بأنَّه فيما مضىٰ ثابت غير فاعل.

* * *

[[ص ٥٩٠]] فصل: الكلام فيما يستحقّه تعالىٰ من الصفات الراجعة إلىٰ الأفعال:

فيما يجري عليه تعالىٰ لكونه فاعلاً إذا كان معنىٰ وصف الفاعل بأنَّه فاعل إذا أوجد ما كان قادراً عليه، وهذا المعنىٰ ثابت فيه تعالىٰ وجب وصفه بأنَّه فاعل، وهذه اللفظة علىٰ الحقيقة تفيد من غير من وصف بها، لأنَّها تفيد وجود المقدور وحدوثه، وهذه فائدة ترجع إلىٰ غير مَنْ الاسم اسم له.

وهذا علىٰ ظاهره لا يصحّ، لأنَّ قولنا: (فاعل) يفيد صفة في المقدور وهو حدوثه، وحكماً للفاعل الذي أجرينا عليه هذا الاسم، لأنَّ وجو مقدوره حكم يرجع إليه، فقد أفدنا فيما يرجع إليه فائدة، وإن لم يكن له بكونه فاعلاً حال.

وغلط عبّاد في قوله: إنَّ لفظة (فاعل) اسم للفاعل وفعله جميعاً.

لأنّا نقول: فاعل العالم قادر لنفسه وذاته، فيصف الفاعل بما لا يليق بالفعل البتَّة، ولا يجوز اجراؤه عليه، وجرىٰ اسم الفاعل مجرىٰ قولنا: أسود في أنَّه وإن أفاد وجود السواد، فليس باسم للسواد، بل للجسم لا للأسود.

وكان أبو علي يقول: الأسماء مشتقَّة من الفعل لا تُجرىٰ إلَّا في حال وجود الفعل لا قبله ولا بعده، ويجري مجرىٰ قولنا: (متحرّك) مأخوذ من الحركة، ولا يجري إلَّا علىٰ ما فيه حركة في الحال.

/ [[ص ٥٩١]] وكان أبو هاشم يخالف في ذلك ويقول: قد يشتقّ الاسم من الفعل المستقبل وبعد وجوده، يقال: (زيد ضارب غداً، أو ضارب أمس)، ثمّ رجع عن ذلك فقال: يشتقّ من الماضي والحاضر ولا يشتقّ من المستقبل.

وهذا أولىٰ، لأنَّهم لا يشتقّون ممَّا لم يقع، فإذا قالوا: (زيد ضارب غداً)، فالمعنىٰ أنَّه يكون في غد ضارباً، ولا يستحقّ التسمية الآن والماضي. ولا شبهة في الاشتقاق منه،

لأنَّه إذا كانت فائدة قولنا: (ضارب) أنَّ مقدوره من الضرب وُجِدَ، وهذه الفائدة ثابتة فيما هو موجود من الضرب وفيما يقتضي.

ولا نصفه تعالىٰ بأنَّه فاعل فيما لم يزل، لأنَّ هذا الاسم يشتقّ من وجود الفعل ولم يوجد الفعل فيما لم يزل، [ونصفه تعالىٰ بأنَّه غير فاعل فيما لم يزل]، ويفيد عدم الفعل في تلك الأحوال.

ونصفه تعالىٰ بأنَّه (محدِث) و(موجِد)، لمشاركة هاتين الصفتين لفائدة قولنا: (فاعل).

ولا يصحُّ وصفه تعالىٰ بأنَّه (تارك)، لأنَّ هذه اللفظة تفيد في عرف المتكلّمين ما لا يجوز عليه تعالىٰ، لأنّا قد بيَّنا فيما مضىٰ من هذا الكتاب أنَّ حدّ الترك هو ما ابتدئ بالقدرة بدلاً من ضدّ له يصحُّ ابتداؤه علىٰ هذا الوجه، ومعنىٰ هذا الحدّ لا يصحُّ فيه تعالىٰ.

واللغة وإن أفادت في التسمية بالترك مَنْ كان غير فاعل، فلا نصفه تعالىٰ مطلقاً بأنَّه تارك علىٰ مذهب اللغة، لأنَّ عرف المتكلّمين أخصّ في أسمائه وصفاته من اللغة. وإن قيَّدناه قلنا: إنَّه (تارك) بمعنىٰ أنَّه لم يفعل جاز.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (مخترع)، لأنَّ فائدة هذا الوصف إخراج الفعل من العدم إلىٰ الوجود، وهي ثابتة فيه تعالىٰ.

/ [[ص ٥٩٢]] ولهذه الكلمة في العرف فائدة أُخرىٰ، وهي إيجاد الفعل في الغير من غير آلة ولا سبب، والوجهان ثابتان فيه تعالىٰ. وعلىٰ الوجه الثاني لا يكون أحدنا مخترعاً.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (مبدع)، وفائدة هذا الوصف إيقاع الفعل لا علىٰ مثال، وقيل: إنَّه يفيد معنىٰ الاختراع، وقولهم فيمن فعل شيئاً لا توجبه الشريعة بأنَّه (مبتدع) وفي فعله أنَّه (بدعة) يقوّي الوجه الأوَّل.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (منشئ)، لأنَّ ذلك لا لإيجاد في الغير بلا سبب.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (صانع)، لأنَّ معنىٰ هذه اللفظة معنىٰ فاعل، وإن استعملت في التعارف في الحِرَف.

وعند أبي علي أنَّه تعالىٰ يُوصَف بأنَّه (عامل)، لأنَّه بمعنىٰ فاعل ومحدِث. ومنع غيره من ذلك، وقال: هذا الوجه يقتضي استعمال الجوارح في الفعل، ولا يُوصَف به.

ويقوّي هذا المذهب الثاني أنَّهم لا يصفون أفعال القلوب بأنَّها أعمال، ولا يقولون: عملت بقلبي كما عملت بيدي.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (خالق)، لأنَّ فائدة هذه اللفظة وقوع الفعل مقدراً غير مسهوّ عنه، وبالعرف لا تطلق هذه اللفظة إلَّا فيه تعالىٰ وتقيّد في غيره.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (مقدّر) و(مدبّر)، من حيث فعل تعالىٰ وليس بساهٍ.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (مكوِّن) و(مثبت)، لأنَّ ذلك يقتضي إيجاد أفعاله.

ولا يُوصَف تعالىٰ بأنَّه (مكتسب)، لأنَّه يفيد اختلاف المنافع ودفع / [[ص ٥٩٣]] المضارّ.

ويُوصَف تعالى بأنَّه (محسن) علىٰ أحد معنيين: أحدهما من حيث فعل الحسن، وهو يتعدّىٰ. والثاني من حيث فعل الإحسان، وهو متعدّ. وعلىٰ هذا لا يُوصَف تعالىٰ من فعل العقاب بأنَّه محسن علىٰ طريق التعدّي، ويُوصَف تعالىٰ من فعل ذلك بأنَّه محسن علىٰ الوجه الذي لا يتعدّىٰ.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (منعم) و(متفضّل) و(جواد)، لوقوع الأفعال التي تقتضي إجراء هذه الصفات عليه منه تعالىٰ.

وليس يجب أن يتكرَّر منه التفضّل حتَّىٰ يُوصَف بأنَّه (متفضّل)، بل يوصف بذلك من فعل القليل والكثير، وأمَّا (جواد) فلا يُوصَف إلَّا من أكثر من فعل الجود والتفضّل.

وفرَّق قوم بين جائد وجواد، قالوا: يُوصَف من فعل المرَّة الواحدة بأنَّه جائد، ولا يُوصَف بأنَّه جواد إلَّا مع الإكثار.

وأخطأ من قال: إنَّ الجواد من بذل جميع ما في وسعه، وذكر أنَّ الفرس إنَّما وُصِفَ بأنَّه جواد لإخراجه جميع ما في وسعه من الحضر، وادَّعىٰ أنَّ الله تعالىٰ لا يُوصَف بأنَّه جواد إلَّا إذا فعل من الجود ما لو زاد عليه لم تكن الزيادة حسنة.

وإنَّما قلنا بخطأ من قال ذلك من جهة أنَّ أهل اللغة يسمّون من أكثر الإفضال والإنعام علىٰ قوم بأنَّه جواد، وإن كان متمكّناً لكثرة ماله واتّساع حاله أن يُفضِل علىٰ من هو أكثر عدداً منهم، فعُلِمَ أنَّه لا تُعتَبر بإفراغ الوسع.

وصفة الفرس بأنَّه جواد مجاز، لأنَّه غير مطَّرد في كلّ موضع فيه استفراغ الوسع. ألَا ترىٰ أنَّ من استفرغ وسعه وطاقته منافي السعي والعدو لا يُوصَف بأنَّه جواد؟

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (مصيب) و(حكيم)، لأنَّ أفعاله كلّها صواب / [[ص ٥٩٤]] وحكمة، وقد يُوصَف المصيب بأنَّه مصيب بالفعل الواحد من الصواب وإن لم يكثر منه.

وقيل: معنىٰ وصف الحكيم بأنَّه حكيم أنَّه لا يتخلَّل أفعاله شيء من السفه، ألَا ترىٰ أنَّه لا يُوصَف بالحكمة من يفعل الحكمة تارة والسفه أُخرىٰ؟

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (عدل) بالتعارف، لأنَّ قولنا: عدل في أصل اللغة يتناول الفعل إذا كان حسناً، وبالعرف يُسمّي به الفاعل الذي لا يتخلَّل أفعاله سوىٰ العدل.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (مبدئ) و(معيد)، لأنَّه تعالىٰ ابتدأ وأنشأ ومعنىٰ معيد أنَّه يعيد ما تقدَّم عدمه إيجاده.

وقال قوم: لو كان معنىٰ معيد هو ما ذكرناه لما وُصِفَ القديم تعالىٰ في هذه الحال، لأنّا نقطع في هذه الأحوال علىٰ أنَّه تعالىٰ قد أعاد شيئاً من أفعاله. وذكروا أنَّ معنىٰ هذه اللفظة أنَّه يعيد في إفضاله وإحسانه حالاً بعد حال.

ووصفه تعالىٰ قوم بأنَّه مقدِم علىٰ الفعل قاصداً، والأولىٰ أن لا يُوصَف بذلك، لأنَّ مقدماً يفيد القصد إلىٰ ما فيه مشقَّة وكلفة وتخوّف، ولهذا يقولون: (أقدم في الحروب)، ولا يقولون مثل ذلك فيما فيه منفعة ولذَّة.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه يقدم علىٰ الفعل فهو قادم بمعنى عمدٍ، قال الله تعالىٰ: ﴿وَقَدِمْنا إِلى ما عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْناهُ هَباءً مَنْثُوراً ﴿٢٣﴾﴾ [الفرقان: ٢٣]، والقادم من سفره متعمّداً للعود يُوصَف بذلك. ولا علىٰ هذا أنَّه قد يُسمّىٰ قادماً من سفره وإن كان نائماً أو مغمىً عليه، لأنَّ ذلك مجاز وحقيقته قُدِمَ به وأقدم من سفره، كما يسمّون من سير به ولا يُشعِر سائراً مجازاً، فنقلوا اسم الفاعل فيه إليه مجازاً.

/ [[ص ٥٩٥]] ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (قاض لأفعاله)، بمعنىٰ أنَّه خلقها، ويُوصَف تعالىٰ [بأنَّه] أقضىٰ الواجبات من أفعال عباده، بمعنىٰ ألزمها، وإذا أوهم إطلاق من ذلك قرن بما يزيل الإيهام.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (معدِم) و(مفنٍ)، لأنَّه يفني العالم بنفاء يفعل، فيُوصَف لأجله بأنَّه معدم ومفنٍ. ويخالف هذه الفائدة فائدة قولنا بأنَّه فاعل، لأنَّ القدرة تتعلَّق بنفس الفعل، ولا تتعلَّق القدرة بالإعدام، وإنَّما تتعلَّق بفعل الضدّ الذي يكون بعد العدم والفناء.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (محرّك) و(مسكّن) و(مقوّ) و(محيّ) و(مميت)، لحصول ما يشتق من هذه الأوصاف من أفعاله.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (مكلِّف) و(ملزِم)، لأنَّه تعالىٰ قد كلَّفنا وألزمنا، فيجب وصفه بأنَّه مكلِّف ملزم. وقد بيَّنا فيما تقدَّم من هذا الكتاب حقيقة التكليف والخلاف فيه، ودلَّلنا علىٰ الصحيح منه.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (دالّ) و(دليل)، لأنَّهما اسمان لفاعل الدلالة، فإن أوهم إطلاق دليل فيه تعالىٰ من حيث سمّي الدلالة والمنظور فيها بهذا الاسم قُيِّدَ بما يزيل الإبهام.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (منوِّر) علىٰ وجهين: أحدهما أنَّه تعالىٰ فاعل النور، والآخر بمعنىٰ أنَّه ناصب للدلالة علىٰ الحقّ.

ولا يُوصَف تعالىٰ بأنَّه (نور) علىٰ سبيل الحقيقة، وقوله تعالىٰ: ﴿اللهُ نُورُ السَّماواتِ وَالْأَرضِ﴾ [النور: ٣٥]، معناه أنَّه منوِّرها، أو فاعل لأهل السماوات والأرض من الدلالة والبيان ما يستضيئون به كما يستضاء بالنور.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (هاد)، لأنَّه فاعل للهدىٰ الذي هو الدلالة علىٰ / [[ص ٥٩٦]] وتمييزه من الباطل، وهو أيضاً الهادي لأهل الثواب إلىٰ طريق الجنَّة والثواب.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (مضِلّ)، مقيّداً بالعقاب والعدول عن إدخال الجنَّة إلىٰ إدخال النار، ولا يطلق ذلك لئلَّا يوهم الإضلال عن الدين.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (مضطرّ)، وكان أبو علي يقول معنىٰ هذه اللفظة هو أن يفعل ما لا يتمكَّن المفعول فيه من دفعه عن نفسه، ولا يُراعىٰ كونه من جنس مقدوره.

وكان أبو هاشم يذهب إلىٰ أنَّ الاضطرار في اللغة هو الإلجاء، لأنَّهم يقولون: (اضطرَّنا العدوّ إلىٰ الجبل)، بمعنىٰ ألجأنا إليه. وفي عرف المتكلّمين يفيد أن يفعل في الإنسان ما هو من جنس مقدوره ممَّا لا يتمكَّن من دفعه.

وقول أبي هاشم أولىٰ، وعلىٰ كلي المذهبين يُوصَف

تعالىٰ بأنَّه مضطرّ، وإنَّما رجع قول أبي هاشم لأنَّ أحدنا لا يُوصَف بأنَّه مضطرّ إلىٰ لونه، ويُوصَف بأنَّه مضطرّ إلىٰ علومه الضرورية.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (يُلطِف لعباده ويوفقهم ويعصمهم)، لأنَّه تعالىٰ قد فعل ما يشتقّ منه هذه الأوصاف.

وقد يُوصَف بأنَّه (يلطف) علىٰ وجه آخر، بمعنىٰ الرحمة والتعطّف، وهذا المعنىٰ لا يخصُّ المكلَّفين بل يتعدّىٰ إلىٰ غيرهم من الأحياء.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (خيّر)، لأنَّ هذا الوصف يفيد الإكثار من فعل الخير. وأبو علي يجريه عليه تعالىٰ لهذا الوجه، وامتنع أبو هاشم من إجراء الخير، قال: لأنَّ هذه اللفظة تفيد فائدة الفاضل، فإذا [لم] نجز لفظة فاضل لم نجز هذه.

/ [[ص ٥٩٧]] والأولىٰ أن يكون سبب الامتناع من إجراء لفظة الفاضل المنع الشرعي والإجماع، وإن كان قد قال قوم: إنَّ هذه اللفظة تفيد مزيَّة معلومة من طريق المشاهدة أو العادة، وذلك مستحيل فيه تعالىٰ.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (ناصر للمؤمنين) و(خاذل للكافرين)، والنصرة هي المعونة والثواب والتثبّت، وهو تعالىٰ فاعل ذلك بالمؤمنين، والخذلان هو العقاب وما يجري مجراه من أمر المؤمنين وعبادتهم بأن يلعنوا الكفّار ويقتلوهم ويقاتلوهم.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (رحمن) و(رحيم) و(راحم)، وهذه الأوصاف مشتقَّة من الرحمة وهي النعمة. وفي الوصف بالرحمن خاصّة مبالغة يختصُّ الله تعالىٰ بها. وقيل: إنَّ تلك المزيَّة إنَّما هي من حيث فعل النعمة التي يستحقّ بها العبادة، ولا يشاركه في هذا المعنى سواه.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (بارّ بعباده)، و(سارّ للمؤمنين)، و(كفيل بأرزاقهم)، لأنَّ البرّ هو الإحسان والإنعام، وقد عمَّ بذلك تعالىٰ عباده. ولا معنىٰ لتخصيص من خصَّ كونه تعالىٰ سارّ بالمؤمنين، لأنَّ السار هو فاعل السرور أو أسبابه، وإذا أنفع الله تعالىٰ الكفّار وأنعم عليهم وأحسن إليهم، فقد سرّهم بأن فعل أسباب مسرَّتهم. ولا شبهة في أنَّه تعالىٰ هو الرزّاق والكفيل بالأرزاق [ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (غياث) و(رجاء) علىٰ ضربين من التجوّز، بمعنىٰ أنَّ الغوث والرجاء من فعله تعالىٰ].

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (مؤمن) علىٰ وجهين: أحدهما أنَّه مصدّق لنفسه وأنبيائه وأوليائه، والوجه الآخر أنَّه يؤمن العباد من إضاعة حقوقهم ويؤمن مستحقّ الثواب من العقاب.

/ [[ص ٥٩٨]] ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (مهيمن)، بمعنىٰ أنَّه أمين علىٰ جميع الأُمور.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (طالب)، والمعنىٰ فيه أنَّه تعالىٰ [طالب] لحقّ المظلوم في الدنيا من حيث أمر بأدائه إليه وردّه عليه، وإذا أمر الحاكم بردّ حقّ علىٰ مستحقّ قيل: إنَّه طالب لحقّه. وهو تعالىٰ طالب في الآخرة لحقّ المظلوم، لأنَّه أخذ لحقّه من الظالم.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (مدرِك) علىٰ معنىٰ وصوله إلىٰ مراده، لأنَّ من وصل إلىٰ مراده قبل إدراكه أوهم إطلاق هذه اللفظة التي تحصل للحيّ عند كونه رائياً وأُجري مجراه قيد بما يزيل الإبهام.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (شاكر) و(شكور) عرفاً، وقد نطق القرآن به، والمعنىٰ أنَّ (الشكر) كما كان معناه الجزاء علىٰ الفعل والمقابل له وكان الله تعالىٰ يجازي علىٰ الطاعات يُسمّىٰ شاكراً.

وأيضاً قد تسمّي العرب الشيء باسم جزائه، كما قال تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [الشورىٰ: ٤٠]، وهو تعالىٰ مجازٍ لنا علىٰ شكرنا له، فسمّىٰ الجزاء علىٰ الشكر باسم الشكر. وأمَّا شكور فهو مبالغة في فعل ما يسمّىٰ شكراً.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (حميد) و(محمود) و(مادح) و(ذامّ)، والمحمود من حمده غيره أو استحقَّ الحمد عليه، وحميد مبالغة في المحمود، مثل: قتيل ومقتول.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (يأبىٰ) وبأنَّه (آبٍ)، قال الله تعالىٰ: ﴿وَيَأْبَى اللهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ﴾ [التوبة: ٣٢]، والإباء هو المنع وليس بالكراهية، ولهذا تمدَّحت العرب به، فقالوا: (فلان يأبىٰ الضيم) إذا امتنع منه، ولا مدحة في وصفه بكراهية.

/ [[ص ٥٩٩]] ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (وكيل)، ويجب أن يُقيَّد فيقال: (وكيل علينا) بمعنىٰ أنَّه متكفّل بأُمورنا، وهو معنىٰ قولنا: ﴿حَسْبُنَا اللهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ ﴿١٧٣﴾﴾ [آل عمران: ١٧٣].

ولا يُوصَف تعالىٰ بأنَّه (متوكّل)، لأنَّه تعالىٰ لا يسند أمره إلىٰ غيره، ويُوصَف أحدنا بأنَّه (متوكّل علىٰ الله) لاستناده إلىٰ معونته.

ولا يُوصَف تعالىٰ بأنَّه (ناطق)، لأنَّه يقتضي فعل الصوت بآلة. ألَا ترىٰ أنَّه لا يُوصَف الحجر بأنَّه ناطق؟

ولا يُوصَف تعالىٰ بأنَّه (لافظ) لهذا الوجه.

ولا يُوصَف تعالىٰ بأنَّه (خطيب) ولا (قاضٍ)، لأنَّ ذلك يفيد الحضور والمواجهة.

ولا يُوصَف تعالىٰ بأنَّه (بليغ فصيح)، لأنَّهما من أسماء الكلام.

ولا يُوصَف تعالىٰ بأنَّه (ظهير) و(وزير) و(مساعد) و(معاضد)، والوجه الصحيح في المنع من هذه الألفاظ أنَّها تقتضي المعونة علىٰ سبيل التبع، وذلك لا يليق به تعالىٰ.

ولا يُوصَف تعالىٰ بأنَّه (خليل لغيره)، وإنَّما امتنع وصفه بذلك لأنَّ الخلَّة هي الاختصاص التامّ، وإذا أُجريت علىٰ المحبة فهي علىٰ سبيل التشبيه. وقال بعضهم: إنَّ هذه اللفظة مشتقَّة من جعل الإنسان غيره في خلل أُموره إذا أطلعه علىٰ أسراره، فلا يليق به تعالىٰ أن يكون خليلاً لغيره. وإن وصفنا إبراهيم صلوات الله عليه بأنَّه خليله لهذا الوجه، ولافتقاره أيضاً ولحاجته إليه، من (الخلَّة) بالفتح التي هي الحاجة.

ولا يُوصَف تعالىٰ بأنَّه (صديق لغيره) في أنَّه يحبّه ويريد منافعه وأعلمه / [[ص ٦٠٠]] ذلك متقرّباً إليه، وذلك لا يجوز فيه تعالىٰ.

ولا يُوصَف تعالىٰ بأنَّه (مجرِّب) و(مختبر) و(مبتل)، لأنَّ ذلك كلّه يفيد التوصّل إلىٰ العلم ولا يجري عليه تعالىٰ.

* * *

[[ص ٦٠٢]] فصل: فيما يستحقّه تعالىٰ من الأوصاف من حيث لم يفعل ما يقدر عليه من أفعال مخصوصة:

قد علمنا أنَّه تعالىٰ لا يفعل شيئاً من القبائح، فيجب أن نصفه بما يقتضي تنزيهه عنها، فوصفه تعالىٰ بأنَّه (سبّوح، قدّوس) قد بيَّنا أنَّه يقتضي تنزيهه عن كلّ قبيح، فيجب أن يجريا عليه لهذه الفائدة.

/ [[ص ٦٠٣]] ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (طاهر) بمعنىٰ التنزّه عن القبيح.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (غافر) و(غفور) و(ساتر) و(ستّار) و(عفو)، أمَّا غافر وغفور وعفو فإنَّما يُوصَف بها من حيث أسقط العقاب تفضّلاً.

وعند المعتزلة أنَّه يُوصَف بذلك من حيث لم يفعل العقاب مع وقوع الذنب الذي يُستَحقُّ به، وإن كان قد خرج عن استحقاقه بالتوبة أو بثواب الطاعة العظيمة.

والذي يدلُّ علىٰ صحَّة ما قلناه وفساد ما قالوه أنَّ من أسقط دينه علىٰ غيره تفضّلاً لا يقال: إنَّه قد عفا له عنه، ولو قضاه الدين فترك مطالبته به لم يقل أحدنا: إنَّه قد عفا عنه، فعلمنا أنَّ لفظة (العفو) لا تُطلَق إلَّا مع التفضّل، فلو لم يفعل تعالىٰ العقاب بمن لا يستحقُّ العقاب لم يُوصَف بأنَّه عفو. وغفور وغافر بمنزلة عفو في هذا الحكم.

فإذا قيل: قد قال الله تعالىٰ: ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ﴾ [طه: ٨٢].

قلنا: قد بيَّنا أنَّ التوبة لا توجب إسقاط العقاب، فإذا غفر مع التوبة فهو متفضّل بإسقاط العقاب.

فأمَّا (ساتر) و(ستّار) فمعناهما أنَّه تعالىٰ لم يفعل في الدنيا أمارة العقاب من لعن واستخفاف وما يجري مجراهما.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (حليم) من حيث لم يُعجِّل العقوبة.

وعند أبي علي أنَّه يُوصَف بذلك من حيث فعل ما يضادّ العقوبة من الحياة والصحَّة والشهوة. وهذا غلط، لأنَّه تعالىٰ موصوف بالحلم في حال افناء الخلق وإعدامهم وإن لم يكن في تلك الحال فاعلاً فيه شيئاً من صحَّة ولا شهوة ولا حياة. وأحدنا يُوصَف بأنَّه حليم من حيث لم ينتقم ممَّن ظلمه وإن لم / [[ص ٦٠٤]] يعلم أنَّه فعل في جسمه شيئاً يضادّ الانتقام.

وليس يجب أن لا يُوصَف في الآخرة بأنَّه حليم إذا استوفىٰ العقوبة، لأنَّه تعالىٰ ليس يخرج باستيفاء العقاب في الآخرة من أن يكون ما عجَّله وقدَّمه في الدنيا، ففائدة وصفه تعالىٰ بأنَّه حليم لا تتغيَّر.

ولا يُوصَف تعالىٰ بأنَّه (صبور)، لأنَّ فائدة هذه اللفظة يقتضي احتمال المكاره والآلام، وذلك مستحيل فيه تعالىٰ.

ولا يُوصَف تعالىٰ بأنَّه (وقور)، لأنَّه يفيد الاستقرار في المكان ونفي الطيش، وذلك مستحيل فيه تعالىٰ.

واعلم أنَّه لـمَّا كان من أكبر الأغراض في العلم

بمعاني أسمائه وصفاته تعالىٰ أن ندعوه ﷻ بها في الأُمور التي نطلبها منه وجب أن نذكر جملة يشرف بها علىٰ معنىٰ الدعاء وشروطه وأحكامه.

* * *

شرح جمل العلم والعمل:

[[ص ٥٥]] [وجوب كونه تعالىٰ سميعاً بصيراً]:

مسألة: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: وواجب كونه سميعاً بصيراً، لأنَّه ممَّن يجب أن يُدرِك المدرَكات إذا وُجِدَت، لأنَّه حيٌّ لا آفة به. وهذه فائدة قولنا: سميع بصير.

شرح ذلك: معنىٰ قولنا: (سميع بصير) المراد به أنَّه علىٰ صفة يجب أن يُدرِك المسموعات والمبصرات إذا وُجِدَت، وذلك يرجع إلىٰ كونه حيّاً لا آفة به.

يدلُّ علىٰ ذلك أنَّه متىٰ كان الواحد منّا حيّاً والآفات والموانع مرتفعة عنه، سُمّي سميعاً بصيراً. فلو كانت هناك صفة زائدة علىٰ ما ذكرناه لجاز أن يكون حيّاً لا آفة به ولا تحصل تلك الصفة فلا يكون سميعاً بصيراً، وقد علمنا خلاف ذلك.

/ [[ص ٥٦]] فأمّا قولنا: إنَّه (سامع ومبصر) فإنَّه يرجع إلىٰ كونه مدرِكاً للمسموعات والمبصرات، وقد بيَّنا أنَّها صفة زائدة علىٰ كونه حيّاً، وهذه الصفة أعني كونه مدرِكاً لا تحصل إلَّا بعد وجود المدرَكات، وكونه سميعاً بصيراً لا يقتضي ذلك، فعُلِمَ بما قلناه الفرق بينهما.

وإذا ثبت أنَّ القديم سبحانه حيٌّ بما دلَّلنا عليه فيما تقدَّم، والموانع والآفات لا تجوز عليه، وجب أن يكون سميعاً بصيراً، ونصفه تعالىٰ بأنَّه فيما لم يزل سميع بصير ولا نصفه بأنَّه سامع ومبصر إلَّا بعد وجود المسموعات والمبصرات.

* * *

/ [[ص ٦١]] [في أنَّه ليس لله تعالىٰ مائيَّة]:

مسألة: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: ولا يجوز أن تكون له صفة في نفسه زائدة علىٰ ما ذكرناه، لأنَّه لا حكم لها معقول. وإثبات ما لا حكم له معقول من الصفات، يُفضي إلىٰ الجهالات.

شرح ذلك: ذهب ضرار بن عمرو الضبىٰ إلىٰ أنَّ للقديم سبحانه صفة زائدة علىٰ الصفات التي ذكرناها، وسمّاها (مائيَّة).

وحكي ذلك عن أبي حنيفة أيضاً.

والصحيح أنَّه لا صفة له زائدة علىٰ الصفات التي ذكرناها.

والذي يدلُّ علىٰ ذلك: أنَّ الطريق إلىٰ إثباته تعالىٰ أفعاله لا غير، علىٰ ما مضىٰ القول فيه. فينبغي أن يكون طريق إثبات صفاته أيضاً الفعل إمَّا بنفسه أو بواسطة، ولا صفة للفعل تقتضي أنَّ له مائيَّة، فيجب / [[ص ٦٢]] نفيها عنه تعالىٰ.

وإنَّما قلنا ذلك: لأنَّ مجرَّد الفعل يدلُّ علىٰ كونه قادراً، وإحكام يدلُّ علىٰ كونه عالماً، ووقوعه علىٰ وجه دون وجهٍ يدلُّ علىٰ كونه مريداً وكارهاً. وثبوت هذه الصفات يدلُّ علىٰ كونه حيّاً وموجوداً. وكونه حيّاً يقتضي كونه مدرِكاً إذا وُجِدَت المدرَكات.

فلم يبقَ للفعل صفة أو حكم يدلُّ علىٰ المائيَّة التي ادَّعوها، فيجب نفيها، لأنّا إن لم نقل ذلك أدّىٰ إلىٰ الجهالات.

وأيضاً فلا يجوز إثبات صفة للموصوف ما لم يكن لها حكم، لأنّا لو أثبتناها بلا حكم لم ينفصل ثبوتها من نفيها، وذلك لا يجوز.

ولا حكم للمائيَّة التي ادَّعوها، لأنَّ جميع الأحكام المعقولة يمكن إسنادها إلىٰ الصفات التي ذكرناها، وما عدا ذلك يجب نفيها. ومتىٰ لم نقل ذلك لزم أن يكون له مائيّات كثيرة وإن لم يكن لها أحكام. ولزم أيضاً أن يكون للجوهر والسواد وسائر الأجناس صفات زائدة علىٰ الصفات المعقولة وإن لم يكن لها أحكام، وذلك يؤدّي إلىٰ الجهالات.

وأمَّا شبهة ضرار في ذلك، فهي أن قال: أجمع المسلمون علىٰ / [[ص ٦٣]] أنَّ الله سبحانه أعلم بنفسه من كلِّ أحدٍ. قال: فالصفات التي علمناها لا يجوز أن يكون أعلم بها منّا، فينبغي أن يكون ذلك مصروفاً إلىٰ المائيَّة التي ادَّعاها.

فأوَّل ما في ذلك: أنَّه يلزم علىٰ ذلك أن يكون لسائر الأشياء مائيَّة لا يعلمها غيره. لأنَّهم يقولون: الله تعالىٰ أعلم بالأشياء منّا، ويلزم أيضاً أن يكون له مائيَّة لا يعلمها إلَّا أنبياؤه، لأنَّهم يقولون الأنبياء أعلم بالله منّا. وكلُّ ذلك باطل بالاتّفاق.

ومعنىٰ قولهم: (الله أعلم بنفسه منّا) أنَّه يعلم من

تفاصيل معلوماته ومقدوراته ما لا يعلمه غيره، لأنَّ معلوماته ومقدوراته لا نهاية لها ويستحيل أن يعلمها غيره. فهذه جملة كافية في هذا الباب.

* * *

[[ص ٦٧]] **مسألة**: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: ووجوب هذه الصفات له يدلُّ علىٰ أنَّها نفسيَّة، وادِّعاء وجوبها لمعانٍ قديمةٍ يُبطِل صفات النفس، ولأنَّ الاشتراك في القدم يوجب التماثل والمشاركة في سائر صفات النفس.

شرح ذلك: قد دلَّلنا علىٰ أنَّ هذه الصفات واجبة له تعالىٰ فيما لم يزل، فإذا ثبت ذلك وجب أن تكون مستندة إلىٰ النفس ولا تكون مستندة إلىٰ معنىً قديم علىٰ ما يقولون. وإنَّما قلنا ذلك لأنَّه لا بدَّ من أن يكون لنا طريق / [[ص ٦٨]] نُفرِّق به بين صفات النفس وصفات المعنىٰ، فلا يخلو ذلك من أن يكون مجرَّد الصفة أو كيفيَّة استحقاقها. ولا يجوز أن يكون مجرَّد الصفة، لأنَّ ذلك حاصل في صفات النفس وصفات المعنىٰ، فلا يقع إذاً الفرق بينهما.

وكيفيَّة الاستحقاق علىٰ وجهين: أحدهما الوجوب، والآخر الجواز. وقد ثبت أنَّ جواز الصفة طريق كونها معنويَّة بالاتّفاق وبما دلَّلنا عليه في باب إثبات المعاني، فوجب أن يكون الوجوب طريقاً إلىٰ إثبات صفات النفس.

ومتىٰ لم نراع ما قلناه أدّىٰ إلىٰ انسداد طريق الفرق بين صفات المعنىٰ وصفات النفس، وذلك باطل بالاتّفاق.

وممَّا يدلُّ علىٰ أنَّ هذه الصفات نفسيَّة: أنَّها لو كانت لمعانٍ قديمةٍ لوجب فيها أن تشارك القديم في جميع صفاته الحاصلة له، / [[ص ٦٩]] ولكان يجب أن يكون هو تعالىٰ علىٰ صفات هذه المعاني. فيجب من ذلك أن يكون العالم القادر الحيّ بصفة العلم والقدرة والحياة، ويجب أن يكون العلم والقدرة والحياة بصفة العالم القادر الحيّ، وذلك محال.

وإنَّما قلنا ذلك: لأنَّ هذه المعاني إذا كانت قديمة، فقد شاركت القديم تعالىٰ في أخصِّ صفاته النفسانيَّة، لأنَّه لا صفة له تعالىٰ أخصُّ من كونه قديماً، لأنَّ بها يخالف سائر الموجودات والمعدومات، لأنَّ جميع صفاته الأُخر يشاركه فيها غيره، مثل كونه قادراً عالماً حيَّاً مريداً كارهاً، فلا يجوز أن يخالف ما يخالف بواحدة منها.

وإذا كان كونه قديماً أخصُّ صفاته وجب أن يكون ما شاركه فيها مثلاً له، لأنَّ المشتركين في صفة من صفات النفس وجب أن يكونا مثلين مشتركين في سائر صفات النفس.

ألَا ترىٰ أنَّ السوادين والجوهرين لـمَّا اشتركا في كونهما سوادين وجوهرين وجب أن يكون كلُّ واحدٍ من السوادين مثلاً لصاحبه وسادَّاً مسدَّه؟ وكذلك القول في الجوهرين.

وإذا بطل أن يكون استحقاقه لهذه الصفات لمعانٍ قديمةٍ، وجب أن يكون استحقاقة لها للنفس، علىٰ ما بيَّناه.

/ [[ص ٧٠]] **[استحالة خروجه تعالىٰ عن هذه الصفات]**:

مسألة: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: ولا يجوز خروجه سبحانه عن هذه الصفات لاستنادها إلىٰ النفس.

شرح ذلك: إذا ثبت بما دلَّلنا عليه من أنَّ هذه الصفات نفسيَّة، وجب أن يستحيل خروجه عنها، لأنَّ صفات النفس لا يجوز خروج الموصوف عنها.

وإنَّما قلنا ذلك لأنَّ صفة النفس هي التي يماثل بها الموصوف ما يماثله ويخالف بها ما خالفه، ولا يجوز أن يخرج الموصوف من أن يكون مماثلاً لغيره أو مخالفاً له، لأنَّ ذلك يؤدّي إلىٰ خروجه عن كونه معلوماً، وذلك محال.

وأيضاً قد ثبت أنَّ الجوهر يستحقُّ كونه جوهراً لنفسه، والسواد يستحقُّ كونه سواداً لنفسه، ويستحيل خروجهما عن هاتين الصفتين لكونهما نفسيَّتين، فيجب أن يكون ذلك شائعاً في سائر صفات النفس. وفي مثل ذلك استحالة خروجه تعالىٰ عن هذه الصفات إذا ثبت أنَّها للنفس.

/ [[ص ٧١]] **[وجوب كونه تعالىٰ غنيَّاً]**:

مسألة: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: ويجب كونه غنيَّاً غير محتاج، لأنَّ الحاجة تقتضي أن يكون ممَّن ينتفع ويستضرُّ، ويؤدّي ذلك إلىٰ كونه جسماً.

شرح ذلك: الذي يدلُّ علىٰ أنَّه سبحانه غنيٌّ غير محتاج: أنَّ الحاجة لا تجوز إلَّا علىٰ من تجوز عليه المنافع والسرور أو ما أدّىٰ إليهما، أو المضارّ والغموم أو ما أدّىٰ إليهما أو إلىٰ واحدٍ منهما. والمنافع والمضارّ والسرور والغموم، لا تجوز إلَّا علىٰ من تجوز عليه الشهوة والنفار، فمن لا تجوز عليه الشهوة والنفار لا تجوز عليه المنافع والمضارّ، ومن لا تجوز عليه المنافع والمضارّ لا تجوز عليه الحاجة، ومن لا تجوز عليه الحاجة كان غنيَّاً علىٰ الترتيب الذي رتَّبناه.

فإن قيل: دلّوا علىٰ أنّه سبحانه لا تجوز عليه الشهوة والنّفار، / [[ص ٧٢]] حتّىٰ يتمَّ لكم ما فرَّعتم عليه.

قلنا: الشهوة والنفار لا تجوزان إلّا علىٰ الأجسام، لأنَّ من حقِّ المشتهي إذا أدرك ما يشتهيه أن يصلح عليه جسمه، وإذا أدرك ما ينفر عنه فسد عليه جسمه. والقديم سبحانه ليس بجسم علىٰ ما سنُبيِّنه في الفصل الذي يلي هذا الفصل إن شاء الله تعالىٰ، فيجب أن لا تجوز عليه الشهوة والنفار.

وأيضاً فلو جازت عليه الشهوة لم يخلُ من أن يكون مشتهياً لنفسه أو لشهوةٍ، ولا يجوز أن يكون مشتهياً لنفسه، لأنّه لو كان كذلك لوجب أن يفعل من المشتهيات ما لا نهاية لها ويفعلها قبل فعلها، وكلُّ ذلك فاسد.

ولو كان مشتهياً لمعنىٰ، لم يخلُ من أن يكون ذلك المعنىٰ محدَثا أو قديماً، وكونه قديماً يبطل بما أبطلنا به وجود قديم آخر معه فيما مضىٰ.

ولو كان محدَثاً لم يخلُ من أن يوجد في محلٍّ أو لا في محلٍّ، فلو كان في محلٍّ لوجب أن يكون حكمه راجعاً إلىٰ ذلك المحلِّ أو ما ذلك المحلّ بعضه، أو كان يجوز ذلك فيه. ولو كان موجوداً لا في محلٍّ، لكان يجب أن يفعل من الشهوة والمشتهىٰ ما لا نهاية له، لأنّه سبحانه قادر علىٰ ذلك، وكان يكون في حكم الملجأ إلىٰ ذلك، وذلك أيضاً فاسد.

/ [[ص ٧٣]] ويبطل أن يكون نافراً لنفسه، لأنّه لو كان كذلك لوجب أن يكون نافراً عن كلِّ ما يصحُّ أن يكون نافراً عنه، وذلك يؤدّي إلىٰ أن لا يفعل شيئاً من الموجودات، وقد علمنا خلاف ذلك.

والنفار القديم يبطل بما أبطلنا به الشهوة القديمة، والنفار المحدَث يبطل بأنّه لو كان قادراً عليه لوجب أن يكون قادراً علىٰ ضدِّه من الشهوة، فلو فرضنا أنّه قادر علىٰ ضدِّه، أدّىٰ إلىٰ ما أفسدناه.

فبان ببطلان هذه الأقسام أنّه سبحانه لا يجوز أن يكون مشتهياً ولا نافراً، وفي ثبوت ذلك كونه تعالىٰ غنيّاً علىٰ ما بيّناه.

[في أنّه تعالىٰ ليس بجسم]:

مسألة: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: ولا يجوز كونه سبحانه بصفة الجواهر والأجسام والأعراض، لِقِدَمه وحدوث هذه أجمع، ولأنّه فاعل الأجسام، والجسم يتعذَّر عليه فعل الجسم.

شرح ذلك: لا يجوز أن يكون سبحانه جسماً، لأنّه لو كان كذلك أدّىٰ إلىٰ أحد أمرين: إمَّا كونه محدَثاً، لأنّا قد دلَّلنا علىٰ حدوث الأجسام، وما دلَّ [علىٰ] حدوث بعضها دالٌّ علىٰ حدوث جميعها، وذلك يُبطِل قِدَمه تعالىٰ / [[ص ٧٤]] الذي دلَّلنا علىٰ وجوبه له. أو يؤدّي إلىٰ قِدَم الأجسام وقد دلَّلنا علىٰ حدوثها. وكلُّ ما أدّىٰ إلىٰ هذين الأمرين أو إلىٰ أحدهما، وجب أن يُحكَم بفساده.

وإنّما قلنا ذلك لأنّه قد ثبت تماثل الأجسام والجواهر، ومحال في مثلين أن يكون أحدهما قديماً والآخر محدَثاً.

هذا إذا قالوا: إنّه سبحانه جسم علىٰ الحقيقة مثل الأجسام الموجودة في الشاهد، فأمَّا من قال: إنّه تعالىٰ جسم لا كالأجسام، فإنّما أخطأ في العبارة أيضاً، لأنّه أطلق الجسم علىٰ ما لا يطلق عليه أهل اللغة، لأنّهم لا يُسمّون الجسم جسماً إلّا إذا كان له طول وعرض وعمق، فمن وضع هذه العبارة علىٰ ما ليس له هذه الصفة كان مخطئاً في اللغة، وخلافه لا يُعتَدُّ به.

/ [[ص ٧٥]] ولا يجوز أن يكون تعالىٰ بصفة شيء من الأعراض، لأنّه لا شيء منها إلّا وقد ثبت حدوثه، فلو كان بصفة شيء منها لوجب أن يكون محدَثاً، وقد بيّنا قِدَمه.

وأيضاً فلو كان بصفة شيء منها وكانت هذه الأعراض لا توجد إلّا في محلٍّ، أدّىٰ ذلك إلىٰ قِدَم المحلّ، وذلك فاسد.

وممّا يدلُّ أيضاً علىٰ أنّه لا يجوز أن يكون جسماً علىٰ الحقيقة: أنّه لو كان كذلك لاستحال منه فعل الأجسام، بدلالة تعذُّرها علينا، ولا وجه لذلك إلّا كوننا أجساماً.

وإنّما قلنا ذلك لأنَّ الجسم لا يكون إلّا قادراً بقدرة، لأنّه لو كان قادراً لنفسه لوجب أن تكون الأجسام كلُّها قادرة لنفسها لتماثلها، وقد علمنا خلاف ذلك.

والقدرة لا يصحُّ بها فعل الجسم، لأنَّ الاختراع لا يصحُّ بها، بدلالة أنّه لا يمكننا أن نمنع الضعيف من تصرّفه من غير أن نماسّه أو أو نماسّ ما ماسَّه، والمباشر

والمتولِّد يؤدّي إلىٰ اجتماع جوهرين في حيِّز واحد، علىٰ ما شُرِحَ في غير موضع.

وإذا ثبت أنَّ القديم سبحانه فاعل الأجسام ثبت أنَّه لا يجوز أن يكون جسماً.

* * *

الوجود:

الملخَّص في أُصول الدين:

[[ص ١٠١]] فصل: في الدلالة علىٰ أنَّ الله تعالىٰ موجود:

قد ثبت أنَّه تعالىٰ قادر وللقادر تعلّق بالمقدور بدلالة صحَّة وجوده من جهته دون غيره، والعدم يحيل التعلّق ما يتعلَّق بغيره، إذا كان إنَّما يتعلَّق به لنفسه.

والدليل علىٰ ذلك: إنَّ الإرادة إذا عُدِمَت، خرجت من تعلّقها بما كانت تتعلَّق به وهي موجودة، والمؤثِّر في خروجها هو العدم، وهذه الجملة لا تتمُّ إلَّا بأن يُدَلَّ علىٰ أشياء:

أوَّلها أنَّ الإرادة لها تعلّق بالمراد، وثانيها أنَّها عند العدم تخرج من التعلّق، وثالثها أنَّ المؤثِّر في خروجها عدمنا دون غيره، ورابعها أنَّ حكم كلّ شيء تعلَّق بغيره لنفسه، حكمنا في أنَّ العدم يحيل تعلّقه.

والدليل علىٰ أنَّ الإرادة متعلّقة، أنّا وجدنا المرادات علىٰ سبيل التفصيل تنحصر، فلا يصحُّ أن يريد المراد بأن لا يتناهىٰ متَّصلاً، فلولا تعلّق الإرادة وأنَّها لا يتناول أكثر من مرادٍ واحدٍ علىٰ سبيل التفصيل، لم يجب ذلك، فلم يبقَ لأحدٍ أن يقول: إنَّما انحصرت المرادات / [[ص ١٠٢]] المفصَّلة لانحصار كون المريد مريداً، وهو المتعلّق في الحقيقة دون الإرادة، وذلك أنَّ انحصار الصفة لا يقتضي متعلّقها. ألَا ترىٰ أنَّ كونه تعالىٰ عالماً صفة واحدة، وهو مع ذلك يتعلَّق بما لا يتناهىٰ؟

وأيضاً: فإنَّ الصفة الواجبة عن العلَّة تابعة لها، فإذا كانت الصفة التي تجب عنها متعلّقة، وجب فيها أن تكون متعلّقة.

يُبيِّن ما ذكرناه أنَّ العلم بأنَّه تعالىٰ لا ثاني له، لـمَّا لم يكن متعلّقاً [به] في الحقيقة، لم تكن الصفة الواجبة عن هذا العلم متعلّقه.

وأيضاً: فإنَّ معنىٰ قولنا في الشيء: (إنَّه متعلّق بغيره)، أنَّه يصحُّ من أجله ظهور حكم في ذلك الغير أو ممَّا يتَّصل به، وهذا بعينه قائم في الإرادة، لأنَّ بها يقع الفعل علىٰ وجهٍ دون وجهٍ وأن يؤثِّر في أحكامه.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّ التأثير هو كون المريد مريداً، لأنَّه وإن كان كذلك فهي المؤثِّرة في كون المريد مريداً، فقد عاد التأثير إليها، وإن كان بواسطة.

وأيضاً: فإنَّ الحياة لـمَّا لم تكن متعلّقة بالغير، لم توجب صفة متعلّقة، ففي إيجاب الإرادة صفةٌ متعلّقة دلالةٌ علىٰ أنَّها في نفسه متعلّقة.

فأمَّا الذي يدلُّ علىٰ أنَّ الإرادة تخرج من التعلّق عند العدم، وهو الباقي القسمة، فهو أنَّ أحدنا قد يريد الأكل مثلاً أو غيره من الأفعال، فاذا نقض فلا بدَّ من الإرادة في الثاني، لأنَّها لو كانت باقية علىٰ ما كانت عليه لوجب أن يكون متعلّقة بما يقتضي الأكل، ولا يجوز تعلّق الإرادة بالمقتضي، لأنَّها لو جاز ذلك فيها، لجاز أن يبتدئ إرادةً تتعلَّق علىٰ هذا الوجه أيضاً، فإنَّها لو كانت متعلّقة، لكان المريد لما كان مريداً له قبل ذلك، وقد علمنا أنَّه لا يجد لنفسه مريداً لما يقتضي، ولا يجوز أن يكون باقية وهي غير متعلّقة بذلك المراد ولا لغيره، ولا يجوز أيضاً أن يتعلَّق بعين هذا المراد بعد أن كانت متعلّقة به، لأنَّ علىٰ الوجهين جميعاً يقتضي ذلك قلب جنسها، لأنَّ تعلّقها بما يتعلَّق به يرجع إلىٰ صفة نفسها بخروجها عنه علىٰ ذلك الوجود مع الوجود، [و]لا يجوز إلَّا بأن تخرج عن صفة نفسها / [[ص ١٠٣]] التي تقتضي ذلك التعلّق بشرط الوجود، فوضح بهذه الجملة إنَّما يُعدَم، فلا يخلو إذا عُدِمَت تكون متعلّقة بالمراد كما كانت، أو متعلّقة بمعنىٰ، أو تكون قد خرجت عند العدم من التعلّق، وقد أفسدنا تعلّقها بالمراد، وقد يقتضي بوجهين، وأفسدنا أيضاً تعلّقها بغيره، فلم يبقَ إلَّا الخروج من التعلّق، وهو الذي قصدناه.

علىٰ أنَّ القول بأنَّها _ وهي معدومة _ متعلّقة بالمراد بغيرها ظاهر البطلان، لأنَّها وهي معدومة لا يختصُّ بالمريد، وإنَّما يختصّه بأن يجد في بعضه، وذلك لا يتأتّىٰ فيها وهي معدومة، فإذ لم يختصّ المريد ويؤثِّر في كونه مريداً، فكيف يتعلَّق المراد؟ وتعلّقها بما لا يُعقَل إلَّا بتوسّط كون المريد مريداً.

علىٰ أنَّ الإرادة لو تعلَّقت في العدم بمرادها _ وقد

ثبت أنَّ لها ضدّاً وهي الكراهة _ لوجب أن تنافيها، لاشتراكهما في الاختصاص بالصفة التي يرجع التنافي إليها في حال العدم، وهذا يوجب استحالة اجتماع الإرادة والكراهة للشيء الواحد علىٰ وجهٍ واحدٍ في العدم، وقد علمنا خلاف ذلك.

علىٰ أنَّ معنىٰ قولنا: (في الشيء الواحد بغيره [تعـ]لّق)، هو أنَّه يصحُّ لأجله ظهور حكم في ذلك الغير أو فيما يتعلَّق به، وقد علمنا أنَّ هذا المعنىٰ لا يتأتّىٰ في الإرادة المعلومة، فكيف يقال: إنَّها يتعلَّق علىٰ الإرادة؟ وتعلّقه في حال العدم يوجب أن يكون تعالىٰ مريداً للشيء الواحد في الوقت الواحد علىٰ وجهٍ واحدٍ، لأنَّ الدليل قد دلَّ علىٰ أنَّ الله تعالىٰ مريدٌ بإرادةٍ توجد في غير محلّ، وكان يجب أيضاً في الواحد منّا مثل ذلك، يعني أن يكون مريداً وكارهاً للشيء الواحد علىٰ وجهٍ واحدٍ في وقتٍ واحدٍ، وكلُّ ذلك فاسد.

فأمَّا الكلام علىٰ الفصل الثالث، وهو: (أنَّ المؤثّر في خروج الإرادة عن التعلّق هو عدمها دون غيره)، والذي يدلُّ عليه أنَّه قد ثبت خروجها عند العدم عن التعلّق، وثبوته إمَّا مع الوجود، فلا يثبت [إلَّا] من أربعة أقسام: إمَّا أن يكون المؤثِّر في خروجها هو عدمها، / [[ص ١٠٤]] أو يقتضي مرادها، أو خروجها عن إيجاب الصفة للمريد، أو خروجها عن الصفة التي تقتضي التعلّق.

ولا يجوز أن يكون بعض المراد هو المؤثِّر في خروجها، لأنَّها قد تُعلَم وتخرج عن التعلّق بخروج المريد من أن يكون مريداً بها، وإن كان المراد لا يقتضي، لأنَّ ما أحال تعلّق الشيء بغيره، يحيل كونه علىٰ الصفة التي معها يتعلَّق إذا كان لا تعلّق له سواه. ألَا ترىٰ أنّا قد علمنا بتقضّي المراد لـمَّا أحال تعلّق الإرادة بما علمناه مقتضياً، أحال وجود الإرادة له؟ وكون الميّت ميِّتاً لـمَّا أحال تعلّق العلم به، أحال وجود العلم في قلبه؟ وعدم الجوهر كما أحال تعلّق الكون به أحال وجوده، فلو كانت إرادة لتعلّق في الوجود والعدم معاً، وإنَّما خرجت في حال العدم من التعلّق ليقتضي المراد، لكان ما يجعل تعلّقها يجعل كونها علىٰ الصفة التي معها يتعلَّق، فكان يجب إذا تقضّىٰ مرادها واستحال تعلّقها به، أن يستحيل عدمها، وكان يجب أيضاً أن يستحيل وجودها، لأنَّها تتعلَّق في الوجود والعدم معاً، وهذا يوجب خروجها عند تقضّي المراد من الوجود والعدم جميعاً، وفي استحالة ذلك دلالة علىٰ أنَّها لا يتعلَّق وهي معدومة.

وأمَّا الدلالة علىٰ أنَّها لم تخرج عن التعلّق، لأجل خروجها من إيجاب الصفة للمريد وهي القسم الثالث، فهو أنَّها عند العدم تخرج من الأمرين معاً، من التعلّق بالمراد وإيجاب الصفة للمريد، فيجب أن يكون العدم هو المؤثِّر في الأمرين معاً.

وأيضاً: فإنَّه ليس القول بأنَّها خرجت من التعلّق بالمراد، لخروجها من إيجاب الصفة للمريد، لأجل خروجها من التعلّق بالمراد، لأنَّ كلا الأمرين يثبتان مع الوجود ويثبتان مع العدم.

وأمَّا الكلام علىٰ القسم الرابع: فهو أنَّ العدم يؤثِّر في خروجها من التعلّق، كما يؤثِّر في خروجها عن الصفة التي يقتضي التعلّق، لأنَّ عند العدم ينتفي كلا الأمرين في الوجود، [و]يثبتان معاً، فيجب أن يكون العدم علَّة فيهما.

/ [[ص ١٠٥]] ولا بدَّ لمن تعلَّق بذلك إذا قيل له: ولِمَ خرجت الإرادة من الصفة التي يقتضي التعلّق؟ أن يقول: إنَّما خرجت لأجل عدمها، فيؤول الأمر إلىٰ أنَّ العدم هو المؤثِّر في الخروج من التعلّق، إمَّا بنفسه أو بواسطة، علىٰ أنَّ ذلك يوجب خروج كلّ معدوم عن الصفة التي يقتضي تعلّقه، فيتمّ منه غرضنا ويثبت أنَّ صانع العالم لا يجوز أن يكون معدوماً، لأنَّ عدمه كان يجب أن يُخرِجه عن التعلّق وعن الصفة التي يقتضي التعلّق.

وأمَّا الكلام علىٰ الفصل الرابع وقسمه الأوَّل: فظاهر، لأنَّه إذا ثبت في الإرادة أنَّ عدمها يُخرِجها من تعلّقها دون غيرها، فيجب في كلِّ متعلّق لغيره لنفسه أن يكون عدمه مخرجاً له من التعلّق، وفي هذا صحَّة ما أوجبناه وجود صانع العالم، لثبوت كونه قادراً علىٰ ما تقدَّم.

وليس لأحدٍ أن يقول: الإرادة إنَّما أحال تعلّقها بالمراد من حيث كان وجودها شرطاً في تعلّقها، ولم يثبت في صانع العالم تعالىٰ أنَّ وجوده شرط في تعلّقه، وذلك أنَّ المستفاد من قولنا: (إنَّ الوجود شرط) أنَّ ارتفاعه يحيل الحكم، فيصير بحصول الحكم أنَّ عدم الإرادة إنَّما أحال

تعلّقها بالمراد، لأنَّ عدمها يحيل هذا التعلّق، وهذا تعليل الشيء بنفسه.

وليس له أيضاً أن يقول: إنَّ عدم الإرادة إنَّما أحال تعلّقها، لأنَّها يوجب الصفة المخصوصة للمريد، ولأنَّ تعلّقها إنَّما يتعلَّق بهذا المتعلّق المخصوص بالإرادة، وذلك أنَّ إيجاب إرادة الصفة للمريد تابع لوجودها ومشروط به، فلا يجوز أن تُعلّق استحالة عدمها ووجوب وجودها بأنَّها توجب الصفة للغير، لأنَّ هذا يقتضي أن يكون وجودها تابعاً لإيجابها، وقد بيَّنا أنَّ إيجابها تابع لوجودها، وهذا يقتضي أن يكون الشيء تابع لما هو تابع له، وأن يتعلَّق كلّ واحدٍ من الأمرين بصاحبه.

وهذا بعينه هو الجواب عن قولهم: (إنَّ الإرادة إنَّما وجب وجودها حتَّىٰ يتعلَّق لأحدٍ ممَّن لها التعلّق المخصوص)، لأنَّ هذا التعلّق الذي أشاروا إليه مشروط بالوجود وتابع له، فكيف يجعل الوجود مشروطاً به، وتعلّق كلّ واحد من الأمرين بالآخر؟ وفساد ذلك ظاهر.

/ [[ص ١٠٦]] والذي يدلُّ علىٰ أنَّ العدم يمنع من تعلّق ما يتعلَّق بغيره لنفسه، أنَّ القدرة التي يقدر بها أحدنا لا يتعلَّق إلَّا وهي موجودة، ومتىٰ عُدِمَت خرجت عن التعلّق التي ذكرناه أنَّها لو تعلَّقت مع العدم لصحَّ الفعل بها وهي معدومة، فكيف يصحُّ الفعل بها وهي لا يختصُّ القادر؟ لأنَّها إنَّما يختصّه بأن يجد بعضه، ولو صحَّ أن يقدر أحدنا بقدرة معدومة، وقد علمنا أنَّ ما في العدم من القُدَر لا يتناهىٰ لما بعد، وعلىٰ أحدنا حمل من الأجسام وإن ثقل، ولا يصحُّ أن يجب عليه في بعض الأوقات ما كان يثقل في غيره، واستحال أيضاً أن يكون بعضنا قدر من بعضٍ وامتنع منه.

وفي بطلان كلّ ذلك دلالة علىٰ أنَّ القدر لا تتعلَّق وهي معدومة، وإذا كان العدم هو المقتضي لخروجها من التعلّق علىٰ ما ذكرناه في الإرادة، وجب في كلِّ متعلّقٍ بغيره لنفسه مثل ذلك.

* * *

شرح جمل العلم والعمل:

/ [[ص ٤٩]] **[في كونه تعالىٰ موجوداً]:**

مسألة: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: ولا بدَّ من كونه موجوداً، لأنَّ له تعلُّقاً من حيث كان قادراً عالماً، وهذا الضرب من التعلُّق لا يصحُّ إلَّا مع الوجود.

شرح ذلك: قد ثبت أنَّ القديم تعالىٰ له تعلُّق بالمقدور والمعلوم، وأنَّ هذا التعلُّق راجع إلىٰ نفسه، وكلُّ ما تعلَّق بغيره لنفسه فعدمه يُخرِجه من التعلُّق.

والذي يدلُّ علىٰ ذلك: أنّا قد علمنا أنَّ القدرة لها تعلُّق بالمقدور، وتعلُّقها راجع إلىٰ نفسها، ومتىٰ عُدِمَت خرجت من التعلُّق، فما شاركها في هذا النوع من التعلُّق فالعدم يُخرِجه منه.

فإن قيل: ولِمَ زعمتم أنَّ عدم القدرة يحيل التعلُّق؟

قلنا: لأنَّ القدرة لو تعلَّقت وهي معدومة وكان في العدم ما لا نهاية له من القُدَر ممَّا يصحُّ وجوده فينا واختصاصه بنا، لكان يجب أن يتأتّىٰ من الواحد منّا حمل الجبال ونقلها عن مواضعها، بل كان يجب أن يتأتّىٰ منه فعل ما لا نهاية له، وقد علمنا ضرورةً / [[ص ٥٠]] خلاف ذلك.

وإنَّما انحصرت المقدورات للواحد منّا، لأنَّ القُدَر الموجودة فينا محصورة، فإذا ثبت هذا وكان للقديم تعالىٰ تعلُّق بالمقدور والمعلوم لنفسه علىٰ ما بيَّناه، وجب أن يكون موجوداً وإلَّا استحال هذا التعلُّق.

* * *

الكلام:

الملخَّص في أُصول الدين:

[[ص ٤١٣]] **فصل: في إثبات كونه تعالىٰ متكلِّماً والطريق إلىٰ ذلك:**

اعلم أنَّه لا بدَّ من كونه جلَّ وعزَّ قادراً علىٰ الكلام، لما دلَّلنا عليه من قبل، من أنَّ القادر لنفسه يجب أن يقدر علىٰ فعل كلّ جنس يتعلَّق به قُدَر العباد، ولأنَّه تعالىٰ قادر علىٰ أسبابه من الاعتمادات والمضادّات، والقادر علىٰ سبب الشيء قادر عليه.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّه نمنع من ذلك من حيث ثبت أنَّه متكلِّم لنفسه أو بكلام قديم، كما تمنعون أنتم من مثل ذلك في العلم وغيره.

وذلك لأنَّ الذي أصَّلوه لم يثبت، بل ثبت ما ذكرناه ونذكر فساده، ولو كان ثابتاً كما ظنّوا، لما مُنِعَ من قدرته

تعالىٰ علىٰ الكلام، وأن يفعله ويكون متكلِّماً مع أنَّه متكلِّم لنفسه، لأنَّه لا تنافي بين ذلك ولا وجه إحالة، كما بيَّنا أنَّ في قدرته علىٰ علم أو قدرة أو حياة توجبه له حالاً وجه إحالة من قلب جنس أو غيره، وإذا ثبت أنَّه قادر علىٰ الكلام، فلو فعله لكان متكلِّماً به، لأنَّ الحقيقة لا تختلف، وقد بيَّنا أنَّ حقيقة المتكلِّم من كان فاعلاً للكلام.

والطريق إلىٰ إثباته تعالىٰ متكلِّماً، من أن يُعلَم وجود الكلام من فعله علىٰ حدِّ ما نقوله في كونه محسناً ومنعماً ورازقاً وسائر ما يُشتَقُّ من الفعل، وإنَّما قلنا ذلك لأنَّ الفعل الذي / [[ص ٤١٤]] به نتطرَّق إلىٰ إثبات أحواله تعالىٰ وصفاته لا يدلُّ علىٰ كونه متكلِّماً، لأنَّ الفعل إنَّما يدلُّ علىٰ اختصاص فاعله بالصفة التي لولاها لما صحَّ وقوعه منه، أو وقوعه علىٰ بعض الوجوه، وليس للفعل صفة لولا كونه متكلِّماً لما حصلت، وما بيَّناه أيضاً من أنَّه لا حالّ للمتكلِّم بكونه متكلِّماً، يُبطِل أن يكون الفعل دلالة علىٰ ذلك.

وهذه الجملة تقتضي أنَّ كلامه تعالىٰ إنَّما يُعلَم كلاماً له من طريق السمع، وبأن يُخبِرنا نبيّ قد عُلِمَ صدقه بالمعجز في بعض الكلام، بأنَّه مضاف إليه تعالىٰ، وأنَّه كلام.

فإن قيل: فهذا النبيّ من أين يعلم في ذلك الكلام أنَّه كلامه تعالىٰ؟ فإن قلتم: من جهة المَلَك، قيل لكم: والقول في الملك كالقول فيه.

والجواب عن ذلك: أنَّ المَلَك أو النبيّ لا يمتنع أن يعلم كلامه تعالىٰ، بأن يفعل كلاماً يتضمَّن أنَّه كلامه ومضاف إليه، ويقارنه معجز يدلُّ علىٰ أنَّه إنَّما فعل لمطابقته وتصديقه، فيعلم بذلك أنَّه كلامه.

وغير ممتنع أن يفعل الله تعالىٰ في قلبه العلم، بأنَّ ذلك الكلام ليس بكلام لأحدٍ من المحدِّثين، فيعلم بطريق القسمة أنَّه كلامه، وهذا لا يقتضي اضطراراً إلىٰ ذاته فينافي التكليف، كما يقتضي ذلك لو قيل: إنَّه اضطرّه إلىٰ أنَّ ذلك الكلام كلامه تعالىٰ، وإن كنّا قد بيَّنا أنَّه لا يمتنع في بعض الأجناس ممَّن أغني بالحسن عن القبيح، ولم يكلّف أن يكون مضطرَّاً إلىٰ قصده تعالىٰ وذاته.

وليس يجوز أن يستدلَّ المَلَك أو النبيّ علىٰ كلامه تعالىٰ، بأن يسمعه من شجرةٍ أو ما جرىٰ مجراها من الأجسام التي تخالف حقيقتها، من الأشياء المحتاج إليها في الكلام، وذلك أنَّ هذا وإن دلَّ علىٰ أنَّ ذلك الكلام ليس من كلام البشر، فهو غير كافٍ في إضافته إليه تعالىٰ، لأنَّه لا يمتنع عند السامع له أن يكون المتكلِّم به بعض الملائكة أو الجنّ، ويُسمَع من ناحية الشجرة، لأنَّه سلكها أو حصل في خللها.

فصل: في أنَّه تعالىٰ ليس بمتكلِّم لنفسه:

اعلم أنَّ إسناد الصفة إلىٰ النفس فرع علىٰ كونها معقولة ثابتة، وقد بيَّنا أنَّه لا حالّ / [[ص ٤١٥]] للمتكلِّم بكونه متكلِّماً، فكيف يقال: إنَّه كذلك لنفسه؟

وأيضاً: فقد دلَّلنا علىٰ أنَّ المتكلِّم هو من فَعَلَ الكلام، وإذا قيل: إنَّه متكلِّم لنفسه كان هذا القول متناقضاً، لأنَّ القول بأنَّه متكلِّم يفيد فعل الكلام، والقول بأنَّه لنفسه ينقض ذلك ويقتضي نفيه، فجرىٰ في التناقض مجرىٰ قولنا: (إنَّه محسن لنفسه).

وأيضاً: فلو كان متكلِّماً لنفسه، ولا حالّ للمتكلِّم من حيث كان متكلِّماً، لوجب أن يكون ذاته بصفة الكلام المسموع ومن جنسه، وهذا محال لاقتضائه كونه محدَثاً.

وأيضاً: فهذا القول يوجب أن يكون بصفة الحروف كلّها مع تضادّها، ووجه استحالة ذلك ظاهر.

وأيضاً: لو كان متكلِّماً لنفسه، لوجب أن يكون متكلِّماً بسائر أقسام الكلام وضروبه، لأنَّ ذلك ممَّا يصحُّ من كلِّ متكلِّم لا آفة به أن يتكلَّم به، وصفة النفس يجب شياعها في كلِّ ما صحَّت فيه، وهذا يقتضي كونه متكلِّماً بالصدق والكذب، ومخبراً عن كلِّ ما يصحُّ الإخبار عنه علىٰ سائر الوجوه، وفي هذا من الاستحالة ما لا خفاء به، مع أنَّه يوجب عدم الثقة بسائر الشرائع والكتب، ودافع لقوله تعالىٰ: ﴿مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ [غافر: ٧٨].

وليس لهم أن يعتصموا من دخول الكذب كلامه، بأن يقولوا: قد ثبت أنَّه صادق لنفسه، كصدقه في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّماواتِ وَالأَرْضَ﴾ [ق: ٣٨]، و﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسانَ مِنْ نُطْفَةٍ﴾ [الإنسان: ٢]، وما شاكل ذلك من الأخبار التي وُجِدَت مخبراتها علىٰ ما اقتضته الأخبار، وإذا ثبت كونه تعالىٰ صادقاً لنفسه امتنع

الكذب عليه، كما يقولونه في امتناع كونه جاهلاً من حيث إنَّه عالم لنفسه.

والجواب عن ذلك أن يقال لهم: ومن أين لكم أنَّه صادق في هذه الأخبار؟ والخبر لا يكون خبراً لصورته وصيغته علىٰ ما تقدَّم في هذا الكتاب، وما يُؤمِّنكم أن يكون هذه الأخبار لم يقصد بها إلىٰ السماوات والأرض، ولا إلىٰ خلق الإنسان، فلا يكون صدقاً، أو يكون مقصوداً بها غير السماوات والأرض والإنسان ممَّا يخلقه فيكون كذباً؟ ألَا ترىٰ أنَّ / [[ص ٤١٦]] القائل إذا قال: (محمّد ﷺ رسول الله) لا نقطع علىٰ أنَّ قوله صدق حتَّىٰ نعلم أنَّه قاصد به إلىٰ النبيّ عليه السلام بعينه، ومتىٰ قصد غيره كان كاذباً؟

وليس يجوز أن يرجع في كون هذه الأخبار صدقاً، أو في أنَّ الكذب لا يجوز عليه تعالىٰ، إلىٰ ما يعلمه من دين الرسول عليه السلام وإلىٰ إجماع الأُمَّة، وذلك أنَّ نبوَّة الرسول وإجماع الأُمَّة فرع في كونهما حجَّة، علىٰ كونه تعالىٰ صادقاً في أخباره، وأنَّ الكذب لا يجوز عليه، لأنَّ من لا يُؤمَن منه الكذب ولا شيء من القبائح، لا يُؤمَن أن يُصدِّق الكذّابين بالمعجزات، ويُخبِرنا عن صحَّة إجماع الأُمَّة، وهو غير حجَّة ولا دليل.

ثمّ يقال لهم: أتقولون إنَّ كونه صادقاً لنفسه، يقتضي أن يكون مخبراً عن كلِّ شيء علىٰ وجه الصدق، حتَّىٰ لا يبقىٰ ما يصحُّ أن يُخبِر عنه إلَّا وقد أخبر عنه بالصدق، أو يصحُّ عندكم أن يكون صادقاً في خبر دون آخر مع كونه صادقاً لنفسه؟

فإن قالوا بالأوَّل، ظهرت مكابرتهم لكلِّ أحد، لأنَّ من المعلوم أنَّ هاهنا مخبرات كثيرة ما أخبر القديم تعالىٰ عنها، وكيف يصحُّ هذا وهو يقتضي وجود أخبار لا نهاية لها، لأنَّ المخبرات وجوهها لا تتناهىٰ؟

علىٰ أنَّ هذا الوجه يقتضي من حيث كان عندهم متكلِّماً لنفسه، أن يكون متكلِّماً بالصدق والكذب، لأنَّه إذا وجب من حيث كان صادقاً لنفسه، أن يكون مخبراً عن كلِّ شيء علىٰ وجه الصدق، [ولزم ذلك دخول] تلك الأخبار في باب الصدق، [و]لزم أن يكون متكلِّماً بالكذب والصدق، لأنَّه متكلِّم لنفسه، والكذب داخل تحت الكلام كدخول الصدق.

وإن جوَّزوا الاختصاص في أحد الأمرين، لزم مثله في الآخر.

وبعد، فلو وجب من حيث كان صادقاً لنفسه، أن يكون مخبراً عن كلِّ شيء علىٰ وجه الصدق، لوجب من حيث كان أمراً لنفسه عندهم أن يكون أمراً بكلِّ شيء علىٰ كلِّ وجه، وهذا يقتضي امتناع كونه ناهياً عن شيء، ويوجب كونه آمراً ناهياً بكلِّ ما يصحُّ أن يؤمر به وينهىٰ عنه.

وإذا بطل أن يكون كونه صادقاً لنفسه، يقتضي إخباره عن كلِّ شيء، وجاز أن تبقىٰ مخبرات لم يخبر عنها، [و]لزم ما قدَّمناه من أن يكون كاذباً في تلك، لأنَّه لم يُخبِر عنها / [[ص ٤١٧]] بالصدق فينافي كونه صادقاً عنها، كما أنَّه لـمَّا كان آمراً بأشياء معيَّنة لم يمنع ذلك من كونه ناهياً عمَّا سواها.

وممَّا يدلُّ أيضاً علىٰ فساد قولهم: إنَّه متكلِّم: أنَّ ذلك يوجب كونه تعالىٰ متكلِّماً لكلِّ من يصحُّ أن يُكلِّمه في كلِّ حال [و]علىٰ كلِّ وجه، لأنَّ صفات النفس لا يتخصَّص في كلِّ موضع يصحُّ فيه، وقد علمنا بطلان [ذلك].

وممَّا يدلُّ [علىٰ] تبيّن هذه الجملة: أنَّ الصفة العامَّة إذا كانت للنفس، فما دخل تحت تلك الصفة من الصفات الخاصَّة، يجب أيضاً أن تكون عامَّاً. ألَا ترىٰ أنّا لو أثبتنا بعض الأحياء معتقداً لنفسه، لوجب أن يكون كونه عالماً أو جاهلاً لنفسه، لدخول ذلك تحت الصفة النفسية، وكذلك لو أثبتنا بعض الجواهر كائناً في الأماكن لنفسه أثبتوه، لوجب أن يثبته متحرِّكاً أو ساكنا لنفسه؟ أوَلا ترىٰ أنَّهم لما أثبتوه متكلِّماً لنفسه، وكان كونه مخبراً وآمراً داخلاً تحت كونه متكلِّماً، جعلوه كذلك للنفس؟

ولا يلزم علىٰ ما ذكرناه أن يكون تعالىٰ من حيث كان عالماً لنفسه، أن يكون معلِّماً لنفسه، وذلك أنَّ الفائدة في معلِّم غير الفائدة في عالم، لأنَّ معنىٰ معلِّم، إمَّا فعل العلم في الغير، أو الحرفة المخصوصة التي يكون معها التلقين والتمرين، وكلاهما غير معنيّ كونه عالماً، وليس كذلك متكلِّم ومُكلِّم، لأنَّ ما به يصير مكلِّماً لغيره به يصير متكلِّماً _ وإن كان مكلِّم أخصّ من متكلِّم _، فيجب أن تكون الصفة الخاصَّة للنفس متىٰ كانت العامَّة كذلك.

وليس لأحدٍ أن يقول: هو متكلِّم لنفسه، ومكلِّم

بأنَّه فعل التكليم، وهو غير الكلام، كما قلتموه في عالم ومعلِّم، وأنَّ التعليم غير العلم.

وذلك أنَّ الذي قلناه معقول مفهوم، والذي عارضوا به لا يُعقَل، لأنَّ التكليم ضرب من الكلام، ولا يُعقَل تكليم ليس بكلام، ولولا أنَّ الأمر علىٰ ما ذكرناه لجاز أن يكون أحدنا مكلِّماً غيره، بأن يفعل تكليماً من غير أن يكون هناك الكلام مسموع، أو يفعل الكلام ويقصد به إلىٰ الغير ولا يفعل التكليم، فيكون غير مكلِّم له، وفساد ذلك ظاهر، ويلزم علىٰ هذا أن يكون المخبر مخبراً من حيث فعل التخبير، وهو غير الكلام المسموع.

/ [[ص ٤١٨]] فإن قالوا: نحن نسمع يلتزم أنَّه مكلِّم لكلِّ أحد، لكن ممَّن يصحُّ أن يُكلِّمه، وقد كلَّم الجميع، بأن كلَّمهم وأمرهم ونهاهم!

قيل لهم: لا شيء معقول من موجود ومعدوم يكون موقوفاً منقوصاً، فإذا قاسوا الغائب علىٰ الشاهد في هذا الباب، وجب أن يُثبِتوا للقديم تعالىٰ، لانتفاء الخرس والسكوت عنه متكلِّماً علىٰ هذا الوجه، وأيُّ شيءٍ راموا أن يُفصِّلوا به بين القديم تعالىٰ؟ وبيَّنا في هذا الوجه، اعتمدناه بعينه فيما تعلَّقوا به.

ومنها: أنَّ نفي السكوت والخرس عن أحدنا في الشاهد، كما يوجب كونه متكلِّماً، فهو يوجب كونه فاعلاً للكلام، وأن يكون واقعاً بحسب قصده وإرادته، أو كون الكلام معقولاً فيه علىٰ حسب ما يدَّعيه المخالف، وإذا أوجبوا كونه تعالىٰ فيما لم يزل متكلِّماً من حيث انتفاء الخرس والسكوت قياساً علىٰ أحدنا، فيجب أن يتوجَّبوا كون كلامه فعلاً وحادثاً، إمَّا بأن يفعله أو يُفعَل له، وإذا لم يجب ذلك فيه لو خالف الشاهد، لم يجب إثباته متكلِّماً، من حيث انتفاء الخرس والسكوت، وفارق الشاهد.

وليس لهم أن يقولوا علىٰ هذا الإلزام خاصَّة: إنَّا لا نُسلِّم أنَّ أحدنا لا يكون متكلِّماً، إلَّا بأن يفعل الكلام، لأنَّ الله تعالىٰ لو اضطرّه إلىٰ الكلام يفعله في لسانه لخرج عن الخرس والسكوت، ولكان متكلِّماً.

وذلك أنَّا قد بيَّنا فيما سلف أنَّ المتكلِّم لا يكون متكلِّماً إلَّا بما يفعله من الكلام، دون ما يُفعَل فيه.

ثمّ هذا إذا سلَّمناه لا يُغني شيئاً، لأنَّ الشاهد يقتضي أنَّ أحدنا لا يكون متكلِّماً إلَّا بما يفعله من الكلام ويُفعَل فيه، والغائب بخلاف ذلك، فالإلزام متوجِّه علىٰ كلِّ حالٍ.

ومنها: أنَّ أحدنا بانتفاء الخرس والسكوت المعقولين عنه، إنَّما يجب أن يثبت له الكلام المعقول الذي هو من جنس الأصوات وقبيلها، فإذا قاسوا الغائب علىٰ الشاهد في ذلك، وجب أن يُثبِتوا كلامه تعالىٰ من قبيل الأصوات، وذلك يقتضي حدثه ونفي قِدَمه!

فإن قالوا: الخرس والسكوت اللذان ينفيهما عنه تعالىٰ فيما لم يزل، ليس هما المعقولين المختصّين بجارحة الكلام.

/ [[ص ٤١٩]] فقد مضىٰ ما في هذا، وقلنا لهم: إذا كان الأمر هكذا، فمن أين لكم انتفائهما فهو غير مسلَّم؟

الكلام علىٰ الشبهة الثانية: ويقال لهم فيما تعلَّقوا به: بأنَّنا قد بيَّنا الكلام علىٰ أنَّه تعالىٰ لا يقوم بنفسه، وأنَّه مفتقر إلىٰ المحلِّ، فمن أين لكم ذلك؟

فإن قالوا: لأنَّه عرض، والعرض لا يقوم بنفسه.

قلنا: ومن أين أنَّه عرض؟ مع إثباتكم إيّاه مخالفاً للكلام المعقول، بل لكلِّ الأعراض!

ثمّ إذا ثبت أنَّه عرض، من أين أنَّه لا يقوم بنفسه؟ ومن سلَّم لكم عموم هذا الحكم في سائر الأعراض؟

أوَليس قد دلَّلنا فيما مضىٰ من الكتاب، علىٰ أنَّ إرادة القديم توجد لا في محلٍّ وإن كانت عرضاً، والغنىٰ أيضاً ممَّا لا يوجد في المحلِّ وإن كان عرضاً؟

وإذا سلَّمنا أنَّه لا يقوم بنفسه، من أين أنَّه لا يقوم بذات القديم تعالىٰ وإن كان محدَثاً؟ لأنَّه ليس استحالة قيامه بذاته تعالىٰ وهو محدَث إلَّا كاستحالة قيامه بها وهو قديم.

وليس الكلام ممَّا إذا قام بالذات لم يخلُ من نوعه، كما تقول في الأكوان، ويوجب بذلك حدوث ما لم يخلُ منها.

ثمّ نقول بعد التجاوز عن هذا كلّه وتسليم أنَّ كلامه محلاً منفصلاً: لِمَ زعمتم أنَّه واجب أن يسبق بمحلِّه منه أو من أخصّ أوصافه وصف؟ وهل ذلك منكم إلَّا توصّل إلىٰ إثبات معنىٰ وهي قِدَم الكلام بنفي عبارة؟

ولا شبهة في أنَّ المعاني لا تثبت من طريق العبارات

نفياً ولا إثباتاً، وإنَّما لم تثبت بالأدلَّة العقلية دون العبارات الوضعية، ولهذا عمَّ تكليف المعاني وإثباتها علىٰ حقائقها من يعرف اللغة العربية، ومن لا يعرفها من الأعاجم، ومن لا يفهم شيئاً من اللغات كالأخرس.

ثمّ يقال لهم: ما معنىٰ قولكم: واجب أن تستثنوا المحلّ من الكلام وصفاً؟ أتريدون أنَّ ذلك الوجوب الذي في مقابله الحظر والتحريم، أم تريدون أنَّ ذلك لا بدَّ وأن يقع، وأنَّ القوم ملجئون إليه؟

فإن أردتم الأوَّل، فلا فائدة فيه إلَّا بعد أن تدلّوا علىٰ عصمة أهل اللغة، وإن قلتم: / [[ص ٤٢٠]] لا يخلّون بالواجب عليهم، لأنَّ وجوب الشيء علىٰ زيد لا يدلُّ علىٰ حصوله، لجواز أن يعصي فيه.

وإن أردتم الثاني، فبعده ظاهر لكلِّ عاقل، لأنَّ أصل وضع اللغات لم يكن عن إلجاء وممَّا لا بدَّ من وقوعه، بل بالاختيار من القوم والإتيان، فكيف يكون ذلك في فروع اللغة؟

ولو قيل للمدَّعي عليهم الإلجاء: دلَّ علىٰ أنَّهم بهذه الصفة، وبيِّن وجه الإلجاء، لتعذَّر عليه، ولو كانوا ملجئين إلىٰ الوضع والاشتقاق، لم يكن ذلك إلَّا من حيث وجدناهم يشتقّون في مواضع علىٰ وجه الاستمرار، وليس كلّ شيء فعلوه في موضع نظائره وأمثاله. ألَا ترىٰ أنَّ عادتهم جارية بأن يضعوا الأسماء والعبارات ممَّا عقلوه وميَّزوه من المعاني والأحكام؟ ولم يجب أن تستمرَّ هذه العادة في كلِّ شيء، لأنَّهم لم يضعوا للمختلف من الأكوان والاعتمادات في الجهات وأنواع الطعوم كلّها والأرايح أسماء كما فعلوا في غير ذلك.

وليس يمكن أن يُدَّعىٰ أنَّ اختلاف هذه المعاني ممَّا لم يتميَّز لهم، وذلك أنَّ هذا إن أمكن ادِّعائه في الأكوان والاعتمادات، فهو غير ممكنٍ في الطعوم والأرايح، لأنَّ حكمها حكم الأكوان في التمييز لكلِّ مدرَك.

وبعد، فقد تميَّزت الأكوان المختلفة والاعتمادات في الجهات للمتكلِّمين بلا شبهة، ثمّ لم يضعوا لمختلفها أسماء، وقد وضعوا لكثير ما عقلوه واستدركوه.

ووجه الإلجاء المدَّعىٰ في أهل اللغة من توفير الدواعي وغيره ثابت فيهم.

علىٰ أنَّه غير مسلَّم أنَّ أهل اللغة قد اشتقّوا للمحلِّ من كلِّ شيء وُجِدَ فيه وصفاً، حتَّىٰ يُحمَل علىٰ ذلك الكلام، لأنَّ العلم والقدرة وما أشبههما لم يشتقّوا لمحلِّ شيء منها أسماء.

وليس لهم أن يقولوا: إنَّهم في القدرة والعلم وإن لم يشتقّوا للمحلِّ منهما أسماء، فقد اشتقّوا لما ذلك المحلّ بعضه، فقالوا: عالم وقادر، وهذا لا يصحُّ في كلامه تعالىٰ لو أحدثه في محلٍّ، وذلك أنّا قد بيَّنا في باب الكلام من هذا الكتاب، أنَّ وصف العالم بأنَّه عالم والقادر بأنَّه قادر ليس بمشتقٍّ من العلم والقدرة، وأنَّ المستفاد بهذين الوصفين اختصاص الموصوف بحالٍ فارق بها غيره، وأوردنا في ذلك ما لا زيادة عليه.

/ [[ص ٤٢١]] علىٰ أنّا لو لم ندلّ علىٰ ما ذكرناه، لكانت منازعتنا فيه كافية، ووقف استدلالكم أنَّهم أوردوه مورد المتَّفق عليه.

علىٰ أنَّه لو جاز اختلاف مذاهبهم في الاشتقاق، وألَّا يجري علىٰ طريقة واحدة، جاز أن يشتقّوا للمحلِّ من غير الكلام وصفاً، ولا يشتقّوا للكلام، ألَا ترىٰ أنَّهم قد اشتقّوا للمحلِّ من بعض صفات العرض دون بعض، فلم يشتقّوا له من حدوثه وكونه عرضاً وكونه نعمةً وإحساناً وتفضّلاً، وإن اشتقّوا من صفات له أُخرىٰ؟ واختلاف المعاني آكد من اختلاف الصفات، فألَّا جاز أن يشتقّوا للمحلِّ من الكلام وإن اشتقّوا من غيره؟

وليس لهم أن يقولوا: إنَّما راعوا في الاشتقاق المحلّ بعض الأوصاف، لأنَّ ذلك يُبطِل لمتكوِّنٍ وكائنٍ ومتحرِّكٍ وساكنٍ، لأنَّ ذلك كلّه ليس هو أخصّ الأوصاف، ولا يجري مجرىٰ حامض ولا أسود، لأنَّهما وصفان يرجعان إلىٰ أخصّ أوصاف المعنىٰ الحال في المحلِّ.

وبعد، فإذا جاز أن تكون في المعاني ما يشتقّ منه لمحلِّه اسم كالحركة وما أشبهها، وما يشتقّ للجملة منه اسم كالعلم وما في معناه، فما المانع من أن يكون فيها ما يُشتَقّ من حيّ وميّت وعاقل وغير عاقل ألَّا يصحّ كلامه، وإنَّما يُقبِّح بعض ذلك؟ وصفة النفس لا يفتقر في شمولها إلىٰ أكثر من الصحَّة، فيجب أن يكون متكلِّماً لكلِّ شيء علمه، ولا يختصّ بذلك المكلَّفون دون غيرهم.

وممَّا يدلُّ أيضاً علىٰ إبطال كونه متكلِّماً لنفسه: أنَّ ذلك يؤدّي إلىٰ كونه متكلِّماً فيما لم يزل، من غير أن يستفيد هو أو غيره بذلك شيئاً، ويقتضي علىٰ صفة نقص لا من تكلَّم منّا، ولا فائدة كان علىٰ نقص، ولا فرق فيما يقتضي النقص بين أن يستند إلىٰ النفس أو إلىٰ المعاني.

فصل: في أنَّه تعالىٰ لا يستحقُّ كونه متكلِّماً لا لنفسه ولا لعلَّة:

اعلم أنَّ جميع ما ذكرناه من الأدلَّة علىٰ أنَّه ليس بمتكلِّمٍ لنفسه، يدلُّ علىٰ أنَّه ليس / [[ص ٤٢٢]] بمتكلِّم لا لنفسه ولا لعلَّةٍ، لأنَّ وجه الأدلَّة قائم في الأمرين معاً، إلَّا ما ذكرناه من اقتضاء ذلك، لأن يكون ذاته بصفة الحروف، فإنَّ هذا الوجه خاصَّة لا يتأتّىٰ في هذا الباب.

وممَّا يدلُّ علىٰ فساد ذلك زائداً علىٰ ما تقدَّم: أنَّ كونه متكلِّماً لا يخلو من أن يكون واجباً في كلِّ حال، أو حصل في حالٍ لم يلزم في قبلها.

والوجه الأوَّل يقتضي كونه كذلك لنفسه، لأنَّ هذه أمارة صفة النفس.

وإن كان الوجه الثاني لم يخلُ من أن يجب في الحال التي يتجدَّد كونه متكلِّماً فيها ذلك له، كما نقوله في كونه مدرِكاً، ووجوب حصوله عند وجود شرطه، أو أن يكون بذلك الحال ممَّا يجوز أن يكون فيها متكلِّماً وغير متكلِّم، والشروط واحدة.

والوجه الأوَّل يقتضي أن يكون هناك أمر معقول يقتضي وجوب كونه متكلِّماً كما قلناه في وجود المدرَك، وقد علمنا أنَّه لا شيء يُعقَل يقتضي وجوب كونه كذلك.

والوجه الثاني يقتضي أن يكون متكلِّماً بكلام محدَث، كما قلنا بمثل ذلك في نظائره.

فصل: في إبطال قِدَم كلامه تعالىٰ:

اعلم أنَّ الخلاف في حدوث كلامه تعالىٰ _ مع الاعتراف بأنَّه من جنس كلامنا، وأنَّه هو هذا المعقول المسموع _ لا يكاد يقع من يحصل عن نفسه، ولهذا نجد من يخالف علىٰ هذا الوجه مقلِّداً مستسلماً لا يُصغي إلىٰ الحجَّة، ولا يُمكِّن من المناظرة والموافقة، وربَّما خالفوا في العبارة مع تسليم المعنىٰ، وامتنعوا من إطلاق القول بحدوث كلامه تعالىٰ، ظنّاً منهم أنَّ في ذلك نقصاً وتقصيراً به.

وإنَّما قلنا ذلك، لأنَّ أمارات الحدوث في الكلام أقوىٰ وأظهر من أمارة الحدث في الأجسام والأعراض، لأنَّه يوجد ويعدم، ويترتَّب وجود بعضه علىٰ بعض، وينقسم ويتجزّىٰ ويضاف إلىٰ العربية، ومعلوم تجدّدها، وقد وصفه الله تعالىٰ بأنَّه منزّل، وأنَّه محكم بقوله تعالىٰ: ﴿كِتابٌ أُحْكِمَتْ آياتُهُ﴾ [هود: ١]، وبأنَّه مفعول لقوله تعالىٰ: ﴿وَكانَ أَمْرُ اللهِ مَفْعُولاً ۝٣٧﴾ [الأحزاب: ٣٧]، وصرَّح بحدوثه في قوله تعالىٰ جلَّ وعزَّ: ﴿ما يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ / [[ص ٤٢٣]] مُحْدَثٍ﴾ [الأنبياء: ٢]، و﴿ما يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمنِ مُحْدَثٍ﴾ [الشعراء: ٥] بعد أن بيَّن تعالىٰ أنَّ الذكر هو القرآن في قوله جلَّ اسمه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩]، و﴿هذا ذِكْرٌ مُبارَكٌ أَنْزَلْناهُ﴾ [الأنبياء: ٥٠].

وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّما أراد به هاهنا الرسول لا القرآن، مستشهداً بقوله تعالىٰ: ﴿أَنْزَلَ اللهُ إِلَيْكُمْ ذِكْراً ۝١٠ رَسُولاً يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آياتِ اللهِ مُبَيِّناتٍ﴾ [الطلاق: ١٠ و١١].

وذلك أنَّ (الذكر) لا يُعرَف استعماله في الرسول، والآية التي تلاها أكثر المفسِّرين علىٰ أنَّ (الذكر) فيها إنَّما أراد به القرآن، وإنَّما نصب رسولاً بإضمار فعل، فكأنَّه قال: وأرسل رسولاً، ولا يقوّي ذلك أنَّه قال: ﴿أَنْزَلَ اللهُ إِلَيْكُمْ ذِكْراً ۝١٠ رَسُولاً﴾، والإنزال لا يُوصَف به الرسول وإنَّما هو من أوصاف القرآن، وكيف يُحمَل ذلك علىٰ غير القرآن مع قوله تعالىٰ: ﴿إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ۝٢﴾ [الأنبياء: ٢]؟ وظاهر قوله تعالىٰ: ﴿ما يَأْتِيهِمْ﴾ لا يُستَعمل إلَّا فيما يتكرَّر إتيانه، والرسول إلىٰ أُمَّتنا واحد، فلا يليق معنىٰ (الذكر) في الآية إلَّا بالقرآن.

وبعد، فلو سُلِّمَ أنَّ (الذكر) ممَّا يُعبَّر به من الرسول في بعض المواضع، كان من المعلوم أنَّه مجاز وتوسّع والأصل أن يكون عبارة عن الكلام.

فإن قالوا: الإتيان لا يليق بالكلام وإنَّما يليق بالرسول.

قلنا: قد يُستَعمل ذلك في الكلام أيضاً بالعرف، وإذا سلَّمنا أنَّه مجاز كان حمل الآية عليه أولىٰ من العدول فيها إلىٰ ضروب من المجازات.

وممَّا يدلُّ أيضاً علىٰ حدوث ما يفعله من الكلام: أنَّه مدرَك بلا شبهة، فلو كان قديماً لاستمرَّ إدراكنا له، لأنَّ ما

اقتضىٰ إدراكه في بعض الأحوال لو كان شرطاً في ذلك لا فرق فيه بين بعض الأحوال وبين سائرها.

وأيضاً: فلو كان كلامه تعالىٰ وهو من جنس كلامنا بدلالة التباسه به علىٰ الإدراك قديماً، لوجب أن يكون كلامنا أيضاً قديماً، لأنَّ الجنس الواحد لا يجوز قِدَم بعض وحدوث بعض.

/ [[ص ٤٢٤]] وأيضاً: فلو كان كلامه تعالىٰ قديماً، لكان وجوده غير مترتّب بل في حال واحدة، وكان لفظة (زيد) ليست بأن يكون زيداً أولىٰ من (ديز) أو (يزد).

وأيضاً: فإنَّ الحروف يختصُّ المحالّ، ولا يصحُّ وجودها إلَّا فيها، وقد دلَّلنا علىٰ ذلك من قبل، فلو كانت الحروف قديمة لكانت محالّها كذلك.

وأيضاً: فإنَّ الكلام مدرَك، فلو كان قديماً لأُدرِك كذلك [فكان] العلم بالإدراك قديمه.

وأيضاً: فلو كان الكلام قديماً وهو حروف كثيرة، يوجب تماثلها من حيث الاشتراك في القِدَم، وهذا يوجب ألَّا يفصل بينهما بالإدراك، وقد علمنا خلاف ذلك.

فأمَّا من أثبت كلامه تعالىٰ مخالفاً للكلام المعقول، فراراً من لزوم ما سطَّرناه من الكلام، فقوله أيضاً واضح الفساد، لأنّا قد دلَّلنا علىٰ فساد قول من أثبت كلاماً في النفس، ورددنا علىٰ من ذهب إلىٰ أنَّ الكلام مخالف هذا المسموع المعقول، وبيَّنا أنَّه لا سبيل إلىٰ إثبات ذلك علىٰ وجه من الوجوه، والكلام في قِدَم الذات أو حدوثها فرع علىٰ ثبوتها، وإذا لم يكن إلىٰ إثبات ما ادَّعوه طريق، فالتشاغل بالكلام في حدوثه وقِدَمه لا معنىٰ له.

وممَّا يدلُّ زائداً علىٰ ذلك علىٰ فساد هذا القول: أنَّ ما خالف سائر أجناس الكلام لا يجوز أن يكون له حكم الكلام، لأنَّ ما خالف النوع، وباين سائر ما يدخل تحته من الأجناس، لا بدَّ من أن يكون خارجاً عنه، وغير داخل فيه. ألَا ترىٰ أنَّ ما خالف الأكوان في كونها هيئة، لا يجوز أن يكون كوناً ولا من الأنواع؟ وعلىٰ هذا الوجه ألزموا قِدَم أجسام هو الأصوات المخصوصة، وجعل كلام الله مخالفة لهذه الأجسام إلىٰ غير ذلك من الجهالات، وهذا الوجه يختصُّ منهم بمن أثبت الكلام في الشاهد هو الأصوات المخصوصة، وجعل كلام الله تعالىٰ مخالفاً، فأمَّا من ذهب منهم إلىٰ أنَّ الكلام في الشاهد والغائب ليس من جنس الصوت، وهو معنىٰ في النفس، لا يتوجَّه هذا الدليل خاصَّة عليه.

وليس لهم أن يقولوا: إذا جاز عندكم أن يكون في مقدوره تعالىٰ كون مخالف لهذه / [[ص ٤٢٥]] الأكوان أجمع، فألَّا جاز مثل ذلك في الكلام؟

وذلك أنَّ هذا القول لم يخرج به عن المعقول، لأنَّ من جوَّز في المقدور كوناً يخالف هذه الأكوان الموجودة، أثبته هيئة للمحلِّ، ومفتقراً إليه، كما أثبت هذه الأكوان المعقولة، وإن كان ضدَّاً لها، كتضادّها في أنفسها، فعروض هذا القول أن يثبت له تعالىٰ كلاماً يضادّ أجناس الكلام المعقول، إلَّا أنَّه يُدرَك ويُسمَع ويُفتَقر إلىٰ المحلِّ، ويجري مع هذه الحروف المعقولة مجرىٰ بعضها مع بعض، وهذا خلاف ما يريدونه.

علىٰ أنَّ هذا القول أيضاً لا يصحُّ، لأنَّ أجناس الحروف في مقدورنا، ومن شأن القادر علىٰ الشيء أن يكون قادراً علىٰ ضدّه ونوعه إذا كان له ضدّ ونوع، فلو كان في المقدور حرف مخالف لما تعلَّقه، لكنّا قادرين عليه، والأكوان غير داخلة تحت مقدورنا، فتجويز ما يضادّ جميعها _ أن يكون في مقدوره أيضاً تعالىٰ _ غير ممتنع.

ولا يُعتَرض علىٰ ما ذكرناه قول من يقول: إذا جاز أن تُثبِتوه تعالىٰ متكلِّماً مخالفاً لجميع المتكلِّمين، فألَّا جاز إثبات كلامه مخالفاً للمتكلِّمين، لم ينقص حقيقة كونه متكلِّماً، لأنَّ المتكلِّم من فَعَلَ الكلام، وقد يجوز أن يشترك في هذه الحقيقة الذوات المختلفة، وقولنا كلام مخالف لسائر الكلام يتناقض، وينفي أوَّله آخره، لأنَّ من شأن ما هو كلام أن يكون من هذه الحروف المنظومة، فإذا حقَّقناه بأنَّه يخالف سائر الكلام اقتضىٰ ذلك خروجه عن هذه الأجناس، ولهذا نقول: إنَّه تعالىٰ منعم مخالف للمنعمين، ولا يجوز أن نقول: إنَّ نعمته مخالفة للنعم.

ويلزمهم علىٰ هذه الشبهة أن يقولوا: إنَّه جسم وإن خالف سائر الأجسام، كما قالوا في متكلِّم وغيره.

وأيضاً: فلو كان له تعالىٰ كلام قديم، لوجب أن يكون مِثْلاً له ومستحقَّاً لسائر ما يستحقّه تعالىٰ من الصفات النفسية، علىٰ ما دلَّلنا عليه من قبل في باب الكلام

في الصفات، وهذه الطريقة تدلُّ علىٰ نفي قِدَم كلامه علىٰ كلِّ حالٍ، سواء كان مخالفاً للكلام المعقول أو مماثلاً.

/ [[ص ٤٢٦]] وأيضاً: لو كان كلامه تعالىٰ قديماً لكان غير آلةٍ، لأنَّ كلّ مذكورين يُميَّز كلّ واحد منهما بذكر يخصّه، فهما غيران، وهذا الحدّ ثابت بينه تعالىٰ وبين كلامه، فيجب أن يكون غير آلة.

وقد أجمع المسلمون علىٰ كفر من أثبت غير الله تعالىٰ قديماً.

وهذه الطريقة تُبطِل قِدَم كلامه علىٰ سائر مذاهبهم المختلفة فيه.

فإن قيل: دلّوا علىٰ أنَّ المعتبر في الغيريَّة بالقدر الذي ذكرتموه.

قلنا: الدليل علىٰ ذلك أنَّ المعنىٰ الذي ذكرناه يتبعه الوصف بالغيريَّة، وعند انتفائه ينتفي استحقاق الوصف بها. ألَا ترىٰ أنَّ الشيئين متىٰ دخلا تحت ذكر واحد لم يوصفا بالتغاير، كيَد الإنسان إذا أُضيف إليه، والواحد من العشرة، ووُصِفا بالبعضية لما عمَّهما وإيّاه الذكر، لأنَّ فائدة البعضية في الشيئين شمول الذكر لهما، ويُوصَف زيد بأنَّه غير عمرو، والسواد بأنَّه غير البياض، من حيث لم يشملهما الذكر، وأفرد كلّ واحد منهما بما يخصّه من ذكره، ولهذا اختلف الحال في الشيء الواحد، فوُصِفَ تارةً بالغيرية، ونُفِيَت عنه أُخرىٰ بحسب إضافاته وما يجري من ذكره، فيقال في الواحد: إنَّه بعض لغيره وليس بغير لها، فإذا أُضيف إلىٰ التسعة، قيل: إنَّها غيرها من حيث أُفرد بذكر لا يشمله مع التسعة، وكذلك يقال في يد الإنسان: إنَّها غير رجله وكلّ عضو يشار إليه من أعضائه، ولا يقال: إنَّها غير الإنسان.

وليس لأحدٍ أن يدَّعي: أنَّ القديم تعالىٰ وكلامه يشملهما ذكر واحد، فإنَّ قولنا: (الله) يقع عليه وعلىٰ كلامه، كما قلناه في العشرة وغيرها.

وذلك أنَّ قولنا: (الله) و(إله) يفيد من تجوز له العبادة، وليس من أسماء الجمل التي يشمله وغيره، ولو كان من أسماء الجمل حتَّىٰ يكون متناولاً له ولكلامه، لوجب ألَّا يجريه عليه إلَّا من عرف أنَّ له كلاماً، أو اعتقد ذلك، فكان يجب ألَّا يجري أهل التوحيد النافين لكلامه فيما لم يزل، أنَّه إله فيما لم يزل في كلِّ حالٍ.

وكذلك أهل اللغة الذي لا يخطر ببالهم كلامه في إثباتٍ ولا نفي. ألَا ترىٰ أنَّ من يعتقد في الذات أنَّ العبادة يحقُّ لها ويليق بها، لم يجز عليها الوصف بالإلهية، لأنَّ الأوصاف / [[ص ٤٢٧]] تتبع الاعتقادات علىٰ ما بُيِّنَ في غير محلٍّ.

وبهذا بعينه يُعلَم أنَّ تسميتنا له تعالىٰ بأسمائه وصفاته، كقولنا: إله وعالم وقادر وحيّ، لا يدخل فيه العلم والقدرة والحياة، لو كان هناك معانٍ علىٰ ما يدَّعي المخالفون.

علىٰ أنَّه لا خلاف بين المسلمين في تكفير من قال: إنَّ الله تعالىٰ كلام وعلم وقدرة.

وليس لهم أن يدَّعوا: دخول ما ذكرناه تحت التسمية بالإلهية، من حيث كان الإله لا بدَّ أن يكون كذلك، لأمر يرجع إلىٰ كونه إلهاً، لأنَّ هذا:

أوَّلاً: باطل من حيث لا تعلّق للإلهية بكونه متكلِّماً وبكلامه، ولا يقتضي إثبات علم وقدرة وحياة، وإنَّما يقتضي إثبات كونه عالماً، قادراً، حيّاً.

ثمّ لو كان الأمر في ذلك علىٰ ما ادَّعوه، لم يجب أن يدخل تحت الحدّ والصفة، ما لولاه لم يستحقّ تلك الصفة، كما لا يدخل تحت قولنا: (متحرِّك) الحركة.

علىٰ أنَّه يلزم أن يقولوا علىٰ هذا: إنَّ الكلام غير ذاته، لأنَّ قولنا: (ذات) لا يقتضي ما لا يتمُّ إلَّا بالكلام.

وقد قال أبو هاشم: إنَّ كلّ مختلفين فلا بدَّ من أن يكونا غيرين، لأنَّ الاختلاف يأتي علىٰ معنىٰ الغيرية ويزيد عليها، وهذا يقتضي كون كلامه تعالىٰ غير آلة، ولا يلزم علىٰ هذه الطريقة أن تكون يد الإنسان غير آلة، من حيث تخالفه في الحكم، لاستحالة أن تكون اليد قادرة عالمة، وصحَّة ذلك علىٰ جملة الإنسان، وذلك أنَّ الذي راعاه الاختلاف في الذاتية لا في الأحكام، واليد لا تخالف الجملة علىٰ الحقيقة وفي نفسها.

وليس لهم أن يمتنعوا من وصفه بالغيرية، لادِّعائهم أنَّ حدّ الغير هما اللذان يجوز، أو كان يجوز وجود أحدهما مع عدم الآخر، إمَّا في المكان أو الزمان أو علىٰ وجهٍ من الوجوه.

وذلك أنَّ هذا ينتقض بيد الإنسان، لأنَّ كلّ واحد يعلم جواز وجود الإنسان مع عدمها، وقد كان ذلك جائزاً، ومع هذا فلا يُوصَف بأنَّها غيره.

وبعد، فإنَّ جواز وجود أحدهما مع عدم صاحبه إنَّما يقتضي تغايرهما، من حيث كان حكم أحدهما يفارق حكم الآخر، وعلىٰ هذا لا يجب إذا اختصَّ أحدهما بصفةٍ تستحيل/ [[ص ٤٢٨]] علىٰ الآخر _ إذا اختصَّ بأن صحَّ عليه ما لا يصحُّ علىٰ الآخر من الأحكام والصفات _ أن يكونا متغايرين علىٰ وجه، وهو أظهر وآكد، لأنَّ جواز اختصاص أحدهما بما ليس للآخر إذا اقتضىٰ التغاير، فوجوب ذلك أولىٰ بأن يقتضيه.

وممَّا قيل في فساد هذه الطريقة لهم: إنَّ العلم بتغاير الشيئين ضروريّ، والعلم بجواز وجود أحدهما مع عدم الآخر لا يكون إلَّا مكتسباً، فكيف يكون هذا الحدّ صحيحاً؟

علىٰ أنَّ معقولهم في صحَّة هذا الحدّ إذا كان علىٰ الشاهد، فلا بدَّ من صحَّة عدم كلّ واحدٍ منهما بدلاً من وجوده، وهذا إذا جعلناه حدَّاً أو وصفاً لازماً يقتضي أن لا يكون للقديم تعالىٰ غير الكلّ ذات من المحدَثات، وإذا جاز الخروج عن قضيَّة الشاهد فيما ذكرناه، جاز الخروج عنها فيما ذكروه.

وليس لأحدٍ أن يمتنع من وصف كلامه تعالىٰ بأنَّه غيره، من حيث إنَّ الغيرين لا يكونان كذلك إلَّا بغيرية.

وذلك أنَّ كون الشيء غيراً يرجع عند التحقيق إلىٰ النفي، وما يكون نفياً لا يستحقُّ العلَّة ولا للنفس.

وبعد، فيستحيل خروج الشيء من غير أن يكون غير الغير، وهذه أمارة الاستغناء عن المعنىٰ. ألَا ترىٰ أنَّ السواد يستحيل خروجه عن كونه غيراً للحموضة، كما يستحيل خروجه عن كونه سواداً، وكما لا يجوز أن يكون سواداً لمعنىٰ، كذلك لا يجوز أن يكون غير المعنىٰ.

علىٰ أنَّ المعنىٰ الذي هو الغيرية مغاير لغيره أيضاً، وهذا يقتضي إثبات ما لا نهاية له من المعاني.

وبعد، فما المانع من أن يكون كلامه غيراً له تعالىٰ، لغيريةٍ تقوم بالكلام، كما قالوا ذلك في سائر الحوادث المغايرة، أو يقوم بذات القديم علىٰ أُصولهم، كقيام صفاته.

وكلُّ هذا واضح لمن تدبَّره.

فصل: في ذكر شبههم في قِدَم كلامه تعالىٰ، وأنَّه متكلِّم فيما لم يزل:

ممَّا تعلَّقوا به أنَّ الحيّ إذا لم يكن به آفة _ كخرس وما أشبهه وإلَّا كان ساكتاً _ فيجب / [[ص ٤٢٩]] أن يكون متكلِّماً، كما يجب في الحيّ الذي لا آفة به أن يكون رائياً للمرئيّات الموجودة.

قالوا: والخرس أو السكوت لا يجوزان عليه، فيجب أن يكون متكلِّماً فيما لم يزل.

وربَّما قوّوا ذلك بأن يقولوا: إنّا نُثبِت كونه عالماً بنفي أضداد العلم، فكذلك يجب أن يثبت كونه متكلِّماً بنفي أضداد الكلام.

وممَّا تعلَّقوا أيضا به أن قالوا: إذا ثبت أنَّه متكلِّم بكلام، لم يخلُ كلامه من أن يكون قديماً أو محدَثاً، فإن كان محدَثاً، لم يخلُ من أن يكون موجوداً في غير محلٍّ، أو فيه تعالىٰ، أو في محلٍّ منفصل.

ووجوده وهو لا يقوم بنفسه في غير محلٍّ مستحيل، وقيام الحوادث بذاته تعالىٰ في الاستحالة كذلك.

و[كذلك] وجوده في محلٍّ يقتضي أن يشتقّ للمحلِّ منه اسم، فيقال: متكلِّم وآمر وناهٍ.

وربَّما قالوا: كان يجب أن يسبق للمحلِّ، أو لما ذلك المحل بعضه من بعض أوصاف الكلام وصفاً.

وممَّا تعلّقوا به علىٰ ظهور ركاكته: أنَّ القرآن لو كان محدَثاً مخلوقاً وفيه: ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ﴾ لوجب أن يكون تعالىٰ محدَثاً مخلوقاً، لأنَّ الاسم هو المسمّىٰ.

وممَّا تعلَّقوا به: قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يس: ٨٢]، و﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النحل: ٤٠].

قالوا: فلو كان القرآن محدَثاً، لكان لفظة (كن) محدَثة، وكونه كذلك يقتضي علىٰ ما خبَّر أن يُحدِثها بلفظة (كن) أُخرىٰ، ويؤدّي إلىٰ ما لا نهاية له من الألفاظ، ولا يُنجّىٰ من ذلك في هذه اللفظة، بل يجب في ما عداها من ألفاظ القرآن، لأنَّ التفرقة بين الأمرين غير ممكنة.

وممَّا تعلَّقوا به: قوله تعالىٰ: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]، ففصَّل بين الخلق والأمر، ولو كان الأمر

مخلوقاً لم يصحّ هذا الفصل والتمييز، وكذلك قوله: ﴿الرَّحْمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ۝٢ خَلَقَ / [[ص ٤٣٠]] الْإِنْسَانَ ۝٣﴾ [الرحمن: ١ ـ ٣]، ففصَّل بينهما، [وهو] إنَّما يقتضي أنَّ القرآن غير مخلوق.

وممَّا تعلَّقوا به: أن قالوا: قد علمنا أنَّ كون المتكلِّم متكلِّماً يختصُّ الحيّ، فجرىٰ مجرىٰ كون القادر قادراً والعالم عالماً، وقد علمنا أنَّ كلّ ما يختصُّ الحيّ من الصفات علىٰ ضربين: فضرب يقتضي النقص، فلا يُوصَف به القديم تعالىٰ في كلِّ حالٍ.

والضرب الآخر لا يقتضي النقص، فهو تعالىٰ موصوف به لم يزل، فيجب علىٰ هذا أن يكون متكلِّماً لم يزل، كما كان عالماً قادراً لم يزل.

الكلام علىٰ ذلك: يقال لهم فيما تعلَّقوا به أوَّلاً: القدر الذي اعتمدتموه يُنتَقض بالصائح والصارخ، لأنَّه قد خرج من جميع ما ذكرتموه من الآفة والسكوت، ويجب أن يكون متكلِّماً.

ويُنتَقض أيضاً: بمن ابتدأت القدرة فيه، لأنَّه في تلك الحال غير ساكت ولا أخرس ولا متكلِّم، ومتىٰ لم يذكروا في استدلالهم الآية، واقتصروا علىٰ أنَّ الحيّ متىٰ لم يكن أخرساً ولا ساكتاً وجب أن يكون متكلِّماً، فربَّما أوردوه علىٰ هذا الوجه أنَّهم علىٰ ذلك الطفل، ولزم العاجز الذي قد شمل العجز جميع جوارحه، لأنَّ هذا لا يُوصَف بالخرس، من حيث كان الوصف بالخرس إنَّما يجرونه علىٰ من اختصَّ لسانه بالعجز دون سائر جوارحه، كما أنَّ المفتصد هو من اختصَّ موضع من عروقه بالقطع مع سلامة باقيها، ومن كان القطع شاملاً لجميع عروقه لا يُوصَف بذلك.

والأظهر أنَّ الأخرس هو من لحق لسانه فساد وآفة، مع وجود القدرة فيها، ويُلحَق من حلَّ لسانه العجز بذلك لاشتراكهما في تعذّر الكلام عليهما.

فإن قالوا: أمَّا الصراخ والصياح فلا يجوزان عليه تعالىٰ، ونحن نشرطها كما شرطنا الآفة والسكوت، وأمَّا ابتداء حال القدرة فنحن نخالفكم فيه، لأنَّ القدرة عندنا مع الفعل.

قلنا: ما استبان زيادة في استدلالكم فهو دالٌّ علىٰ الإخلال، وهو الذي قصدناه، وخلافكم في أنَّ القدرة مع الفعل لا يُغني شيئاً، لأنَّ الخلاف منّا ومنكم يقتضي أنَّه حاصل غير مسلَّم ولا ممهَّد بيننا وبينكم، وأنتم أوردتم الاستدلال إيراد من لا خلاف / [[ص ٤٣١]] عليه في شروطه وأُصوله، واحترزتم بالعبارات من القدوح والنقوض، وإذا خالفناكم في هذا الموضع وقف استدلالكم!

علىٰ أنّا نستدلُّ علىٰ القِدَم والقدرة للفعل فيما يأتي من الكتاب بإذن الله، فيصحُّ ما قدَّمناه به.

وليس لكم أن تقولوا: إنَّ الاعتراض بابتداء حال القدرة لا يلزمنا، لأنَّ المتكلِّم لم يكن متكلِّماً من حيث فعل الكلام.

وذلك أنَّ الخلاف في هذا الأصل منّا لهم يقتضي وقوف استدلالهم، ومنعه عن الاستمرار علىٰ ما قدَّمناه، وإن كنّا قد دلَّلنا فيما مضىٰ علىٰ أنَّ المتكلِّم هو من فَعَلَ الكلام بما لا شبهة فيه.

فإن قالوا: نحن نشترط في ابتداء الاستدلال أن يكون الحيّ ممَّن يصحُّ كونه متكلِّماً، ثمّ نقول: إذا لم يكن مؤوفاً ولا ساكتاً ولا أخرس، وجب كونه متكلِّماً.

قلنا: إذا شرطتم ذلك، فنحن نخالفكم في ثبوت شرطكم في القديم تعالىٰ فيما لم يزل، ونقول: إنَّه في تلك الأحوال لا يصحُّ كونه متكلِّماً، فدلّوا علىٰ صحَّة ما ادَّعيتموه، وإلَّا بطل دليلكم.

فإن قالوا: لو استحال كونه متكلِّماً، لم يزل استحال ذلك الآن، ككونه متحرِّكاً وساكناً.

قيل لهم: وهذا أيضاً دعوىٰ منكم، ولِمَ إذا استحال فيما لم يزل استحال الآن؟

فأمَّا كونه متحرِّكاً فلم يستحلّ الآن، لاستحالته فيما لم يزل، بل هو مستحيل في نفسه من غير اعتبار وقت.

علىٰ أنَّ هذا الاعتلال يُنتَقض بكونه محسناً ومنعماً ورازقاً، لأنَّه يستحيل فيما لم يزل ولا يستحيل الآن، ولا يصحُّ حمله علىٰ استحالة الحركة عليه تعالىٰ.

فإن قالوا: نحن نكتفي في إيجاب كونه متكلِّماً، من حيث انتفاء الخرس والسكوت، بصحَّة كونه متكلِّماً في الجملة.

قلنا: هذا غير كافٍ، لأنَّه يوجب كون الميّت متكلِّماً إذا انتفىٰ عنه الخرس والسكوت، لأنَّه ممَّن يصحُّ كونه علىٰ حالٍ من الأحوال متكلِّماً.

/ [[ص ٤٣٢]] فإن قالوا: الميّت لأمر يرجع إليه في الحال، لا يصحُّ كونه متكلِّماً فيها لأمر يرجع إليه وبين أن يكون كذلك لا يرجع إلىٰ تلك الحال، ولِمَ إذا انتفىٰ الخرس والسكوت في أحد الموضعين وجب إثبات الكلام ولم يجب في الموضع الآخر، وهما مشتركان في أنَّ الحال لا يصحُّ وجود الكلام منه فيها؟

علىٰ أنَّهم متىٰ اقتصروا علىٰ أن يقولوا: كلُّ من صحَّ أن يكون متكلِّماً في حالٍ من الأحوال، وعلىٰ وجهٍ من الوجوه متىٰ انتفىٰ الخرس والسكوت عنه وجب كونه متكلِّماً في الحال، لم يجدوا له أصلاً يرجعون إليه، لأنَّ الشاهد إنَّما يقضي بذلك إذا قضىٰ به فيمن يصحُّ في الحال أن يكون متكلِّماً.

علىٰ أنّا إذا سلَّمنا لهم صحَّة كونه تعالىٰ متكلِّماً فيما لم يزل، علىٰ ظهور فساده، لم يجب ما ادَّعوه من أن ينفي الخرس أو السكوت عنه في تلك الأحوال، [و]يجب أن يكون متكلِّماً قياساً علىٰ أحدنا، لأنَّ المراعي في هذه الأمور اعتبار العلل والأسباب.

وإذا بيَّنا أنَّه ما له وجب ذلك في أحدنا لا يتأتّىٰ فيه تعالىٰ، سقطت شبهتهم من أصلها، والوجه في ذلك ظاهر، لأنَّ أحدنا إنَّما يتكلَّم بآلة مخصوصة، فإمَّا أن يكون مؤوفة أو سليمة، والآفة إمَّا أن تكون خرساً أو طفولية، وإذا كانت سليمة فلا بدَّ من أن يكون فاعلاً بها الكلام وأسبابه، أو عادلاً عن ذلك بأن سكَّنها أو حرَّكها في الصياح الذي ليس بكلام أو ما أشبهه، فصارت هذه القسمة إنَّما يتعاقب علىٰ الآلة، ويجب ألَّا ينقل أحدنا منها لأمر يرجع إلىٰ كونه متكلِّماً بآلة يستعملها في الكلام وأسبابه، والقديم تعالىٰ لا يتكلَّم بآلة، فلا يصحُّ دخول هذه القسمة فيه، وإذا لم يدخل فيه لم يجب بنفي الخرس أو السكوت عنه إثبات الكلام له.

ويقال لهم: خبِّرونا عمَّا نفيتموه عن القديم تعالىٰ فيما لم يزل من الخرس أو السكوت، وتوصَّلتم بانتفائها عنه إلىٰ كونه متكلِّماً فيما لم يزل، إنَّما هذان المعقولان المتعلّقان بالجارحة التي يُستَعمل في الكلام في الشاهد.

فإن قالوا بذلك، قيل لهم: وكيف يدلُّ انتفاء هذين علىٰ إثبات الكلام المخالف لأجناس الأصوات عندكم، ومن شأن انتفاء هذين الراجعين إلىٰ الجارحة أن يدلَّ علىٰ إثبات الكلام الذي هو من جنس الصوت؟ فلا بدَّ من أن يدَّعوا أنَّ الخرس والسكوت مخالفان / [[ص ٤٣٣]] لهذين المعقولين المتعلّقين بالجارحة، فحينئذٍ يقال لهم: ومن أين لكم انتفائهما عنه تعالىٰ فيما لم يزل، وإلَّا كان عليهما أو علىٰ أحدهما، وإلَّا اجتمعا مع كونه متكلِّماً، لأنَّهم لا طريق لهم إلىٰ إثباتهما ضدَّين للكلام، كما يثبت مضادّة الخرس المعقول للكلام المعقول!

فإن قالوا: لو كان عليهما لكان علىٰ صفة نقصٍ.

قلنا: ما أنكرتم أنَّ النقص إنَّما يتعلَّق بالخرس والسكوت المتعاقبين علىٰ اللسان، من حيث كان دلالة علىٰ الحدث والحاجة ونفي القِدَم؟ فأمَّا ما يخالف ذلك وبيانه فمن أين أنَّه نقص؟

فإن قالوا: ثبوت كونه متكلِّماً الآن، يدلُّ علىٰ أنَّه لم يكن فيما لم يزل بصفة الساكت والأخرس، لأنَّه لو كان كذلك لكان ما أوجب كونه أخرس أو ساكتاً، قديماً لوجوده مع ما لم يزل، والقديم يستحيل بطلانه.

قلنا: أليس قد ألزمناكم صحَّة اجتماع الخرس والسكوت مع الكلام، إذا أبيتم ذلك كلّه مخالفاً للمعقول، فكيف يلزم علىٰ هذا الوجه عدم القديم، وذلك إنَّما يلزم لو كان السكوت أو الخرس لا يصحُّ اجتماعه مع الكلام، وقد بيَّنا أنَّ ذلك ممَّا لا سبيل لكم إليه علىٰ مذاهبكم الفاسدة.

ثمّ من أين لكم أنَّه الآن متكلِّم، وأنَّ له كلاماً، مع قولكم: إنَّ الكلام يخالف الأصوات المعقولة؟ والذي ثبت له وعقلناه من الكلام هو هذا المسموع المدرَك، وما هو بخلاف ذلك ممَّا يدَّعونه لم يثبت ولا كلام عليه.

ثمّ لو سلَّمنا أنَّه الآن متكلِّم بما تدَّعونه من الكلام، لم يوجب ذلك ما ظننتموه، لأنَّ القديم يلزمكم _ علىٰ أُصولكم الفاسدة _ أن يكون ممَّا يجوز العدم والبطلان عليه، لأنَّ الأجناس كلّها عندكم علىٰ ما هي عليه لأنفسها، كالسواد والجوهر، ويخرج في العدم عندكم من الصفات التي يستحقّها لنفوسها.

وبعد، فإنَّكم تُفسِّرون الصفة النفسيَّة بأنَّها المستحقَّة لا لعلَّة، لا يمتنع أن يخرج الموصوف عنه، وإنَّما يحيل خروج الموصوف عن النفسيَّة من جعل فائدتها التمييز له / [[ص ٤٣٤]] والتخصيص.

ويقال لهم: قد بنيتم شبهتكم هذه علىٰ أنَّ الخرس والسكوت يضادّان الكلام، وذلك فاسد. وعلىٰ أنَّ الحيّ لا يخلو من أحد ما يتضادّ عليه، ولهذا حملتموه علىٰ العلم، وذلك أيضاً فاسد.

والذي يُبيِّن أنَّ الخرس والسكوت لا يضادّان الكلام، أنَّهما لو ضادّاه لما صحَّ أن يجتمع كلّ واحد منهما معه، وقد علمنا صحَّة ذلك، بأن يفعل الله تعالىٰ في لسان الساكت أو الأخرس كلاماً.

وبعد، فإنَّ السكوت والخرس مختلفان، ولا يجوز أن يضادّهما الكلام، لأنَّ من شأن الشيء الواحد ألَّا ينتفي بمختلفين غير ضدَّين.

وأيضاً: فمن حقّ كلّ شيء ضادَّ شيئاً مدرَكاً _ وكانا يخصّان المحلّ، ويصيران كالهيئة له _ أن يكون أحدهما متىٰ أُدرك بحاسَّة وجب إدراك الآخر بها، وقد علمنا أنَّ الخرس والسكوت لا يُدرَكان جملةً، فضلاً عن أن يختصَّ إدراكهما بالأدلَّة التي يُدرَك بها الإدراك.

وليس لهم أن يقولوا: لو لم يضادّ الكلام، لصحَّ أن يجتمع أو مع أحدهما.

وذلك أنّا قد بيَّنا صحَّة اجتماعه معهما إذا كان من فعل الله تعالىٰ، ويجوز أيضاً في أحدنا أن يكون متكلِّماً بما يفعله في الصدىٰ، متولِّداً في حالٍ هو فيها ساكت، وكافٍّ عن تحريك لسانه في أسباب الكلام.

وكذلك لو خُلِقَت له آلتان للكلام، لم يمتنع أن يلحق إحداهما آفةً ويتكلَّم بالأُخرىٰ، لأنَّ ذلك هو معنىٰ الخرس، وإن جاز ألَّا يُطلَق الاسم، كما أنَّ ما يوجد في العين العوراء من الفساد معنىٰ العمىٰ، وإن كان لا يُسمّىٰ بذلك إلَّا حصوله في العينين معاً.

وبعد، فليس كلّ شيء امتنع اجتماعه مع غيره فللتضادّ، لأنَّ السوادين المختصَّين بمحلّين يمتنع اجتماعهما في المحلّ الواحد لا للتضادّ، وكذلك حياة زيد وعمرو وقدرتاهما، وكذلك الصورتان المختصَّان بوقتين، يمتنع اجتماعهما في الوقت الواحد لا للتضادّ.

والوجه في امتناع اجتماع الكلام من فعلنا مع الخرس أو السكوت بيِّن، وهو غير / [[ص ٤٣٥]] التضادّ، لأنَّ أحدنا لا يفعل الكلام إلَّا بآلةٍ، فإذا كان فيها آفة وفساد تعذَّر عليه فعل الكلام بها، والسكوت إذا كان معناه العدول عن استعمال جارحة الكلام في أسبابه، لم يصحّ فيمن يتكلَّم بآلة أن يكون متكلِّماً في حال هو فيها ساكت.

فأمَّا الكلام في أنَّ الحيّ قد يخلو ممَّا يتضادّ عليه، إذا سلَّمنا أنَّ بين الكلام وبين الخرس والسكوت تضادّاً، فبيِّن أيضاً، لأنَّ أحدنا ليس بجاهلٍ ولا ساهٍ عمَّا لا يتناهىٰ من المعلومات، ومع ذلك فليس هو عالماً بها، وكثير من الأُمور لا يخطر ببالنا فيخلو فيها من الاعتقادات كلّها مع تضادّها، وكثير أيضاً ممَّا يخطر ببالنا قد يخلو من مثل ذلك فيه، كعدد القطر والرمل وما أشبههما.

ثمّ ما يلزم من اعتمد هذه الشبهة من المعارضات التي لا انفصال له منها ظاهر:

فمنها: أنَّ أحدنا متىٰ انتفىٰ عنه الخرس أو السكوت، إنَّما يجب أن يكون متكلِّماً بآلةٍ مخصوصةٍ من لسان وفم. ألَا ترىٰ أنَّ من لم يكن في الشاهد متكلِّماً بآلةٍ من فم ولسانٍ؟ فلا بدَّ من أنَّ الفاعل منه دون المحلّ والجملة، لأنَّه ليس خلاف ما يضاف إلىٰ الفاعل لما يضاف إلىٰ محلٍّ أو جملةٍ، بأكثر من خلاف ما يضاف إلىٰ الجملة لما يضاف إلىٰ المحلّ، وهذا كلّه يُبيِّن من أنَّ اشتقاق القوم لم يجئ علىٰ منهاج واحد.

علىٰ أنَّ أهل اللغة قد سمّوا اللسان مقولاً بلا شبهة، فليس يخلو هذا الاسم من أن يكون جرىٰ عليه من حيث كان محلّاً للقول، أو من حيث كان آلة يستعمل في القول.

فإن كان الأوَّل، فذلك يقتضي وجود اشتقاق المحلّ من القول الحالّ فيه، بخلاف ما ظنّوه من اللفظ المضاف إلىٰ الفاعل، لأنَّ المشتقّ للفاعل من القول قائل.

وليس لهم أن يقولوا: مقول مأخوذ من لفظ (القول) لا من لفظ الكلام، ونحن إنَّما أوجبنا الاشتقاق من صفة الكلام، لأنَّها أخصُّ الأوصاف.

وذلك أنَّ القول من صفات الكلام، وإذا اشتقّوا للمحلِّ منه، فقد اشتقّوا له من بعض صفات الكلام، لأنّا قد بيَّنا أنَّه ليس من عادتهم أن يشتقّوا المحلّ من جميع الأوصاف.

وكما أنَّ القول ليس بأخصِّ أوصاف قولنا ويا ء

ونون وما أشبه الكلام، وكذلك قولنا: كلام ليس من الصفات الخاصّة، بل أخصُّ أوصافه قولنا: راء وياء ونون وما أشبه ذلك، كدخول المختلف فيه تحت قولنا: (كلام)، كدخوله تحت (القول)، وإن كانوا إنَّما سمّوا / [[ص ٤٣٦]] اللسان مقولاً، من حيث استعمل في القول، فما رأيناهم اشتقوا لكلِّ آلةٍ استعملت في أمر من الأُمور أسماء من ذلك الأمر. ألَا ترىٰ أنَّهم لم يفعلوا ذلك في آلات الكتابة والتجارة والضرب، وكثير ممَّا لم نذكره.

وإذا جاز أن يختلف مذهبهم في هذا الباب، فيشتقّوا لبعض الآلات ممَّا استعملت فيه دون بعض، فألَّا جاز أن يشتقّوا لبعض المحالّ ممَّا وُجِدَ فيه دون بعض، وهذا ممَّا لا فصل فيه؟

ثمّ يقال لهم: كيف يجوز أن يكون قولهم: (متكلِّم) من الأوصاف المشتقَّة لمحلِّ الكلام، وهذا الوصف بعينه هو الذي اشتقّوه لفاعل الكلام، ولم نجدهم في موضع من المواضع جعلوا الوصف المشتقّ للفاعل والمحلّ واحداً!

فإن قالوا: إنَّما جاز ذلك، لأنَّ محلّ الكلام هو الذي يُنسَب إليه الكلام علىٰ سبيل الفعلية.

قلنا: هذا باطلٌ، لأنَّ الله تعالىٰ لو فعل كلاماً ما عندكم في بعض المحالّ، لكان الموصوف بأنَّه متكلِّم علىٰ مذاهبكم هو المحلّ، وإن كان الفاعل له هو الله تعالىٰ.

ثمّ محلّ الحركة من أحدنا عندكم هو الفاعل للحركة أو المكتسب لها، ومع هذا فلم يصفه أهل اللغة من حلول الحركة فيه بالوصف الذي يصفون به الفاعل، لأنَّهم قالوا: متحرِّك للمحلِّ ومحرِّك للفاعل.

ثمّ يقال له: أليس كلام أحدنا يوجد في المحالّ، ولا يشتقّون للمحلِّ منه متكلِّم، لأنَّه من فاحش الخطأ والهفوات، أو الصدىٰ بأنَّه متكلِّم وآمر وناهٍ، ومن نسب ذلك إلىٰ أهل اللغة، كمن نسب إليهم تسمية الإنسان بالبهيمة والبهيمة بالإنسان، وإنَّما جاز ألَّا يصفوا محلّ كلام أحدنا بأنَّه متكلِّم، جاز ذلك في محلِّ كلامه تعالىٰ وسقطت شبهتهم.

فإن قالوا: كلامنا هو الموجود في النفس، لا المسموع الذي هو من قبيل الصوت.

قلنا: وإن كان كذلك، أليس لا بدَّ له من محلّ في نواحي القلب، ومحلّه لا يُوصَف بأنَّه متكلِّم، لأنَّ فساد ذلك في اللغة وعرفها، كفساد وصف اللسان بأنَّه متكلِّم!

فإن قالوا: هم وإن لم يصفوا المحلّ بأنَّه متكلّم، فقد وصفوا ما ذلك المحلّ بعضه من / [[ص ٤٣٧]] جملة الحيّ بأنَّها متكلِّمة بذلك الكلام، وهذا لا يتأتّىٰ في الكلام الذي يفعله الله تعالىٰ.

قلنا: هذا أوَّلاً يُبطِل قولكم لا بدَّ من اشتقاق المحلّ.

ثمّ إنَّهم إنَّما وصفوا من ذلك المحلّ بعضه بأنَّه متكلِّم، من حيث فَعَله ووقع بحسب قصوده وأحواله، كما وصفوا بأنَّه متحرِّك إذا وقعت الحركة في بعضه مطابقة لأحواله، وهذا يقتضي أنَّ الموصوف بأنَّه متكلِّم فاعل للحركة، ويقتضي أنَّ كلام الله تعالىٰ إذا وُجِدَ في بعض المحالّ فهو تعالىٰ المتكلِّم به، كما أنَّ الحركة التي نفعلها في بعض الذوات هو الموصوف بأنَّه المحرِّك بها.

وممَّا قيل علىٰ هذه الطريقة: إنَّ السبب في أنَّ العرب لم يشتقّوا المحلّ ممَّا يحلّه إذا كان المحلّ ... مدرَكاً عند إدراك الحالّ فيه، ولـمَّا كان الصوت يُدرَك بالسمع من غير إدراك محلّه، ويُعلَم من إدراك محلّه، ويُعلَم من غير إدراك محلّه، ويُعلَم من غير أن يُشعَر بمحلّه، جرىٰ مجرىٰ الرائحة التي تُدرَك من غير تميّز محلّها، وفارق الألوان التي تُدرَك محالّها بإدراكها، فلهذا لم يشتقّوا المحلّ الرائحة واشتقّوا المحلّ السواد.

ويمكن أن يقولوا: علىٰ هذا إنَّهم قد اشتقّوا لمحلّ الرائحة مريح، وهذا الوصف وإن وُصِفَ به مدرِك الرائحة وواجدها، لأنَّهم يقولون: أراح وراح إذا وجد الريح، فقد وصفوا أيضاً محلّ الرائحة بذلك، فقالوا: أراح الشيء إذا نتن، وأروح أيضاً علىٰ الأصل، إلَّا أنَّ الكلام لازم لهم علىٰ محال، لأنَّهم لم يشتقّوا لمحلِّ الرائحة الطيّبة وصفاتها، لأنَّهم لا يقولون: أراح الشيء فهو مريح إلَّا في محلِّ الرائحة المكروهة، وكذلك أيضاً لم يشتقّوا لمحلِّ الرائحة في الأصل وصفاً، لأنَّهم لا يكادون يقولون: أراح الشيء، إلَّا فيما تغيَّرت حاله إلىٰ ذلك بعد أن لم يكن عليه.

وممَّا نوقضوا به علىٰ هذه الطريقة أن قيل لهم: ما وجدناهم اشتقّوا لمحلِّ النعمة والتفضّل والإحسان واللطف وصفاً، وكذلك محلّ الصوت ومحلّ الكتابة، وإذا جاز ذلك فيما ذكرناه، جاز في محلِّ الكلام مثله.

ولهم أن يقولوا: إنَّ التفضّل والإحسان والنعمة

واللطف، قد اشتقّوا منه للمحلِّ وصفاً، وإن لم يكن ذلك الوصف مأخوذاً من هذه الألفاظ. ألَا ترىٰ أنَّ النعمة أو اللطف إذا كان / [[ص ٤٣٨]] حركةً وسكوناً أو لذَّةً أو ألماً، فقد اشتقّوا للمحلِّ منه، فذلك أجمع لا يخلو من وصف مشتقّ، وليس يجب أن يُشتَقّ للمحلِّ من كلِّ أوصاف الحال ولا شيء أشرتم إليه، إلَّا ويُشتَقّ للمحلِّ من بعض أوصافه وإن لم يُشتَقّ من وصف آخر، والكلام لم يشتقّوا للمحلِّ منه وصفاً إلَّا قولهم: متكلِّم، ولهم أن يقولوا في الكتابة: إنَّهم وإن لم يشتقّوا للمحلِّ من لفظ الكتابة، فقد اشتقّوا له من كونها اجتماعاً وبالبقاء، إلَّا أنَّ هذا الشعب لا يمكن أن يدخل في الصوت، لأنَّهم لم يشتقّوا للمحلِّ من شيء من أحواله وصفاً، وكلُّ هذا واضح.

الكلام علىٰ الشبهة الثالثة: يقال لهم: ليس الله تعالىٰ علىٰ الحقيقة في القرآن، وإنَّما فيه اسمه الذي يُكتَب ويُقرَأ ويُتجزَّأ ويُتبعَّض، ويُدخِله الإعراب بالحركات، والذي يُستَحقّ علىٰ تلاوته الثواب، ويُدرَك بالأوَّل، ويُعدَم في الثاني من حال وجوده، ويمنع منه الخرس والسكوت، ويدخل في مقدور العباد.

وهذه الصفات وكلّ واحدة منها لا يليق بالله تعالىٰ علىٰ الحقيقة، ولا يجوز عليه، وكذلك صفاته تعالىٰ من نحو كونه قادراً عالماً حيَّاً قديماً لا يليق بهذه الحروف، ولا يجوز عليها، وكيف يكون الاسم هو المسمّىٰ، وأسمائه تعالىٰ كثيرة مختلفة باختلاف اللغات، فكيف يكون هي ذاته، وهو واحد غير متغاير ولا مختلف!

ولو صحَّ في أسمائه أن تكون هي، [و]لو صحَّ ذلك في أسماء غيره من المسمّيات، ولو وجب أن ننفي حدوث القرآن، من حيث اشتمل علىٰ أسماء الله تعالىٰ، وهو قديم، لوجب أن ننفي قِدَمه ونُثبِت حدوثه، لاشتماله علىٰ أسماء المحدَثات المخلوقات من السماء والأرض والخيل والبغال والحمير، وهذا أوضح فساداً من أن يُطنَب فيه.

الكلام علىٰ الشبهة الرابعة: يقال لهم: معنىٰ قوله ﴿أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ۝٨٢﴾ [يس: ٨٢] أوضح من أن يخفىٰ علىٰ من له أدنىٰ معرفة باللغة العربية، لأنَّ ذلك إنَّما هو كناية عن تكوينه الأشياء بغير معاناة ولا تعب، وأنَّ الذي يريد أن يفعله يتعجَّل ولا يتعذَّر، ولهذا يقولون فيمن يتأتّىٰ مراداته من غير إبطاء: (فلان يقول للشيء: كن فيكون)، وإذا أراد أحدهم أن يُخبِر عن دخول المشقَّة عليه في الأفعال قال: (لستُ ممَّن يقول للشيء: كن فيكون)، وعلىٰ هذا يقولون: (ما كان إلَّا كلَّا ولا حتَّىٰ جرىٰ كذا وكذا)، إنَّما يعنون السرعة لا غير، ويقول / [[ص ٤٣٩]] أحدهم: (قلتُ برأسي كذا) و(قال الفرس فركض) و(قالت السماء فهطلت) ولا قول هناك يُخبِرون به، وإنَّما أرادوا المذهب الذي ذكرناه، وقال الله تعالىٰ مخبراً عن السماء والأرض: ﴿قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ۝١١﴾ [فصّلت: ١١]، وإنَّما أرادوا سرعة التأتّي.

وقال أبو النجم:

قد قالتِ الأنساعُ للبطن الحَقِ

قِدْماً، وفآضت كالفتيق لمحنقِ

ولا قول هناك يُخبَر عنه، وإنَّما أراد أنَّ البطن لحق بالظهر.

وممَّا استشهد به علىٰ أنَّ العرب تذكر القول ولا تريد به النطق المعقول _ وإن كان غير مشتبه كما تأوَّلنا عليه الآية في معناه _ قول الشاعر:

امتلأ الحوض وقال قطني ...

وقال الآخر:

وقالت العينان سمعاً وطاعةً وحُدّرتا كالدرِّ لما...

وليس لأحدٍ أن يقول: هذا كلّه تجوّز من القوم وتوسّع، والآية علىٰ ظاهرها، لأنَّ القول وإن كان في لغتهم عبارة عن الكلام المعقول، فإنَّهم إذا استعملوه في مثل هذا الموضع كان حقيقة في المعنىٰ الذي ذكرناه، ولم يكن مجازاً بل خلفاً من الكلام لو أُريد به القول الذي هو الكلام. ألَا ترىٰ أنَّ الأسبق إلىٰ فهم من خاطبوه بما حكيناه عن قولهم: (فلان يقول للشيء: كن فيكون) و(قلت فدخلت) وما أشبه ذلك، ما ذكرناه من المعنىٰ دون غيره، والأسبق إلىٰ الفهم هو الحقيقة، وقد بيَّن من سبق إلىٰ الكلام علىٰ هذه الشبهة، أنَّ الآية دالّة علىٰ حدوث الكلام من وجوه:

منها: أنَّه تعالىٰ علَّق القول بالإرادة، وأدخل علىٰ كونه مريداً لفظة (إذ)، وهي / [[ص ٤٤٠]] للاستقبال لا محالة، وإذا كانت الإرادة مستقبلة، فما علَّقه بها يجب أن يكون مستقبلاً، وكلّ مستقبل محدَث غير قديم.

ومنها: أنَّه تعالىٰ أدخل علىٰ القول لفظة (أن) الدالّة علىٰ الاستقبال، وهذا يقتضي حدوث القول.

ومنها: أنَّ لفظة (يقول) من غير دخول (أن) عليها، يقتضي علىٰ موجب اللسان الاستقبال أو الحال، وكلا الأمرين يوجب حدوث القول، لأنَّ القديم سابق لكلِّ حالٍ.

ومنها: أنَّه علَّق وجود المكوَّنات بوجود لفظة (كن) علىٰ وجه يقتضي نفي التراخي وثبوت التعقيب، فقال: ﴿أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾، والفاء عندهم للتعقيب، وهذا يقتضي حدوث القول بحدوث ما يتعقَّبه، ولأنَّ القديم يجب أن يكون سابقاً للحوادث بما يتقدَّر بقدر ما لا يتناهىٰ عن الأوقات.

وممَّا قيل لهم علىٰ هذه الشبهة: إنَّ الذوات المحدَثات لو كانت موجبة عن لفظة (كن)، لوجب قِدَم جميع الحوادث، لأنَّ الموجَب إذا صحَّ اجتماعه من الموجِب، وُجِدَ معه ولم يتراخىٰ عنه، وإنَّما تراخي العلم عن النظر لاستحالة وجوده معه، وكذلك ما يُولِّده الاعتماد إنَّما يتراخىٰ عنه، لأنَّ من شرط أن يُولِّده في جهته وجهة ما يلي المحاذاة التي هو فيها، فلا يجوز علىٰ هذا أن يُولِّد الكون لمحلِّه في مكانه، لأنَّه يقتضي أن يكون وُلِّدَ لا في جهته، ولا يجوز أن يُولِّد الكون له في المكان الثاني في حال وجوده، لأنَّه يقتضي كون الجسم في المكانين في وقت واحد.

وهذا كلّه مرتفع في إيجاب (كن) للمحدَثات، لجواز اجتماعهما مع ما يوجبه، وألزموهم حاجة القديم تعالىٰ في الإيجاد إلىٰ هذه اللفظة، وأن نكون نحن أيضاً فيما نوجده نحتاج إليها، لأنَّ ما يحتاج هو تعالىٰ إليه نحن بالحاجة إليه أولىٰ، لأنَّه تعالىٰ قد يستغني من أشياء كثيرة نحتاج إليها نحن في الأفعال.

الكلام علىٰ الشبهة الخامسة: يقال لهم: ما أنكرتم أن يكون معنىٰ الأمر غير ما ظننتم من الكلام المخصوص، وأن يكون فائدة الكلام له تعالىٰ أن يخلق ويفعل ما يشاء من غير اعتراض ولا منازعة، كما يقال في أحدنا إذا كان قادراً قاهراً لا يُعارَض ولا يُنازَع: (لفلان / [[ص ٤٤١]] الأمر)، ولا نقصد بذلك إلىٰ أنَّ له كلاماً؟

وبعد، فقد يُفرَد الشيء بالذكر عن الجملة الواقعة عليه وعلىٰ غيره تفخيماً وتعظيماً، كقوله تعالىٰ: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾ [البقرة: ٩٨]، فأفردهما عن الملائكة لهذا الوجه، فما المانع من أن يفرد الأمر الذي هو القرآن عن جملة المخلوقات لعظيم شأنه وجلالة قدره؟ ويلزمهم علىٰ هذه الشبهة أنَّ الإحسان ليس بعدل، وإيتاء ذي القربىٰ ليس من العدل والإحسان، لأنَّه تعالىٰ قال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾ [النحل: ٩٠]، ففصَّل بين الجميع.

وقد يقول أحدنا: إنَّ الله تعالىٰ يأمر بالقول والعمل، والإيمان قول وعمل، وإن كان القول داخلاً في جملة العمل، وإنَّما أُفرد لبعض الأغراض، وقال الله تعالىٰ: ﴿فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ﴾ [الأعراف: ١٥٨]، وهذا العطف والفصل _ علىٰ ما اعتمدوه _ يقتضي أنَّ كلام الله غير الله، ويوجب أن لا يشتركا في القِدَم، لأنَّه إذا جاز مع هذا العطف أن يشتركا في القِدَم ولا يتغايرا، جاز أن يكون الخلق والأمر يشتركان في الحدوث ولا يتغايران مع الفصل في اللفظ بينهما، فأمَّا قوله تعالىٰ: ﴿عَلَّمَ الْقُرْآنَ ﴿٢﴾ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ﴿٣﴾﴾ [الرحمن: ٢ و٣] فليس في وصف الإنسان بأنَّه مخلوق، نفي الخلق [عن] غيره، إلَّا من جهة دليل الخطاب المعلوم فساده وضعف التعلّق به.

وبعد، فتعلّمه القرآن دليل علىٰ حدوثه، لأنَّ القديم لا يمكن تعلّمه ولا تعليمه.

الكلام علىٰ الشبهة السادسة: يقال لهم: ما تريدون بقولكم: (إنَّ كون المتكلِّم متكلِّماً ممَّا يختصُّ الحيّ)؟ أتريدون أنَّ الكلام مما يوجب له حالاً كالعلم والقدرة، أم تريدون بقولهم: إنَّه مضاف إلىٰ الحيّ علىٰ سبيل الفعلية؟

فإن أردتم الأوَّل، فذلك محال، لأنّا قد دلَّلنا فيما مضىٰ علىٰ أنَّ الكلام لا يوجب حالاً للمتكلِّم، وأنَّ المتكلِّم هو من فعل الكلام كسائر الصفات التي تضاف إلىٰ الفاعل.

وإن أردتم الثاني، فكيف يُوصَف بذلك فيما لم يزل؟

وبعد، فليس كلّ ما لا نقص فيه، أو كان ممَّا يقتضي المدح للموصوف، يصحُّ أن يُوصَف/ [[ص ٤٤٢]] القديم تعالىٰ به فيما لم يزل. ألَا ترىٰ أنَّ كونه محسناً ومتفضِّلاً يقتضي المدح ولا نقص فيه، ولم يُوصَف فيما لم يزل من حيث يقتضي الفعلية؟

ثـمّ يقـال لهـم: مـا أنكـرتم أن تكـون الصـفات التـي تقتضي المدح ولا نقص فيها علىٰ ضربين:

فضـرب: يُوصَـف بـه فـيما لم يـزل، مـن حيـث استحقّه لذاته، ككونه قادراً عالماً.

والضـرب الآخـر: مبنـيٌّ عـلىٰ الفعـل، فـلا بـدَّ يصـحُّ وصـفه بـذلك فـيما لم يـزل، ككونـه محسـناً مـنعماً مـتكلِّماً، وهـذا بيِّن لمن اتَّصف من نفسه.

* * *

الأمالي (ج ٤):

[[ص ١١٥]] [تأويـل آيـة]: إن سـأل سـائل عـن تأويـل قولـه تعـالىٰ: ﴿وَمـا كانَ لِبَشَـرٍ أَنْ يُكَلِّمَـهُ اللهُ إِلَّا وَحْيـاً أَوْ مِـنْ وَراءِ حِجـابٍ ...﴾ الآيـة، [الشـورىٰ: ٥١]، فقـال: أوَلـيس ظـاهر هـذا الكـلام يقتضـي جـواز الحجـاب عليه تعالىٰ؟ وأنتم تمنعون من ذلك.

الجواب: قلنـا: لـيس في الآيـة أكثـر مـن ذكـر الحجـاب، ولـيس فيهـا أنَّـه حجـاب لـه تعـالىٰ، ولمحـلّ كلامـه أو لمـن يُكلِّمـه، وإذا لم يكـن في الظـاهر شيء مـن ذلـك جـاز صرف الحجـاب إلىٰ غـيره ﷻ ممَّـا يجـوز أن يكـون محجوبـاً فقـد يجـوز إن يريـد تعـالىٰ بقولـه: ﴿أَوْ مِـنْ وَراءِ حِجـابٍ﴾ أنَّـه يفعـل كلاماً في جسم محتجب عن المتكلِّم غـير معلـوم لـه عـلىٰ سـبيل التفصـيل، فيسـمع المخاطَـب الكـلام ولا يعـرف محلّـه عـلىٰ طريـق التفصـيل، فيقـال عـلىٰ هـذا: هـو مـتكلِّم مـن وراء حجاب.

وروي عـن مجاهـد في قولـه تعـالىٰ: ﴿وَمـا كانَ لِبَشَـرٍ أَنْ يُكَلِّمَـهُ اللهُ إِلَّا وَحْيـاً﴾، قـال: هـو داود عليه السلام أُوحـي في صـدره فزبـر الزبـور، ﴿أَوْ مِـنْ وَراءِ حِجـابٍ﴾ وهـو موسـىٰ عليه السلام، ﴿أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً﴾ وهو جبريل عليه السلام إلىٰ محمّد ﷺ.

فأمَّا أبو عـلي الجبّـائي فإنَّـه ذكـر أنَّ المـراد بالآيـة: ﴿وَمـا كانَ لِبَشَـرٍ أَنْ يُكَلِّمَـهُ اللهُ﴾ إلَّا مثـل مـا يُكلِّـم بـه عبـاده مـن الأمر بطاعتـه، والنهـي لهـم عـن معاصـيه، وتنبيهـه إيّـاهم عـلىٰ ذلـك مـن جهـة الخـاطر أو المنـام أو مـا أشـبه ذلـك عـلىٰ سـبيل الوحي.

قـال: وإنَّـما سـمّىٰ الله ذلـك وحيـاً لأنَّـه خـاطر وتنبيـه، وليس هو كلاماً لهـم عـلىٰ سـبيل الإفصـاح كـما يفصـح الرجـل منّـا لصـاحبه إذا خاطبـه. والـوحي في اللغـة إنَّـما هـو مـا جـرىٰ مجـرىٰ الإيـماء والتنبيـه عـلىٰ شيء مـن غـير أن يفصـح بـه، فهـذا هو معنىٰ ما ذكره الله تعالىٰ في الآية.

قـال: وعنـىٰ بقولـه: ﴿أَوْ مِـنْ وَراءِ حِجـابٍ﴾ أي يحجب ذلـك الكـلام عـن جميـع خلقـه إلَّا مـن يريـد أن يُكلِّمـه بـه، نحـو كلامـه لموسـىٰ عليه السلام، لأنَّـه حجـب ذلـك عـن جميـع الخلـق إلَّا موسـىٰ وحـده في كلامـه إيّـاه أوَّلاً، فأمَّـا كلامـه إيّـاه في المـرَّة الثانيـة فإنَّـه إنَّـما أسـمع ذلـك موسـىٰ عليه السلام والسـبعين الـذين كـانوا معـه، / [[ص ١١٦]] وحجبـه عـن جميـع الخلـق سـواهم، فهـذا هـو معنـىٰ قولـه ﷻ: ﴿أَوْ مِـنْ وَراءِ حِجـابٍ﴾، لأنَّ الكلام هو الذي كان محجوباً عن الناس.

وقـد يقـال: إنَّـه تعـالىٰ حجـب عـنهم موضـع الكـلام الـذي أقـام الكـلام فيـه، فلـم يكونـوا يـدرون مـن أيـن يسـمعونه، لأنَّ الكـلام عـرض لا يقـوم إلَّا في جسـم، ولا يجـوز أن يكـون أراد تعـالىٰ بقولـه: ﴿أَوْ مِـنْ وَراءِ حِجـابٍ﴾ أنَّ الله تعـالىٰ كـان ﴿مِـنْ وَراءِ حِجـابٍ﴾ يُكلِّـم عبـاده، لأنَّ الحجاب لا يجوز إلَّا علىٰ الأجسام المحدودة.

قـال: وعنـىٰ بقولـه: ﴿أَوْ يُرْسِـلَ رَسُـولاً فَيُـوحِيَ بِإِذْنِـهِ مـا يَشـاءُ﴾ إرسـاله ملائكـة بكتبـه وكلامـه إلىٰ أنبيائـه عليهم الصـلاة والسـلام، ليُبلِّغـوا عنـه ذلـك عبـاده عـلىٰ سـبيل إنزالـه القرآن عـلىٰ محمّـد ﷺ وإنزالـه سـائر الكتـب عـلىٰ أنبيائـه عليـه الصـلاة والسـلام، فهـذا ضرب مـن الكـلام الـذي يُكلِّـم الله تعالىٰ عبـاده ويـأمرهم فيـه بطاعتـه وينهـاهم عـن معاصـيه مـن غـير أن يُكلِّمهـم عـلىٰ سـبيل مـا كلَّـم بـه موسـىٰ عليه السلام، وهـذا الكـلام هـو خـلاف الـوحي الـذي ذكـره الله تعـالىٰ في أوَّل الآية، لأنَّه قد أفصـح تعـالىٰ لهـم في هـذا الكـلام بـما أمـرهم بـه ونهاهم عنه، والـوحي الـذي ذكـره تعـالىٰ في أوَّل الآيـة إنَّـما هـو تنبيه وخاطر وليس إفصاح.

وهـذا الـذي ذكـره أبـو عـلي أيضـاً سـديد، والكـلام محتمل لما ذكره.

ويمكـن في الآيـة وجـه آخـر وهـو أن يكـون المـراد بالحجـاب البعـد والخفـاء ونفـي الظهـور، وقـد تُسـتَعمل العـرب لفـظ الحجـاب فـيما ذكرنـاه، يقـول أحـدهم لغـيره إذا اسـتبعد فهمـه واسـتبطأ فطنتـه: بينـي وبينـك حجـاب، وتقـول للأمـر الـذي تسـتبعده وتستصـعب طريقـه: بينـي وبـين هـذا الأمـر حجـاب وموانـع وسـواتر ومـا جـرىٰ مجـرىٰ ذلـك.

فيكون معنىٰ الآية أنَّه تعالىٰ لم يُكلِّم البشر إلَّا وحياً بأن يخطر في قلوبهم أو بأن ينصب لهم أدلَّة تدلّهم علىٰ ما يريده أو يكرهه منهم، فيكون من حيث نصبه للدلالة علىٰ ذلك والإرشاد إليه مخاطباً ومكلِّماً للعباد بما يدلُّ عليه. وجعل تعالىٰ هذا الخطاب من وراء حجاب من حيث لم يكن مسموعاً _ كما يُسمَع الخاطر وقول الرسول _ ولا ظاهراً معلوماً لكلّ من أدركه، كما أنَّ أقوال الرسل المؤدّين عنه تعالىٰ من الملائكة بهذه الصفة، فصار الحجاب هناك كناية عن الخفاء وغيره ممَّا يدلُّ عليه الدلالة.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّ الذي يدلُّ عليه الأجسام هو من صفاته تعالىٰ وأحواله ومراده، ولا يقال: إنَّه تعالىٰ متكلِّم لذاته، وذلك أنَّه غير ممتنع / [[ص ١١٧]] علىٰ سبيل التجوّز أن يقال: إنَّه تعالىٰ فيما يدلُّ عليه الدليل الذي نصبه الله تعالىٰ ليدلّ علىٰ مرارة ويرشد إليه: إنَّه مكلِّم لنا ومخاطِب، ولهذا لا يمتنع المسلمون من أن يقولوا: إنَّه تعالىٰ خاطبنا بما دلَّت عليه الأدلة العقلية، وأمرنا بعبادته واجتناب ما كرهه منّا، وفعل ما أراده، وهكذا يقولون فيمن فعل فعلاً يدلُّ علىٰ أمر من الأُمور: قد خاطبنا فلان بما فعل من كذا بكذا وكذا، وقال لنا وأمرنا وزجرنا، وما أشبه ذلك من الألفاظ التي يجرونها علىٰ الكلام الحقيقي، وهذا الاستعمال أكثر وأظهر من أن نورد أمثاله ونظائره.

* * *

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ١)/ (جوابات المسائل التبانيات):

[[ص ١٠]] **[الطريق إلىٰ معرفة خطاب الله والرسول]:**

وقد يُعلَم في بعض الخطاب أنَّه كلامه تعالىٰ بوجوه: منها أن يختصّ بصفة لا تكون إلَّا لكلامه تعالىٰ، مثل أن يختصّ بفصاحة وبلاغة خارجين عن العادة فعُلِمَ أنَّه من مقدور غير البشر، كما يذهب أيضاً من جعل إعجاز القرآن من جهة الفصاحة الخارقة للعادة.

وقد اعتمد قوم في إضافته في كلامه إليه تعالىٰ علىٰ أن يحدث علىٰ وجه لا يتمكَّن البشر من أحداثه عليه، كسماعه من شجرة، أو ما يجري مجراها.

وهذا ليس بمعتمد، لأنَّ سماع الكلام من الشجرة يدلُّ علىٰ أنَّه ليس من فعل البشر، من أين أنَّه ليس من فعل جنّي وملك سلكا أفنان الشجرة وخلالها وسُمِعَ ذلك من كلامه.

وهذا القدح أيضاً يمكن أن يعترض به في الفصاحة. اللّهمّ إلَّا أن يتقدَّم لنا العلم بأنَّ فصاحة الجنّ والملائكة لا تزيد علىٰ فصاحة البشر، فيكون ذلك الوجه دليلاً علىٰ أنَّه من كلام الله تعالىٰ.

والوجه المعتمد في إضافة الخطاب إلىٰ الله تعالىٰ، أن يشهد الرسول المؤيَّد / [[ص ١١]] بالمعجز المقطوع علىٰ صحَّة نبوَّته وصدقه، بأنَّ ذلك الكلام من كلامه تعالىٰ فيقطع العلم ويزول الريب، كما فعل نبيّنا ﷺ بسور القرآن.

* * *

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ٤)/ (جوابات المسائل المصريات):

[[ص ٢٧]] **المسألة العشرون: [كلام الله تعالىٰ كيف يكون]:**

كلام الله تعالىٰ هل يكلِّم به أو أحدثه مثل غيره من المحدَثات، وكلامه لموسىٰ عليه السلام من الشجرة كيف كان وقد كان تعالىٰ وما كان أن يكلِّمه الله إلَّا وحياً.

الجواب _ وبالله التوفيق _: إنَّه إذا أحدثه فقد تكلَّم به، لأنَّ المتكلِّم هو فاعل الكلام، فإذا فعل الكلام فقد تكلَّم به وقد أحدثه، والمعنىٰ فيهما واحد.

وأمَّا كلام موسىٰ عليه السلام من الشجرة، فالله تعالىٰ كلَّمه، ولذلك قال: ﴿وَكَلَّمَ / [[ص ٢٨]] اللهُ مُوسى تَكْلِيماً ﴿١٦٤﴾﴾ [النساء: ١٦٤].

وأمَّا قوله: ﴿وَما كانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلَّا وَحْياً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ﴾، فقد قال أيضاً: ﴿أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً﴾ [الشورىٰ: ٥١]، فمن بعضها [يفسَّر] بعض.

* * *

شرح جمل العلم والعمل:

[[ص ٨٩]] **مسألة:** قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: وهو سبحانه متكلِّم، وبالسمع يُعلَم ذلك. وكلامه فعله، لأنَّ هذه الإضافة تقتضي الفعليَّة، كالضرب وسائر الأفعال.

شرح ذلك: ليس في العقل ما يدلُّ علىٰ أنَّه سبحانه متكلِّم، لأنّا قد بيَّنا أنَّ طريق إثبات صفاته الفعل إمَّا بنفسه

أو بواسطة، وليس للفعل صفة أو حكم يدلُّ علىٰ أنَّه متكلِّم فيجب أن لا يثبت ذلك من طريق العقل، ويكون الطريق إلىٰ إثباته متكلِّماً السمع. وقد أجمع المسلمون علىٰ أنَّ الله سبحانه متكلِّم، فثبت ذلك بالإجماع.

وإذا ثبت كونه متكلِّماً بما قدَّمناه فكلامه فعله.

/ [[ص ٩٠]] وإنَّما قلنا ذلك لأنَّ هذه الإضافة تجري مجرىٰ سائر الإضافات التي تقتضي الفعليَّة، نحو كونه فاعلاً ومحسناً ومجملاً.

والذي يدلُّ علىٰ ذلك أنَّه لا يعرف المتكلِّم متكلِّماً إلَّا من عرف وقوع الكلام الذي هو هذه الحروف والأصوات منه. بحسب دواعيه وأحواله، ولا يعرف وقوع هذا الذي أشرنا إليه من الكلام واقعاً بحسب دواعيه وأحواله إلَّا من عرفه متكلِّماً. فعُلِمَ بذلك أنَّ حقيقة المتكلِّم من / [[ص ٩١]] فعل الكلام كما ذكرنا في محسن ومجمل، وقد ورد السمع أيضاً مؤكِّداً لذلك.

قال الله سبحانه: ﴿ما يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ۝﴾ [الأنبياء: ٢]، فسمّاه محدَثاً لأنَّ الذكر في الآية المراد به القرآن، بدلالة قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ۝﴾ [الحجر: ٩]، وقال سبحانه: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ٣]، والمجعول لا يكون إلَّا محدَثاً، وقال سبحانه: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ [البقرة: ١٨٥]، والإنزال لا يجوز إلَّا علىٰ محدَث.

فأمَّا تسميته بأنَّه مخلوق فلا يجوز، لأنَّه يوهم بأنَّه مكذوب ومضاف إلىٰ غير قائله، كما يقولون: هذه قصيدة مخلوقة إذا أُضيفت إلىٰ غير قائلها، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ ۝﴾ [ص: ٧]، يعني الكذب، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكاً﴾ [العنكبوت: ١٧]، يعني تكذبون كذباً. فلهذا الضرب من الإيهام امتنعنا من تسميته بأنَّه مخلوق وأجرينا اسم الحدوث، / [[ص ٩٢]] لأنَّه لا إيهام فيه. وهذه جملة كافية.

* * *

القدرة:

الحدود والحقائق:

[[ص ٧٣١]] ٣٩ _ حدُّ القادر هو من كان علىٰ حال لكونه عليها يصحُّ منه الفعل مع ارتفاع المانع.

* * *

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ١)/ (جوابات المسائل الطرابلسيات الثالثة):

[[ص ٤٠٨]] المسألة الثالثة عشر: [حول الحديث المروي في الكافي في قدرة الله تعالىٰ]:

ما القول فيما رواه الكليني في كتاب التوحيد من جملة كتابه الذي صنَّفه / [[ص ٤٠٩]] ولقَّبه بـ (الكافي) من أنَّ هشام بن الحكم سأل الصادق عليه السلام عن قول الزنادقة له: أيقدر ربّك يا هشام علىٰ أن يدخل الدنيا في قشر البيضة من غير أن يصغِّر الدنيا ولا يكبِّر قشر البيضة؟ وأنَّ الصادق عليه السلام قال له: «يا هشام، أُنظر أمامك وفوقك وتحتك وأخبرني عمَّا ترىٰ». وأنَّه قال: أرىٰ سماءاً وأرضاً وجبالاً وأشجاراً وغير ذلك، وأنَّه قال له: «الذي قدر أن يجعل هذا كلّه في مقدار العدسة _ وهو سواد ناظرك _ قادر علىٰ ما ذكرت». وهذا معنىٰ الخبر وإن اختلف بعض اللفظ.

وكيف يصحُّ من الإمام المعصوم تجويز المحال؟ ولا فرق في الاستحالة بين دخول الدنيا في قشر البيضة وهما علىٰ ما هما عليه، وبين كون المحل أسود أبيض ساكناً متحرِّكاً في حال.

وهل يجيء من استحالة الإحاطة بالجسم الكبير من الجسم الصغير مقابلة سواد الناظر لما قابله؟ مع اتّصال الهواء والشعاع بينه وبينه، وأين حكم الإحاطة علىٰ ذلك الوجه من حكم المقابلة علىٰ هذا الوجه.

وهل لإزالة معرَّة هذا الخبر الذي رواه هذا الرجل في كتابه وجعله من عيون أخباره سبيل بتأويل يعتمد عليه جميل؟

الجواب: اعلم أنَّه لا يجب الإقرار بما تضمَّنه الروايات، فإنَّ الحديث المروي في كتب الشيعة وكتب جميع مخالفينا، يتضمَّن ضروب الخطأ وصنوف الباطل، من محال لا يجوز أن يتصوَّر، ومن باطل قد دلَّ الدليل علىٰ بطلانه وفساده، كالتشبيه والجبر والرؤية والقول بالصفات القديمة.

/ [[ص ٤١٠]] ومن هذا الذي يحصي أو يحصر ما في الأحاديث من الأباطيل. ولهذا وجب نقد الحديث بعرضه علىٰ العقول، فإذا سلم عليها عرض علىٰ الأدلَّة الصحيحة، كالقرآن وما في معناه، فإذا سلم عليها جوّز أن يكون حقّاً والمخبر به صادقاً.

وليس كلّ خبر جاز أن يكون حقّاً وكان وارداً من طريق الآحاد يُقطَع علىٰ أنَّ المخبر به صادقاً.

ثمّ ما ظاهره من الأخبار مخالف للحقّ ومجانب للصحيح علىٰ ضربين، فضرب يمكن فيه تأويل له مخرج قريب لا يخرج إلىٰ شديد التعسّف وبعيد التكلّف، فيجوز في هذا الضرب أن يكون صدقاً. فالمراد به التأويل الذي خرَّجناه.

فأمّا ما لا مخرج له ولا تأويل إلّا بتعسّف وتكلّف يخرجان عن حدِّ الفصاحة بل عن حدِّ السداد، فإنّا نقطع علىٰ كونه كذباً، لاسيّما إذا كان عن نبيّ، أو إمام مقطوع فيهما علىٰ غاية السداد والحكمة والبعد عن الألغاز والتعمية.

وهذا الخبر المذكور بظاهره يقتضي تجويز المحال المعلوم بالضرورات فساده وإن رواه الكليني رحمه الله في كتاب التوحيد، فكم روىٰ هذا الرجل وغيره من أصحابنا (رحمهم الله تعالىٰ) في كتبهم ما له ظواهر مستحيلة أو باطلة، والأغلب الأرجح أن يكون هذا خبراً موضوعاً مدسوساً.

ويمكن فيه تخريج علىٰ ضرب من التعسّف، وهو أن يكون الصادق عليه السلام سُئِلَ عن هذه المسألة بحضرة [خ ل: بمحضر] قوم من الزنادقة والملحدين للأنبياء [خ ل: الأغبياء] الذين لا يفرِّقون بين المقدور والمستحيل، فأشفق عليه السلام أن يقول إنَّ هذا ليس بمقدور / [[ص ٤١١]] لأنَّه يستحيل، فيقدر الأغبياء أنَّه عليه السلام قد عجَّزه تعالىٰ، ونفي عن قدرته شيئاً مقدوراً، فأجاب به وأراد أنَّ الله تعالىٰ قادر علىٰ ذلك لو كان مقدوراً، ونبَّه علىٰ قدرته علىٰ المقدورات بما ذكره من العين، وأنَّ الإدراك يحيط بالأُمور الكثيرة، وإلّا فهو عليه السلام أعلم بأنَّ ما أُدركه بعيني ليس بمنتقل إليها ولا حاصل فيها، فيجري مجرىٰ دخول الدنيا في البيضة.

وكأنَّه عليه السلام قال: من جعل عيني علىٰ صفة أدرك معها السماء والأرض وما بينهما لا بدَّ أن يكون قادراً علىٰ كلّ حال مقدور، وهو قادر علىٰ إدخال الدنيا في البيضة لو كان مقدوراً، وهذا أقرب ما يؤوَّل عليه هذا الخبر الخبيث الظاهر.

* * *

الملخَّص في أُصول الدين:

/ [[ص ٧٣]] باب الكلام في الصفات:

فصل: في الدلالة علىٰ أنَّ محدِث الأجسام قادر:

الذي يدلُّ علىٰ ذلك، أنّا وجدنا في الشاهد ذاتاً يتأتّىٰ منها الفعل، وذاتاً أُخرىٰ تشاركها في جميع صفاتها المعقولة، كنحو كونها موجودة وحيَّة وعالمة، ومع ذلك فيتعذَّر منها الفعل، ولو لم يختصّ من تأتّىٰ منه الفعل بحالٍ أو صفةٍ ليست لمن تعذَّر عليه، لم يكن بالتأتّىٰ أولىٰ من التعذّر، ولا كان من تعذَّر عليه بذلك أولىٰ من غيره، فثبت الاختصاص بحالٍ ليست حاصلة لمن تعذَّر عليه الفعل، ووجدنا أهل اللغة يسمّون من كان علىٰ هذه الحال قادراً، فأثبتنا الحال بالدلالة التي ذكرناها ورجعنا في التسمية إلىٰ أهل اللغة.

وإذا ثبت أنَّ محدِث الأجسام قد تأتّىٰ منه الفعل، فيجب أن يكون قادراً، لأنَّ مدلول الدلالة لا يختلف.

فإن قيل: ومن هذا الذي وجدتموه في الشاهد يتعذَّر عليه الفعل مع مشاركته في الصفات التي ذكرتموها؟

/ [[ص ٧٤]] قلنا: قد علمنا أنَّ المريض المدنف قد ينتهي به الحال في المرض إلىٰ أن يتعذَّر عليه تحريك أعضائه، وتصريف يده ورجله مع احتمال يده للحركة بدلالة أنَّ غيره لو حرَّكها لتحرَّكت، فلا يمكن أن يقال: إنَّ ذلك لخروج اليد عن احتمال الحركة، وإذا ثبت تعذّر الفعل تمَّ ما أردنا.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّ المريض إنَّما لم يتأتَّ منه تحريك يده لنقصان قدرة، وإنَّه يحتاج في تحريكها إلىٰ زيادة قدر، فلهذا لم يتأتَّ منه التحريك دون خروجه من كونه قادراً.

وذلك أنَّ تحريك الإنسان لعضو نفسه، لا يحتاج فيه إلىٰ زيادة قدرة لا يجري تحريكه لأعضائه مجرىٰ تحريكه لغيره.

والذي يُبيِّن ذلك، أنَّه لا يثقل عليه علىٰ اختلاف أحواله تحريك يده متىٰ لم يكن فيها ما يجري مجرىٰ المانع، علىٰ أنّا لو سلَّمنا ذلك لتمَّ معه أيضاً ما نريد، لأنَّ المريض إذا تعذَّر عليه تحريك يده لنقصان أحواله في كونه قادراً، فلا بدَّ من أن يكون صحَّة الفعل في الأصل يقتضي حالاً لها صحَّ الفعل، لأنَّه إذا كانت زيادة الفعل تقتضي زيادة

القدر وأحوال القادر، فصحَّة أصل الفعل تقتضي هذه الحال لا محالة، فإثبات المريض قادراً لا يضرُّ في هذا الموضع. ألَا ترىٰ أنّا وإن لم نُثبِته قادراً بما حلَّ يده، فإنَّما نُثبِته قادراً بما يحلُّ قلبه وإن لم يتأتَّ منه، لكونه قادراً [عند] تعذّر قلبه تحريك أعضائه؟!

وقد يُستَدلُّ بهذه الدلالة علىٰ وجهٍ يطابق الكلام الذي ذكرناه فيقال: قد ثبت أنَّ أحدنا يتأتّىٰ منه حمل الخفيف من الأجسام دون الثقيل، فلا بدَّ من أن يكون [ما] تعذَّر عليه لنقصان عليه فيما صحَّح الفعل عمَّا يحتاج إليه حمل الثقيل، وإذا كان يحتاج في زيادة الفعل إلىٰ زيادة الصفة، احتيج في الأصل إلىٰ حصول الصفة.

وقد يُستَدلُّ أيضاً علىٰ وجه آخر فيقال: قد نجد أحدنا يتعذَّر عليه في بعض الأوقات بعض الأفعال، ويتأتّىٰ منه في وقت آخر ذلك الفعل بعينه، فيُعلَم أنَّه في حال التّأتّي [يحصل علىٰ] ما لم يحصل له في حال التعذّر.

/ [[ص ٧٥]] وكلُّ هذه الأدلَّة يتقرَّب، والجميع واضح.

فإن قيل: ما تنكرون أن تكون المفارقة بين من تأتّىٰ منه الفعل وبين من تعذَّر عليه إنَّما هي لطبع أو قوَّة، لا لحال القادر التي تُثبِتونها؟

قلنا: الفعل إذا صحَّ من الجملة دون آحادها، فلا بدَّ له من مصحِّحٍ يرجع إلىٰ من تأتّىٰ منه الفعل، وهي الجملة دون آحادها، فإنَّ الطبع والقوَّة التي تذكرونها لا تخلو من أحد الأمرين: إمَّا أن يكون معنىٰ حكمه مقصوراً علىٰ محلِّه لا يتعدَّاه إلىٰ الجملة، [أو] تكون المشاركة ... للجملة حتَّىٰ يرجع حكمه إلىٰ الجملة، ويوجب لها حالاً.

فإن كان الأوَّل فهي باطل بما ذكرناه من اعتبار من تأتّىٰ منه الفعل، فإنَّه إذا كان الجملة دون أجزائها وجب أن يكون المصحِّح راجعاً إليها.

وإن كان الثاني، فهو خلاف في عبارة، والمعنىٰ الذي أردناه قد صحَّ والعبارة لا مضايقة فيها.

فإن قيل: أليس كون القديم قادراً يقتضي وجوده، مثل المقتضي بحال أن يحصل ولا يكون مقتضياً؟ فيجب علىٰ هذا أن [يكون] كون أحدنا قادراً يقتضي أيضاً وجوده، وهذا يوجب أن يكون ما يرجع إلىٰ الجملة، وهو كونه قادراً يقتضي أن يرجع إلىٰ الآحاد وهو الوجود.

قلنا: إنَّما منعنا أن يقتضي الصفة الراجعة إلىٰ الجملة ما يرجع إلىٰ الأبعاض، فيما يقتضي اقتضاء التأثير لا اقتضاء الدلالة، وكون القادر قادراً إنَّما يقتضي وجوده اقتضاء الدلالة له، لا اقتضاء التأثير، والفعلُ إذا صحَّ من الجملة فلا بدَّ من مؤثِّر في صحَّته يرجع إلىٰ الجملة.

فإن قيل: إذا كان تأتّي الفعل يدلُّ علىٰ أنَّ فاعله قادر علىٰ اختصاصه بالحال التي ذكرتموها، فقولوا: إنَّ تعذّره يدلُّ علىٰ نفي ذلك.

قلنا: ليس يجب في الأدلَّة العكس، فليس يجب إذا دلَّ الشيء علىٰ حكمٍ من الأحكام أن يدلَّ عكسه علىٰ عكس ذلك الحكم، علىٰ أنّا نقول: إنَّ تعذّر الفعل بشرط ارتفاع / [[ص ٧٦]] الموانع يدلُّ علىٰ أنَّ من تعذَّر عليه ليس بقادر.

فإن قيل: وكيف الطريق إلىٰ أن تعلموا ذلك من حاله؟

قلنا: بأن نعلم قوَّة دواعي أحدنا إلىٰ الفعل ودونها وارتفاع الموانع المعقولة، فنحكم بالتعذّر، ثمّ ننظر إن كان المتعذَّر هو جنس الفعل ومجرَّد وجوده، حكمنا بنفي كونه قادراً، وإن كان المتعذَّر وقوعه علىٰ بعض الوجوه، حكمنا بارتفاع ما به يقع علىٰ ذلك الوجه من علمٍ أو غيره بأنَّه كان قادراً.

فإن قيل: فألَّا شرطتم في صحَّة الفعل ووقوعه ودلالته علىٰ كونه قادراً ما اشترطتموه في تعذّره من ارتفاع الموانع؟

قلنا: اشتراط ذلك فيما ذكرتموه لا معنىٰ له، لأنَّ وقوع الفعل ينفي حصول مانع منه، وليس كذلك تعذّره، لأنَّه قد يتعذَّر لمانعٍ مع كون القادر قادراً، وما يتعذَّر لغير مانع، فيدلُّ علىٰ انتفاء حال القادر، والموضعان مختلفان علىٰ ما ترىٰ.

فإن قيل: كيف تُثبِتون الممنوع قادراً، ومفارقة من صحَّ الفعل له كمفارقته لغيره ممَّن ينفون كونه قادراً؟

قلنا: قد علمنا أنَّ الممنوع إذا ارتفع المنع فَعَلَ وهو علىٰ ما كان عليه من غير تجدّد حال أُخرىٰ، ومن ليس بقادرٍ لا يقع منه الفعل مع ارتفاع الموانع إلَّا بتجدّد حال أُخرىٰ، فبان الفرق بين الأمرين.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الحال إنَّما تثبت من

تعذَّر عليه الفعل، ويصحُّ الفعل ممَّن لم يكن علمها بالعكس؟ فما تقولونه لأنَّكم تزعمون أنَّ صحَّة الفعل ترجع إلىٰ إثبات حال وتعذّره يرجع إلىٰ نفيها، وتزعمون أنَّه لا حال للعاجز بكونه عاجزاً.

قلنا: لو كان الأمر علىٰ ما سألنا عنه، لكان المعدوم من الجواهر لا يخلو من أن يكون علىٰ هذا الحال، أو أن لا يكون عليها، فإن لم يكن عليها، وجب أن يصحَّ الفعل منه، لأنَّ صحَّته علىٰ هذا الفرض يقدح نفي / [[ص ٧٧]] هذا الحال. وإن كان عليها، ولا بدَّ من رجوعها إلىٰ ذاته، لاستحالة أن يرجع فيه إلىٰ معنىٰ لا يوجب لغيره صفة، إلَّا بأن يختصَّ به نهاية الاختصاص، فلا يصحُّ أن يختصَّ المعنىٰ بالجوهر إلَّا بأن يحلَّه، والجوهر المعدوم لا يصحُّ أن يكون محلَّاً لغيره، ولا يجوز أيضاً أن ترجع الصفة فيه إلىٰ الفاعل، لأنَّها غير متجدِّدة في رجوعها إلىٰ ذاته، [و]ما يقتضي أن يكون [من] قبيل الجواهر، لا يصحُّ منها الفعل وإن دخلت في الوجود، وقد علمنا خلاف ذلك علىٰ النفي وما يجري مجراه، [بأنَّه] لا يرجع إلىٰ الجملة وصحَّة الفعل، [بل] يرجع إليها، فيجب أن يكون المقتضي لصحَّة الفعل ما يرجع إلىٰ من صحَّ منه وهو الجملة.

وبعد، فإنَّ النفي لا يختصُّ به ذات دون غيرها، وهذا يوجب صحَّة الفعل الواحد من فاعلين كثيرين وذلك محال.

فإن قيل: خبِّرونا عن الفعل كيف يدلُّ علىٰ أنَّ من صحَّ منه قادر، وفي أيِّ الأحوال يقتضي كونه قادراً؟

قلنا: الفعل إذا كان مبتدأ، فإنَّما يدلُّ علىٰ أنَّ فاعله قادر قبيله بحال واحدة، وعلىٰ ذلك يدلُّ ما وقع من القديم تعالىٰ من الأفعال، لأنَّ مدلول الأدلَّة لا يختلف، وإنَّما يُعلَم أنَّه تعالىٰ قادر فيما لم يزل ولا يزال بدليل آخر، كما يُعلَم أنَّه جلَّ وعزَّ يقدر علىٰ جميع الأجناس، ومن كلِّ جنس علىٰ ما لا يتناهىٰ بأدلَّة أُخر، وسيجيء الكلام في ذلك مفصَّلاً بعون الله تعالىٰ، لأنَّه مبنيٌّ علىٰ استحقاقه تعالىٰ هذه الصفات لنفسه.

فإن قيل: فهل يدلُّ حدوث الفعل علىٰ أكثر من كون فاعله قادراً؟

قلنا: الذي يقوله أبو هاشم في ذلك: إنَّ الفعل يدلُّ علىٰ كون فاعله قادراً وحيَّاً وموجوداً، وربَّما مضىٰ في كلامه ما يقتضي خلاف هذا.

فالصحيح أنَّ مجرَّد حدوث الفعل لا يدلُّ علىٰ أكثر من كون فاعله قادراً، وإنَّما يُعلَم كونه حيَّاً وموجوداً.

والذي يدلُّ علىٰ ما ذكرناه، أنَّ الفعل إنَّما يدلُّ علىٰ الصفة التي يكون الفاعل عليها صحَّ منه الفعل، لأنَّه لا تعلّق له إلَّا بهذه الصفة، وما صحَّح الفعل هو كون القادر قادراً دون غيره، / [[ص ٧٨]] ولو جاز أن يُدَّعىٰ دلالة الفعل علىٰ كونه موجوداً وحيَّاً _ مع أنَّه لا تعلّق له بهاتين الصفتين _ لجاز أن يُدَّعىٰ دلالته علىٰ صفات كثيرة، وإن لم يكن بينه وبينها تعلّق.

وليس لأحدٍ أن يدَّعي أنَّ صحَّة الفعل يؤثِّر فيها كونه موجوداً وحيَّاً، لأنَّه لو كان لهاتين الصفتين تأثير في صحَّة الفعل مجتمعة مفترقة، لوجب أن يصحَّ الفعل ممَّن حصلت له الصفتان: إحداهما إذا ارتفعت الموانع، كما يجب صحَّة الفعل ممَّن كان قادراً، وقد علمنا خلاف ذلك.

ويدلُّ علىٰ أنَّ مجرَّد الفعل لا يدلُّ علىٰ أكثر من كون فاعله قادراً، أنَّ النظر إذا وقع في دليلٍ واحدٍ من وجهٍ واحدٍ، وإن كثر، لا يولِّد علوماً مختلفة. ألَا ترىٰ أنَّ النظر في أحكام الفعل وانسياقه من وجهٍ واحدٍ وإن كثر لا يولِّد علوماً مختلفة، من حيث كانت الدلالة واحدة ووجهاً واحداً؟ [و]البحث علىٰ هذا أن يكون النظر إلىٰ مجرَّد الفعل [وأنَّه] لا يؤدّي إلىٰ كون فاعله قادراً وحيَّاً وموجوداً، لأنَّ العلوم بهذه الصفات مختلفة.

وليس لأحدٍ أن يعترض علىٰ ما ذكرناه بالناظر في محكم من الفعل، وأنَّه يُستَدلُّ به علىٰ أنَّ فاعله قادر وعالم في الخبر، فالاستدلال علىٰ أنَّ فاعله قادر ومريد، لأنَّ الفعل المحكم لم يدلّ علىٰ الصفتين من وجهٍ واحدٍ، بل من وجهين. ألَا ترىٰ أنَّه دلَّ بمجرَّد وقوعه علىٰ أنَّه قادر، ويكون خبراً علىٰ أنَّه مريد؟ وقد احترزنا عن هذا السؤال في كلامنا بقولنا: (ومن وجهٍ واحدٍ).

وقد تعلَّق أبو هاشم في نصرة قوله الذي حكيناه أشياء:

منها: أنَّ الفعل كما لا يصحُّ إلَّا من قادر، كذلك لا يصحُّ إلَّا من حيٍّ موجودٍ، فيجب أن يدلَّ علىٰ الكلِّ.

منها: أنَّه لا يصحُّ أن يعلم أحد بالذات قادرة وهو لا يعلم صحَّة كونها قادرة، ولا يجوز أن يعلم صحَّة كونها قادرة وهو أن يجد أنَّها حيَّة، لأنَّ العلم بأنَّ الحيَّ حيٌّ هو العلم بأنَّه يصحُّ أن يقدر ويعلم.

ومنها: أنَّه كما لا يجوز أن يعلم صحَّة كونها بكون الذات قادرة غير موجودة ولا حيَّة، / [[ص ٧٩]] كذلك لا يجوز أن يعلم قادرة من غير أن يعلم حيَّة موجودة.

والجواب عن أوَّل ما تعلَّق به، أنَّ المعتبر فيما يدلُّ الفعل عليه هو ما يصحُّ الفعل، ولولا حصوله لما صحَّ ولا اعتبار بما صحَّح ما صحَّح الفعل. ألَا ترىٰ أنَّه كما أنَّ القادر لولا كونه حيَّاً موجوداً لما صحَّ كونه قادراً، وكذلك لو لا وجود القدرة التي لولا حصولها لما كان قادراً؟! والفعل مع ذلك لا يدلُّ علىٰ جميع ما ذكرناه وإن كان في حظٍّ في تصحيح ما صحَّحه، وكذلك دليل حدوث الجسم لا يدلُّ علىٰ أنَّ له محدِثاً، وإن كان لولا محدِثه لما حدث، فقد بان أنَّ الذي تعلَّق به غير لازم، وأنَّ الفعل إنَّما يجب أن يدلَّ علىٰ [أنَّ] ما صحَّحه بغير واسطة ولا حظَّ له في الدلالة علىٰ ما سوىٰ ذلك.

ويقال له فيما تعلَّق به ثانياً: إنَّ العلم بأنَّه حيٌّ ليس متعلّقه أنَّه يصحُّ، وإنَّما هو علم بكونه علىٰ حالٍ يصحّ كونه قادرا عالماً، كما أنَّ العلم بأنَّه قادر ليس هو علماً بصحَّة الفعل، وإنَّما هو علم بكونه علىٰ حالٍ يصحُّ معها المحكم، وذلك أنَّ الجاهل إنَّما لم يتأتَّ منه الفعل المحكم، لأنَّه ليس بعالم، وإن كان في كونه غير عالم يصاحب كونه جاهلاً. ألَا ترىٰ أنَّه قد يتعذَّر عليه مع انتفاء العلم والجهل جميعاً؟!

فإن قيل: فبأيّ طريقٍ يُعلَم في الغير أنَّه جاهل؟

قلنا: بأن يضطرَّ إلىٰ اعتقادٍ به يُعلَم بطلانه، وهذا مثل علمنا باعتقاد المجبرة والمشبِّهة لنا هاهنا إصراراً، وعلمنا له بالدليل بطلان ذلك الاعتقاد.

فإن قيل: ألَا جوَّزتم أن يقوم الاعتقاد أو الظنّ مقام العلم في صحَّة وقوع الفعل محكماً، فإذا كان يعذر الفعل علىٰ بعض القادرين دون بعض، يدلُّ علىٰ مفارقة؟ وألَّا جاز أن يكون هذه المفارقة هي الاعتقاد والظنّ؟

قلنا: الاعتقاد الذي ليس بعلمٍ والظنّ لا يقتضيان سكون الذي معه يقع التصرّف في أحكام الفعل واتّساقه، فإذا كان الفعل هو المقتضي لذلك دون غيره، وجب أن ينوب غيره منابه.

يُبيِّن ما ذكرناه أنَّ من جنَّ أو سكر بعد أن كان عالماً بترتيب المذاهب أو ببعض / [[ص ٨٠]] الصنائع، لا يجوز أن يقع منه بعد سكره أو جنونه من ترتيب المذاهب والصنعة ما كان يقع قبل ذلك، والسكر والجنون لا ينفيان الاعتقاد وإنَّما ينفيان العلم.

وأيضاً: فمن ظنَّ حروف الكتابة علىٰ التفصيل، ولم يُعلِّقها بتفاوت حاله في الكتابة، وكذلك إذا كان عارفاً بالجملة الكتابة.

ويُبيِّن أيضاً صحَّة ما ذكرناه: أنَّ الممارس الصانع لا يصحُّ منه في أوَّل وهلة وبأدنىٰ ممارسة ما يصحُّ منه بعد ذلك، وليس يمتنع أن يحصل الظنّ بأدنىٰ ممارسة، وإنَّما العلم هو الذي ممتنع في تلك الحال.

وأيضاً: فإنَّ الفعل المحكم يدلُّ علىٰ اختصاص فاعله بصفةٍ يجب إذا حصل الواحد منّا عليها أن يستمرَّ مع كمال عقله، حتَّىٰ إذا زالت أخلَّ ذلك بكمال عقله، ولهذا لا يجوز في أحدنا أن يتأتّىٰ منه الكتابة برهةً من الزمان، ثمّ يتعذَّر مع وفور قدره وكونه محلَّاً كامل العقل، وقد ثبت أنَّ استمرار الاعتقاد أو الظنّ لا يجب لأمرٍ يرجع إلىٰ كمال العقل، لأنَّ الاعتقاد إن كان واقفاً علىٰ شبهةٍ، فإنَّ الانتقال عنه يجوز مع كمال العقل، وكذلك إن كان تقليداً أو تبخيتاً، ولا شبهة أيضاً في أنَّ الانتقال علىٰ الظنِّ به مع كمال العقل سائغ، وإذا ثبت هذا وجب استمرار ما له صحَّ الفعل المحكم، وكانت هذه القضيَّة لا تصحُّ إلَّا في العلم دون الاعتقاد، لصحَّة استمرار أخذنا عالماً بأشياء كثيرة مع كمال عقله، فصحَّ ما ذكرناه.

وإذا ثبت هذه الجملة التي ذكرناها في دلالة الفعل الذي أوضحناه علىٰ كون فاعله عالماً، ووقع من القديم تعالىٰ من الأفعال ما يزيد في الإحكام علىٰ كلِّ ما يظهر منّا كالإنسان وما فيه من بدائع الحكمة وغيره، وجب أن يكون عالماً، لأنَّ مدلول الدلالة لا يختلف.

فإن قيل: إن كان ما يظهر فيه الحكمة هو التأليف والترتيب دون مجرَّد الذوات، فما أنكرتم أن يكون فاعل هذه التأليفات غير الله تعالىٰ؟ فلا يدلُّ خلق الإنسان وما جرىٰ مجراه علىٰ كونه عالماً.

قلنا: هذا السؤال سقط باعتبار أوَّل حيّ مخلوق، لأنَّه لا يمكن أن يُدَّعىٰ في تأليفه / [[ص ٨١]] وتركيبه ما ذُكِرَ من كونه فعلاً لغير الله تعالىٰ، لأنّا فرضنا كونه أوَّل

الأحياء، وإذا كان تأليف أوّل حيّ كتأليف جميع الأحياء في دلالته علىٰ علم فاعله، ثبت ما أردناه.

وأيضاً: فإنَّ التأليف لا يقع من القديم تعالىٰ إلَّا بآلاتٍ مخصوصةٍ، من حيث كان القادر يقدر علىٰ بعضه لا يصحُّ أن يفعل ذلك إلَّا علىٰ هذا الوجه، وهذه الآلات لا تحصل علىٰ الوجوه المخصوصة والتركيب حتَّىٰ يصحَّ استعمالها في ما ذكرناه، إلَّا من فعل عالم حكيم، لأنَّ ظهور الحكمة فيها لظهورها فيما يستعمل فيها.

وإن كان فاعلها علىٰ هذا الوجه أحد القادرين منّا، كان الكلام في هذه الآلات كالكلام فيما تقدَّمها واتَّصل ذلك ما لا نهاية، فلا بدَّ من أن يكون الفاعل لها القديم الذي يقدر بقدره، وهذا يدلُّ أيضاً علىٰ أنَّه عالم.

ويدلُّ علىٰ ذلك أيضاً _ علىٰ أنَّه عالم _: أنَّه لو لم يكن عالماً، لما صحَّ أن يخلق القدر من الأجزاء التي تحتاج إليها في تنبيه الحيّ ولا القدر المحتاج إليه من الحياة والرطوبة واليبوسة، وخلق الأجزاء المحتاج إليه من الحياة والرطوبة يدلُّ علىٰ أنَّه عالم.

ويدلُّ أيضاً: خلق الثمار المخصوصة، وخلق الأشياء المخصوصة، وفي أوان مخصوصة، ويجري ذلك المجرىٰ مؤذِّن رأيناه يؤذِّن في كلِّ صلاةٍ علىٰ التحديد، في أنَّه لا بدَّ أن يكون عالماً بأوقات الصلاة، لولا ذلك لاختلف وقت أذانه و[لم] يجر علىٰ طريقة واحدة.

ويدلُّ عليه: خلقه تعالىٰ في الناس شهوات [و]غيرها، واستمرار ذلك علىٰ طريقة واحدة غير مختلفة، ومثل هذا لا يقع إلَّا من عالم، لأنَّه جارٍ مجرىٰ من أعلم منّا علىٰ بعض أجناس النبات بالسواد وعلىٰ جنس آخر بالبياض، واستمرَّ ذلك منه علىٰ طريقة واحدة، في أنَّه لا بدَّ من أن يكون عالماً حتَّىٰ لا يختلف وقوع العلامة فيه.

فإن قيل: ففي أيِّ حالٍ يدلُّ الفعل علىٰ أنَّ فاعله عالم؟

/ [[ص ٨٢]] قلنا: يدلُّ علىٰ أنَّه عالم به في حال فعله وقبله بحالةٍ واحدةٍ، إن كان مبتدأ، وإن كان مسبَّباً قبيل إيجاد سببه.

وإنَّما قلنا: إنَّه يجب أن يكون عالماً به قبل وجوده، لأنَّه لو لم يكن كذلك لما صحَّ منه القصد إلىٰ إيجاد المحكم والتعمّد له دون غيره، وإنَّما قلنا: إنَّه يجب أن يكون عالماً في الحال، لأنَّه لو لم يكن كذلك لم يقع الفعل المحكم في تلك الحال، مع صحَّة وقوعه غير محكم، وإذا وقع علىٰ وجهٍ مع جواز وقوعه علىٰ غيره، ولا بدَّ من مقتضٍ لذلك حاصل في الحال، فهذا ما يقتضيه دلالة الفعل المحكم.

وأمَّا ما به يثبت كونه تعالىٰ عالماً فيما لم يزل ولا يزال وعالماً بسائر المعلومات قادراً، [فسنذكرهما] فيما بعد.

* * *

[[ص ١٠٨]] ولا يجوز أن يكون قادراً بقدرةٍ، لأنَّ القدرة لا يصحُّ فعل الأجسام بها، والذي يدلُّ علىٰ ذلك أنَّ أحدنا لا يصحُّ منه فعل الجسم بما فيه من القُدَر، ويتعذَّر عليه ذلك متىٰ رامه / [[ص ١٠٩]] لأمرٍ أو لا لوجهٍ معقول، بل استحال، فيُعلَم أنَّ القُدَر لا تتعلَّق بفعل الأجسام.

فإن قيل: دلّوا علىٰ هذه الجملة؟

قلنا: أمَّا الدليل علىٰ أنَّ أحدنا يقدر بقدرةٍ فواضح، لأنَّه يتجدَّد كونه قادراً مع جواز أن لا يتجدَّد، ولأنَّه يضعف أحياناً ويقوىٰ أحياناً، وفي الجملة فطريق اثبات الأكوان متأتٍّ في إثبات القُدَر، وما قدَّمناه من كون المحدَث قادراً لنفسه.

ويُوضِّح ذلك أيضاً _ والذي يدلُّ علىٰ أنَّ فعل الأجسام لا يتأتّىٰ بها _: أنّا قد علمنا أنَّ القادر منّا لا يصحُّ أن يفعل الجسم إلَّا علىٰ أحد وجهين: إمَّا مباشراً، [أو] عدِّه ما ابتدأ في محلِّ القدرة عليه متولِّداً، وهو واقع بحسب عادته.

والجسم لا يصحُّ أن يفعل علىٰ الوجهين جميعاً.

فإن قيل: ولِمَ أنكرتم أن يكون أحدنا يفعل الأفعال مخترعة، ولا تكون متولِّدة ولا مباشرة؟

قلنا: أنكرنا من قِبَل لأنَّه يؤدّي إلىٰ أُمور فاسدة:

منها: أن يكون القويّ منّا يمنع الضعيف في الشوق والحركة في الجهات، وإن كان بعيداً منه وغير مماسٍّ له ولا لما ماسَّه.

ومنها: أن يكون المريض المدنف، [الذي] لا قدرة في جوارحه، يخترع بقُدَر قليلة الأفعال في جوارحه لا قُدَر في قلَّته، وذلك أنّا نعلم أنَّ المدنف قد يريد ويعتقد ويُفكِّره بقلبه، وإن تعذَّر عليه تحريك جوارحه.

ومنها: أنَّه يؤدّي إلىٰ أن يخترع أحدنا بعد شماله

الفعل في يمينه، وهذا يوجب أن لا يخفىٰ علىٰ أحدنا ما يحمله بيمينه وشماله معاً عمَّا كان عليه كما حمله بيمينه، [و]قد علمنا ضرورةً فساد ذلك.

فثبت أنَّ أفعالنا لا تكون إلَّا مباشرة أو متولِّدة.

والذي يدلُّ علىٰ أنَّ الجسم لا يقع منّا: أنّا لو فعلنا علىٰ هذا الوجه لأدّىٰ إلىٰ اجتماع / [[ص ١١٠]] جوهرين في حيِّزٍ واحدٍ، وهذا يوجب أن لا يعظم الأجسام بانضمام بعضها إلىٰ بعض، ويقتضي أيضاً صحَّة دخولنا في الحيل الأصمّ من غير فرصة تحصل فيه، وكلُّ ذلك فاسد.

وأمَّا المتولِّد فعلىٰ ضربين: منه ما يحصل في محلِّ القدرة، ومنه ما يتعدَّىٰ محلِّ القدرة.

فليس يجوز أن يُفعَل الأجسام علىٰ الوجه الأوَّل، لأنَّه يؤدّي إلىٰ ما أفسدناه من اجتماع الجوهرين في حيِّزٍ واحدٍ، ولم يبقَ إلَّا أن يقال: إنَّكم تعطونه بسبب يتعدَّىٰ به الفعل عن محلِّ القدرة.

والذي يُبطِل ذلك أنَّ الذي تعدَّىٰ بنا فعالنا عن محلِّ القدرة، وهي جنس الاعتماد، لأنَّه الذي يختصُّ بالجهة من بين سائر الأجناس، وقد علمنا أنَّ أجناس الاعتماد محصورة بانحصار الجهات الستّ، وهي أجمع في مقدورنا ونحن نفعلها، ولا يتولَّد عن شيء منها الجواهر.

ويمكن الاعتراض علىٰ هذا الكلام من ثلاثة أوجه:

أحدها أن يقال: إنَّكم قادرون علىٰ فعل الجواهر وإنَّما لا يقع منكم.

أو أن يقال: إنَّكم قادرون علىٰ فعل الجواهر وإنَّما لا يقع منكم لمانع أو ما جرىٰ مجرىٰ المانع، ويُذكَر في ذلك إمَّا فقد العلم أو فقد الآلة أو فقد البيِّنة أو لأنَّ العالم لا خلاف فيه.

والوجه الآخر أن يقال: إنَّكم الآن فاعلون للجواهر.

فإن قلتم: لو فعلناها لأدركناها وميَّزناها؟

قيل لكم: يجوز أن تفعلوها أجزاء متفرِّقة وعلىٰ حدٍّ من اللطافة لا يُدرَك معتمداً، كما لا تدركون الهواء وما جرىٰ مجراه.

والجواب عن الأوَّل: أنَّ المانع لا بدَّ من أن يكون معقولاً، لأنَّ إثبات مانعٍ غير معقولٍ [ركونٌ] إلىٰ الجهالات، وليس يجوز أن يكون المانع هو فقد العلم، لأنَّ العلم لا يُحتاج إليه في إيقاع جنس الفعل ما يحتاج إليه في إيقاعه علىٰ بعض الوجوه، وليس يحتاج جنس الفعل إلىٰ أكثر من كون القادر قادراً. ألَا ترىٰ أنَّ الكتابة لـمَّا تعذَّرت علىٰ الأُمّي لفقد العلم / [[ص ١١١]] بها، لم يتعذَّر عليه إيقاع جنسها؟ لأنَّ كونها كتابة يُنبئ عن وقوعها علىٰ بعض الوجوه، والجوهر هو جنس الفعل، ومعنىٰ قولنا: (إنَّه جنس الفعل) أنَّه ممَّا لا يوجد إلَّا جوهراً، وليس كذلك الخبر والأمر والحسن والقبح، لأنَّ جنس كلّ ذلك يوجد، وإن لم يكن مستحقَّاً لهذه الأوصاف، وفي علمنا بتعذّر الجوهر منّا مع أنَّه من جنس الفعل، دلالة علىٰ استحالة كونه مقدوراً لنا، وهذا بعينه يُعلَم أنَّه لم يتعذَّر لفقد الآلة، لأنَّ الآلات علىٰ اختلافها إنَّما يُحتاج إليها في إيقاع الأفعال علىٰ بعض الوجوه، لا في أجناسها، وقد بيَّنا أنَّ الجوهر جنس الفعل.

فإن قيل: كيف يصحُّ ما ذكرتموه من أنَّ العلم لا يحتاج إليه في جنس الفعل، والنظر والإرادة جميعاً لا يقعان إلَّا من العالم أو ممَّن [في] حكم العالم، وهما جنس الفعل؟

قلنا: إنَّ النظر والإرادة لا يحتاجان في وجودهما إلىٰ العلم، وإنَّما يحتاج كون الناظر ناظراً إلىٰ أن يكون عالماً بما ينظر فيه، ويحتاج كون المريد مريداً إلىٰ كونه عالماً وفي حكم العالم بالمراد، فالحال هي المحتاجة إلىٰ الحال الأُخرىٰ، دون أن تكون الحاجة مصروفة إلىٰ حاجة ذات الإرادة، والنظر إلىٰ ذات العلم، ولو صحَّ أن يفعل أحدنا إرادةً في غيره من غير أن يكون لها مريداً، لجاز أن يفعلها من غير أن يكون عالماً بالمراد ولا في حكم العالم به.

علىٰ أنّا قلنا: إنَّ العلم بالفعل إنَّما يحتاج إليه لإيقاعه علىٰ وجهٍ دون وجهٍ، ولا يحتاج إليه في وقوع إيقاع جنسه، وليس هذا ممَّا عورضنا به من النظر والإرادة، لأنَّهما ليسا يحتاجان إلىٰ العلم بهما، وإنَّما يحتاجان إلىٰ العلم بالمراد والمنظور إليه، وهذا بخلاف ما ذكرناه.

فأمَّا ما يُبطِل ما سُئِلنا عنه من البيِّنة، فهو أنَّ الجواهر لا تفتقر في وجودها إلىٰ بيِّنة، لأنَّها توجد متفرِّقة كما توجد مجتمعة.

وأيضاً: فإنَّ البيِّنة تفتقر في وجودها [إليها]، فكيف يحتاج المحلّ في وجوده إليها؟ وهذا يقتضي حاجة كلّ واحد إلىٰ صاحبه، ويؤدّي إلىٰ حاجة الشيء إلىٰ نفسه.

/ [[ص ١١٢]] وأيضاً: فإنَّ البيِّنة إنَّما يحتاج إليها ما من شأنه أن يحلَّ غيره، والجواهر لا يحتاج إلىٰ محلّ.

فأمّا الكلام علىٰ من اعترض بأنَّ العالم لا خلأ فيه: فهو أنَّ الدليل قد دلَّ علىٰ وجود الخلأ، والذي دلَّ علىٰ ذلك أنَّه لولا الخلأ لما أمكن أحد أن يتصرَّف ويتحرَّك في العالم، لأنَّه إذا كان مشحوناً بالجواهر من غير خلل قليل ولا كثير، فالتصرّف متعذِّر، ولا فرق بين أن تكون الأجزاء المجاورة صلبة أو غير صلبة، بعد أن تكون الجهات مشحونة بها. ألَا ترىٰ أنَّ أحدنا لو حُبِسَ في بيتٍ وشحن جميع ما يليه من البيت بالدقيق، لتعذَّر عليه التصرّف والتحرّك، كما يتعذَّر لو كان مشحوناً بالرصاص وما مجرىٰ مجراه؟

وأيضاً: فإنَّ القول بذلك يؤدّي إلىٰ انتقال الجسم إلىٰ مكان غيره في حال انتقال ذلك الغير إلىٰ مكانه، ومعلوم فساده. ألَا ترىٰ أنَّه يتعذَّر علينا في كوزين مملوءين ماءً أن نجعل ما في أحدهما في الآخر من غير تفريغ لأحدهما؟

وأيضاً: فإنَّ الزُّقَّ الفارغ المشدود الرأس نهاية الشدّ، إذا كان منطبق الجانبين أحدهما علىٰ الآخر، يمكن أن يرفع أحد جانبيه عن الآخر، ولا يتعذَّر ذلك علينا، فيُعلَم أنَّه قد حصل فيه مكانٌ فارغٌ، لأنَّه لا طريق للهواء ولا لغيره إلىٰ الدخول.

وليس يمكن أن يقال: إنَّ الهواء دخل من مسامّ الزُّقِّ في حال ما رفعتم بعضه من بعض، لأنَّ ذلك يؤدّي إلىٰ أن يثبت الهواء في الزُّقِّ مدَّة طويلة، وكان يجب إذا ملأنا زُقّاً من الهواء بالنفخ وأحكمنا شدّ رأسه أن نجده بعد ذلك فارغاً.

وممَّا يُبيِّن أيضاً ما ذكرنا: أنَّ الزُّقَّ الذي يُنفَخ غاية النفخ ويُشَدُّ رأسه، يمكن أن يدخل فيه مثله، ولا يجوز أن ينتهي من الامتلاء إلىٰ حدٍّ يتعذَّر إدخال مثله فيه، فيُعلَم بذلك [أنَّ] بالهواء خلأ.

وأيضاً: فإنَّ أحدنا إذا أخذ قارورة ضيِّقة الرأس فوضعها علىٰ الماء، لم يرتفع إليها منه شيء، فإذا مصَّها ووضعها علىٰ الماء ارتفع الماء إليها، من غير أن يحدث لها أصوات، كما يحصل فيه تلك الأصوات إذا أُضيف الماء فيها، لأنَّ الهواء إذا لاقىٰ أجزاء الماء [يصعد]، / [[ص ١١٣]] فيُعلَم أنّا بالمصِّ استخرجنا ما فيها من الهواء، حتَّىٰ سهَّل ارتفاع الماء إليها من غير صوت.

وليس لهم أن يقولوا: إنَّ القارورة إذا مصصناها حصل فيها هواء حارّ والحارّ سريع الحركة، وهي قبل المصِّ فيها هواء بارد والبارد بطيء الحركة، فلهذا افترقت الخلاءان فيها.

وذلك أنَّ الهواء قد يُحمىٰ في القارورة بالنار والشمس، علىٰ وجهٍ يُعلَم ضرورةً أنَّه يزيد علىٰ حرارة هواء الفم واللهاث، ومع ذلك فلا يجب فيه مثل ما ذكرناه عند المصّ.

علىٰ أنَّ الماصَّ للهواء ما لا يكون نافخاً في حال مصّه، بل المصّ كالمضادّ للنفخ، فكيف يحصل في القارورة _ في حال مصّنا للهواء فيها _ هواء من أفواهنا؟ وذلك لا يكون إلَّا بالنفخ الذي ما استعملناه!

وقد تعلَّق من ذهب إلىٰ أنَّ العالم لا خلأ فيه بأشياء:

منها: أنَّ الآلة المعروفة بالسحارة، وهي الآلة التي يكون في رأسها ثقب واحد وفي أسفلها ثقوب كثيرة، إذا ملأناها بالماء ثمّ شددنا رأسها بالإبهام، لم ينزل الماء من الثقب التي في أسفلها، وإذا أزلنا إبهامنا نزل الماء، ولا علَّة لذلك إلَّا أنّا عند شدّ رأسها بالإبهام منعنا الهواء من أن يخلف في مكان الماء.

ومنها: أنَّ الحجّام إذا مصَّ المحجمة [جذب] اللحم من الرقبة وحصل في داخل المحجمة، ولا علَّة لذلك إلَّا لأنَّ المصَّ لـمَّا أخرج الهواء حصل اللحم في مكانه.

ومنها: أنَّ القارورة الضيِّقة الرأس إذا مصصنا ما فيها من الهواء وقلبناه علىٰ الماء، ارتفع إليها الماء، مع أنّ من شأنه أن يذهب سفلاً، ولا علَّة لذلك إلَّا لأنَّ المصَّ يجعل فيه هواءً حارّاً والحارّ سريع الحركة، فإذا خرج ذلك الهواء من القارورة عند وضعها علىٰ الماء خلفه شيء من الماء وارتفع إلىٰ مكانه، لعلَّة أنَّ المكان لا يخلو من متمكِّن.

فيقال لهم فيما تعلَّقوا به أوَّلاً: ما أنكرتم أنَّ العلَّة في وقوف الماء عند شدّ رأس الآلة المعروفة بالسحارة بالإبهام غير ما ظننتم؟ وهي أنَّ رأسها إذا كان مفتوحاً في الهواء للماء الذي فيها ودافعه، فأعان نزوله من الثقوب التي في أسفلها، فإذا شُدَّ رأسها لم يجر الماء من تلك الثقوب المدافعة للهواء، لأنَّ ما يجري في تلك الثقب بضعفه وقلَّته لا يقوىٰ علىٰ / [[ص ١١٤]] خرق الهواء، فإذا دافعه الهواء من أعلىٰ الآلة أعان علىٰ نزوله، ولا شبهة في أنَّ الهواء قد يمنع ما

خفّف من الأجسام من النفوذ. ألَا ترىٰ أنَّ الريشة وما جرىٰ مجراها من الأجسام الخفاف قد تقف في الهواء لخفَّتها، لأنَّ الهواء يمنعها من النزول، ولو كان مكانها جسم ثقيل لنزل؟!

والذي يُبيِّن ذلك أنّا لو وسَّعنا الثقب لنزل الماء، وإن كان رأس الآلة مشدوداً، وكذلك لو ملأناها زئبقاً وشددنا ما [علىٰ] رأسها، والثُّقَب علىٰ ما هي عليه من الضيق لنزل، ولم يختلف الحال بين شدّ الرأس وفتحه، وإنَّما كان كذلك لأنَّ الثُّقَب إذا اتَّسعت قوىٰ ما يخرج منها الماء، فلم يقوىٰ الهواء علىٰ دفعه، والزئبق لثقله لا يستقلُّ الهواء أيضاً بمدافعته، وهذا بيِّن.

فأمَّا الجواب عن الثاني: فهو أنَّ العلَّة في انجذاب اللحم عند المصّ بالمحجمة، أنَّ الهواء يختلط بالماء ويشاركه، فإذا جُذِبَ الهواء بالمصّ انجذب اللحم معه، ولذلك لو ركَّبنا محجمة علىٰ حجر ثمّ مُصَّت الدهر الأطول لما انجذب الحجر إليها، لمخالفة اللحم فيما ذكرنا، ولو كان الأمر علىٰ ما ظنّوه دون العلَّة في انجذاب اللحم اضطراراً [إلىٰ] الخلأ، لوجب انجذاب الحجر، لأنَّ العلَّة فيه قائمة.

ويُبيِّن ذلك أيضاً: أنّا لو قدَّرنا صفيحة مركَّبة من أجزاء لا يتجزَّأ علىٰ سبيل السطح، ثمّ ركَّبنا علىٰ محجمتين من جهتين مختلفتين ومصصنا، لوجب علىٰ قولهم إمَّا أن ينجذب الصفيحة إلىٰ الجهتين معاً في حالة واحدة وهذا محال، أو أن ينجذب إلىٰ إحدىٰ الجهتين وهذا أيضاً باطل، لأنَّه ليس بعض الجهات بذلك أولىٰ من بعض.

علىٰ أنَّ ذلك أيضاً يؤدّي إلىٰ خلوّ الجهة التي انجذبت الصفيحة عنها من كائن فيها، وهذا نقض مذهبهم.

أو يقولوا: إنَّ الصفيحة تقف فلا تنجذب إلىٰ واحدة من الجهتين، وهذا يؤدّي إلىٰ خلوّ الجهتين.

علىٰ أنَّه إن كانت العلَّة في انجذاب اللحم ما ذكروه من اضطرار الخلاء، فلِمَ صار اللحم / [[ص ١١٥]] بأن ينجذب فيخلف الهواء بأولىٰ من أن ينعط جانباً المحجمة ويلتقيا؟

وأمَّا الجواب عمَّا ذكروه ثالثاً: فقد بيَّنا أنَّ اعتبار القارورة في صعود الماء إليها، يدلُّ علىٰ صحَّة قولنا وبطلان قولهم، وأزلنا ما تعلَّقوا به من حرارة الهواء وبرودته، فلا وجه لإعادته.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون المانع لكم من فعل الجواهر، وإن كانت مقدورة لكم، أنَّ الأجزاء من القدرة لا يصحُّ أن تفعل ببعضها دون بعض إذا كانت في جارحة واحدة، فلا بدَّ من أن يفعل اعتمادات كثيرة في كلِّ جزءٍ وتعدّد ما في الجارحة من القدر؟ وإذا كان الأمر كذلك لم يصحّ أن يتولَّد الجوهر عن بعضها دون بعض، فيجب أن يولِّد الجميع، ومن شأن الاعتماد ألَّا يولِّد إلَّا من جملته، وجملته هي المكان الثاني، فيجب من ذلك اجتماع الجواهر الكثيرة في مكانٍ واحدٍ، وهذا وجه معقول يمنع من الفعل وإن كان مقدوراً.

قلنا: إذا سلَّمنا أنَّه لا بدَّ أن يفعل بكلِّ قدرة، لم يجب ما ظننتم، لأنَّ جهة الاعتماد ليس هي المكان الثاني خاصَّة، بل جهات ذلك السمت كلّه هي جهة الاعتماد، ولهذا يُحرِّك أحدنا أوَّل الرمح بالاعتماد عليه في حالة واحدة، فيتحرَّك آخره كما يتحرَّك أوَّله ولو كان بطول الأرض.

وأيضاً: فكان لا يمتنع أن يقع عليه منّا الجواهر علىٰ بعض الوجوه، بأن يفعل في محلِّ القدرة من الاعتمادات ما يعادل كلّ ما في ذلك المحلّ من الفعل الآخر أو أحداً، ثمّ يقع الجوهر بذلك الجزء، علىٰ أنَّ بعض الشيوخ لا يُسلِّم أنَّ الفعل ببعض القُدَر دون بعض لا يصحُّ، ويُجوِّز ذلك، وإذا لم يُسلَّم هذا الأصل، لم يتمّ ما بنوا عليه السؤال، وليس هذا موضع استقصاء الكلام في صحَّة ذلك من فساده.

فأمَّا الجواب عن الاعتراض الثاني من القسمة الأُولىٰ التي ذكرناها، وهو المتضمِّن لقولهم: (ما أنكرتم أن يكون الجواهر إنَّما تعذَّرت منكم؟ لأنَّ ما فيكم من القُدَر لا يتعلَّق بها، وإن جاز أن يكون في العدم قدرة يتعلَّق بالجواهر، وإن فعلت فيكم لتأتّىٰ منكم فعلها)، فإنَّ الدليل قد دلَّ علىٰ اختلاف القُدَر كلّها، وأنَّ مقدورها في الجنس متَّفق، و/ [[ص ١١٦]] إذا كانت القدرة الموجودة فينا مختلفة الأجناس ولم يتأتَّ بشيءٍ منها فعل الجواهر، وعلمنا أنَّ القدرة المعدومة ليس خلافها الموجود فينا إلَّا كاختلاف القُدَر الموجودة بعضها لبعض، صحَّ بذلك القطع علىٰ أنَّ الجواهر لا يتأتّىٰ فعلها بشيء من القُدَر الموجودة والمعدومة.

فإن قيل: وما الدليل علىٰ أنَّ القُدَر كلّها مختلفة الأجناس كما ادَّعيتم؟

قلنا: الدليل علىٰ ذلك تغاير متعلّقاتها، لأنَّ كلّ قدرة لا بدَّ فيها من أن تكون متعلّقة بغير متعلّق القدرة الأُخرىٰ، وإذا كانت بهذه الصفة لم يسدّ كلّ واحدٍ منها مسدّ الأُخرىٰ فيما رجع إلىٰ ذاتها، وجرىٰ وجوب اختلاف أجناسها لهذه العلَّة مجرىٰ اختلاف العلمين إذا تغاير متعلّقهما، والإرادتين إذا تغاير متعلّقهما، فلا بدَّ من أن يكون ما يُبقي أحدهما لا يُبقي الآخر، وهذا ظاهر في وجوب اختلافهما.

فإن قيل: وما الدليل علىٰ أنَّ مقدور القُدَر متغاير؟ فعليه بنيتم الاختلاف.

قلنا: الدليل علىٰ ذلك أنَّ القدرتين لو تعلَّقتا بمقدورٍ واحدٍ، لم يمنع أن يتعلَّقا به، وإن حصلا لقادرين، فيؤدّي ذلك إلىٰ كون المقدور الواحد مقدوراً لقادرين.

والذي يُبيِّن ذلك أنَّه لا جنس من أجناس الأعراض إلَّا ويحتمله كلّ محلّ يشار إليه، ويصحّ وجوده علىٰ بعض الوجوه وجوده فيه، لأنَّ ذلك لو لم تجر لأدَّىٰ إلىٰ تجويز وجود جوهرٍ لا يجوز وجود جنس السواد فيه، أو وجود جوهرٍ لا يصحُّ كونه في محاذاة مخصوصة، وإذا استحال ذلك وجب القطع علىٰ أنَّ زيداً لو جاز أن يوجد فيه قدرتان علىٰ مقدورٍ واحدٍ، لجاز أن يوجد في عمرو ما هو من جنس تلك القُدَر، قياساً علىٰ سائر الأجناس، وهذا سنُبيِّن فساده فيما يأتي من الكتاب عند انتهائنا إلىٰ موضعه إن شاء الله.

فإن قيل: وما الدليل علىٰ أنَّ مقدور القُدَر في الجنس متَّفق، مع اختلافهما في أنفسهما؟

قلنا: لو لم يكن مقدور القُدَر متَّفقاً في الجنس، لم يمتنع أن يقدر ببعضها علىٰ ما لا يقدر عليه بسائرها، حتَّىٰ يكون في القادرين منّا من يقدر علىٰ الكون ولا يقدر علىٰ الاعتماد، أو يقدر عليهما ولا يقدر علىٰ الصوت، أو يكون قادراً علىٰ التصرّف في بعض الأماكن، ولو نُقِلَ إلىٰ مكان آخر لتعذَّر عليه التصرّف فيه، وكلُّ ذلك ظاهر الفساد، فثبت أنَّ مقدور / [[ص ١١٧]] القُدَر في الجنس متَّفق، وإن كانت مختلفة في نفوسها.

وهذا الحكم إنَّما وجب لها لكونها ممَّا يصحُّ الفعل بها، بدلالة أنَّ العلوم المختلفة لا يجب أن تكون متعلّقاتها متجانسة، وكذلك كلّ ما يتعلَّق بقدرة سوىٰ القُدَر، مع مشاركة هذه المعاني للقُدَر في الوجود والحدوث وسائر الصفات، سوىٰ أنَّها ممَّا يصحُّ بها الفعل، فعُلِمَ أنَّ القُدَر إنَّما اختصَّت بما ذكرناه من الحكم، لكونها ممَّا يصحُّ بها الفعل، فيجب في كلِّ قدرة أن يكون لها هذا الحكم.

وممَّا يجاب عن هذا الاعتراض أيضاً: أنَّه لو كان في العدم قدرة تتعلَّق بالجواهر، لصحَّ وجودها في بعض القادرين منّا، لأنَّه لو لم يصحّ ذلك لم يصحّ بتلك القدرة فعل الجوهر علىٰ وجهٍ من الوجوه، وما لا يصحُّ بها كيف يكون قدرة عليه؟

وإذا صحَّ وجودها فلا بدَّ من أن يتأتّىٰ فعل الجواهر علىٰ بعض الوجوه التي ذكرناها وأفسدناها، لأنّا قد بيَّنا أنَّ الجواهر لا يصحُّ أن يقع منّا علىٰ سبيل الاختراع ولا المباشرة ولا التوليد، وإذا كانت كلّ الوجوه التي يمكن أن يفعل الجوهر عليها تلك القدرة باطلة، ثبت أنَّ الجوهر لا يتأتّىٰ بقدرة معدومة.

وليس لأحدٍ أن يقول: لِمَ لا يفعل بتلك القدرة علىٰ سبيل الاختراع؟

لأنّا قد بيَّنا أنَّ الاختراع بالقُدَر الموجودة فينا إنَّما استحال لأمرٍ يرجع إلىٰ كونها قُدَرَاً، ومن القبيل الذي يصحُّ أن يقع بها الفعل، بدلالة أنَّ هذه القضيَّة واجبة فيها أجمع، مع اختلاف أجناسها، وكلُّ ما شاركها في هذه القضيَّة وجب أن يشاركها في استحالة الاختراع به.

ولا له أيضاً أن يقول: إنَّه يفعل بتلك القدرة علىٰ سبيل التولّد!

لأنّا قد بيَّنا أنَّ الذي يُعدَّىٰ به أفعالنا عن محلِّ القدرة هو جنس الاعتماد، من حيث كان هو المختصُّ بالجهة من بين سائر الأجناس، وأجناس الاعتماد محصورة بانحصار الجهات الستّ، فتلك القدرة لو فعلنا بها الجوهر علىٰ سبيل التوليد لكنّا إنَّما نفعله متولِّداً عن الاعتماد في بعض هذه الجهات الستّ، وإذا كنّا الآن قادرين علىٰ أجناس الاعتمادات، وكان الجوهر لو تولَّد فإنَّما يتولَّد عنها، فيجب أن نكون قادرين عليه، لأنَّ / [[ص ١١٨]] القدرة علىٰ السبب قدرة علىٰ المسبَّب، وفي علمنا بأنّا نفعل أجناس الاعتمادات كلّها ولا يتولَّد عن شيء منها الجوهر، دليلٌ علىٰ فساد ما اعترضوا به.

وأمَّا الجواب عن الاعتراض الثالث: وهو المتضمِّن لقولهم: (ما أنكرتم أن يكونوا فاعلين للجواهر، وإن لم يدركوها ويميِّزوها للطافتها، ولأنَّها تتفرَّق في الهواء)، فهو أنَّ المانع من إدراكها لو كان ما ذكروه من التفرّق، لوجب إذا أدخل أحدنا يده في جراب وأوثق سدّ رأسه، واعتمد فيه زماناً طويلاً أن يمتلئ بالجواهر بعد أن كان فارغاً، لأنَّ اعتمادات يده لا بدَّ علىٰ قولهم أن تُولِّد من الجواهر بعددها في كلِّ حالٍ.

وليس لهم أن يقولوا: إنَّ الظرف إنَّما لا يمتلئ، لأنَّ الجواهر تخرج من خلله.

وذلك أنَّ الأمر لو كان علىٰ ما قالوه، لوجب أن لا يثبت في الزُّقِّ الهواء بأن يخرج من خلله، وهذا يقتضي أن لو ملأنا زُقّاً بالنفخ من الهواء، أن نجده بعد قليل فارغاً، وإن لم يزل مسدودٌ رأسه، وإذا فسد ذلك وعلمنا أنَّ الجواهر التي تتولَّد عن الاعتمادات لا تزيد في اللطافة علىٰ الهواء، ثبت أنَّ الجواهر لا يتولَّد عن الاعتماد علىٰ ما ذكرناه.

وقد قيل أيضاً في ذلك: إنَّ الجواهر لو كانت في مقدورنا، لجاز أن نفعله في تألّفه ، لأنَّ التأليف لا شكَّ من مقدورنا، وإذا تألَّف الجوهر مع غيره لم يمنع إدراكه والعلم به.

وليس لهم أن يقولوا: إنَّ الجواهر إذا كانت متفرِّقة لم يدركوها ولم يعلموها، فكيف يؤلِّفونها؟ وذلك أنَّ التأليف لا يفتقر إلىٰ العلم بالمؤلَّف والتمييز له.

ولا لهم أن يقولوا: إنَّ التأليف لا يحتاج إلىٰ بيِّنة مخصوصة حتَّىٰ يقع بين الجواهر، وأنتم فاقدون لتلك الآلة، ولذلك إنَّ جنس التأليف لا يحتاج إلىٰ آلة، وإن كان بعض التأليف إذا وقع علىٰ بعض الوجوه يحتاج إلىٰ آلةٍ، ألَا ترىٰ أنَّ جنس التأليف قد يقع من كلِّ قادر إذا حلَّ سببه علىٰ كلِّ حال، وأسباب التأليف _ وهي المجاورات _ في مقدورنا، فكان يجب إذا فعلنا الجواهر والمجاورة بين بعضها وبعض أن يجتمع ويتألَّف، فيُدرَك ويُميَّز إن كان المانع من إدراكها ما ادَّعوه من اللطافة، وفي فساد ذلك دليل علىٰ صحَّة ما ذكرناه.

وممَّا يدلُّ علىٰ أنَّ الجوهر لا يقع من فعلنا متولِّداً، أنَّ الاعتماد الذي قد بيَّناه من قبل أنَّه / [[ص ١١٩]] السبب المعدّي للأفعال عن محلِّ القدرة، هو الذي كان تولّده وكان متولّداً، ولو كان كذلك لم يكن بان تولِّده في بعض الجهات من سمت جهة الاعتماد أولىٰ من بعض، وكان يجب أحد أمرين: إمَّا وجود الجوهر في سائر جهات ذلك الاعتماد، أو أن يوجد لا في جهة. وكلا الأمرين فاسد.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّ الجوهر متولّد في أقرب المحاذيات إلىٰ محلِّ القدرة، ويدَّعي أنَّه من شرط توليد الاعتماد.

وذلك أنّا قد نولِّد [الحركة] في طرف الرمح باعتماد أيدينا علىٰ أوَّله، بدلالة أنَّ التولّد لا يتراخىٰ، فبطل أن يكون من شروط توليد الاعتماد أن يولِّد في أقرب المحاذيات إليه.

وممَّا يدلُّ علىٰ أنَّ الجوهر لا يدخل تحت مقدورنا، أنَّه لو كان من فعلنا لكان إذا فعل أحدنا، فقد فعل كونه الذي يكون به في الجهة، لأنَّ من أوجده فقد جعله علىٰ الصفة الموجبة عن الكون، فلا بدَّ من كونه فاعلاً لما كان به علىٰ تلك الصفة، والكون لا يصحُّ فعله في الجوهر في ابتداء حال وجوده، لأنَّ تقدّم مماسَّة محلّ الاعتماد للمحلِّ الذي يولِّد فيه شرط في توليده، فيجب إن كان مولِّداً للكون أن يكون مماسَّاً محلّه قبل وجوده، وهذا يقتضي أن يكون مماسَّاً للمعدوم، وفي فساد ذلك دلالة علىٰ أنَّ الجوهر لا يتولَّد من الاعتماد.

فإن قيل: لِمَ قلتم: إنَّ الاعتماد لا يولِّد إلَّا بشرط مماسَّة محلّه للمحلِّ الذي تولَّد فيه؟

قلنا: قد ثبت أنَّ المماسَّة لا بدَّ منها حتَّىٰ يتمَّ الكون عن الاعتماد، فأمَّا أن يكون شرطاً في وجود الكون أو في كون الاعتماد مولِّد [فلا].

وليس يجوز أن يكون شرطاً في وجود الكون، لصحَّة وجوده في جزء المنفرد، فثبت أنَّ المماسَّة شرط في تولّد الكون عن الاعتماد، وإذا كانت الحالة التي يوجد فيها الاعتماد، وتولّد في الثاني الجوهر فيها معدوم، استحال مماسَّته، وإذا استحالت لم يجز أن / [[ص ١٢٠]] يتولَّد الكون عن الاعتماد ولا الجوهر، لفقد الشرط في توليده.

فإن قيل: فألَّا كان ما ذكرتموه جهة منع، وإن كان الجوهر في مقدوركم؟

قلنا: كلُّ ما يؤثِّر تأثيرَ الموانع يجب صحَّة ارتفاعه علىٰ وجهٍ من الوجوه، وإلَّا التبس الجائز بالمستحيل.

وليس لهم أن يقولوا: نحن نُقدِّر صحَّة ارتفاعه، إن تصادف فعل أحدكم الجوهر فعل الله تعالىٰ فيه الكون، فيظهر ويزول جهة المنع.

وذلك أنَّ هذا باطل من وجهين:

أحدهما: إذا جاز أن يحدث الجوهر في كلِّ جهة علىٰ البدل، وقد صار كونه في إحدىٰ الجهات بمنزلة كون الكلام خبراً عن زيد دون غيره ممَّن كان يجوز أن يكون خبراً عنه، وكما أنَّ القادر علىٰ ذات الخبر يجب أن يكون هو الذي يجعله خبراً، فكذلك الجوهر يجب أن يكون الجاعل له موجوداً، هو الجاعل له في بعض الجهات التي كان يصحُّ وجوده فيها وفي غيرها علىٰ البدل، وكما يجب في الإرادة التي بها يكون الخبر خبراً، أن يكون من فعل فاعل الخبر، كذلك يجب في الكون الذي به يكون الجوهر كائناً في جهةٍ دون أُخرىٰ، أن يكون من فعل فاعل الجوهر.

والوجه الآخر: أنَّ الكون في الجوهر الذي يفعله لو كان حاصلاً فيه من فعل الله تعالىٰ، لوجب أن يكون تعالىٰ قادراً علىٰ ذلك الكون الذي به يكون في تلك الجهة، من غير أن يكون قادراً أن يفعل فيه في ذلك الوقت ما يضادُّ ذلك الكون، وهذا محال.

وإنَّما قلنا: إنَّه يؤدّي إلىٰ ذلك، لأنَّه لو كان قادراً علىٰ ضدِّه وفعله، لكان الجوهر متولِّداً عن الاعتماد في خلاف جهةٍ، ولا يجوز أن يولِّد الاعتماد في خلاف جهةٍ إلَّا عند الصلة وعلىٰ وجهٍ قد عُلِمَ بُعده هاهنا.

وممَّا يدلُّ أيضاً علىٰ أنَّ فاعل الأجسام لا يجوز أن يكون قادراً بقدرةٍ، أنَّه لا يخلو من أن يكون جسماً أو محدَثاً غير متحيِّزٍ، وقد دلَّلنا علىٰ أنَّ الجسم لا يصحُّ أن يحلَّ الأجسام، وما ليس بمتحيِّزٍ لا يصحُّ أن تحلّه القدرة، وإذا لم تحلّه لم يخلُ من أن يوجد لا / [[ص ١٢١]] في محلّ، أو في محلّ هو غيره.

ويُفسد القسم الأوَّل بما نُثبِته من بعد من أنَّ القدرة لا يصحُّ بها الفعل، إلَّا بأن يستعمل محلّها فيه أو في نسبته.

ويُفسد الثاني أنَّ القدرة لا تحلُّ إلَّا محلّاً فيه حياة، ويجب أن يكون قدرة لمن تلك الحياة حياة له، وهذا يؤدّي إلىٰ أن [يكون] مقدوراً واحداً لقادرين، وذلك فاسد.

فإن قيل: ما الدليل علىٰ صحَّة ما ادَّعيتموه أوَّلاً من أنَّ القادر إمَّا أن يجب كونه قادراً، فتكون هذه الصفة للنفس، أو تكون الصفة جائزة، فيكون قادراً لعلَّةٍ هي القدرة، وما أنكرتم أن يكون قادراً بالفاعل لا للنفس ولا للعلَّة؟

قلنا: لو كان قادراً بالفاعل لم يكن بأن يكون قادراً علىٰ قُدَر من المقدورات أولىٰ من قُدَره، لأنَّ المخصّص ببعض المقدورات دون بعض إنَّما هو القُدَر، وإذا فُقِدَت فلا مقتضي للتخصيص، وهذا يؤدّي إلىٰ أن يكون قادراً علىٰ ما لا نهاية له، وفي ذلك صحَّة ممانعته للقديم، وذلك كما سيجيء بيان فساده.

فإن قيل: ولِمَ زعمتم أنَّه لو كان قادراً بالفاعل، يوجب أن لا يتناهىٰ مقدوره، وما أنكرتم أن يتناهىٰ ويختصَّ من حيث يجعله الفاعل قادراً علىٰ قادر دون قُدَر؟

قلنا: لو كان ما ادَّعيتموه صحيحاً، لكان المقتضي له قصد الفاعل، [و]لا يمكن أن يكون المقتضي له جَعْله له، لأنَّ ذلك يوجب أن [يكون] كلّ شيء جعله فهو قادر، ولا أن يقال: إنَّه كذلك لجعله له قادراً، لأنَّه تعليل بما يدخل المعلَّل فيه، فلم يبقَ إلَّا ما ذكرناه من أنَّ المؤثِّر هو القصد، وهذا يقتضي إذا قصد كون أحدنا قادراً وواجداً مع ذلك القدرة فيه، أن يكون قادراً بالقدرة وبالفاعل، وكلّ شيء يفسد أن يكون القادر قادراً علىٰ الشيء بقدرتين، يفسد أن يكون قادراً عليه من وجهين.

علىٰ أنَّ ما يتعلَّق بالفاعل يحصل علىٰ سبيل الاختيار، وما يتعلَّق بالمعنىٰ والمؤثِّر فيه المعنىٰ علىٰ جهة الوجوب.

وأيضاً: فإنَّ ما يتعلَّق بالمعنىٰ [أنَّ] وجود المعنىٰ شرط، حتَّىٰ أنَّه متىٰ زال المعنىٰ زال / [[ص ١٢٢]] ذلك الحكم، وما يتعلَّق بالفاعل لا يؤثِّر في زواله عدم الفاعل، فكيف يجوز _ مع ما ذكرناه _ أن يحصل قادراً بالفاعل، [مع] أنَّه كان لا يمتنع في هذه الصفة ألَّا يحصل في حال الحدوث، لأنَّها إن وجبت مع الحدوث لم يجز تعلّقها بالفاعل، وإذا لم يحصل في حال الحدوث جاز أن يحصل في حال البقاء، لأنَّ تلك الذات لا تمتنع أن تكون حيَّة، لأنَّ المصحِّح لكون الذات قادرة كونها حيَّة، ولو حصلت هذه الصفة لا يصحُّ أن يختلف جهة استحقاقها بأن يحصل في حالتين، ومحال حصول هذه الصفة بالفاعل في حال البقاء،

لأنَّ من لم يكن الذات حادثة من الفاعلين، لا يجوز أن يصير به علىٰ صفة من غير أن يفعل معنىً موجباً لذلك، ولهذا لم يكن كلام غيرنا بتأخير أوّلاً أمراً، من حيث لم يكن بنا محلّ ثابت، وهذا قد تقدَّم بيانه.

وممَّا يدلُّ علىٰ أنَّه لا يجوز وجود قادرٍ محدِثٍ ليس من قبيل الجواهر، أنَّ ذلك يقتضي في الإرادة الموجودة لا في محلّ أن يوجب ذلك كونه مريداً، كما يوجب ذلك فيه تعالىٰ، لأنَّه ليس لها معه تعالىٰ من الاختصاص ما ليس لها مع ذلك القادر، وكذلك الكراهة، وهذا يمنع من صحَّة كون أحدهما مريداً لما الآخر كارهٌ له، وقد علمنا أنَّ هذا الحكم لا بدَّ من صحَّته في كلِّ حيّين، وهذه الطريقة تدلُّ علىٰ نفي ثانٍ قديمٍ أيضاً.

وممَّا يدلُّ أيضاً علىٰ ما ذكرناه: أنَّ من حقِّ معلول العلَّة [أن] لا يعتبر في حصوله إلَّا وجود العلَّة، بدلالة أنَّه لو اعتبرنا أمراً آخر لم يمنع أن يكون في قلوب الموتىٰ علوم، وإنَّما لم توجب الأحوال لفقد كونهم أحياء، فلو كان قادر محدِث من غير قبيل الجواهر لوجب في الإرادة الموجودة لا في محلّ أن يوجب الحكم له علىٰ ما بيَّنا، فلو لم يخلق هذه الذات لكانت الإرادة الموجودة لا في محلّ يمتنع وجودها، لفقد من يوجب الحكم له، [و] وجبت ألَّا يمتنع وجودها، لأنَّه تعالىٰ علىٰ الصفة التي يصحُّ أن يوجب الإرادة الحكم له معها بمثله، وبهذه الطريقة أحلنا أن يكون المعنىٰ الواحد يوجب الصفة للجملة والمحلّ، وهذه الجملة يُبطِل أن يكون صانع العالم محدِثاً، سواء قيل: إنَّه جسم أو عرض أو لم يوصف بأحد الصفتين، لأنَّ القسمة التي قدَّمناها في اعتبار كونها قادراً، وكيفية حصوله يأتي علىٰ فساد ذلك من طريق المعنىٰ، والعبارات لا اعتبار بها مع صحَّة المعاني.

/ [[ص ١٢٣]] **فصل: في الدلالة علىٰ أنَّ مستحقَّ الصفات التي ذكرناها يجب أن يستحقّها:**

اعلم أنَّه لو استحقَّ كونه قادراً بعد أن لم يستحقّ ذلك، لوجب أن يكون قادراً بقدرةٍ محدَثةٍ، وسنُبيِّن فساد تعلّق كونه قادراً بمعنىٰ محدَث.

فإن قيل: بيِّنوا صحَّة ما ادَّعيتم.

قلنا: ليس يخلو استحقاقه لكونه قادراً من أحد أمرين: إمَّا أن يكون حصل علىٰ سبيل الوجوب أو يكون قادراً مع جواز ألَّا يكون بهذه الصفة.

فإن كان الأوَّل، وجب أن يكون قادراً لنفسه أو لما عليه في نفسه، وأيُّ الأمرين ثبت وجب كونه قادراً فيما لم يزل.

وإن كان قادراً مع جواز أن لا يكون كذلك، وجب أن يكون قادراً لمعنىٰ محدَث.

وإن شئت أن تقول: تجدّد الصفة لا يصحُّ علىٰ أحد أمرين: إمَّا [أن] تجدَّد مقتضيها أو يتجدَّد بشرطها، ولن يتجدَّد لأمرٍ معقول سوىٰ ما ذكرناه.

فإن تجدَّد كونه قادراً لتجدَّد المقتضي، فليس ذلك إلَّا القدرة، وفساده يأتي بعون الله، وإن كان بتجدِّد الشرط، فالشرط المعقول في كون القادر قادراً عدم المقدور وذلك غير متجدِّدٍ، بل هو حاصل فيما لم يزل، فيجب حصول الصفة فيما لم يزل.

وليس لأحدٍ أن يقول: الشرط في ذلك صحَّة وجود المقدور، وهذا ممَّا يتجدَّد ولا يثبت فيما لم يزل.

وذلك أنَّ صحَّة وجود المقدور تابعة لكون القادر قادراً، ولا يصحُّ أن يجعل كونه قادراً مفتقراً إليه ومشروطاً به، لأنَّ ذلك يوجب تعلّق كلّ واحدٍ من الأمرين بصاحبه وكونه به مشروطاً به، وفساد مثل ذلك ظاهر.

علىٰ أنَّ الفعل فيما لم يزل كان يصحُّ أن يقع في المستقبل، وليس من شرط القادر أن يصحَّ أنَّه الفعل في حال كونه قادراً، بل وجود الفعل في حال كون القادر قادراً عليه محال، بما سيأتي في الكتاب بمشيَّة الله وعونه.

وليس له أن يقول: إنَّ الشرط هو صحَّة الفعل علىٰ الوجه الذي لا يقدمه كونه قادراً إلَّا / [[ص ١٢٤]] بوقتٍ واحدٍ.

وذلك أنَّ أحدنا يقدر علىٰ ما يقع أنَّ الشرط هو صحَّة الفعل بعد أوقات، كإصابة الغرض بالسهم وما جرىٰ مجراها، ولأنَّ القدرة قد تمَّت بالدليل بقائها، وهي قدرة علىٰ كلِّ ما يوجد في الأحوال المستقبلة.

علىٰ أنَّ الفعل إنَّما يستحيل وجوده فيما لم يزل لأمرٍ يرجع إليه لا إلىٰ القادر، وما يرجع إلىٰ الفعل لا يحلُّ بما صحَّح الفعل من القادر. ألَا ترىٰ أنَّ الممنوع قادر وإن تعذَّر [عليه] الفعل لمانعٍ مؤثِّرٍ في وجود الفعل؟

علىٰ أنَّ كونه قادراً أن يجد علىٰ سبيل الوجوب لأجل حصول شبهة لم يحلّ المؤثِّر في ذلك من أن يكون ما

هو عليه في نفسه أو كونه حيّاً، وما عليه الشيء في نفسه لا يجوز أن يكون مشروطاً بأمرٍ منفصلٍ، وهذا يقتضي وجوب الصفة وحصولها في كلِّ حالٍ، وإن كان كونه حيّاً هو المؤثِّر في كونه قادراً، وجب مثل ذلك فينا، وأن نستغني في كوننا قادرين عن القدرة، وقد دلَّ الدليل علىٰ أنَّ أحدنا لا يكون قادراً إلَّا بقدرةٍ، فيجب فساد ما أدَّىٰ إلىٰ خلافه.

وإذا ثبت أنَّه قادر فيما لم يزل، ثبت أنَّه حيٌّ بوجودٍ لم يزل، لتعلّق كونه قادراً بكونه حيّاً موجوداً، ولأنَّه لو كان حيّاً بعد [أن] لم يكن حيّاً، لوجب كونه كذلك لمعنىٰ محدَثٍ، ولو تجدَّد وجوده مع جواز ألَّا يتجدَّد، لاحتاج إلىٰ محدِث ولأدَّىٰ إلىٰ وجود ما لا نهاية له من المحدِثين.

* * *

[[ص ٣٢٤]] **فصل: في بيان أنَّه تعالىٰ قادر علىٰ ما لو وقع لكان قبيحاً:**

الذي يدلُّ علىٰ ذلك أنَّ كون القادر قادراً، إنَّما يتعلَّق لأحداث الأجناس، وكونه قبيحاً لا مدخل له فيما يتعلَّق به القدرة. ألَا ترىٰ أنَّه قد يكون قبيحاً لانتفاء أُمورٍ، إمَّا من جهته أو جهة غيره؟ نحو الظلم الذي يقبح، لانتفاء المنع ودفع الضرر والاستحقاق، فمن قدر علىٰ الجنس، قدر أن يوجده وإن خلا ممَّا ذكرناه، لأنَّ خلوّه لا يُغيِّر حال القادر، وكيف يُغيِّره وكونه ظلماً لا تعلّق له بأحوال القادر زائدة علىٰ كونه قادراً؟ حتَّىٰ يصحُّ أن يقال: إنَّه تعالىٰ ليس علىٰ تلك الأحوال، وإنَّما المرجع به إلىٰ انتفاء أُمور لا تتعلَّق القدرة بها.

وأيضاً: قد ثبت أنَّ القادر علىٰ الشيء يجب أن يكون قادراً علىٰ جنس ضدّه إذا كان له ضدٌّ، وهو تعالىٰ قادر علىٰ أن يفعل فينا العلم به تعالىٰ وبصفاته، فيجب أن يكون قادراً علىٰ ضدِّ ذلك وهو الجهل القبيح، وكذلك هو قادر علىٰ خلق الشهوات في أهل الجنَّة لما يدركونه، فيجب أن يكون قادراً علىٰ خلق النفار بدلاً من ذلك، وهو ظلم قبيح.

وأيضاً: فقد ثبت أنَّ القادر علىٰ الشيء، يجب أن يكون ممَّن يصحُّ أن لا يفعله، ليخرج من حكم المضطرّ ومن ليس بقادر، وهو تعالىٰ قادر علىٰ إثابة المطيع وإعادته، فيجب / [[ص ٣٢٥]] أن يكون قادراً علىٰ أن لا يفعل ذلك، وترك فعل الواجب كالقبيح ممَّا هرب منه المخالف.

وأيضاً: فقد ثبت كونه تعالىٰ قادراً علىٰ تعذيب مستحقّ العذاب، كالكافر وغيره ما لم يتب، فإذا تاب يجب أن يكون علىٰ ما كان عليه من كونه قادراً علىٰ عقابه، وما يقع بعد التوبة هو الظلم القبيح.

وإنَّما قلنا: إنَّ التوبة لا يُخرِجه من كونه مقدوراً لها، لو أخرجته من المقدور وأحالت وجوده، لاشترك كلّ القادرين في ذلك، ولجرت التوبة مجرىٰ وجود المقدور، أو يقتضي وقته، أو وجود سببه، أو يقتضي وقت سببه.

وأيضاً: فإنَّ القادر بنفسه أو كرهاً فيما لا يتعلَّق به من القادر بقدرة، ولهذا قد [يوجد] أجناس يقدر عليها، ولم يتناه مقدوره من الجنس الواحد وبالوقت والمحلّ، قادراً عليها، لأنَّ حاله لم يزد في ذلك [و]لم ينقص، سواء رجع كونه قبيحاً قادراً إلىٰ جنس أو ضرب أو وجه، وهذا يقتضي كونه قادراً علىٰ ما لو وقع لكان قبيحاً، لأنَّ القادر بقدرة يقدر علىٰ ذلك.

وأيضاً: فليس يخلو القبح من أن يكون جنساً مخالفاً للحسن، أو يكون الجنس واحداً ويرجع القبح إلىٰ ضروب الجنس.

والأوَّل يقتضي كونه تعالىٰ قادراً عليه، لأنَّه من حيث كان قادراً لنفسه يجب أن يقدر علىٰ جميع الأجناس.

فإن كان الثاني فمن شأن القادر علىٰ الجنس أن يقدر علىٰ كلِّ ضروبه والوجوه التي يقع عليها، وألَّا يقع في ذلك اختصاص بين القادرين، وإن كان في القُدَر علىٰ الأجناس اختصاص، وكلُّ ذلك يُصحِّح كونه تعالىٰ قادراً علىٰ ما لو وقع لكان قبيحاً.

وأقوىٰ ما تعلَّق به النظّام ومن وافقه في نفي كونه تعالىٰ قادراً علىٰ القبيح قولهم: إنَّ إثباته قادراً علىٰ ذلك، يقتضي جواز وقوعه منه، فإذا عُلِمَ أنَّه تعالىٰ لا يفعله، كان ذلك دلالة علىٰ أنَّه ليس بقادر عليه، كما أنَّ الجمع بين الضدَّين لـمَّا لم يكن مقدوراً، لم يجز وقوعه.

/ [[ص ٣٢٦]] وقولهم أيضاً: لو كان الظلم في مقدوره، لكنّا متىٰ قدَّرنا وقوعه، لا يخلو من أحد أمرين: إمَّا أن يكون دالَّاً علىٰ كونه جاهلاً أو محتاجاً، أو لا يكون دالَّا علىٰ ذلك.

فإن دلَّ علىٰ ما ذكرناه، وجب كونه تعالىٰ علىٰ

إحدىٰ هاتين الصفتين. ألَا ترىٰ أنَّ أحدنا متىٰ وصفناه بالقدرة علىٰ أن يدلَّ علىٰ أنَّ زيداً في الدار، وجب أن يكون زيد في الدار؟

وإن كان لا يدلُّ الظلم منه علىٰ ما ذكرناه، وجب أن لا يدلّ وقوع الظلم الواقع من أحدنا علىٰ أنَّه جاهل أو محتاج.

وليس لأحدٍ أن يمتنع من الجواب عن ذلك، بأنَّه يدلُّ أو لا يدلُّ، لأنَّه نفي وإثبات بلا واسطة بينهما، ولا له أن يقول: إنَّ النفي والإثبات إذا لم يتقابلا يرجعا إلىٰ أمر واحد، لأنَّ الظلم المقدَّر وقوعه لا يخلو لو وقع ونظر ناظر فيه، بأن يُفضي نظره إلىٰ العلم بأنَّ فاعله محتاج أو جاهل، أو لا يُفضي إلىٰ ذلك، فبان [أنَّ] النفي والإثبات هاهنا متقابلان وراجعان إلىٰ ذاتٍ واحدةٍ.

والجواب عن الشبهة الأُولىٰ: أنّا لا نقول: إنَّ القبيح منه تعالىٰ جائز، وإن كان قادراً عليه، لأنَّ لفظة (الجواز) حقيقة في الشكِّ، وإن استعملت في غيره، وإذا علمنا بالدليل القاطع أنَّه تعالىٰ لا يفعل القبيح، لم يُطلَق من الألفاظ ما يقتضي الشكُّ في ذلك، فإنَّما استعملت لفظة (الجواز) [في] الصحَّة التي معناها نفي الاستحالة، لأنَّه كان يؤدّي إلىٰ صحَّة إطلاق القول بأنَّ الله تعالىٰ يجوز أن يكون عالماً، وأنَّ النبيّ ﷺ يجوز أن يكذب، ولما ذكرناه أخيراً يفسد أن يكون معنىٰ (الجواز) معنىٰ القدرة.

فأمَّا إطلاق القول بأنَّ القبيح صحَّ منه، فإنّا نجيب السائل عن ذلك:

بأنَّك إن أردت بالصحَّة القدرة، فهو يصحُّ منه.

وإن أردت الجواز، فأمَّا نمنع منه لما تقدَّم، وليس يجب إذا علمنا بالدليل في بعض الأفعال أنَّه لا يقع، وامتنعنا من جواز وقوعه والشكّ في ذلك من حاله، أن نقضي بأنَّه غير مقدور، ولأنَّ هذا يقتضي أن يكون غير قادر علىٰ ما عُلِمَ أنَّه لا يفعله، ولوجب أن تكون / [[ص ٣٢٧]] الملائكة والأنبياء لا يقدرون علىٰ المعاصي من حيث عُلِمَ أنَّهم لا يفعلونها، وأن يكون الملجئ إلىٰ الفعل لا يقدر علىٰ خلافه.

علىٰ أنَّ كون بعض الفاعلين ممَّن لا يفعل أبداً القبيح ولا يختار إيجاده، ولو أوجب كونه غير قادر عليه، لوجب متىٰ علمنا أنَّ أحدنا لا يختار القبيح في وقتٍ واحدٍ وأوقات قصيرة، ألَّا يكون قادراً عليه، لأنَّه ما اقتضىٰ خروج القادر من كونه قادراً لا يختلف، طال وقته أو قصر، كسائر ما تقدَّم ذكره من وجود المقدور وتقضّي وقته. وعلىٰ هذا صحَّ كون القادر قادراً علىٰ الضدَّين، وإن لم يصحّ أن يفعلهما معاً.

فأمَّا ما اعترضوا به من الجمع بين الضدَّين، فإنّا لم ننفِ كون ذلك مقدوراً، من حيث لم نُجِز وقوعه، من حيث علمنا استحالته في نفسه.

والجواب عن الشبهة الثانية: أنَّ العبارات قد تدخلها الصحَّة والفساد، وما عُلِمَ بالأدلَّة لا يجوز أن يدخله الفساد، فيجب فيما دلَّت عليه الدلالة أن نجتنب من العبارات ما يقتضي فساده، فلو قلنا: إنَّ وقوع الظلم منه تعالىٰ يدلُّ علىٰ جهله أو حاجته، لوجب أن يكون علىٰ إحدىٰ هاتين الصفتين، وإن لم يفعل الظلم، وما علمناه من كونه عالماً غنيّاً يمنع من ذلك، وإن قلنا: إنَّه لا يدلُّ، نقض هذا القول دلالة الظلم في الشاهد علىٰ جهل فاعله أو حاجته.

وإن قلنا فراراً من ذلك: إنَّه غير قادر علىٰ الظلم، نقض ما علمناه بالأدلَّة من كونه قادراً علىٰ ذلك، فاقتصرنا علىٰ القول بأنَّ الظلم لو وقع منه لكان ظالماً ولاستحقّ الذمّ، لأنَّ ذلك كالموجب عن الظلم، ولا يؤدّي إطلاقه إلىٰ نقض الأدلَّة.

ولا بدَّ لمن سأل عن ذلك من التعويل علىٰ مثل جوابنا، إذا سأل عن المَلَك إذا فعل ما يقدر عليه من المعصية، هل يكون خبره تعالىٰ عن أنَّه لا يفعلها صدقاً ودلالةً أو لا يكون؟

فإن قيل: إنَّه دلالة علىٰ أنَّه لا يفعل، وقد فعل!

وإن قلنا: ألَّا يكون دلالة، فإنَّه أيضاً فاسد.

وكذلك إذا سأل عن القديم تعالىٰ أو علم خلاف ما علم أنَّه يفعله، لكان يخرج من / [[ص ٣٢٨]] كونه عالماً، أو يكون علىٰ ما كان عليه من العلم.

أو سأل عن الرسول عليه السلام، أو خبَّر أنَّ بعض الدور لا تدخلها امرأة، فقال: ولو دخلتها امرأة لكان دخولها مكذِّباً لخبره، ومبطلاً لعلمه، أو موجباً لكون المرأة رجلاً.

ولهذه المسائل [وجوه] كثيرة، ولا بدَّ فيه من جوابنا، والامتناع عن الجواب ممَّا ينقض المعلوم، وهذا هو جواب أبي علي.

وممَّا يُوضِّحه ويكشف عن معناه أنَّ الأمر المقدَّر ينقسم علىٰ وجهين:

فمنه ما يكون الإخبار عنه بالتقدير مفيداً فيه [أو] في غيره، فما أفاد في نفسه صحَّ الجواب عنه بالنفي أو الإثبات، وما يفيد في غيره يجب أن يتأمَّل حاله، ويجيب بما يطابق حاله، ويمتنع ممَّا لا يطابق.

فمثال الأوَّل وهو المفيد في نفسه، أن يقال: أتجيزون وصف زيد بالقدرة، علىٰ أن يفعل اعتقاداً، لأنَّ السماء تحته، أو لا تجيزون ذلك في جوابنا جوازه، لأنَّ الاعتقاد لا يفيد في الغير أنَّ معتقده علىٰ ما هو به؟

ولو قال بدلاً من ذلك: أفتصفونه بالقدرة علىٰ أن يفعل علماً بأنَّ السماء تحته؟

لامتنعنا من حيث كان العلم يفيد في المعلوم [أن] يقتضي تعلّقه بالشيء علىٰ ما هو به.

فأمَّا القسمة بالنفي والإثبات، إنَّما يصحُّ في الأُمور المعلومة الثابتة، فأمَّا ما ليس بثابتٍ ممَّا يُقدَّر، فقد يُقدَّر علىٰ وجه يجري فيه مجرىٰ الثابت المعلوم.

وربَّما قُدِّرَ علىٰ وجهٍ لا يلحق بالمعلوم في صحَّة القسمة بالنفي والإثبات، لأنَّ ما يُقدِّره يختلف حاله بحسب ما يلحق به ويضمّ إليه من الكلام، فالتقدير المجرَّد يجري مجرىٰ الثابت المعلوم، كقولنا للكلابي: لو كان لله تعالىٰ علم لوجب أن يكون موجوداً أو معدوماً، وإن كان موجوداً وجب أن يكون قديماً أو محدَثاً.

وإنَّما لحق هذا المقدَّر بالثابت من حيث تجرّد عن أمر تغيَّر عن حاله، فأمَّا إذا لم يتجرَّد التقدير، لم يمتنع أن يكون النفي أو الإثبات فيه متعذّراً، لما ضممناه إليه في الكلام. ألَا ترىٰ أنّا نقول في الجوهر الموجود أنَّه في كلّ حالٍ لا يخلو من جواز كونه في جهةٍ بدلاً من / [[ص ٣٢٩]] غيرها، أو أن يكون ذلك غير جائز عليه، فيوجب إمَّا النفي أو الإثبات لتقابلهما، وكذلك لو قدَّرنا في الجوهر المعدوم الوجود، لكانت هذه القسمة صحيحة فيه، لأنّا قدَّرنا تقديراً مجرَّداً خالياً ممَّا يمنع من دخول النفي والإثبات.

فلو قيل لنا: فلو كان الجوهر الموجود قديماً، لكانت القسمة التي ذكرتموها تصحُّ فيه.

لامتنعنا، من حيث إنّا متىٰ قلنا: يجوز كونه في كلِّ حال في جهة بدلاً من الأُخرىٰ، نقض ذلك كونه قديماً، لأنَّ القديم لا يجوز أن يتردَّد فيما لم يزل بين صفتين ضدَّين، وإن قلنا: لا يجوز، نقض ما علمناه من أنَّ التحيّز يُصحِّح كون الجوهر في الجهة بدلاً من الأُخرىٰ، وإنَّما فارق هذا التقدير لما تقدَّم، من حيث تجرَّد [عن] الأوَّل، وانضمَّ إلىٰ الثاني ما يمنع من الجواب فيه بالنفي والإثبات، وعلىٰ هذا يصحُّ ما قدَّمناه من الامتناع من الجواب في دلالة الظلم، لأنَّه تقدير بني علىٰ ما لا يمكن معه النفي ولا الإثبات علىٰ ما تقدَّم كشفه.

وقد كان أبو هاشم يختصُّ بجواب آخر عن هذا السؤال فيقول: لا يجوز القول بأنَّ الظلم لو وقع منه تعالىٰ لدلَّ علىٰ جهله وحاجته، لأنَّ ذلك تعليق للمحال الذي هو الجهل والحاجة، والجائز هو وقوع الظلم، ولا يجوز القول بأنَّه كان لا يدلُّ، لأنَّه تعليق للمحال، وهو رفع دلالة الظلم متىٰ كان الأوَّل مستحيلاً، فالجائز هو وقوع الظلم، ومن شأن ما تعلَّق بغيره إذا كان القصد به الإخبار لا الاعتبار والنفي، أن يكون له ثاني متىٰ كان الأوَّل، وإذا كان الثاني مستحيلاً، كونه علىٰ كلِّ حال _ وقع الأوَّل أم لم يقع _ لم يجز تعليقه به علىٰ جهة الإخبار، لأنَّ فائدة التضمّن والتعليق يبطل، ولهذا لا يصحُّ قول القائل: (لو دخل زيد الدار لصار السواد بياضاً)، وتعليق الشيء بغيره علىٰ جهة الإخبار يخالف ذلك، لأنَّه يصحُّ القول للمجبّرة بأنَّ القديم تعالىٰ لو فعل القبيح لكان جاهلاً أو محتاجاً، لأنَّ الغرض بذلك نفي فعل القبيح عنه، كلَّما انتفت الحاجة والجهل، وقد تعلَّق علىٰ هذا الوجه الضدّ المحال للمحال.

فنقول: لو جاز وجود ما لا يتناهىٰ في الماضي لجاز في المستقبل، وأن يبتدئ أحدنا / [[ص ٣٣٠]] فيفعل فعلاً بعد أن يفعل ما لا يتناهىٰ، والغرض بذلك نفي الأمرين، وكذلك يجوز علىٰ جهة النفي والتبعيد تضمين الجائز بالمحال، كقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ [الأعراف: ٤٠]، وكلُّ ذلك مفارق تعليق الشيء لغيره علىٰ جهة الإخبار.

وممَّا يجاب به عن السؤال أن نقول: لو وقع الظلم منه تعالىٰ، لما كان يدلُّ علىٰ جهل ولا حاجة فيه تعالىٰ، لأنَّ الظلم إنَّما يدلُّ علىٰ أحد الأمرين، متىٰ علمنا أنَّ الغنيَّ العالم لا يختاره، فإذا قدَّرنا وقوعه من عالمٍ غنيٍّ، فقد أخرجناه من كونه دالَّاً، وجرىٰ هذا القول مجرىٰ من قال لنا: (لو ظهرت المعجزات علىٰ يد الكذّابين أكانت تكون دلالة علىٰ صدق من ظهرت عليه؟)، فالجواب أنَّها حينئذٍ لا تدلُّ علىٰ الصدق.

ولأنَّها إنَّما تدلُّ علىٰ ذلك متىٰ علمنا من حالها أنَّها لا تظهر علىٰ الكذّاب، فإذا قدَّرنا ما يخالف ذلك، فلا بدَّ من الجواب بأنَّها لا تدلُّ، لأنَّ الجواب إنَّما يكون بحسب السؤال، فكذلك إنَّما نقول في المحكم من الأفعال: إنَّه دلالة علىٰ أنَّ فاعله عالم، متىٰ علمنا أنَّه لا يظهر من [غير] العالم، فلو قال لنا قائل: (فلو ظهر المحكم ممَّن ليس بعالمٍ، لكان يكون دلالةً علىٰ علم فاعله؟»، لكان الجواب أنَّه لا يكون دلالة بهذا التقدير.

وليس لأحدٍ أن يقول: فيجب علىٰ هذا أن يُنتَقض دلالة الظلم علىٰ الجهل والحاجة.

لأنَّ ذلك لا يُلزَم، من حيث أجبنا بأنَّه لا يدلُّ بتقدير ليس يقتضي إخراجه عن كونه دلالة.

وإذا سألنا عنه سؤالاً مطلقاً غير مقدَّر بما ينقض دلالته، وقلنا: إنَّه دالٌّ، كما أنَّ من سأل عن المعجز: هل يدلُّ علىٰ صدق من اختصَّ به؟ فلا بدَّ من الجواب بأنَّه دالٌّ.

وإن كان إذا سأل عن هذا الوجه المتقدّم فقيل: فلو ظهر علىٰ الكذّاب؟ لكان قد أجاب بأنَّه لا يدلُّ، ولم ينقض ذلك دلالة المعجِز علىٰ الصدق!

وهذا جواب أيضاً واضح.

وإذا كنّا قد ادّعينا في هذا الفصل أنَّه تعالىٰ قادر علىٰ جميع أجناس المقدورات، فلا بدَّ من الدلالة علىٰ ذلك.

/ [[ص ٣٣١]] **فصل: في أنَّه تعالىٰ يقدر علىٰ كلِّ جنس من المقدورات:**

لنا في هذا الباب طريقان:

أحدهما: أن [نُبيِّن علىٰ سبيل الإجمال] دلالة علىٰ أنَّه تعالىٰ قادر علىٰ كلِّ الأجناس في الجملة.

والطريق الآخر: أن نُبيِّن علىٰ سبيل التفصيل والتعيّن، أنَّه تعالىٰ قادر علىٰ كلِّ جنس منها.

والذي يُبيِّن الطريقة الأُولىٰ: أنَّه قادر، وما اقتضىٰ تخصيص القادر ببعض المقدورات دون بعض غير ثابت فيه، لأنّ الذي يقتضي تخصيص الأجناس هو القدرة، كما أنَّ الذي يقتضي اختصاصها في التعلّق بجزء واحد، والوقت والمحلّ والجنس واحد، هو كونها قدرة، وإلَّا فالقادر من حيث كان قادراً لا يقتضي الاختصاص بجنس دون جنس، كما لا يقتضي الاختصاص بقدر دون قدر، ولهذا قدر القادر منّا في الوقت والمحلّ الواحد من الجنس الواحد، علىٰ الأجزاء الكثيرة بحسب عدد قدره، وفارق في ذلك القدرة التي تختصُّ علىٰ الشروط التي ذكرناها بالجزء الواحد.

وإذا ثبت أنَّه لا مقتضي لذلك في الأقدار والأعداد، وجب أن يقدر علىٰ كلِّ جنس، كما وجب كونه قادراً علىٰ ما لا نهاية له من الأعداد.

والذي يُبيِّن صحَّة هذه الطريقة: أنَّ حال القادر لنفسه أقوىٰ من حال القادر بقدرة، ولهذا قدر علىٰ ما لا يتناهىٰ من الجنس الواحد، والوقت والمحلّ واحد، وقدر علىٰ أجناس لا يقدر عليها القادر منّا، وإذا كانت له المزيَّة علينا، وجب أن يكون قادراً علىٰ أجناس مقدوراتنا.

يُوضِّح ذلك: أنَّ القُدَر كلّها مشتركة في التعلّق بأجناس مخصوصة، ولا يصحُّ اختلاف حالها في ذلك، وقد ثبت أنَّه تعالىٰ قادر علىٰ بعض الأجناس التي يتعلَّق بها القُدَر، فيجب أن يكون قادراً علىٰ سائر الأجناس التي يتعلَّق بها القُدَر، لأنَّ حاله تعالىٰ إن لم تزد علىٰ حالها لم تنقص.

/ [[ص ٣٣٢]] وأمَّا الطريقة الثانية: فالذي يُبيِّنها أنّا قد علمنا أنَّ أجناس المقدورات علىٰ ضربين:

أحدهما: يختصُّ هو تعالىٰ بالقدرة عليه، ولا يدخل تحت قُدَر العباد، وهذا ممَّا لا شبهة فيه، لأنَّه لو لم يكن مقدوراً له تعالىٰ والعباد لا يقدرون عليه، لخرج من أن يكون مقدوراً في نفسه.

والضرب الآخر: هو ما يقدر العباد علىٰ جنسه، وفيه الشبهة، ونحن نُبيِّن أنَّه تعالىٰ قادر عليه جنساً.

أمَّا الأكوان: فلا بدَّ من كونه تعالىٰ قادراً عليها، لقدرته علىٰ الجواهر المضمَّنة وجودها، وألَّا يصحّ أن يوجد

الجواهر إلَّا بأن يوجد الجوهر، ويفعل بعض القادرين منّا الكون فيه، وذلك أنَّ كلامنا في أوَّل جسم يخلقه الله تعالىٰ.

وهذا السؤال لا يتأتّىٰ فيه، علىٰ أنَّ القادر بقدرة لا يصحُّ أن يفعل الكون في غيره إلَّا متولِّداً عن الاعتماد، والاعتماد إنَّما يولِّد الكون في غير محلّه، بشرط تقدّم مماسَّة محلّه لمحلِّ الكون، بدلالة أنَّ المماسَّة لا بدَّ منها حتَّىٰ يتولَّد الكون عن الاعتماد، فأمَّا أن يكون شرطاً في وجود الكون، أو توليد الاعتماد _ ولو كانت شرطاً في وجود الكون _ لما صحَّ وجوده في الجزء المنفرد، فيجب أن يكون شرطاً في كون الاعتماد مولِّداً، وقد علمنا أنَّ الاعتماد يجوز عدمه في الثاني مع حصول مسبَّبه، فبطل أن يكون مماسَّة محلّ الاعتماد لغيره في حال التوليد هي الشرط، وثبت أنَّ المماسَّة تجب حصولها في الابتداء بين محلّ الاعتماد ومحلّ الكون، وهذا يقتضي مماسَّة الجوهر الموجود للجوهر المعدوم.

علىٰ أنَّ من جعل الشيء علىٰ صفته، يجب عن علَّةٍ، فلا بدَّ من كونه فاعلاً لتلك العلَّة، لأنَّ معلول العلَّة لا ينفصل منها، فمن أوجد الجوهر في جهةٍ، لا بدَّ من أن يكون هو الفاعل، لما به يكون في تلك الجهة، وهذا واضح.

وإذا ثبت أنَّه تعالىٰ قادر علىٰ الكون، لكانت الأكوان متضادّة ومتماثلة، وقد صحَّ أنَّ القادر علىٰ الشيء قادر علىٰ مثله وضدّه في الجنس، فيجب أن يكون تعالىٰ قادراً علىٰ جميع أجناس الأكوان.

/ [[ص ٣٣٣]] فأمَّا التأليف: فيجب تعالىٰ كونه قادراً علىٰ جنسه من وجهين:

أحدهما: أنَّ أوَّل حيّ خلقه الله تعالىٰ، لا بدَّ أن يكون تأليفه من فعله، لأن لا قادر سواه.

والوجه الثاني: أنَّه إذا قدر علىٰ الكون والكون يولِّد التأليف، ومن شأن القادر علىٰ السبب أن يكون قادراً علىٰ المسبَّب، فيجب أن يكون قادراً علىٰ التأليف من حيث قدر علىٰ سببه، وبهذا يُعلَم أنَّه تعالىٰ قادر علىٰ الألم واللذَّة، لأنَّ الكون يولِّدهما.

وأمَّا الاعتمادات: فيجب أن يكون تعالىٰ قادراً عليها، لأنَّها تولِّد الأكوان، ومن حقِّ القادر علىٰ الشيء علىٰ جهة الابتداء أن يقدر عليه علىٰ جهة التوليد، وكما أنَّ من قدر علىٰ السبب أن يقدر علىٰ المسبَّب، وكذلك يجب فيمن قدر علىٰ المسبَّب أن يقدر علىٰ السبب.

وأيضاً: فإنَّ الرطوبة مضمن وجودها بوجود الاعتماد اللازم سفلاً، فلا يخلو أوَّل حيّ يخلقه الله تعالىٰ من ذلك، فيجب أن يكون هذا الاعتماد مقدوراً له، والقادر علىٰ الشيء يجب أن يكون قادراً علىٰ الأصوات والحروف، لأنَّها يتولَّد عنه إذا كان علىٰ وجه المضادّة، وإذا قدر علىٰ الحروف، فهو قادر علىٰ الكلام، لأنَّ ذلك ليس بأكثر ممَّا له نظام مخصوص من الحروف، ويجب أن يكون قادراً علىٰ جنس الكلام ونوعه، سواءً قيل: إنَّه متضادّ أو لم يقل ذلك فيه.

فأمَّا الاعتقادات والعلوم: فيجب كونه تعالىٰ قادراً عليها، لأنَّه المختصّ بخلق كمال العقل، وسائر العلوم الضروريَّة فينا، ولأنَّ معارف أهل الآخرة _ علىٰ ما سندلُّ عليه بمشيَّة الله _ لا تكون إلَّا ضروريَّة من فعله تعالىٰ.

وإذا ثبت كونه قادراً علىٰ هذه العلوم، وجب أن يكون قادراً علىٰ جنس الاعتقاد، لأنَّ كلّ من قدر علىٰ إيجاد الشيء علىٰ وجه زائد علىٰ الوجود، كان قادراً علىٰ مجرَّد إيجاده، ويجب أن يكون قادراً علىٰ الجهل، لأنَّ القادر علىٰ الشيء قادر علىٰ ضدِّه، والعلوم وإن كانت أجناساً مختلفة، من حيث كان الاعتبار في تماثلها التعلّق المخصوص، فالكلّ نوع واحد لاشتراكه في قضيَّة واحدة، ومن حقِّ القادر علىٰ الشيء أن يكون قادراً علىٰ نوعه، كما يجب ذلك في الجنس والضدّ.

/ [[ص ٣٣٤]] وإن كان السهو معنىً، فيجب أن يكون جلَّ وعزَّ قادراً عليه لأمرين:

أحدهما: أنَّ العباد لا يجوز أن يقدروا عليه.

والآخر: لأنَّه قادر علىٰ العلم الذي هو ضدّه.

فأمَّا الظنّ: إن كان من جنس الاعتقاد _ كما ذهب إليه أبو هاشم _ فيجب أن يكون مقدوراً له من حيث كان قادراً علىٰ الاعتقادات.

وإن كان جنساً يخالف الاعتقاد، وجب أن يكون تعالىٰ قادراً عليه، لأنَّه علىٰ هذا المذهب ضدّ العلم، والقادر علىٰ الشيء قادر علىٰ ضدّه.

فأمَّا النظر: فيجب أن يكون تعالىٰ قادراً عليه، من حيث كان قادراً علىٰ أن يحدث فينا العلوم، وفي العلوم ما

يصحُّ أن يتولَّد عن النظر، ومن قدر علىٰ إيجاد الشيء مبتدأً، صحَّ أن يوجده متولِّداً، إذا كان ممَّا يصحُّ أن يقع كذلك.

فأمَّا الإرادة: فيجب أن تكون مقدورة له، لأنَّ ما يفعله العالم لا بدَّ من أن يريده، إذا لم تكن إرادة، ولأنَّ التكليف لا يتمُّ إلَّا بالإرادة، ولأنَّ الثواب لا يكون كذلك، إلَّا بأن يقصد به وجه التعظيم.

وإذا ثبت أنَّه قادر علىٰ الإرادة، وجب أن يكون قادراً علىٰ سائر أجناسها، لأنَّ من قدر علىٰ الشيء قدر علىٰ نوعه علىٰ ما تقدَّم، ويجب أن يكون قادراً علىٰ الكراهة، لأنَّها ضدّها.

وأمَّا التمنّي: فإن كان قولاً، فيجب أن يكون قادراً عليه، لأنَّه قادر علىٰ الكلام.

وإن كان معنىً مخصوصاً في القلب، فالطريق إلىٰ كونه قادراً عليه السمع.

و[أمَّا] الندم: أصحُّ المذاهب أنَّه جنس برأسه سوىٰ الاعتقاد، والطريق إلىٰ كونه مقدوراً له تعالىٰ هو السّمع، متىٰ سلكنا هذه الطريقة دون التي تقدَّمت، وليس بمنكر أن يُستَدلَّ بالسمع علىٰ ذلك، لأنَّه يمكن معرفة السمع مع الشك في أنَّ الندم مقدور له وكذلك التمنّي، إن كان جنساً غير القول.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

/ [[ص ٥٧٨]] **فصل: فيما يجري عليه تعالىٰ لكونه قادراً:**

إذا كان الفعل قد صحَّ منه تعالىٰ وجب أن يُسمّىٰ (قادراً)، لأنَّ اللغة توجب وصف من صحَّ منه الفعل بأنَّه قادر.

ويجب أن نصفه بأنَّه قادر فيما لم يزل ولا يزال، لأنَّ الفعل إذا صحَّ منه تعالىٰ لما يرجع إلىٰ ذاته وما هو عليه في ذاته حاصل في كلِّ حال. وإنَّما لم يصحّ وجود الفعل فيما لم يزل لأمر يرجع إلىٰ الفعل، كما أنَّ أحدنا قادر علىٰ ما يوجد بعد أوقات كثيرة وإن لم يصحّ وجود ذلك في الثاني لأمر يرجع إلىٰ المقدور لا إلىٰ الصفة المصحِّحة لإيجاد الفعل.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (قويّ) لأنَّ معناه معنىٰ قادر، وإنَّما يُوصَف الجبل وما أشبهه بالقويّ لحصول الشدَّة والصلابة علىٰ التشبيه بالقادر، لأنَّ الشدَّة تمنع علىٰ بعض الوجوه من الكسر والقطع كما يمنع القادر.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (قدير) و(مقتدر) لأنَّ ذلك مبالغة في وصفه بالقدرة.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (قاهر) علىٰ معنىٰ المبالغة في كونه أقدر.

ووصفه أبو علي بأنَّه (قاهر فيما لم يزل) كما أنَّه قادر فيما لم يزل، ومنع غيره من أن يُوصَف بذلك فيما لم يزل، واعتلَّ بأنَّ هذه اللفظة تفيد بأنَّه قهر غيره ومنعه، وذلك منتفٍ فيما لم يزل.

وكان أبو علي يقوّي قوله بأنَّه قاهر فيما لم يزل: بأنَّ أهل اللغة يصفون الملك الجبّار [بأنَّه قاهر إذا كان قادراً علىٰ ما يريد ونافذ الإرادة والأمر، وإن لم] / [[ص ٥٧٩]] يفعل في الحال شيئاً.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (ملك) و(مالك) علىٰ معنىٰ المبالغة في وصفه بالقدرة، وقد سمّىٰ الله تعالىٰ نفسه بأنَّه ملك يوم الدين، والدين هاهنا هو الجزاء. فلا معنىٰ لوصفه تعالىٰ بذلك إلَّا أنَّه قادر علىٰ التصرّف فيه من غير منع، لأنَّ حقيقة المالك هو الذي له التصرّف في الشيء وليس لأحدٍ منعه منه، ولهذا لو أظهر ما حذفه لصحَّ الكلام بأن يقول: (مالك لبيع داره) ووهبتها وما أشبه ذلك.

والوكيل وإن كان له أن يتصرَّف فيما وُكِّلَ فيه فليس بمالك، لأنَّ تصرّفه في الحكم كالغير من حيث فعل بأمره، ورجعت فائدته إليه.

والصبيّ إنَّما صحَّ أن يملك لأنَّ تصرّف غيره ترجع فائدته إليه كأنَّه هو المتصرّف.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (ربّ) من حيث كان مالكاً، ولهذا يقولون: (ربُّ الدار) بمعنىٰ مالكها، ولا يُطلِقون ذلك إلَّا في الله تعالىٰ ويُقيِّدونه في غيره.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (سيّد) بمعنىٰ أنَّه مالك، لأنَّهم يصفون مالك العبد بأنَّه سيّده، ويصفون مقدّمة القوم وكبيرهم بأنَّه سيّد، لما كان يملك تدبيرهم.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (صمد). ولهذه اللفظة معنيان:

أحدهما: معنىٰ سيّد وهو المالك، فيكون علىٰ هذا الوجه من صفات الذات، فيجري عليه فيما لم يزل. والمعنىٰ الآخر: أنَّه يُصمَد إليه في الحاجات، وهذا الوجه يلحق بصفات الفعل، لأنَّه إنَّما يُقصَد إليه في الحاجات إذا خلق تعالىٰ من يصحّ ذلك منه. اللّهمّ إلّا أن يُراد أنَّه معنىٰ يستحقّ ويليق به أن يرجع إليه في الحاجات، فيخرج عن باب صفات الفعل.

/ [[ص ٥٨٠]] ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (إله)، بمعنىٰ أنَّ العبادة تحقُّ له، وإنَّما يحقُّ له العبادة لأنَّه تعالىٰ خلق الأجسام وأحيائها والإنعام عليها بالنعم التي يستحقُّ بها العبادة، وهو تعالىٰ كذلك فيما لم يزل [فوجب أن يكون إلهاً فيما لم يزل].

ولا يجوز أن يكون تعالىٰ إلهاً للأعراض، ولا للجوهر الواحد، لاستحالة أن ينعم عليهما بما يستحقُّ به العبادة، وإنَّما هو إله للأجسام الحيوان منها والجماد، لأنَّه تعالىٰ قادر علىٰ أن ينعم علىٰ كلِّ جسم بما معه يستحقُّ العبادة.

وفي الناس من منع من أن يكون إلهاً للجماد، لأنَّ الجماد في الحال لا يجوز أن يستحقَّ عليه العبادة وهو جماد. وهذا غلط، لأنَّ معنىٰ إله ليس هو من يستحقُّ العبادة، لأنَّه لو كان كذلك لم يكن إلهاً فيما لم يزل ولا نعمة له فيما لم يزل، وإنَّما معناه أنَّ العبادة تحقُّ له، ومعنىٰ ذلك أنَّه قادر علىٰ الإنعام بالنعم المخصوصة. فإذاً هذا هو معنىٰ إله، والحيوان والجماد فيه سواء.

وأمَّا وصفه تعالىٰ بـ (الله) ففيه وجهان: أحدهما: أنَّ أصله لاه والله هو الإله، فإذا دخلت الألف واللام علىٰ لاهٍ فصار الله. والوجه الآخر: أنَّ الألف واللام أُدخلتا علىٰ إله الإله وخُفِّفت الهمزة وأُدغمت إحدىٰ اللامين في الأُخرىٰ، فصار الله.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (عزيز)، ومعناه أنَّه يقتدر علىٰ الأُمور لا يلحقه منع ولا ذلَّة ولا اهتضام. وقد وصفوا الأرض الصلبة بأنَّها عزاز لشدَّتها وامتناعها، وشبَّهوها بالقادر من حيث صعب صلابتها التصرّف فيها كما يُوصَف منع القويّ.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (كريم) علىٰ وجهين: بمعنىٰ أنَّه عزيز، كما يقولون: / [[ص ٥٨١]] (فلان يكرم عليَّ)، و(فلان أكرم عليَّ من فلان) أي أعزّ عليَّ منه. والوجه الآخر أن يكون كريماً، بمعنىٰ أنَّه فاعل الكرم والإنعام، ومن هذا الوجه يلحق بصفات الأفعال.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (جبّار)، ومعناه أنَّه عزيز لا ينال باهتضام، ومن ذلك أنَّهم وصفوا النخلة بأنَّها جبّارة لما بَعُدَ منالها.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (مجيد) و(ماجد)، بمعنىٰ عزيز وكريم، وقد وصف الله تعالىٰ القرآن بأنَّه مجيد، لما كان لا ينال بنقص وتبديل وما جرىٰ مجرىٰ ذلك.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (كبير) و(متكبّر) و(متجبّر) و(عظيم) و(متعظّم) و(جليل)، وفوائد هذه الأسماء يرجع إلىٰ نهاية التعظيم والمدح، وقد قيل: (كبير القوم سيّدهم)، وقد بيَّنا أنَّ السيّد هو المالك.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (عليّ) و(عالٍ) و(متعال)، ويُراد بذلك أنَّه قاهر للأشياء قادر عليها، كما قال الله تعالىٰ: ﴿مَا اتَّخَذَ اللهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلٰهٍ إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ١]، أراد تعالىٰ غلب بعضهم بعضاً وقهره، وقال تعالىٰ: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلا فِي الْأَرْضِ﴾ [القصص: ٤] أي قهر أهلها. وقد قيل: إنَّ معنىٰ ذلك التنزّه عن القبائح نحو قوله تعالىٰ: ﴿وَتَعالى عَمَّا يُشْرِكُونَ ۝١٨﴾ [يونس: ١٨].

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (مستولٍ علىٰ الأشياء)، بمعنىٰ القدرة عليها، من قولهم: (استولىٰ فلان علىٰ البلد) إذا قهر أهله واقتدر عليهم، ويصحُّ وصفه بذلك فيما يزل.

/ [[ص ٥٨٢]] ولا يُوصَف بأنَّه (مستوٍ) علىٰ سبيل الإطلاق، لأنَّه لا يفيد الانتصاب وإنَّما يفيد الاستيلاء علىٰ سبيل المجاز.

ويُوصَف تعالىٰ عند أبي علي بأنَّه (مستطيع) علىٰ معنىٰ أنَّه قادر، ووصفه أيضاً بأنَّ الفعل يمكنه ويتهيَّأ له، وأجرىٰ مستطيعاً مجرىٰ قادر.

وفي الناس من امتنع من وصفه بمستطيع، لاشتقاقه من الاستطاعة التي هي القدرة، ويلزم من أبىٰ ذلك للامتناع من وصفه بأنَّه قادر لاشتقاقه من القدرة.

ولا يُوصَف تعالىٰ بأنَّه (مطيق)، لأنَّ معنىٰ الطاقة

يقتضي الجهد والمشقَّة، لأنَّهم يقولون: (هذا مقدار طاقته) كما يقولون: مقدار وسعه، ويقول أحدهم: (لا أُطيق هذا) إذا كان يشقُّ عليه وإن كان قادراً علىٰ فعله.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (ذو قدرة) و(ذو قوَّة)، بمعنىٰ أنَّه قادر، فإن أوهم إطلاق ذلك قيد.

ولا يُوصَف تعالىٰ بأنَّه (رفيع) ولا (شريف)، لأنَّ حقيقتهما في ارتفاع المكان وإشرافه، وإنَّما مُدِحَ بذلك وأُجري علىٰ غير هذه الفائدة علىٰ سبيل المجاز والاستعارة، وقوله تعالىٰ: ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ﴾ [غافر: ١٥] إنَّما هو صفة للدرجات لا له.

ولا يُوصَف تعالىٰ بأنَّه (متين) ولا (شديد)، لأنَّ معنىٰ هاتين اللفظتين الصلابة، وهي مستحيلة عليه تعالىٰ. وقوله تعالىٰ: ﴿هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً﴾ [القصص: ٧٨] مجاز، لأنَّ القوة التي هي القدرة لا توصف بالشدَّة، وهو تعالىٰ قادر لا بقدرة.

* * *

شرح الجمل العلم والعمل:

[في أنَّه تعالىٰ قادر]:

مسألة: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: ولا بدَّ من كونه / [[ص ٤٦]] قادراً، لتعذُّر الفعل علىٰ من لم يكن قادراً وتيسُّره علىٰ من كان كذلك.

شرح ذلك: قد علمنا في الشاهد ذاتين موجودتين مشتركتين في صفاتهما، من كونهما جسمين وحيِّين وغير ذلك. ثمّ يختصُّ إحداهما بصحَّة الفعل منها والأُخرىٰ بالتعذُّر. فلا بدَّ من أن تكون الذات التي صحَّ منها الفعل، اختصَّت بأمر لأجله صحَّ منها الفعل ليس بحاصل لمن تعذَّر عليه الفعل.

وإنَّما قلنا ذلك لأنَّها لو لم تختصّ بأمر لم يكن بأن يصحَّ منها الفعل أولىٰ من الذات التي يتعذَّر عليها، ولا كانت الأُخرىٰ بأن يتعذَّر عليها الفعل أولىٰ من أن يصحَّ، لاشتراكهما في جميع الصفات المعقولة.

فإذا ثبت أنَّه لا بدَّ من أمر لأجله صحَّ الفعل، ووجدنا أهل اللغة يُسمّون من كان علىٰ هذه المفارقة قادراً، وثبت ذلك الأمر بمقتضىٰ العقل، أطلقنا عليه التسمية بكونه (قادراً) اتّباعاً لأهل اللغة.

فإن قيل: ما أنكرتم أن تكون الذات التي صحَّ منها الفعل اختصَّت بطبيعة أو صحَّة بنية دون ما تذهبون إليه، لأجلها صحَّ الفعل؟

قلنا: الطبع الذي تدَّعونه غير معقول، وما لا يُعقَل لا يجب إثباته.

بل لو كان معقولاً لم يخلُ الطبع الذي ذكرتموه من أن يوجب صفة / [[ص ٤٧]] للحيِّ، لأجلها يصحُّ منه الفعل، أو لا يوجب صفة له بل يختصُّ المحلّ. فإن أرادوا الأوَّل فذلك وفاق في المعنىٰ وخلاف في العبارة، لأنَّهم يكونون أشاروا إلىٰ القدرة وسمّوها طبعاً ولا مضايقة في العبارة. وإن أرادوا القسم الثاني فذلك باطل، لأنَّ ما يختصُّ المحلّ لا يجوز أن يوجب حكماً للجملة، كما يجوز أن يوجب ما يختصُّ بزيد حكماً لعمرو.

وبمثل ما قلنا يبطل قول من قال: إنَّه يصحُّ الفعل لصحَّة البنية، لأنَّ صحَّة البنية أمر يرجع إلىٰ المحلِّ، لأنَّ ذلك عبارة عن بنية مخصوصة فيها معانٍ مخصوصة.

علىٰ أنَّ جميع ما يُعقَل من صحَّة البنية موجود في الذات التي تعذَّر عليها الفعل، فلا يجوز أن يسند إليه صحَّة الفعل.

* * *

[[ص ٦٣]] **مسألة:** قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: ويجب أن يكون سبحانه فيما لم يزل قادراً، لأنَّه لو تجدَّد له ذلك لم يكن قادراً إلَّا بقدرة محدَثة، ولا يمكن إسناد إحداثها إلَّا إليه فيؤدّي إلىٰ تعلُّق كونه قادراً بكونه محدَثاً، وكونه محدَثاً بكونه قادراً، وثبوت كونه قادراً فيما لم يزل يقتضي أن يكون فيما لم يزل حيَّاً.

شرح ذلك: لا يخلو كونه سبحانه قادراً من أن يكون حاصلاً فيما لم يزل أو / [[ص ٦٤]] يكون متجدِّداً، فإن كان الأوَّل ثبت ما أردناه، وإن كان متجدِّداً لم يكن كذلك إلَّا لتجدُّد معنىٰ.

وإنَّما قلنا ذلك لأنَّه لا شرط معقول يقف كونه قادراً عليه، كما نقول في كونه مدرِكاً في أنَّه يقف علىٰ وجود المدرَك، لأنَّ الشرط في كونه قادراً عدم المقدور، وهو حاصل فيما لم يزل، فيجب كونه قادراً فيما لم يزل.

ولا يجوز أن يكون قادراً لمعنىٰ، لأنَّه لا يخلو ذلك

المعنىٰ من أن يكون محدَثاً أو قديماً، فإن كان قديماً وجب من ذلك أيضاً أن يكون قادراً فيما لم يزل، لأنَّ المعنىٰ الموجب له حاصل فيما لم يزل.

علىٰ أنّا سنُبيِّن فيما بعد أنَّه لا يجوز وجود معنىٰ قديم معه تعالىٰ. وإن كان ذلك المعنىٰ محدَثاً فلا بدَّ له من محدِث. لأنّا بيَّنا حاجة كلّ محدَث إلىٰ محدِث، وذلك المحدِث لا بدَّ من أن يكون قادراً ليصحَّ منه إيجاد الفعل.

ولا يجوز أن يكون الفاعل غيره تعالىٰ، لأنَّه لا بدَّ أن يكون ذلك المعنىٰ موجوداً لا في محلٍّ، لأنَّه لو كان في محلٍّ، لا يختصُّ به تعالىٰ بل يختصُّ بالمحلِّ أو بما ذلك المحلّ بعضه، علىٰ ما بيَّناه في باب الإرادة.

ولا يصحُّ أن يفعل فعلاً لا في محلٍّ غيره تعالىٰ، وفي ذلك وجوب كونه قادراً أوَّلاً حتَّىٰ يصحَّ منه إيجاد الفعل. وعلىٰ هذا الفرض لا يكون قادراً إلَّا بعد وجود ذلك المعنىٰ، وفي ذلك تعلُّق كونه قادراً بكونه فاعلاً وكونه فاعلاً بكونه قادراً، وذلك لا يصحُّ.

/ [[ص ٦٥]] فإذا ثبت بطلان هذه الأقسام ثبت وجوب كونه قادراً فيما لم يزل، وإذا ثبت كونه قادراً فيما لم يزل وجب كونه موجوداً حيَّاً فيما لم يزل، لأنّا قد بيَّنا أنَّه لا يكون قادراً إلَّا وهو حيٌّ موجود.

* * *

العلم:

الحدود والحقائق:

[[ص ٧٣١]] ٤٠ _ حقيقة العالم هو من صحَّ منه الفعل المحكم المتقن علىٰ جهة الابتداء إذا كان قادراً عليه وليس بممنوع.

* * *

الملخَّص في أُصول الدين:

[[ص ١٢٤]] والكلام في أنَّه عالم فيما لم يزل يجري أيضاً علىٰ الطريقة التي تقدَّمت، لأنَّه لو تجدَّد كونه عالماً، لكاد يتجدَّد مع جواز أن لا يتجدَّد والحال واحدة، لأنَّه لا شرط معقول تعلَّق تجدّده به، وذلك يقتضي أنَّه تجدَّد لتجدّد علمٍ محدَثٍ.

فإن قيل: ألَّا أجريتم كونه عالماً مجرىٰ كونه مدرِكاً وجعلتم الشرط في تجدّده وجود المعلوم، كما أنَّ الشرط عندكم في تجدّد كونه مدرِكاً وجود المدرَك، فلا يجب أن يكون عالماً بعلم الحدث، كما لا يجب مثل ذلك في كونه مدرِكاً؟

قلنا: الفرق بين الأمرين واضح، لأنَّ الإدراك يستحيل تعلّقه بالمعدوم، فوجب أن / [[ص ١٢٥]] يكون وجوده شرطاً في تعلّق الإدراك به، وليس كذلك العلم، لأنَّه يتعلَّق بالمعدوم والموجود علىٰ سواء، وسنُبيِّن ذلك.

علىٰ أنَّه جرىٰ كونه عالماً مجرىٰ كونه مدرِكاً في تعلّقه بشرطٍ، فيجب أن يكون المقتضي لكونه عالماً هو كونه جسماً بشرط وجود المعلوم، كما اقتضىٰ ذلك كونه مدرِكاً، وهذا يوجب أن يكون أحدنا متىٰ وُجِدَ المعلوم يجب أن يكون عالماً به، لحصول المقتضي وهو كونه حيَّاً، والشرط وهو وجود المعلوم، كما وجب ذلك في كون أحدنا مدرِكاً، وقد علمنا فساد ذلك.

والذي يدلُّ علىٰ صحَّة تعلّق العلم بالمعدوم كصحَّته بالموجود أشياء:

منها: إنَّ الفاعل للمحكم من الفعل، متىٰ لم يكن عالماً بكيفيَّة إيقاعه علىٰ وجه الأحكام قبل أن لم يفعله، لم يصحّ أن يقع منه محكماً، وهذا يوجب أن يكون المعدوم معلوماً.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّ العلم بما ذكرتم من الصنائع المحكمة لا يتعلَّق بالمعدوم في الحقيقة، وإنَّما يتعلَّق بوجوده.

وذلك أنَّ هذا القول يوجب أن لا يعلم العالم من الكتابة وغيرها من الصنائع المحكمة إلَّا ما يوجد لا محالة في المستقبل أو وُجِدَ فيما مضىٰ، وقد علمنا خلاف ذلك.

علىٰ أنَّ العلم الذي أُشير إليه لو كان يتعلَّق في حال عدم العلم بوجوده، لاستحال مع بقاء هذا العلم الجهل بوجوده، من حيث كان يؤدّي إلىٰ الجهل بالشيء علىٰ الوجه الذي علم عليه، وفي صحَّة كونه عالماً به قبل وجوده مع جهله به عند وجوده، دلالة علىٰ أنَّ العلم الذي ذكرناه لا يتعلَّق بوجوده.

وبعد، فإنَّ العلم بكيفية إيجاد فعل الكتابة به مثلاً علم جملةً لا يتعلَّق بحروفٍ مخصوصةٍ، فكيف يقال: إنَّه علم بما يوجد منها؟ وكيف يكون العلم بالموجود منها وهو

علم تفصيلىٰ، [و]هو العلم المتعلّق علىٰ سبيل الجملة، واختلافهما ظاهر؟!

ومنها: أنّا نعلم الثواب والعقاب والبعث والنشور، وكلُّ ذلك معدوم، وأهل الجنَّة لا بدَّ أن يعلموا أنَّ ثوابهم دائم متَّصل وإن كان معدوماً.

/ [[ص ١٢٦]] ومنها: أنَّ أحدنا يعلم ما يقتضي من أفعال غيره، ككلامه وقيامه وقعوده وضروب أفعاله، ولا يجوز أن يقال في هذه العلوم أنَّها تتعلَّق في الحقيقة بأنَّ هذه الأفعال كانت موجودة، وذلك أنَّ العالم بها يُفصِّل بين حالةٍ قد كان عالماً بوجودها من قبل وبين علمه الآن بها بعد تقضيها، كما يُفصِّل بين حالتيه فيما يعلمه من وجود الجسم وكونه متحرِّكاً، ولا شيء أظهر ممَّا يجده الإنسان من نفسه.

وممَّا يقال في ذلك أيضاً: إنّا قد فصَّلنا بين القديم والمحدَث، ولو كان المعدوم يصحُّ أن يعلم لما وقع هذا العلم، لأنَّ العلم بحدوث الذات هو علم بعدمها قبل وجودها، وإذا قيل: إنَّ العلم بتجدّد الوجود يكفي في ذلك، أمكن أن يقال: إنَّ تجدّد الوجود إذا حصل لم يُعقَل منه إلَّا الوجود بعد العدم، وإلَّا فهو غير معقول.

فإن قال قائل: كيف يصحُّ القول بأنَّه تعالىٰ عالم بالمعلومات كلّها فيما لم يزل، وهو الآن عالم بأنَّها موجودة، وفيما لم يزل لا يصحُّ وصفها العلم بذلك، بل كان عالماً بأنَّها غير موجودة وأنَّها ستوجد، وكذلك كان عالماً فيما لم يزل بأنَّه غير فاعل، والآن لا يُوصَف بذلك، بل يُوصَف بالعلم بأنَّه فاعل، وهذا يقتضي حدوث العلم علىٰ ما ذهب إليه مخالفكم؟

قيل له: قد بيَّن علماء أهل التوحيد الجواب عن هذا السؤال وأزالوا الشبهة به، فقالوا: إنَّ العلم بأنَّ الشيء سيوجد هو بعينه علم بوجوده إذا وُجِدَ، وبأنَّه كان موجوداً إذا مضىٰ، وإنَّ تعلّق العلم لا يختلف باختلاف العبارة، كما أنَّ الوقت المخصوص يختلف العبارة عليه، فيُوصَف إذا كان مستقبلاً بأنَّه غد، وإذا كان حاضراً بأنَّه يوم، وإذا مضىٰ بأنَّه أمس، فتختلف العبارة، والمعبَّر عنه غير مختلفٍ في نفسه.

وذكروا أنَّ الدلالة فيما يتعلَّق به، ويجري مجرىٰ العلم فيما ذكرناه.

فأمَّا الخبر الصدق، فمن حيث الفائدة والمعنىٰ يجري مجرىٰ العلم والدلالة، ويخالفهما من حيث الصورة والصيغة، لأنَّ صيغة الخبر يختلف بالماضي والمستقبل.

والذي يدلُّ علىٰ أنَّ العلم بالشيء [الذي] سيوجد، هو علم بوجوده إذا وُجِدَ، أنَّه لو / [[ص ١٢٧]] لم يكن كذلك لصحَّ بقائه مع الجهل بوجود ذلك الشيء، مثل أن يعلم أنَّ زيداً سيموت في غدٍ، ويجهل في غدٍ موته مع بقاء علمه الأوَّل، وفي علمنا باستحالة كونه جاهلاً بالمعلوم مع بقاء العلم الأوَّل دلالة علىٰ صحَّة ما قلناه من أنَّ متعلّق علم الأوَّل هو وجوده، وإنَّما قلنا: إنَّه لا ينكر وجود الجهل مصاحباً لبقاء العلم الأوَّل، لأنَّ متعلّقهما علىٰ ما يذهب إليه المخالف لا يتناول وجهاً واحداً، وكلّ علمين تعلَّقا بالمعلوم علىٰ وجهين، جاز وجود كلّ واحد منهما مع الجهل المضادّ للآخر، إذا لم يكن أحدهما أصلاً للآخر.

وليس هذا الدليل مبنيٌّ علىٰ وجوب بقاء العلم، فيفرض بأنَّه لا يبقىٰ، بل قد يجوز أن يقال: لو بقىٰ كيف ما كان، يكون الحال في جواز مصاحبة الجهل الذي ذكرناه له، فإذا عُلِمَ استحالة مصاحبته له لو بقىٰ، عُلِمَ أنَّه يتعلَّق بوجود الذات، لأنَّ بقاء العلم لا يقلب متعلّقه ويجعله متعلّقاً بغير ما كان متعلّقاً به لو قيل، بل لا بدَّ من قولنا: [إنَّه] لو بقي أو وُجِدَ مثله في الثاني لصحَّ الكلام، لأنَّه إذا استحال أن يصاحب الجهل لما هو مثل العلم الأوَّل، صحَّ أنَّ الأوَّل يتعلَّق بما يتعلَّق به الثاني من وجود الذات في الوقت الذي يوجد فيه.

ويدلُّ أيضاً علىٰ ذلك: أنَّ العلم بأنَّه سيوجد، لو لم يكن علماً بوجوده علىٰ صفة ما ذكرناه، لكان لا يخلو لو بقي إلىٰ حال وجود ذلك الشيء المعلوم، من أن يكون علماً بأنَّه سيوجد أو علماً بوجوده.

ولا يجوز أن يكون علماً بأنَّه سيوجد وهو موجود، لأنَّ ذلك يؤدّي إلىٰ انقلابه في حال البقاء جهلاً، وقد عُلِمَ أنَّ بقاء الشيء لا يقلب جنسه، فيجب أن يكون علماً بوجوده.

ويدلُّ أيضاً عليه: أنَّ العلم بأنَّ زيداً سيقوم في غدٍ، لو لم يكن علماً بقيامه لكان لا يُنكَر أن يذكر هذا العالم أنَّه

كان عالماً بذلك، وإن جهل قيامه أو لم يعلمه، لأنَّ ذكر العلم ليس بأقوىٰ من العلم نفسه، وإذا كان العلم الأوَّل لا يتعلَّق لو بقيٰ بقيامه، فذكره لا يمنع من الجهل بقيامه، وقد علمنا خلاف ذلك.

ويدلُّ أيضاً علىٰ صحَّة ما ذكرناه: أنَّ النبيّ ﷺ لو أخبر بأنَّ زيداً سيموت، لكان ذلك الخبر دليلاً علىٰ موته، ويجب أن يكون من استدلَّ به قبل موته أو في حال الموت أو بعده / [[ص ١٢٨]] سواء فيما يتولَّد من العلوم المتماثلة، لأنَّ النظر في الدليل الواحد من الوجه الواحد لا يُولِّد علوماً مختلفة، ولا يُولِّد إلَّا المتماثل من العلوم.

وممَّا يدلُّ أيضاً علىٰ ذلك ويُوضِّحه: أنَّ اختلاف العبارة لا تأثير لها في هذا الباب، لأنّا نعلم أنَّ من علم شيئاً أنَّه يكون في الوقت العاشر متىٰ بقيٰ علمه إلىٰ الثاني، فلا بدَّ أن يكون علماً بأنَّه سيكون في الوقت التاسع، وكذلك إذا بقيٰ إلىٰ الثالث يكون علماً بكونه في الثامن، وعلىٰ هذا لو كان الأمر علىٰ ما ذكروه، لوجب أن يكون ما يتعلَّق بكونه في العاشر لا يكون في الثاني متعلّقاً بكونه في التاسع، لأنَّ العلمين عندهم مختلفين، وفي وضوح فساد ذلك دلالة علىٰ أنَّ اختلاف العبارة علىٰ العلم الذي جعله العلم شبهتهم في هذا الباب، لا يقتضي اختلاف متعلّق العلم، وما وصفنا له تعالىٰ بأنَّه عالم فيما لم يزل بأنَّ الدنيا غير موجودة، ووصفه الآن بأنَّه يعلمها موجودة، فلا شبهة في مثله إذا تُؤمِّل حقَّ التأمّل، ولم نصفه الآن من العلم إلَّا بما وصفناه به فيما لم يزل، متىٰ أُضيف تعلّق العلم بالمعلوم إلىٰ الأوقات أو ما يُقدِّر تقديرها، لأنَّه تعالىٰ كان عالماً فيما لم يزل بأنَّ الدنيا غير موجودة في تلك الأحوال الموصوفة بأنَّها لم تزل، وهو الآن عالم بأنَّ الدنيا غير موجودة في تلك الأحوال، كما كان، وإذا وصفناه الآن بأنَّه عالم بوجودها في هذه الأوقات، فما وصفناه إلَّا بما كان عليه فيما لم يزل، لأنَّه لم يزل عالماً بوجودها في هذه الأوقات.

وكذلك القول في وصفنا له بالعلم بأنَّه غير فاعل فيما لم يزل، والآن فاعلٌ، لأنَّه إذا أُضيف إلىٰ الأوقات زالت الشبهة منه.

وانتفاء العلم فيما لم يزل غير انتفائه في سائر الأحوال، كما أنَّ ثبوته الآن لا يقتضي ثبوته فيما تقدَّم، وهو عالم لم يزل وفي كلِّ حالٍ بانتفاء الفعل في الوقت الذي انتفىٰ فيه، وبثبوته في الوقت الذي ثبت فيه.

وقد استقصينا الكلام في هذا المعنىٰ، وفي أنَّ المعدوم يصحُّ تناول العلم له، سواء كان ممَّا قد عُدِمَ بعد وجود، أو ممَّا لم يوجد في وقتٍ من الأوقات، وشرحناه وبسطناه في / [[ص ١٢٩]] نقضنا علىٰ يحيىٰ بن عدي النصراني مقالته الموسومة بـ(الكلام في طبيعة الممكن)، وذكرنا أنَّ الأظهر عندنا أن يكون العلم بأنَّ الشيء سيوجد هو مجموع علمين: أحدهما يتناول وجوده في الوقت الذي يوجد فيه، والآخر يتناول عدمه قبل ذلك، وأنَّه لم يكن موجوداً، وتجري هذه اللفظة في أنَّها عبارة عن علمين مجرىٰ العلم بأنَّ الذات متحرِّكة، لأنَّ ذلك يُنْبِئ عن كونها في المكان عقيب كونها في غيره، ومجرىٰ العلم بالمعاد في أنَّه مجموع ثلاثة علوم: أحدها يتناول وجوده، والآخر يتناول عدم قبل هذا الوجود، والآخر يتناول وجوده قبل ذلك العدم، وقوَّينا هذه الطريقة بما لا يحتاج إلىٰ تكراره هاهنا، ومن أراده علىٰ وجهه وقف عليه من هناك.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٥٨٢]] **فصل: فيما يجري عليه تعالىٰ من الأوصاف لكونه عالماً وما يتعلَّق بذلك:**

إذا كان العالم منّا من اختصّ بحال يصحُّ لأجلها منه الفعل المحكم متىٰ/ [[ص ٥٨٣]] كان قادراً عليه وكان الله تعالىٰ علىٰ هذه الحال في جميع الأحوال، فيجب وصفه بأنَّه عالم فيما لم يزل ولا يزال.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (عارف) لمساواة هذه اللفظة للفظة عالم.

ووصفه أبو علي بأنَّه (دار) بمعنىٰ عالم، واستشهد بقول الشاعر:

لا هم لا أدري وأنت الداري ...

والأولىٰ أن لا يُطلَق عليه تعالىٰ هذا اللفظ، لأنَّه يفيد استدراك العلم، ولهذا لا يقولون: (دريت أن السماء فوقي)، و(أنَّ الاثنين أكثر من واحد)، ويجري ذلك مجرىٰ متيقّن وفطن.

ويُوصَف تعالىٰ [بأنَّه] (بصير) بمعنىٰ عالم، لأنَّ هذه

اللفظة حقيقة في العالم كما أنَّه حقيقة في صحَّة الرؤية، ولهذا يقولون فلان بصير في الفقه والطبّ إذا كان عالماً بهما، ويُوصَف بذلك فيما لم يزل علىٰ الوجهين معاً.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه حكيم، بمعنىٰ أنَّه عالم، كما قال تعالىٰ: ﴿وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ ۝٢٠﴾ [ص: ٢٠]، وتفيد هذه اللفظة أيضاً أنَّه فعل الأفعال المحكمة فيما لم يزل كما يقال: عالم فيما لم يزل.

ويُوصَف تعالىٰ عند أبي علي بأنَّه (واحد) بمعنىٰ عالم، ويجري عليه فيما لم يزل، وللفظة واحد معنىٰ آخر وهو مدرك، فيجري عليه الآن وإن لم يجر فيما لم يزل.

ووصفه تعالىٰ بأنَّه (راءٍ) بمعنىٰ عالم، وذكر أنَّ هذه اللفظة تفيد العلم والإدراك حقيقة، واذا أجريت بمعنىٰ العلم وصف تعالىٰ به فيما لم يزل.

ولا يُوصَف تعالىٰ بأنَّه (طبيب) مطلقاً وإن كان الطبّ هو العلم، لقولهم: (فلان طبّ بكذا) إذا كان عالماً به، لأنَّ غلب الاستعمال والعرف قد نقلت هذه اللفظة إلىٰ من له صناعة معروفة.

/ [[ص ٥٨٤]] ولا يُوصَف تعالىٰ بأنَّه (متيقّن) و(متبيّن) و(متحقّق)، لأنَّ فائدة هذه الألفاظ تقتضي استدراك العلم، بدلالة أنَّهم لا يقولون: تيقنتُ، أو تبينتُ، أو تحققتُ أنَّ السماء فوقي.

ولا يُوصَف تعالىٰ بأنَّه (فهم) أو (فطن)، لاختصاص فائدة ذلك باستدراك معنىٰ الكلام وتلقّنه بسرعة.

ولمثل هذه العلَّة لا يُوصَف تعالىٰ بأنَّه (يشعر بالأُمور).

فأمَّا الفقه فلا يُوصَف تعالىٰ به مطلقاً، لأنَّه مختصّ بالتعارف بعلوم معيَّنة لها جهات مخصوصة، وقد قيل: إنَّ الفقه يقتضي استدراك العلم مثل فطن، ويختصّ بمعاني الكلام دون غيرها.

ولا يُوصَف تعالىٰ بأنَّه (يحسّ بالأشياء). فأمَّا أبو علي فإنَّه امتنع من ذلك، لأنَّ حقيقة هذه اللفظة تفيد أوَّل العلم بالمدركات، ولا أوَّل لكونه تعالىٰ عالماً بما يعلمه. وعند أبي هاشم أنَّ هذه اللفظة تُستَعمل فيمن يدرك بحاسَّته ويعلم من هذا الطريق، وكلا الوجهين يستحيل فيه تعالىٰ.

ولا يُوصَف تعالىٰ بأنَّه (مشاهد)، لأنَّ معنىٰ هذه اللفظة يفيد حصول علم عن طريق هو الإدراك، وذلك يستحيل فيه تعالىٰ.

ولا يُوصَف تعالىٰ بأنَّه (مطَّلع)، لاقتضاء هذه اللفظة لعلوّ المكان وإشرافه، وإنَّما يُوصَف أحدنا بها علىٰ معنىٰ العلم مجازاً.

ولا يُوصَف تعالىٰ بأنَّه (حاذق)، لأنَّ الحذق في اللغة هو القطع، وإنَّما يقولون حذق بمعنىٰ قطع علىٰ علمه وفرغ منه، وذلك مستحيل فيه تعالىٰ.

[ولا يُوصَف تعالىٰ بأنَّه (ذكي)، لأنَّ الذكاء هو السرعة في التلقّن والتحفّظ، وذلك لا يليق به تعالىٰ].

/ [[ص ٥٨٥]] ولا يُوصَف تعالىٰ بأنَّه (حافظ)، بمعنىٰ العلم، لأنَّ معنىٰ هذه اللفظة يفيد المنع من هلاك الشيء وتلفه، كما يقولون: (حفظ متاعه وماله). وهذا المعنىٰ يستحيل فيه تعالىٰ، لأنَّه عالم لنفسه.

ويستحيل وصفه بأنَّ (علومه محفوظة)، ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه حافظ لنا بمعنىٰ الدفاع عنّا والحراسة لنا.

ولا يُوصَف تعالىٰ بأنَّه (معتقد)، لأنَّ هذه اللفظة جرىٰ علىٰ الواحد منافي الأصل مجازاً، والمجاز لا يجب اطّراده في كلِّ موضع.

ولا يُوصَف تعالىٰ بأنَّه (عاقل)، لأمرين: أحدهما أنَّ وصف العلم بأنَّه عقل علىٰ سبيل المجاز، والتشبيه بعقال الناقة إمَّا لأنَّه يمنع من القبيح، أو لأنَّ العلم الذي هو عقل يمنع غيره ممَّا هو فرع عليه من الزوال، وما هو مجاز لا يقاس عليه، ولا يطرد في كلِّ موضع. والأمر الآخر أنَّ العقل فائدته منع النفس ممَّا تشتهيه، ومنع ما هو عليه من الزوال. وكلا المعنيين لا يجوز عليه تعالىٰ، غير أنَّه تعالىٰ لا يُوصَف بأنَّه غير عاقل، لأنَّه يوهم أنَّه علىٰ أضداد العلم أو ليس بعالم.

* * *

شرح جمل العلم والعمل:

[[ص ٤٧]] [في أنَّه تعالىٰ عالم]:

مسألة: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: ولا بدَّ من كون محدِثها عالماً، لأنَّ الإحكام ظاهر في كثير من العالَم، والمحكم لا يقع إلَّا من عالِم.

شرح ذلك: قد علمنا في الشاهد ذاتين يصحُّ من

إحداهما الفعل المحكم / [[ص ٤٨]] المتقن، مثل الكتابة الكثيرة ونساجة الديباج والصياغة وبناء القصور وغير ذلك، ويتعذَّر ذلك على الأُخرىٰ مع مشاركتها لها في جميع صفاتها من كونها موجودة حيَّة قادرة. ومع هذا يتعذَّر عليها الفعل المحكم فلا بدَّ من أن يختصَّ الذات التي يصحُّ منها الإحكام بأمر ليس بحاصل للأُخرىٰ، لأنَّه لو لم يكن هناك أمر لاشتركتا جميعاً إمَّا في صحَّة الإحكام أو في التعذُّر، وقد علمنا خلاف ذلك.

فإذا ثبت أنَّه لا بدَّ من أمر ووجدنا أهل اللغة يُسمّون من كان علىٰ هذه المفارقة (عالِماً) أثبتنا المفارقة عقلاً وأطلقنا تسميته بالعالِم بموجب اللغة.

فإذا ثبت أنَّ في أفعال الله تعالىٰ ما يزيد في الإحكام والإتقان علىٰ كلِّ فعل محكم متقن _ مثل خلق السماوات والأرض، ومثل خلق الحيوانات علىٰ اختلاف أشكالها وطباعها وما رُكِّب فيها من بدائع الحواسّ، وخلق الجنين في كلِّ جنس منه ما يشاكله، وخلق الثمار في أوقاتها، وإيجاد كلّ نوع منه من جنسه من غير أن يختلف ذلك أو ينخرم _ وجب أن يكون تعالىٰ عالِماً.

* * *

[[ص ٦٥]] **مسألة**: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: ويجب أن يكون عالماً فيما لم يزل، لأنَّ تجدُّد كونه عالماً يقتضي أن يكون لحدوث علم، ولا يقع العلم إلَّا ممَّن هو عالم.

شرح ذلك: كون القديم عالماً لا يخلو من أن يكون حاصلاً فيما لم يزل أو تجدُّد بعد أن لم يكن حاصلاً، فإن كان الأوَّل ثبت ما أردناه، وإن كان الثاني وجب أن يكون لمعنىً، لأنَّه لا شرط معقول يقف تجدُّد هذه الصفة عليه، كما قلناه في كونه تعالىٰ مدرِكاً: إنَّها وقفت علىٰ وجود المدرَك. وإنَّما قلنا ذلك لأنَّ المعدوم يصحُّ تعلُّق كون العالم عالماً به / [[ص ٦٦]] وإن امتنع ذلك في المدرِك.

ألَا ترىٰ أنَّ الواحد منّا يعلم ما كان أمس، ويعلم الصوت بعد تقضّيه، ويعلم الجسم بعد احتجابه منه، ويعلم القيامة وما وعد الله فيها من الجنَّة والنار وإن كان كلُّ ذلك معدوماً؟ فعُلِمَ أنَّ المعدوم يصحُّ تعلُّق العلم به.

ولا يجوز أن يستحقَّ كونه عالماً لمعنىٰ، لأنَّ ذلك المعنىٰ لا يخلو من أن يكون قديماً أو محدَثاً، فلو كان قديماً لوجب أن يكون عالماً فيما لم يزل، وثبت بذلك ما أردناه.

علىٰ أنّا سنُفسِد وجود قديم معه تعالىٰ فيما لم يزل.

ولا يجوز أن يستحقَّ هذه الصفة لمعنىٰ محدَث، لأنَّ ذلك المعنىٰ كان يجب أن يكون موجوداً لا في محلٍّ، لأنَّه لو وُجِدَ في المحلِّ لوجب أن يكون حكمه راجعاً إلىٰ ذلك المحلّ، أو ما ذلك المحلّ بعضه، أو كان يجوز ذلك فيه، علىٰ ما بيَّناها في باب الإرادة.

ولو كان ذلك المعنىٰ موجوداً لا في محلٍّ لوجب أن يكون من فعله سبحانه لا غير، لأنَّ غيره من القادرين لا يصحُّ منه أن يفعل فعلاً إلَّا في محلٍّ، ولو كان هو الفاعل لذلك المعنىٰ لوجب أن يتقدَّم كونه عالماً، لأنَّ العلم لا يقع إلَّا ممَّن هو عالم بمعلومه أو ببعض شرائطه، لأنَّ جميع الوجوه التي يقع عليها الاعتقاد فيكون علماً لا بدَّ من تقدُّم كونه عالماً علىٰ ما بُيِّن في غير موضع.

/ [[ص ٦٧]] وعلىٰ هذا الفرض لا يكون عالماً إلَّا بعد وجود العلم. وفي ذلك تعلُّق كونه عالماً بوجود العلم، وتعلُّق وجود العلم بتقدُّم كونه عالماً وذلك محال.

* * *

الحياة:

الحدود والحقائق:

[[ص ٧٣١]] ٣٨ _ حدُّ الحيِّ هو من لم يستحلّ فيه وهو علىٰ ما هو عليه أن يكون قادراً عالماً، لأنَّ هذا الحديد حلَّ فيه القديم والمحدَث.

* * *

الملخَّص في أُصول الدين:

[[ص ٨٢]] **فصل: في الدلالة علىٰ أنَّ صانع الأجسام حيٌّ**:

الذي يدلُّ علىٰ ذلك، إنّا وجدنا في الشاهد ذاتين يصحُّ من إحداهما أن تكون عالمة قادرة، ومستحيل علىٰ الأُخرىٰ ذلك، فلا بدَّ من أن يكون من صحَّت الصفات عليه مفارقاً لمن استحالت فيه بصفةٍ من الصفات علىٰ ما ذكرناه في باب القادر والعالم، وإذا كان لا بدَّ من صفةٍ، وجدنا أهل اللغة يُسمّون من كان علىٰ هذه الصفة حيّاً، ثبت ما قصدناه من المعنىٰ واللفظ جميعاً.

فإن قيل: أشيروا إلىٰ هاتين الذاتين اللتين أشرتم أنَّ إحداهما تصحُّ أن تكون قادرة عالمة والأُخرىٰ يستحيل ذلك عليها؟

قلنا: قد علمنا أنَّ الجمادات وما جرىٰ مجراها لا يجوز أن يكون وهي علىٰ ما هي عليه قادرة ولا عالمة، ومن كمال العقل العلم بما ذكرناه، وبالتفرقة بين من يصحُّ ذلك عليه وبين ما لا يصحُّ، والواحد منّا يصحُّ أن يعلم ما ليس هو الآن عالماً به، ويقدر علىٰ ما ليس هو الآن قادر عليه، فثبتت المفارقة التي ذكرناها.

/ [[ص ٨٣]] وليس لأحدٍ أن يقول: فلعلَّ المفارقة بينكم وبين الجماد، هي راجعة إلىٰ حصول هاتين الصفتين، ليس بقادرٍ ولا عالمٍ، والواحد منكم قادر وعالم!

وذلك أنَّه لو كان الأمر علىٰ هذا وكانت المفارقة هي بحصول الصفتين، لما كان بيننا وبين الجماد فرق في صحَّتهما، كما أنَّ القادر والعالم منّا لا يفارق من ليس بقادرٍ منّا ولا عالم إلَّا بحصول الصفتين دون صحَّتهما، وقد علمنا في الجماد خلاف ذلك وأنَّه مفارق لنا في الصحَّة، ولولا أنَّه كذلك لجرىٰ مجرىٰ مفارقة من ليس بعالم منّا للعالم، علىٰ أنَّ أحدنا قد يخرج عن كونه قادراً وعالماً ولا يخرج من صحَّة كونه مدرِكاً، وأنَّه كالشيء الواحد، وكذلك قد يفقد العلم والقدرة من بعضه فلا يخرج من صحَّة الإدراك، وكلُّ هذا يقتضي أنَّه لم يكن كالشيء الواحد، ويفارق الجماد بكونه قادراً وعالماً.

فإن قيل: أليس بعض الذوات يصحُّ أن يكون حيَّاً دون بعض؟ فإن لم تُثبِتوا بينهما مفارقة ترجع إلىٰ صفةٍ من الصفات، فقولوا بمثل ذلك فيمن يصحُّ أن يكون قادراً عالماً.

قلنا: أمَّا الذات التي تصحُّ أن تكون حيَّة، فلا بدَّ فيها من أمرٍ مفقودٍ فيما لا يصحُّ عن ذلك الأمر، هو يصحُّ ما يصحُّ وجود الحياة معه من البيِّنة، وليس كلّ مفارقة بينهما يجب أن يكون حالاً من الأحوال أو صفةً من الصفات، وليس يمكن أن يقال مثل ذلك فيمن صحَّ أن يكون قادراً عالماً، لأنَّ المصحِّح لها من الصفتين الراجعتين إلىٰ الجملة لا بدَّ أن تكون صفة راجعة إليها، لما قدَّمنا ذكره من أنَّ المصحِّح لصفةٍ أو المقتضي لها لا بدَّ أن يكون راجعاً إلىٰ الموصوف بتلك الصفة، وأنَّ الصفة لا يُصحِّح أُخرىٰ إلَّا إذا كان الموصوف بهما واحداً، ألَا ترىٰ أنَّ الصفة التي يختصُّ بها زيد، لا يجوز أن يقتضي ولا يصحُّ صفة لعمرو، من حيث لم يكن الموصوف بها واحداً؟ وحكم المحلّ في الجملة حكم زيد مع عمرو، ومثل هذا لا يلزم فيما صحّح كونه حيَّاً، لأنَّ الذات لا تكون جملة قبل الحياة، لأنَّ الحياة هي التي تدخلها في أن تكون جملة، والحكيم الذي هو صحَّة كون هذه الأجزاء حيَّة ليس براجع إلىٰ جملة، فبطلت في مقتضيان يكون راجعاً إلىٰ الجملة، فلم يجب أن يكون ما يُصحِّح كونها حيَّة تجري مجرىٰ ما يُصحِّح كونها قادرة عالمة في رجوعها إلىٰ الجملة كما / [[ص ٨٤]] ذكرناه.

فإن قيل: كيف يصحُّ دعواكم أنَّ ما يختصُّ المحلّ لا يرجع حكمه إلىٰ الجملة، وأنتم تعلمون أنَّ العلم بوجه في بعض الجملة ويوجب الحال للجملة، وكذلك القدرة والحياة؟

قلنا: بين ما ذكرته وبين ما ذكرناه فرق واضح، لأنَّ العلم وما جرىٰ مجراه إنَّما وجب فيه ذلك من حيث كان علَّة في كون الجملة علىٰ الصفة التي يوجبها، والعلَّة لا توجب معلولها لبعض الذوات إلَّا بعد أن يختصَّ بها غاية الاختصاص، وذلك لا يكون إلَّا بالحلول، وهذا بخلاف الذي أنكرناه، لأنّا إنَّما أنكرنا أن يُصحِّح ما يرجع إلىٰ الجملة ما حكمه مقصور علىٰ محلِّه، وبيَّنا أنَّ حكم الجملة مع المحلّ حكم زيد مع عمرو، فكما لا يجوز أن لا يصحَّ من زيد الفعل أو غيره من الأحكام الراجعة إليه لأمر عليه عمرو، من حيث احتاج في مثل ذلك إلىٰ ما يرجع إليه دون عمرو، وكذلك لا يجوز أن يُصحِّح الجملة ما يرجع إلىٰ المحلِّ ولا يرجع إليها، والعلَّة في إيجادها ما يوجبه بخلاف ذلك علىٰ ما ذكرناه.

فإن قيل: أليس أحدنا قادراً يقتضي كونه موجوداً، وكونه قادراً من الصفات الراجعة إلىٰ جملته، وليس كذلك كونه موجوداً، لأنَّه راجع إلىٰ أبعاضه، وهذا بخلاف ما قلتم؟

قلنا: قد أجبنا عن هذا السؤال فيما تقدَّم وذكرنا أنَّ المقتضي لغيره علىٰ سبيل التأثير، بخلاف ما يقتضي علىٰ سبيل الدلالة، وكون القادر قادراً إنَّما يقتضي كونه

موجوداً علىٰ سبيل الدلالة لا علىٰ سبيل التأثير، والذي أنكرناه أن يقتضي ما يرجع إلىٰ المحلِّ ما يرجع إلىٰ الجملة اقتضاء التأثير، فبان الفرق بين الأمرين.

علىٰ أنَّ في أصحابنا من يجيب عن هذا السؤال بأن يقول: كون الواحد منّا قادراً لا يقتضي كونه موجوداً، ممَّا قدَّمناه من الأصل من رجوعهما إلىٰ موصوفين مختلفين، ويقول: إنَّما وجب في أحدنا أن يكون موجوداً من حيث كان قادراً بقدرة، وكانت القدرة لا تختصّه، إلَّا أن يحلَّ بعضه، والمحلّ لا يكون إلَّا موجوداً، ويقول: إنَّ كون القديم تعالىٰ قادراً يقتضي كونه موجوداً، لأنَّ الموصوف بالصفتين جميعاً واحد، وهذا أيضاً واضح.

/ [[ص ٨٥]] فإن قيل: جميع ما ذكرتموه في إيجاب كون القادر حيَّاً، يقتضي [أن] لا يكون القديم جسماً ومركَّباً من جوهر، ومثبتاً ضرباً من البيِّنة، لأنَّه كما أنَّ من ليس يجب في الشاهد لا يصحُّ أن يكون قادراً ولا عالماً، كذلك [من] ليس مركَّباً من جوهر مثبتاً غيرنا من البيِّنة لا يصحُّ أن يكون حيَّاً ولا قادراً ولا عالماً، فإمَّا أن يُثبِتوا للقديم تعالىٰ جميع هذه الصفات أو يمتنعوا من إثبات شيء منها.

قلنا: أوَّل ما نقوله: إنّا لم نقل في إثبات كونه حيَّاً وقادراً وعالماً وسائر صفاته علىٰ مجرَّد الوجود، ليلزمنا ما ذكرتموه، وإن ثبت له سائر ما وجدناه في الشاهد، وإنَّما عوَّلنا علىٰ طريقة من الاستدلال إذا تُؤمِّلت لم يلزم عليها شيء ممَّا أُلزمناه، وذلك أنَّ صحَّة الفعل من الفاعل إذا اقتضت كونه علىٰ صفةٍ يرجع إليه من حيث كانت الصحَّة راجعةً إليه، وكان أهل اللغة يُسمّون من كان علىٰ هذه الصفة قادراً لما صحَّ منه الفعل، وكلُّ القول في صحَّة الفعل المحكم وإيجابها كونه عالماً، ولـمَّا اقتضىٰ صحَّة كونه بهاتين الصفتين كونه حيَّاً أثبتناه أيضاً له، فلم يثبت إلَّا ما دلَّ عليه الفعل، إمَّا بنفسه أو بواسطة، والفعل لا يدلُّ علىٰ كون فاعله مبنيَّاً ولا مركَّباً ولا علىٰ شيء ممَّا ذكرناه في السؤال، لأنَّه لا صفة له يقتضي ذلك، ولا يقتضي بينه وبين شيء من هذه الأُمور، علىٰ أنَّ ما ذكرناه متقدِّماً من أنَّ المقتضي للصفة لا بدَّ من أن يكون راجعاً إلىٰ من ترجع إليه الصفة يُبطِل ذلك، لأنَّ البيِّنة والتأليف وسائر ما ذُكِرَ ممَّا لا يتعدَّىٰ حكمه المحلّ، وكيف يقتضي صحَّة الفعل أو صفة كون الفاعل قادراً، وذلك في أحكام.

وليس لأحدٍ أن يقول: فإذا كان لا حظَّ لكونه مبنيَّاً أو مركَّباً من جواهر إلىٰ سائر ما ذكرناه من تصحيح كونه حيَّاً وقادراً، فألَّا جاز أن يكون حيَّاً وقادراً وإن لم يكن مركَّباً ولا مبنيَّاً؟

وذلك أنَّ أحدنا لم يحتاج في كونه قادراً وحيَّاً أن يكون مركَّباً ومبنيَّاً من جواهر لمجرَّد هاتين الصفتين، وإنَّما احتاج إلىٰ ذلك لأنَّه ممَّن لا يقدر إلَّا بقدرةٍ، ولا حيَّاً إلَّا بحياةٍ، والحياة والقدرة لا توجب الصفة إلَّا بعد أن تختصَّه نهاية الاختصاص، وذلك لا يكون إلَّا بالحلول، فالبنية والتركيب يحتاج إليها لتحلّه هذه المعاني، لأنَّه لا يحلُّ / [[ص ٨٦]] إلَّا ما اختصَّ من المحال بينه علىٰ صفة، ولو كان أحدنا لا يحتاج إلىٰ الحياة في كونه حيَّاً ولا إلىٰ القدرة في كونه قادراً لما احتاج إلىٰ البنية ولا إلىٰ أن يكون من جواهر مركَّب، فلهذا لـمَّا استغنىٰ القديم تعالىٰ عن المعاني والعلل في كونه حيَّاً وقادراً، استغنىٰ عن جميع ذلك.

وليس لأحدٍ أن يقول: إذا جاز لكم أن تدَّعوا أنَّ حاجة أحدنا إلىٰ البنية لا يرجع [إلىٰ] كونه حيَّاً، وإنَّما يحتاج إلىٰ ذلك لأجل الحياة التي تحلّه، فقولوا أيضاً: إنَّه لم يحتج في كونه حيَّاً وإنَّما يحتاج القدرة إلىٰ الحياة ممَّن ليس بذي قدرة [و]لا يحتاج إلىٰ أن يكون حيَّاً، كما أنَّ ممَّن ليس بذي قدرةٍ ولا حياةٍ لا يحتاج إلىٰ أن يكون مؤلَّفاً.

وذلك أنّا قد بيَّنا أنَّ صحَّة كون أحدنا قادراً يقتضي كونه علىٰ صفةٍ يرجع إليه دون أبعاضه، وأنَّه لولا كونه عن هذه الصفة لم يصحّ كونه قادراً، فاستحال في ذوات أُخر[ىٰ] كونها قادرة، وهذا يقتضي فيه أنَّ الصفة يحتاج إلىٰ الصحَّة دون المعنىٰ الذي يوجبها، وكرَّرنا ذلك في هذا الباب، وفيه إسقاطٌ لهذا السؤال.

علىٰ أنَّ الذي يدلُّ علىٰ بطلان [ما] يوهمه المعارض لنا بما حكمناه في هذه المسألة، أنّا وجدنا الإنسان من جملة العالم القادر، لما في قلبه من العلم والقدرة، فإذا فُصِلَت عنه قد خرجت من جملة العالم القادر، لخروجها من جملة الحيّ، وإن كانت العلم والقدرة باقيين في مخالفتهما فعلها لخروجهما علىٰ هذا الوجه، حاجة كونه عالماً، إلىٰ كونه حيَّاً، وبطل توهّم من يقول: إنَّ المعنىٰ هو الذي يحتاج إلىٰ المعنىٰ.

فإن قيل: فما الدليل علىٰ أنَّها خرجت من جملة العالم الحيّ علىٰ ما ادَّعينا؟

قلنا: قد علمنا أنَّها مع الاتّصال يصحُّ منها الإدراك، وهذا يقتضي تداخلها في جملة الحيّ، ويصحُّ وقوع الأفعال المبتدأة فيها، وهذا يقتضي كونها من جملة القادر، فإذا انفصلت عنه لم يصحّ الإدراك منها ولا الأفعال، فخرجت من جملة الحيّ القادر لبطلان الأحكام التي يجعلها من جملتها، وإذا كان خروجه من جملة الحيّ يتبعه خروجها من جملة القادر العالم، ثبت ما أردناه من حاجة هاتين الصفتين إلىٰ صفة الحيّ.

/ [[ص ٨٧]] فإن قيل: العضو الواحد إذا خرج من أن يكون جسماً، خرج من جملة العالم القادر، ولم يجب علىٰ هذا أن يكون الذي أدخله في جملة العالم القادر كونه جسماً، فألَّا جاز أيضاً أن يخرج من جملة العالم القادر، إذا خرج من كونه جسماً؟

فلم يكن كذلك، إلَّا لأنَّه لـمَّا خرج من كونه جسما خرج من جملة الحيّ، فخرج من جملة العالم، فالتأثير إنَّما هو للخروج من صفة الحيّ كون الجسميَّة، ولو جاز أن يخرج من كونه جسماً ولا يخرج من جملة الحيّ خروجه من جملة العالم، فصار التأثير لما ذكرناه.

ولأنَّ بدخوله بالجسميّة لا يدخل في جملة القادر، وبدخوله في جملة العالم القادر إذا كان في قلب الحيّ علم وقدرة، ويجري مجرىٰ خروج المتحرِّك عن كونه متحرِّكاً لعدم الحركة ولعدم ذاته، ومع هذا فالتأثير في كونه متحرِّكاً إنَّما هو لوجود الحركة دون وجود ذاته، وإن كان عند عدم الأمرين معاً يخرج من الصفة من حيث كان في عدم الذات عدم الحركة التي هو المؤثِّر.

وإنَّما علمنا من أنَّ التأثير لها دون جميع ما ارتفعت الصفة عند عدمه، بالطريق الذي ذكرناه، وهو أنَّ بوجود الحركة لا بدَّ من كونه متحرِّكاً، ومع وجود ذاته لا يجب ذلك، وصرفنا خروجه عند عدم ذاته عن الصفة، إلَّا أنَّه لأجل عدم الحركة دون غيرها، علىٰ أنّا قد بيَّنا أنَّ الصفة لا تقتضي الأُخرىٰ إلَّا إذا كان الموصوف بهما واحداً، فليس يجوز أن يكون لكونه جسماً مدخل في تصحيح كونه عالماً ولا قادراً، لأنَّ ما به يكون الجسم يرجع إلىٰ المحلِّ ولا يتعدَّاه، وكون الحيّ حيَّاً يرجع إلىٰ الموصوف بأنَّه عالم قادر، فجاز أن يصحَّ هاتين الصفتين علىٰ ما ذكرناه.

ويدلُّ أيضاً علىٰ [أنَّ] القادر العالم لا بدَّ من كونه حيَّاً، أنَّه قد ثبت أنَّ أحدنا يجد نفسه مدرِكاً، والعلم [بـ]ذلك من حالة ضرورة، ولا بدَّ لذلك من مقتضٍ، وليس يجوز أن يكون المقتضي لذلك كونه قادراً، لأنَّ كون القادر قادراً يتزايد ويتناقص، وكونه مدرِكاً لا يتزايد، ولا بدَّ من أن تكون الصفة التي يتعلَّق بها التزايد غير الصفة التي لا تزايد فيها ولا تفاوت، والذي ذكرناه من تزايد كون القادر قادراً بيِّنٌ في الذات الواحد[ة] والذوات الكثيرة، لأنَّ / [[ص ٨٨]] أحدنا قد يتزايد أحواله في هذه الصفة ويتناقص، وكذلك قد تزيد بعض أحوال القادرين فيها علىٰ بعض.

وأيضاً: فلو كان الإدراك يصحُّ من الجهة لكونها قادرة، لوجب أن تكون القدر متماثلة من حيث وقع بها الإدراك ومختلفة لتغاير المتعلَّق، وكان أيضاً يجب أن يصحَّ الفعل بكلِّ عضوٍ صحَّ به الإدراك، لأنَّ ذلك واجب إذا كان المرجع في المقتضي إلىٰ أمرٍ واحدٍ، وقد علمنا أنَّ شحمة الأُذن يصحُّ بها الإدراك، لأنّا نُفرِّق بين ما فيها من الحارّ والبارد، ولا يصحُّ أن يبتدي الفعل بهما، فلو كان ما به يدرك هو الذي به يقدر، لكان ابتدأ الفعل علىٰ هذا الوجه بها واجباً.

وليس يجوز أن يكون المقتضي لكونه مدرِكاً كونه عالماً، لأنَّه قد أدرك مع السهو وفي كثير من الأحوال فقد العلم، ولا يجوز أن يرجع كونه مدرِكاً إلىٰ كونه مريداً وكارهاً ومعتقداً، أو نافراً ومشتهياً، لما ذكرناه في كونه قادراً، وكلُّ ذلك ممَّا فعل الشبهة فيه وإن حصلت فيما تقدَّم.

وإذا ثبت أنَّه لا بدَّ لهذه الصفة من مقتض غير ما ذكرناه، فتلك الصفة الزائدة علىٰ ما عدَّدناه من الصفات هي التي سمَّىٰ من كان عليها حيَّاً.

وإذا ثبتت الصفة وعرفت، فالذي يدلُّ علىٰ أنَّ القديم تعالىٰ يخصُّ بها، كونه عالماً قادراً، وقد دلَّلنا علىٰ أنَّ كون الحيّ حيَّاً هو المصحِّح لكونه عالماً قادراً بما ذكرناه من حالّ إليه، وأنَّ بخروجها من جملة الحيّ يخرج من جملة العالم القادر.

فإن قيل: أيصحُّ الاستدلال علىٰ كون الذات حيَّة، بكونه عاجزة وجاهلة، كما يصحُّ أن يستدلّوا علىٰ ذلك بكونها قادرة عالمة؟ فإن أثبتّم ذلك فما الفرق بين الأمرين في صحَّة الاستدلال، وأنتم تعلمون أنَّ العاجز الجاهل لا بدَّ أن يكون حيَّاً، كما أنَّ القادر العالم لا بدَّ أن يكون حيَّاً؟ وإن أجبتم إلىٰ صحَّة الاستدلال في الجمع، فلِمَ حدَّدتم الحيّ بأنَّه من يصحُّ أن يقدر ويعلم، دون أن تقولوا من يصحُّ أن يعجز ويسهل؟

قلنا: أوَّل ما تقولوا: إنَّ الذي يدلُّ علىٰ كون الموصوف بصفةٍ من الصفات، لا بدَّ من أن / [[ص ٨٩]] يجمع بين الأمرين: أحدهما أن يكون ممَّن لولاه لم يحصل الموصوف علىٰ تلك الصفة، والآخر أن يصحَّ العلم به قبل العلم بتلك الصفة. وقد علمنا أنَّه لولا كون أحدنا حيَّاً لم يصحّ أن يكون قادراً ولا عالماً، والعلم بكونه علىٰ هاتين الصفتين يتقدَّم علىٰ العلم بكونه حيَّاً، فصحَّ الاستدلال به علىٰ ما ذكرناه.

وكذلك بعد أن يُستَدلَّ بكونه مريداً وكارهاً وجاهلاً ومعتقداً وظانَّاً ومدرِكاً ومشتهياً وناظراً ونافراً علىٰ كونه حيَّاً، لأنَّ كلَّ ذلك قد يعلمها الإنسان من نفسه أو من غيره، ويصحُّ أن يجعله طريقاً إلىٰ الاستدلال علىٰ كونه حيَّاً من حيث لولا كونه حيَّاً لم يصحّ جميع ذلك.

فأمَّا كونه عاجزاً، فبخلاف ما ذكرناه، لأنَّه لا حال للعاجز بكونه عاجزاً، وإنَّما المستفاد بهذا الوصف نفي كونه قادراً علىٰ وجهٍ مخصوصٍ، ففارق هذا الوجه جميع ما تقدَّم.

فأمَّا من أثبت من الشيوخ للعاجز بكونه عاجزاً حالاً، فلم تتوقَّف علىٰ إثباتها، ولا قَطَعَ علىٰ نفسها كما فعل غيره، ولا يمكنه أيضاً الاستدلال بهذه الصفة علىٰ كونه حيَّاً، إنَّما ينظروا إلىٰ إثبات صفة العاجز باعتبار خروج القادر عن كونه قادراً في حالة واحدة، فلا بدَّ من أن يعلم كونه حيَّاً مع انتفاء كونه قادراً، [ولـ]ذلك استغنىٰ عن التطرّق إليه بكونه عاجزاً، وهو إنَّما يحصل بعد العلم بأنَّه حيّ.

وأمَّا الكلام في الحدِّ، فمخالف لما تقدَّم، لأنَّه ليس كلّ ما دلَّ علىٰ أمر من الأُمور ساغ أن يُجعَل حدَّاً له، ولا يلزم علىٰ هذا أن يحدّ الحيّ بكلِّ ما يصحّ أن يُستَدلَّ به علىٰ إثبات هذه الصفة له، ولا بدَّ فيما يحدّ به الصفة من أن يكون حاصلاً لكلِّ مختصٍّ بما يصحَّ، لأنَّ انتفائه عن بعض المختصّين بالصفة يعني الحدّ، ولا بدَّ أيضاً من أن يكون ما يحدّه به حاصلاً للمحدود وفي كلِّ حال، فلهذا اقتصرنا في حدِّ الحيّ علىٰ أنَّه من يصحُّ أن يقدر ويعلم، أو ممَّن لا يتعذَّر فيه هاتان الصفتان، لأنَّ ذلك حكم حاصل لكلِّ حيّ قديم أو محدَثٍ ممَّا لا يتغيَّر ولا يختلف عليه مع ثبوت كونه حيَّاً، ولا يجوز أن يحدّ الحيّ من / [[ص ٩٠]] يصحُّ أن يجهل أو يشتهي أو يتفكَّر أو يظنّ أو يعتقد، لأنَّ كلَّ ذلك ممَّا قد علمنا بالدليل استحالته علىٰ بعض [الأحياء] وهو القديم تعالىٰ.

فأمَّا كونه مدرِكاً ومريداً وكارهاً، فلا يجوز أيضاً أن نجعله حدَّاً، لأنَّه قد ثبت كونه تعالىٰ فيما لم يزل حيَّاً، وإن لم يكن علىٰ هذه الصفات، اللّهمّ إلَّا أن يقال: حدّوا لصحَّة هذه الصفات عليه كما فعلتم في قادر وعالم.

فالجواب عن ذلك ما ذكره بعض الشيوخ من أنَّ فيمن نُثبِته حيَّاً من ينفي عنه صحَّة كونه مريداً وكارهاً ومدرِكاً وهم البغداديّون.

فنقول: في الحدِّ علىٰ الصفات التي لا نُثبِته حيَّاً إلَّا من أثبته عليها، ومن تمكَّن أن يحدَّ الحيّ بأنَّه يصحُّ أن يريد ويكره ويدرك، لأنَّه لا يكون حيَّاً إلَّا ويصحُّ ذلك فيه، لصحَّة كونه قادراً وعالماً، ولا يجعل خلاف من خالف من البغداديين مؤثِّراً في هذا الحدّ، لأنَّ الحدود بالغة _ لما ثبت من المعاني _ بالأدلَّة، والخلاف فيها بالشبهة لا يؤثِّر، غير أنَّ التعويل علىٰ كونه قادراً وعالماً كأنَّه أوضح، إن كان المجموع في المعنىٰ واحداً.

فإن قيل: كيف كان حدّكم الحيّ، فإنَّه الذي يصحُّ أن يقدر وأن يعلم مستقيماً، والقديم تعالىٰ حيّ، ولا يجوز أن يقال: إنَّه يصحُّ أن يقدر وأن يعلم مستقيماً؟

قلنا: المعاني إذا فُهِمَت لم يكن للتعليق بالعبارات معنىٰ، ومعنىٰ قولنا: يصحُّ هو أنَّه ليس بمستحيل، وأنَّه لا يتعذَّر، ومعلوم أنّ القديم تعالىٰ يُثبِتون كونه قادراً وعالماً، قد حصلت الصحَّة التي أوردناها وانتفىٰ التعذّر والاستحالة، ولهذا اختار بعضنا بدلاً من قولنا: يصحُّ ولا يتعذَّر له، أن يكون قادراً عالماً.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٥٨٥]] **فصل: فيما يجري عليه تعالىٰ لكونه حيّاً وما يرجع إلىٰ ذلك:**

إذا كان الحيّ من لا يتعذَّر كونه عالماً قادراً، أو من لا يصحُّ أن يكون عالماً قادراً إلَّا هو، وعلمنا أنَّه تعالىٰ علىٰ هذه الحال، فواجب أن نصفه بأنَّه حيّ لحصول المعنىٰ فيه.

ونصفه تعالىٰ بأنَّه راء ومدرك وسامع ومبصر، لأنَّ ذلك كلّه واجب عن / [[ص ٥٨٦]] كونه حيّاً، وإنَّما نصفه بذلك عند وجود المدركات، لأنَّ الوجود شرط في تعلّق الإدراك، ولا نصفه بذلك كلّه فيما لم يزل، لأنَّه يقتضي وجود المدرك.

ونصفه تعالىٰ بأنَّه (سميع بصير فيما لم يزل)، لأنَّ فائدة ذلك أنَّه علىٰ حال يجب معها أن يُدرِك المسموعات والمبصرات إذا وُجِدَت. وليس له تعالىٰ بكونه سميعاً بصيراً صفة زائدة علىٰ كونه حيّاً، وقد بيَّنا ذلك فيما مضىٰ من الكتاب.

ولا يُوصَف تعالىٰ بأنَّه (ناظر)، لأنَّ معنىٰ هذه اللفظة تقليب الحدقة في جهة المرئي طلباً لرؤيته. وإن وصفناه تعالىٰ بأنَّه ناظر أي راحم إذا قيَّدناه.

ولا يُوصَف تعالىٰ بأنَّه (شامٌّ) و(ذائق)، لأنا قد بيَّنا في صدر هذا الكتاب أنَّ ذلك ليس بعبارة عن الإدراك وإنَّما هو عبارة عن تقريب الجسم إلىٰ الحاسّة، وأنَّهم يقولون: شمته فلم أجد له ريحاً، وذقته فلم أجد له طعماً.

فصل: فيما يجري عليه من الأوصاف التي لا تختصُّ بنوع مفرد:

يُوصَف تعالىٰ بأنَّه (واحد) علىٰ أحد معنيين: أحدهما أنَّه لا يتبعَّض ولا يتجزّىٰ، وإن لم [يكن] هذا الوصف إذا أُريد به هذا الوجه من أسماء التعظيم والمدح. والمعنىٰ الآخر أنَّ نصفه تعالىٰ بأنَّه واحد بأنَّه منفرد بصفات نفسه ليست لغيره، وهذا الوصف يقتضي المدح والتعظيم.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (فرد) و(منفرد)، بمعنىٰ أنَّه واحد، كما يقولون: فلان فرد عصره وواحد دهره.

ولا يُوصَف تعالىٰ بأنَّه (فذّ) لأنَّ هذه اللفظة تفيد القلَّة والاختصار، / [[ص ٥٨٧]] يقولون ما يجيئنا فلان إلَّا فذّاً، يريدون: قليلاً.

ولا يُوصَف تعالىٰ بأنَّه (وَتْر) لأنَّه غير مفيد كونه تعالىٰ واحداً، وإنَّما يفيدُ عدداً لا نصف له، كما يفيد الزوج عدداً له نصف، وهذا يستحيل عليه تعالىٰ.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (غنيّ)، ومعنىٰ ذلك أنَّه حيّ غير محتاج، ولا يجوز عليه الحاجة وهو تعالىٰ غنيّ لنفسه، ويُوصَف تعالىٰ بذلك فيما لم يزل ولا يزال.

ولا يُوصَف تعالىٰ بكلّ صفة يقتضي كونه محتاجاً ونفي كونه غنياً، كوصفه بأنَّه يسرّ ويفرح ويخاف ويرجو ويشفق ويفزع، لأنَّ ذلك يقتضي جواز اللذَّة والألم عليه.

ولا يُوصَف تعالىٰ بأنَّه يغتمّ ويحذر ويخاف ويُشفِق ويفزع، لأنَّ ذلك كلّه يرجع إلىٰ اعتقاد أو ظنّ لوصول المضارّ إلىٰ المعتقد، وذلك ممَّا يستحيل عليه تعالىٰ.

ولا يُوصَف تعالىٰ بأنَّه (يلتذّ) و(يألم)، لاستحالة الشهوة والنفار عليه.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (شيء) من حيث صحَّ أنَّ يُعلَم ويُخبَر عنه، وقد سمّىٰ تعالىٰ نفسه بذلك، والأولىٰ أن يُجرىٰ عليه تعالىٰ الوصف لشيء من جهة اللغة واقتضاؤها الإجراء هذا الاسم.

بخلاف ما ذهب إليه قوم من اجرائها عليه تعالىٰ سمعاً وشرعاً، لأنَّها ليست بلقب وهي مفيدة في الأصل، وإنَّما لأجل وقوع اشتراك مسمّياتها في فائدتها خرجت من الإفادة، فالأمر يرجع إلىٰ غيرها لم يُفِد، واللقب لا يفيد لشيء يرجع إلى وصفه، والدليل علىٰ أنَّها مفيدة أنَّه لا يجوز تغييرها وتبديلها، واللغة علىٰ ما هي عليه، ويجوز ذلك في الألقاب.

وقيل: إنَّه غير ممتنع أن تكون مفيدة من حيث [ميّزت] ما يتعلَّق / [[ص ٥٨٨]] العلم به ممَّا الذوات لا يتعلَّق العلم به من الأكوان والصفات، وهذه فائدة معقولة.

وتجري هذه اللفظة علىٰ القديم والمحدَث، والموجود والمعدوم، لأنَّهم يقولون: علمت شيئاً موجوداً، وعلمت شيئاً معدوماً، وفعلت شيئاً بالأمس، وسأفعل شيئاً غداً، وقال الله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣ و٢٤].

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (ذات)، وفائدة هذه الصفة في

اصطلاح المتكلّمين أنّه يصحّ أن يُعلَم ويختصّ بصفات بُيّن بها من غيره.

وقد يضاف إليه تعالىٰ هذه الصفة فيقال: (عالم لذاته) و(قادر لنفسه)، يراد المبالغة في الاختصاص بهذه الصفة علىٰ حدّ لا يمكن أخصّ منه، لأنَّ أهل اللغة يقيدون ويقولون: (ضرب فلان فلاناً بنفسه) للاختصاص بضربه.

ولا يُوصَف تعالىٰ بأنّه [عين إلّا مقيداً، نحو قولهم: (عينه عالمة) و(علم لعينه). ولا يُوصَف تعالىٰ بأنّه] نفس مطلقاً وإن جاز علىٰ سبيل الإضافة، فيقال: (عالم لنفسه)، لأنَّ إطلاق هذه اللفظة تتناول أجساماً مخصوصة، ويستعمل علىٰ سبيل الإضافة فيقال: نفس كذا، كما يقال: ذات كذا.

ولا يُوصَف تعالىٰ بأنّه (معنىً)، لأنَّ ذلك يفيد القصد بالكلام، لأنّهم يقولون: (فهمت معنىٰ كلامك)، و(ما هذا معنىٰ كلامي)، ويجوز أن يقال: إنّه تعالىٰ معنيّ بالتشديد، لأنّه المقصود بالكلام.

ويُوصَف تعالىٰ بأنّه (غير الأشياء)، وفائدة هذه الصفة اختصاصه تعالىٰ بصفات دونها.

/ [[ص ٥٨٩]] ولا يُوصَف تعالىٰ بأنّه (تامّ) و(وافر) و(كامل)، لأنَّ هذه الأوصاف تقتضي نقصاناً تقدّمها وحصولها بعد أن كانت غير كاملة، وذلك يستحيل عليه تعالىٰ.

ويُوصَف تعالىٰ بأنّه (سبّوح قدّوس)، والفائدة في ذلك تنزيهه عمّا لا يجوز عليه في ذاته وفي أفعاله.

ولا يُوصَف تعالىٰ بأنّه (فوق) مطلقاً، لأنّه يقتضي العلوّ في المسافة، ويصحّ علىٰ سبيل التقييد، وقال تعالىٰ: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴿٧٦﴾﴾ [يوسف: ٧٦].

ولا يُوصَف تعالىٰ بأنّه (قريب) مطلقاً، لأنّه يفيد القرب في المسافة، ويُوصَف بأنّه قريب من المحسنين، بمعنىٰ أنّه قريب من دعائهم وإجابتهم.

ويُوصَف أيضاً بهذا مجازاً من حيث كان عالماً بنا وبأعمالنا كعلم القريب بما يقرب منه.

ويُوصَف تعالىٰ بأنّه (حقّ)، بمعنىٰ أنَّ عبادته حقّ، فهو مجاز علىٰ كلّ حال.

ويُوصَف تعالىٰ بأنّه (لطيف) مقيَّداً بالتدبير والصنع، ولا يطلق عليه تعالىٰ لاقتضائه اللطافة، و[هي] من صفات الجواهر.

وامتنع أبو علي من وصفه بأنّه (رفيق)، قال: لأنَّ الرفق هو الاحتيال لإصلاح الأُمور والتوصّل إليها، وذلك مستحيل فيه تعالىٰ. وليس يمتنع وصفه بذلك مقيّداً، فيقال: (رفيق بعباده)، أي منعم عليهم ومخفّف عنهم.

ولا يُوصَف تعالىٰ بأنّه (حسن) ولا (جميل)، لأنّهما يقتضيان حسن الصورة، فإن أُريد بالحسن خلاف القبح المستحقّ به الذمّ أفاد ذلك الحدوث علىٰ بعض الوجوه، وهو مستحيل فيه تعالىٰ.

/ [[ص ٥٩٠]] ولا يُوصَف تعالىٰ بأنّه (نظيف)، لأنّه يفيد إزالة الدرن.

ولا يُوصَف تعالىٰ بأنّه (ذخر)، لأنَّ ذلك إنّما يُستَعمل حقيقة فيما يصحّ أن يدَّخره للإنسان.

ولا يُوصَف تعالىٰ بأنّه (سند)، لأنّه حقيقة هذا اللفظ يُستَعمل فيما يستند إليه من الأجسام.

* * *

شرح جمل العلم والعمل:

[[ص ٥١]] [وجوب كونه تعالىٰ حيّاً]:

مسألة: قال السيّد المرتضىٰ رضي الله عنه: ويجب كونه حيّاً، وإلّا لم يصحّ كونه قادراً عالماً فضلاً عن وجوبه.

شرح ذلك: قد علمنا في الشاهد ذاتين يصحُّ من إحداهما أن تكون قادرةً عالمةً والأُخرىٰ يستحيل ذلك منها، مثل الجماد وجسم الميّت. فلا بدَّ من أن تكون الذات التي يصحُّ ذلك منها، مختصَّة بأمر ليس / [[ص ٥٢]] بحاصل للذات التي يستحيل ذلك منها. لأنّها لو لم تختصّ بأمر لاشتركتا جميعاً إمّا في الاستحالة أو في الصحَّة، وقد علمنا خلاف ذلك.

فإذا ثبت أنّه لا بدَّ من أمر ووجدنا أهل اللغة يُسمّون من كان علىٰ ذلك الأمر (حيّاً) فأثبتنا المفارقة عقلاً وأطلقنا العبارة بموجب اللغة.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّ المفارقة ترجع إلىٰ بنية مخصوصة من الرطوبة واليبوسة وغيرهما لا إلىٰ حصول صفة.

وذلك أنَّ كلَّ معنىٰ أشاروا إليه من صحَّة البنية والتأليف حاصل في جسم الميّت، ومع ذلك يستحيل أن يكون قادراً عالماً.

وأيضاً فإنَّ صحَّة كونه قادراً عالماً، حكم يرجع إلىٰ الجملة، فينبغي أن يكون المصحِّح له أمراً راجعاً إلىٰ الجملة. والجسميَّة والتأليف والبينة أمر يختصُّ المحلّ، فلا يجوز أن يرجع إليه ما هو راجع إلىٰ الجملة.

وإذا ثبت أنَّه لا بدَّ من صفة معها يصحُّ كونه قادراً عالماً وكان القديم سبحانه قادراً عالماً، وجب أن يكون حيّاً.

* * *

القِدَم:

الملخَّص في أُصول الدين:

[[ص ٤١]] ... قِدمها يرجع إلىٰ ذاتها، ومتىٰ ادُّعي ذلك في بعض العلل فلا وجه له، إلَّا لأنَّ وجودها واجب لها، ويجب عليه إثبات القديم الأوَّل قديماً لنفسه وإطراح إثبات شيء من العلل، لأنَّ الصفتين المستحقّتين علىٰ وجهٍ واحدٍ لا يجوز أن تختلفا في المقتضي لهما، وإذا بطل أن يكون قديماً لعلَّةٍ أو فاعلٍ، فلم يبقَ إلَّا أنَّه قديم لنفسه، وأنَّه لا وجه يستحقُّ منه الصفات إلَّا ما ذكرناه.

والذي يدلُّ أيضاً علىٰ أنَّ القديم قديم لنفسه، إنّا نعلم أنَّه بهذه الصفة ما يخالف غيره من المحدَثات، ألَا ترىٰ أنَّه قد وجب الوجود له فيما لم يزل من غير فاعلٍ ولا علَّةٍ، ولا يجب لشيءٍ من المحدَثات الوجود إلَّا بتوسّط فاعلٍ؟ فلا بدَّ من كون هذه الصفة أو ما يستند إليه من أخصِّ أوصافه، والمستفاد بقولنا: إنَّ الصفة نفسية وذاتية هو هذا المعنىٰ بعينه، فوجب صحَّة ما ذكرناه من كونه قديماً لنفسه.

فأمَّا الذي يدلُّ علىٰ أنَّ الصفة النفسية لا يخرج عنها الموصوف، فهو أنَّ المقتضي أو / [[ص ٤٢]] الموجب إذا كان حاصلاً مستمرّاً في كلِّ حالٍ، فلا بدَّ أن يكون ما اقتضاه أو أوجبه حاصلاً في كلِّ حالٍ، وإذا كان المرجع في صفة النفس إلىٰ الذات التي لا تخرج من كونه نفساً وذاتاً في كلِّ حالٍ، فواجبٌ أن لا يخرج عن الصفة التي تستند إلىٰ النفس في كلِّ حالٍ. يُبيِّن ما ذكرناه أنَّ صفات العلل متىٰ كان موجبها حاصلاً فلا بدَّ من ثبوتها، وأنَّ ما ينتفي [يكون] بانتفاء موجبها، فكذلك القولُ في صفات النفس. ألَا ترىٰ أنَّ السواد لـمَّا كان سواداً لنفسه، لم يخرج عن كونه سواداً في حال عدمٍ ولا وجودٍ؟ وإن خرج عن كونه موجوداً، إلَّا أنَّه استحقَّ كونه سواداً لنفسه ولم يستحقّ كونه موجوداً لنفسه، والقديمُ يستحقُّ كونه موجوداً علىٰ الوجه الذي استحقَّ السواد كونه سواداً.

فإن قيل: أليس القديمُ عندكم مدرِكاً لنفسه وإن أخرج كونه مدرِكاً وجاز وجوده وإن لم يكن مدرِكاً، فكيف قضيتم بأنَّ صفات النفس لا يخرج عنها الموصوف؟

قلنا: أمَّا أبو هاشم فلا يلزمه هذا الكلام، لأنَّه لا يثبت القديم مدرِكاً لنفسه، بل يقول: إنَّه مدرِك لا لنفسه ولا لمعنىٰ وإن كان حيّاً يقتضي كونه مدرِكاً متىٰ وُجِدَ المدرَك.

ومن قال من أصحابه: إنَّ القديم مدرِك لنفسه، يجيب عن هذا السؤال بأن يقول: إنَّ صفات النفس إنَّما تجب إذا صحَّت، ومتىٰ خرجت عن الصحَّة لم تجب، بل استحالت ، فيكون القديمُ تعالىٰ مدرِكاً وإن كان النفس، فهو متىٰ صحَّ وجب، لأنَّ المدرِك إذا كان موجوداً وصحَّ كونه مدرِكاً له وجبت الصفة له، ومتىٰ لم يكن موجوداً لم تجب الصفة، لأنَّ المعدوم يستحيل أن يكون مدرَكاً.

وإذا ثبت ما ذكرناه وكان وجود القديم صحيحاً في كلِّ حالٍ علىٰ وجهٍ معقولٍ يقتضي / [[ص ٤٣]] استحالة [عدمه] في بعضها، وجب أن يكون وجوده حاصلاً في كلِّ حالٍ؛ لأنَّ الوجود [يقتضي] الصحَّة في صفات النفس.

والذي يدلُّ أيضاً علىٰ أنَّ القديم لا يجوز عدمه، أنَّ كلَّ ذات وُجِدَت أكثر من وقتٍ واحدٍ لم يجز عدمها إلَّا بضدٍّ أو ما يجري مجرىٰ الضدّ، وهذا حكم جميع الذوات الباقيات، كالسواد والتأليف وما أشبههما، وأنَّ ما يجوز عدمُ بعض الذوات بغير ضدٍّ متىٰ اختصَّت في الوجود بوقتٍ واحدٍ، كالصوت والإرادة وما أشبههما، وإذا كان حكم القديم حكم الذوات الباقيات وجب أن يستمرَّ به الوجود ولا ينتفي في حالٍ من الأحوال، لأنَّه لا ضدَّ له.

فإن قيل: ولِمَ حكمتم أن يكون للقديم ضدٌّ؟

قلنا: من حيث عُلِمَ أنَّ كلَّ ضدٍّ فمن حكمه الراجع إلىٰ ذاته أن يمنع بوجوده من وجود ضدّه، وهذا أخصُّ أوصاف التضادّ، فلو كان له ضدٌّ لوجب أن يكون ضدّه محدِثاً، لأنَّه لو كان قديماً لوجب منه اجتماع الضدّين في الوجود، ولا يجوز أن يكون محدِثاً وهو ضدٌّ للقديم، لأنَّه كان يجب أن يكون وجود القديم الذي هو ضدّه فيما لم يزل غير مانعٍ من وجوده، لأنَّ وجوده وهو محدَثٌ مستحيلٌ،

لأنَّه يرجع إليه لا إلىٰ ضدِّه، وقد ثبت أنَّ من حكم كلّ ضدّين أن يمنع وجود كلّ واحد منهما من وجود الآخر.

فإن قيل: فهلَّا انتفىٰ بما يجري مجرىٰ الضدّ، وقد أقررتم بأنَّه وجد في الثاني؟

قلنا: ما ينتفي بوجود ما يجري مجرىٰ الضدّ، هو كالعلم الذي ينتفي بوجود الموت وإن لم يكن ضدّاً للعلم، بل هو ضدٌّ للحياة التي تحتاج إليها العلم، وكانتفاء التأليف عند انتفاء المجاورة، لحاجة التأليف إليها، والقديمُ لا يحتاج في وجوده إلىٰ غيره، فبطل فيه هذا الوجه أيضاً، فلم يبقَ وجه يقتضي بطلانه، فوجب أن يكون وجوده مستمرّاً وأن لا يُعْدَم في حالٍ من الأحوال.

فإن قيل: كيف يصحُّ أن يستدلّوا بذلك علىٰ من خالف في قِدَم الأعراض، ومن يخالف في ذلك يُثبِت العرض قديماً وإن احتاج إلىٰ غيره؟

/ [[ص ٤٤]] قلنا: من خالف في قِدَم الكون لا يمكنه أن يُثبِته محتاجاً إلَّا إلىٰ محلِّه فقط، لأنَّه لا يحتاج إلىٰ أكثر من ذلك، إذا كان محلّه موجوداً غير منتفٍ، فيجب استمرار وجوده إلَّا بضدٍّ يطرأ عليه، لأنَّ انتفائه بما يجري مجرىٰ الضدّ إنَّما يكون بأن ينتفي محلّه فينتفي لأجله، وإذا كان محلّه قديماً فوجوده مستمرٌّ لا يخرج عنه إلَّا بضدٍّ.

وممَّا يدلُّ أيضاً علىٰ أنَّ القديم لا ضدَّ له، أنَّ من حقِّ كلِّ ضدَّين أن يكون لكلِّ واحدٍ منهما صفةٌ يرجع إلىٰ ذاته، بالعكس من صفة ضدّه، وهذا أخصُّ صفات التضادّ، فلو كان للقديم ضدٌّ لوجب ذلك فيه، وهذا يقتضي أن يكون ذلك الضدّ معه وما هو لما عليه في ذاته حتَّىٰ يكون بعكس صفة القديم تعالىٰ، وهذا حال ... معدوماً، لأنَّه فضلاً عن أن يقال: إنَّه معدوم لما هو عليه في ذاته، ولأنَّه يجب ... الضدّ المعدوم ضدّه، وإن لم يخرج عن صفة العدم، لأنَّ خروجه عن صفة العدم يقتضي انتفاء الصفة التي تضادّ القديم بكونه عليها، وفي علمنا باستحالة نفي المعدوم لغيره دلالة علىٰ [صحَّة] هذا القول.

* * *

[[ص ١٠٦]] فصل: في الدلالة علىٰ أنَّ صانع العالم قديم:

قد دلَّلنا علىٰ أنَّه تعالىٰ موجود، فلو لم يكن قديماً لكان محدَثاً، لأنَّه لا منزلة في الوجود بين القِدَم والحدوث، ولو كان محدَثاً لأدَّىٰ إلىٰ أحد الأمرين: إمَّا إلىٰ وجود ما لا نهاية له من المحدَثين، ومحدثي المحدَثين، أو إلىٰ وجود محدَثٍ لا محدِث له.

وكلا الأمرين فاسد، لأنَّا قد دلَّلنا علىٰ حاجة المحدَث _ من حيث كان محدَثاً _ إلىٰ المحدِث، وهذه قضيَّة مستمرَّة في كلِّ محدَث، لاستمرار علَّتها، و[أنَّ] وجود ما لا يتناهىٰ من المحدَثين محال، لأنَّه يؤدّي إلىٰ قِدَم بعض المحدَثات. ألَا ترىٰ أنَّه لا بدَّ من إثبات قديمٍ ما هو موجود فيما لم يزل منها؟ ولأنَّه كان يجب أنَّ العالم ما حدث إلَّا بعد وجود الضدَّين في حالة واحدة، فإنَّ وجوده محال، وقد علمنا أنَّ أحدنا لا يصحُّ أن يبتدئ فعلاً من الأفعال بعد أن يفعل قبله ما لا نهاية له، وإذا استحال هذا مستقبلاً، / [[ص ١٠٧]] استحال ماضياً، وقد تقدَّم الكلام علىٰ هذا مستقصىٰ في باب حدوث الأجسام.

وأيضاً: فإنَّ المحدَث لا يقع إلَّا من قادرٍ، أو لا بدَّ من تقدّم كونه قادراً علىٰ كونه فاعلاً علىٰ ما سندلُّ عليه فيما يأتي من الكتاب بعون الله تعالىٰ، وما تقدَّم عليه غيره فلا بدَّ وأن يكون له أوَّل ما لا نهاية له.

قلنا: ما اقتضىٰ حاجة المحدَث من حيث كان محدَثاً إلىٰ غيره، يقتضي حاجته إلىٰ من له صفة مخصوصة، فمن أثبت محتاجاً إلىٰ غير من له، كمن نفىٰ حاجته علىٰ كلِّ وجهٍ. ألَا ترىٰ أنَّا إنَّما توصَّلنا إلىٰ إثبات المحدِث لحاجةٍ تصرفنا إليه، وقد علمنا أنَّ تصرّفنا إنَّما يحتاج إلىٰ من له صفة مخصوصة وهي صفة المختار القادر، فإثبات من يحتاج التصرّف إليه من غير أن يكون علىٰ هذه الصفة التي بها توصَّلنا إلىٰ المحدَث كسبيَّة، وهذا يغني عن سائر ما تُكلِّف من الكلام علىٰ أصحاب الطبائع، فهو طويل.

فإن قيل: هذا الذي اعتمدتموه يقتضي إثبات قديمٍ يقتضي الصفة، فمن أين إله هو الذي صنع العالم؟ وما تنكرون أن يكون صانع العالم بعض الذوات المحدَثة، وإن كان الصانع لذلك الذات هو القديم؟

قلنا: لا بدَّ من كون صانع العالم قادراً، والقادر لا يعدو إحدىٰ منزلتين: إمَّا أن يكون يستحقّ هذه الصفة في حالٍ يجب استحقاقه الصفة فيها، أو في حالٍ كان يجوز أن لا يستحقّها فيها.

والقسم الأوَّل يقتضي كونه قادراً لنفسه أو لما هو عليه في نفسه، والقسم الثاني يقتضي أن يكون قادراً بقدرة، وليس يجوز أن يكون بعض الذوات المحدَثة قادراً لنفسه ولا لما هو عليه في نفسه، لأنَّ ذلك يقتضي وجوب كونه قادراً مع الوجود، لأنَّ صفة النفس لا تفارق الذات في كلِّ حالٍ، والصفة الراجعة إليها لا بدَّ من حصولها مع الوجود، وفي هذا وجوب كونه حيَّاً مع وجوده، لأنَّ كونه حيَّاً لو لم يجب متىٰ وُجِدَ، لما وجب كونه قادراً، وقد بيَّنا أنَّ كونه قادراً إذا كان للنفس أو لما يرجع إلىٰ النفس، فلا بدَّ من وجوبه في حال الوجود وفي وجوب كونه حيَّاً متىٰ وُجِدَ، ولجاز أن يوجد علىٰ / [[ص ١٠٨]] بعض الأحوال ولا يكون حيَّاً.

علىٰ أنَّه لا يمكن أن يكون حيَّاً بالفاعل من وجهٍ آخر، وهو أنَّ المشتركين في كيفية استحقاق الصفة لا بدَّ من أن يكونوا مشتركين في المقتضي لها، وسنُبيِّن هذه الطريقة إن شاء الله ﷻ عند الكلام علىٰ أصحاب الصفات.

وقد علمنا أنَّ استحقاق أحدنا كونه حيَّاً علىٰ الوجه الذي يستحقُّ لذلك المحدَث كونه حيَّاً عليه، وهو الاستحقاق في حالٍ كان يجوز أن لا يحصل الاستحقاق فيها، فمحال _ علىٰ ما قدَّمناه _ أن يختلف في المقتضي للصفة، ولا بدَّ من أن يكون المقتضي للأمرين واحداً، فلمَّا استحال في أحدنا أن يكون حيَّاً _ إذا وجب _ فلا بدَّ من رجوعه إلىٰ النفس، اقتضىٰ ذلك أن يكون هذه الذات مِثْلاً للقديم تعالىٰ من حيث شاركته في صفة نفسه وهي كونه حيَّاً، وذلك يقتضي كونها قديمة أو خروجه تعالىٰ عن كونه قديماً، وكلا الأمرين فاسد.

وإنَّما عدلنا عمَّا هي [عليه] كثيراً في الكتب من أنَّه لو كان المحدَث قادراً لنفسه، لكان مِثْلاً للقديم، لأنَّ ذلك غير مستمرّ من حيث لا يصحُّ اشتراك القادرين في صفة متماثلة من حيث كانا قادرين، لأنَّ مقدور كلّ قادر غير مقدور صاحبه، والتماثل إنَّما يقتضيه الاشتراك في صفة متماثلة مستندة إلىٰ النفس، وعدلنا إلىٰ اعتبار كونه حيَّاً، لسلامته من هذا الاعتراض، ووضوح الأمرين في أنَّ الاشتراك فيه يقتضي التماثل.

وممَّا يدلُّ أيضاً [علىٰ] فساد كون المحدَث قادراً لنفسه، أنَّه لو كان كذلك لكانت مقدوراته غير متناهية، لأنَّ الذي يقتضي تناهي المقدور بحيث يتناهىٰ هو، القُدَر المختصَّة في تعلّقها بالمتناهي، ومن كان قادراً لنفسه لا يتمُّ ذلك فيه، وفي كونه قادراً لنفسه ممَّا يوجب صحَّة ممانعته للقديم تعالىٰ، وذلك [ممَّا] لا خفاء بفساده، وسيأتي مشروحاً في باب نفي الاثنين بمشيَّة الله تعالىٰ.

ولا يجوز أن يكون قادراً بقدرةٍ، لأنَّ القدرة لا يصحُّ فعل الأجسام بها، والذي يدلُّ علىٰ ذلك أنَّ أحدنا لا يصحُّ منه فعل الجسم بما فيه من القُدَر، ويتعذَّر عليه ذلك متىٰ رامه / [[ص ١٠٩]] لأمرٍ أو لا لوجهٍ معقول، بل استحال، فيُعلَم أنَّ القُدَر لا تتعلَّق بفعل الأجسام.

فإن قيل: دلّوا علىٰ هذه الجملة؟

قلنا: أمَّا الدليل علىٰ أنَّ أحدنا يقدر بقدرةٍ فواضح، لأنَّه يتجدَّد كونه قادراً مع جواز أن لا يتجدَّد، ولأنَّه يضعف أحياناً ويقوىٰ أحياناً، وفي الجملة فطريق اثبات الأكوان متأتٍّ في إثبات القُدَر، وما قدَّمناه من كون المحدَث قادراً لنفسه.

ويُوضِّح ذلك أيضاً _ والذي يدلُّ علىٰ أنَّ فعل الأجسام لا يتأتّىٰ بها _: أنّا قد علمنا أنَّ القادر منّا لا يصحُّ أن يفعل الجسم إلَّا علىٰ أحد وجهين: إمَّا مباشراً، [أو] عدِّه ما ابتدأ في محلِّ القدرة عليه متولِّداً، وهو واقع بحسب عادته.

والجسم لا يصحُّ أن يفعل علىٰ الوجهين جميعاً.

فإن قيل: ولِمَ أنكرتم أن يكون أحدنا يفعل الأفعال مخترعة، ولا تكون متولِّدة ولا مباشرة؟

قلنا: أنكرنا من قِبَل لأنَّه يؤدّي إلىٰ أُمور فاسدة:

منها: أن يكون القويّ منّا يمنع الضعيف في الشوق والحركة في الجهات، وإن كان بعيداً منه وغير مماسٍّ له ولا لما ماسَّه.

ومنها: أن يكون المريض المدنف، [الذي] لا قدرة في جوارحه، يخترع بقُدَر قليلة الأفعال في جوارحه لا قُدَر في قلَّته، وذلك أنّا نعلم أنَّ المدنف قد يريد ويعتقد ويُفكِّره بقلبه، وإن تعذَّر عليه تحريك جوارحه.

ومنها: أنَّه يؤدّي إلىٰ أن يخترع أحدنا بعد شماله الفعل في يمينه، وهذا يوجب أن لا يخفىٰ علىٰ أحدنا ما

يحمله بيمينه وشماله معاً عمّا كان عليه كما حمله بيمينه، [و]قد علمنا ضرورةً فساد ذلك.

فثبت أنَّ أفعالنا لا تكون إلّا مباشرة أو متولِّدة.

والذي يدلُّ علىٰ أنَّ الجسم لا يقع منّا: أنّا لو فعلنا علىٰ هذا الوجه لأدَّىٰ إلىٰ اجتماع / [[ص ١١٠]] جوهرين في حيِّزٍ واحدٍ، وهذا يوجب أن لا يعظم الأجسام بانضمام بعضها إلىٰ بعض، ويقتضي أيضاً صحَّة دخولنا في الحيل الأصمّ من غير فرصة تحصل فيه، وكلُّ ذلك فاسد.

وأمَّا المتولِّد فعلىٰ ضربين: منه ما يحصل في محلِّ القدرة، ومنه ما يتعدَّىٰ محلِّ القدرة.

فليس يجوز أن يُفعَل الأجسام علىٰ الوجه الأوَّل، لأنَّه يؤدّي إلىٰ ما أفسدناه من اجتماع الجوهرين في حيِّزٍ واحدٍ، ولم يبقَ إلّا أن يقال: إنَّكم تعطونه بسبب يتعدَّىٰ به الفعل عن محلِّ القدرة.

والذي يُبطِل ذلك أنَّ الذي تعدَّىٰ بنا فعالنا عن محلِّ القدرة، وهي جنس الاعتماد، لأنَّه الذي يختصُّ بالجهة من بين سائر الأجناس، وقد علمنا أنَّ أجناس الاعتماد محصورة بانحصار الجهات الستّ، وهي أجمع في مقدورنا ونحن نفعلها، ولا يتولَّد عن شيء منها الجواهر.

ويمكن الاعتراض علىٰ هذا الكلام من ثلاثة أوجه:

أحدها أن يقال: إنَّكم قادرون علىٰ فعل الجواهر وإنَّما لا يقع منكم.

أو أن يقال: إنَّكم قادرون علىٰ فعل الجواهر وإنَّما لا يقع منكم لمانع أو ما جرىٰ مجرىٰ المانع، ويُذكَر في ذلك إمَّا فقد العلم أو فقد الآلة أو فقد البيِّنة أو لأنَّ العالم لا خلاف فيه.

والوجه الآخر أن يقال: إنَّكم الآن فاعلون للجواهر.

فإن قلتم: لو فعلناها لأدركناها وميَّزناها؟

قيل لكم: يجوز أن تفعلوها أجزاء متفرِّقة وعلىٰ حدٍّ من اللطافة لا يُدرَك معتمداً، كما لا تدركون الهواء وما جرىٰ مجراه.

والجواب عن الأوَّل: أنَّ المانع لا بدَّ من أن يكون معقولاً، لأنَّ إثبات مانعٍ غير معقولٍ [ركونٌ] إلىٰ الجهالات، وليس يجوز أن يكون المانع هو فقد العلم، لأنَّ العلم لا يُحتاج إليه في إيقاع جنس الفعل ما يحتاج إليه في إيقاعه علىٰ بعض الوجوه، وليس يحتاج جنس الفعل إلىٰ أكثر من كون القادر قادراً. ألَا ترىٰ أنَّ الكتابة لـمَّا تعذَّرت علىٰ الأُمّي لفقد العلم / [[ص ١١١]] بها، لم يتعذَّر عليه إيقاع جنسها؟ لأنَّ كونها كتابة يُنبئ عن وقوعها علىٰ بعض الوجوه، والجوهر هو جنس الفعل، ومعنىٰ قولنا: (إنَّه جنس الفعل) أنَّه ممَّا لا يوجد إلّا جوهراً، وليس كذلك الخبر والأمر والحسن والقبح، لأنَّ جنس كلّ ذلك يوجد، وإن لم يكن مستحقّاً لهذه الأوصاف، وفي علمنا بتعذّر الجوهر منّا مع أنَّه من جنس الفعل، دلالة علىٰ استحالة كونه مقدوراً لنا، وهذا بعينه يُعلَم أنَّه لم يتعذَّر لفقد الآلة، لأنَّ الآلات علىٰ اختلافها إنَّما يُحتاج إليها في إيقاع الأفعال علىٰ بعض الوجوه، لا في أجناسها، وقد بيَّنا أنَّ الجوهر جنس الفعل.

فإن قيل: كيف يصحُّ ما ذكرتموه من أنَّ العلم لا يحتاج إليه في جنس الفعل، والنظر والإرادة جميعاً لا يقعان إلّا من العالم أو ممَّن [في] حكم العالم، وهما جنس الفعل؟

قلنا: إنَّ النظر والإرادة لا يحتاجان في وجودهما إلىٰ العلم، وإنَّما يحتاج كون الناظر ناظراً إلىٰ أن يكون عالماً بما ينظر فيه، ويحتاج كون المريد مريداً إلىٰ كونه عالماً وفي حكم العالم بالمراد، فالحال هي المحتاجة إلىٰ الحال الأُخرىٰ، دون أن تكون الحاجة مصروفة إلىٰ حاجة ذات الإرادة، والنظر إلىٰ ذات العلم، ولو صحَّ أن يفعل أحدنا إرادةً في غيره من غير أن يكون لها مريداً، لجاز أن يفعلها من غير أن يكون عالماً بالمراد ولا في حكم العالم به.

علىٰ أنّا قلنا: إنَّ العلم بالفعل إنَّما يحتاج إليه لإيقاعه علىٰ وجهٍ دون وجهٍ، ولا يحتاج إليه في وقوع إيقاع جنسه، وليس هذا ممَّا عورضنا به من النظر والإرادة، لأنَّهما ليسا يحتاجان إلىٰ العلم بهما، وإنَّما يحتاجان إلىٰ العلم بالمراد والمنظور إليه، وهذا بخلاف ما ذكرناه.

فأمَّا ما يُبطِل ما سُئِلنا عنه من البيِّنة، فهو أنَّ الجواهر لا تفتقر في وجودها إلىٰ بيِّنة، لأنَّها توجد متفرِّقة كما توجد مجتمعة.

وأيضاً: فإنَّ البيِّنة تفتقر في وجودها [إليها]، فكيف يحتاج المحلّ في وجوده إليها؟ وهذا يقتضي حاجة كلّ واحد إلىٰ صاحبه، ويؤدّي إلىٰ حاجة الشيء إلىٰ نفسه.

/ [[ص ١١٢]] وأيضاً: فإنَّ البيِّنة إنَّما يحتاج إليها ما من شأنه أن يحلَّ غيره، والجواهر لا يحتاج إلىٰ محلّ.

فأمَّا الكلام علىٰ من اعترض بأنَّ العالم لا خلأ فيه: فهو أنَّ الدليل قد دلَّ علىٰ وجود الخلأ، والذي دلَّ علىٰ ذلك أنَّه لولا الخلأ لما أمكن أحد أن يتصرَّف ويتحرَّك في العالم، لأنَّه إذا كان مشحوناً بالجواهر من غير خلل قليل ولا كثير، فالتصرّف متعذِّر، ولا فرق بين أن تكون الأجزاء المجاورة صلبة أو غير صلبة، بعد أن تكون الجهات مشحونة بها. ألَا ترىٰ أنَّ أحدنا لو حُبِسَ في بيتٍ وشحن جميع ما يليه من البيت بالدقيق، لتعذَّر عليه التصرّف والتحرّك، كما يتعذَّر لو كان مشحوناً بالرصاص وما مجرىٰ مجراه؟

وأيضاً: فإنَّ القول بذلك يؤدّي إلىٰ انتقال الجسم إلىٰ مكان غيره في حال انتقال ذلك الغير إلىٰ مكانه، ومعلوم فساده. ألَا ترىٰ أنَّه يتعذَّر علينا في كوزين مملوءين ماءً أن نجعل ما في أحدهما في الآخر من غير تفريغ لأحدهما؟

وأيضاً: فإنَّ الزُّقَّ الفارغ المشدود الرأس نهاية الشدّ، إذا كان منطبق الجانبين أحدهما علىٰ الآخر، يمكن أن يرفع أحد جانبيه عن الآخر، ولا يتعذَّر ذلك علينا، فيُعلَم أنَّه قد حصل فيه مكانٌ فارغٌ، لأنَّه لا طريق للهواء ولا لغيره إلىٰ الدخول.

وليس يمكن أن يقال: إنَّ الهواء دخل من مسامّ الزُّقِّ في حال ما رفعتم بعضه من بعض، لأنَّ ذلك يؤدّي إلىٰ أن يثبت الهواء في الزُّقِّ مدَّة طويلة، وكان يجب إذا ملأنا زُقّاً من الهواء بالنفخ وأحكمنا شدّ رأسه أن نجده بعد ذلك فارغاً.

وممَّا يُبيِّن أيضاً ما ذكرنا: أنَّ الزُّقَّ الذي يُنفَخ غاية النفخ ويُشَدُّ رأسه، يمكن أن يدخل فيه مثله، ولا يجوز أن ينتهي من الامتلاء إلىٰ حدٍّ يتعذَّر إدخال مثله فيه، فيُعلَم بذلك [أنَّ] بالهواء خلأ.

وأيضاً: فإنَّ أحدنا إذا أخذ قارورة ضيِّقة الرأس فوضعها علىٰ الماء، لم يرتفع إليها منه شيء، فإذا مصَّها ووضعها علىٰ الماء ارتفع الماء إليها، من غير أن يحدث لها أصوات، كما يحصل فيه تلك الأصوات إذا أُضيف الماء فيها، لأنَّ الهواء إذا لاقىٰ أجزاء الماء [يصعد]، / [[ص ١١٣]] فيُعلَم أنّا بالمصِّ استخرجنا ما فيها من الهواء، حتَّىٰ سهَّل ارتفاع الماء إليها من غير صوت.

وليس لهم أن يقولوا: إنَّ القارورة إذا مصصناها حصل فيها هواء حارّ والحارّ سريع الحركة، وهي قبل المصِّ فيها هواء بارد والبارد بطيء الحركة، فلهذا افترقت الخلاءان فيها.

وذلك أنَّ الهواء قد يُحمىٰ في القارورة بالنار والشمس، علىٰ وجهٍ يُعلَم ضرورةً أنَّه يزيد علىٰ حرارة هواء الفم واللهاث، ومع ذلك فلا يجب فيه مثل ما ذكرناه عند المصّ.

علىٰ أنَّ الماصَّ للهواء ما لا يكون نافخاً في حال مصّه، بل المصّ كالمضادّ للنفخ، فكيف يحصل في القارورة _ في حال مصّنا للهواء فيها _ هواء من أفواهنا؟ وذلك لا يكون إلَّا بالنفخ الذي ما استعملناه!

وقد تعلَّق من ذهب إلىٰ أنَّ العالم لا خلأ فيه بأشياء:

منها: أنَّ الآلة المعروفة بالسحارة، وهي الآلة التي يكون في رأسها ثقب واحد وفي أسفلها ثقوب كثيرة، إذا ملأناها بالماء ثمّ شددنا رأسها بالإبهام، لم ينزل الماء من الثقب التي في أسفلها، وإذا أزلنا إبهامنا نزل الماء، ولا علَّة لذلك إلَّا أنّا عند شدّ رأسها بالإبهام منعنا الهواء من أن يخلف في مكان الماء.

ومنها: أنَّ الحجّام إذا مصَّ المحجمة [جذب] اللحم من الرقبة وحصل في داخل المحجمة، ولا علَّة لذلك إلَّا لأنَّ المصَّ لـمَّا أخرج الهواء حصل اللحم في مكانه.

ومنها: أنَّ القارورة الضيِّقة الرأس إذا مصصنا ما فيها من الهواء وقلبناه علىٰ الماء، ارتفع إليها الماء، مع أنّ من شأنه أن يذهب سفلاً، ولا علَّة لذلك إلَّا لأنَّ المصَّ يجعل فيه هواءً حارّاً والحارّ سريع الحركة، فإذا خرج ذلك الهواء من القارورة عند وضعها علىٰ الماء خلفه شيء من الماء وارتفع إلىٰ مكانه، لعلَّة أنَّ المكان لا يخلو من متمكِّن.

فيقال لهم فيما تعلَّقوا به أوَّلاً: ما أنكرتم أنَّ العلَّة في وقوف الماء عند شدّ رأس الآلة المعروفة بالسحارة بالإبهام غير ما ظننتم؟ وهي أنَّ رأسها إذا كان مفتوحاً في الهواء للماء الذي فيها ودافعه، فأعان نزوله من الثقوب التي في

أسفلها، فإذا شُدَّ رأسها لم يجر الماء من تلك الثقوب المدافعة للهواء، لأنَّ ما يجري في تلك الثقب بضعفه وقلَّته لا يقوىٰ علىٰ / [[ص ١١٤]] خرق الهواء، فإذا دافعه الهواء من أعلىٰ الآلة أعان علىٰ نزوله، ولا شبهة في أنَّ الهواء قد يمنع ما خفّف من الأجسام من النفوذ. ألَا ترىٰ أنَّ الريشة وما جرىٰ مجراها من الأجسام الخفاف قد تقف في الهواء لخفَّتها، لأنَّ الهواء يمنعها من النزول، ولو كان مكانها جسم ثقيل لنزل؟!

والذي يُبيِّن ذلك أنّا لو وسَّعنا الثقب لنزل الماء، وإن كان رأس الآلة مشدوداً، وكذلك لو ملأناها زئبقاً وشددنا ما [علىٰ] رأسها، والثُّقَب علىٰ ما هي عليه من الضيق لنزل، ولم يختلف الحال بين شدّ الرأس وفتحه، وإنَّما كان كذلك لأنَّ الثُّقَب إذا اتَّسعت قوىٰ ما يخرج منها الماء، فلم يقوىٰ الهواء علىٰ دفعه، والزئبق لثقله لا يستقلُّ الهواء أيضاً بمدافعته، وهذا بيِّن.

فأمَّا الجواب عن الثاني: فهو أنَّ العلَّة في انجذاب اللحم عند المصّ بالمحجمة، أنَّ الهواء يختلط بالماء ويشاركه، فإذا جُذِبَ الهواء بالمصّ انجذب اللحم معه، ولذلك لو ركَّبنا محجمة علىٰ حجر ثمّ مُصَّت الدهر الأطول لما انجذب الحجر إليها، لمخالفة اللحم فيما ذكرنا، ولو كان الأمر علىٰ ما ظنّوه دون العلَّة في انجذاب اللحم اضطراراً [إلىٰ] الخلأ، لوجب انجذاب الحجر، لأنَّ العلَّة فيه قائمة.

ويُبيِّن ذلك أيضاً: أنّا لو قدَّرنا صفيحة مركَّبة من أجزاء لا يتجزَّأ علىٰ سبيل السطح، ثمّ ركَّبنا علىٰ محجمتين من جهتين مختلفتين ومصصنا، لوجب علىٰ قولهم إمَّا أن ينجذب الصفيحة إلىٰ الجهتين معاً في حالة واحدة وهذا محال، أو أن ينجذب إلىٰ إحدىٰ الجهتين وهذا أيضاً باطل، لأنَّه ليس بعض الجهات بذلك أولىٰ من بعض.

علىٰ أنَّ ذلك أيضاً يؤدّي إلىٰ خلوّ الجهة التي انجذبت الصفيحة عنها من كائن فيها، وهذا نقض مذهبهم.

أو يقولوا: إنَّ الصفيحة تقف فلا تنجذب إلىٰ واحدة من الجهتين، وهذا يؤدّي إلىٰ خلوّ الجهتين.

علىٰ أنَّه إن كانت العلَّة في انجذاب اللحم ما ذكروه من اضطرار الخلاء، فلِمَ صار اللحم / [[ص ١١٥]] بأن ينجذب فيخلف الهواء بأولىٰ من أن ينعط جانباً المحجمة ويلتقيا؟

وأمَّا الجواب عمَّا ذكروه ثالثاً: فقد بيَّنا أنَّ اعتبار القارورة في صعود الماء إليها، يدلُّ علىٰ صحَّة قولنا وبطلان قولهم، وأزلنا ما تعلَّقوا به من حرارة الهواء وبرودته، فلا وجه لإعادته.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون المانع لكم من فعل الجواهر، وإن كانت مقدورة لكم، أنَّ الأجزاء من القدرة لا يصحُّ أن تفعل ببعضها دون بعض إذا كانت في جارحة واحدة، فلا بدَّ من أن يفعل اعتمادات كثيرة في كلِّ جزءٍ وتعدّد ما في الجارحة من القدر؟ وإذا كان الأمر كذلك لم يصحّ أن يتولَّد الجوهر عن بعضها دون بعض، فيجب أن يولِّد الجميع، ومن شأن الاعتماد ألَّا يولِّد إلَّا من جملته، وجملته هي المكان الثاني، فيجب من ذلك اجتماع الجواهر الكثيرة في مكانٍ واحدٍ، وهذا وجه معقول يمنع من الفعل وإن كان مقدوراً.

قلنا: إذا سلَّمنا أنَّه لا بدَّ أن يفعل بكلِّ قدرة، لم يجب ما ظننتم، لأنَّ جهة الاعتماد ليس هي المكان الثاني خاصَّة، بل جهات ذلك السمت كلّه هي جهة الاعتماد، ولهذا يُحرِّك أحدنا أوَّل الرمح بالاعتماد عليه في حالة واحدة، فيتحرَّك آخره كما يتحرَّك أوَّله ولو كان بطول الأرض.

وأيضاً: فكان لا يمتنع أن يقع عليه منّا الجواهر علىٰ بعض الوجوه، بأن يفعل في محلِّ القدرة من الاعتمادات ما يعادل كلّ ما في ذلك المحلّ من الفعل الآخر أو أحداً، ثمّ يقع الجوهر بذلك الجزء، علىٰ أنَّ بعض الشيوخ لا يُسلِّم أنَّ الفعل ببعض القُدَر دون بعض لا يصحُّ، ويُجوِّز ذلك، وإذا لم يُسلَّم هذا الأصل، لم يتمّ ما بنوا عليه السؤال، وليس هذا موضع استقصاء الكلام في صحَّة ذلك من فساده.

فأمَّا الجواب عن الاعتراض الثاني من القسمة الأُولىٰ التي ذكرناها، وهو المتضمِّن لقولهم: (ما أنكرتم أن يكون الجواهر إنَّما تعذَّرت منكم؟ لأنَّ ما فيكم من القُدَر لا يتعلَّق بها، وإن جاز أن يكون في العدم قدرة يتعلَّق بالجواهر، وإن فعلت فيكم لتأتّىٰ منكم فعلها)، فإنَّ الدليل قد دلَّ علىٰ اختلاف القُدَر كلّها، وأنَّ مقدورها في الجنس متَّفق، و/ [[ص ١١٦]] إذا كانت القدرة الموجودة فينا

مختلفة الأجناس ولم يتأتَّ بشيءٍ منها فعل الجواهر، وعلمنا أنَّ القدرة المعدومة ليس خلافها الموجود فينا إلَّا كاختلاف القُدَر الموجودة بعضها لبعض، صحَّ بذلك القطع علىٰ أنَّ الجواهر لا يتأتّىٰ فعلها بشيء من القُدَر الموجودة والمعدومة.

فإن قيل: وما الدليل علىٰ أنَّ القُدَر كلّها مختلفة الأجناس كما ادَّعيتم؟

قلنا: الدليل علىٰ ذلك تغاير متعلّقاتها، لأنَّ كلّ قدرة لا بدَّ فيها من أن تكون متعلّقة بغير متعلّق القدرة الأُخرىٰ، وإذا كانت بهذه الصفة لم يسدّ كلّ واحدٍ منها مسدّ الأُخرىٰ فيما رجع إلىٰ ذاتها، وجرىٰ وجوب اختلاف أجناسها لهذه العلَّة مجرىٰ اختلاف العلمين إذا تغاير متعلّقهما، والإرادتين إذا تغاير متعلّقهما، فلا بدَّ من أن يكون ما يُبقي أحدهما لا يُبقي الآخر، وهذا ظاهر في وجوب اختلافهما.

فإن قيل: وما الدليل علىٰ أنَّ مقدور القُدَر متغاير؟ فعليه بنيتم الاختلاف.

قلنا: الدليل علىٰ ذلك أنَّ القدرتين لو تعلَّقتا بمقدورٍ واحدٍ، لم يمنع أن يتعلَّقا به، وإن حصلا لقادرين، فيؤدّي ذلك إلىٰ كون المقدور الواحد مقدوراً لقادرين.

والذي يُبيِّن ذلك أنَّه لا جنس من أجناس الأعراض إلَّا ويحتمله كلّ محلّ يشار إليه، ويصحّ وجوده علىٰ بعض الوجوه وجوده فيه، لأنَّ ذلك لو لم تجر لأدَّىٰ إلىٰ تجويز وجود جوهرٍ لا يجوز وجود جنس السواد فيه، أو وجود جوهرٍ لا يصحُّ كونه في محاذاة مخصوصة، وإذا استحال ذلك وجب القطع علىٰ أنَّ زيداً لو جاز أن يوجد فيه قدرتان علىٰ مقدورٍ واحدٍ، لجاز أن يوجد في عمرو ما هو من جنس تلك القُدَر، قياساً علىٰ سائر الأجناس، وهذا سنُبيِّن فساده فيما يأتي من الكتاب عند انتهائنا إلىٰ موضعه إن شاء الله.

فإن قيل: وما الدليل علىٰ أنَّ مقدور القُدَر في الجنس متَّفق، مع اختلافهما في أنفسهما؟

قلنا: لو لم يكن مقدور القُدَر متَّفقاً في الجنس، لم يمتنع أن يقدر ببعضها علىٰ ما لا يقدر عليه بسائرها، حتَّىٰ يكون في القادرين منّا من يقدر علىٰ الكون ولا يقدر علىٰ الاعتماد، أو يقدر عليهما ولا يقدر علىٰ الصوت، أو يكون قادراً علىٰ التصرّف في بعض الأماكن، ولو نُقِلَ إلىٰ مكان آخر لتعذَّر عليه التصرّف فيه، وكلُّ ذلك ظاهر الفساد، فثبت أنَّ مقدور / [[ص ١١٧]] القُدَر في الجنس متَّفق، وإن كانت مختلفة في نفوسها.

وهذا الحكم إنَّما وجب لها لكونها ممَّا يصحُّ الفعل بها، بدلالة أنَّ العلوم المختلفة لا يجب أن تكون متعلّقاتها متجانسة، وكذلك كلّ ما يتعلَّق بقدرة سوىٰ القُدَر، مع مشاركة هذه المعاني للقُدَر في الوجود والحدوث وسائر الصفات، سوىٰ أنَّها ممَّا يصحُّ بها الفعل، فعُلِمَ أنَّ القُدَر إنَّما اختصَّت بما ذكرناه من الحكم، لكونها ممَّا يصحُّ بها الفعل، فيجب في كلِّ قدرة أن يكون لها هذا الحكم.

وممَّا يجاب عن هذا الاعتراض أيضاً: أنَّه لو كان في العدم قدرة تتعلَّق بالجواهر، لصحَّ وجودها في بعض القادرين منّا، لأنَّه لو لم يصحّ ذلك لم يصحّ بتلك القدرة فعل الجوهر علىٰ وجهٍ من الوجوه، وما لا يصحُّ بها كيف يكون قدرة عليه؟

وإذا صحَّ وجودها فلا بدَّ من أن يتأتّىٰ فعل الجواهر علىٰ بعض الوجوه التي ذكرناها وأفسدناها، لأنّا قد بيَّنا أنَّ الجواهر لا يصحُّ أن يقع منّا علىٰ سبيل الاختراع ولا المباشرة ولا التوليد، وإذا كانت كلّ الوجوه التي يمكن أن يفعل الجوهر عليها تلك القدرة باطلة، ثبت أنَّ الجوهر لا يتأتّىٰ بقدرة معدومة.

وليس لأحدٍ أن يقول: لِمَ لا يفعل بتلك القدرة علىٰ سبيل الاختراع؟

لأنّا قد بيَّنا أنَّ الاختراع بالقُدَر الموجودة فينا إنَّما استحال لأمرٍ يرجع إلىٰ كونها قُدَرَاً، ومن القبيل الذي يصحُّ أن يقع بها الفعل، بدلالة أنَّ هذه القضيَّة واجبة فيها أجمع، مع اختلاف أجناسها، وكلُّ ما شاركها في هذه القضيَّة وجب أن يشاركها في استحالة الاختراع به.

ولا له أيضاً أن يقول: إنَّه يفعل بتلك القدرة علىٰ سبيل التولّد!

لأنّا قد بيَّنا أنَّ الذي يُعدَّىٰ به أفعالنا عن محلِّ القدرة هو جنس الاعتماد، من حيث كان هو المختصُّ بالجهة من بين سائر الأجناس، وأجناس الاعتماد محصورة بانحصار

الجهات الستّ، فتلك القدرة لو فعلنا بها الجوهر علىٰ سبيل التوليد لكنّا إنّما نفعله متولّداً عن الاعتماد في بعض هذه الجهات الستّ، وإذا كنّا الآن قادرين علىٰ أجناس الاعتمادات، وكان الجوهر لو تولّد فإنّما يتولّد عنها، فيجب أن نكون قادرين عليه، لأنّ / [[ص ١١٨]] القدرة علىٰ السبب قدرة علىٰ المسبَّب، وفي علمنا بأنّا نفعل أجناس الاعتمادات كلّها ولا يتولّد عن شيء منها الجوهر، دليلٌ علىٰ فساد ما اعترضوا به.

وأمّا الجواب عن الاعتراض الثالث: وهو المتضمِّن لقولهم: (ما أنكرتم أن يكونوا فاعلين للجواهر، وإن لم يدركوها ويميِّزوها للطافتها، ولأنّها تتفرّق في الهواء)، فهو أنّ المانع من إدراكها لو كان ما ذكروه من التفرّق، لوجب إذا أدخل أحدنا يده في جراب وأوثق سدّ رأسه، واعتمد فيه زماناً طويلاً أن يمتلئ بالجواهر بعد أن كان فارغاً، لأنّ اعتمادات يده لا بدّ علىٰ قولهم أن تُولِّد من الجواهر بعددها في كلِّ حالٍ.

وليس لهم أن يقولوا: إنّ الظرف إنّما لا يمتلئ، لأنّ الجواهر تخرج من خلله.

وذلك أنّ الأمر لو كان علىٰ ما قالوه، لوجب أن لا يثبت في الزِّقِّ الهواء بأن يخرج من خلله، وهذا يقتضي أن لو ملأنا زُقّاً بالنفخ من الهواء، أن نجده بعد قليل فارغاً، وإن لم يزل مسدودٌ رأسه، وإذا فسد ذلك وعلمنا أنّ الجواهر التي تتولّد عن الاعتمادات لا تزيد في اللطافة علىٰ الهواء، ثبت أنّ الجواهر لا يتولّد عن الاعتماد علىٰ ما ذكرناه.

وقد قيل أيضاً في ذلك: إنّ الجواهر لو كانت في مقدورنا، لجاز أن نفعله في تألّفه ، لأنّ التأليف لا شكَّ من مقدورنا، وإذا تألّف الجوهر مع غيره لم يمنع إدراكه والعلم به.

وليس لهم أن يقولوا: إنّ الجواهر إذا كانت متفرِّقة لم يدركوها ولم يعلموها، فكيف يؤلِّفونها؟ وذلك أنّ التأليف لا يفتقر إلىٰ العلم بالمؤلَّف والتمييز له.

ولا لهم أن يقولوا: إنّ التأليف لا يحتاج إلىٰ بيِّنة مخصوصة حتّىٰ يقع بين الجواهر، وأنتم فاقدون لتلك الآلة، ولذلك إنّ جنس التأليف لا يحتاج إلىٰ آلة، وإن كان بعض التأليف إذا وقع علىٰ بعض الوجوه يحتاج إلىٰ آلةٍ، ألَا ترىٰ أنّ جنس التأليف قد يقع من كلِّ قادر إذا حلَّ سببه علىٰ كلِّ حال، وأسباب التأليف _ وهي المجاورات _ في مقدورنا، فكان يجب إذا فعلنا الجواهر والمجاورة بين بعضها وبعض أن يجتمع ويتألّف، فيُدرَك ويُميَّز إن كان المانع من إدراكها ما ادَّعوه من اللطافة، وفي فساد ذلك دليل علىٰ صحَّة ما ذكرناه.

وممّا يدلُّ علىٰ أنّ الجوهر لا يقع من فعلنا متولِّداً، أنّ الاعتماد الذي قد بيَّناه من قبل أنّه / [[ص ١١٩]] السبب المعدّي للأفعال عن محلِّ القدرة، هو الذي كان تولّده وكان متولّداً، ولو كان كذلك لم يكن بان تولِّده في بعض الجهات من سمت جهة الاعتماد أولىٰ من بعض، وكان يجب أحد أمرين: إمّا وجود الجوهر في سائر جهات ذلك الاعتماد، أو أن يوجد لا في جهة. وكلا الأمرين فاسد.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنّ الجوهر متولّد في أقرب المحاذيات إلىٰ محلِّ القدرة، ويدَّعي أنّه من شرط توليد الاعتماد.

وذلك أنّا قد نولِّد [الحركة] في طرف الرمح باعتماد أيدينا علىٰ أوّله، بدلالة أنّ التولّد لا يتراخىٰ، فبطل أن يكون من شروط توليد الاعتماد أن يولِّد في أقرب المحاذيات إليه.

وممّا يدلُّ علىٰ أنّ الجوهر لا يدخل تحت مقدورنا، أنّه لو كان من فعلنا لكان إذا فعل أحدنا، فقد فعل كونه الذي يكون به في الجهة، لأنّ من أوجده فقد جعله علىٰ الصفة الموجبة عن الكون، فلا بدّ من كونه فاعلاً لما كان به علىٰ تلك الصفة، والكون لا يصحُّ فعله في الجوهر في ابتداء حال وجوده، لأنّ تقدّم مماسَّة محلّ الاعتماد للمحلِّ الذي يولِّد فيه شرط في توليده، فيجب إن كان مولِّداً للكون أن يكون مماسَّاً محلّه قبل وجوده، وهذا يقتضي أن يكون مماسَّاً للمعدوم، وفي فساد ذلك دلالة علىٰ أنّ الجوهر لا يتولَّد من الاعتماد.

فإن قيل: لِمَ قلتم: إنّ الاعتماد لا يولِّد إلّا بشرط مماسَّة محلّه للمحلِّ الذي تولَّد فيه؟

قلنا: قد ثبت أنّ المماسَّة لا بدَّ منها حتّىٰ يتمَّ الكون عن الاعتماد، فأمّا أن يكون شرطاً في وجود الكون أو في كون الاعتماد مولِّد [فلا].

وليس يجوز أن يكون شرطاً في وجود الكون، لصحَّة وجوده في جزء المنفرد، فثبت أنَّ المماسَّة شرط في تولّد الكون عن الاعتماد، وإذا كانت الحالة التي يوجد فيها الاعتماد، وتولّد في الثاني الجوهر فيها معدوم، استحال مماسَّه، وإذا استحالت لم يجز أن / [[ص ١٢٠]] يتولَّد الكون عن الاعتماد ولا الجوهر، لفقد الشرط في توليده.

فإن قيل: فألَّا كان ما ذكرتموه جهة منع، وإن كان الجوهر في مقدوركم؟

قلنا: كلُّ ما يؤثِّر تأثيرَ الموانع يجب صحَّة ارتفاعه علىٰ وجهٍ من الوجوه، وإلَّا التبس الجائز بالمستحيل.

وليس لهم أن يقولوا: نحن نُقدِّر صحَّة ارتفاعه، إن تصادف فعل أحدكم الجوهر فعل الله تعالىٰ فيه الكون، فيظهر ويزول جهة المنع.

وذلك أنَّ هذا باطل من وجهين:

أحدهما: إذا جاز أن يحدث الجوهر في كلِّ جهة علىٰ البدل، وقد صار كونه في إحدىٰ الجهات بمنزلة كون الكلام خبراً عن زيد دون غيره ممَّن كان يجوز أن يكون خبراً عنه، وكما أنَّ القادر علىٰ ذات الخبر يجب أن يكون هو الذي يجعله خبراً، فكذلك الجوهر يجب أن يكون الجاعل له موجوداً، هو الجاعل له في بعض الجهات التي كان يصحُّ وجوده فيها وفي غيرها علىٰ البدل، وكما يجب في الإرادة التي بها يكون الخبر خبراً، أن يكون من فعل فاعل الخبر، كذلك يجب في الكون الذي به يكون الجوهر كائناً في جهةٍ دون أُخرىٰ، أن يكون من فعل فاعل الجوهر.

والوجه الآخر: أنَّ الكون في الجوهر الذي يفعله لو كان حاصلاً فيه من فعل الله تعالىٰ، لوجب أن يكون تعالىٰ قادراً علىٰ ذلك الكون الذي به يكون في تلك الجهة، من غير أن يكون قادراً أن يفعل فيه في ذلك الوقت ما يضادُّ ذلك الكون، وهذا محال.

وإنَّما قلنا: إنَّه يؤدّي إلىٰ ذلك، لأنَّه لو كان قادراً علىٰ ضدِّه وفعله، لكان الجوهر متولِّداً عن الاعتماد في خلاف جهةٍ، ولا يجوز أن يولِّد الاعتماد في خلاف جهةٍ إلَّا عند الصلة وعلىٰ وجهٍ قد عُلِمَ بُعده هاهنا.

وممَّا يدلُّ أيضاً علىٰ أنَّ فاعل الأجسام لا يجوز أن يكون قادراً بقدرةٍ، أنَّه لا يخلو من أن يكون جسماً أو محدَثاً غير متحيِّزٍ، وقد دلَّلنا علىٰ أنَّ الجسم لا يصحُّ أن يحلَّ الأجسام، وما ليس بمتحيِّزٍ لا يصحُّ أن تحلّه القدرة، وإذا لم تحلّه لم يخلُ من أن يوجد لا / [[ص ١٢١]] في محلّ، أو في محلّ هو غيره.

ويُفسد القسم الأوَّل بما نُثبِته من بعد من أنَّ القدرة لا يصحُّ بها الفعل، إلَّا بأن يستعمل محلّها فيه أو في نسبته.

ويُفسد الثاني أنَّ القدرة لا تحلُّ إلَّا محلَّاً فيه حياة، ويجب أن يكون قدرة لمن تلك الحياة حياة له، وهذا يؤدّي إلىٰ أن [يكون] مقدوراً واحداً لقادرين، وذلك فاسد.

فإن قيل: ما الدليل علىٰ صحَّة ما ادَّعيتموه أوَّلاً من أنَّ القادر إمَّا أن يجب كونه قادراً، فتكون هذه الصفة للنفس، أو تكون الصفة جائزة، فيكون قادراً لعلَّةٍ هي القدرة، وما أنكرتم أن يكون قادراً بالفاعل لا للنفس ولا للعلَّة؟

قلنا: لو كان قادراً بالفاعل لم يكن بأن يكون قادراً علىٰ قُدَر من المقدورات أولىٰ من قُدَره، لأنَّ المخصّص ببعض المقدورات دون بعض إنَّما هو القُدَر، وإذا فُقِدَت فلا مقتضي للتخصيص، وهذا يؤدّي إلىٰ أن يكون قادراً علىٰ ما لا نهاية له، وفي ذلك صحَّة ممانعته للقديم، وذلك كما سيجيء بيان فساده.

فإن قيل: ولِمَ زعمتم أنَّه لو كان قادراً بالفاعل، يوجب أن لا يتناهىٰ مقدوره، وما أنكرتم أن يتناهىٰ ويختصَّ من حيث يجعله الفاعل قادراً علىٰ قادر دون قُدَر؟

قلنا: لو كان ما ادَّعيتموه صحيحاً، لكان المقتضي له قصد الفاعل، [و]لا يمكن أن يكون المقتضي له جَعْله له، لأنَّ ذلك يوجب أن [يكون] كلّ شيء جعله فهو قادر، ولا أن يقال: إنَّه كذلك لجعله له قادراً، لأنَّه تعليل بما يدخل المعلَّل فيه، فلم يبقَ إلَّا ما ذكرناه من أنَّ المؤثِّر هو القصد، وهذا يقتضي إذا قصد كون أحدنا قادراً وواجداً مع ذلك القدرة فيه، أن يكون قادراً بالقدرة وبالفاعل، وكلّ شيء يفسد أن يكون القادر قادراً علىٰ الشيء بقدرتين، يفسد أن يكون قادراً عليه من وجهين.

علىٰ أنَّ ما يتعلَّق بالفاعل يحصل علىٰ سبيل الاختيار، وما يتعلَّق بالمعنىٰ والمؤثِّر فيه المعنىٰ علىٰ جهة الوجوب.

وأيضاً: فإنَّ ما يتعلَّق بالمعنىٰ [أنَّ] وجود المعنىٰ

شرط، حتَّىٰ أنَّه متىٰ زال المعنىٰ زال / [[ص ١٢٢]] ذلك الحكم، وما يتعلَّق بالفاعل لا يؤثِّر في زواله عدم الفاعل، فكيف يجوز _ مع ما ذكرناه _ أن يحصل قادراً بالفاعل، [مع] أنَّه كان لا يمتنع في هذه الصفة ألَّا يحصل في حال الحدوث، لأنَّها إن وجبت مع الحدوث لم يجز تعلّقها بالفاعل، وإذا لم يحصل في حال الحدوث جاز أن يحصل في حال البقاء، لأنَّ تلك الذات لا تمتنع أن تكون حيَّة، لأنَّ المصحِّح لكون الذات قادرة كونها حيَّة، ولو حصلت هذه الصفة لا يصحُّ أن يختلف جهة استحقاقها بأن يحصل في حالتين، ومحال حصول هذه الصفة بالفاعل في حال البقاء، لأنّ من لم يكن الذات حادثة من الفاعلين، لا يجوز أن يصير به علىٰ صفة من غير أن يفعل معنىً موجباً لذلك، ولهذا لم يكن كلام غيرنا بتأخير أوَّلاً أمراً، من حيث لم يكن بنا محلّ ثابت، وهذا قد تقدَّم بيانه.

وممَّا يدلُّ علىٰ أنَّه لا يجوز وجود قادرٍ محدِثٍ ليس من قبيل الجواهر، أنَّ ذلك يقتضي في الإرادة الموجودة لا في محلّ أن يوجب ذلك كونه مريداً، كما يوجب ذلك فيه تعالىٰ، لأنَّه ليس لها معه تعالىٰ من الاختصاص ما ليس لها مع ذلك القادر، وكذلك الكراهة، وهذا يمنع من صحَّة كون أحدهما مريداً لما الآخر كارهٌ له، وقد علمنا أنَّ هذا الحكم لا بدَّ من صحَّته في كلِّ حيّين، وهذه الطريقة تدلُّ علىٰ نفي ثانٍ قديم أيضاً.

وممَّا يدلُّ أيضاً علىٰ ما ذكرناه: أنَّ من حقِّ معلول العلَّة [أن] لا يعتبر في حصوله إلَّا وجود العلَّة، بدلالة أنَّه لو اعتبرنا أمراً آخر لم يمنع أن يكون في قلوب الموتىٰ علوم، وإنَّما لم توجب الأحوال لفقد كونهم أحياء، فلو كان قادر محدِث من غير قبيل الجواهر لوجب في الإرادة الموجودة لا في محلّ أن يوجب الحكم له علىٰ ما بيَّنا، فلو لم يخلق هذه الذات لكانت الإرادة الموجودة لا في محلّ يمتنع وجودها، لفقد من يوجب الحكم له، [و]وجبت ألَّا يمتنع وجودها، لأنَّه تعالىٰ علىٰ الصفة التي يصحُّ أن يوجب الإرادة الحكم له معها بمثله، وبهذه الطريقة أحلنا أن يكون المعنىٰ الواحد يوجب الصفة للجملة والمحلّ، وهذه الجملة يُبطِل أن يكون صانع العالم محدِثاً، سواء قيل: إنَّه جسم أو عرض أو لم يوصف بأحد الصفتين، لأنَّ القسمة التي قدَّمناها في اعتبار كونها قادراً، وكيفية حصوله يأتي علىٰ فساد ذلك من طريق المعنىٰ، والعبارات لا اعتبار بها مع صحَّة المعاني.

/ [[ص ١٢٣]] **فصل: في الدلالة علىٰ أنَّ مستحقَّ الصفات التي ذكرناها يجب أن يستحقّها:**

اعلم أنَّه لو استحقَّ كونه قادراً بعد أن لم يستحقّ ذلك، لوجب أن يكون قادراً بقدرةٍ محدَثةٍ، وسنُبيِّن فساد تعلّق كونه قادراً بمعنىٰ محدَث.

فإن قيل: بيِّنوا صحَّة ما ادَّعيتم.

قلنا: ليس يخلو استحقاقه لكونه قادراً من أحد أمرين: إمَّا أن يكون حصل علىٰ سبيل الوجوب أو يكون قادراً مع جواز ألَّا يكون بهذه الصفة.

فإن كان الأوَّل، وجب أن يكون قادراً لنفسه أو لما عليه في نفسه، وأيُّ الأمرين ثبت وجب كونه قادراً فيما لم يزل.

وإن كان قادراً مع جواز أن لا يكون كذلك، وجب أن يكون قادراً لمعنىٰ محدَث.

وإن شئت أن تقول: تجدّد الصفة لا يصحُّ علىٰ أحد أمرين: إمَّا [أن] تجدَّد مقتضيها أو يتجدَّد بشرطها، ولن يتجدَّد لأمرٍ معقول سوىٰ ما ذكرناه.

فإن تجدَّد كونه قادراً لتجدَّد المقتضي، فليس ذلك إلَّا القدرة، وفساده يأتي بعون الله، وإن كان بتجدِّد الشرط، فالشرط المعقول في كون القادر قادراً عدم المقدور وذلك غير متجدِّدٍ، بل هو حاصل فيما لم يزل، فيجب حصول الصفة فيما لم يزل.

وليس لأحدٍ أن يقول: الشرط في ذلك صحَّة وجود المقدور، وهذا ممَّا يتجدَّد ولا يثبت فيما لم يزل.

وذلك أنَّ صحَّة وجود المقدور تابعة لكون القادر قادراً، ولا يصحُّ أن يجعل كونه قادراً مفتقراً إليه ومشروطاً به، لأنَّ ذلك يوجب تعلّق كلّ واحدٍ من الأمرين بصاحبه وكونه به مشروطاً به، وفساد مثل ذلك ظاهر.

علىٰ أنَّ الفعل فيما لم يزل كان يصحُّ أن يقع في المستقبل، وليس من شرط القادر أن يصحَّ أنَّه الفعل في حال كونه قادراً، بل وجود الفعل في حال كون القادر قادراً عليه محال، بما سيأتي في الكتاب بمشيَّة الله وعونه.

وليس له أن يقول: إنَّ الشرط هو صحَّة الفعل

علىٰ الوجه الذي لا يقدمه كونه قادراً إلّا / [[ص ١٢٤]] بوقتٍ واحدٍ.

وذلك أنَّ أحدنا يقدر علىٰ ما يقع أنَّ الشرط هو صحَّة الفعل بعد أوقات، كإصابة الغرض بالسهم وما جرىٰ مجراها، ولأنَّ القدرة قد تمَّت بالدليل بقائها، وهي قدرة علىٰ كلِّ ما يوجد في الأحوال المستقبلة.

علىٰ أنَّ الفعل إنَّما يستحيل وجوده فيما لم يزل لأمرٍ يرجع إليه لا إلىٰ القادر، وما يرجع إلىٰ الفعل لا يحلُّ بما صحَّح الفعل من القادر. ألَا ترىٰ أنَّ الممنوع قادر وإن تعذَّر [عليه] الفعل لمانعٍ مؤثِّرٍ في وجود الفعل؟

علىٰ أنَّ كونه قادراً أن يجد علىٰ سبيل الوجوب لأجل حصول شبهة لم يحلّ المؤثِّر في ذلك من أن يكون ما هو عليه في نفسه أو كونه حيَّاً، وما عليه الشيء في نفسه لا يجوز أن يكون مشروطاً بأمرٍ منفصلٍ، وهذا يقتضي وجوب الصفة وحصولها في كلِّ حالٍ، وإن كان كونه حيَّاً هو المؤثِّر في كونه قادراً، وجب مثل ذلك فينا، وأن نستغني في كوننا قادرين عن القدرة، وقد دلَّ الدليل علىٰ أنَّ أحدنا لا يكون قادراً إلَّا بقدرةٍ، فيجب فساد ما أدّىٰ إلىٰ خلافه.

وإذا ثبت أنَّه قادر فيما لم يزل، ثبت أنَّه حيٌّ بوجودٍ لم يزل، لتعلّق كونه قادراً بكونه حيَّاً موجوداً، ولأنَّه لو كان حيَّاً بعد [أن] لم يكن حيَّاً، لوجب كونه كذلك لمعنىٰ محدَثٍ، ولو تجدَّد وجوده مع جواز ألَّا يتجدَّد، لاحتاج إلىٰ محدِث ولأدَّىٰ إلىٰ وجود ما لا نهاية له من المحدِثين.

* * *

شرح جمل العلم والعمل:

[[ص ٥٠]] [وجوب كونه تعالىٰ قديماً]:

مسألة: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: ويجب كونه قديماً، لانتهاء الحوادث إليه.

شرح ذلك: لا يخلو صانع العالم إذا ثبت وجوده، أن يكون محدَثاً أو قديماً، فإن كان قديماً فهو ما أردناه، وإن كان محدَثاً احتاج إلىٰ محدِث، لأنّا قد بيَّنا أنَّ كلَّ محدَث يحتاج إلىٰ محدِث من حيث كان محدَثاً، فكان يُؤدّي ذلك إلىٰ إثبات ما لا نهاية له من المحدِثين، ومحدِثي المحدِثين، وذلك باطل بالاتّفاق. أو إلىٰ الانتهاء إلىٰ صانع قديم، وهو المطلوب.

إلَّا أنَّ هذا الدليل إنَّما يدلُّ علىٰ إثبات قديم ينتهي الحوادث إليه في الجملة، ولا يدلُّ علىٰ أنَّ صانع العالَم بعينه هو القديم، بل يحتاج ذلك إلىٰ دليل آخر.

والذي يدلُّ علىٰ أنَّ صانع العالَم قديم، أنَّه لو لم يكن قديماً كان محدَثاً، والمحدَث لا يكون إلَّا قادراً بقدرة، والقدرة لا يصحُّ بها فعل / [[ص ٥١]] الجسم كما بيَّناه في كتاب الذخيرة والملخَّص.

وإذا علمنا [أنَّ] القديم تعالىٰ فعل الأجسام، ثبت أنَّه قادر لنفسه وأنَّه قديم.

* * *

الإرادة:

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ١)/ (جوابات المسائل الطبرية):

/ [[ص ١٤٠]] **المسألة الثانية: [عدم إرادة الله تعالىٰ المعاصي والقبائح]:**

وسأل (أحسن الله توفيقه): هل تكون المعاصي بإرادة الله تعالىٰ ومشيَّته أم لا تكون بإرادة الله تعالىٰ؟ وهل شاءها تعالىٰ ورضاها أم شاءها ولم يرضها؟

الجواب _ وبالله التوفيق _: اعلم أنَّ الله تعالىٰ لم يرد شيئاً من المعاصي والقبائح، ولا يجوز أن يريدها ولا يشاؤها ولا يرضاها، بل هو تعالىٰ كاره وساخط لها.

والذي يدلُّ علىٰ ذلك أنَّه جلَّت عظمته قد نهىٰ عن سائر القبائح والمعاصي بلا خلاف، والنهي إنَّما يكون نهياً بكراهة الناهي للفعل المنهي عنه، وقد بُيِّنَ ذلك في الكتب، والأمر فيه واضح لا يخفىٰ.

ألَا ترىٰ أنَّ أحدنا لا يجوز أن ينهىٰ عمَّا [ظ: إلَّا عمَّا] يكرهه، فلو كان النهي في كونه نهياً غير مفتقر إلىٰ الكراهة لم يجب ما ذكرناه، ولأنَّه لا فرق بين قول أحدنا / [[ص ١٤١]] لغيره: (لا تفعل كذا) ناهياً له، وبين قوله: (أنا كاره له). كما لا فرق بين قوله: (افعل) آمراً له، وبين قوله: (أنا مريد منك أن تفعل).

وإذا كان جلَّت عظمته كارهاً لجميع المعاصي والقبائح من حيث كان ناهياً عنها أن يكون استحال أن يكون مريداً لها، لا لاستحالة أن يكون مريداً لها كارهاً للأمر الواحد علىٰ وجه واحد.

ويدلُّ أيضاً علىٰ ذلك: أنَّه لو كان مريداً للقبيح

لوجب أن يكون علىٰ صفة نقص وذمّ إن كان مريداً له بلا إرادة، وإن كان مريداً له بإرادة أن يكون فاعلاً لقبيح، لأنَّ إرادة القبيح قبيحة، وفاعلها فاعل القبيح ومستحقّ للذمّ. وخلاف في ذلك في الشائي كما لا خلاف في قبح الظلم من أحدنا.

وإنَّما يدَّعي مخالفونا حسن إرادة القبيح إذا كانت من فعله تعالىٰ، كما يدَّعون حسن حالة صفة الظلم من فعله تعالىٰ. وذلك باطل بما لا شبهة فيه.

وقد أكد السمع دليل العقل، فقال الله تعالىٰ ﴿وَمَا اللهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعِبادِ ۝٣١﴾ [غافر: ٣١]، ﴿وَمَا اللهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعالَمِينَ ۝١٠٨﴾ [آل عمران: ١٠٨]، وقوله تعالىٰ: ﴿كُلُّ ذلِكَ كانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهاً ۝٣٨﴾ [الإسراء: ٣٨]، وقال تعالىٰ: ﴿وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦]، وإذا كان خلقهم للعبادة فلا يجوز أن يريد منهم الكفر.

/ [[ص ١٤٢]] وقال الله تعالىٰ: ﴿وَلا يَرْضى لِعِبادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧]، ولو كان مريداً له لكان شائياً له وراضياً به.

وقد أجمع المسلمون علىٰ أنَّه تعالىٰ لا يرضىٰ أن يُكفَر به ويُشتَم أولياءه ويُكذَّب أنبياءه ويُفترىٰ عليهم.

فأمَّا تعلّق المخالف بأنَّه لو حدث من العباد ما لا يريده تعالىٰ، لدلَّ ذلك علىٰ صفة [ظ: ضعفه]، قياساً علىٰ رعيَّة الملك إذا فعلوا ما يكرهه وما يريده فباطل.

الجواب عنه أنَّه غير مسلَّم لهم أنَّ جميع ما يريده الملك من رعيَّته إذا وقع منهم خلاف ذلّ [ظ: خلافه دلَّ] علىٰ ضعفه، لأنَّه لو أراد منهم ما يعود صلاحه ونفعه عليهم لا عليه، لم يكن في ارتفاعه ووقوع خلافه ضعف.

ألَا ترىٰ أنَّ رعيَّة الملك المسلم يريد من جميعهم أن يكونوا علىٰ دينه، لا لنفع يرجع إليه بل إليهم، وقد يكون من جملتهم اليهود والنصارىٰ والمخالف لدين الإسلام، ولا يكون في تمسّك هؤلاء بأديانهم واختلافهم إلىٰ ثبوت عاداتهم دلالة علىٰ ضعف ملكهم ونقصه.

وإنَّما يضعف الملك بخلاف رعيَّته له إذا كان متكثّراً بطاعتهم منتفعاً بنصرتهم مقتصداً بقوَّتهم، فمتىٰ خالفن [ظ: خالفوا] اقتضىٰ الخلاف ضعفه، لفوت منافعه وانتفاء نصرته ومعونته. والقديم تعالىٰ عن أن ينتفع بطاعات العباد، وإنَّما هم المنتفعون بذلك، فلا ضعف يلحقه من معاصيه ولا فوت نفع.

ويلزم المنتج بهذه الشبهة الضعيفة أن يضعف الله تعالىٰ عن ذلك علوّاً / [[ص ١٤٣]] كبيراً، لوقوع ما نهىٰ عنه ولم يأمر به من عباده قياساً علىٰ الملك ورعيَّته، فإنَّ من يضعف من ملوكنا بفعل رعيَّته لما يكرهه ولا يريده يضعف بأن يفعلوا ما نهاهم عنه.

ويجب أيضاً أن يكون الله تعالىٰ إذا كان أمر الكفّار الإيمان والعصاة بالطاعات، أن يكون آمراً لهم أن يضعفوه ويغلبوه ويقهروه. وهذا ممَّا لا يقوله عاقل.

وقد استقصينا الكلام في هذا الباب في كتابنا المعروف بـ (الملخَّص) في أصول الدين. وفي القدر الذي أوردناه كفاية.

* * *

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ١)/ (جوابات المسائل الطرابلسيات الثالثة):

[[ص ٣٦٥]] المسألة الثالثة: [كونه تعالىٰ مريداً]:

في نفي كونه تعالىٰ مريداً، قالوا: ليس يمتنع أن يكون الشرط في اقتضاء صفة الحيّ منّا كونه مريداً هو كونه جسماً يصحُّ عليه المسرَّة، لأنَّ في إرادة ما يدعو إليه الداعي ما يقتضي المسرَّة.

ولذلك قلتم: إنَّ تقديم الإرادة يقتضي تعجيل المسرَّة، فلا يمتنع أن تكون الإرادة المقارنة للفعل إن صحَّ أنَّها تقارن أن تقتضي زيادة المسرَّة، لأنَّ الشيء لا يجوز أن يكون في تعجيله تعجيل المسرَّة، وليس فيه نفسه مسرَّة، ولأنَّ ما لا مسرَّة فيه لا بتعجيل [ظ: لا تتعجَّل] المسرَّة بتعجيله.

وإذا لم يؤمن ذلك لم يكن لكم طريق يُقطَع به علىٰ إثبات صفة المريد، وليس يجب أن يُعرَف العلَّة التي بها وقعت صحَّة الإرادة علىٰ كون المريد جسماً، كما لا يجب أن يُعلَم ما لأجله كانت صفة الذات فيه تعالىٰ تقتضي كونه عالماً.

الجواب: أوَّل ما نقوله في هذه المسألة: إنّا لا نُطلِق القول بأنَّ كون الحيّ منّا حيّاً / [[ص ٣٦٦]] مقتضٍ لكونه

مـدركاً ومريـداً، لأنَّ ذلـك يقتضـي لكونـه مـؤثِّراً فيـه، كـما نقولـه في اقتضـاء كونـه حيَّـاً لكونـه مـدركاً. وإنَّـما الصـحيح أن نقـول: كـون الحـيّ منّـا حيَّـاً يصـحّح كونـه مريـداً وكارهـاً، والصحيح غير الاقتضاء.

فإن قيل: فما المقتضي لكونه مريداً.

قلنا: ورود الإرادة بحيث يختصُّ به غاية الاختصاص، إمَّا أن يكون في قلبه كالواحد منّا أو لا في محلّ، كالقديم تعالىٰ.

إلَّا أنَّ للسائل أن يقول: ما أنكرتم أن يكـون الشـرط في الصحيح الذي ذكرتموه كونه جسماً يصحُّ عليه المسرَّة؟

والجـواب: أنَّـه لا نسـبة بـين كـون الحـيّ مريـداً وبـين كونـه جسـماً يصـحُّ عليـه المسـرَّة، ولا تعلّـق لـذلك بعضـه بـبعض، فكيـف شرط في الصـفة بـما لا وجـه لاشـتراطه ولا جهـة معقولـة لتعلّـق تلـك الصـفة بـه؟ ولـمَّا اشـترطنا في كـون أحـدنا مـدركاً صـحَّة حواسّـه، ولم نشـترط في كـلّ مـدرك، أحلّنا علىٰ وجه معقول يختصُّ بنا قد تقدَّم بيانه.

فأمَّـا المسـرَّة وهـي السـرور، والسـرور هـو اعتقـاد منفعـة تصـل إلىٰ المسـرور، أو انـدفاع ضرر عنـه. ولهـذا أحلّنـا أن يكـون تعـالىٰ مسـروراً مـن حيـث لا يجـوز عليـه المنـافع ولا المضارّ، وليس في إرادة ما يدعو إليه الداعي نفسها منفعة.

وهـذا غلـط، لأنَّ المنفعـة لا تكـون إلَّا مدركـة، ومـا لا يُدرَك لا يصحُّ أن يكون نفعاً، والإرادة غير مدركة.

أو نقـول: إنَّ الإرادة لا تتعلَّـق إلَّا بـما فيـه نفـع للمريـد. وهـذا باطـل، لأنَّ المريـد قـد يريـد مـا يضـرّه ومـا ينفعـه ومـا ليس بضرر ولا نفع.

ألَا تـرىٰ أنَّـه قـد يريـد مـا يعتقـد أنَّـه ينفعـه، وهـو عـلىٰ الحقيقـة ضـارّ لـه، وقـد يلجـأ إلىٰ فعـل مـا عليـه فيـه مضـرَّة فيريـده، لأنَّ الملجـئ إلىٰ الفعـل يلجـئ إلىٰ / [[ص ٣٦٧]] إرادته، والملجئ مريد لما يفعله.

ألَا تـرىٰ أحـدنا إذا أُلجـئ هربـاً مـن السـبع إلىٰ العـدو عـلىٰ الشـوك والخسـك فهـو مريـد لـذلك العـدو وإن كـان مضـرَّاً به.

ومـن قـال: إنَّ كـون الحـيّ منّـا مريـداً مشـروط بكونـه جسماً، ومنـع مـن كونـه تعـالىٰ قـادراً مـن حيـث لم يكـن جسـماً، فـإذا وقعـت المحاسـبة عـلىٰ أنَّـه لا تعلّـق لكونـه قـادراً بكونـه جسماً، ولا مناسبة، نقل ذلك إلىٰ كونه مريداً.

والـذي يوضِّـح مـا ذكرنـا أنَّ كـون أحـدنا مشـتهياً لـمَّا كان لا يصحُّ إلَّا عـلىٰ مـن يجـوز عليـه الانتفـاع، لأنَّ الشـهوة لا تتعلَّـق إلَّا بالمنـافع، لم يجعـل كـون الحـيّ حيَّـاً مطلقـاً مصـحِّحاً لكونـه مشـتهياً، بـل قلنـا: إنَّ كونـه حيَّـاً بحيـاة هـو المصـحِّح لكونـه مشـتهياً، ولم نقـل مثـل ذلـك في تصـحيح كـون الحـيّ لكونه قادراً عالمـاً، مـن حيـث لم نجـد فيـه مـا وجـدناه في كونـه مشتهياً.

فكـذلك القـول في كـون الحـيّ مريـداً، أنَّ المصـحِّح لـه هو كونه حيَّاً مطلقـاً دون كونـه جسـماً، كـما قلنـا في كونـه قـادراً عالماً.

والـذي اعتمـده القـوم في منـع تقـدّم إرادة القـديم تعـالىٰ عـلىٰ فعلـه غريبـاً [ظ: غـير مـا] تضـمَّنه السـؤال مـن تعجيـل المسـرَّة، بـل قـالوا: إنَّ تقـدّم الإرادة فينـا يقتضـي توطين الـنفس وتخفيـف الكلفـة في الفعـل المـراد. وهـذا الوجـه لا يليق به تعالىٰ، فلا وجه لتقديم إرادته.

فأمَّـا مـا ختمـت بـه المسـألة مـن أنَّـه لا يجـب أن يُعـرَف ما لأجله وقعـت صـحَّة الإرادة عـلىٰ كـون المريـد جسـماً، كـما لا يجـب أن يُعلَـم مـا لأجلـه كانـت صـفة الـذات فيـه تعـالىٰ تقتضـي كونه عالماً.

فغـير صـحيح، لأنَّ كـون الحـيّ منّـا حيَّـاً إذا كـان مصـحِّحاً لصـفات كثـيرة، منهـا / [[ص ٣٦٨]] كونـه قـادراً وعالمـاً ومريـداً ونـاظراً ومشـتهياً ومنتفعـاً ومستضـرَّاً، أو وجـدنا [ظ: ووجـدنا] بعـض هـذه الصـفات يصـحّحها كونـه حيَّـاً بغـير شرط وبـإقرار ومنتفعـاً [ظ: وبعضـها كونـه حيَّـاً بشـرط ككونـه قـادراً ومنتفعـاً] ومستضـرَّاً، لأنَّ الشـرط في ذلك يرجع إلىٰ ما يقتضي كونه جسماً.

فأمَّا كونه ناظراً، فالشـرط في تصـحيحها [ظ: تصـحيحه أن يكون عالماً] لا يكون عالماً بالمنظور فيه.

ولهذا استحال أن يكـون القـديم تعـالىٰ نـاظراً لوجـوب [كونـه] عالمـاً لنفسـه بكـلّ المعلومـات. وألحقنـا صـحَّة كونـه مريـداً بكونـه قـادراً وعالمـاً، وأن المصـحِّح لهـذه الصـفة كونـه حيَّاً بالإطلاق.

فإن ادَّعـىٰ مـدَّع أنَّ الشـرط فيـه كونـه جسـماً، كـما قلنـا في الشـهوة والمنفعـة لم يكـن لنـا بـدٌّ مـن أن نقـول لهـذا المـدَّعي مـن عـود هـذه الصـفة إلىٰ الجسـمية، واقتضـاء صـفته تعـالىٰ

الذاتية لكونه عالماً لا يشبه ما نحن فيه، لأنّا ما علّلنا اقتضاء كوننا عالمين وقادرين بمصحِّح هو الحياة، وإنّما علّلنا لما شرطنا في المصحِّح الذي هو كوننا أحياء ما لم نشترطه في آخر، ومثل ذلك لا بدَّ من بيان وجهه.

المسألة الرابعة: [مسائل تتعلَّق بالإرادة]:

واعترضوا قولنا: ليس يخلو ما خلقه الله تعالىٰ في الإنسان من العقل والسهو والقبيح ونفور النفوس من الحسن، مع أنَّه سبحانه لم يلجأه ولا أعياه من أن يكون تعالىٰ فعل ذلك لغرض [أو لغيره]، والثاني عبث، فيجب الأوَّل، ولا غرض / [[ص ٣٦٩]] في ذلك إلَّا أنَّه سبحانه أراد بذلك أن يطيع فيستحقّ الثواب.

فإن [ظ: بأن] قالوا: لِمَ زعمتم أنَّ الأغراض هي الإرادة، وما أنكرتم أنَّه تعالىٰ فعل ذلك لغرض، والمعنىٰ فيه أنَّه فعله للتعريض للثواب واستحقّه المكلَّف بفعل الطاعة.

وقالوا: فإن قلتم: فعل ذلك للتعريض للثواب يفيد الإرادة، لأنَّ قول القائل: (دخلت الدار لأُسلِّم علىٰ زيد)، معناه: إنَّني قصدت السلام علىٰ زيد.

قيل لكم: ذلك لا يجب أن يفيد الإرادة عندكم، وذلك لأنَّكم تقولون: إنَّ الله تعالىٰ خلق المنافع في الدنيا لينتفع بها الحيوان، ولم يرد انتفاعهم إذ هو مباح، والله تعالىٰ لا يريد المباح في دار التكليف.

وقالوا: فإن قلتم: قد أراد المنافع، فلهذا ساغ لنا أن نقول ما قلناه.

قيل لكم: إنَّما أردنا أن نبيِّن لكم أنَّ قولنا لكذا لا يفيد الإرادة لما دخلت عليه اللام لا محالة. وقد بان ذلك في قولكم: أراد خلق المنافع لينتفع بها.

قالوا أيضاً: إنَّ الله ﷻ إنَّما يؤلم الأطفال للمصلحة وللغرض، لأنَّه لو أولمهم للمصلحة فقط كان قبيحاً، ومع ذلك لم يرد العوض في ذلك الوقت، ولا يجوز أن يريد من المكلَّف في ذلك الوقت فعل ما [فيه] الألم لمصلحة فيه، وإنَّما أراد ذلك عند نصب الدلالة العقلية والسمعية فقد بان أنَّ لفظة اللام لا تفيد إرادة ما دخلت عليه لا محالة.

قالوا: ثمّ يقال لكم: ما تريدون بقولكم: خلقنا والشهوات فينا لغرض.

فإن قلتم: نريد أنَّه أراد بذلك فعل الثواب.

قيل: ليس من قولكم، لأنَّ الإرادة عندكم غير متقدِّمة للمراد.

/ [[ص ٣٧٠]] وإن قلتم: نريد بذلك أنَّه تعالىٰ خلقنا لنستحقّ الثواب.

قيل: أفليس قد دخلت لفظة اللام ما ليس بمراد، لأنَّ الاستحقاق ليس بفعل فيراد.

قالوا: وإن قلتم: خلقنا وأراد بخلقنا فعل الإرادة.

قيل: الإرادة للطاعة متقدِّمة علىٰ هذا الوقت، لأنَّه إنَّما أراد منّا الطاعة حين أمرنا، ولو كان ﷻ قد أراد منّا الآن الطاعة، لكان قد أراد الطاعة لنستحقّ للثواب، ولأنَّ إرادته حسنة، وإلَّا لم يحسن الإرادة للطاعة، وفي ذلك دخول لفظة اللام علىٰ ما لم يرد.

وقالوا: فإن قلتم لنا: ما تريدون أنتم بقولكم: إنَّ الله تعالىٰ خلقنا علىٰ صفة المكلَّفين لنستحقّ الثواب أو لنفعل الطاعة.

قلنا: نريد بذلك الداعي، لأنَّ قول القائل: دخلت الدار لأُسلِّم علىٰ زيد. هو الذي دعاني إلىٰ ذلك، إمَّا بأن اعتقد حسنه، أو أنَّ فيه منفعة، أو دفع مضرَّة يُبيِّن ذلك. أمَّا لو تصوَّرنا أنَّ لنا في السلام علىٰ زيد فائدة ودعانا ذلك إلىٰ دخول الدار وإلىٰ السلام عليه، فدخلنا وسلَّمنا ونحن ممنوعون من الإرادة، لكنّا قد دخلنا الدار للسلام علىٰ زيد.

وقالوا: فإن قلتم: كيف يكون استحقاقنا للثواب داعياً إلىٰ خلقنا علىٰ معنىٰ أنَّ العلم به وتحسين لتأتينا علىٰ الطاعة وعظيم المنفعة فيه ينهو إلىٰ خلقنا وخلق ما لا يتمُّ الطاعة إلىٰ يوم الاستحقاق عليها إلَّا معه، فيكون خالقاً لنا لذلك، كما تقولون إنَّه يكون خالقاً لنا ومريداً لخلقنا لذلك.

ولو أنّا فرضنا أنَّ الله تعالىٰ خلقنا علىٰ صفة المكلَّفين، وكان الداعي إلىٰ ذلك ما ذكرناه من غير إرادة لما كان خلقة إيّانا عبثاً لا لغرض، فكيف يكون ذلك عبثاً ولداعي الحسن فعله.

/ [[ص ٣٧١]] الجواب: اعلم أنَّني لمَّا تصفَّحت هذه المسائل المتوالية المتعلّقة بالإرادة المبنيّة علىٰ نفي كونه تعالىٰ مريداً، لم أجد فيها حجَّة، مع قوله (أدام الله عزَّه): إنَّ الذين تعلَّقوا بها لو أثارها دور وستقف. وحرَّض علىٰ الكلام فيما يتعلَّق بالإرادة ونفيها عن الله تعالىٰ وإثباتها.

وقد كان يجب فيمن كان مشغوفاً بشيء أن يعرف ما قد قيل فيه من الحجج والطرق، ويفهم الأغراض فيها، ولا يذهب عنها جانباً، وإن كانت له شبهة في الحقّ كانت قويّة، ولم أجود هذه المسائل المتعلّقة بالإرادة.

إلّا أنّي قد أجبت في الكتب عنه، وزاده أصحابنا علىٰ نفوسهم عند الكلام في الإرادة، أو ما هو مبني علىٰ ما لا نذهب إليه ولا نقول به ولا يقتضيه أُصولنا، فكأنَّ المتعرض ظنَّ من مذاهبنا غير صحيح، فاعترض عليه ما ليس بصحيح.

وقد بيَّنا في الكتاب (الملخَّص) خاصَّة الكلام في أنَّه تعالىٰ مريد مشروحاً مستقصىً، وزدنا علىٰ أنفسنا من الزيادات ما لا يهتدي إليه المخالفون، وأجبنا عنه باليمن [ظ: بالبيان] الواضح. وذكرنا أيضاً في الكتاب المعروف بـ (الذخيرة) طرفاً من ذلك قويّاً.

وإذا كان الغرض في هذه نفي كونه تعالىٰ مريداً، فيجب أن يقدِّم الأدلَّة علىٰ ذلك ويوضحّها وشيوخها ذي الأصل الذي عليه المعمول، ومع تمهّده / [[ص ٣٧٢]] يسهل حلّ كلّ شبهة ودفع كلّ اعتراض.

واعلم أنَّ من خالفنا في كونه تعالىٰ مريداً علىٰ ضربين، فمنهم من ينفي حال المريد عنه [أو عنه] تعالىٰ، ويدَّعي أنَّ الحال التي يشير إليها يكون المريد مريداً لبيت [ظ: لست] حالاً زائدة علىٰ الأحوال المعقولة لنا، من كوننا عالمين أو ظانّين أو معتقدين.

ومنهم من يثبت هذه الحال زائدة علىٰ أحوالنا المعقولة، ويبقىٰ كونه تعالىٰ مريداً لشيء محضة، ويدَّعي استحالته فيه تعالىٰ دوننا. وهو أبو القاسم البلخي ومن وافقه.

والذي يدلُّ علىٰ أنَّ حال المريد متميّزة من أحوال الحيّ أنَّ أحدنا يجد نفسه عند قصده إلىٰ الأمر وعزمه عليه علىٰ صفة متجدّدة لم يكن من قبل عليها ويعلم ذلك من نفسه ضرورة.

ولهذا قلنا في الكتب: إنَّ حال المريد معلومة ضرورةً، وإنَّما الشكُّ واقع في تمييزها من باقي أحوال الحيّ. وما العلم بكونه مريداً في التجلّي والوضوح إلّا كالعلم بأنَّه مدرك ومعتقد، فلا سبيل إلىٰ رفع ما لم يُعلَم من هذه الحال. وإنَّما الكلام علىٰ المخالف في تمييزها من سائر أحوال الحيّ.

ولا شبهة في تمييز هذه الحال التي أشرنا إليها من كونه حيّاً وقادراً ومدركاً، ما أشبه ذلك من الأحوال. وإنَّما الشبهة في تمييزها من الدواعي التي هي العلم والاعتقاد والظنّ.

والذي يدلُّ علىٰ تمييز هذه الحال من الدواعي أنَّ أحدنا قد يكون عالماً بحسن الفعل وكونه إحساناً وإنعاماً، ومع ذلك فلا يجد نفسه علىٰ هذه [الحال] / [[ص ٣٧٣]] التي أشرنا إليها، وقد يتجدَّد كونه علىٰ الحال التي سمَّينا من كان عليها بأنَّه مريد وإن كان علمه بكون الفعل إحساناً ومتقدِّماً غير متجدِّد، وذلك القول في قضاء الدين داع إلىٰ فعله.

وقد يتقدَّم كونه عالماً بهذه الصفة الداعية إلىٰ الفعل وإن لم يكن مريداً، بل ربَّما كان كارهاً. وممَّا تبيَّن انفصال هذه الصفة من الداعي متقدِّم [ظ: المتقدِّم] لهذه الصفة.

ألَا ترىٰ أنَّ علم أحدنا بأنَّ الطعام يُشبِعه وهو جائع داعٍ له إلىٰ الأكل، فإذا علم ذلك أراد الأكل ثمّ فعله، فالداعي متقدِّم للإرادة، وهي تالية له ومطابقة كما أنَّ الفعل تالٍ للإرادة.

وأجود ما قيل في هذا الموضع ممَّا لم يخطر ببال المخالفين لنا في هذهالمسألة، وإنَّما هو شيء زدناه علىٰ نفوسنا وأجبنا عنه، أن يقال: ما أنكرتم أن يكون الحال التي أشرتم إليها وسمَّيتموها بأنَّها حال المريد هي راجعة إلىٰ الدواعي، إلىٰ [ظ: إلّا] أنَّه ليس كلّ داع يؤثِّرها [ظ: يؤثِّر في الفعل] ويحصل معه، بل يجعل هذه الحال هي الصالحة عند قوَّة الدواعي وبلوغها إلىٰ الحدّ الذي لا بدَّ معه من وقوع الفعل عقيبها، فلا يمكنكم أن تقولن [ظ: تقولوا]: إنَّه قد يكون كذلك ولا يفعل الفعل، لأنَّكم تذهبون إلىٰ أنَّ الفعل يجب عند هذه الحال.

والذي يحلُّ هذه الشبهة: إنّا قد علمنا أنَّ أُموراً متغايرة قد تتساوىٰ في / [[ص ٣٧٤]] بلوغ الغرض الذي قد انتهت الدواعي إليه في القوَّة إلىٰ الحدّ الذي لا بدَّ من الفعل معه، ومع هذه الحال فإنَّه لا يجد نفسه علىٰ الحال التي أشرنا إليها إلّا مع أحدها، والكلّ متساوي في تعلّق الدواعي، لوجب [خ ل: يوجب] أن يجد هذه الحال مع الأُمور المتغايرة.

فلمَّا اختصَّت هذه الحال مع عموم متعلَّق الدواعي،

علمنا أنّها متميّزة من أحوال الدواعي. ألَا ترىٰ أنَّ أحداً إذا دعاه الجوع الشديد إلىٰ الأكل ومن قويت دواعيه إليه علىٰ وجه لا بدَّ معه من وقوع الأكل معه، قد يكون بين يديه رغفان كثيرة قرَّبها من يده قرب واحد وصفاتها في أنفسها واحدة، فقصد إلىٰ أحد دون باقيها، ويجد نفسه علىٰ كلّ حال مريداً مع بعضها دون سائرها، وإن كانت الدواعي القويّة فتتعلَّق بالجميع تعلّقاً واحداً. فلو رجعت حال الإرادة إلىٰ حال الدواعي، لكان يجد نفسه قاصداً إلىٰ الجميع ومريداً لأكل [الجميع]، كما أنَّه يجد نفسه عالماً بأنَّ كلّ رغيف يسدّ جوعته ويزول مضرَّته، وهذا واضح.

علىٰ أنَّ قوَّة الدواعي إنَّما هي كيفية الحال التي يجب عنها، والكيفية وإن اختلفت فغير مقتضية لاختلاف الجنس والنوع. وأحدنا إذا تجدَّد كونه قاصداً إلىٰ الشيء ومريداً له بعد تقدّم دواعيه إليه، يجد نفسه علىٰ جنس لم يكن عليه من قبل. ويفرِّق بين ما يجد نفسه عليه إذا قويت دواعيه بعد ضعف وزادت بعد تقدّم بقضائها [ظ: نقصانها]، والواحد منّا يجد نفسه إذا أدرك بعد أن لم يكن مدركاً أنَّه علىٰ جنس صفة لم يكن له من قبل.

/ [[ص ٣٧٥]] فلو جاز أن يجعل هذه الصفة كيفية للأُخرىٰ، جاز ذلك في الإدراك وفي سائر الصفات، وأن يؤدّ ما يجده إلىٰ الكيفيات دون جنس الصفات، وهذا يفضي إلىٰ الجهل، وإذا صحَّ أنَّ حال المريد منفصلة من سائر أحواله، بطل قول من نفي هذه الحال فينا وفيه تعالىٰ.

فأمَّا البلخي فطريق الردّ عليه أن نقول له: قد وافقنا علىٰ إثبات حال المريد لنا وتمييزها من باقي أحواله. وإذا كان المصحِّح لهذه الصفة كونه حيَّاً، كما أنَّ المصحِّح لكونه قادراً عالماً كونه حيَّاً، وجب أن يصحَّ كونه تعالىٰ مريداً، كما صحَّ كونه قادراً عالماً. وقد دللنا في جواب المسألة الأُولىٰ والثانية والثالثة من هذه المسائل علىٰ أنَّ المصحِّح ما ذكرناه دون ما يرجع إلىٰ جسميته وإلىٰ الحواسّ.

وأمَّا قول البلخي في بعض كلامه: إنَّ المريد هو القاصد بعينه إلىٰ أحد الضدّين اللذين خطرا بباله. فتعلّل منه بالمحال، لأنَّ المريد هو القاصد كما قال، إلَّا أنَّ ذكر القلب والخطور لا معنىٰ له، لأنَّ الواحد منّا وإن كان ذا قلب محلّه إرادته، فليس يجب في كلّ مريد أن يكون كذلك.

وإذا عارض البلخي معارض فقال له: لا يصحُّ أن يكون القديم تعالىٰ عالماً، لأنَّ العالم منّا هو الذي يعتقد بقلبه ما علمه.

أيُّ شيء، ليت شعري كان يقول له؟ وهل يقيّد [ظ: يفسد] ذلك إلَّا بما أفسدنا كلامه؟

والذي يدلُّ من بعد هذه الجملة علىٰ أنَّه تعالىٰ مريد وجوه:

أوَّلها: إنّا قد علمنا أنَّ من حقّ العالم بما يفعله إذا فعله لغرض يخصّه، وكان محلَّاً بينه وبين فعل الإرادة في قلبه أن يكون مريداً له، لأنَّ [ما] يدعو / [[ص ٣٧٦]] إلىٰ الفعل يدعو إلىٰ إرادته. فقد ثبت أنَّه تعالىٰ فعل العالم بغرض يخصُّ العالم بداعيه إلىٰ الخلق العالم يدعوه إلىٰ فعل إرادة خلقه، والمنع من الإرادة يستحيل عليه تعالىٰ، فلا بدَّ من كونه مريداً لخلق العالم.

وإنَّما شرطنا الشرطين اللذين ذكرناهما، لأنَّ الإرادة يفعلها أحدنا وإن لم يردها بإرادة أُخرىٰ، من حيث إنَّ الداعي إليها هو الداعي إلىٰ المراد، ولا ينفرد بداعٍ يخصّها.

ألَا ترىٰ أنَّ من دعىٰ الداعي إلىٰ الأكل، فإنَّه يفعل إرادة للأكل وإن كان لا يريد هذه الإرادة، لأنَّ داعي الأكل هو داعٍ فيها داعي يخصّها، ومن أشرف علىٰ الجنَّة وأعجزه الله تعالىٰ من أفعال القلوب، أو فعل فيه إرادة ضرورية لدخول النار، لا يقع منه إلَّا دخول الجنَّة وإن لم يكن مريداً لدخولها، لأنَّه ممنوع من هذه الإرادة.

وثانيها: أنَّه قد ثبت كونه تعالىٰ مخبراً وآمراً ومخاطباً، والكلام لا يقع علىٰ هذه الوجوه لوجوده ولا حدوثه ولا جنسه ولا سائر أحواله، فلا بدَّ من أن يكون علىٰ هذه الصفة التي يجوز أن يكون عليها تارةً، ولا يكون أُخرىٰ لأمر من الأُمور.

وقد بيَّنا أنَّ صفاته كلّها لا تؤثِّر في ذلك ولا صفات فاعله من كونه حيَّاً ومدركاً وعالماً وقادراً ومشتهياً وناظراً، لأنَّ المعلوم الواضح أنَّ هذه الصفات لا تؤثِّر في وقوع الخطاب علىٰ تلك الوجوه، فيُعلَم لا محالة أنَّ المؤثِّر هو كونه مريداً.

وهذه الدلالة مستقصاة في الكتاب (الملخَّص) ومنتهىٰ فيه إلىٰ غايتها.

وثالثها: أنَّه تعالىٰ قد خلف فينا الشهوات المتعلّقة بالقبائح، وتقرأ علىٰ المحسنات، ومكَّننا من فعل كلّ ما تشتهيه، ولم يعينا [ظ: ولم يمنعا] بالحسن عن القبيح / [[ص ٣٧٧]] لا يجوز أن يكون فعل ذلك لغير غرض لأنَّه عبث، ولا لغرض هو الإغراء بالقبيح لقبح ذلك، فلم يبقَ إلَّا أن يكون الغرض فيه التعريض فيه للثواب، بأن يفعل الواجب ويمتنع من القبيح، فلا بدَّ من كونه مريداً لهذا الوجه دون غيره، وإلَّا لم يتخصَّص ما فعله لهذا الغرض دون غيره مع احتماله للكلّ.

ورابعها: أنَّه تعالىٰ لو لم يقصد بإيلام أهل النار والعقاب المستحقّ، لكان ظالماً.

وكذلك ما فعله بأهل الجنَّة من الثواب لا بدَّ أن يقصد به فعل المستحقّ عليه منه، لأنَّه لا يكون مختصَّاً بهذه [ظ: بهذا] الوجه مع احتماله لغيره إلَّا بمخصِّص.

وما يرد علىٰ هذين الدليلين الأخيرين ويعترض به عليهما يأتي في الكلام علىٰ ما جري في أثناء المسائل الواردة. ونعود إلىٰ تصفّح ما في المسألة:

أمَّا الإلزام لنا أن يكون خلقه لنا لينفعنا بالثواب لا يقتضي الإرادة، بل يكفي فيه الداعي إلىٰ ذلك. فهو غير صحيح، لأنّا قبل كلّ شيء لا نقول: إنَّ خلقه تعالىٰ لنا لينفعنا، إنَّما كان بهذه الصفة لأجل أنَّه تعالىٰ يريد منّا الطاعة التي نستحقّ بها الثواب، لأنَّه تعالىٰ في ابتداء خلقه للمكلَّف وقبل أن يكمل، قد خلقه لهذا الوجه، وهو في تلك الحال ما كلَّفه للطاعة ولا أرادها منه، فلا بدَّ من أمر يقتضي توجّه هذا الخلق إلىٰ هذه الجهة التي عيَّناها من بين سائر الجهات التي يحتمل الخلق له يكون مخلوقاً لها، وليس ذلك إلَّا إرادته تعالىٰ كونه خلقاً لهذا الوجه دون ما عداه من الوجوه.

لأنَّ الإرادة عندنا تتعلَّق بالمرادات علىٰ وجوه مختلفة، وليست خارجة [ظ: جارية] في التعلّق مجرىٰ القدرة، بل تجري مجرىٰ الاعتقادات. ولهذا تختلف الإرادتان / [[ص ٣٧٨]] ومتعلَّقهما واحد إذا اختلف وجها تغايرهما.

وقد اختلف هاهنا كلام الشيوخ، فقال قوم: يجب أن يريد إحداث الخلق بإرادة مفردة، ثمّ يريد بإرادة أُخرىٰ إحداثه لينتفع. وقال آخرون وهو الصحيح: إنَّه يكفي إرادة واحدة لإحداثه علىٰ هذا الوجه.

ومن الذي قال: إنَّ الأغراض هي الإرادات حتَّىٰ مكلَّف ومسألة الردّ لذلك، ثمّ لو سُلِّمَ لهم وإن كان غير صحيح، وأنَّ الداعي والأغراض كافية في كون الفعل واقعاً لها، ليس [ظ: أليس] قد بيَّنا في كلامنا أنَّ الداعي إلىٰ الفعل داعٍ إلىٰ فعل الإرادة له، وأنَّه لا يجوز أن يفعل أحد منّا فعلاً لغرض يخصّه. وهو غير ممنوع من الإرادة إلَّا ويفعل إرادة له، وأنَّ ذلك معلوم ضرورةً.

فيجب علىٰ كلّ حال أن يكون تعالىٰ مريداً لما فعله من خلقنا الذي غرضه فيه أن ينفعنا بالثواب في حال خلقه لنا، وقبل تكليفنا الطاعة التي نستحقّ بها الثواب.

وقد مضىٰ في خلال هذه المسألة من المسائل لأنَّه [ظ: أنَّه] عكس القضيَّة، وقال: إرادة الطاعة متقدِّمة لهذا الوقت. وفي هذا عكس، فإنَّ إرادته تعالىٰ منّا الطاعة إنَّما هي تحصل بوقت أمره تعالىٰ لنا به وتكليفنا إيّاها، وهذا متأخّر لا محالة عن الخلق، بل متأخّر عن حال إكمال العقل المتأخّر عن زمان الأحداث والخلق.

وما مضىٰ في أثناء المسألة من أنَّه تعالىٰ خلق الحيوان الذي ليس بمكلَّف لينفعهم [ظ: لينفعه] بالفضل والغرض وإن كان تعالىٰ ما أراد انتفاعهم [ظ: انتفاعه]، صحيح، وله / [[ص ٣٧٩]] أمثلة ظاهرة لا تُحصىٰ قد أوردناها في كتابنا.

منها أنَّ أحدنا يضع الماء علىٰ الطريق، لينتفع به المارّة في ذلك الطريق، وإنَّما يكون وضعه للماء متوجِّهاً إلىٰ جهة انتفاع الناس به بالإرادة المتناولة له علىٰ هذا الوجه. ولا يجوز أن يكون المؤثِّر في إرادته بشرب [ظ: شرب] المارّة في الطريق له، لأنَّه لا يريد ذلك، وإن كان وضعه للماء متوجِّهاً إلىٰ هذا الوجه دون غيره.

وقد يبحث أحدنا مائدة ليأكل هو وغيره من الناس عليها الطعام، ولا يجب أن يكون في حال بحثه لها مريداً من نفسه ومن غيره الأكل، وإنَّما توجَّه بحثها إلىٰ هذه الجهة دون غيره بالإرادة المتناولة لتجارتها لهذا الوجه.

وكذلك قد يخيط قميصه ليلبسه ولا يكون في حال خياطته مريداً لنفسه، ولو كان كذلك لوجد نفسه مريداً في الحال للبس.

وكذلك قد يغرس نخلة أو شجرة وهو يماله من ثمرتها، وهو في حال الغرس لا يريد أكله منها ولا أكل غيره أيضاً، وإنَّما كان الإغراس لهذا الوجه للإرادة المتناولة له علىٰ هذا الوجه.

فأمَّا ما مضىٰ في المسألة من أنَّ الله تعالىٰ يؤلم الأطفال للمصلحة والغرض إلىٰ قوله: (فقد بان أنَّ لفظة اللام لا تفيد إرادة ما دخلت عليه)، فلا شبهة في أنَّ الغرض بالفعل الذي قصد به إليه لا يوجب تعلّق الإرادة بذلك الغرض.

فكيف ظنَّ علينا أنّا نذهب إلىٰ ذلك حتَّىٰ وقع التشاغل بالكلام عليه، وقد قلنا: إنَّ الغرض إذا كان هو الداعي إلىٰ الفعل، فلا بدَّ من إرادة يتناول الفعل عند حدوثه، حتَّىٰ يكون لها مفعولاً لهذا الوجه ومتوجِّهاً غيره.

وقد بيَّنا في كتاب (الذخيرة) وغيره أنَّ الله تعالىٰ لا يفعل الآلام بالأطفال / [[ص ٣٨٠]] للعوض، وإن كان الغرض لا بدَّ منه. وإنَّما الغرض في فعل الآلام بهم المصلحة ثمّ الغرض، ليخرج من كونه ظلماً. وقد بيَّنا مرادنا بقولنا: (خلقنا وخلق الشهوات فينا لغرض)، فلا معنىٰ لتقسيم علينا غير صحيح وللأُمَّة علىٰ ما نذهب إليه.

فأمَّا ما مضىٰ في المسألة من قول السائل: فما تريدون أنتم بقولكم: إنَّ الله تعالىٰ خلقنا علىٰ صفة المكلَّفين لنستحقّ الثواب... إلىٰ آخر الكلام. فالجواب عنه قد مضىٰ.

ولا شبهة في أنَّ علمه بانتفاعنا بالتعريض للثواب والانتفاع به داعٍ له تعالىٰ إلىٰ خلقنا. إلَّا أنّا قد بيَّنا أنَّ ذلك إن كان هذا الداعي، فلا بدَّ من إرادة يكون بها هذا الفعل الذي هو الإحداث متوجِّها إلىٰ هذا الوجه. وبيَّنا أنَّ ما دعىٰ إلىٰ الفعل يدعو إلىٰ فعل إرادته، فإنَّه لا يجوز أن يكون من ليس ممنوع من الإرادة بفعل الفاعل للداعي [ظ: فإنَّه لا يجوز أن يكون من ليس ممنوعاً من الإرادة يفعل الفعل للداعي] من غير أن يريد، وأنَّ ذلك معلوم ضرورةً.

ولا شبهة في أنَّه لو خلقنا وداعيه إلىٰ خلقنا انتفاعنا بالثواب، وقدَّرنا أنَّه لا إرادة له تتناول خلقنا، لم يكن خلقه إيّانا عبثاً، لأنَّ العبث ما لا غرض فيه.

ولكن قد بيَّنا أنَّه من المحال أن يدعوه الداعي إلىٰ خلقنا لهذا الغرض وهو لا يريد خلقنا، إذا لم يكن ممنوعاً من الإرادة، إلَّا أنَّه لا يجوز أن يقال في ممنوع من الإرادة إذا فعل فعلاً دعاه إليه داعٍ: إنَّه فعله لهذا، لأنَّ هذا القول يقتضي أن يفعله توجّهاً نحو ذلك الداعي، وهذا لا يكون إلَّا بالإرادة علىٰ ما تقدَّم بيانه.

ثمّ يقال للمعترض بهذه الاعتراضات: كيف يكون خلق الله تعالىٰ لنا لينفعنا إنَّما أثَّر فيه داعيه، وهو علمه بكون انتفاعنا إحساناً البتَّة وإنعاماً علينا، / [[ص ٣٨١]] وصار خالقاً لهذا الداعي من غير إرادة لصاحب الخلق ويؤثِّر فيه [ظ: تصاحب الخلق وتؤثِّر فيه]؟ وكيف يجوز أن يؤثِّر في فعل الحادث حتَّىٰ يجعله علىٰ بعض الوجوه أمر متقدِّم بل قديم؟ لأنَّ الله تعالىٰ عالم فيما لم يزل بحسن الإحسان. وإذا كان هذا الداعي هو المؤثِّر في أن خلقنا إنَّما هو الإحسان فقد أثَّر الأمر المتقدِّم في حال متجدِّدة، وهذا محال.

ثمّ يلزم علىٰ هذا أن لو خلقنا الله تعالىٰ وأراد مضرَّتنا، أن يكون خالقاً لنا للانتفاع بالثواب، لأنَّ الداعي إذا كان هو المؤثِّر في وقوع الفعل علىٰ الوجه الذي وقع عليه ولا يحتاج إلىٰ إرادة، فلا فرق بين انتفائها ووجودها غير مطابقة للداعي.

ويلزم علىٰ هذا أن يكون لأحدنا إذا كان عالماً بحسن الإحسان إلىٰ زيد _ وهو داعٍ قوي إلىٰ نفعه والإحسان إليه _ أن يكون متىٰ أعطاه درهماً ولم يقصد لهذه العطية إلىٰ الإحسان، أن يكون محسناً إليه، لأنَّ داعي الإحسان حاصل، وهو المؤثِّر علىٰ ما ظنَّه مخالفونا.

ويلزم أيضاً أن لو قصد بإعطائه الدرهم غير وجه الإحسان من باقي الوجوه وهي كثيرة، أن يكون محسناً بذلك، لأنَّ داعي الإحسان وهو المؤثِّر ثابت، وهذا حدّ لا يبلغه محصّل.

فإن قيل: فهو لا يعطيه الدرهم علىٰ وجه غير الإحسان الإبداع له إليه وهو المؤثِّر في عطيَّته.

قلنا: إذا كان هناك داعيان مختلفان، فلِمَ صارت هذه العطية المؤثِّر فيها أحدهما دون الآخر، وكلّ الدواعيين [ظ: الداعيين] مؤثِّر علىٰ هذا القول، كان في وقوع الفعل علىٰ وجه دون آخر؟

/ [[ص ٣٨٢]] **المسألة الخامسة: [كيفية تعلّق العقاب بالكفّار في الآخرة]:**

واعترضوا قولنا إنَّه تعالىٰ لو لم يرد بإيلام الكافرين

في الآخرة ما يستحقّونه من العقاب، ما انفصل ذلك من الظلم، وذلك لا يجوز.

فإن قالوا: لِمَ زعمتم أنَّ ذلك لا ينفصل من الظلم إلَّا بالإرادة؟ وما أنكرتم أن ينفصل منه؟ إذ قوله لعلمه باستحقاقه له، فدعاه ذلك إلىٰ فعله، كما أنَّ هذا الداعي هو الذي فعل الإرادة عندهم لعقابهم، وإذا كان هو الداعي إلىٰ الإرادة فهو الداعي إلىٰ المراد، إذ كان الداعي إلىٰ أحدهما هو الداعي إلىٰ الآخر.

قالوا: ثمّ يقال لكم: ما تريدون بقولكم قصد بإيلامهم ما يستحقّون؟

فإن قلتم: عنينا بذلك إرادة الاستحقاق.

قيل: ليس الاستحقاق بفعل فيُراد.

وإن قلتم: عنينا بذلك أنَّه أراد إيلامهم لأجل الاستحقاق.

قيل لكم: زدتم بقولكم لأجل الاستحقاق إرادة أُخرىٰ، وليس هذا من قولكم، وقد بيَّنا أنَّ الاستحقاق لا يُراد.

وإن قلتم: عنينا أنَّه أراد إيلامهم لأجل الاستحقاق.

قيل لكم: فقد جعلتم المخصِّص هو كون الاستحقاق داعياً إلىٰ الإرادة، لأنَّه لو أراد إيلامهم فقط لم ينفصل من الظلم، وإنَّما ينفصل من الظلم بوقوع الإرادة لأجل داعي الاستحقاق [و]في ذلك وقوع الكفاية بداعي الاستحقاق في التميّز من الظلم.

قالوا: فأيتين ذلك أنَّه سبحانه لو أراد إيلامهم للاستحقاق لما ذكروه لم يفعل هذه الإرادة [إلَّا] لأنَّه عالم بحسنها وبحسن الإيلام لما حسنت الإرادة / [[ص ٣٨٣]] [له]، فبان أنَّه لا بدَّ من الرجوع إلىٰ هذا العلم، فما تنكرون أن يقف حسن الإيلام عليه؟

قالوا: ذلك الجواب عن قولكم: إنَّ الثواب لا يتميَّز من التفضّل إلَّا بأن يقصد به الاستحقاق، أو يقصد به وجه التعظيم.

قالوا: علىٰ أنَّ قولكم: يقصد به وجه التعظيم، لا يغني قصد إيجاد المنافع وقصد فعل التعظيم الذي هو القول وما يجري مجراه، ولسنا نُسلِّم أنَّ للمنافع وجوهاً غير مقارنة للتعظيم.

الجواب: اعلم أنّا قد بيَّنا في الكلام المتقدِّم المسألة بلا فصل ما يبطل هذه الشبهة المذكورة في المسألة، لأنَّ الكلام في أنَّه تعالىٰ خلق الخلق لينفعهم، نظير الكلام في أنَّه تعالىٰ أولم الكفّار لما يستحقّونه من العقاب.

وقد بيَّنا أنَّ الداعي مجرَّدة لا يؤثِّر في الإرادة [التي] ادَّعىٰ إليها حتَّىٰ يجعلها علىٰ وجه دون آخر، وإنَّما الإرادة قد بيَّنا أنَّ علمه عن النفع بالثواب لا يقتضي أن يكون خلقه لا لهذا الغرض، دون إرادة لصاحب خلق الخلق.

فعلم أنَّ علمه تعالىٰ باستحقاق الكفّار العقاب غير كافٍ في كون الإيلام لهم في الآخرة مفعولاً بهم لهذا الوجه دون الذي ذكره في هذه المسألة، يقتضي أن يكون الله تعالىٰ المستحقّ للعقاب ظالماً، لأنَّه إذا كان المخرج للضرر لكونه ظالماً هو علم فاعله بأنَّ المفعول به مستحقّ لذلك وإن لم يقصد إليه، فلا يصحُّ إذن أن يظلم مستحقّ الضرر، وهذا يؤدّي إلىٰ أنَّ أحدنا لا يصحُّ أن يظلم أحداً قد تقدَّم استحقاقه للمضارّ لهذه العلَّة التي ذكرناها.

وكان ينبغي أن يكون مستحقّو الحدود في الدنيا والمضارّ بها، ليصحَّ أن / [[ص ٣٨٤]] يظلمهم ظالم، لأنَّ العلم يستحيل ظلم مستحقّ لضرر، وهذا جاهل بلغ اليد.

فكان يجب أيضاً فيمن له دين علىٰ غيره، أن لا يصحّ ممَّن عليه العطيَّة شيئاً من ماله علىٰ وجه الإحسان والتفضّل، لأنَّه إذا كان عليه بوجوب الدين الذي عليه داعياً إلىٰ فعله، وهو كافٍ في كون العطيّة قضاء للدين ومؤثِّراً فيها من دون إرادة فلا بدَّ من وجوب ما ذكرناه. وإن ذكرنا كلّ ما يلزم علىٰ هذا الموضع من الشناعات والمحالات إطالة، وفي هذا القدر كفاية.

وقد بيَّنا مرادنا بقولنا: (إنَّه فعله للاستحقاق)، و[ما] فسَّرناه أغنىٰ عن تفسيره بما لا نذهب إليه، لأنَّ الضرر فعل يمكن وقوعه علىٰ وجوه من جملتها الاستحقاق، فإنَّما يكون مفعولاً للاستحقاق بإرادة متناول فعله علىٰ هذا الوجه.

ولهذا لا نقول: إنَّ كلّ [ما] يفعله البهائم والأطفال، ومن لا يصحّ منه الإرادة والقصد لا يكون إلَّا بصفة الظلم، لأنَّه ضرر يعرىٰ من إرادة تصرّفه إلىٰ بعض وجوه الحسن، إمَّا الاستحقاق أو النفع أو دفع الضرر.

والقول في الثواب وأنَّه لا يتميَّز من الفضل إلَّا بأن يقصد به وجه الاستحقاق كالقول فيما تقدَّم، لأنَّ الثواب نفع والنفع قد يقع علىٰ وجوه، إمَّا غير مقصود به إلىٰ شيء، فيكون عبثاً.

وقد يكون متفضّلاً، فكيف ينصرف إلىٰ جهة الاستحقاق دون التفضّل ألَّا يقصد إلىٰ ذلك، وهب تمكَّنوا من أن يقولوا: إنَّه يكون الاستحقاق به علىٰ هذا الوجه.

فإن قيل: تعرّي النفع من التعظيم يقتضي كونه إحساناً.

قلنا: قد يتعرّىٰ من التعظيم ويكون عبثاً، وقد يتعرّىٰ إيصال أحدنا النفع إلىٰ غيره من التعظيم، فيحتمل أن يكون عبثاً أو فرضنا، وإنَّما بالإرادة تقع علىٰ وجه دون آخر.

/ [[ص ٣٨٥]] ثمّ لو قارن المنافع التعظيم وقصد بها إلىٰ التفضيل أليس ما كان إلَّا تفضّلاً وإن قارنه التعظيم الذي قد جعلتم مقارنته له دلالة علىٰ أنَّه ثواب والتعظيم، وإن كان لا يحسن مقارنة إلَّا للمستحقّ فقد تقدَّر فعل مع المستحقّ، فإنَّه يقدر علىٰ أن يفعله كذلك وإن كان منه قبيحاً؟

المسألة السادسة: [تأثير الإرادة في الأفعال المستندة إلىٰ الدواعي]:

قالوا: ولو تصوَّرنا واقفاً بين الجنَّة والنار مضطرَّاً إلىٰ إرادة دخول النار وهو عالم بما فيها من المضرَّة وبما في الجنَّة من المنفعة لما جاز أن يدخل النار بل يدخل الجنَّة. وهذا يدلُّ علىٰ أنَّه لا تأثير للإرادة إذا لم تستند إلىٰ الداعي، فإذا ثبت ذلك لم يحل كون الباري تعالىٰ مريداً أزلاً، إمَّا مع الداعي أو يجب أن يمنع الداعي.

وهذا الأخير يقتضي أن يكتفي بالداعي في تخصيص الأفعال بالأوقات، وقد استندت الإرادة إليه إن كانت إرادته غير تابعة للداعي لِمَ عليكم أن يوحّدونا إرادة غير تابعة للدواعي، ومع ذلك يؤثِّر في تقديم الأفعال وتأخيرها؟

الجواب: إنَّ الواقف بين الجنَّة والنار إذا كان مضطرَّاً إلىٰ إرادة دخول النار، مع علمه بما فيها من المضرَّة وما في الجنَّة من المنفعة لا يدخل النار، علىٰ ما مضىٰ/ [[ص ٣٨٦]] في المسألة، لأنَّ الإرادة إنَّما تؤثِّر في الأفعال إذا استندت إلىٰ الدواعي، ولا تؤثِّر إذا كانت ضرورية.

إلَّا أنَّا لا نقول في هذا الذي ذكرنا حاله: إنَّه دخل الجنَّة لأجل علمه بما فيها من النفع الذي هو الداعي، لأنَّ فعله الذي هو الدخول لا يصحُّ أن يقال: إنَّه فعل لكذا إلَّا بإرادة يصاحبه. وهذا ممنوع عن الإرادة.

وقد بيَّنا أنَّ الداعي غير كافٍ في وقوع الأفعال علىٰ الوجوه التي تقع عليها، فلم يبقَ إلَّا أن يقال: إذا جاز أن يفعل من ذكرتم حاله الدخول بالداعي من غير إرادة، فألَّا جاز في القديم مثل ذلك.

والجواب: إنَّ الممنوع من الإرادة إنَّما اكتفىٰ بالداعي في وقوع الفعل لأنَّه غير متمكّن من الإرادة، وإلَّا فالداعي إلىٰ دخول الجنَّة هو بنفسه داعٍ إلىٰ إرادة دخول الجنَّة، وإذا امتنع من فعل إرادة الدخول مانع كان الداعي كافياً في وقوع الفعل.

إلَّا أنَّا لا نقول: وإن وقع الدخول أنَّه فعل الداعي الذي هو النفع المعلوم حصوله في الجنَّة، لأنَّ هذا القول يقتضي أنَّ الدخول فُعِلَ لهذا الوجه، وإنَّما يكون كذلك بالإرادة بالداعي علىٰ ما بيَّناه، ومن كان ممنوعاً من الإرادة لا يقال: إنَّه فعل لكذا، وقد تقدَّم شرح هذه النكتة وبيانها.

المسألة السابعة: [الدليل علىٰ كونه تعالىٰ مريداً]:

وممَّا يدلُّ علىٰ ذلك أنَّ كونه تعالىٰ مريداً لا يخلو من أن يكون [يتبع] الداعي ولا يتبع الداعي، فإذا استحال كلا الأمرين استحال كونه علىٰ صفة / [[ص ٣٨٧]] المريد منّا.

وإنَّما قلنا: إنَّه لا يجوز أن [لا] يتبع الداعي بتَّة، لأنَّه لو لم يتبعه لكان مريداً لنفسه أو المعنىٰ قد تمَّ أوَّلاً متعلِّل بوجه من الوجوه. وكلّ ذلك بطل بما قد ذكرتم في مواضعه.

ولو يتبع الداعي لكان إمَّا أن يكون حصل مريداً لداعٍ أو لا لداعٍ، والثاني باطل، لأنَّه عبث، ولأنَّ ما يتبع الدواعي لا يجوز أن يقع من العالم به إلَّا لداعٍ كسائر الأفعال.

ولو حصل لداعٍ لم يخلُ من أن يكون الداعي راجعاً إلىٰ الفعل، أو إلىٰ المفعول به، أو إلىٰ الفاعل، ولا يجوز أن يرجع إلىٰ الفعل، بأن يكون مؤثِّرة فيه، لأنَّها لو أثَّرت فيه لأثَّرت في وجوده، أو في وقوعه علىٰ وجه دون وجه.

ولو أثّرت في وجوده لكانت إمّا أن تؤثّر فيه، بأن يحصل للفعل بها، أو بأن تدعو إليه وتبعث عليه، فالأوّل يكفي فيه كون القادر قادراً، والثاني يكفي فيه الداعي.

ألَا ترىٰ أنّا لو تصوّرنا حصول الداعي مع القدرة من غير إرادة يصحُّ وقوع الفعل، ولذلك وقعت الإرادة من غير إرادة، ولا يجوز أن يؤثّر في وقوع الفعل علىٰ وجه دون وجه، لأنَّ إرادة الحدوث لا تؤثّر في ذلك.

لأنّا قد بيّنا أنّه ليس يقع الفعل علىٰ وجه يؤثّر بالإرادة وغيرها، وأنَّ المرجع بالأمر والخبر إلىٰ الصيغة مع الدواعي، وبيان ذلك في مواضعه يغني عن إيراده الآن.

وليس يفعل في الإرادة غرض يرجع إلىٰ المفعول له، إلّا أن يقال: إنَّ الحيّ يسرّ إذا أراد الله فعل المنافع لينتفع بها، وهذا الغرض يكفي فيه أن يعلم أنَّ نفعه داعيه إلىٰ الفعل، وإن لم يكن هناك إرادة.

/ [[ص ٣٨٨]] علىٰ أنَّ أصحابنا يقولون: إنَّ الله تعالىٰ أراد انتفاع الخلق بالمنافع، فيمكن أن يقال: إنَّ الغرض بذلك سروره.

وإنّما يقولون: إنّه أراد إحداث المنافع للانتفاع ويعنون كداعي الانتفاع.

وهذا رجوع إلىٰ الداعي، لأنّه سبحانه لو أراد وإحداث المنافع لا ينتفع بها لم تحصل المسرّة إن حصلت بذلك، فإنّما تحصل بالداعي لا بالإرادة. علىٰ أنَّ هذا الغرض ليس بحاصل في خلق المنافع للبهائم.

وأمّا الأغراض الراجعة إلىٰ الفاعل، فهي أن ليس بالإرادة، يتعرّض [خ ل: يتعوّض] بها من تعجيل الفعل إلىٰ الإنسان يجد ذلك من نفسه وهو يستحيل في الله. ولهذا لا يريد الإنسان في حال الفعل، لأنّه لا يجوز الاعتياض ممّا هو موجود، وأيضاً فإنَّ الإرادة كالطلب للفعل، ولا يجوز طلب الموجود.

وعلىٰ هذه المسألة كلام كثير، قد اعترض دليل الخبر والأمر والنهي، وقد أضربت عليه من ذكره لأجل انتشار الكلام، ولحضر بعض ما رووه [خ ل: ردّوه]، وأورد بعضه لفظاً ومعنىً، وعالي الرأي له في تأمّله والإنعام بما عنده إن شاء الله تعالىٰ، وذكر ما عنده فيه من أهمّ الأُمور، لأنَّ سوقه هاهنا _ أعني بلاد مصر والشام _ نافعة جدّاً، والقائلون به قد كثروا أيضاً.

والله بعونه يورد علىٰ وليّه من جهته ما يكون للشبهة حاسماً، وله من يسلّطها عليه عاصماً، ووليّه الآن يستأنف الأسئلة عن مهمّات ينتجها فكره لفظاً ومعنىً، ولم نجد لغيره في معناها قولاً فمن ذلك.

/ [[ص ٣٨٩]] الجواب: اعلم أنَّ كونه تعالىٰ مريداً تابع للداعي لا محالة، لأنَّ ما دعاه تعالىٰ إلىٰ أفعال يدعوه إلىٰ فعل الإرادة لها. لأنّا قد بيّنا أنَّ داعي الفعل والإرادة واحد، لأنَّ ما دعىٰ زيداً إلىٰ الأكل يدعوه إلىٰ فعل إرادة الأكل.

وهذه الإرادة مؤثّرة في الفعل، لأنّه بها ومن أجلها يقع علىٰ وجه دون آخر.

ألَا ترىٰ هذا الفعل إنّما يكون مفعولاً لأجل الداعي ومتوجّهاً [ظ: دون] غيره بالإرادة، لأنّا قد بيّنا أنّه لا يكفي في كون الفعل مفعولاً للداعي، أن يعلم الفاعل للداعي وإن لم يقصد بالفعل ذلك الوجه.

وهذه الإرادة المؤثّرة لا تجوز أن تكون هي إرادة الحدوث المجرَّد، بل إرادة حدوثه علىٰ ذلك الوجه المخصوص، ولا يلزم علىٰ هذا أن تحتاج الإرادة إلىٰ إرادة، لأنَّ الإرادة لا تقع علىٰ وجوه مختلفة، فتحتاج إلىٰ ما يؤثّر في وقوعها علىٰ بعض تلك الوجوه.

وليس كذلك الفعل، لأنّه قد يقع علىٰ وجوه مختلفة فإذا حصل في بعضها فلا بدَّ من مؤثّر في وقوعه علىٰ ذلك الوجه. وقد ذكرنا هذا المعنىٰ ووضح وضوحاً يزيل كلّ شبهة.

فأمّا ذكر الخبر والأمر ودعوىٰ رجوع كونهما كذلك إلىٰ الصيغة والداعي فمن البيّن الفساد، فلا يجوز أن يكون لها حظّ في هذه الصفات: لأنّها توجد مع فقدها. ألَا ترىٰ أنَّ صيغة الخبر والأمر تقع من الهاذي والمجنون، وتقع صيغة الأمر من المتعدِّد المبيح والمتحدّي؟

/ [[ص ٣٩٠]] وأمّا الداعي فلا يجوز أن يكون هو المؤثّر لكون الكلام خبراً أو أمراً أو خطاباً لمن هو خطاب له. وما به علمنا أنَّ الداعي هو المخصِّص لها ببعض الجهات، بمثله يُعلَم أنَّ الداعي لا حظَّ له في كون الخطاب علىٰ بعض الصفات التي وقع عليها مع احتماله كان لغيرها.

ونحن نعيد طرفاً من ذلك فنقول: لو كان الداعي هو المؤثّر في كون الخطاب علىٰ ما يقع عليه من الوجوه

المختلفة، لوجب أن يكون من دعاه الداعي إلىٰ أن يأمر بأمر يتساوىٰ في الغرض فيه والداعي إليه شخصان اسم كل واحد زيد، إلّا أنَّ أحدهما زيد بن عبد الله، والآخر زيد بن محمّد، فقال: (يا زيد افعل كذا)، لا يكون هذا القول متوجّهاً إلىٰ واحد منهما، لأنَّه ليس بأن يتوجَّه إلىٰ زيد بن عبد الله بأولىٰ من أن يوجَّه إلىٰ زيد بن محمّد.

والداعي الذي قيل إنَّه المؤثِّر يتعلَّق بهما علىٰ حدٍّ سواء، فكيف يكون هذا القول أمراً لأحدهما دون الآخر، الداعي يتميَّز ويخصِّص. فعلمنا أنَّ الإرادة هي المؤثِّرة والمخصِّصة، لأنَّها تتعلَّق بكونه أمراً لشخص دون غيره.

والقول في الخبر وكلّ الخطاب يجري علىٰ ما ذكرناه، إذا تساوت الدواعي ووقع الخبر أو الخطاب مختصَّاً بشخص دون غيره.

وبعد: فإنَّ الأمر بما يكون عندنا أمراً بشيء بعينه لإرادة الأمر ذلك المأمور به، وليس يجري مجرىٰ الخبر في أنَّه يكفي فيه إرادة كونه خبراً ولا يختصُّ بشخص دون آخر، من أنَّ المؤثِّر فيه إرادة تخصّصه بذلك الشخص، وقد دلَّلنا علىٰ ذلك في (الملخَّص) و(الذخيرة) وكثير من كتبنا.

فنقول علىٰ هذا: كيف يكون قول القائل: (افعل كذا) أمراً بذلك الفعل؟

فإذا قيل: للداعي إلىٰ أن أمرته.

قلنا: فإن دعاني إلىٰ أن آمر بفعل مخصوص من قيام أو صلاة لنفع يعود / [[ص ٣٩١]] عليَّ أو علىٰ المأمور، والداعي هو المؤثِّر عندكم، فيجب أن يكون أمراً بذلك الفعل وإن لم أرده، بل وإن كان كرهته غاية الكراهة، لأنَّ الإرادة علىٰ هذا المذهب الذي نحن متكلِّمون علىٰ فساده لم يكن أمراً لها ومن أجلها، وإنَّما كان أمرا للداعي، وهو ثابت، فيجب أن أكون علىٰ هذا آمراً بما أكرهه ولا أُريده، ومعلوم فساد ذلك.

وقد كنّا قلنا: إنَّ الدواعي قد تكون متقدِّمة سابقة، وأحكام الأفعال والأقوال متجدِّدة، فكيف يؤثِّر أحوالاً متجدِّدة معانٍ متقدِّمة؟ وقد تكون الدواعي ضرورية، فكيف يؤثِّر الضروري الذي ليس من فعلي. وما يفيد به هذا المذهب كثير، والكفاية واقعة بما اقتصرنا عليه.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٦٠٠]] فصل: فيما يجري عليه تعالىٰ من الأوصاف الراجعة إلى الإرادة والكراهة:

اعلم أنَّ كونه مريداً ليس بمشتقّ من فعل الإرادة، وإنَّما وُصِفَ تعالىٰ بذلك لكونه علىٰ هذه الحال المعقولة، فوصفه عند التحقيق بأنَّه مريد ليس من صفات الأفعال. وإذا [مضىٰ] في كلام الشيوخ أنَّه من صفات الأفعال فلأنَّه تعالىٰ لا يستحقّ هذا الوصف إلّا عند فعل الإرادة وإن لم يكن مشتقّاً منها، فهذا هو العذر في إلحاق هذا الباب بصفات الأفعال.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه شائي، لأنَّ المشيَّة هي الإرادة.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه محبّ للفعل، لأنَّ معنىٰ المحبَّة هي الإرادة، وإن اعتيد الحذف مع لفظ المحبَّة ولم يعتدّ ذلك في لفظ الإرادة، وقد بيَّنا ذلك في صدر هذا الكتاب.

وليست المحبَّة هي الشهوة، ولا شركة بين الشهوة والإرادة، لأنَّهم يقولون: (فلان يشتهي الأكل) إذا كان صائماً، ولا يقولون: (إنَّه محبّ الأكل)، كما لا يقولون: (إنَّه مريد له في حال الصوم).

ويُوصَف تعالىٰ أنَّه (راضٍ بالفعل) إذا كان طاعة، وإنَّما تُوصَف الإرادة بأنَّها رضىً إذا كانت متعلّقة بفعل الغير، لأنَّهم لا يكادون يقولون في المريد بأنَّه راضٍ بفعل نفسه كما يقولون ذلك في فعل غيره. ولا يسمّون الإرادة بأنَّها / [[ص ٦٠١]] رضىٍ إلّا إذا وقع مرادها، لأنَّهم لا يكادون يقولون: (رضيت شيئاً) وهو واقع.

ويجب أن تكون الكراهية متوسّطة بين الإرادة والفعل، لأنَّ من أراد من غيره شيئاً ثمّ كرهه ووجد الفعل فإنَّ الإرادة المتقدّمة لا تُوصَف بأنَّها رضىً.

وعند أبي علي أنَّه تعالىٰ لا يُوصَف بأنَّه راضٍ بفعل زيد إلّا إذا كان زيد فاعلاً لكمال مراده، فإنَّ الطاعة في فعل دون آخر لم يُوصَف بأنَّه رضي طاعته.

وعند أبي هاشم يُوصَف تعالىٰ بأنَّه رضي الطاعة وإن كان صاحبها قد أتىٰ بكبيرة، ويقول: إنَّ معنىٰ كونه تعالىٰ راضياً عن زيد أنَّه من أهل الثواب.

والصحيح أنَّه تعالىٰ يُوصَف بالرضا ببعض الأفعال الواقعة من مطيع بعينه وإن كان عاصياً في غيره. وليس

يُوصَف تعالىٰ بأنَّه راضٍ عن أحد إلَّا وهو مستحقّ للثواب، وإن جاز أن يكون مستحقّاً أيضاً للعقاب بفعل آخر.

ويوصف تعالىٰ بأنَّه قاصد إلىٰ الفعل ومختار له ومؤثّر، لأنَّ الإرادة إنَّما تسمّىٰ قصداً إذا تعلَّقت بفعل المريد وقارنته وكانت من فعله، ولهذا لا يسمّون من أراد من غيره فعلاً بأنَّه قاصد إليه، ولا من فعلت فيه الإرادة بأنَّه قاصد.

وليس يمتنع أن تسمّىٰ الإرادة قصداً وإن لم تكن مقارنة للمراد، لأنَّهم يقولون: (قصدت إلىٰ ما لم يقع أو إلىٰ ما منعت منه)، كما يقولون: (قصدت إلىٰ ما لم يقع أو إلىٰ ما منعت منه)، كما يقولون: (عزمت علىٰ ذلك). وأمَّا الإيثار والاختيار فشرط اجرائهما شروط اجراء القصد، ولا بدَّ من اشتراط زوال الإلجاء وحصول التخلية.

ولا يُوصَف تعالىٰ بأنَّه (عازم)، لأنَّ الإرادة إنَّما تسمّىٰ عزماً إذا كانت من فعل المريد ومتعلّقة بفعله ومتقدّمة لكلِّ الفعل إن كان مبتدأ أو لسببه إن [كان] مسبّباً. وإرادة القديم تعالىٰ لا تتقدّم علىٰ المراد، لأنَّ / [[ص ٦٠٢]] تقدّمها عبث.

ولا يُوصَف تعالىٰ بأنَّه (ناو)، لأنَّ النيَّة إنَّما تُوصَف بها الإرادة إذا كانت في القلب والضمير وكانت مفعولة في القلب، ولهذا لا يُوصَف تعالىٰ بأنَّه (مضمر) ولا (منطو).

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (كاره)، لأنَّه جلَّ اسمه ناهي عن القبيح، وقد بيَّنا أنَّ النهي لا يكون كذلك إلَّا بالكراهة.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (ساخط للفعل) بأنَّه كاره له.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (يغضب علىٰ الكفّار)، بمعنىٰ أنَّه يزيد عقابهم ولعنهم، وليس المراد بذلك تغيّر الأحوال التي تلحق الغضبان، لأنَّ أحدنا قد يُوصَف بالغضب إذا أراد الانتقام وإن لم تتغيَّر أحواله.

ولا يُوصَف تعالىٰ بالغيظ لأنَّه اسم للتغيّر اللاحق الغضبان.

ويُوصَف تعالىٰ بأنَّه (يبغض الكفّار)، بمعنىٰ أنَّه يعاقبهم.

ولا يُوصَف تعالىٰ بالأسف والحسرة، لأنَّهما يفيدان الغمّ بأمر متقدّم، والغمّ لا يجوز عليه تعالىٰ.

* * *

الأمالي (ج ١):

[[ص ٢]] [تأويل آية]: قال الله تعالىٰ: ﴿وَإِذا أَرَدْنا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنا مُتْرَفِيها فَفَسَقُوا فِيها ...﴾ الآية [الإسراء: ١٦]، في هذه الآية وجوه عدَّة من التأويل كلّ منها يُبطِل الشبهة الداخلة علىٰ بعض المبطلين فيها حتَّىٰ عدلوا بتأويلها عن وجهه وصرفوه عن بابه:

أوَّلها: أنَّ الإهلاك قد يكون حسناً وقد يكون قبيحاً، فإذا كان مستحقّاً أو علىٰ سبيل الامتحان كان حسناً، وإنَّما يكون قبيحاً إذا كان ظلماً، فتعلّق الإرادة به لا يقتضي تعلّقها به علىٰ الوجه القبيح، ولا ظاهر الآية يقتضي ذلك، وإذا علمنا بالأدلَّة تنزيه القديم تعالىٰ عن القبائح علمنا أنَّ الإرادة لم تتعلَّق إلَّا بالإهلاك الحسن.

وقوله تعالىٰ: ﴿أَمَرْنا مُتْرَفِيها﴾، المأمور به محذوف، وليس يجب أن يكون المأمور به هو الفسق وإن وقع بعده، ويجري هذا مجرىٰ قول القائل: (أمرته فعصىٰ، ودعوته فأبىٰ)، والمراد: إنَّني أمرته بالطاعة ودعوته إلىٰ الإجابة والقبول. ويمكن أن يقال: علىٰ هذا الوجه ليس موضع الشبهة ما تكلَّمتم عليه، وإنَّما موضعها أن يقال: أيُّ معنىٰ لتقدّم الإرادة؟ فإن كانت متعلّقة بإهلاك مستحقّ / [[ص٣]] بغير الفسق المذكور في الآية فلا معنىٰ لقوله تعالىٰ: (إذا أردنا أمرنا)، لأنَّ أمره بما يأمر به لا يُحسِّن إرادته العقاب المستحقّ بما تقدَّم من الأفعال. وإن كانت الإرادة متعلّقة بالإهلاك بمخالفة الأمر المذكور في الآية، فهذا هو الذي يأبونه، لأنَّه يقتضي أنَّه تعالىٰ مريد لإهلاك من لم يستحقّ ذلك العقاب.

والجواب عن ذلك: أنَّه تعالىٰ لم يُعلِّق الإرادة إلَّا بإهلاك مستحقّ بما تقدَّم من الذنوب، والذي حسَّن قوله تعالىٰ: (وإذا أردنا أمرنا) هو أن يكون الأمر بالطاعة والإيمان إعذاراً إلىٰ العصاة، وإنذاراً لهم، وإيجاباً وإثباتاً للحجَّة عليهم، حتَّىٰ يكونوا متىٰ خالفوه، وأقاموا علىٰ العصيان والطغيان، بعد تكرار الوعظ والوعيد والإنذار، ممَّن يحقُّ عليه القول، وتجب عليه الحجَّة.

ويشهد بصحَّة هذا التأويل قوله تعالىٰ قبل هذه الآية: ﴿وَما كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً ۝١٥﴾ [الإسراء: ١٥].

والوجه الثاني في تأويل هذه الآية: أن يكون قوله تعالىٰ: ﴿أَمَرْنا مُتْرَفِيها﴾ من صفة (القرية) وصلتها، ولا يكون جواباً لقوله تعالىٰ: ﴿وَإِذا أَرَدْنا﴾، ويكون تقدير

الكلام: (وإذا أردنا أن نُهلِك قرية من صفتها أنّا أمرنا مترفيها ففسقوا فيها)، وتكون إذاً علىٰ هذا الجواب لم يأتِ لها جواب ظاهر في الآية، للاستغناء عنه بما في الكلام من الدلالة عليه.

ونظير هذا قوله تعالىٰ في صفة الجنَّة: ﴿حَتَّى إِذا جاؤُها وَفُتِحَتْ أَبْوابُها وَقالَ لَهُمْ خَزَنَتُها سَلامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوها خالِدِينَ ﴿٧٣﴾ وَقالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقَنا وَعْدَهُ وَأَوْرَثَنَا الأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشاءُ فَنِعْمَ أَجْرُ الْعامِلِينَ ﴿٧٤﴾﴾ [الزمر: ٧٣ و٧٤]، ولم يأتِ لـ (إذا) جواب في طول الكلام، للاستغناء عنه.

ويشهد أيضاً لصحَّة هذا الجواب قول الهذلي:

حتَّىٰ إذا سلكوهم في قتائدةٍ
شلّاً كما تطرد الجمّالةُ الشُّرُدَا

فحذف جواب (إذا) ولم يأتِ به، لأنَّ هذا البيت آخر القصيدة.

والوجه الثالث: أن يكون ذكر الإرادة في الآية مجازاً واتّساعاً وتنبيهاً علىٰ المعلوم من حال القوم وعاقبة أمرهم، وأنَّهم متىٰ أُمروا فسقوا وخالفوا. ويجري ذكر الإرادة هاهنا مجرىٰ قولهم: (إذا / [[ص ٤]] أراد التاجر أن يفتقر أتته النوائب من كلّ وجهة، وجاءه الخسران من كلّ جانب)، وقولهم: (إذا أراد العليل أن يموت خلَّط في مأكله، وتسرَّع إلىٰ كلّ ما تتوق إليه نفسه)، ومعلوم أنَّ التاجر لم يرد في الحقيقة شيئاً، ولا العليل أيضاً، لكن لـمَّا كان المعلوم من حال هذا الخسران، ومن حال هذا الهلاك، حسن هذا الكلام، واستعمل ذكر الإرادة لهذا الوجه، وكلام العرب وحي وإشارات واستعارات ومجازات، ولهذا الحال كان كلامهم في المرتبة العليا من الفصاحة، فإنَّ الكلام متىٰ خلا من الاستعارات وجرىٰ كلّه علىٰ الحقيقة كان بعيداً من الفصاحة، بريَّاً من البلاغة، وكلام الله تعالىٰ أفصح الكلام.

والوجه الرابع: أن تُحمَل الآية علىٰ التقديم والتأخير، فيكون تلخيصها: (إذا أمرنا مترفي قرية بالطاعة فعصوا واستحقّوا العقاب أردنا إهلاكهم)، والتقديم والتأخير في الشعر وكلام العرب كثير، وممَّا يمكن أن يكون شاهداً لصحَّة هذا التأويل من القرآن قوله تعالىٰ: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ﴾ [المائدة: ٦]، والطهارة إنَّما تجب قبل القيام إلىٰ الصلاة. وقوله تعالىٰ: ﴿وَإِذا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلاةَ فَلْتَقُمْ طائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ﴾ [الزمر: ١٠٢]، وقيام الطائفة معه يجب أن يكون قبل إقامة الصلاة، لأنَّ إقامتها هي الإتيان بجميعها علىٰ الكمال، أمَّا قراءة من قرأ الآية بالتشديد فقال: (أمَّرنا)، وقرأ من قرأها بالمدّ والتخفيف فقال: (آمرنا)، فلن يخرج معنىٰ قراءتهما عن الوجوه التي ذكرناها إلَّا الوجه الأوَّل، فإنَّ معناه لا يليق إلَّا بأن يكون ما تضمَّنته الآية هو الأمر الذي يستدعي به إلىٰ الفعل.

* * *

[[ص ٣٠]] [تأويل آية]: إن قال قائل: ما تأويل قوله تعالىٰ: ﴿وَما كانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لا يَعْقِلُونَ ﴿١٠٠﴾﴾ [يونس: ١٠٠]، فظاهر هذا الكلام يدلُّ علىٰ أنَّ الإيمان إنَّما كان لهم فعله بإذنه وأمره، وليس هذا مذهبكم. وإن حُمِلَ الإذن هاهنا علىٰ الإرادة اقتضىٰ أنَّ من لم يقع منه الإيمان لم يرده الله منه، وهذا أيضاً بخلاف قولكم. ثمّ جعل الرجس الذي هو العذاب علىٰ الذين لا يعقلون، ومن كان فاقداً عقله لا يكون مكلَّفاً، فكيف يستحقُّ العذاب؟ وهو بالضدِّ من الخبر المروي عن النبيّ ﷺ أنَّه قال: «أكثر أهل الجنَّة البله».

الجواب: يقال له: في قوله تعالىٰ: ﴿إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ﴾ وجوه، منها: أن يكون الإذن الأمر، ويكون معنىٰ الكلام: أنَّ الإيمان لا يقع إلَّا بعد أن يأذن الله فيه ويأمر به، ولا يكون معناه ما ظنَّه السائل من أنَّه لا يكون للفاعل فعله إلَّا بإذنه. ويجري هذا مجرىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَما كانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ﴾ [آل عمران: ١٤٥]، ومعلوم أنَّ معنىٰ قوله: ليس لها في هذه الآية هو ما ذكرناه، وإن كان الأشبه في هذه الآية التي فيها ذكر الموت أن يكون المراد بالإذن العلم.

ومنها: أن يكون الإذن هو التوفيق والتيسير والتسهيل، ولا شبهة في أنَّ الله يُوفِّق لفعل الإيمان ويلطف فيه ويُسهِّل السبيل إليه.

ومنها: أن يكون الإذن العلم، من قولهم: (أذنت

لكذا وكذا) إذا سمعته وعلمته، و(أذنت فلاناً بكذا) إذا أعلمته، فتكون فائدة الآية الإخبار عن علمه تعالىٰ بسائر الكائنات، فإنَّه ممَّن لا يخفىٰ عليه الخفيّات.

وقد أنكر بعض من لا بصيرة له أن يكون الإذن _ بكسر الألف وتسكين الذال _ عبارة عن العلم، وزعم أنَّ الذي هو العلم الأَذَنُ _ بالتحريك _، واستشهد بقول الشاعر:

... إنَّ همّي في سماع وأَذَنْ

وليس الأمر علىٰ ما توهَّمه هذا المتوهِّم، لأنَّ الإذن هو المصدر، والأَذَن هو اسم الفعل، فيجري مجرىٰ الحذر، والحَذَر في أنَّه مصدر، والحِذْر بالتسكين الاسم. علىٰ أنَّه لو لم يكن مسموعاً إلَّا الأَذَن بالتحريك لجاز التسكين، مثل: مَثَل ومِثْل، وشَبَه وشِبْه، ونظائر ذلك كثيرة.

ومنها: أن يكون الإذن العلم، ومعناه إعلام الله المكلَّفين بفضل الإيمان وما يدعو / [[ص ٣٠]] إلىٰ فعله، ويكون معنىٰ الآية: وما كان لنفس أن تؤمن إلَّا بإعلام الله لها بما يبعثها علىٰ الإيمان وما يدعوها إلي فعله.

فأمَّا ظنُّ السائل دخول الإرادة في محتمل اللفظ فباطل، لأنَّ الإذن لا يحتمل الإرادة في اللغة، ولو احتملها أيضاً لم يجب ما توهَّمه، لأنَّه إذا قال: إنَّ الإيمان لا يقع إلَّا وأنا مريد له، لم ينف أن يكون مريداً لما لم يقع، وليس في صريح الكلام ولا دلالته شيء من ذلك.

وأمَّا قوله تعالىٰ: ﴿وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لا يَعْقِلُونَ ﴿١٠٠﴾﴾، فلم يعنِ بذلك الناقصي العقول، وإنَّما أراد الذين لم يعقلوا ولم يعلموا ما وجب عليهم علمه من معرفة الله خالقهم، والاعتراف بنبوَّة رسله، والانقياد إلىٰ طاعتهم. ووصفهم تعالىٰ بأنَّهم لا يعقلون تشبيهاً، كما قال تعالىٰ: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ﴾ [البقرة: ١٨]، وكما يصف أحدنا من لم يفطن لبعض الأُمور أو لم يعلم ما هو مأمور بعمله بالجنون وفقد العقل.

فأمَّا الحديث الذي أورده السائل شاهداً له، فقد قيل: إنَّه عليه السلام لم يرد بالبله ذوي الغفلة والنقص والجنون، وإنَّما أراد البله عن الشرّ والقبيح، وسمّاهم بلهاً عن ذلك من حيث لا يستعملونه ولا يعتادونه لا من حيث فقدوا العلم به. ووجه تشبيه من هذه حاله بالأبله ظاهر، فإنَّ الأبله عن الشيء هو الذي لا يعرض له ولا يقصد إليه، فإذا كان المتنزّه عن الشرّ معرضاً عنه هاجراً لفعله جاز أن يوصف بالبله للفائدة التي ذكرناها. ويشهد بصحَّة هذا التأويل قول الشاعر:

ولقد لهوتُ بطفلةٍ ميَّالةٍ
بلهاء تُطلعني علىٰ أسرارها

أراد: أنَّها بلهاء عن الشرّ والريبة، وإن كانت فطنة لغيرهما.

وقال أبو النجم العجلي:

من كلّ عجزاء سقوط البرقع
بلهاء لم تُحفَظ ولم تُضَيَّع

أراد بالبلهاء ما ذكرناه. فأمَّا قوله: (سقوط البرقع)، فأراد أنَّها تبرز وجهها ولا تستره ثقةً بحسنه وإدلالاً بجماله. وقوله: (لم تحفظ) أراد أنَّ استقامة طرائقها تُغني عن حفظها، وأنَّها لعفافها ونزاهتها غير محتاجة إلىٰ مسدِّد وموقِّف. وقوله: (لم تُضَيَّع) أراد أنَّها لم تهمل في أغذيتها وتنعيمها وترفيهها فتشقىٰ. ومثل قوله: (سقوط البرقع) قول الشاعر:

فلمَّا تواقفنا وسلَّمتُ أقبلتْ
وجوهٌ زهاها الحسنُ أن تتقنَّعا

ومثله أيضاً: / [[ص ٣٢]]

بها شرقٌ من زعفرانٍ وعنبرٍ
أطارت من الحسن الرداء المحبَّرا

أي رمت بها عنها ثقةً بالجمال والكمال.

ومثله وهو مليح:

لهونا بمنجول البراقع حُقْبَةً
فما بال دهر لَزَّنا بالوصاوص

أراد بمنجول البراقع اللاتي يوسعنَّ عيون براقعهنَّ ثقةً بحسنهنَّ. ومنه الطعنة النجلاء، والعين النجلاء. ثمّ قال: ما بال دهر أحوجنا واضطرَّنا إلىٰ القباح اللواتي يضيِّقنَّ عيون براقعهنَّ لقبحهنَّ. والوصاوص هي النقب الصغار للبراقع.

وممَّا يشهد للمعنىٰ الأوَّل الذي هو الوصف بالبله لا بمعنىٰ الغفلة قول ابن الدمينة:

بمالي وأهلي من ذا عرضوا له
ببعض الأذىٰ لم يدرِ كيف يُجيبُ

ويروىٰ: (بنفسي وأهلي).

ولم يعتذر عذر البري ولم تزل
به سكتةٌ حتّىٰ يقال مريبُ

ومثله:

أُحِبُّ اللواتي في صباهنَّ غِرَّةٌ
وفيهنَّ عن أزواجهنَّ طماحُ
مُسِرَّاتُ حُبٍّ مُظْهِرَاتٌ عداوةً
تراهنَّ كالمرضىٰ وهنَّ صحاحُ

ومثله:

يكتبين الينجوجَ في كبد المشـ
ـتىٰ وبُلْهٌ أحلامهنَّ وسامُ

أمّا قوله: (يكتبين) فمأخوذ من لفظ الكِبا وهو العود، أراد: يتبخَّرنَّ به. والينجوج هو العود، وفيه ستُّ لغاتٍ: ينجوج، وأنجوج، ويلنجوج، وألنجوج، وبلنجج، وألنجج. فأمّا كبد المشتىٰ فهو ضيقه وشدَّته، ومنه قوله تعالىٰ ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ ۝٤﴾ [البلد: ٤]، وقد روي: (في كبَّة المشتىٰ)، والمعنىٰ متقارب، لأنَّ الكبَّة هي الصدمة مأخود من كبَّة الخيل. وأمّا الوسام فهي الحسان من الوسامة وهي الحسن.

ويمكن أن يكون في البله جواب آخر، وهو أن يُحمَل علىٰ معنىٰ البله الذي هو الغفلة والنقصان في الحقيقة، ويكون معنىٰ / [[ص ٣٣]] الخبر أنَّ أكثر أهل الجنَّة الذين كانوا بلهاً في الدنيا، فعندنا أنَّ الله ينعم الأطفال في الجنَّة والمجانين والبهائم، وإنَّما لم نجعلهم بلهاً في الجنَّة وإن كان ما يصل إليهم من النعيم علىٰ سبيل العوض أو التفضّل لا يفتقر إلىٰ كمال العقل، لأنَّ الخبر ورد بأنَّ الأطفال والبهائم إذا دخلوا الجنَّة لم يدخلوها إلَّا وهم علىٰ أفضل الحالات وأكملها، ولهذا صرفنا البله عنهم في الجنَّة، ورددناه إلي أحوال الدنيا، وإلَّا فالعقل لا يمنع من ذلك كمنعه إيّاه في باب الثواب والعقاب.

* * *

الملخَّص في أُصول الدين:

[[ص ٣٤٣]] فصل: في الإرادة والكراهة:

إنَّما يتعلَّقان بمتعلّقهما علىٰ وجه الحدوث، [و]الذي يدلُّ علىٰ ذلك، أنَّها لو تعدَّدت في التعلّق [بـ]طريقة الحدوث لم يقف علىٰ حدٍّ في باب التعلّق، لأنَّ كلّ شيء تعدَّىٰ طريقة واحدة في تعلّقه، لم يقف علىٰ حدٍّ وتعلَّق بكلِّ وجهٍ حتَّىٰ بالماضي والقديم، كالاعتقاد، وكلّ ما اختصّ تعلّقه، لم يتعدَّىٰ الطريقة الواحدة كالقدرة.

وقد علمنا استحالة تعلّق الإرادة بالأشياء علىٰ سائر وجوهها، ومساواتها في ذلك الاعتقاد، ولا شبهة في أنَّ أحدنا يجد من نفسه تعذّر إرادة الماضي أن يكون ماضياً، والقديم أن يكون قديماً، ولا يلزم علىٰ هذا التمنّي، وأنَّه لا يختصُّ في التعلّق بطريقة الحدوث، ومع ذلك لم يمتنع كامتناع تعلّق الاعتقاد، وذلك أنَّ الأقوىٰ في التمنّي أنَّه ليس بمعنىٰ يحلّ القلب، وإنَّما يُوصَف الإنسان بأنَّه متمنٍّ إذا لحقه غمّ وضرر، [أو] فاته سرور ولذَّة، فقال: (ليس كان كذا) و(لم يكن كذا)، ولا بدَّ من أن يكون قاصداً بهذا القول إلىٰ الإخبار، لأنَّ التمنّي من جنس الخبر، ولهذا لم يُوصَف النائم بذلك، وإن أُطلق القول من حيث لم يكن قاصداً.

والذي يدلُّ علىٰ ذلك: أنَّه يُوصَف عند سماع هذا القول منه، وإن لم يُعلَم علىٰ حال أُخرىٰ، ولو كان معنىً زائداً علىٰ ما ذكرناه، لوجدناه من نفوسنا، كما نجد كوننا معتقدين ومريدين إلىٰ غير ذلك.

وإذا كان التمنّي خبراً التزمنا أنَّه يصحّ أن يتعلَّق بسائر الوجود، كتعلّق الاعتقاد، وإن / [[ص ٣٤٤]] كان علىٰ بعضها لا يُسمّىٰ مريداً لأمر يرجع إلىٰ المواضعة، واختلاف الأسماء لا يؤثِّر في هذا الباب.

علىٰ أنّا لو سلَّمنا أنَّه جنس يحلُّ القلب لأمكن، علىٰ أنّا لو سلَّمنا أنَّه جنس أن يصحَّ الدلالة بأن نقول: لو تعدَّت الإرادة في التعلّق طريقة الحدوث، حتَّىٰ يتعلَّق بألَّا يكون الشيء، لجرت مجرىٰ كلَّما يصحّ تعلّقه بأن لا يكون الشيء، وكلّ شيء هذه سبيله يجوز تعلّقه بالماضي، كالاعتقاد والظنّ والتمنّي.

دليل آخر: وممَّا يدلُّ أيضاً علىٰ أنَّها لا تتعلَّق إلَّا علىٰ وجه الحدوث، أنَّ الإرادة لا بدَّ من أن تكون مؤثِّرة في الفعل إمَّا تحقيقاً أو تقديراً، فالتحقيق نحو ما تعلَّق بأفعال المريد، والمقدَّر ما يتعلَّق بفعل غيره من إرادته، لأنَّ المانع من تأثيرها فيه انتفاء التعلّق، ولو تعلَّق ذلك الفعل بقدرة

المريد لأثّرت في إرادته، والإرادة يتميّز بتأثيرها، فمحال أن يثبت شيء من نوعها مع فقد هذا التأثير، فلو تعلّقت بألّا يكون الشيء، لم تكن مؤثّرة فيه علىٰ وجهٍ من الوجوه، لأنّها لم تؤثّر في المراد إذا كان حادثاً، إمّا بأن يصير الفعل واقعاً بها علىٰ وجهٍ دون وجه ممّا يتبع الحدوث، كالخبر وغيره، أو نؤثّره في نفس الحدوث، بأن نُشرك مرادها وضدّه في داعٍ واحدٍ، فيؤثّر المريد بها أحدهما علىٰ الآخر.

وإذا ثبت ما ذكرناه في الإرادة، صحّ مثله في الكراهة، لأنّ من شأن كلّ ضدّين أن يتعلّق كلّ واحد منهما بما تعلّق به الآخر، علىٰ الوجه الذي تعلّق به بالعكس منه.

فإن قيل: أليس أحدنا قد يريد من زيد ألّا يدخل الدار، ويريد منه ألّا يكفر؟

قلنا: أمّا من أراد من غيره ألّا يكفر، فإنّما أراد الإيمان منه، بدلالة أنّه يجد نفسه مريداً لذلك، ولو لم يكن الأمر علىٰ ما قلنا لجاز أن يريد أحدنا من غيره ألّا يكفر، مع أنّه لا يريد وجوه الإيمان منه، كما أنّه لا يمتنع أن يعلم أنّه لا يكفر، وإن لم يرد وجوه الإيمان منه، ولا اعتبار بإطلاق اللفظ في هذا الباب، لأنّه كما يقال في ذلك علىٰ سبيل المجاز، قد يقال أيضاً: هو قادر علىٰ ألّا يفعل الشيء، والمراد قدرته علىٰ ضدّه، فإنّما قول من يريد ألّا يدخل زيد الدار فمعناه أنّه كان لدخوله [قادر]، وهذا لا بدّ ممّن هذه حاله أن يكون كارهاً، ولو قيل هذا الوجه أيضاً في الأوّل لجاز.

/ [[ص ٣٤٥]] **فصل: في ذكر ما يصحُّ أن يراد أو يجب أو يحسن، وما لا يجب ذلك فيه أو لا يصحُّ أو لا يحسن:**

اعلم أنّ المراعىٰ فيما يصحُّ أن يُراد أمران: أحدهما ما يرجع إلىٰ المراد نفسه، والآخر راجع إلىٰ المريد.

فالراجع إلىٰ المراد: أن يكون ممّا يصحُّ حدوثه مستقبلاً، أو هو حادث في الحال، وإن جمعت الأمرين في قولك: أن يكون الحدوث غير مستحيل عليه، جاز.

وما يرجع إلىٰ المريد: هو ألّا يكون ساهياً عنه، إمّا بأن يكون عالما به أو معتقداً أو ظانّاً.

والذي يدلُّ علىٰ الشرط الأوّل: أنّا قد بيّنّا أنّ الإرادة إنّما تتعلّق بالحدوث، فإذا امتنع وجه تعلّقها، امتنع تعلّقها.

والذي يدلُّ علىٰ صحّة الشرط الثاني ظاهر، لأنّ من المعلوم أنّ الساهي عن الشيء لا يجوز أن يريده.

وما يستحيل أن يحدث علىٰ ضربين:

أحدهما: ليس بمعلوم في نفسه، كبقاء الأجسام.

والثاني: أن يكون معلوماً والحدوث يستحيل عليه، إمّا علىٰ كلّ حالٍ، وإمّا علىٰ بعض الوجوه، نحو ما يقضي وقته من المقدورات، فإنّ حدوثه محال علىٰ كلّ حالٍ، ونحو المقدور الذي لم يحضر وقته، فإنّ حدوثه يجوز علىٰ وجه وممتنع علىٰ آخر، ونحو الجواهر والأجناس الباقية التي يستحيل حدوثها حالاً بعد حال من غير توسّط عدم، والجميع ممتنع تعلّق الإرادة، وغير ممتنع أن يُراد ما يمتنع حدوثه علىٰ بعض الوجوه، ويصحُّ علىٰ آخر متىٰ تعلّقت الإرادة بالوجه الذي يصحُّ حدوثه عليه، كتعلّق الإرادة بحدوث المقدور الذي لم يحضر وقته، في الوقت الذي يصحُّ أن يوجد فيه، وما أحلنا تعلّق الإرادة به ممّا ذكرناه لا يمتنع أن يكون مراداً إذا اعتقد المريد صحّة حدوثه، إلّا أنّ / [[ص ٣٤٦]] الإرادة هاهنا لا مراد لها، ويجري في ذلك مجرىٰ العلم المتعلّق بأنّه تعالىٰ لا ثاني له في أنّه لا معلوم له، وكان أبو هاشم يُفصّل بين ما ليس بمعلوم في نفسه كالبقاء، وبين المعلوم الذي لا يجوز حدوثه علىٰ الوجه الذي يُراد، فيجعل الإرادة للأوّل غير متعلّقة وفي الثاني متعلّقةً.

والصحيح أنّه لا فرق بين الأمرين، لتساويهما في استحالة الوجه الذي تتعلّق عليه الإرادة.

والفرق بين الإرادة والاعتقاد في هذا الباب واضح، لأنّ الاعتقاد إنّما صحّ أن يكون متعلّقاً بالمعتقد علىٰ صفةٍ، وإن استحالت تلك الصفة في الاعتقاد فيما نقضي.

وفيه: أنّه سيحدث ولم يجز ذلك في الإرادة، لأنّ الاعتقاد يتعلّق بمتعلّقه علىٰ وجوه، ولا يختصُّ وجهاً معيّناً، والإرادة لا تتعدّىٰ الحدوث، والأولىٰ فيما يستحيل حدوثه أنّه إنّما لا يُراد لاستحالة الإرادة في نفسها لا لفقد الداعي، بخلاف ما ذهب إليه قوم في ذلك، لأنّ الوجه الذي لا تتعلّق الإرادة إلّا عليه إذا استحال استحال تعلّقها.

فأمّا ما سها عنه أحدنا، أو اعتقد استحالة حدوثه جهلاً، فإنّما لا يريده لأجل الداعي.

وللجملة التي ذكرناها، صحَّ أن يُراد الإرادة، لأنَّ الشرط فيما يصحُّ أن يُراد الإرادة حاصل فيها، من صحَّة الحدوث وعلم المريد أو اعتقاده لذلك، وإنَّما لا يصحُّ أن تُراد إذا غمضت، لأنَّ غموضتها يجري مجرىٰ سهو المريد عنها، ولا فرق بين من فرَّق بين الإرادة وغيرها فيما ذكرناه، وبين من فرَّق في ذلك بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح.

فأمَّا ما يجب أن يراد: فالوجه فيه ما يرجع إلىٰ المريد دون المراد، لأنَّ العالم بما يفعله لا بدَّ من أن يكون غرض فيه حتَّىٰ يفعله، وإذا فعله لغرضٍ يخصّه فلا بدَّ من أن يكون مريداً له، إذا لم يكن ممنوعاً من فعل الإرادة، لأنَّ ما دعاه إلىٰ الفعل يدعوه إلىٰ إرادته، وما ألجأه إليه ملجئة إلىٰ إرادته، وما صرفه عنه يصرفه عن إرادته، ولهذا قيل: إنَّ الإرادة والمراد كالشيء الواحد، والأمر في أنَّ من ذكرنا حاله لا بدَّ من أن يكون مريداً واضح، وإنَّما لا يكون مريداً إمَّا بأن لا يكون عالماً بالفعل، أو في حكم العالم، أو لا غرض فيه، أو يكون ممنوعاً عن الإرادة، ولو لم يجب ما ذكرناه لم يكن من امتنع عليه الفعل ممنوعاً، / [[ص٣٤٧]] لأنَّه إنَّما يكون ممنوعاً بأن يريده فلا يقع، ولهذا لم يجز أن يكون ما يفعله أو يريد ضدّه.

وليس يلزم علىٰ ما ذكرناه وجوب إرادة الإرادة، لأنَّها لا تفعل لغرض يخصّها، بل إنَّما يفعل لما له المراد، ولو وجبت إرادة الإرادة، لأدَّىٰ ذلك إلىٰ ما لا نهاية له من الإرادات.

وقد يجب أن يكون المريد مريداً للإرادة علىٰ بعض الوجوه، مثل من أراد من نفسه أو غيره الفعل علىٰ وجهٍ لا يحصل عليه إلَّا بإرادة، كالخبر والأمر والعبادة والذمّ والمدح.

فأمَّا الكلام فيما يحسن ويقبح من الإرادات: وكلّ إرادة تعلَّقت بمراد حسن، وانتفت وجوه القبح عنها فهي حسنة، وإنَّما اشترطنا حسن المراد، لأنَّ إرادة القبيح لا تكون إلَّا قبيحة، وإرادة ما ليس بحسن ولا قبيح [كذلك]، واشترطنا انتفاء وجوه القبح، لأنَّ المراد قد يكون حسناً وتكون الإرادة قبيحة، نحو إرادة الفعل الحسن ممَّن لا يطيقه، وإرادة القديم تعالىٰ لو تقدَّمت علىٰ المراد، وإرادة ما لا صفة له زائدة علىٰ حسنه، من غير ما إذا لم تكن للمريد في ذلك نفع ولا ما يجري مجراه، وكلّ إرادة أثَّرت في كون مرادها حسناً فهي حسنة، لأنَّها لا يجوز أن يكون الفعل لأجلها كان حسناً وهي قبيحة.

فأمَّا إرادة المستحقّ للعقاب إنزال العقوبة به، فالأولىٰ أن تكون قبيحة علىٰ ما يختاره أبو هاشم، لأنَّها في المضارّ به، وقد ألحق بذلك إرادة العاصي من غيره أن يلومه، وليس تجري إرادة العقاب منّا مجرىٰ إرادة الأمراض، فإنَّ الأمراض نفع لما فيها من الأعواض المترقّبة.

وهذه جملة كافية.

فصل: فيما يؤثّر من الإرادات ولا يؤثِّر، وبيان كيفية تأثير ذلك:

اعلم أنَّ الإرادة لا تؤثِّر في حدوث الأفعال، لأنَّ القدرة هي المؤثِّرة في ذلك، وإنَّما تؤثِّر في الوجه الزائد علىٰ الحدوث، ومن شرط ما يؤثِّر في صفةٍ له زائدة علىٰ الحدوث، أن يكون ممَّا يجوز أن يقع علىٰ ذلك الوجه، ويجوز أن لا يقع، وإن كان قد يؤثِّر فيما هذه حاله أمر سوىٰ الإرادة، إلَّا أنَّها لا تؤثِّر إلَّا فيما هذه حاله، ولهذه الجملة قلنا: إنَّ الإرادة / [[ص ٣٤٨]] لا تؤثِّر في صفات الأجناس وإن تعلَّقت بذلك، ولا تؤثِّر في كون ردّ الوديعة ردّاً لها، لأنَّ ذلك يجب لا محالة من حيث كان تقدّم الإيداع يقتضي في هذا الردّ في وجوب كونه ردّاً للوديعة، أراد المريد أن يكون كذلك أو لم يرد.

فأمَّا ما يجوز أن يحصل من الوجوه، ويجوز ألَّا يحصل، فقد تؤثِّر فيه الإرادة، نحو قضاء الدين، لأنَّه كان يجوز أن يقع هذا الفعل من غير أن يحصل له هذه الصفة، لأنَّ تقدّم الدين لا يقتضي في هذا الفعل وقوعه قضاءً له لا محالة علىٰ ما ذكرنا في ردِّ الوديعة، فلا بدَّ من أمر مخصَّص وهو الإرادة، لأنَّ العلم وسائر ما عدا الإرادة قد يحصل فلا يكون قضاء الدين، وكذلك القول في الخبر والأمر والثواب والعقاب، وعلىٰ هذا صحَّ القول بأنَّ أحدنا لو مُنِعَ من الإرادة، لم يصحّ منه أن يخبر وأن يأمر، وإن صحَّ أن يردَّ الوديعة وأن يظلم. فأمَّا ما لا يؤثِّر فيه الإرادة وإن كان وجهاً زائداً علىٰ الحدوث، يجوز أن يحصل وألَّا يحصل علىٰ سواء، فكنحو كون الاعتقاد علماً وكون الشيء ملتذَّاً به، لأنَّ المؤثِّر في الأوَّل كون الفاعل علماً، وفي الثاني الشهوة،

وفارق هذا ما ذكرناه أوّلاً، لأنَّ قضاء الدين وما شاكله إنَّما افتقر في التأثير إلىٰ كون الفاعل مريداً لما لم يجز أن يؤثِّر فيه كونه عالماً ولا شيء من أحواله.

ولـمَّا جاز فيما ذكرناه أخيراً أن يؤثِّر فيه سوىٰ كونه مريداً لم يفتقر إليه.

والإرادة لا تؤثِّر في حسن الشيء أو قبحه بلا واسطة، وإنَّما تؤثِّر في وقوعه علىٰ بعض الوجوه، ويُعتَبر ذلك الوجه، فربَّما كان وجه قبح، وربَّما كان وجه حسن. ألَا ترىٰ أنَّ الخبر قد يكون خبراً بالإرادة، ثمّ نعتبر حال مخبره، فإن كان كذباً كان قبيحاً، لكونه كذباً، وإن كان صدقاً وانتفت عنه وجوه القبح كان حسناً، لكونه كذلك؟ فالإرادة لم تؤثِّر علىٰ الحقيقة في القبح ولا الحسن، وإنَّما المؤثِّر فيهما وجوه الأفعال.

والذي يُبيِّن ذلك: أنَّ الإرادة بعينها قد تكون حاصلة، ويكون الخبر تارةً قبيحاً بأن لا يطابق المخبَر، وتارةً حسناً بأن يطابقه وينتفي وجوه القبح.

وإنَّما قيل: إنَّ الإرادة تؤثِّر في الحسن والقبح علىٰ معنىٰ أنَّها تؤثِّر فيه، وعلىٰ هذا الذي ذكرناه لم يلزم أن تكون الإرادة والمراد يتعلَّق قبح كلّ واحد منهما بصاحبه، لأنَّ قبح / [[ص ٣٤٩]] الإرادة يتعلَّق بقبح المراد، لأنَّها يقبح مرادها، والمراد لم يقبح لقبح إرادته، بل للوجه الذي يقع عليه، وكلّ فعل قبح لوقوعه علىٰ وجهٍ تؤثِّره الإرادة كالصدقة المقصود بها الرياء والسمعة، فهو وإرادته قبيحان، لأنَّها إذا كانت قبيحة وأثَّرت في الفعل وجب قبحه، وليس كذلك إذا كانت قبيحة غير مؤثِّرة، لأنَّ من قصد بردّ الوديعة الأخداع، تكون إرادته قبيحة وفعله حسناً، لأنَّها هاهنا منفصلة من الفعل وغير مؤثِّرة فيه.

واعلم أنَّ الإرادة لا تؤثِّر في كون الكلام خبراً، ولا في سائر ما ذكرنا أنَّه يقع علىٰ وجهٍ دون الآخر، وإنَّما المؤثِّر علىٰ التحقيق في ذلك كون المريد مريداً، بخلاف ما ذهب إليه قوم من أنَّ الإرادة هي المؤثِّرة.

والذي يدلُّ علىٰ ذلك: أنَّها لو أثَّرت في كون الكلام خبراً، مع تأثيرها في كون المريد مريداً، لوجب أن تكون علَّة في معلولين مختلفين.

ولأنَّه لو كان مريداً بلا إرادة، لصحَّ أن يخبر ويأمر، كما لو كان عالماً بغير علم، يصحُّ منه المحكم من الفعل، ولو جاز أن يستند كون الكلام خبراً إلىٰ الإرادة دون حال المريد، لجاز استناد كون الفعل محكماً إلىٰ العلم دون حال العالم، وحال المريد وإن أثَّرت في الخبر، فليست علَّةً علىٰ الحقيقة في كونه خبراً، لأنَّ العلَّة لا تكون إلَّا ذاتاً، ومن شرطها أن يختصَّ بالمعلّل، وكلُّ هذا لا يتأتّىٰ في حال المريد. ألَا ترىٰ أنَّها تؤثِّر في الموجود والمعدوم من الحروف؟ غير أنَّها وإن لم تكن علىٰ الحقيقة علَّة فهي مشبّهة بالعلَّة.

واعلم أنَّه لا شبهة في الإرادة، إذا كانت متعلّقة بفعل غير المريد بها، فإنَّها لا تؤثِّر فيه، ألَا ترىٰ أنَّ القول الموجود من زيد لا يكون خبراً، لأنَّ عمرواً أراد كونه خبراً، ولو جاز أن يؤثِّر بعض أحوال زيد في فعل عمرو، لم يكن بعض في ذلك أولىٰ من بعض أن يؤثِّر كونه عالماً وقادراً في فعل غيره.

وقد لوَّح أبو هاشم في بعض المواضع في المخبر، [أنَّه] لا يمتنع أن يكون مخبراً بأن يقصد إلىٰ الخبر وإن كان الخبر من فعل غيره.

والصحيح ما ذكره في البغداديات وغيرها من أنَّ الخبر لا بدَّ من أن يكون من فعل / [[ص ٣٥٠]] المخبر، ويدلُّ عليه ما ذكرنا من أنَّ أحوال الحيّ لا يؤثِّر في فعل غيره، وما ذكرناه قديماً من أنَّ جعل الذات علىٰ صفةٍ من الصفات من غير توسّط علَّة، فلا بدَّ من أن يكون المحدِث لها.

وكان أبو هاشم يشترط في تأثير الإرادة في الخبر، أن يكون من فعل المخبر، ويقول: متىٰ كانت ضروريَّة لم تؤثِّر، وغيره يجيز أن تؤثِّر لإرادةٍ أو حال المريد، وإن كانت ضروريَّة وغير تابعة لاختياره.

والذي يُنصَر به القول الأوَّل: أنَّ الخبر لما اعتبر في كونه خبراً بناء أن يكون ذاته من فعلنا واختيارنا، وجب أيضاً أن يعتبر فيما به صار خبراً من كوننا مريدين [و]أن يتعلَّق باختيارنا، ليجري ما كان به خبراً في التعلّق باختيارنا مجرىٰ ذات الخبر، وحتَّىٰ يصحّ أن يفعله خبراً أو لا يفعله كذلك.

وممَّا يُنصَر به القول الثاني: أنَّ المعتبر في كون الكلام خبراً كون فاعله مريداً، كما أنَّ المعتبر في كون الفعل

محكماً بكونه عالماً، ولا اعتبار بكيفية كونه عالماً، فكما جاز أن يؤثِّر كونه عالماً وفي المحكم، وإن كان العلم من فعل غيره، كذلك يؤثِّر كونه مريداً، وكما جاز أن يؤثِّر كونه مريداً بلا إرادة أصلاً، لو جاز ذلك، فلِمَ لا يجوز أن يؤثِّر كونه مريداً، وإن كان عن إرادة ضروريَّة؟

ويمكن أن يُفرِّق بين كونه عالماً، وكونه مريداً في هذا الكتاب، بأنَّ كونه عالماً علىٰ سبيل الوجوب، بل علىٰ وجه الصحيح، وكونه مريداً بخلاف ذلك، لأنَّه مقدَّر لكلِّ واحد منهما تأثيراً في كونه داعياً _ متىٰ يصحّ لو انفرد _ أن نختار الفعل لأجله.

يُبيِّن ما ذكرناه: أنَّه لـمَّا صحَّ من أحدنا أن يختار الفعل للمنافع ودفع المضارّ، صحَّ أن يختاره لكلِّ واحد من الأمرين إذا انفرد، وهذا يقتضي أنَّ الفعل لو انفرد بالحسن لصحَّ أن يختار له كما اختير له وللنفع.

/ [[ص ٣٥١]] وليس له أن يقول: كيف يصحُّ قولكم: إنَّ ما فعل المجموع أمرين بفعلٍ لكلِّ واحد منهما لو انفرد، ونحن نعلم أنَّ المصدّقين لو تساويا في النفع المتوصّل لكلِّ واحد منهما إليه، وفي الآخر ضرر ليس في الآخر، لكان من عُلِمَ ذلك من حالهما يختار الذي لا ضرر فيه للنفع وفقد المضرَّة، ومع هذا فلو انفرد الفعل بأنَّه لا ضرر فيه، لما كان ذلك داعياً إلىٰ فعله، وذلك أنَّ الضرر الذي في الصدق لا يخلو من وجهين: إمَّا أن يكون معتدَّاً به، أو غير معتدٍّ بمثله.

فلو كان الأوَّل: أدخل الفعل في أن يكون قبيحاً، لإمكان التوصّل إلىٰ النفع من غير ضرر، وهذا يقتضي أنَّه يختار الصدق الآخر لحسنه.

وإن كان الضرر غير معتدٍّ به فوجوده كعدمه.

دليل آخر: وقد استدلَّ أبو علي أنَّ الحسن قد يُفعَل لحسنه، كمن يرشد الضالّ عن الطريق من غير تصوّر شيء من المنافع الدينية والدنيائية، فيعلم أنَّه إنَّما أرشده لحسن الإرشاد، وليس ما قدَّرناه من فقد تصوّر المنافع مستبعداً، إلَّا أنَّ المرشد قد يكون دهرياً فلا يرجو الثواب والمنافع الدنيائية التي هي شكر المرشد أو مكافاته، قد يجوز أن لا يخطر شيء منها بباله، بأن يكون ممَّن لا يعرف الذي يرشده، ولا يطمع في ملاقاته، ولا في معرفة أحدٍ من الناس بما فعله فيشكره عليه، ويكون ممَّن لا يرقّ قلبه عليه، فيدفع بخلاصه الضرر عن نفسه، وكلُّ هذا جائز غير متعذِّر.

دليل آخر: وقد استدلَّ أبو عبد الله علىٰ ذلك، بأنَّ أحدنا يُفرِّق بين المحسن والمسيئ بقلبه، ويعزم علىٰ شكره، وقد وجب في عقله هذه التفرقة، ولا يجوز أن يجب عليه ما لا يصحُّ أن يفعله.

وهذا المعنىٰ من حيث كان باطناً في القلب لا طريق لأحدٍ إلىٰ العلم به، فلا يمكن أن يقال: إنَّه فعله ليُمدَح ويعظم عليه، أو ليدفع به ضرر الذمّ والاستحقاق المستحقّين علىٰ / [[ص ٣٥٢]] الإخلال بالواجب، ولا يمكن أن يقال: إنَّه إنَّما فعله للثواب أو للخلاص من العذاب، لأنَّ الفاعل لذلك قد يكون دهرياً لا يثبت ثواباً ولا عقاباً.

ولا يقال: إنَّه يفعل لشفاء غيظه بمن أساء إليه، لأنَّه يجب عليه، كان مغتاظاً علىٰ من أساء إليه أو لم يكن، فبان له إنَّما يفعل لحسنه ووجوبه.

دليل آخر: وممَّا يمكن أن يُستَدلّ به علىٰ ذلك، أنَّ قبح الفعل قد ثبت أنَّه يدعو إلىٰ أن لا يفعل، فيجب أن يكون حسنه داعياً إلىٰ فعله، لأنَّ كلّ حالٍ يحصل للفعل يدعو إلىٰ ألَّا يفعل لها قصدها يدعو إلىٰ الفعل، بدلالة أنَّ الضرر لـمَّا دُعي إلىٰ أن لا يفعل لها قصدها دعا النفع إلىٰ الفعل.

* * *

[[ص ٣٧٠]] فصل: في أنَّه تعالىٰ مريد بإرادة محدَثة لا في محلٍّ:

اعلم أنَّ الكلام في هذا الفصل لا يتمُّ إلَّا بعد الدلالة علىٰ أُمور:

/ [[ص ٣٧١]] منها: أنَّه تعالىٰ مريد علىٰ الحقيقة.

ومنها: أنَّه لا يجوز أن يكون مريداً لنفسه.

ومنها: أنَّه لا يجوز أن يريد لا لنفسه ولا لعلَّةٍ.

ومنها: أنَّه لا يجوز أن يريد بإرادة معدومة.

ومنها: أنَّه لا يجوز أن يريد بإرادة قديمة.

ومنها: أنَّه لا يجوز أن يريد بإرادة محدَثة تحلُّ غيره، وفي بيان ذلك بالأدلَّة ثبوت أنَّ إرادته محدَثة موجودة لا في محلٍّ، ونحن نُبيِّن ذلك:

أمَّا الذي يدلُّ علىٰ أنَّه تعالىٰ مريد فوجوه، منها: أنَّ من حقِّ العالم بما يفعله إذا فعله لغرضٍ يخصّه وكان مخلّىً بينه وبين الإرادة أن يكون مريداً له، لأنَّ ما يدعوه إلىٰ الفعل يدعوه إلىٰ إرادته، وقد ثبت أنَّه تعالىٰ فعل العالم لغرضٍ يخصُّ العالم، فالداعي إلىٰ خلقه يدعو إلىٰ إرادة خلقه، والمنع من الإرادة مستحيل عليه تعالىٰ، وقد تقدَّم بيان هذه الطريقة وأنَّ إرادة الإرادة لا يلزم عليها.

وليس لأحدٍ أن يقول: فالإرادة إذا كانت عزماً قد يُفعَل لغرضٍ يخصّها وهو لتعجّل السرور والتحفّظ من السهو، فيجب أن يشارك المراد في القضيَّة التي ذكرتم.

وذلك أنَّ الغرض في تقديمها يتعلَّق أيضاً بمرادها المعزوم علىٰ فعله، والسرور يرجع إلىٰ النفع الذي يتصوَّره فيما عزم عليه، والتحفّظ من السهو أيضاً لأجل الفعل، فلا غرض في الإرادة يخصّها، ولا يلزم علىٰ هذا أن يكون أحدنا غير مريد للسبب، إذا كان غرضه يخصُّ المسبَّب من وجهين:

أحدهما: أنَّ في السبب غرضاً يخصّه، وهو كونه وصلةً إلىٰ المسبَّب، حتَّىٰ لا يصحّ من دونه، ومثل هذا لا يتأتّىٰ في الإرادة.

والوجه الآخر: أنَّ السبب في الجملة ممَّا يصحُّ أن يُفعَل لغرضٍ يخصّه، إذا كان من فعل الخوارج، وإن جاز في بعض المواضع أن يكون لا غرض يخصّه، والإرادة بخلاف ذلك، لأنَّه لا غرض فيها يخصّها في موضعٍ من المواضع.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّه تعالىٰ لا يصحُّ أن يكون مريداً، وهذا آكد من حال الممنوع من / [[ص ٣٧٢]] الإرادة، وذلك أنَّ المصحِّح لكون أحدنا مريداً من كونه حيَّاً ثابت فيه تعالىٰ.

وليس له أن يجعل الشرط في تصحيح كون أحدنا حيَّاً لكونه مريداً صحَّة الزيادة والنقصان عليه كما نقوله في كونه مشتهياً.

وذلك أنّا إنَّما شرطنا ذلك في تصحيح كونه حيَّاً لكونه مشتهياً، من حيث لم تتعلَّق الشهوة إلَّا بما إذا ناله المشتهىٰ صلح جسمه به، والإرادة بخلاف هذا، لأنَّها تتعلَّق بعكس هذه حاله، فلا فرق بين من شرط ذلك فيها وبين من شرط مثله في تصحيح كونه حيَّاً لكونه عالماً.

ومنها: أنَّه تعالىٰ مخبر وآمر ومخاطِب، وقد بيَّنا أنَّ الكلام لا يقع علىٰ هذه الوجوه إلَّا لكون فاعله مريداً، فيجب أن يكون كذلك، وقد استقصينا هذه الطريقة وما يمكن أن يُراد عليها.

فإن قيل: كيف تستدلّون بأخباره تعالىٰ علىٰ أنَّه مريد، وإنَّما يُعلَم تلك الأخبار بعد العلم بأنَّه تعالىٰ مريد؟

قلنا: قد نعلم أنَّه مخبر وآمر قبل أن نعلم أنَّه مريد، لأنَّ من ذهب إلىٰ أنَّ للخبر صيغة تخصّه [يقول:] متىٰ استعملت في محلّه غيره كانت مجازاً، وكذلك الأمر متىٰ خاطب تعالىٰ بهذه الصيغة إلىٰ بعض فوائدها، لأنَّ البعث والخطاب بما لا فائدة له لا يجوز عليه، فثبت كونه مريداً علىٰ كلِّ حالٍ.

علىٰ أنَّه قد يصحُّ أن نعلم بالإجماع وقول النبيّ عليه السلام أنَّه مخبر وآمر بهذه الألفاظ، وإذا تقدَّم العلم بأنَّ الخبر إنَّما يكون خبراً بالإرادة وكذلك الأمر علمنا أنَّه مريد.

ومنها: أنَّه تعالىٰ قد خلق فينا الشهوات المتعلِّقة بالقبائح، ونفار النفس عن المحسّنات، ومكَّننا من فعل المشتهي، ولم يغننا بالحسن عنه، وهذا ممَّا يصحُّ أن يكون لا غرض فيه، ويصحُّ أن يكون الغرض فيه الإغراء بالقبيح، ويصحُّ أيضاً أن يكون الغرض فيه التعريض للثواب، وهو الغرض دون ما تقدَّم، فلو لم يكن مريداً لهذا الوجه دون غيره لم يتخصَّص فعله لما ذكرناه من خلق الشهوات وغيرها بهذا الغرض دون غيره، لأنَّ كلّ فعل يصحُّ أن / [[ص ٣٧٣]] يقع علىٰ وجوهٍ، فلا بدَّ متىٰ اختصَّ بأحدها من مخصِّصٍ.

ومنها: أنَّه تعالىٰ لو لم يقصد بما يفعله بأهل النار العقاب المستحقّ لكان ظالماً ولم يكن عدلاً، وكذلك ما يفعله بأهل الجنَّة من الثواب لا بدَّ من أن يقصد به وجه التعظيم، ويقصد به فعل المستحقّ عليه، لأنَّ ذلك ممَّا لا يتميَّز إلَّا بالقصد، كما لا يتميَّز قضاء الدين بالدفع والإعطاء، وإنَّما يتميَّز بالقصد.

فأمَّا الكلام في أنَّه تعالىٰ لا يكون مريداً لنفسه، فالدلالة عليه أنَّه لا شبهة في كونه تعالىٰ كارهاً للدلالة ما يقع منه من النهي والتهديد علىٰ ذلك، كدلالة الأمر والخبر علىٰ كونه مريداً، فلو كان مريداً لنفسه لكان كارهاً لنفسه،

لأنَّ المقتضي للأمرين يجب أن يكون واحداً، وهذا يقتضي كونه كارهاً للشيء علىٰ الوجه الذي يريده عليه، لوجوب شياع الصفتين في كلِّ ما صحَّتا فيه، من حيث استندنا إلىٰ النفس.

ولك أن تقول: إذا كان مريداً لنفسه، ووجب أن يريد كلّ ما يصحُّ كونه مراداً، استحال كونه كارهاً علىٰ كلِّ حالٍ وإن لم يكن للنفس، لأنَّه يؤدّي إلىٰ ما تقدَّم من كونه كارهاً للشيء مريداً له.

فإن قيل: دلّوا علىٰ أنَّ المرادات لا اختصاص لها بمريدٍ دون آخر، وأنَّ كلّ شيء صحَّ أن يريده بعض المريدين يصحُّ أن يريدوا سائرهم، وأنَّ ما صحَّ أن يريده يجب أن يريده إذا كان مريداً لنفسه.

قلنا: المصحِّح لكون الشيء مراداً، أن يكون ممَّا يصحُّ حدوثه، وهذا المعنىٰ لا اختصاص له ببعض المريدين دون بعض، فيجب أن يصحَّ من الجميع أن يريدوا كلَّما اختصَّ بهذه الصفة، والأمر في هذا ظاهر، فإنَّ الحيّ منّا كما يصحُّ أن يعلم كلّ معلوم ويعتقد كلّ معتقد ويُدرِك كلّ مدرَك، كذلك يصحُّ أن يريد كلّ ما صحَّ أن يكون مراداً، ولو جاز أن يدَّعي مخالفة بعض الأحياء لنا في باب الإرادة لجاز مثله في سائر ما ذكرناه، وإذا ثبت صحَّة كونه مريداً لكلِّ مرادٍ وجب متىٰ كان مريداً لنفسه أن يريد الجميع، لأنَّ صفة النفس متىٰ صحَّت وجبت.

واعلم أنَّ كلّ حال للحيِّ لم يجب أن يؤثِّر فيما يتعلَّق به، ويلزمها صحَّة كونه بها علىٰ / [[ص ٣٧٤]] صفة لم يقع فيها اختصاص، نحو حال العلم والمريد والمدرَك، وكلُّ حالٍ وجب أن يؤثِّر فيما يتعلَّق به صحَّ أن يكون لأجلها علىٰ صفةٍ اختصَّت، نحو كون القادر قادراً، إلَّا أنَّه لا يتعلَّق إلَّا بما يصحُّ حدوثه من جهته، والحدوث لا يصحُّ فيه الاشتراك، فلهذا اختصَّت المقدورات، ولم يختصّ المعلومات والمرادات والمدرَكات.

وليس يُطعَن علىٰ ما ذكرناه أن يكون المريد مريداً قد يؤثِّر علىٰ بعض الوجوه، وكذلك كون العالم عالماً، لأنّا قد احترزنا من ذلك بوجوب صحَّة التأثير، لأنَّ هذه الصفات إن أثَّرت فقد تحصل ولا تؤثِّر، وليس كذلك كون القادر قادراً.

ولا يُطعَن أيضاً عليه قول من يقول: إنَّ الخير قد يكون خيراً ببعض المريدين وهو فاعله، ولا يكون كذلك لغيره، وهذا يقتضي اختصاص هذه الصفة وإلحاقها بحال القادر!

وذلك أنَّ الاختصاص لم يقع هاهنا فيما يصحُّ أن يُراد، لأنَّ الفاعل للخير ومن لم يفعله جميعاً مريدان له، وإنَّما اختصَّ التأثير بآخرهما، وهذا لا يقدح فيما قلناه، لأنّا ادَّعينا العموم فيما يصحُّ أن يُراد وأنَّه بخلاف المقدور، ولم ندَّع عموم التأثير بل قد صرَّحنا باختصاصه.

وقد أُجيب عن هذا الاعتراض: بأنَّ تأثير كون المريد مريداً في الخير وغيره إنَّما اختصَّ ولم يقع فيه اشتراك الاختصاص كون القادر قادراً، ولو قُدِّرَ قادران علىٰ أنَّ الذات التي تكون خيراً لصحَّ أن تؤثِّر في كونها خيراً كونهما مريدين، فقد عاد الاختصاص إلىٰ حال القادر لا إلىٰ حال المريد.

وأُجيب بمثل ذلك عن كون العالم عالماً، وتأثيره في الفعل المحكم.

فإن قيل: كما أنَّه لا اختصاص للمرادات ببعض المريدين كذلك لا اختصاص بالمعتقدات، فكلّ من صحَّ أن يكون معتقِداً لشيء صحَّ أن يكون معتقِداً لسائر الأشياء علىٰ سائر وجوهها، وعندكم أنَّه تعالىٰ علىٰ صفة المعتقد، ومع هذا فلم تلزموا أنَّه معتقد للأشياء علىٰ سائر وجوهها حتَّىٰ يعتقدها علىٰ ما هي به وعلىٰ ما ليس هي به، فألَّا جوَّزتم مثل ذلك في كونه مريداً؟

/ [[ص ٣٧٥]] قلنا: الفرق بين الأمرين أنَّه تعالىٰ إذا ثبت كونه عالماً لنفسه وجب أن يعلم كلّ معلوم علىٰ كلِّ وجهٍ، وذلك يحيل كونه جاهلاً به، وكونه مريداً للشيء لا ينافي كونه مريداً لغيره.

وليس لأحدٍ أن يجعل كونه مريداً لنفسه، يمنع من كونه كارهاً كما قلناه في كونه عالماً، لأنَّ بمثل ما علمنا أنَّه مريد علمنا أنَّه كاره، فليس لأحد الأمرين مزيَّة علىٰ الآخر، فيجب أن يكون مريداً كارهاً علىٰ ما تقدَّم.

وثبوت كونه عالماً لنفسه بأدلَّته يقتضي كونه عالماً بكلِّ معلوم، ويمنع من كونه جاهلاً ببعضها.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون المعلوم من حاله أنَّه لا

يكون لما يصحُّ أن يريده تعالىٰ، والمعلوم حاله ألَّا يكون لا يصحُّ أن يكرهه، فهو مريد كلّ ما يكون، ويكره كلّ ما لا يكون، ولا يلزم كونه مريداً كارهاً للشيء الواحد؟

قلنا: قد يجد أحدنا نفسه فيما يريده من الأشياء المستقبلة علىٰ حالة واحدة، وإن كان فيها المعلوم أنَّه يكون والمعلوم أنَّه لا يكون، بل يفصل به في الشيء الواحد إذا أراده تارةً ومعلوم أنَّه لا يكون، فلو كان الأمر علىٰ ما قدَّره لفصّل بين أحواله في ذلك، كما يُفصّل بين كونه معتقداً ومريداً، وفي ارتفاع الفصل دلالة علىٰ أنَّ الجنس الموجب للأمرين واحد، علىٰ أنّا نعلم من النبيّ عليه السلام أنَّه كان يريد الإيمان من أبي لهب وإن علم أنَّه لا يؤمن.

دليل آخر علىٰ أنَّه تعالىٰ ليس بمريد لنفسه: قد ثبت فيما هو خير وأمر من الكلام صحَّة وجودهما من غير أن يكونا كذلك علىٰ ما دلَّلنا عليه من قبل، وفي كونه مريداً لنفسه ما يمنع من ذلك، فيجب القضاء بفساده.

وإنَّما قلنا: إنَّه يمنع منه، لأنَّه لا يجوز أن يريد فيما يوجده من الحروف كونه خبراً ثمّ لا يكون كذلك، فلو كان مريداً لنفسه لم يجز ألَّا يريد الإخبار بما يُخبِر به، وإذا لم يجز ألَّا يريد ذلك لم يجز فيما يوجد ويكون خبراً ألَّا يكون كذلك، ولا يلزم علىٰ هذا أن يجب وجوده مقدوراته من حيث كان قادراً لنفسه، وذلك أنَّ تأثير كونه قادراً في المقدورات تأثير التصحيح لا الإيجاب، وليس كذلك كون المريد مريداً، لأنَّه يُؤثِّر علىٰ جهة / [[ص ٣٧٦]] الإيجاب، فمع ثبوت المؤثِّر لا بدَّ من ثبوت التأثير وامتناع خلافه.

دليل آخر: لو كان تعالىٰ مريداً لنفسه لوجب أن يريد سائر المرادات علىٰ ما تقدَّم، وهذا يقتضي كونه مريداً للقبيح، وهذه صفة نقصٍ، ولا فرق في صفات النقص بين أن تحصل عن فعل أو عن غير فعل، لأنَّ ما تقتضيه من النقص يرجع إليها لا إلىٰ موجبها، ألَا ترىٰ أنَّ كون الجاهل جاهلاً لـمَّا كان صفة نقصٍ لم تختلف في أن تجب عن علَّةٍ أو للنفس؟

دليل آخر: وممَّا استُدِلَّ به علىٰ أنَّه تعالىٰ ليس بمريد في نفسه، وأنَّه لا بدَّ من تجدّد هذه الصفة له، أنَّ خطابه تعالىٰ إذا كان المؤثِّر في توجّهه إلىٰ جهةٍ دون أُخرىٰ ممَّا كان يجوز أن يتوجَّه إليها، هو كونه مريداً، وكانت هذه الصفة جارية مجرىٰ العلَّة لهذا الحكم، فواجب إذا كان خطابه متجدِّداً أن يكون أثَّر في كونه علىٰ بعض الوجوه متجدِّداً، لأنَّ العلَّة أو ما هو في معناها لا يجوز أن تتقدَّم ما تؤثِّر فيه، وإذا تجدَّد كونه مريداً بطل أن يكون للنفس أو لا للنفس، ولا لعلَّة أو لعلَّة قديمة.

ويكون الاعتراض علىٰ هذه الطريقة بأن يقال: حال المريد ليست علَّة علىٰ الحقيقة فيحكم لها بأحكام العلل من امتناع التقدّم علىٰ المعلول، وقد بيَّنا فيما تقدَّم أنَّها ليست علَّة لوجوهٍ، فلا يمتنع علىٰ هذا أن يتقدَّم حال المريد لما يؤثِّر فيه، وإن [لم] يجز ذلك في العلَّة الحقيقيَّة.

علىٰ أنَّ مثل العلَّة وما هو من جنسها لا بدَّ من أن تكون علَّةً ومؤثِّراً، ونحن نعلم أنَّ مثل حال المريد المؤثِّرة في فعله بالمصاحبة قد يريد زيد من عمرو فعلاً معيَّناً يريده عمرو أيضاً من نفسه، فتؤثِّر إرادة عمرو دون إرادة زيد وهي من جنسها، وكلُّ هذا لا يجوز في العلل، فألَّا جاز أن يخالف حال المريد للعلل في جواز التقدّم علىٰ المعلول؟

وبعد، فإنَّ كون القديم تعالىٰ عالماً يؤثِّر فيما يفعله من الاعتقاد المطابق لما يعلمه فيصير له علماً وإن كان متقدِّماً.

طريقة أُخرىٰ: قد اعتمد كلّ الشيوخ في ذلك علىٰ أنَّه لو كان مريداً لنفسه، والمرادات / [[ص ٣٧٧]] لا اختصاص فيها علىٰ ما تقدَّم، لوجب أن يريد كلّ ما صحَّ كونه مراداً، وهذا يؤدّي إلىٰ إرادة حدوث ما لا يتناهىٰ من الجواهر والأجناس، وإلىٰ أن يريد في كلِّ وقتٍ من الأعداد أكثر ممَّا فعل، ويريد تقديم كلّ شيء فعله علىٰ الوقت الذي أوجده فيه، وكان يجب أن يريد الضدَّين علىٰ الوجه الذي يتنافيان عليه، ويجب أيضاً متىٰ أراد أحدنا لنفسه الأموال والأولاد أن يريد مثل ذلك له، وهذا يقتضي وجود جميع ذلك حتَّىٰ يكون فاعلاً للضدَّين في وقتٍ واحدٍ، وفاعلاً لأكثر ممَّا فعل.

وقيل: إن فعل علىٰ وجهٍ لا يستقرُّ فيه عدد ولا وقت حتَّىٰ يجب وصول كلّ من أراد منّا شيئاً إليه علىٰ كلِّ حالٍ، وقد علمنا خلاف ذلك، فيجب أن نقضي بفساد ما أدّىٰ إليه.

وإنَّما قلنا بوجوب وجود ذلك لأنَّه من أفعاله، وما

يريده تعالىٰ من نفسه فلا بدَّ من أن يوجد، لاستحالة المنع وما جرىٰ مجراه عليه.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّه يريد الضدَّين ولا يفعلهما معاً لتضادّهما.

وذلك أنَّ هذا القول يقتضي ألَّا يفعل كلّ واحد منهما في كلِّ حالٍ، لأنَّه إذا كان مريداً لهما في كلِّ حالٍ واستحال اتّحادهما جميعاً للتضادّ لم يجز أن يقع أحدهما، وحكم الآخر في أنَّه يُراد حكمه.

ولا يجوز أن يقال: إنَّ أحدهما يوجد لكونه قادراً، ويبطل حكم كونه مريداً، لأنَّ كون القادر قادراً لا يكفي في وقوع الفعل مع العلم، وإنَّما لم يعتمد في هذه الطريقة علىٰ استحالة كونه مريداً للضدَّين، لأنَّ إرادتي الضدَّين لا يتضادّان، والذي يدلُّ علىٰ ذلك أنَّ التضادّ يرجع إلىٰ ما عليه الذوات في أنفسها، ولا يؤثِّر فيه الاعتقادات، وقد علمنا أنَّ أحدنا لو اعتقد في ضدَّين أنَّهما ليس كذلك لصحَّ أن يريد حدوثهما معاً، فلو تضادّتا لما اجتمعتا للحيِّ في الحال الواحدة، وهذا يُبيِّن أنَّ امتناع اجتماعهما لغير التضادّ.

ويدلُّ أيضاً علىٰ ذلك: أنَّ الشيء إذا كان متعلِّقاً بغيره إنَّما يضادّ ضدَّه متىٰ تعلَّق بمتعلَّقه، بالعكس منه قياساً علىٰ العلم والقدرة لو ثبت لهما ضدّ، ومتىٰ تغاير متعلَّقهما لم يتضادّا، وهذا يقتضي أنَّ إرادتي الضدَّين لا يتضادّان لتغاير متعلَّقهما.

/ [[ص ٣٧٨]] ويدلُّ أيضاً عليه: أنَّ إرادة الشيء ينافي كراهته ولا ينافي كراهة ضدّه، بل هي مخالفة لها، فلو كانت إرادة الضدَّين متضادّان لأدَّىٰ إلىٰ كون الشيء الواحد نافياً لشيئين مختلفين غير ضدَّين، لأنَّه يوجب أن تكون إرادة الحركة يمنةً تنافي إرادة الحركة يسرةً، وتنافي كراهة الحركة يمنة تنافيٰ إرادة الحركة يسرة، وهما يختلفان، وقد دلَّلنا فيما تقدَّم علىٰ أنَّ الشيء الواحد لا ينافي شيئين مختلفين غير متضادّين.

واعلم أنَّ هذه الطريقة التي حكيناها في أنَّه تعالىٰ ليس بمريدٍ لنفسه، إن أُوردت علىٰ سبيل الإلزام للقوم فلا محيص عنها، لأنَّهم يمنعون أن يريد من فعل نفسه وفعل غيره ما لا يوجد، وإن أُوردت علىٰ سبيل الاستدلال أمكن أن يقال عليهما: إنَّه تعالىٰ يريد ذلك أجمع، ولا يجب وقوعه ولا كونه علىٰ صفة نقص، لأنَّ كلّ ذلك إنَّما يجب في القادر إذا دعاه الداعي إلىٰ الفعل فلم يوجد، فأمَّا إذا كان مريداً علىٰ وجهٍ لا يتَّبع دواعيه لم يجب فيه ما يجب في غيره، ولهذا [قيل]: إنَّه لو خُلِقَت في المشرِف علىٰ الجنَّة والنار إرادة دخول النار لكان دخلها.

وإن كان مريداً من حيث لم يتَّبع كونه مريداً لدواعيه وكونه مريداً لنفسه، في أنَّه لا يتَّبع الدواعي آكد بمن فعلت فيه الإرادة الضروريَّة.

وما ذُكِرَ في الضدَّين وأنَّه يقتضي ألَّا يكون فاعلاً لكلِّ واحدٍ منهما يمكن أن يقال فيه بفعل أحدهما لمكان الدواعي، وإن كان مريداً للأمرين من حيث كان لا اعتبار في وقوع الفعل بكونه مريداً إذا لم يتَّبع الدواعي.

فأمَّا من طعن علىٰ هذه الطريقة بأن يقول: إنَّه يريد الضدَّين، لكنَّه يريد كون ما عُلِمَ أنَّه يكون، ويريد ألَّا يكون ما عُلِمَ أنَّه لا يكون، فقد مضىٰ في الكتاب الجواب عن شبهته البعيدة.

وقيل في الكتب عن شبهته البعيدة وقيل في ذلك: إنَّ الإرادة لا تتعلَّق بألَّا يكون الشيء، وأنَّها لا تتعدَّىٰ في التعلّق طريقة واحدة.

وقد مضىٰ الكلام في هذا المعنىٰ مستقصىٰ.

وقيل أيضاً: إذا كان يصحُّ أن يُراد في الشيء ألَّا يكون، فقد صار ذلك وجهاً زائداً يصحُّ / [[ص ٣٧٩]] أن يُراد عليه، فيجب في المريد لنفسه أن يريد في كلِّ شيءٍ أن يكون وألَّا يكون، كما أنَّه إذا كان عالماً لنفسه، علم المعلومات علىٰ كلِّ وجهٍ يصحُّ أن يعلم عليه.

وقيل أيضاً: إذا كان ما أراد ألَّا يكون، يصحُّ أن يريد مريد أن يكون، فلِمَ صار تعالىٰ بأن يريد كون أحدهما بأولىٰ من أن يريد ألَّا يكون؟ وكذلك القول في الآخر.

وليس تجري الإرادة في هذا الباب مجرىٰ العلم، حتَّىٰ يقال: إنَّه لا يصحُّ أن يريد كون ما لا يكون علىٰ الحقيقة، كما لا يصحُّ ذلك في العلم، لأنَّا قد بيَّنا أنَّا قد نريد ما نعلم أنَّه لا يكون، وأنَّ الإرادة بخلاف العلم في هذا المعنىٰ، ولو كان الأمر علىٰ ما ذكرنا لوجب أن يعلم الإنسان منَّا ما يكون وما لا يكون، بما يتبيَّنه في نفسه من الفصل ممَّا يريده.

فصل: فأمّا الكلام في أنّه تعالىٰ لا يجوز أن يكون مريداً، لا لنفسه ولا لعلّةٍ:

فهو أنَّ الصفة التي يقال: إنّها لا للنفس ولا لعلّةٍ، لا بدَّ من أن تكون لها وجه يستحقُّ منه، كما يقوله في كون الموجود محدَثاً والحيّ مدرَكاً، ومحال ألّا يشير في ذلك إلىٰ أمرٍ من الأُمور، لأنّه تخرج الصفة من أن تكون معلّلة، مع إمكان ذلك فيها، وإذا لم يجز أن يستحقّ كونه تعالىٰ مريداً بالفاعل ولا لصفة أُخرىٰ هو عليها، بطل أن يقال: هو كذلك لا للنفس ولا لعلّة.

وإنّما قلنا: إنّه لا يستحقُّ كونه مريداً لصفة أُخرىٰ هو عليها، كما نقول في كونه مريداً لصفة أُخرىٰ هو عليها، كما نقول في كونه مدرَكاً، لأنَّ سائر صفاته من كونه حيّاً وموجوداً وعالماً وقادراً قد ثبتت، وتكون تارةً مريداً وأُخرىٰ غير مريدٍ.

وأيضاً: فلو كان كونه حيّاً، أو بعض صفاته يقتضي كونه مريداً، لم يكن باقتضاء ذلك أولىٰ من اقتضاء كونه مريداً، [كما] لم يكن باقتضاء ذلك أولىٰ من اقتضاء كونه كارهاً، لأنَّ حال هذه الصفة مع كونه مريداً وكارهاً علىٰ سواء، وفي ذلك أحد أمرين: إمّا أن يكون مريداً كارهاً علىٰ حدٍّ واحدٍ، أو لا يجب له أحد الأمرين لمكان هذه / [[ص ٣٨٠]] الصفة، وتقف علىٰ أمرٍ متجدِّدٍ، ولا يشبه ذلك ما نقول في كونه حيّاً، واقتضاء كونه مدرَكاً، لأنّه لا ضدَّ لكونه مدرَكاً فيقال: إنَّ كونه حيّاً ليس بأن يقتضي كونه مدرَكاً بأولىٰ من أن يقتضي ضدَّه.

وأيضاً: فلا يخلو كونه مريداً من أحد أمرين: إمّا أن يكون حاصلاً فيما لم يزل، أو يتجدَّد بعد أن لم يكن.

فإن كان الأوّل، وجب أن يكون للنفس، لأنَّ ذلك هو أمارة صفة النفس، وقد أبطلناه.

وإن تجدَّد، وجب أن يكون كذلك لمعنىً، ولا يمكن أن يتجدَّد ولا يكون لمعنىً بأن يكون مشروطاً كما نقوله في كونه مدرِكاً، وذلك أنَّ المراد قد يكون معدوماً موجوداً، ولا حال إلّا ويصحُّ أن يُراد به، وهذا يقتضي كونه مدرِكاً فيما لم يزل إن كان مريداً لا لعلّةٍ، والمدرَك بخلاف ذلك، لأنّه لا يتعلّق الإدراك إلّا بالموجود، فشرطه متجدِّد.

وأيضاً: فلو كان مريداً لا لنفسه ولا لعلّةٍ، لوجب أن يريد كلّ مراد، لأنّه لا مخصِّص لكونه مريداً لبعضها دون بعض، وكذلك كان يجب أن يكون كارهاً لكلِّ ما يصحُّ أن يكره، وفي هذا ما تقدَّم من كونه مريداً للشيء الواحد، كارهاً له علىٰ وجه واحد.

فأمّا الكلام في أنّه لا يريد بإرادة معدومة: فالذي يُفسِده وجوه:

منها: أنّه كان يجب أيضاً أن يكون كارهاً بكراهة معدومة، وهذا يوجب كونه مريداً كارهاً للشيء الواحد علىٰ الوجه الواحد!

ومنها: ما تقدَّم من أنَّ عدم ما تعلَّق بغيره لنفسه يحيل تعلّقه.

ومنها: أنَّ الإرادة لو تعلَّقت في العدم، لوجب أن تضادّ ضدّها من الكراهة، وتنافيها في حال العدم حتّىٰ يمتنع عدمها معاً، وقد علمنا جواز عدم الضدَّين.

بل كان يجب أن لا يصحّ عدمها ولا وجودهما، ولا وجود أحدهما مع عدم الأُخرىٰ، لأنّهما علىٰ هذا القول متعلّقان في جميع الحالات، وفساد خروجها من الوجود والعدم معاً ظاهر.

ومنها: أنّه لو كان مريداً بإرادة معدومة، لكان مريداً فيما لم يزل علىٰ سبيل الوجوب، / [[ص ٣٨١]] لأنّه لا ابتداء لعدم الإرادة، وقد ثبت أنَّ ما يجب للذات من الصفات فيما لم يزل لا يصحُّ تعليله بغير الذات.

ومنها: أنَّ ذلك يقتضي فيما يوجد من جهته فيكون خبراً، أن يجب كونه كذلك، ولا يصحُّ خلافه، وقد بيَّنا فساد هذا فيما تقدَّم.

وهذا الوجه والذي قبله، يدلُّ علىٰ أنّه لا يريد بإرادة قديمة.

فأمّا الكلام في أنّه لا يريد بإرادة قديمة: فالذي يدلُّ عليه ما أشرنا إليه من الوجهين، وقد تقدَّم في باب الكلام في الصفات من هذا الكتاب، من إبطال قول من أثبت علماً قديماً أو قدرةً قديمةً، ما هو أو أكثره مبطل للإرادة القديمة، فلا معنىً لإعادته.

وإذا صحَّت الجملة التي ذكرناها، صحَّ أنّه تعالىٰ يريد بإرادة محدَثة، ونحن نُبطِل أنّه يريد بإرادة تحلّه أو تحلّ غيره، لتثبت أنّها موجودة لا في محلٍّ.

والذي يدلُّ علىٰ أنَّ إرادته تعالىٰ لا تحلّه: أنّا قد دلَّلنا فيما تقدَّم علىٰ أنَّ التحيّز هو المصحِّح لحلول الأعراض، وأنَّ ما يستحيل تحيّزه يستحيل حلول الأعراض فيه، وبيَّنا أنَّ حلول الشيء في غيره متىٰ لم تحيّز بالتعلّق لم يُفهَم، فإنَّ السواد مع أنَّه موجود تحت الجوهر، إنَّما كان حالَّاً في الجوهر دون أن يكون الجوهر حالَّاً في السواد، من حيث كان الجوهر متحيّزاً وكان السواد غير متحيّز.

فأمَّا الذي يدلُّ علىٰ أنَّه تعالىٰ لا يريد بإرادة تحلُّ غيره: فهو أنَّ ذلك المحلّ لا يخلو من أحد أمرين: إمَّا أن يكون فيه حياة، أو لا حياة فيه.

وليس يجوز أن تحلَّ إرادته تعالىٰ في محلّ غيره حياة لوجوهٍ:

منها: أنَّ الإرادة إذا حلَّت محلّ حياة، فتجب أن تكون إرادة لمن تلك الحياة حياة له، لأنَّ كلّ عرضين وُجِدا علىٰ وجهٍ واحدٍ، وكانا ممَّا يوجب الصفة للغير، فإنَّ أحدهما يوجب صفةً لما يوجبها الآخر له، ولولا صحَّة هذه الطريقة لم نقطع علىٰ أنَّ كلّ ما حللنا من القدر متعلِّق بنا، لأنَّه كان لا يمتنع علىٰ هذا أن يكون بعض هذه القدر توجب كوننا قادرين دون بعض، ولو كانت الإرادة إرادة لمن تلك الحياة حياة له، مع أنَّها إرادة للقديم / [[ص ٣٨٢]] تعالىٰ، لوجب أن تكون إرادة واحدة لمريدين، وهذا مستحيل، لعلمنا بصحَّة كراهة كلّ واحد منّا لنفس ما يريده القديم.

ومنها: أنَّه لو أراد بإرادة تحلُّ غيره، لجاز أن يكون بها يحلُّ أيضاً غيره، وهذا يوجب كونه مريداً كارهاً للشيء الواحد، ممَّا يوجب في قلب زيد من الإرادة وقلب عمرو من الكراهة!

ومنها: أنَّه كان يجب متىٰ وُجِدَت قدرة في محلّ هذه الإرادة أن تكون قدرة لهما معاً، [و]هذا يقتضي كون المقدور الواحد لقادرين، وقد ثبت استحالة ذلك.

فأمَّا الذي يدلُّ علىٰ أنَّ إرادته لا تحلُّ الجماد وما لا حياة فيه: فهو أنَّ تأليف الجماد كافتراقه، فلو حلَّت الإرادة الجماد، لكان حكمها مقصوراً علىٰ محلّها، لأنَّ كلّ عرض يوجب صفة متىٰ صحَّ وجوده في الجماد، فحكمه مقصور علىٰ محلّه كاللون، وهذا يوجب أن يكون محلّ الإرادة منّا هو المريد وإن بني مع غيره، لأنَّ كلّ عرض أُوجب الصفة لمحلّه، فإنَّ إحالته في إيجابه للمحلّ لا يتغيَّر بأن يجاور غيره، وهذا يقتضي أن يكون محلّ الإرادة منّا مريداً، وكذلك محلّ القدرة، ويوجب أن يكون لجملة الحيّ قادرين كثيرين، وكان لا يجب وقوع تصرّفها بحسب داعٍ واحدٍ وقصدٍ واحدٍ، وأن يجري مجرىٰ أحياء ضمّ بعضهم إلىٰ بعض، وكان لا يمتنع أيضاً أن يقع التمانع بين أجزاء الجملة من حيث كان عدَّة من القادرين، وفساد ذلك معلوم باضطرار.

وأيضاً: فلو جاز حلولها في الجماد، لجاز في اليد، وهذا يقتضي صحَّة أن يفعل بقدر أيدينا الإرادة فيها، وأن يجوز أن يجد أحدنا كونه مريداً في ناحية يده، كما يجده من ناحية صدره، وبطلان ذلك ظاهر.

وأيضاً: لو جاز أن تحلّ إرادته تعالىٰ الجماد، لم يمتنع أن توجد في محلّها الحياة، لأنَّ وجود الحياة إن لم يُصحِّح وجوده الإرادة لم يحلّ ذلك، ولأنَّه لا تنافي بينهما ولا ما يجري مجراه، فيقال: إنَّها تنتفي عند وجود الحياة، وقد بيَّنا أنَّ الإرادة حينئذٍ لا يختصُّ بالقديم تعالىٰ، وأنَّها تجب أن تكون إرادة لمن تلك الحياة حياة له.

/ [[ص ٣٨٣]] وهذا مستحيل، لأنَّ كلّ عرض يوجب لذات من الذوات حالاً، فليس يُخرِجه عن إيجابه لها مقارنة ما يقارنه من المعاني.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنّي أمنع من وجود الحياة مع هذه الإرادة، وإن لم يكن بينهما تضادّ، ولا يجري مجراه، كما منعتم أنتم من وجود حياة زيد وعمرو معاً في موضع الاتّصال، لأنَّ حياة زيد يحتاج إلىٰ أن تكون محلّها منفصلاً من غيره وكذلك حياة عمرو، وهذا معنىٰ ما يمضي في الكتب من أنَّ حياة زيد تحتاج إلىٰ أن تستند محلّها بمجاورة بعض من أبعاض زيد دون غيره، وكذلك حياة عمرو، وهذا بيِّن الفرق بين الأمرين، لأنَّ محلّ الإرادة الذي أُدّعي يحتمل ولا تنافي بينهما. علىٰ أنَّ هاتين الحياتين ما يجري مجرىٰ التنافي، لأنَّهما يجعلان محلّهما بعضاً لزيد وعمرو وذلك يتنافي، لأنَّ من شأن ما هو بعض لأحدهما أن يدرك به، وإذا كان بعضاً له صحَّ أن يبتدئ فيه الفعل بقدرته، وإذا كان بعضاً للآخر لم يصحّ أن يفعل فيه إلَّا بسبب تعدّي الفعل عن محلِّ القدرة، ونظائر ذلك كثيرة.

وبعد، فمن حقّ كلّ حيّين صحّة كون أحدهما عالماً والآخر جاهلاً، وحياة زيد تُصحِّح كونه عالماً جاهلاً علىٰ البدل، وكذلك حياة عمرو تُصحِّح ذلك فيه علىٰ البدل، فلو وُجِدَت حياة زيد في موضع الاتّصال، صحَّحت كون زيد عالماً، وحياة عمرو إذا وُجِدَت معها يُصحِّح كون عمرو جاهلاً.

والعلم الذي يوجد في ذلك المحلّ الذي فيه الحياتان، يجب أن يكون علماً لهما، لأنَّ وجوده كوجود حياة كلّ واحد منهما، وكذلك الجهل يجب أن يكون جهلاً لهما، وهذا يقتضي أن تكون الحياتان مصحِّحتين للضدَّين، فمنعنا من وجودهما، لأنَّهما تجريان مجرىٰ المتنافيين، وليس هذا من وجود الإرادة والحياة في الجماد.

وممَّا يُستَدلُّ به علىٰ جواز وجود الإرادة لا في محلٍّ: أنَّ الغرض إنَّما يجب حاجته إلىٰ المحلّ، إذا لم يصحّ ظهور حكمه إلَّا به، لأنَّ كيفية وجود العلَّة إنَّما يجب أن تُعتَبر بما يرجع إلىٰ الحكم أو إلىٰ الصفة الموجبة عنها، والإرادة لا تختصُّ المحلّ ولا توجب له حالَّاً، / [[ص ٣٨٤]] لأنَّهما ممَّا يوجب الحال للجملة، فلو اختصَّت المحلّ مع ذلك لوجب كونها علىٰ صفتين مختلفتين للنفس، وذلك محال فيما له ضدّ ننفيه، فوجودها علىٰ هذا في غير محلّ جائز، ومتىٰ لم يؤدِّ ذلك إلىٰ قلب جنسها أو جنس غيرها، لأنَّ حكمها الذي هو الحال كونه تعالىٰ مريداً يصحُّ ظهوره وهي موجودة لا في محلٍّ، لأنَّ إيجابها الحال يرجع إلىٰ جنسها، واختصاصها به تعالىٰ دون غيره يثبت بوجودهما علىٰ هذا الوجه، وإن لم يصحّ في إرادتنا أن يوجد في غير محلّ، من حيث كان ذلك يزيل الاختصاص بنا، فاحتاجت في أن يختصّ بنا إلىٰ حلول بعضنا، لأنّا قد بيَّنا أنَّها تحتاج إلىٰ المحلّ من غير هذا الوجه، من حيث كانت لا توجب له حالَّاً، ولا يلزم علىٰ هذا وجود علم لا في محلٍّ، أو قدرة أو حياة أو وجود سواد، أو كون أو صوت لا في محلٍّ، لأنّا قد بيَّنا في باب الصفات أنَّ وجود علم لا في محلّ يؤدّي إلىٰ ما يقتضي قلب الجنس، إمَّا فيه تعالىٰ أو فيما يفعله من ضدّ العلم، وبيَّنا أيضاً استحالة وجود قدرة وحياة لا في محلٍّ، من حيث كان لهما تأثير في المحلّ.

فأمَّا الكون، فإنَّه يوجب حالَّاً للمحلِّ، ووجوده في غير محلّه يؤدّي إلىٰ قلب جنسه، فأمَّا السواد فإنَّه إنَّما يضادّ ضدّه وينافيه علىٰ المحلّ، فوجوده لا في محلٍّ يقتضي وجوده علىٰ وجه لا ينافي معه ضدّه، وهذا يقتضي قلب جنسه، لأنَّ منافاته لضدّه يرجع إلىٰ ما هو عليه.

والقول في الصوت والتأليف وكلّ ما اختصّ المحلّ، كالقول في السواد.

وليس لأحدٍ أن يقول: كيف توجد إرادته تعالىٰ لا في محلّ، ولا اختصاص لها به تعالىٰ؟

لانقطاعها بذلك عن كلِّ حيّ سواه، وجرىٰ هذا الاختصاص مجرىٰ حلولها في قلب أحدنا في باب الاختصاص به، لأنَّ اختصاص العلل مختلف غير جار علىٰ طريقة واحدة، لأنَّ بعضها يختصّ بالحلول في المحلّ، وبعض آخر يختصّ بوجوده في بعضه، فلا يمتنع أن يدلَّ الدليل علىٰ وجه آخر، لأنَّ مثل ذلك موقوف علىٰ الدليل.

فأمَّا الاستبعاد لأن يكون عرض يوجد في غير محلّ فطريف، لأنَّ أحكام الأعراض إنَّما تثبت بالأدلَّة، ولا تقاس بعضها علىٰ بعض، وكلّ ما لا يُعلَم وجوده باضطرار.

وبعد، فحكمة الأعراض مختلف، / [[ص ٣٨٥]] منها ما يحتاج إلىٰ محلٍّ واحدٍ. ومنها ما يحتاج إلىٰ محلّين واحد. ومنها ما يحتاج إلىٰ محلّين. ومنها: ما يختصُّ الجملة. ومنها ما يختصُّ المحلّ وإن اشتركت في أنَّها أعراض، فكذلك لا يمتنع أن يكون فيها ما يوجد لا في محلٍّ.

[و]اعلم أنَّ جميع ما فعله تعالىٰ لغرضٍ يخصّه، يجب أن يكون مريداً له، وقد بيَّنا أنَّ الإرادة لا تلزم علىٰ هذا، لأنَّها لا تُفعَل لغرض يخصّها، ولأنَّها من حيث كانت جهة للفعل، حلَّت محلّ الجزء منه، فلا يجب أن يجدّد لها إرادة غير إرادة الفعل، وأحدنا لا يجوز أن يريد المسبَّب ويريد السبب إذا كان غرضه يختصّ السبب، ولا يجوز مثل ذلك عليه، لأنَّه لا يفعل المسبَّب عن السبب إلَّا وفي كلِّ واحدٍ منهما غرض، لأنَّه تعالىٰ قادر علىٰ أن يفعل جنس المتولّد مبتدأً، وعلىٰ أن يفعل السبب ويمنع من المسبَّب، فإذا جمع بين الأمرين فالغرض في كلّ واحد منهما، ويجب أن يكون تعالىٰ مريداً لحدوث كلّ جزء من أفعاله، لكونه عالماً بذلك علىٰ التفصيل.

فأمّا وجوه الأفعال فيجب أن يُنظَر فيها، فإن كان الوجه يقع عليه كلّ جزء من الفعل، كالنعمة والثواب وما جرىٰ مجراهما، وجب أن يريد إحداث كلّ جزء علىٰ هذا الوجه.

وإن كانت الجملة هي التي يختصُّ بالوقوع علىٰ ذلك الوجه، نحو كون الكلام خبراً، أراد فيها ذلك دون أجزائها.

ولا يجوز أن يكره تعالىٰ شيئاً من أفعاله، لأنَّ كراهة ذلك عبث لا فائدة فيه، وأحدنا إنّما يحسن منه أن يكره بعض أفعاله، ليصرف نفسه بذلك عن الفعل، وليوطِّن نفسه علىٰ أن لا يفعله، وكلّ ذلك لا يجوز عليه تعالىٰ.

فأمّا الذي يريده من فعل غيره فجملته أنّه يريد تعالىٰ من ذلك ما له تعلّق بفعله أو المستحقّ عليه، فجميع الطاعات هو تعالىٰ مريد لها، لأنّه أمر بها ورغّب في فعلها، وأمّا / [[ص ٣٨٦]] ألجأ غيره يجب أن يكون مريداً له، لتعلّقه بفعله الذي هو الإلجاء، ويجب أن يكون كارهاً للمعاصي من حيث نهىٰ عنه.

فإن قيل: دلّوا علىٰ أنّه مريد لما أمر به.

قلنا: قد بيّنا أنَّ ما يوجد فيكون أمراً يجوز [فيه] وجوه، فلا يكون أمراً، وأنَّ المؤثِّر في كونه كذلك كون فاعله مريداً دون سائر أحواله، فليس يخلو من أن يفتقر في كونه أمراً إلىٰ إرادة المأمور، أو إرادة كونه أمراً، والثاني يبطل بأنّه كان لا يمتنع أن يأمر بما يكرهه، وإن أردنا كون اللفظ أمراً به، والمعلوم خلاف ذلك، وكان يجب أيضاً [أن] لا تقف صحَّة الأمر علىٰ ما يصحُّ حدوثه، كما لا يقف الخبر علىٰ ما يصحُّ حدوثه، وفي وقوفه علىٰ ذلك دلالة علىٰ أنّه مفتقر إلىٰ إرادة الحدوث، بخلاف الخبر.

والكلام في النهي وافتقاره إلىٰ كراهة ما تناوله يجري علىٰ ما ذكرنا.

وأمّا ما يريده لتعلّقه بالمستحقّ عليه، فنحو ما يريده من أكل أهل الجنَّة وتنعّمهم، لأنَّ بذلك يكمل ثوابهم ويعظم سرورهم.

فأمّا المباحات من أفعال العباد، فلا يجوز أن يرادها، لأنَّ إرادتها عبث، ولا تعلّق لها بفعله ولا بالمستحقّ عليه.

فإن قيل: فما الذي يدلُّ علىٰ أنّه تعالىٰ لا يريد المعاصي [من] جميع الكائنات علىٰ ما ذهب إليه مخالفكم؟

قلنا: يدلُّ علىٰ ذلك أنَّ إرادة القبيح قبيحة، بدلالة أنَّ كلّ من علمها كذلك علم قبحها إذا زال اللبس، كما أنَّ كلّ من علم كون الفعل ظلماً علم قبحه إذا زال اللبس، ولا اعتراض بخلاف المجبّرة فإنّهم إنّما اعتقدوا أنّها تحسن من الله تعالىٰ لجهلهم بوجه قبحها في الشاهد، وظنّهم أنَّ القبيح يتعلَّق بأحوالها، نحو كونه محدِثاً مربوباً وللنهي، كما اعتقدوا مثل ذلك في الظلم، وقد تقدَّم إفسادنا لهذه الطريقة وأنَّ أحوال الفاعل لا يؤثِّر في قبح العقل ولا حسنه، وأنَّ المعتبر بالوجوه التي يقع عليها الأفعال، كما أنَّ خلافهم لم يؤثِّر في أنَّ الظلم إنّما قبح لكونه بهذه الصفة، فكذلك خلافهم في قبح إرادة القبيح، وما يزول به اللبس عن الجميع واحد.

/ [[ص ٣٨٧]] وممّا يدلُّ أيضاً علىٰ قبحها: أنَّ الأمر بالقبيح قبيح بلا شبهة، والمدخل للأمر في أن يكون أمراً هو الإرادة، ولولاها لم يكن أمراً، وكونه أمراً [فيه] جهة القبح، فما أثَّر فيه يجب لا محالة قبحه، ولا يلزم علىٰ هذا قبح القدرة علىٰ القبيح، لأنّها لا تؤثِّر في وجه القبح، ولا يلزم أيضاً قبح ما لولاه لم تحصل الإرادة من العلم والاعتقاد، لأنَّ ذلك غير مؤثِّر في قبح الإرادة.

وبمثل ذلك نجب من ألزم _ علىٰ ما ذكرناه _ قبح كلّ ما [لا] يتمُّ الأمر والخبر القبيحان إلّا به، من اعتقاد المخبر عنه والعلم بالمواضعة ونحوها، لأنَّ كلّ ذلك لم يؤثِّر في جهة القبح، وفيما له كان القبيح قبيحاً.

وممّا يدلُّ أيضاً علىٰ أنّه لا يريد المعاصي والقبائح: أنّه قد ثبت بلا خلافٍ نهيه عن جميعها، وتهديد من فعلها، والنهي _ علىٰ ما تقدَّم _ يقتضي كراهة المنهيّ عنه، وبذلك كان نهياً علىٰ الحدِّ الذي يتنافىٰ الأمر أنّه يكون أمراً إلّا مرادها لمأمور به، وإذا ثبت أنّه يكرهها استحال كونه مريداً لها.

وممّا نعتمد علىٰ طريق التأكيد الأدلَّة المتقدِّمة، أنّه لو جاز أن يريد القبائح، لجاز أن يحبّها ويرضاها، لأنّا قد بيّنا أنَّ المحبَّة والرضا يرجعان إلىٰ معنىٰ الإرادة.

وليس بمسلم من أطلق أنَّ ربَّه تعالىٰ يرضىٰ أن يُشتَم ويُفترىٰ عليه ويُكذَّب أنبياءه عليهم السلام، وقد ورد السمع مؤكّداً لما في الفعل في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا اللهُ يُرِيدُ ظُلْماً

لِلْعِبَادِ ﴿٣١﴾ [غافر: ٣١]، ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعَالَمِينَ ﴿١٠٨﴾ [آل عمران: ١٠٨]، وقوله: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهاً ﴿٣٨﴾ [الإسراء: ٣٨]، وقوله جلَّ وعزَّ: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ولا شيء أعسر من الكفر وما أدّىٰ إلىٰ العذاب الدائم، وقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦] يدلُّ علىٰ أنَّه قد أراد من الجميع العبادة، وإن كان فيهم من لم يؤمن، لأنَّ اللام في ﴿لِيَعْبُدُونِ﴾ هي لام الغرض بمنزلة قول القائل: (ما دخلت إليك إلَّا لتكرمني)، ومقتضىٰ ما ورد به السمع في هذا الباب يطول.

/ [[ص ٣٨٨]] واعلم أنَّه تعالىٰ لا يجوز أن يريد شيئاً من فعل غير المكلَّف من البهائم ومن جرىٰ مجراها من الإنس، لأنَّ إرادة ذلك عبث، ويجري في القبح مجرىٰ إرادة المباح، ولهذه أيضاً لا يكرهه، وإن كان في جملة أفعالهم ما هو قبيح.

وقد قيل: إنَّه متىٰ علم أنَّ لطفاً يتعلَّق بهذه الكراهة حسن، وذلك بأن يعلم تعالىٰ أنَّه متىٰ أعلم بعض المكلَّفين أو جميعهم أنَّه يكره القبائح من البهائم، صلحوا في التكليف.

واعلم أنَّ جميع أفعاله المبتدأة إنَّما يريدها في حال حدوثها، فأمَّا المتولّدات فعلىٰ ضربين: أحدهما يوجد مع السبب، وهذا لا شكَّ في أنَّ إرادته تقارنه. والضرب الآخر لا يقارن السبب، وهو علىٰ ضربين: متعقّب لسببه، ومتراخٍ عنه.

فالمتعقّب الأولىٰ فيه أن يقارن الإرادة لسببه، لأنَّه كالموجود في تلك الحال، فالإرادة كأنَّها مقارنة له ويجري مجرىٰ مقارنة الإرادة لأوَّل جزء من الخبر.

فأمَّا المتراخي فإنَّه بتراخيه وانفصاله عن السبب يجري مجرىٰ المبتدأ، فلا بدَّ من مقارنة الإرادة له ليؤثّر فيه، وعلىٰ هذا يصحُّ القول بأنَّه تعالىٰ لا يريد فعل الثواب ممَّن أطاع قبل أحوال فعل الثواب، ولا يلزم علىٰ هذا أن يكون تعالىٰ غير معرَّض للثواب، وإلَّا يكون لقولنا: (إنَّه تعالىٰ كلَّف ليثيب) معنىً، وذلك أنَّ التعريض يكفي فيه أن يريد من المكلَّف الطاعة التي يستحقّ بها الثواب، مع العلم بأنَّه يثيبه إذا أطاع، وجعله علىٰ صفات المكلَّفين، ومعنىٰ قولنا: (كلّفه ليثيبه) أنَّه جعله علىٰ صفات المكلَّف لفعل ما أراده منه من الطاعة التي يستحقّ بها الثواب.

فأمَّا ما يريده تعالىٰ من المكلَّفين، فإنَّما يريده قبل حال الفعل، لأنَّ المقتضي لكونه مريداً لذلك كونه مكلِّفاً وآمراً وناصباً للأدلَّة، وكلُّ ذلك يقتضي تقدُّم كونه مريداً، وكذلك القول فيما يكرهه من أفعال العباد أنَّه يجب تقدّمه.

وقد قيل: إنَّه غير ممتنع أن يكره تعالىٰ منهم القبيح في حال وجوده، وكذلك يريد منهم / [[ص ٣٨٩]] الفعل في حال وجوده إذا علم أنَّ فيه لطفاً، وعلىٰ هذا القول يجوز أيضاً أن يتقدَّم إرادته تعالىٰ لأفعال نفسه علىٰ مرادها، إذا علم أنَّ في إخبار المكلَّف بذلك من حالها مصلحة ولطفاً.

وهذه جملة كافية.

فصل: في ذكر قويّ ما يتعلَّق به المخالف في الإرادة، والكلام عليه:

قالوا: لو جاز أن يقع من العباد ما لا يريده، لدلَّ ذلك علىٰ ضعفه، وعلىٰ أنَّه مقهور مغلوب، قياساً علىٰ الشاهد في هذا الباب.

وتعلّقوا أيضاً: بأنَّه لو جاز أن يريد من غيره ما لا يقع، لجاز أن يريد من فعل نفسه ما لا يوجد.

والذي يفسد الأمرين واحد.

وتعلَّقوا: بأنَّه تعالىٰ لو كان كارهاً للمعاصي، لوجب أن يكون من يفعلها مكرهاً له، لأنَّه مرض له بفعل ما يرضاه، ومسخط له بفعل ما يسخطه.

وتعلّقوا: بأنَّه تعالىٰ لو كان كارهاً للمعاصي لكان آبياً لها، ولوجب أن يكون العاصي فاعلاً للمعصية شاءها الله تعالىٰ أم أباها، وهذه علامة الضعف!

وتعلَّقوا: بأنَّه تعالىٰ يريد منّا جهاد المشركين وقتالهم، ولا يتمُّ ذلك إلَّا بوقوع المقاتلة، فيجب أن يكون مريداً لها، لأنَّ ما لا يتمُّ المراد إلَّا به يجب أن يكون مراداً، وإذا أراد قتالهم المسلمين فقد أراد المعصية.

وتعلَّقوا: بقوله تعالىٰ: ﴿لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ ﴿٢٨﴾ وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [التكوير: ٢٨ و٢٩].

قالوا: وإطلاق هذا القول يقتضي أنّا لا نشاء شيئاً

إلَّا والله مريد له، ولم يخصّ كفراً من إيمان، ولا حسناً من قبيح، ولا تعلَّقوا بإطلاق، لأنَّه القول بأنَّ ما شاء الله كان وما لم يشأ / [[ص ٣٩٠]] لم يكن.

وتعلَّقوا: بأن من قال لغيره: (والله لأُعطينَّك حقّك غداً إن شاء الله) ثمّ لم يفعل، لا خلاف أنَّه لا يكون حانثاً، ولو كان الله تعالىٰ يريد جميع الطاعات والواجبات كما تقولون، لكان شائياً. من هذا قضاء الدين إذا كان متمكّناً منه، وكان يجب كونه حانثاً!

الكلام علىٰ ذلك: يقال لهم فيما تعلَّقوا به: أوَّلاً إنَّكم لم ترتدوا علىٰ الدعوىٰ، وما ترجعون إليه من الشاهد في هذا الباب غير مسلَّم، لا حكماً ولا اعتلالاً، لأنَّ ليس كلّ من أراد في الشاهد من غيره ما لم يقع يدلُّ علىٰ ضعفه، وفي الموضع الذي يدلُّ علىٰ ذلك ليس العلَّة أنَّ مراده لم يقع.

والذي يدلُّ علىٰ ما ذكرناه: أنَّ الملك متىٰ أراد من رعيَّته ما يعود عليهم نفعه، ولا يتعلَّق شيء من أفعاله أن يفعلوه طوعاً واختياراً، مثل أن يريد منهم الصلاة بالليل، والتصدّق بشيء من أموالهم، فإنَّ ارتفاع ذلك لا يدلُّ علىٰ ضعفه ولا نقصه، وهذا معلوم ضرورةً، وإنَّما يدلُّ علىٰ ضعفه أو نقصه أن يريد منهم ما يعود عليه نفعه، مثل أن يحاربوا عدوَّاً قد أظلَّ عليه وخشي غاية الضرر منه، فهو مستضرٌّ بارتفاع هذه المحاربة والمدافعة، ويدلُّ ذلك علىٰ ضعفه من حيث كان لا يفي بدفع ذلك بنفسه، ولأنَّه أيضاً مع توقّع الضرر وتوقّفه، لا بدَّ أن يريد منهم علىٰ وجه الإكراه أن ينصروه ويدافعوا عنه، وإذا لم يقع ذلك دلَّ علىٰ أنَّ ما به يكونون مكرهين، لا يتمكَّن منه ولا يقدر عليه، فيدلّ علىٰ ضعفه ونقصه، من عمل نفسه.

علىٰ أنَّ الملك القاهر العظيم السلطان، متىٰ أراد من الذمّي المكفوف الضعيف الاختلاف إلىٰ مساجد المسلمين، فوقع منه الاختلاف إلىٰ البيعة والكنيسة، فإنَّ الملك يضعف بذلك ويلحقه نقص، قد خرج عن حدِّ المناظرة إلىٰ المعاندة.

ومتىٰ قيل له: أبِنْ لنا أيُّ ضعفٍ لحقه؟ وما تريده بهذه العبارة؟ وأيُّ فرقٍ من طاعة هذا ومعصيته فيما يرجع إلىٰ أحوال الملك، والتأثير فيها لم يحصل إلَّا علىٰ عبارة؟ وكيف يدلُّ علىٰ ضعف أحدنا ما لا تعلّق له به، وكونه ضعيفاً يرجع إليه؟ ولو دلَّ انتفاء مراده علىٰ / [[ص ٣٩١]] ضعفه لدلَّ وقوع مراده تعالىٰ علىٰ قوَّته، علىٰ أنَّ هذا القول يوجب عليهم أن يكون انتفاء وقوع ما أمر به يدلُّ علىٰ ضعفه، كما يدلُّ مثل ذلك في الشاهد، وأيُّ فرق تعاطوه في الفصل بين الغائب والشاهد في الأمر أمكن أن يُذكَر في الإرادة، لأنَّ أحداثاً للأمر في الشاهد يدلُّ علىٰ الضعف، من حيث ضمنت المخالفة في الإرادة، لأنَّ أحدنا لا يأمر إلَّا بما يريده، وأنَّ القديم تعالىٰ يأمر بالشيء، وإن لم تكن مريداً له، لأنّا قد بيَّنا أنَّ الأمر لا يكون أمراً إلَّا وفاعله مريد للمأمور به، وإنَّه بذلك دخل في أن يكون آمراً، فلا فرق بين الغائب والشاهد في هذا الباب.

علىٰ أنَّهم إن جوَّزوا أن يأمر أحدنا بما يريده، قيل لهم: أفيدلّ مخالفته في الأمر علىٰ ضعفه؟

فإن التزموا ذلك لزمهم مثله فيما يأمر تعالىٰ به.

وإن امتنعوا من دلالة المخالفة للأمر في الشاهد علىٰ الضعف، امتنع عليهم مثل ذلك في الإرادة، لأنَّ حكم الشاهد لا يختلف في الأمرين، بل الحال في المخالفة في الأمر أوضح، وأنَّ أحدنا وإن أحالوا كون أحدنا آمراً في الشاهد بما لا يريده، قيل لهم: فيجب أيضاً استحالة كونه تعالىٰ آمراً بما لا يريد، لأنَّ ما يحيل ذلك في بعض الأمرين، يحيله في كلّ آمرٍ.

وبعد، فإنَّ النبيّ عليه السلام كان يريد الإيمان من الكفّار، ولم يدلّ انتفائه من جهتهم علىٰ ضعفه وغلبته وقهره.

علىٰ أنَّ هذا يوجب عليهم أن يكون تعالىٰ من حيث أمر الكفّار بالإيمان، والعصاة بالطاعة أن يكون آمراً لهم بأن يقهروه ويغلبوه، وكذلك إذا كان تعالىٰ قادراً علىٰ أقدارهم علىٰ ذلك أن يكون قادراً أن يقدرهم علىٰ غلبته وقهره، وهذا أوضح فساداً علىٰ أن يكافيه.

والجواب عن الشبهة الثانية: أنَّ الوجه الذي من أجله قلنا: إنَّه متىٰ أراد من أفعاله أن لا يقع لحقّه النقص، لا يتأتّىٰ فيما يريده من أفعال غيره أن يفعله علىٰ سبيل الاختيار، / [[ص ٣٩٢]] وذلك أنَّه متىٰ أراد شيئاً ودعاه إليه الداعي فلا بدَّ من وقوعه، إلَّا أن يعرض ما لا يجوز عليه تعالىٰ من فقد قدرةٍ أو علمٍ أو آلةٍ وما جرىٰ مجرىٰ الآلة من الوصل إلىٰ الفعل، أو لمنع من هو أقدر، وإذا لم يجز عليه تعالىٰ أحد هذه الأُمور التي لأجلها لا يقع مرادنا جدّياً من نفسه، لم يجز أن يريد من فعله ما لا يكون.

ولهذا قلنا: إنَّه لو أراد من غيره شيئاً علىٰ سبيل الإلجاء، لدلَّ ارتفاعه علىٰ فعل ما يدلُّ عليه انتفاء ما يريده من مقدور نفسه، لتعلّق ذلك بفعله من حيث كان من قصد إلىٰ إلجاء الغير إلىٰ الفعل، لا بدَّ أن يفعل ما به يصير ... ذلك الغير ملجئ إليه، فلم يقع ما يريده منه علىٰ سبيل الإلجاء، لكان إنَّما لا يقع لأنَّه لم يفعل ما يلجئه به إليه، وإنَّما لا يفعل ما يلجئه إلىٰ الفعل مراده لأحد الوجوه المتقدِّمة، من فقد قدرة أو ما جرىٰ مجراها ممَّا يقتضي النقص، فلهذا جرىٰ انتفاء مراده من غيره علىٰ سبيل الإلجاء مجرىٰ انتفاء مراده من نفسه، وفارق الأمران جميعاً ما يريده من غيره علىٰ سبيل الاختيار.

والجواب عن الشبهة الثالثة: أنَّ المكره من أكره غيره علىٰ الفعل، وحمله علىٰ فعله، وليس هو من فعل ما كرهه، ولهذا لا يكونون الكفّار مكرهين للنبيّ عليه السلام من حيث فعلوا من الكفر ما كرهه، ولا مكرهين للمؤمنين، والعبارات والأسماء لا مدخل للقياس فيها، فلا يجب حمل مكرهٍ علىٰ مسخطٍ ومُرْضٍ. ألَا ترىٰ أنَّهم لم يعلّقوا علىٰ من أراد شيئاً من غيره ففعله وصفاً، كما علَّقوا علىٰ من سخط شيئاً أو رضيه؟ ولو حمل الحامل الكراهية في هذا الباب علىٰ الإرادة لكان أولىٰ.

علىٰ أنَّه يلزمهم ما قدَّمناه من كونه آمراً للكفّار بالكراهة، إذا كان آمراً لهم بالإيمان الذي يكرهه علىٰ مذاهبهم.

والجواب عن الشبهة الرابعة: أنَّ الأباليس من الكراهة في شيء، وإنَّما المراد به المنع والامتناع، ولهذا تمدَّح العرب الرجل بأنَّه أبو الضيم، وقال الشاعر:

وإن أرادوا ظلمنا أبيناهُ ...

/ [[ص ٣٩٣]] ولا مدحة في كراهة الظلم ونفي الظلم ونفي الإرادة له، لأنَّ الضعيف والعاجز بهذه المثابة، وإنَّما أرادوا بذلك المنع.

وإنَّما أشكل أحد الأمرين بالآخر، من حيث كان من يأتي الشيء ويمتنع منه أو يمنع، لا بدَّ من أن يكون كارهاً، والقديم تعالىٰ وإن كره المعاصي، فما منع منها فلا يوصف بما يفيد ذلك.

والجواب عن الشبهة الخامسة: أنَّ الذين ذكرتموه معلوم ضرورةً خلافه، لأنَّ النبيّ عليه السلام كان يريد جهاد الكفّار وإن لم يرد وقوع المنكر، وأحدنا يريد اغتسال الزاني من الجنابة وإن لم يرد ما يوجب ذلك، وكذلك يريد إيقاع الحدّ لمن تستحقّه وإن لم يرد ما يوجب الحدّ، وإذا جاز أن يكون أحدنا يريد المسبَّب إذا خصَّه العرض علىٰ بعض الوجوه وإن لم يرد سببه، فأولىٰ ألَّا تجب إرادته لما ليس بسبب مما يحصل عنده مراده.

والجواب عن الشبهة السادسة: أنَّ قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ﴾ [التكوير: ٢٩] راجع إلىٰ ما تقدَّم من قوله: ﴿لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ ۝٢٨﴾ [التكوير: ٢٨]، فكأنَّه تعالىٰ قال: وما تشاؤون الاستقامة إلَّا أن يشاء الله، وإنَّما وجب ردّه إلىٰ ذلك لأنَّه غير مستقلٍ بنفسه، وما تعلَّقت به المشيئة غير مصرَّح به، فإذا تقدَّم ما يمكن تعليقه به كان أولىٰ.

علىٰ أنَّ ذلك لو لم يجب لحملنا الآية علىٰ الطاعات دون المعاصي، للأدلَّة المتقدِّمة.

والجواب عن الشبهة السابعة: أنَّ إجماع الأُمَّة علىٰ إطلاق القول الذي ذكروه غير مسلَّم، ومعلوم أنَّ أهل العدل لا يُطلِقون ذلك، كما لا يُطلِقون أنَّ كلّ شيء بقضاء الله وقدره، وإنَّما يُطلِق ما جرىٰ هذا المجرىٰ العامَّة، ومن لا يعرف ما يأتي ويذر، ومن أطلق ذلك فهو يُبطِل القول بأنَّ كلّ شيء بإذن الله وأمره، وأنَّه لا مردَّ إليه، فيجب أن يحتجَّ بذلك في أنَّه لم يأمر الكفّار بالإيمان وأنَّ الكفر ممَّا أمر به، ومن الظاهر علىٰ لسان الأُمَّة قولهم: (نستغفر الله من جميع ما كره إليه)، والاستغفار لا يكون إلَّا من الواقع، وهذا يقتضي أنَّه تعالىٰ قد كره بعض ما وقع منهم، ومن دعاء الأُمَّة قولها أيضاً: (اللّهمّ انقلنا ممَّا تكره إلىٰ ما تُحِبّ).

فإن قيل: فما المعنىٰ في قولهم: (ما شاء الله كان) إذا سلَّمتموه؟

/ [[ص ٣٩٤]] قلنا: المراد بذلك ما شاء في أفعاله كان، وما لم يشأه من أفعاله التي ليست بإرادةٍ لم تكن، لأنَّ هذا القول ليس بأكثر من القرآن الذي يجوز تخصيصه بالأدلَّة.

وقد يجوز حملها أيضاً علىٰ أنَّ ما شاءه وألجأ إليه كان، وما لم يشأه ومنع منه لم يكن.

علىٰ أنَّهم يعدلون عن ظاهر هذا القول علىٰ مذاهبهم، لأنَّهم يذهبون إلىٰ أنَّه تعالىٰ يشاء ما لا يكون، أن لا يكون، فقد شاء علىٰ هذا ما لم يكن، وتركوا الظاهر.

فإن قالوا: نحمله علىٰ أنَّ ما شاء كونه.

قلنا: ونحمله علىٰ ما شاءه من أفعاله.

والجواب عن الشبهة الثامنة: أنَّ مشيَّة الله تعالىٰ لقضاء الدين عندنا متقدِّمة، وإنَّما يوجد عند الأمر منه تعالىٰ بالقضاء، وقوله: (إن شاء الله) يقتضي إرادة متجدِّدة مستقبلة، فلا يلزم علىٰ مذهبنا أن يكون حانثاً، ولو قال: (والله لأقضينَّ الدين إن كان الله قد شاء ذلك) حنث متىٰ لم يقضه.

وليس يمكن أن يدَّعي في هذا التفصيل خلاف جميع الفقهاء، لأنَّهم لا نصَّ عندهم في ذلك، والغرض في تعقيب الأيمان وما أشبهها بذكر المشيَّة، هو قطع لزوم الكلام، وجعله موقوفاً غير نافذ الحكم، فكأنَّه بعرف الشرع صار أمارة علىٰ ما ذكرناه من زوال حكم اليمين.

والذي يُبيِّن ذلك: أنَّ المشيَّة قد تدخل في اليمين علىٰ الماضي، ومعلوم أنَّ الشرط المتجدِّد لا يجوز أن يُعلَّق به أمر ماضٍ، ولهذا لا يقال: (دخل زيد الدار أمس إن كان كذا وكذا) مستقبلاً، فعُلِمَ أنَّ المشيَّة لم يرد بها الشرط، وإنَّما يفيد ما ذكرناه من التوقّف وقطع لزوم حكم الكلام، وقد حكي عن أبي علي أنَّه كان يقول: إنَّ الحالف علىٰ هذا الوجه إنَّما لم يحنث، لأنَّه يحتمل أن يريد إن شاء أن يُمكّنني ولا يمنعني، أو تلطَّف لي في الفعل، ولا يمتنع ألَّا يكون لطف في الفعل، فلا يحصل الشرط، فلهذا لم يكن حانثاً لو أنَّه قال بعد اليمين: (إن كان الله قد شاء منّي نفس الفعل) الذي هو قضاء الدين، لوجب أن يكون حانثاً إذا لم يقضه، وكلُّ هذا بيِّن.

* * *

شرح جمل العلم والعمل:

[[ص ٥٦]] [كونه تعالىٰ مريداً وكارهاً]:

مسألة: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: ومن صفاته تعالىٰ _ وإن كانتا عن علَّة _ كونه مريداً وكارهاً، لأنَّه سبحانه قد أمر وأخبر ونهىٰ، ولا يكون الأمر والخبر أمراً ولا خبراً إلَّا بالإرادة، والنهي لا يكون نهياً إلَّا بالكراهة.

شرح ذلك: هذا الفصل يشتمل علىٰ قسمين: أحدهما أنَّ القديم سبحانه آمر ومخبر وناهٍ ومنكر، والثاني أنَّ الأمر والخبر لا يكونان كذلك إلَّا / [[ص ٥٧]] بالإرادة، وكذلك النهي لا يكون نهياً إلَّا بالكراهة.

والذي يدلُّ علىٰ أنَّ القديم سبحانه آمر ومخبر وناهٍ إجماع الأُمَّة، فإنَّه لا خلاف بينها في ذلك.

وليس لأحدٍ أن يقول: كيف تستدلّون علىٰ كونه مريداً بكونه آمراً ومخبراً، ولا يصحُّ كونه آمراً إلَّا بعد ثبوت كونه مريداً؟

وذلك أنّا قد بيَّنا أنَّ الطريق الذي يُعلَم به كونه آمراً إجماع الأُمَّة وإن لم يُعلَم كونه مريداً، فليس أحدهما أصلاً للآخر. فإذا ثبت ذلك ثبت ما أردناه.

وأمَّا الذي يدلُّ علىٰ أنَّ الأمر والخبر لا يكونان كذلك إلَّا بالإرادة: أنّا نجد ما هو بصيغة الأمر وإن لم يكن أمراً مثل قوله سبحانه: ﴿اعْمَلُوا ما شِئْتُمْ﴾ [فصّلت: ٤٠]، وقوله: ﴿وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ﴾ [الإسراء: ٦٤]، لأنَّ ذلك وإن كان بصيغة الأمر فالمراد به التهديد لا غير.

ومثل قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذا حَلَلْتُمْ فَاصْطادُوا﴾ [المائدة: ٢]، وقوله: ﴿فَإِذا قُضِيَتِ الصَّلاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [الجمعة: ١٠]، والمراد بذلك الإباحة لا غير.

ونحو قوله تعالىٰ: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خاسِئِينَ﴾ [البقرة: ٦٥]، ونحو قوله تعالىٰ: / [[ص ٥٨]] ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣]، ونحو قوله تعالىٰ: ﴿ائْتِيا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً﴾ [فصّلت: ١١]، فإنَّ جميع هذه الألفاظ وإن كانت بصيغة الأمر فالمراد بها غير الأمر، بل إخبار عن تكوين الشيء أو سرعته، وعن تقريع العرب وتحدّيهم.

فإذا كانت هذه الصيغ تُستَعمل في الأمر وفي غير الأمر، فلا يجوز أن تختصَّ بالأمر إلَّا بالقصد والإرادة.

والكلام في النهي واقتضائه للكراهة يجري مجرىٰ الأمر سواء.

وإذا ثبت بما قدَّمنا كون القديم سبحانه آمراً، وبما بيَّناه أيضاً أنَّ الأمر لا يكون كذلك إلَّا بالإرادة، والنهي لا يكون إلَّا بالكراهة، ثبت أنَّه سبحانه مريد وكاره.

[في أنَّ الإرادة حادثة لا في محلٍّ]:

مسألة: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: ولا يجوز أن

يستحقَّ تعالىٰ / [[ص ٥٩]] هاتين الصفتين لنفسه لوجوب كونه مريداً وكارهاً للشيء الواحد علىٰ الوجه الواحد، ولا لعلَّة قديمة علىٰ ما سنُبطِل به الصفات القديمة، ولا لعلَّة محدِثة غير حيٍّ لافتقار الإرادة إلىٰ بنية مخصوصة مثل القلب، ولا لعلَّة موجودة في حيٍّ لوجوب رجوع حكمها إلىٰ ذلك الحيّ. فلم يبقَ إلَّا أن توجد لا في محلٍّ.

شرح ذلك: إذا ثبت بما قدَّمنا أنَّ القديم مريد وكاره فلا يخلو من أن يستحقَّ هاتين الصفتين لنفسه، أو لعلَّة أو لا لنفسه ولا لعلَّة. ولا يجوز أن يستحقَّ هاتين الصفتين لنفسه، لأنَّه يؤدّي إلىٰ أن يكون مريداً للشيء كارهاً له علىٰ وجهٍ واحدٍ في وقتٍ واحدٍ، وذلك محال.

وإنَّما قلنا ذلك: لأنَّه لا شيء يصحُّ أن يكون مراداً إلَّا ويجب أن يكون سبحانه مريداً له إذا كان مريداً لنفسه. وكذلك لا شيء / [[ص ٦٠]] يصحُّ أن يكون مكروهاً إلَّا ويجب أن يكون سبحانه كارهاً له إذا كان كارهاً لنفسه. ولا مراد إلَّا ويصحُّ أن يكون مكروهاً، ولا مكروه إلَّا ويصحُّ أن يكون مراداً. وفي ذلك وجوب ما قدَّمناه من كونه مريداً للشيء كارهاً علىٰ وجهٍ واحدٍ في زمانٍ واحدٍ، ومعلوم ضرورةً خلاف ذلك.

وبمثل ما قلناه يبطل أن يستحقَّ سبحانه هاتين الصفتين لا لنفسه ولا لعلَّة، لأنَّه لا اختصاص له حينئذٍ بمراد ولا بمكروه. وكان يؤدّي ذلك إلىٰ كونه تعالىٰ مريداً للأشياء كارهاً لها، وقد علمنا خلافه.

وإن كان مريداً وكارهاً لمعنىٰ، فلا يخلو ذلك المعنىٰ من أن يكون محدَثاً أو قديماً، فإن كان قديماً فلا يجوز ذلك، لأنَّه كان يؤدّي إلىٰ أن يكون مثل القديم تعالىٰ، لمشاركته له في القِدَم، وذلك باطل وسنشبع الكلام في ذلك إذا انتهينا إلىٰ نفي قديم آخر معه إن شاء الله.

وإن كان ذلك المعنىٰ محدَثاً فلا يخلو من أن يكون موجوداً في جماد أو في حيّ غير القديم سبحانه، أو أن يكون موجوداً لا في محلٍّ.

ولا يجوز أن يكون موجوداً في حيٍّ آخر، لأنَّه كان يجب أن يكون حكم ذلك المعنىٰ راجعاً إلىٰ ذلك الحيّ، ويستحيل حينئذٍ إيجابه الحكم للقديم سبحانه.

ولا يجوز أن يكون موجوداً في جماد، لأنَّه لو كان كذلك لجاز أن يُبنىٰ الجماد بنية الحيّ، وكان ذلك يؤدّي إلىٰ ما بيَّناه من الفساد.

فلم يبقَ بعد ذلك إلَّا أن يكون ذلك المعنىٰ موجوداً لا في محلٍّ، ليصحَّ كونه تعالىٰ مريداً كارهاً.

* * *

الإدراك:

الحدود والحقائق:

[[ص ٧٣١]] ٣٧ _ حقيقة المدرِك هو كونه حيَّاً لا آفة به بشرط وجود المدرَك وارتفاع المانع.

* * *

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ١)/ (جوابات المسائل الطرابلسيات الثالثة):

[[ص ٣٥٩]] **المسألة الأُولىٰ: [معنىٰ توصيف الله تعالىٰ بالإدراك]:**

في نفي كون الله مدركاً، قال الذاهبون إلىٰ ذلك: لو كان له سبحانه مثل صفة المدرك منّا لم تقتضيها [ظ: لم تقتض] إلَّا كونه تعالىٰ حيَّاً، كما أنَّ ذلك هو المقتضي لها فينا، ولم يخلُ من أن يقتضي ذلك بشرط الحاسّة وإعمال محلّ الحياة، أو من غيرهما.

والأوَّل مستحيل علىٰ الله ﷻ، فيستحيل باستحالته عليه الإدراك.

والثاني يقتضي أن يصحَّ إدراكنا المدركات من غير أن نعمل محلّ الحياة / [[ص ٣٦٠]] لأنَّ ما اقتضىٰ ذلك حاصل فينا، وهو كوننا أحياء، ومعنىٰ الحيّ في الشاهد سواء، إذ ليس يؤثِّر زيادة الحياة فيما أشركنا فيه من كوننا أحياء، كما لا يؤثِّر زيادة العلم فيما أشركنا فيه من كوننا عالمين ولا معتبرة ولا كونه ﷻ حيَّاً لذاته يؤثِّر في تغيّر صفته.

ولا يسوغ القول بأنَّ حلول الحياة يقتضي وقوع الإدراك بها، لأنَّ أعمال محلّ الحياة والحواسّ إمَّا أن يحتاج إليهما في حصول صفة الدرك، أو لا يحتاج إليهما في ذلك. فإن كان المدرك يستحيل عليه الحواسّ، فيجب أن لا يحتاج إليها من يصحُّ عليه الحواسّ، لأنَّ ما ليس بشرط لا يدخله في أن يكون شرطاً صحَّته علىٰ الموصوف.

الجواب: اعلم أنَّ الصفة لا تجوز أن تقتضي أُخرىٰ إلَّا بعد أن يكون الموصوف بهما واحداً، ولهذا لم يجز أن يقتضي صفة لزيد صفة لعمرو من حيث لم يكن الموصوف بهما واحداً، وكون الحيّ منّا حيَّاً صفة يرجع إلىٰ جملته لا إلىٰ أجزائه. يدلُّ علىٰ ذلك أنَّ أجزاء الحيّ وإن حلَّتها الحياة، فليس كلّ جزء منها حيَّاً من حيث كانت هذه صفة ترجع إلىٰ الجملة.

وليس كذلك الحركة، لأنَّ كلّ جزء من المتحرِّك محلّه الحركة متحرِّك في نفسه، لرجوع هذه الصفة إلىٰ المحلّ. وقد علمنا أنَّ حكم المحلّ مع الجملة، كحكم زيد مع عمرو، في أنَّه لا يجوز أن يوجب ما يرجع حكمه إلىٰ المحلّ حكماً للجملة. كما لا يجوز أن يوجب الصفة المختصَّة بزيد صفة مختصَّة بعمرو.

/ [[ص ٣٦١]] ولـمَّا كان انتفاء الآفات عن الحواسّ وصحَّتها واستقامتها حكماً يرجع إليها ولا يتعدّاها، جرىٰ مجرىٰ الحركة في أنَّ حكمها مقصور علىٰ محلّها من غير تعدٍّ إلىٰ الجملة، فلم يجز أن يكون لانتفاء الآفات عن الحواسّ، فابر من كون المدرك مدركاً.

ولـمَّا كان كونه حيَّاً صفة يرجع إلىٰ من يرجع إليه كونه مدركاً، جاز أن يؤثِّر في كونه مدركاً، لأنَّه إذا كان لا بدَّ مؤثِّرة ومقتضىٰ [ظ: من مؤثِّر ومقتض] لكونه مدركاً، ولم يجز أن يكون صفات الحاسّة مقتضية لذلك، فلم يبقَ إلَّا أنَّ المتقضي هو كونه حيَّاً، لأنَّ أحدنا يقف كونه مدركاً علىٰ كونه حيَّاً وصحَّة حواسّه. وإذا بطل أن يكون ما يرجع إلىٰ الحواسّ مقتضياً لما ذكرنا، فليس المقتضي [إلَّا] هو كونه حيَّاً.

فأمَّا كون صحَّة الحاسّة شرطاً هو فينا دونه تعالىٰ، لاختصاص ما يقتضي كونه شرطاً بنا واستحالته عليه تعالىٰ. وإنَّما قلنا: إنَّ هذا الشرط يختصُّ بنا، فلا يتعدّىٰ إليه، لأنَّ أحدنا لو كان حيَّاً لنفسه أو حيَّاً بحياة معدومة، أو حيَّاً بحياة لا يحلّه، لم يجب اشتراط صحَّة الحواسّ في كونه مدركاً.

ولـمَّا كان حيَّاً بحياة، فصار محلّ الحياة آلة له في إدراك المدركات، إمَّا بمجرَّد كونه محلَّاً للحياة، أو بأن يحتاج المحلّ إلىٰ صفة زائدة علىٰ كونه محلَّاً للحياة، ككونه عيناً، أو أنفاً، أو أُذناً.

فقد عاد الأمر إلىٰ أنَّ اشتراط صحَّة الحواسّ وانتفاء الآفات عنها، إنَّما هو لأمر يرجع إلىٰ الحياة ومحلّها، فمن كان حيَّاً لا بحياة بل بنفسه، مستغنٍ عن هذا الشرط، لاستحالة مقتضيه فيه.

/ [[ص ٣٦٢]] وليس يمتنع أن يتخصَّص الشرط بحيّ دون حيّ، وإنَّما يمتنع ذلك في المقتضي، لأنَّ المقتضي هو المؤثِّر في الحقيقة، والشرط ليس بمؤثِّر وإن كان الحكم واقفاً عليه. ولهذا جاز أن يكون الشرط غريباً من الموصوف وأجنبياً منه. ولا يجوز في المقتضي أن يكون كذلك وهما هو نظير لهذه المسألة ومسقط للشبهة فيها.

إنّا كنّا نقول: إنَّ المقتضي لصحَّة الفعل هو كون القادر قادراً، ونحن نعلم أنَّ أكثر أفعالنا يقف صحَّتها منّا علىٰ وجود آلات وجوارح، ومن [ومتىٰ] لم يتكامل صفاتها لم يصحّ الفعل منّا، وإن كان أحدنا قادراً. ألَا ترىٰ أنَّ البطش لا يتمُّ منّا إلَّا بجوارح، والكتابة والنساجة لا يصحّان إلَّا بآلات مخصوصة.

وليس يحتاج القديم تعالىٰ في صحَّة الأفعال منه إلىٰ أكثر من كونه قادراً فقد خالفناه في الشرط وإن وافقناه في المقتضي، لما خالفناه في الوجه المقتضي للشرط فينا، وهو كون أحدنا قادراً بقدرة، لأنَّ كونه قادراً علىٰ هذا الوجه هو السبب في حاجته في كثير الأفعال إلىٰ الجوارح والآلات. ولـمَّا كان القديم تعالىٰ قادراً بنفسه لا بقدرة، استغنىٰ عن الآلات والجوارح، كما استغني في كونه مدركاً عن الحواسّ وصحَّتها.

فبان بهذه الجملة الجواب عن جميع ما تضمَّنه هذه المسألة، وإنّا لا نقول علىٰ الإطلاق أنَّ صحَّة الحواسّ وانتفاء الآفات عنها شرط في كون المدرك مدركاً كما لا نقول علىٰ الإطلاق بأنَّ ذلك ليس بشرط.

بل نقول: إنَّه شرط فيما كان حيَّاً بحياة، للعلَّة التي ذكرناها وأوضحناها / [[ص ٣٦٣]] وليس بشرط فيمن لم يكن بهذه الصفة، واختلاف المشروط علىٰ ما بيَّناه جائز بحسب الاختلاف في مقتضيها ومستدعيها، وهذا واضح.

وهذا الكلام قد استقصيناه وأشبعناه في كتابنا المعروف بـ (المختصر) والكتاب المعروف بـ (الذخيرة) وانتهينا فيه إلىٰ أبعد مراميه وآخر أقاصيه.

وفي هذه الجملة المذكورة هاهنا كفاية.

المسألة الثانية: [الاستدلال بالشاهد علىٰ الغائب]:

في الاستدلال بالشاهد علىٰ الغائب، قالوا: ما تريدون بقولكم: إنَّ الحيّ الذي لا آفة به، أو يستحيل عليه الآفات، يجب أن يدرك المدرك إذا حضره؟

فإن قلتم: نريد بذكر الآفة فساد الآلات والحواسّ.

قيل لكم: أفتعدون فقد الحواس من الآفات أم لا؟

فإن قلتم: لا.

قيل لكم: كيف يكون فسادها آفة مانعة من الرؤية، ولا يكون عدمها مانعاً من ذلك، إن جاز ذلك فجوّزوا أن يدرك الواحد منّا مع فقد الحاسّة.

وهذا يكشف عن فساد هذا الترتيب، إذ يشترطون في المشاهد شيئاً ليس هو في الغائب وكان يجب لانتفاء هذا [في] الغائب، ألَّا تتوصَّلوا إلىٰ إثبات هذه الصفة فيه بشرط ليس فيه، بل في الشاهد دونه تعالىٰ.

/ [[ص ٣٦٤]] الجواب: نفرض السؤال إنّا إذا قرَّرنا بأنَّ عدم الحاسّة آكد من فسادها في انتفاء الإدراك وارتفاعه.

قيل لنا: فيجب أن يكون القديم تعالىٰ غير مدرك، لأنَّه لا حاسّة له.

والجواب عن هذا: إنَّ فقد الحاسّة إنَّما كان مخلَّاً بالإدراك فيمن كان يحتاج إلىٰ الحواسّ في الإدراك كالواحد منّا. وأمَّا من لا يحتاج إلىٰ الحواسّ في الإدراك كالقديم تعالىٰ، فلا يجب أن يكون فقد الحواسّ فيه مخلَّاً بكونه مدركاً.

ألَا ترىٰ أنَّ فساد الجوارح والآلات في الواحد منّا يخلُّ بكثير من أفعاله التي نحتاج فيها إلىٰ تلك الجوارح والآلات، ولمَّا كان فساد الآلة أو الجارحة في أحدنا مخلَّاً بفعله، كان فقد الجارحة أو الحاسّة آكد وأبلغ في الإخلال بصحَّة ذلك الفعل.

وقد علمنا أنَّ القديم تعالىٰ لا جارحة له ولا آلة، ولا يجب لذلك أن يتعذَّر الفعل عليه، لأنَّ وجود الآلة والحاسّة، أو صحَّتهما إنَّما كانا شرطاً في القادر بقدرة دون القادر لنفسه، وهذا ممَّا تقدَّم بيانه في المسألة الأُولىٰ.

فأمَّا ذكر الشاهد والغائب فهو في غير موضعه، لأنّا لا نوجب في الغائب كلّ ما نوجبه في الشاهد، إلَّا إذا اشتركا في العلَّة والموجب أو المقتضي. فأمَّا علىٰ غير ذلك، فلا نلحق الغائب بالشاهد. ألَا ترىٰ أنَّ أحدنا لا يكون فاعلاً إلَّا بعد أن يكون جسماً مؤلَّفاً من جواهر مركَّباً وبعد أن يكون له رأس.

وكلّنا نثبت أنَّ القديم تعالىٰ يكون فاعلاً وإن لم يكن بهذه الصفات، فقد خالفنا بين الشاهد والغائب، لما اختلفت الأسباب والعلل. ولمَّا لم يكن / [[ص ٣٦٥]] أحدنا مفتقراً في كونه فاعلاً إلَّا إلىٰ كونه جسماً مؤلَّفاً، لم يجب أن نثبت كلّ فاعل بهذه الصفة. ولمَّا كان أحدنا مفتقراً في كونه فاعلا إلىٰ كونه قادراً، أثبتنا [أن يكون] كلّ فاعل في غائب وشاهد قادراً.

وهذا أيضاً ممَّا بيَّناه وشرحناه في الكتابين المتقدِّم ذكرهما.

* * *

الملخَّص في أُصول الدين:

/ [[ص ٩١]] **فصل: في الدلالة علىٰ أنَّ الله تعالىٰ مدرِك للمدرَكات سميع بصير:**

اعلم أنَّ هذا الكتاب لا يتمُّ العلم به إلَّا بعد أُمور:

منها: الدلالة علىٰ إثبات كون الزائد منّا مدرِكاً، وأنَّ له بكونه مدرِكاً حالاً مخالفة للحال التي يجب له بكونه قادراً وعالماً، وسائر أحوال الحيّ.

ومنها: أنَّ المقتضي لهذا الحال كونه حيَّاً دون سائر الأحوال، وأنَّه لا يدخل له في اقتضاء ذلك الحواسّ وصفاتها.

ومنها: إثباته تعالىٰ علىٰ هذه الحال، وبيان المراد بقولنا: إنَّه سميع بصير، والدلالة علىٰ / [[ص ٩٢]] حصوله تعالىٰ بهذه الصفة.

والكلام في فعل السميع والبصير بكونه علىٰ هاتين الصفتين، حال زائدة علىٰ كونه حيَّاً لا آخر له، أو لا حال له يزيد علىٰ ذلك.

فأمَّا الذي يدلُّ علىٰ إثبات هذه الصفة فينا بأوضح من يدلُّ عليه لأحدنا [أن] يجد نفسه مدرِكاً كما يجد نفسه معتقداً ومريداً وكارهاً ومفكِّراً، ولا شيء أظهر ممَّا يجده الإنسان نفسه عليه، فإثبات هذه الحال لا شبهة فيه.

وأمَّا الشبهة في غيرها من أحواله الباقية، لأنَّ في

الناس من يعتقد أنَّ المرجع بهذه الصفة إلىٰ كونه عالماً، ونحن نُبطِل ذلك، ويبطل أيضاً أن يكون المرجع بها إلىٰ كونه حيَّاً وقادراً ومريداً وكارهاً ومشتهياً ونافراً، وإن كان الشبهة نُقِلَ[ت] فيما عدا كونه عالماً وحيَّاً من الصفات.

والذي يدلُّ علىٰ انفصال هذه الصفة [و]هي كونها عالماً وزيادتها عليها، أنَّه لا شيء أبلغ في العلم لتغاير الصفتين من ثبوت كلّ واحد منهما مع عدم الأُخرىٰ. ألَا ترىٰ أنَّه لـمَّا جاز أن يكون قادراً، وإن لم يكن عالماً وإن لم يكن قادراً، حكمنا بتغاير الصفتين؟ وقد علمنا أنَّ أحدنا يكون عالماً وإن لم يكن مدرِكاً، بدلالة ألَّا نعلم الصوت بعد تقضّيه، ويستمرّ كوننا عالمين به وإن لم نكن مدرِكين له، ونعلم المعلوم والقديم وسائر الذوات التي لا يجوز عليها الإدراك وإن لم نكن مدرِكين لها، وهذا الوجه ممَّا لا يُشتَبه.

وأمَّا إثبات الإدراك مع فقد العلم بطريقه، أنَّ النائم مدرِك في حال نومه الأصوات وغيرها وإن لم تكن. ألَا ترىٰ أنَّه قد ينتبه بالصوت الشديد؟ فلا يخلو من أن يكون أدركه في حال نومه أو بعد انتباهه، فلو أدركه بعد الانتباه لم يكن هو السبب، فثبت أنَّه أدركه نائماً، ولهذا ربَّما تنغّص نومه واضطرب وتحرَّك لعرض البراغيث وغير ذلك ممَّا يُؤلِمه، ولو كان لا يُدرِك ما ثبت لما ذكرناه فيه، ولهذا أيضاً إذا تحدَّث أو حُدِّثَ بحضرة النائم، يعتقد أنَّ الحديث الذي يسمعه شيء يراه في منامه، ولولا أنَّه مدرِك لما وجب ذلك فيه، فليس يجوز أن يقال: إنَّه مدرِك ويعلم، لأنَّ النوم ... من ثبوت العلم بالمدرِكات. ألَا ترىٰ / [[ص ٩٣]] أنَّ النائم لو علم أنَّ ما يدرِكه، لما تخيَّل له في الصوت الذي يسمعه أنَّه شيء يراه في منامه؟ ولو وجب أن يكون النائم يعلم في حال نومه جميع ما كان [لكان] يقظان، وقد علمنا خلاف ذلك.

والذي يدلُّ أيضاً علىٰ ما ذكرناه، أنَّ أحدنا قد يعلم الألم في جسم غيره، فلا يألم به من كان في جسمه من حيث أدركه، فلو كان الإدراك لا يزيد علىٰ العالم، لوجب أن يستوي حال من ذكرناه في الحال أو بعده من حيث الاستواء في العلم.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّ الذي يحلُّ جسمه الألم عليلاً مع نفور نفسه عنه، فلهذا ألـمَّ به، وذلك أنَّ النفور حاصل في العالمين جميعاً. ألَا ترىٰ أنَّ أحدنا مع نفوره عن الألم لا يتألَّم بعلمه في جسم غيره من الألم؟ والاشتراك في النفور كالاشتراك في العلم، وحالتها مختلفة، فلولا حصول موته بالإدراك لم يجب ذلك.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّ اختلاف الحال بين المدرِك للألم في جسمه والعالم به وبين من يعلم ذلك في جسم غيره إنَّما هو لاختلال طريق العلم، لا لحالٍ زائدةٍ علىٰ العلم، كما أنَّ أحدنا يُفرِّق بين كونه عالماً بالشيء ضرورةً وبين كونه عالماً بالاستدلال.

وذلك أنَّ اختلاف طرق العلم وجهات حصوله لا يُؤثِّر فيما يجده العالم من نفسه، ولا يقتضي اختلاف حاله، ولو لم يكن لمن أدرك الألم في جسمه وعلمه حالة زائدة علىٰ حاله إذا علمه حالَّاً في غيره، لما وُجِدَ هذا الفرق الذي أشرنا إليه، لأنَّ الحيّ إنَّما يجد نفسه علىٰ ما يختصُّ به من الصفات ولغير أحواله، دون ما ليس له هذا الحظّ، واختلاف طريق العلم إذا كان لا يتعلَّق بالحيِّ ولا يوجب له صفة، فكيف يُستَدلُّ الفرق الذي من نفسه إليه؟

اللّهمّ إلَّا أن يُدَّعىٰ أنَّ الحيَّ بهذا الاختلاف قد حصلت له صفة ترجع إليه زائدة، فيكون وفاقاً في المعنىٰ وخلافاً في العبارة.

علىٰ أنَّه يمكن أن يقال في كلِّ صفتين مختلفتين من صفات الحيّ يجد نفسه عليهما شواهد، فيقال: إنَّ كونه مريداً يرجع في المعنىٰ إلىٰ كونه معتقداً، وإنَّما يجد الفرق / [[ص ٩٤]] لاختلاف الجهات أو غير ذلك ممَّا يقتضي اختلاف الصفتين في نفوسهما، ولا مخلص من ذلك إلَّا بما اعتبرناه.

فأمَّا الفرق بين العلم الضروري والمكتسب، فله وجه معقول لا يقتضي اختلاف الصفة، وإنَّما فُرِّقَ بينهما من حيث كان أحدهما _ وهو الضروري _ لا يمكن العالم به إخراج نفسه عنه، وتمكّنه ذلك في الآخر علىٰ بعض الوجوه، فمن هنا حصل الفرق لا من حيث اختلَّت الصفة، وهذا لا يمكن أن يقال في العلم بالألم الذي ذكرناه، بل لا وجه للفرق هناك إلَّا اختلاف الصفة.

ويدلُّ أيضاً علىٰ ذلك: أنَّ كون المدرِك مدرِكاً يتعلَّق ببعض ما يصحُّ أن يُعلَم، فيجب مخالفة كونه مدرِكاً لكونه عالماً، كما وجب ذلك في كونه مريداً وعالماً.

وأيضاً: فإنَّ عدم المدرَك يختلُّ تعلّق الإدراك به، ولا يختلُّ ذلك في كونه تعلّق العلم.

ويمنع عن إدراك المدرِك موانع كثيرة لا تمنع عن العلم به، وفساد الحاسّة يُؤثِّر في الإدراك ولا يُؤثِّر في العلم.

وأيضاً فبعض الأجناس يختصُّ بصحَّة أن يُدرَك، وبعض ما به يختصُّ بذلك إنَّما يصحُّ أن يُدرَك علىٰ أخصِّ أوصافه دون سائر صفاته، وإن كان الكلُّ يصحُّ أن يتعلَّق العلم، فهذا كلّه بيِّن في الإدراك غير العلم.

فأمَّا الذي يدلُّ علىٰ كونه مدرِكاً صفة زائدة علىٰ كونه حيَّاً، أنّا قد علمنا أنَّ كونه مدرِكاً يتعلَّق بغيره، فلا بدَّ من أن يكون ما يجب له النظر غير ما لا يجب فيه ذلك.

ولأنَّ كونه مدرِكاً يتعلَّق بغيره وكونه حيَّاً لا يتعلَّق بغيره، فلا بدَّ من أن يكون ما يجب له النظر غير ما لا يجب فيه ذلك.

ولأنَّ كونه مدرِكاً يتجدَّد وكونه حيَّاً لا يتجدَّد، وكونه حيَّاً مستمرٌّ غير متجدِّد، ولا بدَّ علىٰ هذا اختلافها.

وليس لأحدٍ [أن] يدَّعي أنَّ كونه مدرِكاً لا يتجدَّد مع استمرار كونه حيَّاً بل يستمرّ استمرار هذه الصفة، لأنَّه لو كانت هذه الصفة مستمرَّاً _ وهي ممَّا يجد نفسه فيها _ لوجب أن يجد / [[ص ٩٥]] نفسه في سائر الأحوال علىٰ الحاجة التي يجدها عند إدراكه المدركات من الأصوات والأشخاص وغيرها، وقد علمنا خلاف ذلك.

وأيضاً: فإنَّه يكون حيَّاً يصير كالشيء الواحد، وهذه الصفة هي التي تجعل الجملة جملة، وكونه مدرِكاً لا حظَّ في ذلك.

وأيضاً: فإنَّه يحتاج في كونه مدرِكاً لمدرَكاتٍ مختلفةٍ كالسمع والبصر وغيرها، ولا يحتاج في كونه حيَّاً إلىٰ شيء من ذلك.

فأمَّا الذي يدلُّ علىٰ أنَّ صفة المدرِك مخالفة لصفة القادر، أنَّه يقدر علىٰ ما لا يُدرَك كالاعتقادات والإدراكات والأكوان وغيرها، ويدرك ما لا يقدر عليه كالألوان والطعوم والجواهر.

[و]أيضاً: فإنَّ القدرة لا تتعلَّق إلَّا بالمعدوم، وإذا وُجِدَ بطل تعلّقها به، والإدراك لا يتعلَّق إلَّا بالموجود، وإذا عُدِمَ لم يتعلَّق به.

وأيضاً: فإنَّ صفة القادر يقع فيها التفاوت والتزايد، والإدراك لا يتزايد فيه.

وأيضاً: فإنَّ القدرة يخرج بها الشيء من العدم إلىٰ الوجود، والإدراك يتعلَّق بالشيء علىٰ ما هو به، ولا يجعله علىٰ شيء من صفاته.

فأمَّا إثبات الإدراك صفةً زائدةً علىٰ كون المريد مريداً، فهو أنَّه يريد ما لا يُدرَك ومدرِكٌ ما لا يريد، وكذلك القول في الإرادة والشهوة والنفرة، فوضح بهذه الجملة أنَّ كون المدرِك مدرِكٌ صفة زائدة علىٰ جميع صفاته المعقولة.

وأمَّا الذي يدلُّ علىٰ أنَّ المقتضي لهذه الصفة كونه حيَّاً، أنَّه قد ثبت أنَّ أحدنا إذا كان حيَّاً ووجد المدرَك وارتفعت الموانع والآفات وصحَّت حواسّه، فلا بدَّ من كونه مدرِكاً، فلا يخلو من أنَّ المقتضي لكونه مدرِكاً هو وجود المدرَك أو وجود معنىٰ هو الإدراك وارتفاع الآفات والموانع، أو صحَّة الحاسَّة، أو كونه حيَّاً بشرط ما ذكرناه.

ولا يجوز أن يكون وجود مدرَك مقتضي لهذه الصفة، لأنَّه كان يؤدّي إلىٰ استحالة كونه مدرِكاً، كالذاتين المتضادّين في حالة واحدة، كالسواد والبياض وما أشبههما، من / [[ص ٩٦]] حيث كان يجب علىٰ هذا القول أن يكون علىٰ صفتين متضادّين، لأنَّه كان يجب أيضاً أن يكون مدرِكاً وإن لم يكن حيَّاً، [و]لا يجوز أن يكون كذلك لوجود معنىٰ هو إدراك، لأنَّ الدليل قد دلَّ علىٰ أنَّ المدرَك لا يُدرَك بإدراك، ولأنَّه كان يجب أن يصحَّ كونه مدرِكاً للمحجوب والبعيد والدقيق، لأنَّ عينه محتملة لذلك المعنىٰ، ولا يجوز أن يكون المقتضي لذلك ارتفاع الآفات والموانع، لأنَّه يرجع ذلك إلىٰ النفي، والنفي لا اختصاص له بهذه الذات دون غيرها، والصفة المختصَّة ببعض الذات لا بدَّ من إثبات مقتضٍ لها يختصُّ بتلك الذات، فأمَّا صحَّة الحاسَّة بها إلىٰ معانٍ يختصُّ المحلّ كالتأليف وما يجري مجراه ممَّا لا يتعدَّىٰ حكمه محلّه، وقد بيَّنا أنَّ ما يرجع إلىٰ الجملة من الصفات لا يجوز أن يقتضيه إلىٰ ما يرجع إليها، دون ما يرجع إلىٰ المحلِّ الذي هو في حكم الغير لها، وإذا بطل ذلك ثبت أنَّ المقتضي لهذه الصفة كون الحيّ حيَّاً بالشروط التي ذكرنا.

ويدلُّ علىٰ ذلك أنّا وجدنا كلّ ما يدخل الحيّ يصحُّ الإدراك به، وما يخرج من جملته لا يصحُّ الإدراك به، ولا وجه لاستحالة الإدراك به، والآخر وجه من جملة الحيّ،

كما لا وجه لصحَّة ذلك إلَّا دخوله في جملته [حتَّىٰ] يصحَّ الإدراك به.

فإن قيل: لِمَ قلتم: إنَّ العضو يصحُّ الإدراك به لما ادَّعيتم؟

قلنا: لأنّا قد علمنا أنَّ الحيَّ منّا مدرِك لكلِّ عضو فيه حياةٌ متَّصل، فلا يخلو من أن يكون إنَّما صحَّ إدراكه به من حيث كان متَّصلاً، أو لأنَّ فيه حياةٌ يرجع إليه، [فـ]يرجع إلىٰ معنىٰ ما قلناه [من] أنَّ المذكور دخلت من جملة الحيّ من غير أن يكون فيها حياةٌ يصحُّ إدراكه بها، وكذلك الآخر لو كان يصير في حكم الجملة الواحدة بحياةٍ واحدةٍ يوجد في بعضها لكان يدرك بسائر أبعاضه، وإن لم يكن في كلِّ جزء حياة.

فإن قيل: إذا كان كونه حيَّاً هو المقتضي لكونه مدرِكاً، فلِمَ افتقر أحدنا إلىٰ صحَّة الحواسّ في الإدراك؟ ولِمَ إذا فسدت حواسّه أخلَّ فسادها بإدراكه؟

[أمَّا] الأوَّل: علىٰ أنَّ لصحَّة الحواسّ تأثيراً في اقتضاء هذه الصفة.

قلنا: ليس كلُّ ما لا تحصل الصفة إلَّا معه فيما بيَّنا يجب أن يكون المقتضي بها. ألَا ترىٰ / [[ص ٩٧]] أنَّه لو كان أحدنا محدَثاً وجوهراً مؤلَّفاً، لما صحَّ كونه مدرِكاً؟ وفي فقد ما ذكرناه أو بعضه إخلال بإدراكه، وإن لم يكن لشيءٍ ممَّا عدَّدناه تأثيراً في اقتضاء هذه الصفة _ وكذلك القادر منّا بمحلّ [مع] عدم الآلة _ وإفسادها بكثير من أفعاله، فإنَّه لم يكن لوجود الآلات ولا لصفاتها تأثير في صحَّة الفعل، بل المصحِّح [لـ]ذلك كونه قادراً.

فأمَّا وجه حاجة أحدنا إلىٰ صحَّة الحواسّ في الإدراك، من حيث كان لا لحياةٍ تحلُّ أبعاضه، وللحياة تأثير في وقوع الإدراك يحلّ ويستعمل محلّها في الإدراك، ويصير كأنَّه آلة فيه، وليس يمتنع في الآلات أن تختلف صفاتها، ويحتاج فيها إلىٰ أن يكون علىٰ بعض الوجوه، ويجري أحدنا في الحاجة في الإدراك إلىٰ الآلة من حيث كان حيَّاً بحياةٍ مجراه في حاجته في بعض الأحوال، كالكتابة وغيرها إلىٰ آلات مخصوصة، من حيث كان قادراً بقدرة، فإن كان المقتضي لكونه مدرِكاً هو كونه حيَّاً [كان] المقتضي لصحَّة الفعل كونه قادراً، وإن يرجع الافتقار إلىٰ الحواسِّ والآلات إلىٰ معنىٰ يخصّه، فكما أنَّ القديم تعالىٰ يستغني في جميع الأفعال عن الآلات من حيث كونه قادراً لنفسه، فكذلك يجب أن يستغني في إدراك جميع المدرَكات عن الحواسِّ من حيث كان حيَّاً لنفسه.

فأمَّا الذي يدلُّ علىٰ وجوب كونه تعالىٰ مدرِكاً عند وجود المدرَكات، فهو أنّا قدَّمنا أنَّ كون الحيّ حيَّاً هو المقتضي لهذه الصفة، وما يقتضي من الصفات غيره لا يقع فيه اختصاص، بل حيث وُجِدَ، ولا يكون إلَّا مقتضياً، ووجوده في بعض المواضع غير مقتضٍ، لخروجه من أن يكون مقتضياً في حالٍ من الأحوال، كما أنَّ وجود الدلالة مع ارتفاع المدلول إخراجٌ لها من أن تكون دلالة.

وإذا كان المقتضي حاصلاً، والشرط الذي لا بدَّ منه وهو وجود المدرِك ثابتاً، فلا بدَّ من كونه مدرِكاً، لأنَّ ما عدا هذا الشرط لا يتأتّىٰ فيه.

فإن قيل: إذا جاز أن يختلف الشروط في المدرِكين، فلِمَ لا يجوز أن يختلف، لأنَّها غير مؤثِّرة والمقتضي لا يجوز اختلافه لتأثيره؟

قيل: فلِمَ تجوِّزون أن يكون تعالىٰ مدرِكاً للمعدوم، وأن يكون وجود المدرَك شرطاً منها / [[ص ٩٨]] لا فيه، كما ادَّعيتم ذلك في الشروط الباقية؟

قلنا: من اقتضت الصفة أُخرىٰ فلا يصحُّ دخول الاختصاص في [المدرَك، و]دخول ذلك منها نقض لاقتضائها ما تقدَّم ذكره، ويجري في ذلك مجرىٰ الدلالة، بل هي آكد حالاً، لأنَّ الدلالة كاشفة غير مؤثِّرة فلا يجوز أن ينقص حال الصفة المقتضية المؤثِّرة عن حال الدلالة التي لا تؤثِّر، وليس كذلك الشروط، لأنَّها ربَّما اختلفت وربَّما لم تختلف، فحكمها موقوف علىٰ الدلالة، فإن كان ما له أثبتنا الشروط في بعض المواضع، ويقتضي ذلك في كلِّ موضع أثبتناه، وكذلك وإن كان مختصَّاً خصَّصناه. ألَا ترىٰ أنَّ كون القادر قادراً لـمَّا كان هو المقتضي لصحَّة الفعل، وجب أن يقتضي ذلك في كلِّ موضع؟ ولـمَّا كان الشرط في كون المقدور مقدوراً عدمه، وكان ذلك شرطاً يرجع إليه لا إلىٰ من تعلَّق به، وجب أن يثبته في كلِّ قادر، ولـمَّا كان الشرط في صحَّة بعض الآلات، وكان هذا الشرط مختصَّاً من حيث افتقرنا إليه لأمرٍ يرجع إلىٰ القدرة، ولم يكن راجعاً

إلىٰ المقدور نفسه، كالشرط الأوّل خصَّصناه، فمن كان قادراً علىٰ هذا الوجه ونفينا عمَّن يقدر لنفسه، فكذلك القول في وجود المدرِك وصحَّة الحواسّ، [إذ] أنَّ وجود المدرَك لـمَّا كان أمراً راجعاً إلىٰ المدرِك [و]لولاه لاستحال تعلّق الإدراك به، وجب أن يكون شرطاً في كلِّ مدرِك، ويجري مجرىٰ عدم المقدور، ولـمَّا كان صحَّة الحواسّ شرطاً فيمن كان حيَّاً علىٰ بعض الوجود، لم يجب إثباته شرطاً في القديم تعالىٰ، لفقد حاجته إليه، وجرىٰ مجرىٰ اشتراط الآلات في الأفعال، وهذا واضح في الفرق بين الأمرين.

فأمَّا الدليل علىٰ أنَّه لا حال للسميع البصير، بكونه كذلك زائدة علىٰ كونه حيَّاً، لأنَّه آفة، فهو أنَّه لو كان له حال زائدة علىٰ ما ذكرناه، لجاز أن يكون حيَّاً لا آفة به، لأنَّه لا تعلّق بين هاتين الصفتين من وجهٍ يقتضي وجوب حصول أحدهما مع الأُخرىٰ، فلـمَّا استحال ذلك علمنا أنَّه لا حال للسميع والبصير تزيد علىٰ ما ذكرناه.

ولا يلزم علىٰ هذا ما يقولون في وجود الجوهر وتحيّزه، بأنَّ إحداهما لا ينفكُّ من الأُخرىٰ، مع أنَّهما صفتان مختلفتان، وذلك لأنَّ التحيّز مشروط بالوجود، وما يقتضي التحيّز من كونه جوهراً حاصل في كلِّ حال، فلذلك لم ينفكّ كلّ واحد من الصفتين من / [[ص ٩٩]] الأُخرىٰ، وليس هذا في كونه حيَّاً وسميعاً وبصيراً، علىٰ أنَّ الوجود قد يحصل في غير الجوهر ولا يكون متحيّزاً، فعُلِمَ بذلك إبطال الصفتين.

وليس يمكن وجود حيّ لا آفة به من غير أن يكون سميعاً بصيراً.

وأيضاً: فإنَّه لو كانت له حال زائدة، لجاز أن يعلمه سميعاً بصيراً من لا يعلمه حيَّاً لا آفة به أو يعلمه حيَّاً لا آفة به من لا يعلمه سميعاً بصيراً، فلـمَّا فسد ذلك صحَّ ما ذكرناه.

فإن قيل: أليس أحدنا قد يكون وإن لم يكن سميعاً؟ فكيف تدَّعون أنَّ المقتضي لكونه علىٰ هاتين الصفتين هو كونه حيَّاً؟

قلنا: قد ذكرنا فيما اعتبرناه انتفاء الآفة، احترازاً [ممَّا] ذكرته، لأنَّ أهل اللغة إنَّما وضعوا هذه العبارة بمن صحَّ، وهو علىٰ ما هو عليه أن يُدرِك المسموعات والمبصرات إذا وُجِدَت، فلا يُحدّون الضرير بأنَّه بصير، والأصمّ بأنَّه سميع، وبأنَّهما وإن كانا حيّين فلا يصحُّ أن يُدرِكا المسموعات والمبصرات إذا وُجِدَت وهما علىٰ ما كانا عليه.

فأمَّا القديم تعالىٰ، فإنَّه يُوصَف في كلِّ حالٍ بأنَّه سميع بصير، من حيث كان في كلِّ حالٍ حيَّاً، وليس هو تعالىٰ ممَّن يُدرِك بآلةٍ أو حاسَّةٍ فيُعتَبر فيه صحَّتها وانتفاء الآفة عنها، فيكفي في استحقاق الوصف بأنَّه سميع بصير كونه حيَّاً، ولهذا نقول: إنَّه تعالىٰ فيما لم يزل سميع بصير، ولا نقول: إنَّه فيما لم يزل سامع أو مبصِر، لأنَّ الوصف بأنَّه سامع ومبصِر يقتضي وجود المسموع والمبصَر، لأنَّه يفيد الإدراك له، والإدراك لا يتناول إلَّا الموجود، وليس كذلك قولنا: سميع وبصير.

فإن قيل: فإذا وصفتموه تعالىٰ بأنَّه سامع ومبصِر من حيث كان مدرِكاً للأصوات والمرئيات، فإنَّه وصفتموه تعالىٰ بأنَّه شامٌّ من حيث كان إدراك الروائح، وذائقٌ من حيث إدراك الطعوم!

قلنا: الفرق بين الأمرين واضح، لأنَّ الشمَّ والذوق ليسا باسمين للإدراك، وإنَّما الشامّ هي المقرِّب للجسم المشموم إلىٰ حاسَّة شمّه، والذائق وهو المقرِّب للجسم المذوق إلىٰ حاسَّة ذوقه علىٰ جهة المماسَّة، والذي يدلُّ علىٰ ما ذكرناه أنَّهم يقولون: (شممت كذا فلم أجد له ريحاً، وذقته فلم أجد له طعماً)، فلو كان الشمّ والذوق هما الإدراك بعينه، لكان / [[ص ١٠٠]] هذا الكلام متناقضاً من حيث تضمَّن النفي والإثبات. ألَا ترىٰ أنَّهم لا يقولون: (سمعت كذا فلم أُدركه ولا أبصرته)، فلم أُدركه لما كان السامع والمبصر هو المدرِك، ونظير ما ذكرناه: (نظرت إلىٰ كذا فلم أرَه) في أنَّ النظر غير الرؤية، فكيف يكون الشمّ والذوق اسمين للإدراك، وهما يوصف بهما الأجسام التي لا يصحُّ إدراكها بحاسَّة الشمّ والذوق، [و]الإدراك المختصّ بهما؟ ألَا ترىٰ أنَّهم لا يمتنعون في أن يقولوا: (ذقت العسل، وشممت الريحان) فيجرون الوصف علىٰ نفس الأجسام؟ فدلَّ ذلك علىٰ أنَّ المعنىٰ ما ذكرناه.

فإن قيل: فهلَّا وصفتموه تعالىٰ أنَّه آلم وملتذّ من حيث إدراك اللذَّة والألم؟ وألَّا وصفتموه أيضاً بأنَّه يحسُّ؟

قلنا: فليس هو المدرِك للألم فقط، بل هو المدرِك له مع نفور نفسه، وكذلك الملتذّ هو المدرِك للذَّة مع شهوته لها. ألَا ترىٰ أنَّ التقطيع الذي يحصل في جسم الحيّ قد يُدرِكه تارةً وهو نافر عنه فيكون ألماً، ويُدرِكه أُخرىٰ وهو مشبه له، كالجَرَب الذي يلتذُّ بالحكِّ، فيكون ملتذّاً به، وإذا كان القديم تعالىٰ لا يجوز عليه الشهوة والنفار، لم يجز أن يكون آلماً ولا ملتذّاً، وإن كان مدرِكاً لسائر المدرَكات.

فأمَّا المحسّ فهو المدرِك بالحاسَّة، والقديم تعالىٰ مدرِك بغير حاسَّة، وقد كان أبو علي يجيب عن هذا بأن يقول: الإحساس هو أوَّل العلم الذي يحصل فينا بالمدرَكات، وإذا كان كونه تعالىٰ عالماً ليس بمتجدِّدٍ لم يوصف بأنَّه محسّ، وكلُّ ذلك بيِّن.

/ [[ص ١٠١]] فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون القديم تعالىٰ فيما لم يزل علىٰ صفة المدرِك، وإن كان تعلّق هذه الصفة تتجدَّد عند وجود المدرَكات، كما تقولونه في تعلّق القادر؟ فإنَّ القديم تعالىٰ لا يخرج _ لعدم مقدوره _ من صفة القادر وإن زال التعلّق.

قلنا: الذي يُفسِد ما ذكرتموه أنَّ أحدنا مع كونه حيَّاً لا آفة به يتجدَّد كونه مدرِكاً إذا وُجِدَ المدرَك، والذي يدلُّ علىٰ تجدّده له أنَّ هذه الصفة ممَّا يجده الحيّ من نفسه، فلو كانت حاصلة له غير وجود المدرَك وغير متجدِّدة، لوجب أن يجدها من نفسه كما يجدها عند حصول المدرَك، وقد علمنا من أنفسنا خلاف ذلك، وإذا ثبت أنَّ هذه الصفة فينا متجدِّدة عند وجود المدرَك ثبت أنَّها في القديم كذلك، لأنَّ الشرط الذي أثبتناه من وجود المدرَك واجب من أجل الصفة التي يدرك الذات عليها، [فـ]لا بدَّ أن تكون مشروطة بالوجود، فوجب اعتبار هذا الشرط في كلِّ مدرِك.

* * *

شرح جمل العلم والعمل:

[[ص ٥٢]] [وجوب كونه تعالىٰ مدرِكاً]:

مسألة: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: ويجب أن يكون مدرِكاً إذا / [[ص ٥٣]] وُجِدَت المدرَكات، لاقتضاء كونه حيَّاً ذلك.

شرح ذلك: لا يصحُّ العلم بأنَّ القديم تعالىٰ مدرِك إلَّا بعد أن نُبيِّن أنَّ الواحد منّا مدرِك، وأنَّ هذه الصفة أمر زائد علىٰ كونه قادراً عالماً وحيَّاً وموجوداً وجميع صفاته المعقولة، ثمّ نُبيِّن أنَّ المقتضي لهذه الصفة كونه حيَّاً لا وجود الإدراك. فإذا ثبت ذلك وعلمنا أنَّ القديم تعالىٰ حيّ حكمنا بأنَّه تعالىٰ مدرِك إذا وُجِدَت المدرَكات.

والذي يدلُّ علىٰ أنَّ الواحد منّا مدرِك، هو ما يعلمه الواحد منّا ضرورةً من الفرق بين حاله إذا شاهد مدرَكاً من الجسم واللون وبينه إذا لم يشاهده، وكذلك بين حاله إذا سمع الصوت وبين حاله إذا عُدِمَ الصوت، وهذا أمر لا يمكن رفعه.

ولا يجوز أن يرجع ما يجده من نفسه إلىٰ كونه حيَّاً، لأنَّ كونه حيَّاً قد كان حاصلاً، فلم يجد نفسه علىٰ هذا الأمر.

وأيضاً فإنَّ هذه الصفة متجدِّدة وكونه حيَّاً غير متجدِّد، ولا يجوز أن يكون المتجدِّد بعينه غير المتجدِّد.

ولا يجوز أن يرجع إلىٰ كونه قادراً أو مريداً أو كارهاً وما أشبهها من الصفات، لأنَّها تكون حاصلة كلُّها ولا يجد نفسه علىٰ ما قلناه.

ولا يجوز أن ترجع هذه الصفة إلىٰ كونه عالماً، لأنَّه قد يعلم / [[ص ٥٤]] ما لا يُدرِكه مثل القديم سبحانه والقيامة، وذلك غير مدرَك.

وأيضاً فإنَّه يعلم الصوت بعد تقضّيه والجسم بعد احتجابه عنه، ومع هذا لا يجد نفسه علىٰ ما كان يجده عليه. فعلمنا أنَّ هذه الصفة لا ترجع إلىٰ كونه عالماً فقد يُدرِك ما لا يُعلَم.

ألَا ترىٰ أنَّ النائم يُدرِك الصوت الشديد وقرص البراغيث والألم الذي يحلُّه، حتَّىٰ ربَّما كان ذلك سبباً لانتباهه، ومع ذلك فليس بعالم بما يُدرِكه في حال نومه.

فعُلِمَ بما ذكرناه انفصال هذه الصفة من جميع صفاته المعقولة له، وسمَّيناه (مدرِكاً) اتّباعاً لأهل اللغة.

فأمَّا الذي يدلُّ علىٰ أنَّ المقتضي لهذه الصفة كونه حيَّاً دون معنىً من المعاني، أنَّه لو كان المقتضي لها معنىً هو إدراك لجاز أن لا يحصل ذلك المعنىٰ فلا تحصل تلك الصفة. ولا يحصل كون الواحد منّا مدرِكاً / [[ص ٥٥]] عند وجود المدرَكات وارتفاع الموانع المعقولة. وثبوت كون

الواحد منّا حيّاً مع صحّة حواسّه وارتفاع الآفات المعقولة. وذلك يؤدّي إلىٰ السفسطة أو الشكّ في المشاهدات.

وإذا ثبت بما قلناه أنَّ المقتضي لهذه الصفة كونه حيّاً وقد دلَّلنا علىٰ أنَّ القديم سبحانه حيٌّ، وجب كونه مدرِكاً إذا وُجِدَت المدرَكات، وإلَّا انتقض كونه مقتضياً.

* * *

عدم فعل القبيح:

رسائل الشريف المرتضى (ج ٤)/ (مسائل شتّىٰ):

[[ص ٣٣١]] مسألة خرجت في صفر سنة سبع وعشرين وأربعمائة، قال ﷺ: اعلم أنَّه لا يجب أن يوحش من المذهب فقد الذاهب إليه والعابر عليه، بل ينبغي أن لا يوحش عنه إلَّا ما لا دلالة يعضده ولا حجَّة تعمده.

ولـمَّا فكَّرت فيما يمضي كثيراً في الكتب من أنَّ القديم تعالىٰ يستحقُّ المدح عليه أنَّه تعالىٰ لا يفعل القبيح، ورأيت أنَّ إطلاق ذلك غير تفصيل وترتيب غير صحيح علىٰ موجب الأُصول الممهّدة.

والذي يجب أن يقال: إنَّه تعالىٰ من حيث إنَّه لم يفعل القبيح لا يستحقُّ المدح التابع للأفعال، لكنَّه يستحقُّ المدح بذلك من حيث كان تعالىٰ علىٰ صفات تقتضي ألَّا يختار فعل القبيح، كما يستحقُّ تعالىٰ المدح بكونه قديماً وعالماً وحيّاً وقادراً، وإن كان هذا المدح الذي يستحقّه ليس هو كالمدح المستحقّ علىٰ الأفعال.

والذي يدلُّ علىٰ ما ذكرناه: أنَّه ﷻ لا يختار القبيح، إمَّا لثبوت الصارف عنه، وهو كونه تعالىٰ عالماً بقبحه وأنَّه غني عنه، أو من حيث إنَّه لا داعي إلىٰ فعله، علىٰ اختلاف عبارة الشيوخ عن ذلك، فجرىٰ مجرىٰ من لا يختار القبيح منّا بالإلجاء إلىٰ أن لا يفعله في أنَّه لا يستحقّ مدحاً. ألَا ترىٰ أنَّ أحداً لا يستحقُّ المدح / [[ص ٣٣٢]] بأنَّ لا يقتل نفسه وولده ويتلف أمواله، لأنَّ ذلك ممَّا لا يجوز وقوعه منه للصارف القوي عنه.

وليس لهم أن يُفرِّقوا بين الأمرين بالإلجاء ويقولون: إنَّ أحدنا ملجئ إلىٰ أن [لا] يقتل نفسه ويتلف ماله للمضرَّة التي تلحقه بذلك، والقديم تعالىٰ غير ملجئ إلىٰ أن لا يفعل القبيح.

لأنَّ المضارّ التي بها يكون الإلجاء لا تجوز عليه، وذلك أنَّ المعوَّل علىٰ المعاني دون العبارات، وإنَّما كان أحدنا ملجئ إلىٰ أن [لا] يقتل نفسه لثبوت الصارف القوي عن ذلك، وإنَّه ممَّن لا يجوز أن يختاره وحاله هذه.

وهذه حال القديم تعالىٰ في كونه غير فاعل، لأنَّ ذلك إنَّما اعتبر استعماله في من ألجأه غيره وحمله إمَّا علىٰ أن يفعل أو علىٰ أن لا يفعل.

وقولهم في الكتب: إنَّ الإلجاء إذا لم يكن من باب المنع فلا يحصل إلَّا بالمضارّ الحاضرة، تحكّم غير مسلَّم، لأنَّ الإلجاء في الموضع الذي ذكروه معلوم سقوط المدح فيه، فيحتاج إلىٰ أن يُعلَّل بأنَّه لم يسقط المدح فيه عن الفاعل، وإذا فعلنا ذلك لم نجد له علَّة إلَّا خلوص الصارف وأنَّه لا يجوز من العاقل والحال هذه أن يفعل ما خلص الصارف عن فعله.

وهذا بعينه ثابت في الأفعال القبيحة مع الله تعالىٰ، لأنَّه جلَّ اسمه لا يجوز، البتَّة أن يختار القبيح، لأنَّ علمه بقبحه وبأنَّه غني عنه صارف، فلا يجوز معه وقوع القبيح علىٰ وجه من الوجوه، فينبغي أن يسقط المدح كما يسقط في الموضع الذي ذكروه.

وليس بنا حاجة إلىٰ المضايقة في تسمية ذلك إلجاءً، فلا معنىٰ للخلاف في العبارات.

/ [[ص ٣٣٣]] وكيف يجوز أن نقول: حكم الإلجاء مقصور علىٰ المضارّ الحاصلة، وعندنا أنَّ ههنا ضرباً من الإلجاء بغير المضارّ، وهو أن يعلم الله تعالىٰ القادر أنَّه متىٰ رام الفعل منعه منه؟

فإذا قالوا: إنَّ الإلجاء إذا لم يكن بالمنع _ وهو وجه الذي ذكرتموه _ فلا يكون بالمضارّ.

قلنا: إذا كان الإلجاء فلا يكون بالمضارّ ويكون بالوجه الذي سمَّيتموه، فألَّا جاز ثلاث وهو الوضع الذي أشرنا إليه، لمساواته في الحكم للوجهين اللذين ذكرتموهما؟ لأنَّ الوجهين اللذين عنيتم إنَّما كان لهما حكم الإلجاء لخلوّه من الصارف والقطع علىٰ أنَّ الفعل لا يجوز البتَّة وقوعه، وهنا ثابت فيما ذكرناه.

فإن قالوا: قد ثبت أنَّ أحدنا لو استغنىٰ بحسن عن قبيح _ بأن يقدر وصول صاحبه إلىٰ درهم يعلم أنَّه يصل إليه بكلّ واحد من الصدق والكذب _ فإنّا نعلم أنَّه لا

يختار وحاله هذه إلَّا الصدق، ومع هذا فإنَّه يستحقُّ المدح علىٰ امتناعه من القبيح مع ثبوت الصارف عنه، وهو الاستغناء بالصدق عنه. فيُعلَم بذلك أنَّ القديم تعالىٰ يستحقُّ المدح وإذا لم يفعل القبيح، لأنَّ الحالين واحدة.

قلنا: ومن الذي يُسلِّم لكم أنَّ أحدنا إذا استغنىٰ بالصدق عن الكذب وحاله ما ذكرتم يستحقّه بامتناعه من الكذب مدحاً، فدلَّ علىٰ ذلك فإنَّه دعوىٰ منك، وهيهاتَ أن يتمكَّنوا من الدلالة عليه.

ولو جاز أن يستحقَّ مدحاً وحاله هذه علىٰ امتناعه من القبيح لجاز أن يستحقَّ المدح علىٰ امتناعه من القبيح مع الإلجاء، فأيّ فرق بين الأمرين والصوارف ثابتة والدواعي مرتفعة، والقطع علىٰ أنَّه لا يجوز أن يفعل القبيح وحاله هذه حاصل، علىٰ أنَّ أحدنا لو استحقَّ المدح في هذه الموضع _ وأنَّ القول أيضاً الأصحّ / [[ص ٣٣٤]] أنَّه لا يجوز أن يستحقّه _ بينه وبين القديم تعالىٰ ... منفعة في الكذب وداع إليه علىٰ كلّ حال، وإنَّ ... فيما يصل إليه بهما من النفع، والقديم تعالىٰ لا حاجة له ولا منفعة تتعلَّق بكلّ واحد من ... أحدهما قبيح صارف خالص من فعله واستحقاق المدح مع ذلك بعينه.

فإن قالوا: فيجب علىٰ هذا أن لا يُمدَح من لا يفعل القبائح حتَّىٰ يُعلَم من حاله أنَّه امتنع مع الحاجة إليها وأنَّه ليس بمستغن عنها.

قلنا: كذلك، ومن الذي يقول: إنَّ كلّ ممتنع من القبيح لا لقبحه بل لغير ذلك لا يستحقُّ مدحاً، فنحن لا نمدح الممتنع من القبيح إلَّا بعد أن نعلم أنَّه امتنع منه لقبحه. وكذلك لا قدح إلَّا إذا علمنا له إليه داعياً ولا لمدحه مع خلوّه من الصوارف عنه.

فإن قالوا: فيجب ... يستحقُّ المدح من فعل الواجب.

قلنا: أمَّا الضرب من المدح الذي يستحقُّ علىٰ الأفعال فيجب أن لا يستحقّه تعالىٰ علىٰ فعل الواجب، لأنَّه لا داعي له إلىٰ الإخلال به كما قلناه في فعل القبيح لكنَّه يستحقُّ علىٰ ذلك الضرب الآخر من المدح الذي تقدَّمت الإشارة إليه كما يستحقُّ هذا القبيح بأن لا يفعل القبيح.

فإن قيل: فكيف قولكم في استحقاقه تعالىٰ المدح علىٰ الإحسان والتفضّل؟

قلنا: يجب أن يستحقَّ بذلك المدح المستحقّ بمثله علىٰ الأفعال، لأنَّ الإحسان ممَّا يجوز _ وهو علىٰ ما هو عليه _ أن يفعله وأن لا يفعله، وليس إليه داع موجب لا بدَّ معه من فعله ولا عن الامتناع منه صارف خالص لا بدَّ من ارتفاعه معه، والدواعي / [[ص ٣٣٥]] والصوارف متردّدة، والدواعي إليه كونه إحساناً والصارف كونه غير واجب علىٰ الفاعل، فإذا اختار فعله فلا بدَّ من استحقاق المدح.

فإن قالوا: فيجب مع امتناع أحدنا من القبيح الذي يستغنىٰ عنه بالحسن أن يستحقَّ الضرب الآخر من المدح الذي قلتم: إنَّ القديم تعالىٰ يستحقّه علىٰ أنَّه لم يفعل القبيح.

قلنا: لا يجب ذلك، لأنَّ القديم تعالىٰ إنَّما لا يختار القبيح لكونه تعالىٰ علىٰ صفات نفسه يقتضي ذلك يستحقُّ بها المدح والتعظيم من كونه تعالىٰ غنيّاً عالماً، وهذا غير ثابت في أحدنا. وإنَّما اتَّفق لأمر عارض كان يجوز ألَّا يحصل استغناؤه عن القبيح بالحسن، من غير أن يكون له في نفسه وجه لاستحقاق ضرب من ضروب المدح.

فإن قيل: هذا الذي حرَّرتم يخالف كلّ شيء سطره الشيوخ قديماً في هذه المسألة.

قلنا: الذي ذكروه أنَّه تعالىٰ يستحقُّ المدح بألَّا يفعل القبيح، وقد قلنا بذلك ودللنا عليه، فما خالفنا ظاهر ما أطلقوه وإن كانوا ... الضرب الآخر من المدح الذي من شأنه أن يسقط عند خلوص الصوارف فقد زلّوا في ذلك، والزلل جائز عليهم لاسيّما في هذه المواضع ...

* * *

الملخَّص في أُصول الدين:

[[ص ٣٣٧]] فصل: في الدلالة علىٰ أنَّه [تعالىٰ] لا يختار فعل القبيح:

الذي يدلُّ علىٰ ذلك أنَّه تعالىٰ عالم بقبح القبيح، وبأنَّه غنيّ عنه، لأنَّه عالم بنفسه علىٰ ما تقدَّم، فلا بدَّ من كونه عالماً بجميع المعلومات، ومن جملتها فعل القبيح، وأنَّه تعالىٰ غنيّ عنه، ومن كانت هذه حاله لا يجوز أن يختار القبيح، لأنَّ علمه بما ذكرناه صارف له عن فعله.

يدلُّ علىٰ ذلك: أنَّ أحدنا متىٰ استغنىٰ عن الكذب،

بأن علم أنَّ ما يصل به إليه بعينه بالصدق، وكان عالماً بقبح الكذب، وبأنَّه غنيّ عنه، لا يجوز أن يختاره علىٰ الصدق.

فإن قيل: دلّوا علىٰ أنَّ أحدنا يصحُّ أن يستغني بالصدق عن الكذب، مع أنَّه لا ينفكّ من الحاجة.

قلنا: قد يستغني أحدنا عن الشيء علىٰ وجهين:

أحدهما: بأن يكون ممَّا لا ينتفع به ولا يدفع به ضرراً.

والوجه الآخر: أن يكون له فيه نفع يمكنه الوصول إليه بعينه بغيره، ولهذا يصحُّ القول بأنَّه يستغني بإحدىٰ يديه في حمل الجسم الخفيف عن الأُخرىٰ، وبإحدىٰ عينيه في النظر / [[ص ٣٣٨]] إلىٰ الجسم العظيم عن الأُخرىٰ، وهذا ثابت فيما قدَّرناه من الكذب والصدق إذا تساويا فيما يوصلان إليه من النفع.

علىٰ أنَّ هذا آكد فيما نحتاج إليه، لأنَّ أحدنا إذا كان _ مع أنَّ الغنىٰ لم يثبت له بإطلاق _ مع أنَّه لا ينفكُّ من الحاجة، لا يجوز أن يختار الكذب علىٰ الصدق، وهذه حالهما، فمن يكون مستغنياً عن الحقيقة ولا يجوز الحاجة عليه أولىٰ بذلك.

فإن قيل: دلّوا علىٰ أنَّ من كانت حاله ما ذكرتم لا يختار القبيح.

قلنا: العلم بذلك ضروريّ لا يشتبه علىٰ عاقل، ولا فرق بين من جوَّز أن يختار العاقل الظلم والكذب وهو مستغني عنهما بالصدق والعدل وعالم بقبحهما، وأنَّه غنيّ عنهما، وبين من جوَّز أن يختار ما فيه ضرر من الأفعال علىٰ ما لا ضرر فيه، وأن يُقدِم علىٰ قتل نفسه والإضرار بها، من غير تصوّر شيء من المنافع.

فإن قيل: فما الدليل علىٰ أنَّ العلَّة في أنَّه لا يختار الكذب ما ذكرتم؟

قلنا: لأنَّه متىٰ جهل قبح الكذب جاز أن يختاره، وكذلك لو اعتقد أنَّه له فيه نفعاً زائداً جاز أن يؤثره علىٰ الصدق، ومتىٰ علم قبحه وغناه عنه، لم يَجُز أن يختاره، وإذا كانت الحال هذه لم يمكن تعلَّق أنَّه لا يختاره بوجه آخر هناك، فيجب أن تكون العلَّة ما ذكرناه، لأنَّ الطريق إلىٰ معرفة العلل ثابت في هذا الموضع.

واعلم أنَّ المعتبر في باب الدواعي، بما عليه الفاعل دون ما الفعل عليه في نفسه، ولهذا اعتبرنا فيما يصرف عن الكذب علمه بقبحه، وبأنَّه غنيّ عنه، ولم نقتصر علىٰ كونه مستغنياً.

والذي يُبيِّن ما ذكرناه: أنَّه لو كان مستغنياً علىٰ الحقيقة، واعتقد حاجته إليه، جاز أن يختاره، كما أنَّه إذا كان قبيحاً علىٰ الحقيقة واعتقد حسنه جاز أن يختاره، وكما شُرِطَ في باب القبح علمه لقبحه، كذلك يجب أن يُشتَرط في باب الغنىٰ.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون من ذكرتم حاله ملجئ إلىٰ فعل الصدق، أو إلىٰ أن لا يختار الكذب؟

قلنا: الإلجاء إذا لم يكن من باب النفع وتعلّق بالدواعي، فهو موقوف علىٰ المنافع / [[ص ٣٣٩]] والمضارّ، وبلوغهم أيضاً قدراً مخصوصاً، والحسن لا تأثير له في الإلجاء، لأنَّه قد يثبت ولا إلجاء، وإذا صحَّ ذلك وجدنا بأنَّ ما في الكذب والصدق من النفع يتساويان علىٰ ما فرضناه، فلو كان ملجئ إلىٰ الصدق لكان الكذب بمنزلته، لتساويهما في الداعي، ولو كان ملجئ إلىٰ أن لا يختار الكذب لكان الصدق بمنزلته، علىٰ أنَّ من آثر العدل علىٰ الظلم، والصدق علىٰ الكذب منّا، يستحقُّ المدح علىٰ ذلك، ولو كان ملجئ لم يستحقّ مدحاً.

فإن قيل: ما أنكرتم أنَّ من ذكرتم حاله، إنَّما لا يؤثِرُ الكذب علىٰ الصدق، لأنَّه يعلم أنَّ العقلاء يذمّونه علىٰ الكذب، ويسقط به منزلته بينهم، فلا يؤثِرُ ما فيه مضرَّته، أو لاستحقَّ الذمّ عليه، وهذا يمنع من تساويهما عنده، لأنَّهما لا يتساويان لما ذكرناه؟

قلنا: إنَّما بيَّنا كلامنا علىٰ أنَّهما إذا تساويا فيما يفعل له الأفعال من المنافع ودفع المضارّ، ولم يكن في أحدهما من ذلك إلَّا ما في الآخر، لم نختر الكذب، فإن كان ممَّن يستضرُّ بذمِّ العقلاء أمكن أن يتساويا عنده من وجهين، إمَّا أن يكون في القبيح نفع زائد علىٰ ما في الصدق يعدل ما فيه من المضرّة، أو أن يكون في الحسن قصد مشقَّة بإزاء ما في القبيح من المضرّة.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّ الحال إذا كانت هذه، جاز أن يختار الكذب؟ لأنّا نعلم ضرورة أنَّ مع التساوي لا يجوز أن يختار القبيح، وإنَّما قدرنا ما يدخلها في التساوي،

ولا يوجب زيادة أحدهما علىٰ صاحبه في النفع، علىٰ أنَّ من لا يخطر بباله ذمّ العقلاء، ولا يكون ممَّن يستضرّ بذلك أو يسقط به منزلته، فإنَّ هذا ممَّا يمكن تقديره بعلم أنَّه لا يفعل القبيح، فبطل أن تكون العلَّة ما ذكروه.

وكيف يكون اعتقاده بأنَّ العقلاء يذمّونه صارفاً، وهو لو اعتقد حسن الكذب جاز أن يختاره علىٰ الصدق، مع اعتقاده أنَّ العقلاء يذمّونه؟

فأمَّا التعليل بأنَّه امتنع من الكذب لاستحقاق الذمّ، فهو الذي أردناه، لأنَّ ذلك هو حكم بقبيح، ولا فرق بين أن يُعلّل امتناعه بالقبح أو يحكم لقبح الذي هو استحقاق الذمّ، وهذا لا يمنع من عمل الغائب علىٰ الشاهد.

/ [[ص ٣٤٠]] فإن قيل: ألَا علَّلتم كونه غير مختار للكذب، بأنَّه لا داعي له إلىٰ فعله لا بما قلتموه؟

قلنا: أوَّل ما في هذا السؤال أنَّه لا يمنع من غرضنا في هذه المسألة، وحمل الغائب علىٰ الشاهد، لأنَّه يقتضي أن يكون تعالىٰ لا يختار القبيح لارتفاع الداعي إليه، إذا كان الداعي إلىٰ القبيح لا يكون إلَّا لحاجة إليه، أو ما في معناها من اعتقاد الحاجة أو الجهل بالقبح، وهذا منتفٍ عنه تعالىٰ، إلَّا أنَّ هذا وإن كان لا يمنع من الغرض، فالتعليل بما ذكرناه أولىٰ، لأنَّ النفع موجود في الكذب، والعلم بالنفع داع، وليس يُخرِجه من كونه داعياً ثبوت مثله من النفع في الصدق، وإن كان الصارف الحاصل في الكذب قد غلب حكمه، لأنَّ حكم الصارف أقوىٰ.

ولو جاز أن يُعلّل كونه غير مختار للكذب هاهنا بنفي الداعي، جاز أن يُعلّل امتناع العاقل ممَّا يضرّه ضرراً محضاً بفقد الداعي، وقد علمنا أنَّ تعليل ذلك بالصارف أولىٰ.

وأيضاً: فإن تجدَّد كونه غير مختار للكذب، حكم يتبع ما ذكرناه من كونه عالماً غنيّاً، وعند تجدّده له يتجدَّد ولا داعي له غير متجدّد، وتعليق الحكم بما يجاوره إذا أمكن أولىٰ من تعليقه بما تقدَّم عليه.

والذي يُبيِّن ما ذكرناه: أنَّ الساهي يجوز أن يختار القبيح، مع أنَّه لا داعي له إليه، فكيف يصحُّ أن يُعلّل كونه غير مختار للقبيح بأنَّه لا داعي إليه؟

فإن قيل: لِمَ أوجبتم إذا لم يجيز الله تعالىٰ بعض القبائح بقبحه، ألَّا يختار جميع القبائح؟ ولِمَ تقولوا: إنَّه إذا فعل بعض الحسن لحسنه يجب أن يفعل كلّ حسن؟

قلنا: يجب الرجوع في أحكام الدواعي إلىٰ الشاهد، وإلىٰ ما يدلُّ عليه الأدلَّة، ولا يُحمَل بعضاً علىٰ بعض، وقد علمنا أنَّ بين من لم يفعل قبيحاً لعلمه بقبحه وغناه عنه، لا يجوز أن يختار شيئاً من القبائح هذه حاله، وأنَّ هذا حكم مطَّرد في الجميع، وليس كذلك الحسن، لأنَّ أحدنا قد يفعل فعلاً حسناً لحسنه، فلا يجب أن يفعل كلّ ما يشاركه في الحسن، ولهذا قد يتصدَّق بدرهم من جملة دراهم لكونه حسناً، وإن لم يجب أن يتصدَّق بكلِّ درهم.

/ [[ص ٣٤١]] ولهذا نقول: إنَّ الدواعي قد تختلف أحكامه، فبعضها يدعو علىٰ سبيل الجواز، وهذا ممَّا سنستقصيه فيما يجيء من الكتاب بمشيَّة الله.

فإن قيل: كما أنَّ العالم بقبح القبيح وغناه عنه لا يختاره، وكذلك لا يجوز أن يختار العاقل الفعل الحسن إلَّا لنفع أو دفع ضرر، وهذا يوجب ألَّا يفعل تعالىٰ الحسن كما لا يفعل القبيح.

قلنا: أوَّل ما ندفع هذا السؤال ونُبطِله، أنّا لمَّا ادَّعينا أنَّ العالم بقبح القبيح وبأنَّه غنيّ عنه لا يختاره، رجعنا في ذلك إلىٰ ضرورة العقول، وحملنا الغائب علىٰ الشاهد بالعلَّة الموجبة للحكم، وليس هكذا ما سألنا عنه، لأنَّ أحدنا لا يمكنه أن يدَّعي أنَّ العالم بأنَّ أحدنا لا يفعل الحسن إلَّا للنفع أو دفع الضرر ضروري، ولو كان الحكم الذي ادَّعوه معلوماً في الشاهد لما صحَّ لهم ردّ الغائب إليه، لعلَّة الجمع [بين] الأمرين، كما فعلنا ذلك في علَّة الامتناع من القبيح، فصحَّ بطلان الإلزام.

وممَّا يدلُّ علىٰ الفرق بين الأمرين، وأنَّ الحسن قد يُفعَل لحسنه، أنَّه تعالىٰ قد ثبت كونه محدِثاً للعالم، فلا يخلو من أن يكون ذلك قبيحاً أو حسناً، أو ليس بقبيح ولا حسن، ولا يجوز أن يعري فعله تعالىٰ من القبح والحسن مع كونه عالماً غير ساهٍ.

ولا يجوز أن يكون قبيحاً، لأنّا قد بيَّنا أنَّ الغنيّ العالم بقبح القبيح، وبأنَّه غنيّ عنه، لا يجوز أن يختاره، ودلَّلنا أيضاً فيما تقدَّم علىٰ أنَّه تعالىٰ غنيّ عالم، فلم يبقَ إلَّا أنَّ ما فعله حسن، وأنَّه فعله لحسنه، لأنَّه لا وجه سواه.

وهذه طريقة كان يعتمدها أبو اسحاق بن عيّاش.

دليل آخر: وقد استدلَّ أبو هاشم علىٰ ذلك، بأنّا نعلم ضرورةً أنَّ من خُيِّرَ بين صدق وكذب مستويين، فيما له يفعل الأفعال من المنافع وكلّ حكم إلَّا في الحسن والقبح، لا يختار الكذب، بل يختار الصدق، نعلم إنَّما اختاره لحسنه، لأنَّ ما عدا ذلك قد فرضنا أنَّ الكذب يشاركه فيه.

/ [[ص ٣٤٢]] وليس لأحدٍ أن يقول: ما أنكرتم أن يكون من ذكرتم حاله، إنَّما يختار الحسن لحسنه وبالنفع الذي فيه؟ فمن أين أنَّه يفعله لحسنه فقط حتَّىٰ تحملوا عليه القديم تعالىٰ؟

وذلك أنَّه فعل الصدق للأمرين، فلا بدَّ من أن يكون مريداً للضدَّين، ومنزَّهاً أنَّه يؤدّي إلىٰ كونه مريداً للشيء الواحد كارهاً له في الوقت الواحد علىٰ الوجه الواحد، لأنَّه إذا أراد شيئاً له ضدَّان، كالقعود في الدار الذي له ضدَّان من الانتصاب فيها والخروج منها، فإرادة القعود كراهة للخروج والانتصاب، وكراهة الخروج إرادة للانتصاب، فيجب أن يكون الانتصاب مراداً مكروهاً!

ومنها: أنَّ هذا القول يُؤدّي إلىٰ تعلّق المعنىٰ الواحد علىٰ سبيل التفصيل بأمرين، وذلك لا يجوز.

ومنها: أنَّ الإرادة لو تعلَّقت بأمرين، لوجب أن يتعلَّق بهما علىٰ جهةٍ واحدةٍ، حتَّىٰ يكون إرادة لهما، لأنَّ شياع التعلّق فيما يتعلَّق بغيره، يقتضي أن يشيع علىٰ حدٍّ واحدٍ، فيجب إمَّا أن يكون إرادة لهما أو كراهة لهما.

ومنها: أنَّه لو جاز أن يكون إرادة الشيء كراهة لضدِّه، لجاز أن يكون العلم بالشيء جهلاً لضدِّه، والقدرة علىٰ الشيء عجزاً عن ضدّه، فما يمتنع من أحد الأمرين يمتنع من الآخر.

ومنها أنَّ الإرادة للشيء لو كانت كراهة لضدّه، لتعلَّقت بالأضداد، اعتقدها المريد أم لم يعتقدها، وقد علمت أنَّ ذلك محال.

فأمَّا قول من ذهب إلىٰ أنَّ إرادة الشيء كراهة لأن لا يكون، فأكثر ما تقدَّم يفسده، والمعتمد في ذلك علىٰ أنّا نجد نفوسنا مريدين لحدوث الشيء من غير أن نجدها كارهة له علىٰ وجه آخر، فكان يجب علىٰ هذا ألَّا يجد أحدنا الفصل بين كونه مريداً وكارهاً، لأنَّه متىٰ كان علىٰ أحد الأمرين فهو علىٰ الآخر، فكان يجب أن نكون كارهين، لأن لا يكون النوافل، وإلَّا تمَّ بين كوننا مريدين من غيرنا الواجب والنفل، وما يؤدّي إلىٰ أن نكره من الوجوه ما لا نعلمه ولا نعتقده، وكان يجب فيما له ثلاثة وجوه متضادّة من الأفعال، متىٰ / [[ص ٣٤٣]] أراد كونه علىٰ الأوَّل أن يكره كونه علىٰ الثاني والثالث، وكراهة أن يكون علىٰ الثالث، إرادةٌ لأن يكون علىٰ الثاني والأوَّل، فيجب أن يكون الوجه الثاني مراداً مكروهاً.

علىٰ أنَّ ما يُبطِل أن تتعلَّق الإرادة أو الكراهة، بأن لا يكون الشيء [فـ]يبطل هذا القول.

* * *

شرح جمل العلم والعمل:

[[ص ٨٣]] **مسألة:** قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: يجب أن يكون سبحانه قادراً علىٰ القبيح، لأنَّه قادر لنفسه وآكد حالاً منّا في كوننا قادرين.

شرح ذلك: الكلام في العدل، كلام في تنزيه الله سبحانه وتعالىٰ عن فعل القبيح والإخلال بالواجب. إذا كان كذلك فلا بدَّ أن نُبيِّن أوَّلاً أنَّه تعالىٰ قادر علىٰ القبيح، لأنَّه لو لم يكن قادراً عليه _ علىٰ ما يذهب إليه إبراهيم النظّام وأصحابه _ لم يكن لتنزيهنا له سبحانه عن فعل القبيح معنىٰ، / [[ص ٨٤]] لأنَّ ذلك مستحيل منه علىٰ ما يذهبون إليه. وما هذه صورته لا مدحة في تنزيهه عنه، كما لا مدحة في أنَّه لا يفعل الجمع بين الضدّين لما كان مستحيلاً وجودهما علىٰ جهة الجمع.

والذي يدلُّ علىٰ أنَّه قادر علىٰ القبيح: أنّا قد بيَّنا فيما مضىٰ أنَّه سبحانه قادر لنفسه، وإذا كان قادراً لنفسه وجب أن يكون قادراً علىٰ جميع الأجناس، ومن كلِّ جنس علىٰ ما لا نهاية له من سائر الوجوه التي تقع الأجناس عليها، لفقد الاختصاص.

وإذا ثبت ذلك فالقبيح لا يخلو من أن يكون جنساً مفرداً أو جنساً واقعاً علىٰ وجه. وعلىٰ الوجهين معاً يجب أن يكون قادراً عليه علىٰ ما بيَّناه.

/ [[ص ٨٥]] وأيضاً فقد ثبت أنَّه آكد حالاً منّا في كوننا قادرين، لأنَّه يصحُّ أن يفعل في الوقت الواحد في

المحلِّ الواحد من الجنس الواحد أكثر من جزء واحد، والواحد منّا لا يقدر إلّا علىٰ فعل جزء واحد بقدرة واحدة علىٰ الشرائط التي ذكرناها. وإذا ثبت أنّه تعالىٰ آكد حالاً منّا في كونه قادراً والواحد منّا قادر علىٰ فعل القبيح، وجب أن يكون سبحانه قادراً عليه وإلّا انتقض كونه آكد حالاً منّا.

[في أنّه تعالىٰ لا يفعل القبيح]:

مسألة: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: ولا يجوز أن يفعل سبحانه القبيح لعلمه بقبحه، وبأنّه سبحانه غنيٌّ عنه. فلا يجري القبيح فيما ذكرناه مجرىٰ الحسن، لأنَّ الحسن قد يُفعَل لحسنه لا للحاجة إليه.

شرح ذلك: قد ثبت أنّه سبحانه قادر علىٰ فعل القبيح علىٰ ما بيّناه. والذي يدلُّ علىٰ أنّه سبحانه لا يفعله، علمه بقبح القبيح وبأنّه غنيٌّ عنه، والعالم بقبح الشيء وبأنّه غنيٌّ عنه لا يجوز أن يفعله.

/ [[ص ٨٦]] والذي يدلُّ علىٰ ذلك أنَّ الواحد منّا إذا علم أنّه متىٰ صدق وصل به إلىٰ غرضٍ ما وإذا كذب وصل إلىٰ ذلك الغرض بعينه من غير زيادة عليه ولا نقصان، فلا يجوز أن يختار الكذب علىٰ الصدق. والعلم بذلك ضروري، ولا وجه لذلك إلّا علمه بقبح الكذب وبأنّه غنيٌّ عنه بالصدق.

وإذا ثبت ذلك فكلُّ عالم بقبح القبيح وبأنّه غنيٌّ عنه لا يجوز أن يفعله. وفي ذلك ثبوت ما قدَّمناه من أنّه سبحانه لا يفعل القبيح.

/ [[ص ٨٧]] **مسألة:** قد علمنا أنَّ القبيح لا يفعله إلّا من هو جاهل بقبحه، وليس كذلك الحسن، لأنَّ الحسن قد يُفعَل لحسنه لا غير.

والذي يدلُّ علىٰ ذلك: أنّه قد ثبت أنَّ القديم سبحانه قد خلق العالم، ولا وجه لفعله إلّا علمه بحسنه، لأنَّ المنافع والمضارّ لا تجوز عليه سبحانه علىٰ ما بيّناه في باب نفي الحاجة عنه.

وأيضاً فإنَّ الواحد منّا يرشد الضالّ مع أنّه لا يعرفه فيطمع في مكافأته وبحيث لا أحد فيفعله ليمدح عليه، ويقع ذلك ممَّن لا يعتقد أنَّ له في ذلك ثواباً فيفعل لأجله، ولا وجه لفعله الإرشاد إلّا علمه بحسنه. فيُعلَم بذلك أنَّ الحسن يُفعَل لحسنه، ويفارق في ذلك القبيح الذي لا يُفعَل إلّا لأمر زائد.

[في أنّه تعالىٰ لا يريد القبيح]:

مسألة: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: ولا يجوز أن يريد تعالىٰ القبيح، لأنّه إن أراده بإرادة محدَثه فهي قبيحة، وهو تعالىٰ لا يفعل شيئاً من القبيح، وإن أراده لنفسه فيجب أن يكون علىٰ صفة نقص، وصفات النقص عنه كلّها منفيَّة.

/ [[ص ٨٨]] **شرح ذلك:** لا يجوز من الله سبحانه أن يريد القبيح، مثل الكذب والظلم والعبث وما يجري مجرىٰ ذلك، لأنّه لو أراده لم يخلُ من أن يكون مريداً له لنفسه أو لمعنىٰ قديم أو لمعنىٰ محدَث. ولا يجوز أن يريده لنفسه، لأنّا قد بيَّنا فيما تقدَّم أنّه ليس بمريد لنفسه، لما في ذلك من كونه مريداً كارهاً للشيء الواحد علىٰ الوجه الواحد، وذلك شائع في القبيح والحسن، فبان أنّه لا يجوز أن يريدهما لنفسه.

وأيضاً فلو أراد القبيح لنفسه لوجب أن يكون علىٰ صفة نقص، لأنَّ من المعلوم ضرورةً أنَّ من أراد القبائح من الكذب والظلم والعبث وما يجري مجرىٰ ذلك من القبائح كان منقوصاً عند العقلاء، ولا يجوز من القديم سبحانه أن يكون علىٰ صفة نقص، فيجب نفي كونه مريداً للقبيح لنفسه.

ويمكن أن نعتمد هذه الطريقة في نفي كونه مريداً للقبيح بإرادة قديمة أو محدَثة، لأنَّ صفات النقص منفيَّة عنه تعالىٰ، سواء كانت للنفس أو لمعنىٰ.

علىٰ أنّا قد بيَّنا بطلان وجود قديم آخر معه سبحانه في باب نفي الصفات، وذلك يُبطِل كونه سبحانه مريداً بإرادة قديمة. ولو كان مريداً بإرادة محدَثة لكان فاعلاً للقبيح، وقد بيَّنا أنّه تعالىٰ لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه وبأنّه غنيٌّ عنه.

وإنّما قلنا ذلك لأنَّ إرادة القبيح قبيحة، لأنّه لا فرق عند العقلاء بين من يفعل القبيح وبين من يريد القبيح في أنّهما يستحقّان الذمّ، / [[ص ٨٩]] فلولا أنَّ إرادة القبيح جارية مجرىٰ القبيح في باب القبح لم يستحقّ فاعلها الذمّ.

وإذا ثبت بطلان هذه الأقسام كلّها، ثبت أنّه سبحانه لا يجوز أن يريد القبيح علىٰ كلِّ حالٍ.

* * *

عدم المَلَلْ:

الأمالي (ج ١):

[[ص ٤١]] [تأويل خبر]: روىٰ أبو هريرة عن النبيّ ﷺ أنَّه قال: «إنَّ أحبَّ الأعمال إلىٰ الله ﷻ أدومها وإن قلَّ، فعليكم من الأعمال بما تطيقون، فإنَّ الله لا يملُّ حتَّىٰ تملّوا»، وفي وصفه تعالىٰ بالملل وجوه أربعة:

أوَّلها: أنَّه أراد نفي الملل عنه، وأنَّه لا يملُّ أبداً، فعلَّقه بما لا يقع علىٰ سبيل التبعيد كما قال تعالىٰ: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ [الأعراف: ٤٠]. وقال الشاعر:

فإنَّك سوف تحكم أو تناهي
إذا ما شبتَ أو شاب الغرابُ

أراد: أنَّك لا تحكم أبداً.

فإن قيل: ومن أين قلتم: إنَّ ما علَّقه به لا يقع حتَّىٰ حكمتم بأنَّه أراد نفي الملل علىٰ سبيل التأبيد.

قلنا: معلوم أنَّ الملل لا يشتمل البشر في جميع آرابهم وأوطارهم، وأنَّهم لا يُعرَون من حرص ورغبة وأمل وطمع، فلهذا جاز أن يُعلِّق ما علم تعالىٰ أنَّه لا يكون بمللهم.

والوجه الثاني: أن يكون المعنىٰ أنَّه لا يغضب عليكم ويطرحكم حتَّىٰ تتركوا العمل له وتعرضوا عن سؤاله والرغبة في حاجاتكم إلىٰ جوده، فسمّىٰ الفعلين ملاً وإن لم يكونا في الحقيقة كذلك، علىٰ مذهب العرب في تسمية الشيء باسم غيره إذا وافق معناه من بعض الوجوه. قال عدي بن زيد العبادي:

ثمّ أضحوا لعب الدهرُ بهم
وكذاك الدهرُ يودي بالرجال

وقال عبيد بن الأبرص الأسدي:

سائل بنا حجر ابن أُمِّ قطام إذ
ظلَّت به السمرُ الذوابلُ تلعبُ

/ [[ص ٤٢]] فنسب اللعب إلىٰ الدهر والقنا تشبيهاً.

وقال ذو الرمَّة:

وأبيض موشيّ القميص علىٰ خصر مقلاةٍ سفيهٍ

فسمّىٰ اضطراب زمامها وشدَّة تحرّكه سفهاً، لأنَّ السفه في الأصل هو الطيش وسرعة الاضطراب والحركة، وإنَّما وصف ناقته بالذكاء والنشاط. وأمَّا قوله: (وأبيض موشيّ القميص)، فإنَّما عنىٰ سيفه، وقميصه جفنه، والمقلاة الناقة التي لا يعيش لها ولد.

والوجه الثالث: أن يكون المعنىٰ أنَّه تعالىٰ لا يقطع عنكم فضله وإحسانه حتَّىٰ تملّوا من سؤاله، ففعلهم ملل علىٰ الحقيقة، وسمّىٰ فعله ملاً وليس بملل علىٰ الحقيقة للازدواج ومشاكلة اللفظتين في الصورة وإن اختلفا في المعنىٰ، ومثل هذا قوله تعالىٰ: ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤]، ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [الشورىٰ: ٤٠]، ومثله قول الشاعر وهو عمرو بن كلثوم التغلبي:

ألَا لا يجهلن أحدٌ علينا
فنجهل فوق جهل الجاهلينا

وإنَّما أراد المجازاة علىٰ الجهل، لأنَّ العاقل لا يفخر بالجهل ولا يتمدَّح به.

والوجه الرابع: أن يكون الراوي وهِمَ وغلط من الفتح إلىٰ الضمّ، وأن يكون قوله: يُمِلُّ بالضمّ لا بالفتح، وعلىٰ هذا يكون له معنيان: أحدهما: أنَّه لا يعاقبكم بالنار حتَّىٰ تُملّوا من عبادته وتُعرِضوا / [[ص ٤٣]] عن طاعته، لأنَّ الملَّة هي مشتوي الخبز، يقال: ملَّ الرجل الخبزة وغيرها يملُّها إذا اشتواها في الملَّة، وقيل: إنَّ الجمر لا يقال له ملَّة حتَّىٰ يخالطه رماد. والمعنىٰ الثاني: أن يكون أراد أنَّه لا يُسرِع إلىٰ عقابكم بل يحلم عنكم رفقاً وحتَّىٰ تملّوا حلمه وتستعجلوا عذابه بركوبكم المحارم وتتابعكم في المآثم.

* * *

عدم الاستهزاء:

الأمالي (ج ٤):

[[ص ٥٤]] [تأويل آية]: إن سأل سائل عن قوله تعالىٰ: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [البقرة: ١٥]، فقال: كيف أضاف الاستهزاء إليه تعالىٰ وهو ممَّا لا يجوز في الحقيقة عليه؟ وكيف خبَّر بأنَّه يمدُّهم في الطغيان والعَمَه وذلك بخلاف مذهبكم؟

الجواب: قلنا: في قوله تعالىٰ: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ وجوه:

أوّلها: أن يكون معنىٰ الاستهزاء الذي أضافه تعالىٰ إلىٰ نفسه تجهيله لهم، وتخطئته إيّاهم في إقامتهم علىٰ الكفر وإصرارهم علىٰ الضلال، وسمّىٰ الله تعالىٰ ذلك استهزاءً مجازاً واتّساعاً، كما يقول القائل: إنَّ فلاناً ليُستَهزأ به منذ اليوم، إذا فعل فعلاً عابه الناس به وخطَّؤوه، فأُقيم عيب الناس علىٰ ذلك الفعل وازراؤهم علىٰ فاعله مقام الاستهزاء به، وإنَّما أُقيم مقامه لتقارب ما بينهما في المعنىٰ، لأنَّ الاستهزاء الحقيقي هو ما يُقصَد به إلىٰ عيب المستهزأ به والإزراء عليه، وإذا تضمَّنت التخطئة والتجهيل والتبكيت هذا المعنىٰ جاز أن يُجرىٰ اسم الاستهزاء عليه، ويشهد بذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا﴾ [النساء: ١٤٠]، ونحن نعلم أنَّ الآيات لا يصحُّ عليها الاستهزاء ولا السخرية في الحقيقة، وإنَّما المعنىٰ: إذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويزري عليها. والعرب قد تقيم الشيء مقام ما قاربه في معناه فتجرىٰ عليه اسمه. قال الشاعر:

كم من أُناس في نعيم عُمِّروا
في ذُرَىٰ ملكٍ تعالىٰ فبسق
سكت الدهر زماناً عنهم
ثمّ أبكاهم دماً حين نطق

والسكوت والنطق علىٰ الحقيقة لا يجوزان علىٰ الدهر، وإنَّما شبَّه تركه الحال علىٰ ما هي عليه بالسكوت، وشبَّه تغييره لها بالنطق. وأنشد الفرّاء:

/ [[ص ٥٥]]

إنَّ دهراً يلفُّ شملي بجمل
لزمانٌ يهمُّ بالإحسان

ومثل ذلك في الاستعارة لتقارب المعنىٰ:

سألتني عن أُناس هلكوا
شرب الدهرُ عليهم وأكل

وإنَّما أراد بالأكل والشرب الإفساد لهم والتغيير لأحوالهم. ومثله:

يقرُّ بعيني أن أرىٰ باب دارها
وإن كان باب الدار يحسبني جلدا

والجواب الثاني: أن يكون معنىٰ الاستهزاء المضاف إليه تعالىٰ أن يستدرجهم ويهلكهم من حيث لا يعلمون ولا يشعرون. ويروىٰ عن ابن عبّاس أنَّه قال في معنىٰ استدراجه إيّاهم: إنَّهم كانوا كلَّما أحدثوا خطيئة جدَّد لهم نعمة، وإنَّما سُمّي هذا الفعل استهزاءً من حيث غيَّب تعالىٰ عنهم من الاستدراج إلىٰ الهلاك غير ما أظهر لهم من النعم، كما أنَّ المستهزئ منّا المخادع لغيره يضمر أمراً ويظهر غيره.

فإن قيل: علىٰ هذا الجواب فالمسألة قائمة، وأيّ وجه لأن يستدرجهم بالنعمة إلىٰ الهلاك.

قلنا: ليس الهلاك هاهنا هو الكفر وما أشبهه من المعاصي التي يستحقّ بها العقاب، وإنَّما استدرجهم إلىٰ الضرر والعقاب الذي استحقّوه بما تقدَّم من كفرهم، ولله تعالىٰ أن يعاقب المستحقّ بما شاء أيّ وقت شاء، فكأنَّه تعالىٰ قال: كفروا وبدَّلوا نعمة الله وعاندوا رسله لم يُغيِّر نعمه عليهم في الدنيا بل أبقاها لتكون متىٰ نزعها عنهم وأبدلهم بها نقماً تكون الحسرة منهم أعظم والضرر عليهم أكثر.

فإن قيل: فهذا يؤدّي إلىٰ تجويز أن يكون بعض ما ظاهرها ظاهر النعمة علىٰ الكفّار ممَّا لا يستحقُّ الله به الشكر عليهم.

قلنا: ليس يمتنع هذا فيمن استحقَّ العقاب، وإنَّما المنكر أن تكون النعم المبتدأة بهذه الصفة علىٰ ما يلزم مخالفينا، ألَا ترىٰ أنَّ الحياة وما جرىٰ مجراها من حفظ التركيب والصحَّة لا يُعَدُّ علىٰ أهل النار نعمة وإن كان علىٰ أهل الجنَّة نعمة من حيث كان الغرض فيه إيصال العقاب إليهم؟

والجواب الثالث: أن يكون معنىٰ استهزائه تعالىٰ بهم أن جعل لهم بما أظهروا من موافقة أهل الإيمان ظاهر أحكامهم من نظره ومناكحه ومواريثه وموافقة وغير ذلك من الأحكام، وإن كان تعالىٰ مُعِدَّاً لهم في الآخرة أليم العقاب لما أبطنوه من النفاق، واستهزؤا به من الكفر، فكأنَّه تعالىٰ قال: إن كنتم أيّها / [[ص ٥٦]] المفقون بما تظهرونه للمؤمنين من المتابعة والموافقة، وتبطنونه من النفاق، وتُطلِعون عليه شياطينكم إذا خلوتم بهم تظنون أنَّكم مستهزؤن، فالله تعالىٰ هو المستهزئ بكم من حيث جعل لكم أحكام المؤمنين ظاهراً، حتَّىٰ ظننتم أنَّ لكم ما لهم، ثمّ ميَّز تعالىٰ بينكم في الآخرة ودار الجزاء، من حيث أناب

المخلصين الذين يوافق ظواهرهم بواطنهم، وعاقب المنافقين. وهذا الجواب يقرب معناه من الجواب الثاني، وإن كان بينهما خلاف من بعض الوجوه.

والجواب الرابع: أن يكون معنىٰ ذلك أنَّ الله هو الذي يردّ استهزاء كم ومكركم عليكم، وأنَّ ضرر ما فعلتموه لم يتعدكم، ولم يحط بسواكم. ونظير ذلك قول القائل: إنَّ فلاناً أراد أن يخدعني فخدعته، وقصد إلىٰ أن يمكر بي فمكرت به، والمعنىٰ أنَّ ضرر خداعه ومكره عائد إليه ولم يضرني به.

والجواب الخامس: أن يكون المعنىٰ أنَّه يجازيهم علىٰ استهزائهم، فسمّىٰ الجزاء علىٰ الذنب باسم الذنب، والعرب تسمّي الجزاء علىٰ الفعل باسمه، قال الله تعالىٰ: ﴿وَجَزاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُها﴾ [الشورىٰ: ٤٠]، وقال: ﴿فَمَنِ اعْتَدى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ ...﴾ الآية [البقرة: ١٩٤]، وقال: ﴿وَإِنْ عاقَبْتُمْ فَعاقِبُوا بِمِثْلِ ما عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾ [النحل: ١٢٦]، والمبتدأ ليس بعقوبة. وقال الشاعر:

ألَا لا يجهلن أحدٌ علينا
فنجهل فوق جهل الجاهلينا

ومن شأن العرب أن تُسمّي الشيء باسم ما يقاربه ويصاحبه ويشتدّ اختصاصه به وتعلّقه به إذا انكشف المعنىٰ وأمن الإبهام، وربَّما غلَّبوا أيضاً اسم أحد الشيئين علىٰ الآخر لقوَّة التعلّق بينهما وشدَّة الاختصاص فيهم، فمثال الأوَّل قولهم للبعير الذي يحمل المزادة: راوية، وللمزادة المحمولة علىٰ البعير: رواية، فسمّوا البعير باسم ما يُحمَل عليه. قال الشاعر:

... مشي الروايا بالمزاد الأثقل

أراد بالروايا الإبل. ومن ذلك قولهم: صرعته الكأس فاستلبت عقله. قال الشاعر:

وما زالت الكأس تغتالنا
وتذهب بالأوَّل فالأوَّل

والكأس هي ظرف الشراب، والفعل الذي أضافوه إليها إنَّما هو مضاف إلىٰ الشراب الذي يحلّ فيها، لأنَّ العرب لا تقول: الكأس إلَّا بما فيه من الشراب، فكأنَّ الإناء الفارغ لا يُسمّىٰ / [[ص ٥٧]] كأساً، وعلىٰ هذا القول يكون إضافة اختلاس العقل والتصريع وما جرىٰ مجرىٰ ذلك إلىٰ الكأس علىٰ وجه الحقيقة، لأنَّ الكأس علىٰ هذا القول اسم للإناء وما حلَّ فيه من الشراب.

ومثال الوجه الثاني ما ذكرناه عنهم من التغليب تغليبهم اسم القمر علىٰ الشمس، قال الشاعر:

أخذنا بآفاق السماء عليكم
لنا قمراها والنجوم الطوالعُ

أراد: لنا شمسها وقمرها، فغلَّب. ومنه قول الآخر:

فقولا لأهل المكَّتين تحاشدوا
وسيروا إلى آطام يثرب والنخل

أراد بمكَّتين: مكَّة والمدينة. وقال الآخر:

فبصرة الأزد منّا والعراق لنا
والموصلان ومنّا مصر والحرمُ

أراد بالموصلين: الموصل والجزيرة. وقال الآخر:

نحن سبينا أُمَّكم مُقْرِبا
يوم صبحنا الحيرتين المنون

أراد: الحيرة والكوفة. وقال آخر:

إذا اجتمع العمران عمرو بن عامر
وبدر بن عمرو خلت ذبيان جُوَّعا

/ [[ص ٥٨]]

وألقوا مقاليد الأُمور إليهما
جميعاً وكانوا كارهين وطُوَّعا

أراد بالعمرين: رجلين يقال لأحدهما: عمرو، وللآخر: بدر، وقد فسَّره الشاعر في البيت. ومثله:

جزاني الزهدمان جزاء سوء
وكنت المرء يُجزىٰ بالكرامه

أراد بالزهدمين: رجلين، يقال لأحدهما: زهدم، وللآخر: كردم، فغلَّب.

وكلّ الذي ذكرناه يقوّي هذا الجواب من جواز تسمية الجزاء علىٰ الذنب باسمه وتغليبه عليه، للمقاربة والاختصاص التامّ بين الذنب والجزاء عليه.

والجواب السادس: ما روي عن ابن عبّاس أنَّه قال: يُفتَح لهم وهم في النار باب من الجنَّة، فيقبلون إليه مسرعين حتَّىٰ إذا انتهوا إليه سُدَّ عليهم، فيضحك المؤمنون منهم إذا رأوا الأبواب قد أُغلقت عليهم، ولذلك

قال تعالىٰ: ﴿فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ ﴿٣٤﴾ عَلَى الْأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [المطفّفين: ٣٤ و٣٥].

فإن قيل: فأيّ فائدة في هذا الوجه؟ وما وجه الحكمة فيه؟

قلنا: وجه الحكمة فيه ظاهر، لأنَّ ذلك أغلظ في نفوسهم، وأعظم في مكروهم، وهو ضرب من العقاب الذي يستحقّونه بأفعالهم القبيحة، / [[ص ٥٩]] لأنَّ من طمع في النجاة والخلاص من المكروه، واشتدَّ حرصه علىٰ ذلك، ثمّ حيل بينه وبين الفرج ورُدَّ إلىٰ المكروه يكون عذابه أصعب وأغلظ من عذاب ما لا طريق للطمع عليه.

فإن قيل: فعلىٰ هذا الجواب ما الفعل الذي هو الاستهزاء؟

قلنا: في ترداده لهم من باب إلىٰ آخر علىٰ سبيل التعذيب معنىٰ الاستهزاء، من حيث كان إظهاراً لما المراد خلافه، وإن لم يكن من معنىٰ الاستهزاء ما يقتضي قبحه من اللهو واللعب وما جرىٰ مجرىٰ ذلك.

والجواب السابع: أن يكون ما وقع منه تعالىٰ ليس باستهزاء علىٰ الحقيقة، لكنَّه سمّاه بذلك ليزدوج اللفظ، ويخفّ علىٰ اللسان، وللعرب في ذلك عادة معروفة في كلامها، والشواهد عليه مذكورة ومشهورة.

وهذه الوجوه التي ذكرناها في الآية يمكن أن تُذكَر في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللهُ وَاللهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ ﴿٥٤﴾﴾ [آل عمران: ٥٤]، وفي قوله: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢]، فليتأمَّل ذلك.

* * *

عدم الحاجة:

الملخَّص في أُصول الدين:

/ [[ص ١٩٥]] **فصل: في نفي الحاجة عنه تعالىٰ وإثباته غنيّاً:**

اعلم أنَّ الحاجة إنَّما تتعلَّق باجتلاب المنافع أو دفع المضارّ، والمنافع هي اللذّات والسرور، وما أدَّىٰ إليهما أو إلىٰ أحدهما، إذا لم يعقب ضرراً يوفّىٰ علىٰ ذلك.

والمضارّ هي الآلام أو الغموم وما يؤدّي إليهما أو إلىٰ أحدهما، إذا لم يعقب نفعاً أعظم منه، والملتذّ إنَّما يكون ملتذّاً بإدراك ما يشتهيه، والألم يكن ألماً بإدراك ما ينفّر عنه والسرور إنَّما يُسِرُّ بأن يعلم أو يعتقد أو يظنّ وصول نفع إليه أو اندفاع ضرر عنه وأنَّ ذلك سيكون، والمغتمّ يوصف بذلك إذا علم أو اعتقد أو ظنَّ وصول ضررٍ إليه أو فوت نفع حاصل وأنَّ ذلك سيكون.

فمن لا يجوز عليه الشهوة والنفار لا يجوز أن يكون ملتذّاً ولا آلماً، ومن لا يجوز عليه اللذَّة والألم لا يجوز عليه المنافع والمضارّ وما يجري مجراها من السرور والغمّ، ومن لا يجوز عليه المنافع والمضارّ، انتفت الحاجة عنه وكان غنيّاً، لأنَّ الغنيّ هو الحيّ الذي ليس بمحتاج.

والذي يدلُّ علىٰ أنَّ الشهوة لا تجوز علىٰ القديم تعالىٰ، أنَّها لو جازت لم تخلُ من أن يكون مشتهياً بنفسه أو بشهوةٍ قديمة أو محدَثة.

فلو كان كذلك لنفسه أو لمعنىٰ قديم، لوجب أن يكون ملجئً إلىٰ خلق المشتهي، فكان يجب من ذلك أن يكون فاعلاً لأزيد من كلِّ قدرٍ فعله، ويجب أيضاً أن يكون فاعلاً قبل أن فعل، وكانت أفعاله من المشتهيات لا يستقرُّ علىٰ قدر بعينه ولا وقت بعينه.

ولو كان مشتهياً بشهوة محدَثة، لوجب أن يكون من فعله، وأن يكون في حكم الملجئ إلىٰ فعلها أو فعل المشتهي جميعاً.

وليس يجوز أن يكون نافراً، [و]لا يخلو لو جاز ذلك، من أن يستحقَّ تلك الصفة لنفسه أو لمعنىٰ قديم أو لمعنىٰ محدَث.

ولا يجوز أن يكون نافراً لنفسه، لأنَّه كان يجب أن يكون نافراً عن جميع المدرَكات، / [[ص ١٩٦]] وكان يجب ألَّا يخلق منها شيئاً، وقد علمنا خلاف ذلك، وأن يجوز أن يكون من جنس ما فينا من النفار، لأنَّ تعلّقها واحد وذلك يقتضي التماثل، والمثلان لا يكون أحدهما قديماً والآخر محدَثاً.

علىٰ أنّا قد بيَّنا أنَّه لا يجوز إثبات قديم، تخالف صفته صفة الله تعالىٰ في باب الردّ علىٰ أصحاب الصفات، وفيه إفساد لهذا القول، ولا يجوز أن يكون نافراً بنفار محدَث، لأنَّه كان يجب أن يصحَّ منه فعل ضدّه، لأنَّ القادر علىٰ الشيء يجب أن يكون قادراً علىٰ جنس ضدّه، إذا كان له ضدّ، وهذا يردّنا إلىٰ كونه مشتهياً، وقد بيَّنا فساد ذلك.

فإن قيل: وما الدليل علىٰ أنَّه لو كان مشتهياً لنفسه أو بشهوةٍ قديمةٍ، لكان في حكم الملجئ إلىٰ فعل المشتهي معاً؟

قلنا: الدليل علىٰ الأُولىٰ أنّا نعلم ضرورةً في أحدنا، أنَّه متىٰ علم أنَّ له في بعض الأفعال نفعاً عظيماً حاضراً خالصاً من وجوه المضارّ، فإنَّه ملجئ إلىٰ فعله، ولهذا يكون هذا الفعل متىٰ كان بهذه الصفة واجب الوقوع، لخرج من أن يكون ممَّا يستحقُّ عليه المدح أو الذمّ، وإنَّما كان فاعل هذا الفعل يلجئ إليه من حيث علم النفع الحاضر العظيم الخالص بدلالة أنَّ دواعيه متىٰ تقرب حتَّىٰ يعتقد أنَّ عليه فيه ضرراً عظيماً، خرج من أن يكون ملجئ، وهذا يقتضي ما ذكرناه من حصول الإلجاء عند تكامل ما ذكرناه ملجئ، وبين من نفىٰ كون المعتقد في الفعل الضرر العظيم الخالص الحاضر ملجئ إلىٰ تركه والهرب منه.

فأمَّا الدليل علىٰ أنَّه لو كان مشتهياً بشهوةٍ محدَثةٍ، لكان كالملجئ إلىٰ فعلها وفعل المشتهىٰ معاً فواضح أيضاً، لأنَّه لا فرق عند العقلاء بين أن يعلموا في الفعل نفسه النفع العظيم الخالص، وبين أن يعلموا أنَّه يوصل إلىٰ نفع بهذه الصفة مع انتفاء سائر المضارّ في باب الإلجاء، ولهذا يكون أحدنا ملجئ إلىٰ فعل تحريك إصبعه، علىٰ وجه لا مشقَّة فيه علىٰ وجه ولا سبب، متىٰ علم أنَّه ينال بذلك المنافع العظيمة الخالصة، ويستولي به علىٰ المنازل السنيَّة والممالك الواسعة، فقد ثبت أنَّه لا فرق بين الأمرين من الوجه الذي هو المقصود.

/ [[ص ١٩٧]] وإن كان في أحدهما، يكون ملجئ إلىٰ فعل المشتهي وفي الآخر يكون ملجئ إلىٰ فعل الشهوة والمشتهىٰ معاً، وليس لأحد ملجئ إلىٰ فعل الشهوة والمشتهىٰ معاً.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّ من علم إن يتحرَّك إصبعه ينال المنافع العظيمة، إنَّما يكون ملجئ إلىٰ ذلك، لأنَّه في الحال [يكون] مشتهياً لتلك المنافع، فلهذا كان ملجئ إلىٰ التوصّل إليها، وهذا بخلاف من فرضناه أنَّه غير مشتهٍ لشيءٍ ولا محتاج إليه، وذلك أنَّه لا فرق فيما ذكرنا حاله بين أن يكون في الحال مشتهياً وبين ألَّا يكون كذلك، لأنّا نعلم أنَّ العاقل المميّز منّا إذا فرضنا أنَّه غيرُ مشتهٍ، لو خُيِّرَ بين أن يفعل له الشهوات ويُعطىٰ المشتهيات حتَّىٰ يحصل له المنافع الخالصة العظيمة، الخالصة من وجوه الضرر كلّه، وبين أن لا يفعل ذلك له، لكان محالاً كالملجإ إلىٰ اختيار ذلك وإن كان في الحال غير محتاج إليه، ولهذا لو علم المريض المدنف الذي لا شهوة [له] في الأطعمة، أنَّه متىٰ حرَّك إصبعه علىٰ وجهٍ ما سبق لعادت شهواته، ولنال ما يشتهيه علىٰ ألذّ الوجوه وأنفعها وأبعدها من الضرر، لكان ملجئ إلىٰ تحريك إصبعه، وكذلك الشيخ الهرم الذي فقد شهوات الباه، إذا فرضنا حاله هذا الفرض، وهذا بيِّن أنَّ فقد الشهوة في الحال لا تأثير له فيما قصدناه.

دليل آخر: وممَّا استُدِلَّ به علىٰ أنَّه تعالىٰ لا يصحُّ أن يكون مشتهياً ولا نافراً، أنَّه لو صحَّ ذلك عليه لكان في الفعل إمَّا بنفسه أو بواسطة دلالة عليه، لأنَّ الطريق إلىٰ إثبات ذاته وأوصافه هو الفعل أو ما يقتضيه الفعل، وهذا الأصل قد دلَّلنا علىٰ صحَّته في باب نفي المائية من هذا الكتاب، وإذا لم يكن في الفعل دلالة علىٰ كونه مشتهياً ولا نافراً، وجب الحكم باستحالة ذلك عليه.

والذي يدلُّ علىٰ أنَّه ليس في الفعل لا بنفسه ولا بواسطةٍ دلالة علىٰ ذلك، أنّا إذا اعتبرنا صفات الأفعال لم نجد فيها ما يستند إلىٰ كونه مشتهياً حتَّىٰ لولا كونه كذلك لم يصحّ، وقد تقدَّم بيان ما يدلُّ عليه مجرَّد صحَّة الفعل ووقوعه علىٰ بعض الوجوه، مثل كونه خبراً أو أمراً، وليس لكلِّ ذلك تعلّق بكونه مشتهياً لأمرين:

أحدهما: أنَّ كونه حيَّاً ليس بأن يقتضي كونه مشتهياً، أو لا من أن يقتضي كونه نافراً، أو / [[ص ١٩٨]] متىٰ اقتضىٰ الأمرين وجب حصوله علىٰ صفتين متضادّتين.

والأمر الآخر: أنَّه كان يجب مثل ذلك فينا، لأنَّ مثل المقتضي للصفة لا بدَّ من أن يقتضي تلك الصفة، وهذا يقتضي استغناءنا عن الشهوة، ويقتضي استحالة كون أحدنا نافراً مع كونه حيَّاً، وكان يجب أيضاً أن يقتضي كونه مشتهياً لجميع المشتهيات، لأنَّه ليس البعض من ذلك بأولىٰ من البعض، وتعلّق الجميع بكونه حيَّاً تعلّق واحد، وفساد جميع ذلك دلالة علىٰ صحَّة ما ذكرناه من أنَّه لا دلالة في الفعل ولا فيما يرجع إليه علىٰ كونه مشتهياً، وأنَّ ما هذا حاله يجب نفيه عنه تعالىٰ علىٰ ما تقدَّم به القول.

دليل آخر: وقد استدلَّ أبو هاشم علىٰ ذلك، بأنَّ الشهوة من حقِّها أن يتعلَّق بما إذا ناله المشتهي خالصاً ممَّا لا يشتهيه اغتذىٰ جسمه وزاد وصلح عليه، وكذلك النفار لا يتعلَّق إلَّا بما إذا ناله النافر، فسد به جسمه وتناقص، وإذا استحال علىٰ الله تعالىٰ الصلاح والفساد اللذان هما حكم الشهوة والنفار من حيث لم يكن جسماً، استحالت الشهوة عليه والنفار معاً.

والذي يُبيِّن ما ذكرناه أنَّ الشهوات مع اختلاف أجناسها لا تتعلَّق إلَّا بما يصحُّ أن يغتذىٰ به جسم المشتهىٰ ويزداد عليه، والمشتهون علىٰ اختلاف أحوالهم يجري أمرهم علىٰ هذه الطريقة، ولذلك يتناول كلُّ نوع من الحيوان ما يغتذىٰ به وينتفع بنيله، وإن أضرَّ تناوله لغيره ممَّن لا شهوة له فيه.

وقد يُسئل علىٰ هذا الدليل أسئلة:

أوَّلها أن يقال: كيف يصحُّ ما ذكرتم، وقد يشتهي الإنسان ما يضرّه تناوله، كمشتهي الطين وما جرىٰ مجراه، والعليل الذي يشتهي كثيراً من الأغذية المضرَّة به، وقد ينتفع الإنسان بما ينفر عنه من الأدوية الكريهة؟

وثانيها أن يقال: إنَّ تعلّق الشهوة والنفار بزيادة الجسم ونقصانه والزيادة إنَّما هي جواهر يبتدي الله تعالىٰ فعلها عند إدراك المشتهي، وهو قادر علىٰ أن يفعلها من دون إدراك المشتهي، بل عند إدراكه ما ينفر عنه، وإنَّما كان يصحُّ ما ذكرتم لو كانت الزيادة / [[ص ١٩٩]] موجبة عن الشهوة والنقصان موجباً عن النفار، وإذا كان هذا فاسد، فلا معنىٰ لكلامكم.

وهذا من أقوىٰ الأسئلة علىٰ هذا.

وثالثها أن يقال: كون المشتهي مشتهياً حال يرجع إلىٰ الجملة، والزيادة التي ذكرتموها لا تعلّق لها في الجملة، فكيف يتعلَّق بما يرجع إليها؟

ورابعها أن يقال: قد نجد أحدنا يشتهي إدراك الأصوات والأراييح، وإن كان متىٰ أدرك ذلك لم يصلح عليه جسمه ولا اغتذىٰ به، علىٰ الحدّ الذي يحصل في المأكولات والمشروبات، وهذا يُبطِل قضيَّتكم؟

والجواب عن السؤال الأوَّل: أنّا شرطنا فيما يشتهيه أن يتناوله خالصاً ممَّا لا يشتهيه، وليس بممتنع علىٰ هذا أن يكون إنَّما يستضرّ في بعض الأوقات بتناول ما يشتهيه، من حيث يخالطه آخر لا يتعلَّق شهوته بها، ولا سبيل إلىٰ تميّزها عمَّا يشتهيه فلذلك ستضرّ كالطين وما جرىٰ مجراه.

وأقوىٰ من ذلك أن يقال: ليس يمتنع أن يكون إلَّا مستضرَّاً ويتناول بعض المشتهيات من حيث العاقبة، إمَّا بأن تفسد المعدة أو بعض الأعضاء التي لا تثمر الانتفاع بالمأكولات إلَّا بصلاحها، وهذا ظاهر في مضرَّة الطين، فإنَّه فيما يقال يورث الحصاة والانسداد، وإلَّا فهو من حيث كان مشتهياً نافع، فتصير المضرَّة التي تحصل في العاقبة عامرة للصلاح والانتفاع اللذين يحصلان من حيث الإدراك والحكم الغالب، فلهذا ظهرت مضرَّة بعض المشتهيات.

وبهذا بعينه يجاب عن الانتفاع بالأدوية، مع أنَّ النفس تنفر عنها، لأنَّ الدواء إنَّما ينفع في العاقبة بأن يزيل فضولاً عن المعدة، ويفتح مجاري وأوراداً ولا يتمُّ صلاح الجسم وانتفاعه إلَّا بها، فمن هذا الوجه كان نافعاً، [و]من حيث أدرك بعض النفار فهو مفسد ضارّ. ألَا ترىٰ أنَّ من أدمن تناول الأدوية نهك جسمه وضعفت قوَّته وفسد عليه غاية الفساد؟

والجواب عن السؤال الثاني: أنَّ الزيادة في جسم من أدرك ما يشتهيه ويلتذّه، وإن كانت من فعل الله تعالىٰ وغير موجبة عن الشهوة، فلها تعلّق بالشهوة، لأنَّها لا تصحُّ علىٰ طريق / [[ص ٢٠٠]] الاغتذاء إلَّا عند الشهوة، وإن كانت ممَّا يجوز أن يحصل مع فقد الشهوة لا علىٰ سبيل الاغتذاء، كما أنَّ كون الاعتقاد علماً له تعلّق بالنظر، وإن صحَّ حصوله علماً من غير نظر، ولم يمنع ذلك من أن يكون للنظر تأثير في العلم.

وإذا صحَّت هذه الجملة، فكلُّ من لا يصحُّ عليه الزيادة، لا يصحُّ عليه ما يُصحِّح هذه الزيادة. ألَا ترىٰ أنَّ من استحال عليه موجب أمر من الأُمور، فلا بدَّ من استحالة ذلك الأمر الموجب عليه، والقول في المصحِّح كالقول في الموجب في هذا الباب، ولهذا كان من يستحيل وقوع الفعل منه يستحيل اختصاص القدرة به، كاستحالتها علىٰ من يستحيل كونه قادراً، وإن كانت في أحد الأمرين موجبة وفي الآخر مصحِّحة.

والجواب عن الثالث: أنَّ الصلاح الذي يتبع إدراك المشتهي يتعلَّق بالجملة، لأنَّها هي المنتفعة به، فهو يجري مجرىٰ كونها فائدة في رجوعه إليها.

والجواب عن الرابع: أنَّ إدراك الأراييح والأصوات لا بدَّ من تعلّق الصلاح والانتفاع به، وإن لم يظهر الحال فيه ظهورها في المأكول والمشروب، ولهذا نجد من قال: من الأصوات المطربة والروائح الطيّبة والصور المونقة، ما نشتهيه علىٰ الاستمرار، يصلح عليه وينتفع به، حتَّىٰ ربَّما كان ذلك أبلغ في زيادة قوَّته ونشاطه من المأكول والمشروب، وليس هذا ظاهر، وليس إذا خفي تأثير ذلك في بعض المواضع، وجب أن ننفي تأثيره، كما لا يجب مثله في نفي تأثير المأكولات، فإنَّ تأثيرها أيضاً يخفىٰ في بعض المواضع ويظهر في آخر.

دليل آخر: وممَّا استُدِلَّ عليه علىٰ أنَّه تعالىٰ لا يجوز أن يكون مشتهياً محتاجاً، السمع والإجماع.

وقيل: إنَّ دليل صحَّة السمع لا يفتقر إلىٰ نفي كونه محتاجاً، وإنَّما يفتقر إلىٰ أنَّه لا يفعل القبح، وقد يمكن معرفة ذلك مع تجويز الشهوة عليه، لأنَّ من يشتهي أمراً، [و]يتمكَّن من الوصول إليه بالقبيح والحسن معاً، لا يجوز أن يختار القبيح علىٰ الحسن، فلو جازت عليه تعالىٰ الشهوة والحاجة، لكان لا شيء يفعله من القبيح لأجل الشهوة، إلَّا وهو قادر علىٰ / [[ص ٢٠١]] أمثاله من الحسن، حتَّىٰ يقوم في تناول الشهوة له مقامه، ولا يجوز علىٰ هذا أن يختار شيئاً من القبائح، وهذا القدر كافٍ في صحَّة معرفة السمع.

* * *

١٢٥ – الصلاة:

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ١)/ (جوابات المسائل الموصليات الثالثة):

[[ص ٢١٩]] **المسألة الرابعة عشر: [إرسال اليدين في الصلاة واجب]:**

إنَّ إرسال اليدين في الصلاة واجب، وكتفهما مفسد لها.

والحجَّة في ذلك: الإجماع المكرَّر ذكره، ثمّ طريق الاحتياط، لأنَّ من لم يضع إحدىٰ يديه علىٰ الأُخرىٰ لا خلاف في أنَّه غير عاص ولا مبتدع ولا قاطع للصلاة، وإنَّما الخلاف في من وضعها. فالأولىٰ والأحوط إرسال اليدين.

المسألة الخامسة عشر: [قول (آمين) مبطل للصلاة]:

قول (آمين) في الصلاة يقطعها. والحجَّة أيضاً علىٰ مذهبنا من ذلك الإجماع المتقدِّم في طريقة الاحتياط، وهي واضحة، لأنَّ من لم يتلفَّظ بهذه / [[ص ٢٢٠]] اللفظة لا خلاف في أنَّه غير مبتدع ولا قاطع لصلاة، وإنَّما الخلاف في من تلفَّظ بها.

المسألة السادسة عشر: [عدم جواز القران بين السورتين في الصلاة]:

لا يجوز في الفرائض قراءة سورتين ولا بعض سورة بعد فاتحة الكتاب.

وهذه المسألة أيضاً فيها إجماع الفرقة المحقَّة، وإطباقهم علىٰ أنَّ خلافه لا يجوز.

المسألة السابعة عشر: [حكم ما يُسجَد عليه]:

إنَّ السجود لا يجوز إلَّا علىٰ الأرض، وما أنبتت من الأرض سوىٰ الثمار.

ولا يجوز السجود علىٰ ثوب منسوج، إلَّا عند الضرورة وإن كان أصله النبات.

والحجَّة في ذلك: هذا الإجماع الذي أشرنا إليه، ثمّ طريقة الاحتياط، لأنَّ من سجد علىٰ الأرض أو ما أنبتته ممَّا ليس بثمرة، كان مؤدّياً للفرض وتجزي الصلاة غير عاص ولا مخالف. وليس كذلك من سجد علىٰ ما يخالف ما ذكرناه فالأحوط فعل ما لا خلاف فيه.

/ [[ص ٢٢١]] **المسألة الثامنة عشر: [الجماعة في نوافل شهر رمضان بدعة]:**

الإجماع في نوافل شهر رمضان بدعة، والسُّنَّة هو التطوّع بها فرادىٰ.

والوجه أيضاً في ذلك من إجماع الفرقة المحقَّة علىٰ تبديع من جمع بهذه الصلاة، ولأنَّه ليس في تركها حرج ولا إثم عند أحد من الأئمَّة، وفي فعلها علىٰ الإجماع إثم وبدعة، فالأحوط العدول عنها.

* * *

الانتصار:

[[ص ١٤١]] **مسألة [٣٩] [التكفير في الصلاة]:**

وممَّا ظنَّ انفراد الإماميَّة به: المنع من وضع اليمين

علىٰ الشمال في الصلاة، / [[ص ١٤٢]] لأنَّ غير الإماميَّة يشاركها في كراهية ذلك.

وحكىٰ الطحاوي في اختلاف الفقهاء عن مالك أنَّ وضع اليدين إحداهما علىٰ الأُخرىٰ إنَّما يُفعَل في صلاة النوافل من طول القيام وتركه أحبُّ إليَّ.

وحكىٰ الطحاوي أيضاً عن الليث بن سعد أنَّه قال: سبل اليدين في الصلاة أحبُّ إليَّ، إلَّا أن يطيل القيام فيعيا فلا بأس بوضع اليمنىٰ علىٰ اليسرىٰ.

وحجَّتنا علىٰ صحَّة ما ذهبنا إليه: ما تقدَّم ذكره من إجماع الطائفة، ودليل سقوط الصلاة عن الذمَّة بيقين.

وأيضاً فهو عمل كثير في الصلاة خارج عن الأعمال المكتوبة فيها من الركوع والسجود والقيام، والظاهر أنَّ كلَّ عمل في الصلاة خارج عن أعمالها المفروضة أنَّه لا يجوز.

* * *

[[ص ١٤٤]] **مسألة [٤١] [قول آمين في الصلاة]:**

وممَّا انفردت به الإماميَّة: إيثار ترك لفظة (آمين) بعد قراءة الفاتحة، لأنَّ باقي الفقهاء يذهبون إلىٰ أنَّها سُنَّة.

دليلنا علىٰ ما ذهبنا إليه: إجماع الطائفة علىٰ أنَّ هذه اللفظة بدعة وقاطعة للصلاة، وطريقة الاحتياط أيضاً، لأنَّه لا خلاف في أنَّه من ترك هذه اللفظة لا يكون عاصياً ولا مفسداً لصلاته، وقد اختلفوا فيمن فعلها، فذهبت الإماميَّة إلىٰ أنَّه قاطع لصلاته فالأحوط تركها.

/ [[ص ١٤٥]] وأيضاً فلا خلاف في أنَّ هذه اللفظة ليست من جملة القرآن، ولا مستقلَّة بنفسها في كونها دعاءً وتسبيحاً، فجرىٰ التلفّظ بها مجرىٰ كلّ كلام خارج عن القرآن والتسبيح.

فإذا قيل: هي تأمين علىٰ كل دعاء سابق لها، وهو قوله جلَّ ثناؤه: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۝٦﴾ [الفاتحة: ٦].

قلنا: الدعاء إنَّما يكون دعاء بالقصد، ومن يقرأ الفاتحة إنَّما قصده التلاوة دون الدعاء، وقد يجوز أن يعرىٰ من قصد الدعاء، ومخالفنا يذهب إلىٰ أنَّها مسنونة لكلّ مصلٍّ من غير اعتبار قصده إلىٰ الدعاء، وإذا ثبت بطلان استعمالها فيمن لم يقصد إلىٰ الدعاء ثبت ذلك في الجميع، لأنَّ أحداً لم يفرِّق بين الأمرين.

* * *

حرف الطاء

١٢٦ - الطباع:

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ٤)/ (جوابات المسائل المصريات):

[[ص ٢٣]] **المسألة السادسة عشر: [الإضافة إلىٰ الطبع مضاف إلىٰ العرض]:**

فإن قيل: لِمَ لا يكون قديم العالم ...

/ [[ص ٢٤]] الجواب _ وبالله التوفيق _: ... أوَّلاً معقولة حتَّىٰ يقال: أوجبته الطبائع ... الطبائع إلَّا بأنَّها لا تعقل، لأنَّ كلّ ما تضيفونه إلىٰ الطبع مضاف عندنا إلىٰ عرض من الأعراض أو إلىٰ غيره ممَّا دلَّ الدليل عليه، فمن ادَّعىٰ أنَّه يرجع إلىٰ طبع فعليه الدلالة.

وإذا ثبت أنَّ الطباع معقولة صحَّ إثبات إضافة ما يريد إضافته إليه، وإذا لم تكن معقولة فقد بطل ما قاله من أصله واستغنينا عن الكلام معه.

المسألة السابعة عشر: [استغناء الطبائع أو عدمه]:

فإن قيل: فما تنكر أن تكون الطبائع حيَّة قادرة عالمة قديمة مستغنية عن محلّ أو غيره؟

الجواب _ وبالله التوفيق _: إنَّ هذه المسألة تجري مجرىٰ التي قبلها، وإنَّما يصحُّ الكلام في أنَّ الطبائع حيَّة وقادرة أو عالمة أو قديمة أو غير ذلك إذا ثبتت الطبائع، فأمَّا إذا لم تثبت فلا معنىٰ للكلام في صفاتها، لأنَّ الصفات فرع، فإذا بطل الأصل بطل الفرع.

* * *

١٢٧ - الطلاق ثلاثاً:

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ١)/ (جوابات المسائل الموصليات الثالثة):

[[ص ٢٤٠]] **المسألة الثالثة والخمسون: [الطلاق الثلاث غير صحيح]:**

وأنَّ الطلاق الثلاث لا يقع إلَّا بعد رجعتين من المطلِّق من الثلاث والاثنين والواحدة، ومن لم يراجع فلا طلاق له.

والحجَّة في ذلك: إجماع الفرقة المحقَّة. وأيضاً فإنَّ المسنون في الطلاق علىٰ الطلاق بأن يكون بعد رجعة، وإدخال الطلاق علىٰ الطلاق من غير رجعة / [[ص ٢٤١]] خلاف السُّنَّة والمشروع في الطلاق، وإذا كان الطلاق حكماً شرعياً لم يشرع فيها لا حكم له.

* * *

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ٤)/ (جوابات المسائل الواسطيات):

[[ص ٤٣]] **المسألة الحادية عشر من الواسطيات: [طلاق المضطرّ ثلاثاً كم يُعَدّ]:**

إذا اضطرَّ الرجل المؤمن إلىٰ التزوّج في أسفاره أو حسب اختياره وهو مقارب لمن يتَّقيه ولا يتمكَّن أن يجعل طلاقه لهن بحسب اعتقاده فيطلقهنَّ إذا اضطرَّ إلىٰ ذلك تطليق الثلاث مع مكان واحد، فهل يجزيه ذلك مع التقيَّة أو هنَّ في حباله حين لم يطلقهنَّ علىٰ مقتضىٰ المذهب الذي يعتقده، فيحرم عليه حينئذٍ التزويج بعد الأربع اللواتي طلقهنَّ علىٰ ما شرح أوَّلاً؟

الجواب _ وبالله التوفيق _: لا تقيَّة علىٰ أحد في أن يُطلِّق امرأته الطلاق الذي تذهب إليه الإماميَّة، فإنَّه إذا طلَّقها تطليقة واحدة في طهر لا جماع فيه بمشهد من عدلين فقد فعل السُّنَّة وخلاف ذلك هو البدعة وإن وقع الطلاق معه عند المخالف.

إلَّا أنَّه يمكن أن يسأل عمَّن طلَّق نساء له أربعاً بلفظ واحد.

والجواب: أنَّه إذا طلَّق جميعهنَّ وهنَّ في طهر لا جماع فيه بلفظ واحد بمشهد من عدلين فقد وقعت بهنَّ تطليقة واحدة، ولا يحلُّ له أن يتزوَّج بأُخرىٰ إلَّا بعد أن يخرجن من العدَّة ويبن منه بالخروج منها.

* * *

الانتصار:

[[ص ٣٠٨]] **مسألة [١٧٢] [الطلاق الثلاث]:**

وممَّا انفردت الإماميَّة به: القول بأنَّ الطلاق الثلاث بلفظ واحد لا يقع. وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك.

وقد روي أنَّ ابن عبّاس رضي الله عنهما وطاووساً يذهبان إلىٰ ما تقوله الإماميَّة، وحكىٰ الطحاوي في كتاب الاختلاف أنَّ الحجّاج بن أرطاة كان يقول: ليس الطلاق الثلاث بشيء، وحكىٰ في هذا الكتاب عن محمّد بن إسحاق أنَّ الطلاق الثلاث يردّ إلىٰ واحدة.

دليلنا: بعد الإجماع المتردِّد، أن ندلَّ علىٰ أنَّ المشروع في الطلاق إيقاعه / [[ص ٣٠٩]] متفرِّقاً.

وقد وافقنا مالك وأبو حنيفة علىٰ أنَّ الطلاق الثلاث في الحال الواحدة محرَّم مخالف للسُّنَّة، إلَّا أنَّهما يذهبان مع ذلك إلىٰ وقوعه، وذهب الشافعي إلىٰ أنَّ الطلاق الثلاث في الحال الواحدة غير محرَّم.

والذي يدلُّ علىٰ صحَّة ما ذهبنا إليه قوله تعالىٰ: ﴿الطَّلاقُ مَرَّتانِ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، ولم يرد بذلك الخبر لأنَّه لو أراده لكان كذباً، وإنَّما أراد الأمر، فكأنَّه قال: طلِّقوا مرَّتين، ويجري مجرىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كانَ آمِناً﴾ [آل عمران: ٩٧]، والمراد يجب أن تؤمنوه، والمرَّتان لا تكونان إلَّا واحدة بعد أُخرىٰ، ومن جمع الطلاق في كلمة واحدة لا يكون مطلِّقاً مرَّتين، كما أنَّ من أعطىٰ درهمين دفعة واحدة لم يعطهما مرَّتين.

فإن قيل: العدد إذا ذُكِرَ عقيب الاسم لم يقتض التفريق، مثاله: إذا قال: له عليَّ مائة درهم مرَّتان، وإذا ذكر العدد عقيب فعل اقتضىٰ التفريق، مثاله: أدخل الدار مرَّتين أو ضربت مرَّتين، والعدد في الآية عقيب اسم لا فعل.

قلنا: قد بيَّنا أنَّ قوله تعالىٰ: ﴿الطَّلاقُ مَرَّتانِ﴾ معناه طلِّقوا مرَّتين، فالعدد مذكور عقيب فعل لا اسم.

فإن قيل: إذا ثبت وجوب تفريق الطلاق فلا فرق بين أن يكون في طهر واحد أو طهرين، وأنتم لا تجوِّزون تفريقه في طهر واحد.

قلنا: إذا ثبت وجوب التفريق فكلّ من أوجبه يذهب إلىٰ أنَّه لا يكون إلَّا / [[ص ٣١٠]] في طهرين.

فإن قيل: فإذا كان الثلاث لا يقع، فأيّ معنىٰ لقوله تعالىٰ: ﴿لا تَدْرِي لَعَلَّ اللهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذلِكَ أَمْراً ۝١﴾ [الطلاق: ١]، وإنَّما المراد أنَّك إذا خالفت السُّنَّة في الطلاق وجمعت بين الثلاث وتعدَّيت ما حدَّه الله تعالىٰ لم تأمن أن تتوق نفسك إلىٰ المراجعة فلا تتمكَّن منها.

قلنا: قوله تعالىٰ: ﴿لا تَدْرِي لَعَلَّ اللهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذلِكَ أَمْراً ۝١﴾ مجمل غير مبيَّن، فمن أين لكم أنَّه أراد ما ذكرتم؟ والظاهر غير دالّ علىٰ الأمر الذي يُحدِثه الله تعالىٰ، والأشبه بالظاهر أن يكون ذلك الأمر الذي يُحدِثه الله تعالىٰ متعلّقاً بتعدّي حدود الله، لأنَّه تعالىٰ قال: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لا تَدْرِي لَعَلَّ اللهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذلِكَ أَمْراً ۝١﴾، ويشبه أن يكون المراد: لا تدري ما يُحدِثه تعالىٰ من عقاب يعجّله في الدنيا علىٰ من تعدّىٰ حدوده، وهذا أشبه ممَّا ذكروه. وأقلّ الأحوال أن يكون الكلام يحتمله، فيسقط تعلّقهم.

وقد قيل: إنَّ قوله تعالىٰ: ﴿لا تَدْرِي لَعَلَّ اللهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذلِكَ أَمْراً ۝١﴾ متعلّق بالنهي عن إخراجهنَّ من بيوتهنَّ لئلَّا يبدو له في المراجعة، وهذا أيضاً ممَّا يحتمله الكلام، فمن أين لهم أنَّ المراد ما ذكروه؟

وقد تعلَّقوا في أنَّ الطلاق الثلاث في حال واحدة ليس ببدعة بما رواه سهل بن سعد الساعدي، قال: لاعن رسول الله صلى الله عليه وآله بين الزبير العجلاني وزوجته، فلمَّا تلاعنا قال الزوج: إن أمسكتها فقد كذبت عليها هي طالق ثلاثاً، فقال النبيّ (عليه وآله السلام): «لا سبيل لك عليها».

/ [[ص ٣١١]] وموضع الاستدلال منه أنَّ العجلاني كان قد طلَّق في وقت لم يكن له أن يُطلِّق فيه، فطلَّق ثلاثاً، فبيَّن له النبيّ (عليه وآله السلام) حكم الوقت وأنَّه ليس له أن يُطلِّق فيه، ولم يبيِّن له حكم العدد، ولو كان ذلك العدد محرَّماً وبدعةً لبيَّنه.

والجواب: أنَّه لا دلالة للشافعي في هذا الخبر، لأنَّ الفرقة بلعان الزوج قد كانت واقعة عنده، وإنَّما تلفَّظ بالطلاق الثلاث بعد ما بانت منه، فلم يكن لقوله حكم.

فإن قال: فألَّا أنكر النبيّ صلى الله عليه وآله علىٰ العجلاني التلفّظ بالثلاث في وقت واحد؟

قلنا: فألَّا أنكر عليه السلام عليه اعتقاده أنَّ طلاقه يؤثِّر بعد اللعان؟ والعذر في ترك إنكاره هذا هو العذر في ترك إنكار ذاك.

علىٰ أنَّ خبر العجلاني وما أشبهه من الأخبار خبر واحد، وقد بيَّنا أنَّ أخبار الآحاد لا توجب علماً ولا عملاً، وهو معارض بأخبار كثيرة تتضمَّن أنَّ إيقاع التطليقات الثلاث في الحال الواحدة بدعة وخلاف السُّنَّة.

فإن احتجَّ من يذهب إلىٰ أنَّ الطلاق الثلاث يقع وإن كان بدعة بما روي في حديث ابن عمر، من أنَّه قال للنبيّ ﷺ: أرأيت لو طلَّقتها ثلاثاً، فقال عليه السلام: «إذن عصيت ربّك وبانت منك امرأتك».

فالذي يُبطِل ذلك أنَّه لا تصريح في قوله: أرأيت لو طلَّقتها ثلاثاً بأنَّني كنت أفعل ذلك بكلمة واحدة وحالة واحدة، ويجوز أن يكون مراده: أنَّني لو طلَّقتها ثلاثاً في ثلاثة أطهار تخلّلها المراجعة، فلا شبهة في أنَّ من طلَّق امرأة ثلاثاً في ثلاثة أطهار أنَّه يُسمّىٰ مطلِّقاً ثلاثاً.

/ [[ص ٣١٢]] فإذا قيل: لا فائدة علىٰ هذا الوجه في قوله عليه السلام: «إذن عصيت ربّك وبانت منك امرأتك».

قلنا: يحتمل ذكر المعصية أمرين: أحدهما: أن يكون النبيّ ﷺ كان يعلم من زوجة ابن عمر خيراً وبرّاً يقتضيان المعصية بفراقها.

والأمر الآخر: أنَّه مكروه للزوج أن يُخرِج نفسه من التمكّن من مراجعة المرأة، لأنَّه لا يدري كيف يتقلَّب قلبه، وربَّما دعته الدواعي القويّة إلىٰ مراجعتها، فإذا أخرج أمرها من يده ربَّما همَّ بالمعصية، ومن أبان زوجته بالتطليقات الثلاث في الأطهار الثلاثة والمراجعة في خلال ذلك، فهو محرِّم لها علىٰ نفسه حتَّىٰ تنكح زوجاً غيره، ووجه كراهيّة ذلك له ما ذكرناه.

وجواب ثانٍ في تأويل الخبر، وهو: أن يُحمَل قوله عليه السلام: «بانت زوجتك» علىٰ أنَّها إذا خرجت من العدَّة بانت، فإنَّ المطلِّق ثلاثاً بلفظ واحد يقع منه تطليقة واحدة علىٰ الصحيح من مذهبنا، فإذا طلَّقها بكلمة واحدة ثلاثاً وخرجت من العدَّة بانت منه، وإنَّما عصىٰ ربّه لأنَّه أبدع بالجمع بين التطليقات الثلاث في الحال الواحدة.

فإن تعلَّقوا أيضاً بما رووه من أنَّ عبد الرحمن طلَّق امرأته تماضر ثلاثاً.

فجوابه: أنَّه يجوز أن يكون طلَّقها في أطهار ثلاثة مع مراجعة تخلَّلت، وليس في ظاهر الخبر أنَّه طلَّقها بلفظ واحد أو حالة واحدة.

وهذه الطريقة التي سلكناها يمكن أن تُنصَر في جميع أخبارهم التي يتعلَّقون بها ممَّا يتضمَّن وقوع طلاق ثلاث، فقد فتحنا طريق الكلام علىٰ ذلك كلّه ونهجناه، فلا معنىٰ للتطويل بذكر جميع الأخبار.

/ [[ص ٣١٣]] علىٰ أنَّ أخبارهم معارضة بأخبار موجودة في رواياتهم وكتبهم تقتضي أنَّ الطلاق الثلاث لا يقع.

منها: ما رواه ابن سيرين أنَّه قال: حدَّثني من لا أتَّهم أنَّ ابن عمر طلَّق امرأته ثلاثاً وهي حائض، فأمره النبيّ ﷺ بأن يراجعها.

وبما رواه الحسن قال: أُتي عمر برجل قد طلَّق امرأته ثلاثاً بفم واحد فردَّها عليه، ثمّ أُتي بعد ذلك برجل آخر طلَّق امرأته ثلاثاً بفم واحد فأبانها منه، فقيل له: إنَّك بالأمس رددتها عليه، فقال: (خشيت أن يتتابع فيه السكران والغيران).

وروي عن ابن عبّاس رضي الله عنه أنَّه كان يقول: (إنَّ الطلاق كان علىٰ عهد رسول الله ﷺ وعهد أبي بكر وصدر من إمارة عمر طلاق الثلاث واحدة، ثمّ جعلها عمر بعد ذلك ثلاثاً).

وروىٰ عِكرمة عن ابن عبّاس قال: طلَّق ركانة بن يزيد امرأته ثلاثاً في مجلس واحد، فحزن عليها حزناً شديداً، فسأله رسول الله عليه السلام: «كيف طلَّقتها؟»، فقال: طلَّقتها ثلاثاً، قال: «أفي مجلس واحد؟»، قال: نعم، قال عليه السلام: «فإنَّما تلك واحدة فأرجعها إن شئت»، قال: فراجعها. والأخبار المعارضة لأخبارهم أكثر من أن تُحصىٰ.

* * *

١٢٨ - طلحة:

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٤٩٦]] فأمَّا ما يُدَّعىٰ من توبة طلحة والزبير وعائشة وكلّ ذلك إنَّما يرجع فيه إلىٰ أمر غير مقطوع به ولا معلوم، والمعصية معلومة ومقطوع عليها، وليس يجوز الرجوع عن معلوم إلَّا بمعلوم مثله.

فإذا قيل: هذا يوجب أن لا نرجع عن ذمِّ أحد من الفسّاق وممَّن علمنا فسقه، لأنَّه وإن أظهر التوبة فإنَّما يرجع في وقوعها وحصول شرائطها علىٰ الوجه المسقط للعقاب إلىٰ غلبة الظنّ.

قلنا: أمَّا الندم فقد يعلمه الإنسان من غير ضرورة، وأمَّا شرائط التوبة وتكاملها فلا يصحُّ علم الإنسان بها من غيره وإن علمها من نفسه، وطريق إثباتها في الغير غالب

الظنّ ممّا إليه طريق للعلم من ندمه يجب أن يكون معلوماً، وما لا يمكن العلم به عُمِلَ فيه علىٰ غالب الظنّ كما يُعمَل في نظائره، [و]إذا تعذَّر العلم فمن لا يعلم وقوع الندم منه لا يرجع عن أحكام ما علمناه من فسقه. وإذا علمناه نادماً وغلب بالأمارات ظنّنا في تكامل شرائط توبته مدحناه بشرطه كما نمدح مظهر الإيمان بشرطه.

وإذا تجاوزنا عن هذا الموضع كان لنا فيما يُدَّعىٰ من أخبار التوبة طريقان: أحدهما أن تعارض بأخبار تقتضي الإصرار وارتفاع التوبة. والثاني أن نُبيِّن احتمال كلّ شيء يُروىٰ ونعتمد في التوبة، ولا يجوز الرجوع عن الفسق الذي ليس بمحتمل بأمر محتمل.

فمن ذلك كتاب أمير المؤمنين عليه السلام إلىٰ أهل الكوفة بالفتح، وقد / [[ص ٤٩٧]] رواه المخالف والموافق، وورد في كلِّ سيره، وهو يتضمَّن الشهادة علىٰ القوم بأنَّهم قُتلوا علىٰ النكث والبغي، ومن مات تائباً لا يُوصَف بهذه الأوصاف.

وما روي أيضاً عن أمير المؤمنين عليه السلام لـمَّا جاءه ابن جرموز برأس الزبير وسيفه، تناول سيفه وقال عليه السلام: «طال ما جلّىٰ به الكرب عن وجه رسول الله صلى الله عليه وآله، لكن الحين ومصارع السوء»، ومن كان تائباً لا يكون مصرعه مصرعاً سوءاً.

وروىٰ حبَّة العرني قال: سمعت عليّاً عليه السلام [يقول]: والله لقد علمت صاحبة الهودج أنَّ أصحاب الجمل ملعونون علىٰ لسان النبيّ الأُمّي، وقد خاب من افترىٰ.

وروىٰ البلاذري في تاريخه بإسناده عن جُويرية بن أسماء أنَّه قال: بلغني أنَّ الزبير لـمَّا ولّىٰ اعترضه عمّار بن ياسر رضي الله عنه وقال: أين تريد أبا عبد الله؟ والله ما أنت بجبان ولكنّي أحسبك شككت. فقال: هو ذاك. والشكُّ يدلُّ علىٰ خلاف التوبة، ولو كان تائباً لقال له: ما شككتُ ولكن تحقَّقتُ أنَّ صاحبك علىٰ الحقِّ وإنَّني علىٰ الباطل، وأيُّ توبة يكون / [[ص ٤٩٨]] للشاكّ؟

فأمَّا توبة طلحة فيضيق علىٰ المخالف الكلام فيها، لأنَّه قُتِلَ بين الصفّين محارباً مكاشفاً، ففي أيِّ زمانٍ تاب ورجع؟

وفي بعض ما ذكرناه من الأخبار المتقدّمة ما يدلُّ علىٰ إصراره وفقد توبته، وما روي من قوله وهو يجود في نفسه: (ما رأيت مصرع شيخ أضيع [من] مصرعي) يدلُّ علىٰ الإصرار وفقد التوبة.

وروي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنَّه مرَّ علىٰ طلحة وهو صريع فقال عليه السلام: «اقعدوه»، فأقعدوه فقال: «لقد كان لك سابقة لكن الشيطان دخل في منخريك وأدخلك النار».

وأمَّا إصرار عائشة وفقد توبتها فمستفاد من بعض ما قدَّمنا ذكره، وممَّا يخصّه الخبر المشهور المتظاهر المعروف بما جرىٰ بينها وبين عبد الله بن عبّاس رضي الله عنهما، حين بعثه أمير المؤمنين عليه السلام إليها وامتناعها من تسميته بإمرة المؤمنين وتصريحها بالبغض والعداوة بألفاظ كثيرة تدلُّ علىٰ الإصرار وفقد التوبة.

وروىٰ الواقدي أنَّ عمّار بن ياسر رضي الله عنه دخل عليها فقال: كيف رأيت ضرب بنيك علىٰ الحقِّ؟ فقالت: استبصرت من أجل أنَّك غلبت. فقال: أنا أشدُّ استبصاراً من ذلك، والله لو ضربتمونا حتَّىٰ تبلّغونا سعفات هجر لعلمنا أنَّا علىٰ الحقِّ وأنَّكم علىٰ الباطل. فقالت عائشة: هكذا يُخيَّل إليك، اتَّق الله يا عمار أذهبتَ دينك لابن أبي طالب.

/ [[ص ٤٩٩]] وروىٰ الطبري في تاريخه: لـمَّا انتهىٰ قتل أمير المؤمنين عليه السلام إلىٰ عائشة فقالت:

وألقت عصاها واستقرَّت بها النوىٰ
كما قرَّ عيناً بالإياب المسافرُ

ثمّ قالت: من قتله؟ فقيل: رجل من مراد. فقالت:

فإن يكُ نائياً فلقد نعاه
غلام ليس في فيه التراب

وكلُّ هذا منافٍ للتوبة.

وفي الرواية: أنَّ ابن عبّاس رضي الله عنه قال لأمير المؤمنين عليه السلام لـمَّا أبت عائشة الرجوع إلىٰ المدينة: أرىٰ أن تدعها بالبصرة ولا تُرحلها. فقال عليه السلام: «إنَّها لا تألو شرّاً، ولكنَّني أردّها إلىٰ بيتها».

وروىٰ محمّد بن إسحاق أنَّها لـمَّا وصلت إلىٰ المدنية راجعة من البصرة فلم تزل تُحرِّض الناس علىٰ أمير

المؤمنين عليه السلام، وكتبت إلىٰ معاوية وإلىٰ أهل الشام مع الأسود بن البختري تُحرِّضهم أيضاً. ونظائر ذلك كثيرة.

فإذا قيل: هذه أخبار آحاد ضعيفة.

قلنا: أضعف منها ما ترونه من وقوع التوبة، لأنَّ أخباركم تتفرَّدون بها، وهذه الأخبار يرويها مخالف الشيعة وموافقها، وأقلُّ الأحوال أن تتعارض الأخبار ويرجع إلىٰ المعلوم من وقوع المعصية، وأدلّ دليل علىٰ أنَّ التوبة لم تقع من الرجلين ومنها أنَّهم لو كانوا تابوا لوجب أن يصيروا إلىٰ عسكر أمير المؤمنين عليه السلام متنصّلين معتذرين مقرّين بالبغي والمعصية، وخلع الطاعة الواجبة، باذلين لنصرته ومعونته والكون في جملته، لأنَّ هذه سُنَّة التائبين وعادة النادمين، وإذا لم يقع منهم شيء من ذلك فلا توبة.

* * *

[[ص ٥٠٠]] وأمَّا التعلّق في توبة طلحة بما روي من قوله لـمَّا أصابه السهم: (ندمت ندامة الكُسَعي لـمَّا رأت عيناه ما فعلت يداه)، فهو بأن يدلّ علىٰ نفي التوبة أقرب، لأنَّه جعل ندامته مشبهة لندامة الكُسَعي، وخبر الكُسَعي معروف وأنَّه ندم بحيث لا ينفعه الندامة، وحيث خرج الأمر عن يده.

/ [[ص ٥٠١]] وأمَّا ما رووه من قوله وهو يجود بنفسه: (اللّهمّ خذ لعثمان منّي حتَّىٰ يرضىٰ)، فهو دليل الإصرار لا التوبة، لأنَّ من جملة فسقه طلبه بدم عثمان وليس له ذلك، وطالب به من لا صنع له فيه.

فإذا قيل: إنَّما أراد: أنَّني كنت من الأعوان علىٰ قتله وهذه عقوبة علىٰ ذلك.

قلنا: هبوا أنَّه كان نادماً علىٰ ما فعله بعثمان، من أين أنَّه كان نادماً علىٰ غيره من حرب أمير المؤمنين عليه السلام والبغي عليه؟ وأحد الأمرين منفصل من الآخر.

وأمَّا خبر البشارة بالجنَّة _ إن تعلَّقوا به في توبة الرجلين _ فقد بيَّنا في كتاب الشافي أنَّ هذا خبر مقدوح، ودلَّلنا علىٰ بطلانه لعدم الاحتجاج في مواطن كثيرة لو كان حقّاً لما عُدِلَ عن ذكره فيها.

وبيَّنا أيضاً أنَّ القطع علىٰ دخول الجنَّة لمن ليس بمعصوم ويجوز منه مواقعة القبيح إغراءٌ بالذنوب والقبائح. ومعلوم أنَّ القوم ما كانوا معصومين، فقد وقع منهم من الكبيرة ما نحن في الكلام علىٰ من ادَّعىٰ التوبة فيها.

وأجبنا عن سؤال من يسأل فيقول: ما أنكرتم أن يكون الله تعالىٰ قد علم أنَّ من قد أوقع القبيح من هؤلاء المبشَّرين بالجنَّة مواقعه علىٰ كلِّ حالٍ، وأنَّه لا يفعل بعد البشارة قبيحاً ما كان يفعله لولاه، فتخرج البشارة من أن تكون مغرية. بأن قلنا: ليست تخرج بهذا التقدير البشارة بأن تكون مقوّية لداعي القبيح، لأنَّ من علم أنَّ عاقبته الجنَّة لا يكون إقدامه علىٰ القبيح أو خوفه منه إقدام من يُجوِّز أن يُحتَرَم قبل التوبة.

* * *

الشافي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ٣٢١]] **فصل: في الكلام علىٰ ما أورده صاحب المغني في توبة طلحة والزبير وعائشة:**

قال صاحب الكتاب بعد فصلين تكلَّم في أحدهما علىٰ من طعن في إمامته بمقاتلة أهل القبلة، وفي الفصل الآخر علىٰ من وقف فيه عليه السلام وفي القوم لا وجه لتتبّعهما: (قد صحَّ بما قدَّمناه أنَّ الذي أقدموا عليه عظيم، فلا بدَّ من بيان توبتهم، لأنّا قد تعبَّدنا فيهم بالمدح والتعظيم، فهذا فائدة توبتهم)، قال: (وأُخرىٰ وهو أنَّ في بيان توبتهم إبطال قول من وقف فيهم وفي أمير المؤمنين عليه السلام، لأنَّ توبتهم تدلُّ علىٰ كونه محقّاً / [[ص ٣٢٢]] وكونهم مبطلين، وفيه إبطال قول من يقول: إنَّه عليه السلام لم يكن مصمِّماً في محاربتهم لما قدَّمناه، وفيه تحقيق ما روي من خبر البشارة للعشرة بالجنَّة، وما روي في عائشة وغيرها من أنَّهنَّ أزواجه صلى الله عليه وآله في الجنَّة، وفيه بيان زوال الخلاف في إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، لأنَّ من يذكر بالخلاف ممَّن يُعتَدُّ به إذا صحَّت التوبة عنه فقد ثبتت طريقة الإجماع، فليس لأحدٍ أن يقول: ما الفائدة في ذكر ذلك في هذا الموضع؟).

قال: (اعلم أنَّ طريق معرفة التوبة لا يكون إلَّا غالب الظنّ، ولا يُعلَم صحَّتها من أحدٍ إلَّا بالسمع، لأنَّها وإن عُلِمَت فلا يصحُّ أن يُعلَم بشروطها علىٰ وجه يُقطَع عليها، ولا يُعلَم هل تناولت كلّ ذنوبه أم البعض، وهل تناولته علىٰ الوجه الذي يصحُّ عليه أم لا، لأنَّ ذلك ممَّا يلطف فلا يعرفه الإنسان من غيره، وإن جاز أن يعرفه من نفسه، وقد ثبت أنَّ أحدنا وإن شاهد من غيره إظهار التوبة، واضطرَّ من جهته إلىٰ الندم، فليس يقطع علىٰ أنَّه في

الحقيقة تائب، وعلىٰ أنَّه قد أزال العقاب، فلو لم يحكم بتوبة أحد إلَّا مع العلم لما عرفنا أحداً تائباً من جهة العقل والعادة، ولما صحَّ أن نزيل الذمّ عنه والمدح)، قال: (وثبت أنَّها في هذا الوجه بمنزلة الطاعات والواجبات، لأنَّ طريق المدح فيها غالب الظنّ من حيث لا يُقطَع علىٰ وقوعها علىٰ وجه يستحقُّ به الثواب إلَّا من جهة السمع).

ثمّ قال: (واعلم أنَّ ما طريقه الظنّ يُعتَمد فيه علىٰ الأمارات، فإذا صحَّ كونه أمارة من جهة العقل يجب أن يُعمَل عليه، وقد ثبت أنَّ إظهاره لندمه بالقول والفعل اللذين نشاهدهما نعمل عليه، فيجب أن / [[ص ٣٢٣]] نعمل علىٰ خبر الثقة [ونقبل ذلك لصلاح الرجل ووجوب تولّيه في أنَّه تارةً إلىٰ العلم وتارةً إلىٰ] الظنّ، وأنَّ الأمر لو كان بخلاف ذلك لوجب فيمن غاب عنّا وقد شاهدنا منه الفسق ألَّا نعدل عن ذمّه بأخبار الثقات، وأن نعتبر في ذلك التواتر والمشاهدة)، قال: (علىٰ أنَّه لا خلاف أنَّ الواجب أن نرجع إلىٰ ما يحلّ هذا المحلّ في باب ما يلزم من المدح والتعظيم في صلاح الرجل وفي توبته، وليس لأحدٍ أن يقول: إذا كان فسقه متيقّناً فيجب أن لا نزول عن ذمّه إلَّا بأمر متيقَّن، لأنَّ ذلك ما لا سبيل إليه البتَّة، فلو صحَّ اعتباره لوجب ألَّا نزول عن ذمّ أحد)، ثمّ أكَّد ذلك بكلام كثير، وفرَّق بينه وبين الشهادة التي فيها العدد، من حيث كانت من باب الحقوق والتوبة ليست كذلك.

ثمّ قال: (وإن صحَّت هذه الجملة لم يبقَ إلَّا أن تُبيَّن بالأخبار توبة القوم، فإن صحَّ في الخبر طريقة الاشتهار والتواتر فهي أقوىٰ، وإن لم يتمّ وجب أيضاً إذا كان خبر من الثقات أن يُعمَل به، وقد ظهر من أمارات توبة الزبير ما يُقطَع به، لأنَّ الخبر متواتر بأنَّه فارق القوم، وخرج عن جملتهم بعد ما جرىٰ له من المخاطبات، وبعد ما تحمَّل العار الذي قد أضافوه إليه من الجبن والجزع، وصحَّ أيضاً بالتواتر أنَّ سبب ذلك موافقة أمير المؤمنين عليه السلام له علىٰ الخبر الذي كان سمعه من رسول الله صلى الله عليه وآله أنَّه يقاتله وهو له ظالم، وروي أنَّه عند مفارقة القوم وسيره إلىٰ المدينة أنشد هذين البيتين:

ترك الأُمور التي تخشىٰ عواقبها
لله أحمد في الدنيا وفي الدين

/ [[ص ٣٢٤]]

اخترت عاراً علىٰ نار مؤجّجةٍ
ما إن يقوم بها خلق من الطين

وروي عنه عند نزول أمير المؤمنين عليه السلام البصرة أنَّه قال: ما كان أمر قطّ إلَّا عرفت أين أضع فيه قدمي إلَّا هذا الأمر، فإنّي لا أدري أمقبل أنا فيه أم مدبر، فقال له ابنه: لا ولكنَّك خشيت رايات ابن أبي طالب، وعرفت أنَّ الموت الناقع تحتها، فقال له الزبير: ما لك أخزاك الله!؟

وذُكِرَ عن ابن عبّاس أنَّه قال: بعثني أمير المؤمنين عليه السلام يوم الجمل إلىٰ الزبير، فقلت له: إنَّ أمير المؤمنين عليه السلام يُقرِئك السلام ويقول لك: ألم تبايعني طائعاً غير مكره!؟ فما الذي رأيت منّي ممَّا استحللت به قتالي؟ قال: فأجابني: إنّا مع الخوف الشديد لنطمع.

وروي أنَّ عليَّاً عليه السلام لمَّا تصافَّ الفريقان يوم الجمل نادىٰ: «أين الزبير بن العوّام؟»، وقد خرج في إزار وعمامة متقلِّداً سيفه سيف رسول الله علىٰ بغلته دلدل، فقيل له: يا أمير المؤمنين، تخرج إليه حاسراً!؟ فقال: «ليس عليَّ منه بأس»، فخرج الزبير فقال له: «ما حملك يا أبا عبد الله علىٰ ما صنعت؟»، قال: الطلب بدم عثمان، قال: «فأنت وأصحابك قتلتموه، فأنشدك بالذي نزَّل القرآن علىٰ محمّد أمَا تذكر يوماً قال لك رسول الله صلى الله عليه وآله: أتحبُّ عليَّاً، قلت: وما يمنعني من ذلك وهو بالمكان الذي علمت؟ فقال لك: أمَا والله لتقاتلنَّه يوماً في فئة وأنت له ظالم؟»، فقال الزبير: اللّهمّ نعم، قال له: / [[ص ٣٢٥]] «أمعك نساؤك؟»، قال: لا، قال: «فهذا قلَّة الانصاف أخرجتم حليلة رسول الله صلى الله عليه وآله وصنتم حلائلكم...»، إلىٰ كلام طويل في هذا الباب نذكر فيه مبايعته له طوعاً وغير ذلك، فبكىٰ الزبير وانصرف وأتىٰ عائشة فقال: يا أُمَّهْ ما شهدت قطّ موطناً في جاهلية ولا إسلام إلَّا وليَّ فيه داع، غير هذا الموطن ما لي فيه بصيرة، وإنّي لعلىٰ باطل، قالت له: أبا عبد الله، حذرت سيوف ابن أبي طالب وبني عبد المطَّلب، وقال له ابنه: لا والله ما ذلك زهد منك، ولكنَّك رأيت الموت الأحمر، فلعن ابنه وقال: ما أشأمك من ابن، ثمّ انصرف بعد ذلك الزبير راجعاً إلىٰ المدينة علىٰ ما حكيناه).

وقال: (فقد كانت أحوالهم أحوال من يظهر عليه التحيّر، بل كان يعلم أنّه مخطئ، وقد روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال في خطبة له لمّا بلغه خروج القوم إلىٰ البصرة عند ذكره لهم: «كلّ واحد منهم يدّعي الأمر دون صاحبه، لا يرىٰ طلحة إلّا أنّ الخلافة له لأنّه ابن عمّ عائشة، ولا يرىٰ الزبير إلّا أنّه أحقّ بالأمر منه لأنّه ختن عائشة، والله لئن ظفروا بما يريدون ولا يرون ذلك أبداً ليضربنّ طلحة عنق الزبير والزبير عنق طلحة»، ثمّ قال بعد كلام طويل: «والله إنّ طلحة والزبير ليعلمان أنّي علىٰ الحقّ وأنّهما لمخطئان، وما يجهلان، ورُبَّ عالم قتله جهله، ولم ينفعه علمه»...).

/ [[ص ٣٢٦]] قال: (وكلُّ ما ذكرناه من أمر الزبير يدلُّ علىٰ ندمه وتوبته).

يقال له: أمّا قولك في تعاطيك ذكر فوائد الكلام في توبة القوم: (إنّا قد تعبّدنا فيهم بالمدح والتعظيم فلا بدَّ من بيان توبتهم) فليس بشيء، لأنّا إنّما نمدحهم ونُعظّمهم إذا تابوا، فالمدح والتعظيم يتبعان التوبة لا تتبعهما، وأنت قد عكست القضيّة فجعلت التابع متبوعاً.

فإن قال: لم أرد ما ظننتموه، وإنّما أردت أنّ التوبة تقتضي المدح والتعظيم، فالكلام في إثباتها يُثمِر هذه الفائدة.

قلنا: ليس هكذا يقتضي كلامك، ولو قلت بدلاً من ذلك: إنّ للتوبة فيهم وفي غيرهم من المذنبين أحكاماً تعبّدنا بها فلا بدَّ من الكلام في إثباتها لنعمل بأحكامها وننتقل عمّا كنّا عليه قبلها لكان صحيحاً.

فأمّا قوله: (في بيان توبتهم إبطال قول من وقف فيهم وفي أمير المؤمنين عليه السلام) فغير صحيح، لأنّ العلم بكونه عليه السلام محقّاً في قتالهم وكونهم مبطلين في حربه لا يقف علىٰ وقوع التوبة منهم، بل ذلك معلوم بالأدلّة الصحيحة ولو لم يتب أحد من الجماعة.

فأمّا قوله: (وفيه تحقيق لخبر البشارة بالجنّة) للعشرة فطريف، لأنّ خبر البشارة لو صحّ فبأن يكون محقّقاً للتوبة ومزيلاً للشبهة فيها أولىٰ، ألَا ترىٰ أنّه لا يجوز أن يقطع النبيّ صلى الله عليه وآله بالجنّة عليهم، ومع هذا يموتون علىٰ إصرارهم، وقد يجوز أن يتوبوا من القبيح الذي فعلوه وإن لم يكن النبيّ صلى الله عليه وآله بشّرهم بالجنّة، يُبيِّن ما ذكرناه أنّ راوياً لو روىٰ عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه خبَّر / [[ص ٣٢٧]] بدخول رجل بعينه إلىٰ مكان معيَّن لم يكن محقّقاً للخبر وموجباً للقطع علىٰ صدقه دخول ذلك الرجل في الوقت المعيَّن إلىٰ المكان، بل متىٰ علمنا أنّه عليه السلام خبَّر بذلك وكنّا من قبل شاكّين في دخول الرجل المكان المخصوص فلا بدَّ من تحقّق دخوله والقطع عليه.

فأمّا قوله: (وفيه زوال الخلاف في إمامة أمير المؤمنين عليه السلام) فأيُّ فائدة في ذلك علىٰ مذهبه، وعنده أنّ الإجماع لا معتبر به في باب الإمامة، وأنّ ببعض من عقد لأمير المؤمنين عليه السلام تثبت الإمامة؟ علىٰ أنّه ليس يمكنه أن يدَّعي توبة جميع من حاربه وقُتِلَ في المعركة بسيفه علىٰ خلافه، فالإجماع علىٰ كلِّ حال ليس يثبت له.

فإن قال: لا اعتبار بمن قُتِلَ علىٰ الفسق في باب الإجماع، لأنّه لا يدخل فيه إلّا المؤمنون.

قيل له: فهذا المعنىٰ قائم فيمن تكلّف الكلام في توبته، وزعمت أنّ الفائدة فيها ثبوت الإجماع.

فأمّا المقدّمة التي قدَّمها أمام كلامه من أنّ التوبة لا يكون الطريق إليها إلّا غالب الظنّ، ولا نعلم صحّتها بشروطها من أحد إلّا بالسمع، وأنّ أخبار الآحاد في باب التوبة تقوم مقام التواتر والمشاهدة، وإجراؤه بذلك إلىٰ إبطال قول من يقول من كان فسقه متيقّناً فلا نزول عن ذمّه إلّا بأمر متيقَّن، وادِّعاؤه في خلال ذلك الإجماع علىٰ ما رتَّبه وقرَّره فأوَّل ما فيه أنّه كالمناقض لما أطلقه عنده اعتذاره من أحداث عثمان، لأنّه قال هناك: (إنَّ من تثبت عدالته يجب توليه، إمّا علىٰ القطع أو علىٰ الظاهر) فغير جائز أن يعدل فيه عن هذه الطريقة إلّا بأمر معلوم متيقَّن يقتضي العدول، وهو في هذا الموضع يجعله كالمتيقَّن في أنّه يعدل به عن / [[ص ٣٢٨]] المتيقَّن، وادِّعاؤه الإجماع في هذا الباب غير صحيح، لأنَّ فيما ذكره خلافاً ظاهراً، وفي الناس من يذهب إلىٰ أنَّ المعلوم من فسق وصلاح لا يُرجَع عنه إلّا بمعلوم مثله، ويمكن أن يقال له فيما اعتمده: إنّا جاز أن نرجع في شرائط التوبة إلىٰ غالب الظنّ لأنّه لا يمكن أن يتناولها العلم علىٰ سبيل التفصيل إلّا من جهة السمع، فقام الظنّ مقام العلم لما تعذَّر العلم، وكون المذنب نادماً يمكن

أن نعلمه ونتحقَّقه ونضطرّ في كثير من المواضع إليه فلا يجوز أن نقيم الظنَّ فيه مقام العلم، وهكذا القول في أفعال الخير الموجبة للولاية والتعظيم أن نرجع في وقوعها وحصولها من الفاعل حتَّىٰ نتولَّاه ونحكم له بأحكام الصالحين إمَّا بالمشاهدة أو غيرها، ولا نرجع في وقوع تلك الأفعال علىٰ الوجوه التي يستحقُّ بها الثواب من إخلاص وغيره إلىٰ العلم لما تعذَّر العلم وجاز لما ذكرناه أن يقوم الظنّ هاهنا مقامه، فليس يجب إذا رُجِعَ فيما يمكن فيه العلم إلىٰ العلم أن يُرجَع إليه فيما لا يمكن فيه علىٰ ما ألزمه صاحب الكتاب وأحال في هذا الباب عليه.

ثمّ إذا سلَّمنا هذه الطريقة علىٰ ما اقترحه ووافقناه علىٰ أنَّ المعلوم يُرجَع عنه للمظنون كان لنا في الكلام علىٰ ما يدَّعي من توبة القوم طريقان: أحدهما أن يُبيِّن أنَّ الأخبار التي رواها في ذلك معارضة بأخبار إن لم تزد في القوَّة والظهور عليها لم تنقص، والطريق الآخر أن يُبيِّن جميع ما روي من أخبار التوبة محمولاً محتمل غير صحيح، ولا شبهة في أنَّه لا يُرجَع بالمحتمل عن الأُمور التي لا تُحتَمل، وعلىٰ هذا عوَّل صاحب الكتاب لما تقدَّم لعثمان من أحداثه، لأنَّه قال: (إنَّ الحدث يوجب الانتقال عن التعظيم، ولكن من باب ما يُجعَل أن يكون واقعاً علىٰ وجه يقبح فيكون عظيماً، وعلىٰ وجه يحسن ولا يكون قبيحاً، فغير جائز أن ننتقل من أجله إلىٰ البراءة، بل يجب الثبات علىٰ التولّي والتعظيم)، وراعىٰ في الخروج عن التولّي ما يتقن وقوعه كثيراً، ولم يحفل بما يتقن وقوعه ويجوز أن يكون قبيحاً وحسناً، هذا / [[ص ٣٢٩]] الذي اعتبره صحيح، ومثله يُراعىٰ فيما يُنتَقل به عن البراءة إلىٰ التولّي والتعظيم.

ونحن نبدأ بالكلام فيما يخصُّ توبة الزبير لابتداء صاحب الكتاب بها، ونذكر ما روي من الأخبار ممَّا يدلُّ علىٰ إصراره قبل الكلام علىٰ ما تحتمله الأخبار التي رواها صاحب الكتاب واعتمدها في توبته ما رواه الواقدي بإسناده أنَّ أمير المؤمنين لـمَّا فتح البصرة كتب إلىٰ أهل الكوفة: «بسم الله الرحمن الرحيم، من عبد الله علي أمير المؤمنين إلىٰ أهل الكوفة، سلام عليكم، فإنّي أحمد الله إليكم الذي لا إله إلَّا هو.

أمَّا بعد، فإنَّ الله تعالىٰ حكم عدل لا يُغيِّر ما بقوم حتَّىٰ يُغيِّروا ما بأنفسهم، ﴿وَإِذا أَرادَ اللهُ بِقَوْمٍ سُوْءاً فَلا مَرَدَّ لَهُ وَما لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ والٍ ﴿١١﴾﴾ [الرعد: ١١]، أُخبركم عنّا وعمَّن سرنا إليه من جموع أهل البصرة، من تأشَّب إليهم من قريش وغيرهم مع طلحة والزبير ونكثهم صفقة أيمانهم وتنكّبهم عن الحقِّ، فنهضت من المدينة حين انتهىٰ إليَّ خبرهم حين ساروا إليها في جماعتهم، وما صنعوا بعاملي عثمان بن حنيف حتَّىٰ قدمت ذا قار فبعثت الحسن بن علي وعمّار بن ياسر وقيس بن سعد، فاستنفرتكم بحقِّ الله، وحقِّ رسوله، فأقبل إليَّ إخوانكم سراعاً حتَّىٰ قدموا عليَّ، فسرت إليهم بهم، حتَّىٰ نزلت ظهر البصرة، فأعذرت بالدعاء وقدَّمت الحجَّة، وأقلت العثرة والزلَّة، واستتبتهم من نكثهم بيعتي وعهد الله عليهم، فأبوا إلَّا قتالي وقتال من معي، والتمادي في الغيِّ، فناهضتهم بالجهاد في سبيل الله، وقُتِلَ من قُتِلَ منهم ناكثاً، وولَّىٰ من ولَّىٰ إلىٰ مصرهم، فسألوني ما / [[ص ٣٣٠]] دعوتهم قبل القتال فقبلت منهم، وأغمدت السيف، وأخذت بالعفو فيهم، وأجريت الحقّ والسُّنَّة بينهم، واستعملت عليهم عبد الله بن عبّاس علىٰ البصرة، وأنا سائر إلىٰ الكوفة إن شاء الله، وقد بعثت إليكم زحر بن قيس الجعفي لتسألوه فيُخبِركم عنّي وعنهم، وردّهم بالحقّ علينا فردَّهم الله وهم كارهون، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته»، وكتب عبيد الله بن أبي رافع في جمادىٰ سنة ستّ وثلاثين...

[[ص ٣٣٨]] فأمَّا قوله: (قد كانت أحوالهم أحوال من يظهر عليه التحيّر، بل من كان يعلم أنَّه مخطئ)، فالأمر علىٰ ما ذكر، وليس في تحيّر الإنسان في الأمر وشكّه فيه دلالة علىٰ توبته، بل التوبة لا تكون إلَّا مع اليقين والعلم بقبح الفعل، ثمّ الندم عليه علىٰ شرطها، وكذلك العلم بأنَّه مخطئ لا يدلُّ علىٰ / [[ص ٣٣٩]] التوبة، لأنَّ الإنسان قد يرتكب ما يعلم أنَّه خطأ، ويقدم علىٰ ما يعلم أنَّه قبيح. وليس يستشهد في ذلك إلَّا ما ختم به صاحب الكتاب هذا الفصل، فإنَّه روىٰ عن أمير المؤمنين عليه السلام أنَّه خطب لـمَّا بلغه خروج القوم إلىٰ البصرة فقال بعد كلام طويل: «والله إنَّ طلحة والزبير ليعلمان أنَّهما مخطئان، وما يجهلان، ورُبَّ عالم قتله جهله، ولم ينفعه علمه»،

فشهد عليهما بأنّهما يعلمان خطأهما في حال لا شبهة في أنّهما لم يكونا نادمين ولا تائبين، فكيف يستدلُّ صاحب الكتاب بكونهما عالمين بالخطأ علىٰ أنّهما كانا نادمين وهو يروي عقيب هذا الكلام الخبر الذي رويناه؟ ولا شيء أعجب من ذكر صاحب الكتاب هذا الخبر في جملة الاعتذار عن القوم والتزكية لهم، لأنّه صرّح في ذمّهم، وأنَّ اعتقاد أمير المؤمنين عليه السلام كان فيهم شيئاً قبيحاً، وأنّه كان يعلم منهم خلاف طريقة الدين، وأنَّ غرض الرجلين فيما ارتكباه طلب الدنيا وحطامها، ونيل الرئاسة والتأمّر علىٰ الناس، والتوصّل إلىٰ ذلك بالقبيح والحسن والصغير من الذنوب والكبير، ولهذا قال عليه السلام: «لئن ظفروا ليضربنَّ طلحة عنق الزبير والزبير عنق طلحة»، وهذا يُبيِّن لمن تأمّله بطلان ما ذكره.

قال صاحب الكتاب: (فأمّا طلحة فإنّه أصابه في المعركة سهم فأظهر عند ذلك التوبة، ويُروىٰ أنّه قال لـمّا أصابه السهم:

ندمت ندامة الكسعي لـمّا
رأت عيناه ما صنعت يداه

وقال: والله ما رأيت مصرع شيخ أضيع من مصرعي هذه، اللّهمّ / [[ص ٣٤٠]] خذ لعثمان منّي حتّىٰ يرضىٰ. وروي أنَّ عليّاً وقف عليه يوم الحرب وهو مقتول فقال: «يرحمك الله أبا محمّد»، وترحّمه عليه يدلُّ علىٰ توبته. وروي عنه صلوات الله عليه أنّه قال: «إنّي لأرجو أن أكون أنا وطلحة والزبير من الذين قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ إِخْوَاناً عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ﴾ [الحجر: ٤٧]»، ولو لم يكن التوبة حصلت منهما لم يجز أن يقول ذلك. وروي عن الزبير أنّه لـمّا نظر إلىٰ عمّار في أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام قال: وا انقطاع ظهراه، فقال له بعض أصحابه: مِمَ ذاك يا أبا عبد الله؟ قال: سمعت رسول الله يقول: «ما لهم ولعمّار يدعوهم إلىٰ الجنّة ويدعونه إلىٰ النار»، وعند ذلك لحق بأمير المؤمنين عليه السلام، ثمّ إنّه انصرف. وليس لأحدٍ أن يقول: لو كان تائباً لوجب أن يعدل إلىٰ علي صلوات الله وسلامه عليه ويحارب معه [ويُصلِح ما أفسده حتّىٰ تصحَّ توبته]، لأنَّ ذلك هو الذي يكون التوبة من الندامة، وذلك لأنَّ عدوله إلىٰ حيث يملك الأمر فيه كعدوله في أنّه ترك للبغي، دلالة للندامة، وإنّما يجب أن يحارب معه لو طلب ذلك منه، فأمّا إذا لم يتشدَّد عليه فليس ذلك بواجب حتّىٰ يقدح تركه في التوبة).

وحكىٰ عن أبي علي (أنَّ الخبر المروي عن علي عليه السلام في بشارة طلحة والزبير بالجنّة يدلُّ علىٰ توبتهما، لأنّه لا يجوز أن يريد أنّهما من أهل الجنّة في الحال، لأنَّ من يستحقّ الجنّة لا يقال له: إنّه في الجنّة، وكذلك إذا كان مصيره إلىٰ النار، لأنَّ الخبر يكون كذباً، فوجب أن يكون في وقت الخبر في الدنيا في آخر الأمر في النار، ولا يحصل وقت يكون فيه في الجنّة، فلا بدَّ إذاً من أن نحمل البشارة / [[ص ٣٤١]] علىٰ العاقبة، فلو لم يتوبا لم يصحّ ذلك).

وحكىٰ عنه (أنَّ الخبر ممّا لا خلاف فيه بين أهل الروايات، ولا فرق بين من أنكر ذلك فيهما وبين من أنكره في أبي بكر وعمر، وفي ذلك إبطال خبر البشارة، وروي أيضاً: أنَّ الزبير حيث ولّىٰ تبعه عمّار بن ياسر حتّىٰ لحقه، فعرض عمّار وجه فرس الزبير بالرمح، ثمّ قال: أين أبا عبد الله؟ فوَالله ما أنت بجبان، ولكنّي أراك شككت، فقال: هو ذاك أيّها الرجل، فقال له عمّار: يغفر الله لك. وروىٰ وهب بن جرير، قال: قال رجل من أهل البصرة لطلحة والزبير: إنَّ لكما فضلاً وصحبةً، فأخبراني عن مسيركما هذا وقتالكما، أشيء هو أمركما به رسول الله أم رأي رأيتماه؟ فأمّا طلحة فسكت وجعل ينكث في الأرض، وأمّا الزبير فقال: ويحك حُدِّثنا أنَّ هاهنا دراهم كثيرة، فجئنا لنأخذ لأنفسنا منها).

يقال له: قد نبّهنا عند الكلام عليك فيما ادَّعيته من توبة الزبير أخباراً أكثرها يعارض لما ترويه في توبة طلحة والزبير جميعاً، نحو ما رويناه من كتاب أمير المؤمنين عليه السلام بالفتح إلىٰ أهل المدينة والكوفة، وذكرهما وذكر كلّ من حضر الحرب وقُتِلَ فيهما بأنّهم قُتِلَوا علىٰ النكث والبغي، وأنّه ترحَّم علىٰ قتلاه ووصفهم بالبشارة ولم يترحَّم في الكتاب علىٰ طلحة والزبير ولا وصفهما بالشهادة، ونحو قوله عليه السلام: «لقد علمت صاحبة الهودج أنّهم ملعونون علىٰ لسان النبيّ الأُمّي»، ومن تأمّل ما ذكرناه من الأخبار بان له ما يشترك الرجلان فيه منهما، وما ينفرد أحدهما به.

/ [[ص ٣٤٢]] فأمّا الكلام في توبة طلحة فهو علىٰ المخالف أضيق وأحرج من الكلام في توبة الزبير، لأنَّ طلحة قُتِلَ بين الصفّين، وهو مباشر للحرب مجتهد فيها، ولم يرجع عنها حتّىٰ أصابه السهم، فأتىٰ علىٰ نفسه، وادِّعاء توبة مثل هذا مكابرة.

فأمّا قوله: إنّه لـمّا أصابه السهم أنشد البيت الذي ذكره، وأنّه يدلُّ علىٰ توبته، فبعيد من الصواب، بل البيت المروي بأنّه يدلُّ علىٰ خلاف التوبة أولىٰ، لأنّه جعل ندمه مثل ندامة الكسعي، وخبر الكسعي معروف، لأنّه ندم حيث لا ينفعه الندامة، وحيث فات الأمر وخرج عن يده، ولو كان ندم طلحة واقعاً علىٰ وجه التوبة الصحيحة لم يكن مثل ندامة الكسعي، بل كان شبيهاً لندامة من تلافىٰ ما فرَّط علىٰ وجه ينتفع به.

فأمّا قوله: (ما رأيت مصرع شيخ أضيع من مصرعي)، فهو أيضاً دليل علىٰ ضدِّ التوبة النافعة، لأنّه لو كان واثقاً بأنَّ ندمه قد وقع موقعه لم يقل هذا القول، ويجوز أن يريد بأنَّ مصرعه ضائع أنّه قُتِلَ دون بلوغ / [[ص ٣٤٣]] أمله، ولم يظفر بمراده، وخاب ممّا كان يأمله.

وقوله: (اللّهمّ خذ لعثمان حتّىٰ يرضىٰ) دليل علىٰ الإصرار أيضاً، فإنَّ فسقه إنّما كان بأن طلب بدم عثمان وليس له ذلك، وطالب به من لا صنع له فيه، فإذا كان يقول وهويجود بنفسه: (اللّهمّ خذ لعثمان حتّىٰ يرضىٰ) فكأنّه مصرٌّ علىٰ ما ذكرناه.

فإن قال: إنّما أراد بهذا القول: إنّني كنت من المجلبين عليه والمؤازرين علىٰ قتله، وما لحقني كالعقوبة علىٰ ذلك.

قيل له: الذي ذكرناه أولىٰ بأن يكون مراده، وهب أنَّ القول محتمل الأمرين، من أين لك أنّه أراد ما ظننته؟ وبعد، فلو حملناه علىٰ ما اقترحت لم يكن فيه حجّة، لأنّه لا يجوز أن يكون نادماً علىٰ ما صنعه لعثمان وإن لم يكن نادماً علىٰ غيره، وهما فعلان منفصلان.

ثمّ يقال له: أليس ما ظهر من طلحة ممّا ادَّعيت أنّه ندم إنّما كان بعد وقوع السهم به وفي الحال التي كان يجود بنفسه فيها؟ فإذا قال: نعم، لأنَّ الرواية هكذا وردت، قيل له: من أين لك أنَّ ذلك كان في حال تُقبَل في مثلها التوبة؟ ألَا جوَّزت وقوعه في حال الإياس من الحياة؟ فإن رام أن يذكر شيئاً يقطع علىٰ أنّه في ذلك الحال كان مكلَّفاً متردِّد الدواعي لم يجده.

فأمّا ما رواه من ترحّم أمير المؤمنين عليه السلام وقوله: «إنّي لأرجو أن أكون أنا وطلحة والزبير إخواناً علىٰ سرر متقابلين» خبر ضعيف لا يوجب العلم، ويعارضه ما قدَّمناه من الأخبار التي تدلُّ علىٰ الإصرار / [[ص ٣٤٤]] ونفي التوبة ممّا هو أظهر في الرواية وأشهر وأولىٰ من غيره، من حيث كانت تلك الأخبار قد تلقَّتها الفِرَق المختلفة بالقبول، وأخباره يرويها قوم وينكرها آخرون. ويعارض هذين الخبرين مضافاً إلىٰ ما تقدَّم ما رواه حسن الأشقر، عن أبي يعقوب يوسف البزّاز، عن جابر، عن أبي جعفر محمّد بن علي عليه السلام، قال: «مرَّ علي أمير المؤمنين عليه السلام بطلحة وهو صريع فقال: أقعدوه، فأقعدوه، فقال: لقد كانت لك سابقة ولكن دخل الشيطان منخريك فأدخلك النار».

وروىٰ معاوية بن هشام، عن صاحب المزني، عن الحارث بن حضيرة، عن إبراهيم مولىٰ قريش أنَّ عليّاً عليه السلام مرَّ بطلحة قتيلاً يوم الجمل فقال لرجلين: «أجلسا طلحة»، فأجلساه، فقال: «يا طلحة، هل وجدت ما وعد ربّك حقّاً؟»، ثمّ قال: «خلّيا عن طلحة»، ثمّ مرَّ بكعب بن سور قتيلاً فقال: «أجلسا كعباً»، فأجلساه، فقال: «يا كعب، هل وجدت ما وعد ربّك حقّاً؟»، ثمّ قال: «خلّيا عن كعب»، فقال بعض من كان معه: وهل يعلمان شيئاً ممّا تقول أو يسمعانه؟ فقال: «نعم، والذي فلق الحبَّة وبرأ النسمة، إنّهما ليسمعان ما أقول كما سمع أهل القليب ما قال لهم رسول الله». وكيف يترحَّم علىٰ طلحة بلسانه من لم يترحَّم عليه في كتابه مع ترحّمه علىٰ المستشهدين في الحرب!؟ وكيف يكون ذلك وهو يذكره مع الزبير بأسوأ الذكر في كتبه التي سارت بها الركبان!؟...

[[ص ٣٤٦]] فأمّا ما تعلَّق به من خبر البشارة بالجنَّة، فقد بيَّنا فيما تقدَّم الكلام علىٰ بطلان هذا الخبر لـمّا احتجَّ به صاحب الكتاب في جملة فضائل أبي بكر، وقلنا: إنّه لا يجوز أن يُعلِم الله تعالىٰ مكلَّفاً ليس بمعصوم من الذنوب بأنَّ عاقبته الجنَّة، لأنَّ ذلك مغرٍّ بالقبيح، وليس

يمكن أحد أن يدَّعي عصمة التسعة، ولو لم يكن إلَّا ما وقع من طلحة والزبير من الكبير تكفي، وليس لأحدٍ أن يقول: ما أنكرتم أن يكون الله تعالىٰ قد علم أنَّ من واقع القبيح من هؤلاء المبشَّرين بالجنَّة، يواقعه علىٰ كلِّ حال بُشِّرَ أو لم يُبشَّروا، وأنَّه لا يفعل بعد البشارة قبيحاً، ما كان يفعله لولاها، فتخرج البشارة من أن تكون إغراءً، وذلك أنَّ الأمر متىٰ فرضناه علىٰ هذا الوجه، فليس يخرج البشارة من أن تكون مغرية لداعي القبيح، ومعلوم ضرورةً أنَّ من علم وتحقَّق أنَّ عاقبته الجنَّة، وأنَّ كلَّ قبيح وقع منه لا بدَّ أن يتوب منه، لا يكون إقدامه علىٰ القبيح وخوفه من إقدام من يجوز أن يُحتَرَم قبل التوبة، وتقوية داعي القبيح إغراء به، وذلك أقبح لا محالة وإن لم يرد لهذا المبشَّر فعلاً قبيحاً، وقد ذكرنا فيما تقدَّم أنَّ هذا الخبر لو كان / [[ص ٣٤٧]] صحيحاً لاحتجَّ به أبو بكر لنفسه، واحتجَّ له به في السقيفة وغيرها، وكذلك عمر وعثمان، فهو أقوىٰ من كلِّ شيء احتجّوا به في مواطن كثيرة لو كان صحيحاً.

وممَّا يُبيِّن أيضاً بطلانه إمساك طلحة والزبير عن الاحتجاج به لـمَّا دعوا الناس إلىٰ نصرتهما واستنفارهم إلىٰ الحرب معهما، وأيُّ فضيلة أعظم وأفخم من الشهادة لهما بالجنَّة!؟ وكيف يعدلان مع العلم والحاجة عن ذكر إلَّا لأنَّه باطل، ويمكن أن يُسلِّم مسلِّم هذا الخبر ويحمل علىٰ الاستحقاق في الحال لا العاقبة، فكأنَّه عليه السلام أراد أنَّهم يدخلون الجنَّة إن وافوا بما هم عليه الآن، وتكون فائدة الخبر إعلامنا أنَّهم مستحقّون للثواب في الحال، وقول صاحب الكتاب: (إنَّ من يستحقّ الجنَّة لا يقال له: إنَّه في الجنَّة) ليس بصحيح، لأنَّ الظاهر في الاستعمال أنَّ الكافر في النار والمؤمن في الجنَّة والقاتل في جهنَّم، وليس له أن يقول: إنَّ ذلك مجاز، لأنَّه الأغلب الأكثر في الاستعمال، وليس يمتنع أن يكون في الأصل مجازاً ثمّ ينتقل إلىٰ الحقيقة بكثرة الاستعمال لنظائره.

فأمَّا ادِّعاؤه (أنَّ الخبر لا خلاف فيه بين الرواة) فمكابرة، لأنَّا كلّنا نخالف فيه، ومعلوم أنّا من أهل الرواية.

فأمَّا جمعه بين من أنكر ذلك فيهما وبين من أنكره في أبي بكر وعمر، فالأمر علىٰ ما ذكره، وقد بيَّنا أنّا منكرون للخبر من أصله.

فأمَّا الخبر الذي رواه من معارضة عمّار للزبير، وقوله: (أراك شككت)، فقد ذكرناه فيما تقدَّم، إلَّا أنَّه زاد فيه قول عمّار: (يغفر الله لك)، فلم نجد الزيادة في المواضع التي تضمَّنت هذا الخبر من كتب أهل السيرة، وكيف يستغفر عمّار لشاكٍّ غير موقن ولا متحقِّق!؟

ومن أعجب الأُمور استدلاله بالخبر الذي رواه بعد هذا وختم به، وأيُّ دليل في عيِّ طلحة عن جواب المسائل له عن مسيره وقتاله علىٰ توبته / [[ص ٣٤٨]] وندامته!؟ وأيُّ دليل في قول الزبير: بلغنا أنَّ هاهنا دراهم فجئنا لنأخذها!؟ وذلك دليل إصراره، لأنَّ قصده إلىٰ أخذ ما ليس له فسق كبير، ولاسيّما إذا كان علىٰ سبيل البغي علىٰ الإمام والخروج عن طاعته...

* * *

حرف العين

١٢٩ - عائشة:

الشافي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ٣٢١]] فصل: في الكلام علىٰ ما أورده صاحب المغني في توبة طلحة والزبير وعائشة:

قال صاحب الكتاب بعد فصلين تكلَّم في أحدهما علىٰ من طعن في إمامته بمقاتلة أهل القبلة، وفي الفصل الآخر علىٰ من وقف فيه عليه السلام وفي القوم لا وجه لتتبّعهما: (قد صحَّ بما قدَّمناه أنَّ الذي أقدموا عليه عظيم، فلا بدَّ من بيان توبتهم، لأنّا قد تعبَّدنا فيهم بالمدح والتعظيم، فهذا فائدة توبتهم)، قال: (وأُخرىٰ وهو أنَّ في بيان توبتهم إبطال قول من وقف فيهم وفي أمير المؤمنين عليه السلام، لأنَّ توبتهم تدلُّ علىٰ كونه محقّاً / [[ص ٣٢٢]] وكونهم مبطلين، وفيه إبطال قول من يقول: إنَّه عليه السلام لم يكن مصمِّماً في محاربتهم لما قدَّمناه، وفيه تحقيق ما روي من خبر البشارة للعشرة بالجنَّة، وما روي في عائشة وغيرها من أنَّهنَّ أزواجه صلى الله عليه وآله في الجنَّة، وفيه بيان زوال الخلاف في إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، لأنَّ من يذكر بالخلاف ممَّن يُعتَدُّ به إذا صحَّت التوبة عنه فقد ثبتت طريقة الإجماع، فليس لأحدٍ أن يقول: ما الفائدة في ذكر ذلك في هذا الموضع؟).

قال: (اعلم أنَّ طريق معرفة التوبة لا يكون إلَّا غالب الظنّ، ولا يُعلَم صحَّتها من أحدٍ إلَّا بالسمع، لأنَّها وإن عُلِمَت فلا يصحُّ أن يُعلَم بشروطها علىٰ وجه يُقطَع عليها، ولا يُعلَم هل تناولت كلّ ذنوبه أم البعض، وهل تناولته علىٰ الوجه الذي يصحُّ عليه أم لا، لأنَّ ذلك ممَّا يلطف فلا يعرفه الإنسان من غيره، وإن جاز أن يعرفه من نفسه، وقد ثبت أنَّ أحدنا وإن شاهد من غيره إظهار التوبة، واضطرَّ من جهته إلىٰ الندم، فليس يقطع علىٰ أنَّه في الحقيقة تائب، وعلىٰ أنَّه قد أزال العقاب، فلو لم يحكم بتوبة أحد إلَّا مع العلم لما عرفنا أحداً تائباً من جهة العقل والعادة، ولما صحَّ أن نزيل الذمّ عنه والمدح)، قال: (وثبت أنَّها في هذا الوجه بمنزلة الطاعات والواجبات، لأنَّ طريق المدح فيها غالب الظنّ من حيث لا يُقطَع علىٰ وقوعها علىٰ وجه يستحقُّ به الثواب إلَّا من جهة السمع).

ثمّ قال: (واعلم أنَّ ما طريقه الظنّ يُعتَمد فيه علىٰ الأمارات، فإذا صحَّ كونه أمارة من جهة العقل يجب أن يُعمَل عليه، وقد ثبت أنَّ إظهاره لندمه بالقول والفعل اللذين نشاهدهما نعمل عليه، فيجب أن / [[ص ٣٢٣]] نعمل علىٰ خبر الثقة [ونقبل ذلك لصلاح الرجل ووجوب توليّه في أنَّه تارةً إلىٰ العلم وتارةً إلىٰ] الظنّ، وأنَّ الأمر لو كان بخلاف ذلك لوجب فيمن غاب عنّا وقد شاهدنا منه الفسق ألَّا نعدل عن ذمِّه بأخبار الثقات، وأن نعتبر في ذلك التواتر والمشاهدة)، قال: (علىٰ أنَّه لا خلاف أنَّ الواجب أن نرجع إلىٰ ما يحلّ هذا المحلّ في باب ما يلزم من المدح والتعظيم في صلاح الرجل وفي توبته، وليس لأحدٍ أن يقول: إذا كان فسقه متيقِّناً فيجب أن لا نزول عن ذمِّه إلَّا بأمر متيقَّن، لأنَّ ذلك ما لا سبيل إليه البتَّة، فلو صحَّ اعتباره لوجب ألَّا نزول عن ذمِّ أحد)، ثمّ أكَّد ذلك بكلام كثير، وفرَّق بينه وبين الشهادة التي فيها العدد، من حيث كانت من باب الحقوق والتوبة ليست كذلك.

ثمّ قال: (وإن صحَّت هذه الجملة لم يبقَ إلَّا أن تُبيَّن بالأخبار توبة القوم، فإن صحَّ في الخبر طريقة الاشتهار والتواتر فهي أقوىٰ، وإن لم يتمّ وجب أيضاً إذا كان خبر من الثقات أن يُعمَل به، وقد ظهر من أمارات توبة الزبير ما يُقطَع به، لأنَّ الخبر متواتر بأنَّه فارق القوم، وخرج عن جملتهم بعد ما جرىٰ له من المخاطبات، وبعد ما تحمَّل العار الذي قد أضافوه إليه من الجبن والجزع، وصحَّ أيضاً بالتواتر أنَّ سبب ذلك موافقة أمير المؤمنين عليه السلام له علىٰ الخبر الذي كان سمعه من رسول الله صلى الله عليه وآله أنَّه يقاتله وهو له ظالم، وروي أنَّه عند مفارقة القوم وسيره إلىٰ المدينة أنشد هذين البيتين:

تـرك الأُمـور التـي تخشـىٰ عواقبهـا
لله أحمـــد في الـــدنيا وفي الـــدين

/ [[ص ٣٢٤]]

اخـترت عـاراً عـلىٰ نـار مؤجّجـةٍ
مـا إن يقـوم بهـا خلـق مـن الطـين

وروي عنـه عنـد نـزول أمـير المـؤمنين عليه السلام البصـرة أنّه قال: ما كـان أمـر قـطّ إلّا عرفـت أيـن أضـع فيـه قـدمي إلّا هـذا الأمـر، فـإنّي لا أدري أمقبـل أنـا فيـه أم مـدبر، فقـال لـه ابنـه: لا ولكنّـك خشـيت رايـات ابـن أبي طالـب، وعرفـت أنّ الموت الناقع تحتها، فقال له الزبير: ما لك أخزاك الله!؟

وذُكِـرَ عـن ابـن عبّـاس أنّـه قـال: بعثنـي أمـير المـؤمنين عليه السلام يـوم الجمـل إلىٰ الـزبير، فقلـت لـه: إنّ أمـير المـؤمنين عليه السلام يُقرِئـك السـلام ويقـول لـك: ألم تبـايعني طائعـاً غـير مكـره!؟ فـما الـذي رأيـت منّـي ممّـا استحللت بـه قتـالي؟ قال: فأجابني: إنّا مع الخوف الشديد لنطمع.

وروي أنّ عليّـاً عليه السلام لـمّا تصـافّ الفريقـان يـوم الجمـل نادىٰ: «أين الزبير بن العوّام؟»، وقد خرج في إزار وعمامة متقلّـداً سيفه سيف رسول الله علىٰ بغلته دلدل، فقيل له: يا أمير المؤمنين، تخرج إليه حاسراً!؟ فقال: «ليس عليَّ منـه بـأس»، فخـرج الـزبير فقال له: «ما حملك يا أبا عبد الله علىٰ ما صنعت؟»، قال: الطلـب بدم عثمان، قال: «فأنت وأصحابك قتلتموه، فأنشدك بالذي نـزّل القرآن علىٰ محمّد أمَا تذكر يوماً قال لـك رسـول الله صلى الله عليه وآله: أتحـبُّ عليّاً، قلت: وما يمنعني من ذلـك وهـو بالمكـان الـذي علمـت؟ فقال لك: أمَا والله لتقاتلنّه يوماً في فئـة وأنـت لـه ظـالم؟»، فقـال الزبير: اللّهمّ نعم، قال لـه: / [[ص ٣٢٥]] «أمعـك نسـاؤك؟»، قال: لا، قال: «فهذا قلّـة الانصـاف أخـرجتم حليلـة رسـول الله صلى الله عليه وآله وصنتم حلائلكم...»، إلىٰ كلام طويل في هذا البـاب نـذكر فيه مبايعته له طوعاً وغير ذلـك، فبكـىٰ الـزبير وانصـرف وأتـىٰ عائشة فقال: يا أُمّهْ ما شهدت قطّ موطناً في جاهلية ولا إسلام إلّا وليَّ فيه داع، غير هذا الموطن ما لي فيه بصـيرة، وإنّي لعـلىٰ باطـل، قالت له: أبا عبد الله، حذرت سيوف ابـن أبي طالـب وبنـي عبـد المطّلب، وقال له ابنه: لا والله ما ذلك زهد منك، ولكنّـك رأيـت الموت الأحمر، فلعن ابنه وقال: ما أشأمك من ابـن، ثـمّ انصـرف بعد ذلك الزبير راجعاً إلىٰ المدينة علىٰ ما حكيناه).

وقـال: (فقـد كانـت أحـوالهم أحـوال مـن يظهـر عليـه التحـيّر، بـل كـان يعلـم أنّـه مخطـئ، وقـد روي عـن أمـير المؤمنين عليه السلام أنّـه قـال في خطبـة لـه لـمّا بلغـه خـروج القـوم إلىٰ البصـرة عنـد ذكـره لهـم: «كـلّ واحـد منهم يـدّعي الأمـر دون صـاحبه، لا يـرىٰ طلحـة إلّا أنّ الخلافـة لـه لأنّـه ابـن عـمّ عائشـة، ولا يـرىٰ الـزبير إلّا أنّـه أحـقّ بـالأمر منـه لأنّـه ختـن عائشـة، والله لـئن ظفـروا بـما يريـدون ولا يـرون ذلـك أبـداً ليضـربنّ طلحـة عنـق الـزبير والـزبير عنـق طلحـة»، ثـمّ قـال بعـد كـلام طويـل: «والله إنّ طلحـة والـزبير لـيعلمان أنّي عـلىٰ الحـقّ وأنّهـما لمخطئـان، ومـا يجهـلان، ورُبَّ عـالم قتلـه جهلـه، ولم ينفعه علمه»...).

/ [[ص ٣٢٦]] قال: (وكلّ ما ذكرناه من أمر الزبير يـدلُّ علىٰ ندمه وتوبته).

يقال لـه: أمّـا قولـك في تعاطيـك ذكـر فوائـد الكـلام في توبة القوم: (إنّا قـد تعبّـدنا فـيهم بالمـدح والتعظـيم فـلا بـدَّ مـن بيان تـوبتهم) فلـيس بشـيء، لأنّـا إنّـما نمـدحهم ونُعظّمهـم إذا تـابوا، فالمـدح والتعظـيم يتبعـان التوبـة لا تتـبعهما، وأنـت قـد عكست القضيّة فجعلت التابع متبوعاً.

فإن قال: لم أرد ما ظننتموه، وإنّما أردت أنّ التوبة تقتضـي المدح والتعظيم، فالكلام في إثباتها يُثمِر هذه الفائدة.

قلنـا: لـيس هكـذا يقتضـي كلامـك، ولـو قلـت بـدلاً مـن ذلـك: إنّ للتوبـة فـيهم وفي غـيرهم مـن المـذنبين أحكامـاً تعبّـدنا بهـا فـلا بـدَّ مـن الكـلام في إثباتهـا لنعمـل بأحكامهـا وننتقل عمّا كنّا عليه قبلها لكان صحيحاً.

فأمّـا قولـه: (في بيـان تـوبتهم إبطـال قـول مـن وقـف فـيهم وفي أمـير المـؤمنين عليه السلام) فغـير صـحيح، لأنّ العلـم بكونـه عليه السلام محقّـاً في قتـالهم وكـونهم مبطلـين في حربـه لا يقـف عـلىٰ وقـوع التوبـة مـنهم، بـل ذلـك معلـوم بالأدلّـة الصـحيحة ولو لم يتب أحد من الجماعة.

فأمّـا قولـه: (وفيـه تحقيـق لخـبر البشـارة بالجنّـة) للعشـرة فطريـف، لأنّ خـبر البشـارة لـو صـحّ فبـأن يكـون محقّقـاً للتوبـة ومـزيلاً للشـبهة فيهـا أولىٰ، ألَا تـرىٰ أنّـه لا يجـوز أن يقطـع النبـيّ صلى الله عليه وآله بالجنّـة علـيهم، ومـع هـذا يموتـون عـلىٰ إصرارهم، وقـد يجـوز أن يتوبـوا مـن القبـيح الـذي فعلـوه وإن لم يكـن النبـيّ صلى الله عليه وآله بشّـرهم بالجنّـة، يُبـيِّن مـا ذكرنـاه أنّ راويـاً لـو روىٰ عـن النبـيّ صلى الله عليه وآله أنّـه خـبّر / [[ص ٣٢٧]] بـدخول

رجل بعينه إلىٰ مكان معيَّن لم يكن محقِّقاً للخبر وموجباً للقطع علىٰ صدقه دخول ذلك الرجل في الوقت المعيَّن إلىٰ المكان، بل متىٰ علمنا أنَّه عليه السلام خبَّر بذلك وكنّا من قبل شاكّين في دخول الرجل المكان المخصوص فلا بدَّ من تحقّق دخوله والقطع عليه.

فأمَّا قوله: (وفيه زوال الخلاف في إمامة أمير المؤمنين عليه السلام) فأيُّ فائدة في ذلك علىٰ مذهبه، وعنده أنَّ الإجماع لا معتبر به في باب الإمامة، وأنَّ ببعض من عقد لأمير المؤمنين عليه السلام تثبت الإمامة؟ علىٰ أنَّه ليس يمكنه أن يدَّعي توبة جميع من حاربه وقُتِلَ في المعركة بسيفه علىٰ خلافه، فالإجماع علىٰ كلِّ حال ليس يثبت له.

فإن قال: لا اعتبار بمن قُتِلَ علىٰ الفسق في باب الإجماع، لأنَّه لا يدخل فيه إلَّا المؤمنون.

قيل له: فهذا المعنىٰ قائم فيمن تكلَّف الكلام في توبته، وزعمت أنَّ الفائدة فيها ثبوت الإجماع.

فأمَّا المقدّمة التي قدَّمها أمام كلامه من أنَّ التوبة لا يكون الطريق إليها إلَّا غالب الظنّ، ولا نعلم صحَّتها بشروطها من أحد إلَّا بالسمع، وأنَّ أخبار الآحاد في باب التوبة تقوم مقام التواتر والمشاهدة، وإجراؤه بذلك إلىٰ إبطال قول من يقول من كان فسقه متيقّناً فلا نزول عن ذمِّه إلَّا بأمر متيقَّن، وادِّعاؤه في خلال ذلك الإجماع علىٰ ما رتَّبه وقرَّره فأوَّل ما فيه أنَّه كالمناقض لما أطلقه عنده اعتذاره من أحداث عثمان، لأنَّه قال هناك: (إنَّ من تثبت عدالته يجب توليه، إمَّا علىٰ القطع أو علىٰ الظاهر) فغير جائز أن يعدل فيه عن هذه الطريقة إلَّا بأمر معلوم متيقَّن يقتضي العدول، وهو في هذا الموضع يجعله كالمتيقَّن في أنَّه يعدل به عن / [[ص ٣٢٨]] المتيقَّن، وادِّعاؤه الإجماع في هذا الباب غير صحيح، لأنَّ فيما ذكره خلافاً ظاهراً، وفي الناس من يذهب إلىٰ أنَّ المعلوم من فسق وصلاح لا يُرجَع عنه إلَّا بمعلوم مثله، ويمكن أن يقال له فيما اعتمده: إنّا جاز أن نرجع في شرائط التوبة إلىٰ غالب الظنّ لأنَّه لا يمكن أن يتناولها العلم علىٰ سبيل التفصيل إلَّا من جهة السمع، فقام الظنّ مقام العلم لما تعذَّر العلم، وكون المذنب نادماً يمكن أن نعلمه ونتحقَّقه ونضطرّ في كثير من المواضع إليه فلا يجوز أن نقيم الظنَّ فيه مقام العلم، وهكذا القول في أفعال الخير الموجبة للولاية والتعظيم أن نرجع في وقوعها وحصولها من الفاعل حتَّىٰ نتولَّاه ونحكم له بأحكام الصالحين إمَّا بالمشاهدة أو غيرها، ولا نرجع في وقوع تلك الأفعال علىٰ الوجوه التي يستحقُّ بها الثواب من إخلاص وغيره إلىٰ العلم لما تعذَّر العلم وجاز لما ذكرناه أن يقوم الظنّ هاهنا مقامه، فليس يجب إذا رُجِعَ فيما يمكن فيه العلم إلىٰ العلم أن يُرجَع إليه فيما لا يمكن فيه علىٰ ما ألزمه صاحب الكتاب وأحال في هذا الباب عليه.

ثمّ إذا سلَّمنا هذه الطريقة علىٰ ما اقترحه ووافقناه علىٰ أنَّ المعلوم يُرجَع عنه للمظنون كان لنا في الكلام علىٰ ما يدَّعي من توبة القوم طريقان: أحدهما أن يُبيِّن أنَّ الأخبار التي رواها في ذلك معارضة بأخبار إن لم تزد في القوَّة والظهور عليها لم تنقص، والطريق الآخر أن يُبيِّن جميع ما روي من أخبار التوبة محمولاً محتمل غير صحيح، ولا شبهة في أنَّه لا يُرجَع بالمحتمل عن الأُمور التي لا تُحتَمل، وعلىٰ هذا عوَّل صاحب الكتاب لما تقدَّم لعثمان من أحداثه، لأنَّه قال: (إنَّ الحدث يوجب الانتقال عن التعظيم، ولكن من باب ما يُجعَل أن يكون واقعاً علىٰ وجه يقبح فيكون عظيماً، وعلىٰ وجه يحسن ولا يكون قبيحاً، فغير جائز أن ننتقل من أجله إلىٰ البراءة، بل يجب الثبات علىٰ التولّي والتعظيم)، وراعىٰ في الخروج عن التولّي ما يتقن وقوعه كثيراً، ولم يحفل بما يتقن وقوعه ويجوز أن يكون قبيحاً وحسناً، هذا / [[ص ٣٢٩]] الذي اعتبره صحيح، ومثله يُراعىٰ فيما يُنتَقل به عن البراءة إلىٰ التولّي والتعظيم.

ونحن نبدأ بالكلام فيما يخصُّ توبة الزبير لابتداء صاحب الكتاب بها، ونذكر ما روي من الأخبار ممَّا يدلُّ علىٰ إصراره قبل الكلام علىٰ ما تحتمله الأخبار التي رواها صاحب الكتاب واعتمدها في توبته ما رواه الواقدي بإسناده أنَّ أمير المؤمنين لمَّا فتح البصرة كتب إلىٰ أهل الكوفة: «بسم الله الرحمن الرحيم، من عبد الله علي أمير المؤمنين إلىٰ أهل الكوفة، سلام عليكم، فإنّي أحمد الله إليكم الذي لا إله إلَّا هو.

أمَّا بعد، فإنَّ الله تعالىٰ حكم عدل لا يُغيِّر ما بقوم حتَّىٰ يُغيِّروا ما بأنفسهم، ﴿وَإِذا أَرادَ اللهُ بِقَوْمٍ سُوْءاً فَلا

مَـرَدَّ لَهُ وَمـا لَهُـمْ مِـنْ دُونِـهِ مِـنْ والٍ ﴿١١﴾ [الرعـد: ١١]، أُخبركم عنّا وعمَّن سرنا إليه من جموع أهل البصرة، من تأشَّب إليهم من قريش وغيرهم مع طلحة والزبير ونكثهم صفقة أيمانهم وتنكّبهم عن الحقِّ، فنهضت من المدينة حين انتهىٰ إليَّ خبرهم حين ساروا إليها في جماعتهم، وما صنعوا بعاملي عثمان بن حنيف حتَّىٰ قدمت ذا قار فبعثت الحسن بن علي وعمّار بن ياسر وقيس بن سعد، فاستنفرتكم بحقِّ الله، وحقِّ رسوله، فأقبل إليَّ إخوانكم سراعاً حتَّىٰ قدموا عليَّ، فسرت إليهم بهم، حتَّىٰ نزلت ظهر البصرة، فأعذرت بالدعاء وقدَّمت الحجَّة، وأقلت العثرة والزلَّة، واستتبتهم من نكثهم بيعتي وعهد الله عليهم، فأبوا إلَّا قتالي وقتال من معي، والتمادي في الغيِّ، فناهضتهم بالجهاد في سبيل الله، وقُتِلَ من قُتِلَ منهم ناكثاً، وولَّىٰ من ولَّىٰ إلىٰ مصرهم، فسألوني ما / [[ص ٣٣٠]] دعوتهم قبل القتال فقبلت منهم، وأغمدت السيف، وأخذت بالعفو فيهم، وأجريت الحقّ والسُّنَّة بينهم، واستعملت عليهم عبد الله بن عبّاس علىٰ البصرة، وأنا سائر إلىٰ الكوفة إن شاء الله، وقد بعثت إليكم زحر بن قيس الجعفي لتسألوه فيُخبِركم عنّي وعنهم، وردّهم بالحقّ علينا فردَّهم الله وهم كارهون، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته»، وكتب عبيد الله بن أبي رافع في جمادىٰ سنة ستّ وثلاثين.

* * *

[[ص ٣٥٠]] قال صاحب الكتاب: (فأمَّا توبة عائشة فمشهورة، لأنَّ عمرها امتدَّ بعد الصنيع الذي كان منها، وتواتر عنها ما كانت تذكره من الندامة حالاً بعد حال، فروي عن عمّار أنَّه أتاها فقال: سبحان الله، ما أبعد هذا من الأمر الذي عُهِدَ إليكِ، أمركِ الله إلَّا أن تقرّي في بيتك، فقالت: من هذا، أبو اليقظان؟ قال: نعم، قالت: أمَا والله ما علمت إلَّا أنَّك لقوّال بالحقِّ، فقال: الحمد لله الذي قضىٰ لي علىٰ لسانكِ. والمشهور عن عمّار أنَّه خطب بالكوفة عند الاستنفار فذكر عائشة فقال: أمَّا إنَّها زوجته في الدنيا والآخرة، ولكن الله ابتلاكم بها لشقوة وإيّاها. وذُكِرَ عن ابن عبّاس أنَّه قال لعائشة: ألستِ إنَّما سُمّيت أُمّ المؤمنين بنا؟ قالت: بلىٰ، قال: أوَلسنا أولياء زوجكِ؟ قالت: بلىٰ، قال: فلِمَ خرجت بغير إذننا؟ فقالت: أيّها الرجل كان / [[ص ٣٥١]] قضاء وأمر خديعة. ويروي عنها عبد الله بن عبيد الله بن عمير أنَّها قالت: والله لوددت أنّي كنت غصناً رطباً، وأنّي لم ألتبس في هذا الأمر، تعني يوم الجمل. وروي أنَّ سائلاً سأل أبا جعفر محمّد بن علي عليهما السلام عن عائشة ومسيرها في تلك الحرب فاستغفر لها، فقال له: أتستغفر لها وتتولَّاها، فقال: نعم، أمَا علمت ما كانت تقول: يا ليتني كنت شجرة، يا ليتني كنت مدرة!؟ وذلك توبة. وروىٰ أبو الحسن عن الحسن أنَّه قال: قالت عائشة: لأن أكون جلست من مسيري الذي سرت أحبُّ إليَّ من أن يكون لي عشرة أولاد من رسول الله صلى الله عليه وآله كلّهم مثل ولد الحارث بن هشام وثكلتهم. وروي عن حذيفة أنَّه قال: (إنّي لأعلم قائد فتنة في الجنَّة، وأتباعه في النار)، وروي أنَّ عائشة أرسلت إلىٰ أبي بكرة رجلاً من بني جمح، فقالت: ما يمنعك من إتياني؟ أعهد عهده إليك رسول الله صلى الله عليه وآله أم أحدثت بدعة؟ فأرسل إليها: لا هذا ولا هذا، ولكن تذكرين يوماً كان رسول الله صلى الله عليه وآله عندك فبُشِّرَ بظفر أصحابه فخرَّ ساجداً، ثمّ قال للرسول: «حدِّثني»، فقال: كان الذي يلي أمرهم امرأة، فقال النبيّ صلى الله عليه وآله: «هلكت الرجال حيث أطاعت النساء» قالها ثلاثاً، فلمَّا رجع الرسول إلىٰ عائشة بكت حتَّىٰ بلَّت خمارها. وكلُّ ذلك يُبيِّن ما وصفناه من توبتها، وقد كانت وجدت في قلبها ما كان من أمير المؤمنين صلوات الله عليه يوم الإفك عند استشارة الرسول صلى الله عليه وآله فيما يُحكىٰ عنها بعد ذلك لا يدلُّ علىٰ / [[ص ٣٥٢]] خلاف التوبة، وإنَّما كانت تائبة لهذا الوجه، ولم يكن الذي تأتيه ممَّا يقدح في إعظامها لأمير المؤمنين عليه السلام، لأنَّ الواحد قد يُعظِّم الواحد في الدين ومع ذلك يجد في قلبه الألم والغمّ من بعض أفعاله).

يقال له: ما بيَّناه من الطرق الثلاث من قبل في الكلام علىٰ توبة طلحة والزبير وما يدَّعونه منها هي المعتمدة فيما يدَّعونه من توبة عائشة، فأوَّل الطرق أنَّ جميع ما رويته من الأخبار، وليس يمكنك ولا أحد أن يدَّعي أنَّه معلوم ولا مقطوع علىٰ صحَّته، وأحسن أحواله أن يوجب ذلك استقصاء لا يحتاج إلىٰ إعادته.

فأمّا ما يعارض الأخبار التي رواها فإنّ الواقدي روىٰ بإسناده عن شعبة، عن ابن عبّاس، قال: أرسلني علي عليه السلام إلىٰ عائشة بعد الهزيمة، وهي في دار الخزاعيين يأمرها أن ترجع إلىٰ بلادها، قال: فجئتها، فوقفت علىٰ بابها ساعة لا يُؤذَن لي، ثمّ أذنت، فدخلت، ولم توضع لي وسادة، ولا شيء أجلس عليه، فالتفتت فإذا وسادة في ناحية البيت علىٰ متاع فتناولتها ووضعتها، ثمّ جلست عليها، فقالت عائشة: يا ابن عبّاس، أخطأت السُّنَّة تجلس علىٰ متاعنا بغير إذننا، فقلت لها: ليست بوسادتكِ، تركتِ متاعكِ في بيتكِ الذي لم يجعل الله لكِ بيتاً غيره، فقالت: والله ما أُحِبُّ أن أصبحت في منزل غيره، قلت: أمّا حين اخترتِ لنفسكِ فقد كان الذي رأيتِ، فقالت: أيّها الرجل أنت رسول فهلمَّ ما / [[ص ٣٥٣]] قيل لك، قال: فقلت: إنَّ أمير المؤمنين يأمركِ أن ترحلي إلىٰ منزلكِ وبلدكِ، فقالت: ذاك أمير المؤمنين عمر، قال ابن عبّاس: فقلت: أمير المؤمنين عمر والله يرحمه، وهذا والله أمير المؤمنين، فقالت: أبيتُ ذلك، فقلت: أمَا والله ما كان إلّا فواق عَنَزٍ حتّىٰ ما تأمرين ولا تنهين، كما قال الشاعر الأسدي:

ما زال أعداء القصائد بيننا
شتم الصديق وكثرة الألقاب
حتّىٰ تركت كأنَّ أمرك فيهم
في كلِّ مجمعة طنين ذباب

قال ابن عبّاس: فوَالله يعلم لبكت حتّىٰ سمعت نشيجها، فقالت: أفعل، ما بلد أبغض إليَّ من بلد لصاحبك مملكة فيه، وبلد قُتِلَ فيه أبو محمّد وأبو سليمان، تعني طلحة بن عبيد الله وابنه، فقلت: أنتِ والله قتلتِهما، قالت: وأجلهما إليَّ؟ قلت: لا ولكنَّكِ لمّا شجَّعوكِ علىٰ الخروج خرجتِ، فلو أقمتِ ما خرجا، قال: فبكت مرَّة أُخرىٰ أشدّ من بكائها الأوَّل، ثمّ قالت: والله لئن لم يغفر الله لنا لنهلكنَّ، نخرج لعمري من بلدك، فأبغض بها والله بلد إليَّ وبمن فيها، فقلت: الله ما هذا جزاؤنا بأيدينا عندكِ ولا عند أبيكِ، لقد جعلنا أباكِ صدّيقاً، وجعلناكِ للناس أُمّاً، فقالت: أتمنّون عليَّ برسول الله؟ قلت: إي والله لأمتننَّ به عليكِ، والله لو / [[ص ٣٥٤]] كان لك لمننتِ به، قال ابن عبّاس: فقمت وتركتها، فجئت عليّاً عليه السلام فأخبرته خبرها وما قلت لها، فقال عليه السلام: «﴿ذُرِّيَّةً بَعْضُها مِنْ بَعْضٍ وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ۝٣٤﴾ [آل عمران: ٣٤]».

فإن قيل: في الخبر دليل علىٰ توبتها، وهو قولها عقيب بكائها: لئن لم يغفر الله لنا لنهلكنَّ.

قلنا: قد كشف الأمر ما عقَّبت هذا الكلام به، من اعترافها ببغض أمير المؤمنين عليه السلام وبغض أصحابه المؤمنين، وقد أوجب الله عليها محبَّتهم وتعظيمهم، وهذا دليل علىٰ الإصرار، وأنَّ بكائها إنَّما كان للخيبة لا للتوبة، وما في قولها: (لئن لم يغفر الله لنا لنهلكنَّ) من دليل للتوبة، وقد يقول المصرّ مثل ذلك إذا كان عارفاً بخطئه فيما ارتكبه، وليس كلّ من ارتكب ذنباً يعتقد أنَّه حسن حتّىٰ لا يكون خائفاً من العقاب عليه، وأكثر مرتكبي الذنوب يخاف المصاب مع الإصرار، ويظهر منهم مثل ما يُحكىٰ عن عائشة، ولا يكون توبة.

وروىٰ الواقدي بإسناده أنَّ عمّاراً استأذن علىٰ عائشة بالبصرة بعد الفتح، فأذنت له، فدخل فقال: يا أُمَّهْ كيف رأيت صنع الله حين جمع الحقّ والباطل؟ ألم يُظهِر الحقَّ علىٰ الباطل وزهق الباطل؟ فقالت: إنَّ الحرب دول وسجال، وقد أُديل علىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله، ولكن أُنظر يا عمّار كيف تكون في عاقبة أمرك؟

/ [[ص ٣٥٥]] وروىٰ الواقدي أنَّها لمّا دخل عليها عمّار أيضاً فقال: كيف رأيت ضرب بنيكِ علىٰ الحقِّ وعلىٰ دينهم؟ فقالت: استبصرت من أجل أنَّك غلبت، فقال: أنا أشدُّ استبصاراً من ذلك، والله لو غلبتمونا حتّىٰ تبلغونا سعفات هجر لعلمنا أنّا علىٰ الحقِّ وأنَّكم علىٰ الباطل، فقالت عايشة: هكذا تخيَّل إليك، اتَّق الله يا عمّار، إنَّ سِنَّك قد كبرت، ودقَّ عظمك، ودنىٰ أجلك إذ وهبت دينك لابن أبي طالب، قال: إي والله، اخترت لنفسي في أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله، فرأيت عليّاً عليه السلام أقرأهم لكتاب الله، وأعلمهم بتأويله، وأشدّهم تعظيماً لحقِّ الله وحرمته، مع قرابته وعظم بلائه وعنائه في الإسلام، قال: فسكتت.

وروىٰ الطبري في تاريخه: أنَّه لمّا انتهىٰ قتل أمير المؤمنين عليه السلام إلىٰ عائشة قالت:

فألقت عصاها واستقرَّ بها النوىٰ
كما قرَّ عيناً بالإياب المسافرُ

فمن قتله؟ فقيل: رجل من مراد لعنه الله، فقالت:

فـإن يـكُ نائيـاً فلقـد نعـاه
تبـاع لـيس في فيـه الـتراب

فقالت زينب بنت سَلَمة بن أبي سَلَمة: العلي تقولين هذا؟ فقالت: إنّي أنسىٰ، فإذا نسيت فذكِّروني.

/ [[ص ٣٥٦]] وهذه سخرية منها بزينب وتمويه عليها تخوّفاً من شناعتها، ومعلوم ضرورةً أنَّ الناسي الساهي لا يتمثَّل بالشعر في الأغراض التي تطابق مراده، ولم يكن ذلك منها إلَّا عن قصد ومعرفة.

وروي أيضاً عن ابن عبّاس أنَّه قال لأمير المؤمنين عليه السلام لـمَّا أبت عايشة الرجوع إلىٰ المدينة: أرىٰ أن تدعها يا أمير المؤمنين بالبصرة ولا تُرحلها، فقال صلوات الله عليه له: «إنَّها لا تألو شرَّاً، ولكنّي أردّها إلىٰ بيتها الذي تركها رسول الله صلى الله عليه وآله فيه، فإن الله بالغ أمره».

وروىٰ محمّد بن إسحاق أنَّ عائشة لـمَّا وصلت إلىٰ المدينة راجعةً من البصرة لم تزل تُحرِّض الناس علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام، وكتبت إلىٰ معاوية وإلىٰ أهل الشام مع الأسود بن أبي البختري لتُحرِّضهم عليه.

وروي عن مسروق أنَّه قال: دخلت علىٰ عائشة فجلست إليها فحدَّثتني واستدعت غلاماً لها أسود يقال له: عبد الرحمن حتَّىٰ وقف، فقالت: يا مسروق أتدري، لِمَ سمَّيته عبد الرحمن؟ فقلت: لا، فقالت: حبَّاً منّي لعبد الرحمن بن ملجم.

فأمَّا قصَّتها لدفن الحسن عليه السلام ومنعها من مجاورته عليه السلام لجدّه وخروجها علىٰ بغلةٍ تأمر الناس بالقتال وتقول: لا تُدخِلوا بيتي من لا أهوىٰ، فمشهورة حتَّىٰ قال لها عبد الله بن عبّاس رضي الله عنه: يوماً علىٰ بغل ويوماً علىٰ جمل، فقالت: ما نسيتم يوم الجمل يا ابن عبّاس؟ إنَّكم ذوو حقد.

ولو ذهبنا إلىٰ ذكر ما روي عن هذه المرأة من / [[ص ٣٥٧]] الكلام الغليظ الشديد الدالّ علىٰ بقاء العداوة واستمرار الحقد والعصبيَّة، لأطلنا وأكثرنا، فأيُّ دليل أدلُّ علىٰ أنَّها معادية لأمير المؤمنين عليه السلام عداوة قديمة لا سبب لها من تهمته بقتل عثمان وغيره مع أنَّها كانت تُؤلِّب علىٰ عثمان، فتأمر صريحاً بقتله، ولم يكن عليه السلام إلَّا بريئاً، ولم يكن علىٰ عثمان أشدّ منها ولا أغلظ، فلـمَّا قُتِلَ كما أرادت أظهرت السرور والابتهاج، ظنَّاً منها أنَّ الأمر يُعدَل به إلىٰ طلحة أو غيره، وأنَّ أمير المؤمنين عليه السلام لا يحظىٰ بطائل، فلـمَّا عرفت الأمر علىٰ حقيقته رجعت علىٰ أدراجها تُزكّي عثمان وتبكيه وتندبه، فما الذي بان لها من أمره بعد الأقوال المسموعة منها فيه!؟ وهل هذا إلَّا شحٌّ منها علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام بالأمر!؟

وروىٰ البلاذري، عن عبّاس بن هشام الكلبي، عن أبيه، عن أبي مخنف، قال: حدَّثني أبو يوسف الأنصاري أنَّه سمع أهل الكوفة يُحدِّثون أنَّ الناس لـمَّا بايعوا عليّاً عليه السلام بالمدينة بلغ عائشة أنَّ الناس قد بايعوا طلحة فقالت: إيه ذا الإصبع، لله أنت لقد وجدوك لها مجلساً، وأقبلت جذلة مسرورة، حتَّىٰ انتهت إلىٰ سرف استقبلها عبيد بن سلمة الذي يُدعىٰ ابن أُمّ كلاب، فسألته عن الخبر، فقال: قتل الناس عثمان، قالت: نِعْمَ ما صنعوا، قال: خيراً جازت بهم الأُمور إلىٰ خير مجاز، بايعوا ابن عمّ نبيّها عليه السلام، فقالت: أوَفعلوها؟ وددت بأنَّ هذه انطبقت علىٰ هذه إن تمَّت الأُمور لصاحبك الذي ذكرت، فقال لها: ولِمَ؟ والله ما أرىٰ اليوم في الأرض مثله، فلِمَ تكرهين سلطانه؟ فلم تُرجِع إليه / [[ص ٣٥٨]] جواباً، وانصرفت إلىٰ مكّة فأتت الحجر فاستبرزت فقالت: إنّا عبنا علىٰ عثمان في أُمور سمَّيناها له، ووقفناه عليها، وتاب منها واستغفر الله، فقبل المسلمون منه ذلك، ولم يجدوا من ذلك بُدَّاً، فوثب عليه من إصبع من أصابع عثمان خير منه فقتله، فقُتِلَ والله وقد ماصوه كما يماص الثوب الرحيض، وصفوه كما يصفىٰ القليب.

ومن تأمَّل ما روي عنها في هذا المعنىٰ وهو كثير حقَّ تأمّله، وانقلابها في عثمان مادحة بعد أن كانت في الحال ذامَّة لا لشيء سوىٰ حصول الأمر لمن يستحقَّه علم من أمرها ما لا يُخرِجه من قلبه تأويل، ولا يدفعه تذليق، وفي بعض ما ذكرناه من الأخبار كفاية في معارضته أخباره لو لم يكن فيها تأويل ولا احتمال، ونحن نتكلَّم الآن علىٰ ما تعلَّق به صاحب الكتاب في توبتها من الأخبار.

أمَّا الأخبار فالخبر الذي تضمَّن موافقة عمّار لها: إنَّك لقوّال بالحقِّ، فأبعد شيء من حجَّة في التوبة أو شبهه، وما روي من اعترافها بصدق عمّار بأنَّها مأمورة بأن

تقرّ في بيتها من الدلالة علىٰ التوبة والندم، وهل كانت من جحد ذلك متمكّنة!؟ وأيُّ منافاةٍ بين الاعتراف بذلك وبين الإصرار!؟

فأمّا ما حكاه بعد عن عمّار من أنّها زوجته في الدنيا والآخرة، فظاهر البطلان، لأنَّ أقوال عمّار المشهورة بخلاف ذلك، وبعد فإنَّ عمّاراً إنّما قال ذلك بالكوفة عند الاستنفار وقبل الحرب، ويجوز أن يكون ظانّاً أنَّ الأمر لا يُفضي إلىٰ ما أفضىٰ إليه، فقال: إنّها زوجته في الدنيا والآخرة علىٰ / [[ص ٣٥٩]] ما ظنّه في الحال، ولم يُسنِد خبره إلىٰ النبيّ ﷺ فيُقطَع به، وليس كلّ ما ظنّه كان يكون صحيحاً، وكيف يقول عمّار ومذهبه معروف في تنزيه الله عن القبيح: إنَّ الله ابتلاكم بها!؟ وكيف يبتلي الله بالمعاصي وبما قد نهىٰ عنه وحذَّر منه!؟

وأمّا الخبر الثاني وقولها مجيبة لابن عبّاس: أيّها الرجل كان قضاء وأمر خديعة، فأوّل ما فيه أنَّ من يحيل علىٰ الله بذنبه، ويدَّعي أنّه هو الذي قضاه عليه لا يُقبَل توبته عند جماعتنا، وليس له أن يحمل القضاء هاهنا علىٰ العلم دون الخلق والحكم، ليُخرِجها من أن تكون غالطة، وذلك أنَّ المعلوم أنّها كانت معتذرة بكلامها، ولا عذر لها في أن يعلم الله منها القبيح، وإنّما العذر في القضاء المخالف العلم، ألَا ترىٰ أنّها ضمَّت إلىٰ ذلك ذكر الخديعة لتلقي اللوم علىٰ غيرها، ولا مطابقة بين الخديعة والقضاء الذي هو العلم!؟ فكيف تكون مخدوعة وقد ظهر منها بعد التمكّن منها وزوال كلّ شبهة عنها من الكلام الغليظ في أمير المؤمنين عليه السلام وفي متّبعيه ما يدلُّ علىٰ استبصارها في عداوته وإصرارها علىٰ مشاقّته!؟

فأمّا قولها: وددت أنّي كنت غصناً رطباً، وفي بعض الأخبار: شجرة أو مدرة، فإنّه لا يدلُّ علىٰ التوبة، وإنّما يدلُّ علىٰ التلهّف والتحسّر، ويجوز أن يكون من حيث خابت عن طلبتها، ولم تظفر ببغيتها، مع الذلّ الذي لحقها وألحقها العار في الدنيا والإثم في الآخرة، فمن أين أنَّ ذلك ندم علىٰ الفعل القبيح من الوجه الذي يُسقِط الذمّ وليس فيه أكثر من لفظ التمنّي الذي يستعمله المستبصر المحقّق، وتارةً يكون ندماً وتوبةً إذا كان خوفاً من ضرر الآخرة وندماً علىٰ القبيح لقبحه، وتارةً يكون علىٰ الاستضرار في الدنيا لفوت غرض أو خيبة أو بعض ما ذكرناه!؟ وهذا هو الجواب عن تعلّقهم ببكائها وتمنّيها الموت، وقولها: لأن لا أكون شهدت هذا اليوم أحبُّ إليَّ من أن يكون لي من رسول / [[ص ٣٦٠]] الله ﷺ عشرة أولاد كعبد الرحمن بن الحارث بن هشام. علىٰ أنّه قد روي عن أمير المؤمنين عليه السلام في ذلك اليوم أنّه قال: «وددت أنّني متُّ قبل هذا اليوم بعشرين سنة»، فلو كان تمنّي الموت دليل التوبة لوجب أن يكون أمير المؤمنين عليه السلام مقلعاً به عن قبيح، وقد خبَّر الله تعالىٰ عن مريم عليها السلام أنّها قالت: ﴿يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسْياً مَنْسِيًّا ۝٢٣﴾ [مريم: ٢٣]، ومعلوم أنَّ ذلك لم يكن منها علىٰ سبيل التوبة من قبيح، وأنّها خافت الضرر العاجل بالتهمة.

فأمّا أمير المؤمنين عليه السلام فمعنىٰ كلامه إن صحَّت الرواية أنّه كان صلوات الله وسلامه عليه محزوناً بقتل شيعته وأصحابه، وفقد أنصاره والمخلصين في ولايته، وبوقوع الفتنة في الجمهور، ودخول الشبهة علىٰ كثير من أهل الإسلام، حتّىٰ أدّاهم إلىٰ الاختلاف والتحارب الذي يشمت الأعداء ويسوء الأولياء، وكيف تكون عائشة تائبة نادمة ولم يُنقَل عنها مع امتداد الزمان بها شيء من ألفاظ التوبة المختصَّة بها، ولا صرَّحت في وقت من الأوقات بأنّي نادمة علىٰ ما كان منّي من حرب الإمام العادل، وخلع طاعته وقتل شيعته، ورميه بدم عثمان وهو بريء منه، وعالمة بقبح جميع ذلك، وعازمة علىٰ ترك معاودة أمثاله، أو معنىٰ هذه الألفاظ!؟ وكيف عدلت عن هذا كلّه إلىٰ تمنّي الموت وقولها: يا ليتني كنت شجرة أو مدرة، وما فيه شيء يختصُّ التوبة من لفظ ولا معنىٰ، وهو محتمل علىٰ ما ذكرناه!؟

فأمّا ما رواه عن أبي جعفر عليه السلام من الاستغفار لها من بعيد / [[ص ٣٦١]] الرواية عن الحقّ، وبإزاء هذا الخبر ما لا يُحصىٰ كثرةً عن أبي جعفر وآبائه وأبنائه عليهم السلام ممّا يتضمَّن خلاف الاستغفار، ويقتضي غاية الإصرار ممّا لم نذكره استغناءً عن ذكره لشهرته في أماكنه. علىٰ أنّه لا حجَّة له في ذلك علىٰ مذاهبنا، لأنّا نجيز عليه التقيَّة، ويجوز أن يكون ذلك السائل من أهل العداوة فاتَّقاه بهذا القول وورَّىٰ فيه توريةً تُخرِجه من أن يكون كذباً. وبعد، فإن علَّق

توبتها بتمنّيها أن تكون شجرة أو مدرة، وقد بيّنا أنَّ ذلك لا يكون توبةً، وهو عليه السلام بهذا أعلم منّا.

فأمَّا ما رواه عن حذيفة فهو خبر عن مذهبه واعتقاده، وليسا علىٰ من خالفه رحمه الله بحجَّة.

فأمَّا ما عقَّب به ذلك من خبرها مع أبي بكرة وبكائها حتَّىٰ بلَّت خمارها، فقد بيَّنا أنَّ البكاء دليل التحسّر والتلهّف، وأنَّه يحتمل غير التوبة كاحتماله لها.

فأمَّا قوله: إنَّها كانت وجدت في قلبها من مشورة أمير المؤمنين عليه السلام في بابها بما أشار به في قصَّة الإفك، فإنَّ الذي يُحكىٰ عنها بعد ذلك لا يدلُّ علىٰ خلاف التوبة إلىٰ آخر الفصل، فإنَّما هو إرهاص وتأسيس وتأويل ما روي عنها من الأخبار الدالّة علىٰ إصرارها ومقتها وعداوتها وصرفها إلىٰ غير وجهها، لأنَّ صاحب الكتاب أحسَّ بما أورده أصحابنا عليه من معارضة أخباره، فقدَّم هذه الرواية والمقدّمة لأجل ذلك، وليس يبلغ ألم ما ذكره من المشورة ونقل عليها إلىٰ أن تمتنع من تسميته بأمير المؤمنين، وتُصرِّح بأنَّها تُبغِض البلد الذي يحله لأجله، وتُظهِر السرور بقتله وقد حزَّ ذلك في بداية الإسلام وأهله وتضعضعت له أركانه ودعائمه. ومن تأمَّل ما روي عنها في هذا الباب علم أنَّه أكثر ممَّا يقتضيه ثقل / [[ص ٣٦٢]] القلب والوجد اللذان لا ينتهيان إلىٰ العداوة والشحناء، ولم يجر من أمير المؤمنين عليه السلام في قصَّة الإفك ما يقتضي وجداً، لأنَّ النبيّ صلى الله عليه وآله استشاره فأشار بِمَ يقتضيه ظاهر الحال من مسألة بريرة عن الأمر، فسألها الرسول صلى الله عليه وآله فقالت: ما علمت إلَّا خيراً، فلو كان أمير المؤمنين عليه السلام أشار بخلاف الصواب، وبما فيه تحامل عليها لما فعله الرسول صلى الله عليه وآله، وليس في المشورة التي ذكرها ما يقتضي حقداً ولا غضباً.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٤٩٦]] فأمَّا ما يُدَّعىٰ من توبة طلحة والزبير وعائشة وكلّ ذلك إنَّما يرجع فيه إلىٰ أمر غير مقطوع به ولا معلوم، والمعصية معلومة ومقطوع عليها، وليس يجوز الرجوع عن معلوم إلَّا بمعلوم مثله.

فإذا قيل: هذا يوجب أن لا نرجع عن ذمِّ أحد من الفسّاق وممَّن علمنا فسقه، لأنَّه وإن أظهر التوبة فإنَّما يرجع في وقوعها وحصول شرائطها علىٰ الوجه المسقط للعقاب إلىٰ غلبة الظنّ.

قلنا: أمَّا الندم فقد يعلمه الإنسان من غير ضرورة، وأمَّا شرائط التوبة وتكاملها فلا يصحُّ علم الإنسان بها من غيره وإن علمها من نفسه، وطريق إثباتها في الغير غالب الظنّ ممَّا إليه طريق للعلم من ندمه يجب أن يكون معلوماً، وما لا يمكن العلم به عُمِلَ فيه علىٰ غالب الظنّ كما يُعمَل في نظائره، [و]إذا تعذَّر العلم فمن لا يعلم وقوع الندم منه لا يرجع عن أحكام ما علمناه من فسقه. وإذا علمناه نادماً وغلب بالأمارات ظنّنا في تكامل شرائط توبته مدحناه بشرطه كما نمدح مظهر الإيمان بشرطه.

وإذا تجاوزنا عن هذا الموضع كان لنا فيما يُدَّعىٰ من أخبار التوبة طريقان: أحدهما أن تعارض بأخبار تقتضي الإصرار وارتفاع التوبة. والثاني أن نُبيِّن احتمال كلّ شيء يُروىٰ ونعتمد في التوبة، ولا يجوز الرجوع عن الفسق الذي ليس بمحتمل بأمر محتمل.

فمن ذلك كتاب أمير المؤمنين عليه السلام إلىٰ أهل الكوفة بالفتح، وقد / [[ص ٤٩٧]] رواه المخالف والموافق، وورد في كلِّ سيره، وهو يتضمَّن الشهادة علىٰ القوم بأنَّهم قُتلوا علىٰ النكث والبغي، ومن مات تائباً لا يُوصَف بهذه الأوصاف.

وما روي أيضاً عن أمير المؤمنين عليه السلام لـمَّا جاءه ابن جرموز برأس الزبير وسيفه، تناول سيفه وقال عليه السلام: «طال ما جلّىٰ به الكرب عن وجه رسول الله صلى الله عليه وآله، لكن الحين ومصارع السوء»، ومن كان تائباً لا يكون مصرعه مصرعاً سوءاً.

وروىٰ حبَّة العرني قال: سمعت عليّاً عليه السلام [يقول]: والله لقد علمت صاحبة الهودج أنَّ أصحاب الجمل ملعونون علىٰ لسان النبيّ الأُمّي، وقد خاب من افترىٰ.

وروىٰ البلاذري في تاريخه بإسناده عن جُويرية بن أسماء أنَّه قال: بلغني أنَّ الزبير لـمَّا ولّىٰ اعترضه عمّار بن ياسر رضي الله عنه وقال: أين تريد أبا عبد الله؟ والله ما أنت بجبان ولكنّي أحسبك شككت. فقال: هو ذاك. والشكُّ يدلُّ علىٰ خلاف التوبة، ولو كان تائباً لقال له: ما شككتُ ولكن تحقَّقتُ أنَّ صاحبك علىٰ الحقِّ وإنَّني علىٰ الباطل، وأيُّ توبة يكون / [[ص ٤٩٨]] للشاكّ؟

فأمَّا توبة طلحة فيضيق علىٰ المخالف الكلام فيها، لأنَّه قُتِلَ بين الصفّين محارباً مكاشفاً، ففي أيِّ زمانٍ تاب ورجع؟

وفي بعض ما ذكرناه من الأخبار المتقدّمة ما يدلُّ علىٰ إصراره وفقد توبته، وما روي من قوله وهو يجود في نفسه: (ما رأيت مصرع شيخ أضيع [من] مصرعي) يدلُّ علىٰ الإصرار وفقد التوبة.

وروي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنَّه مرَّ علىٰ طلحة وهو صريع فقال عليه السلام: «اقعدوه»، فأقعدوه فقال: «لقد كان لك سابقة لكن الشيطان دخل في منخريك وأدخلك النار».

وأمَّا إصرار عائشة وفقد توبتها فمستفاد من بعض ما قدَّمنا ذكره، وممَّا يخصّه الخبر المشهور المتظاهر المعروف بما جرىٰ بينها وبين عبد الله بن عبّاس رضي الله عنه، حين بعثه أمير المؤمنين عليه السلام إليها وامتناعها من تسميته بإمرة المؤمنين وتصريحها بالبغض والعداوة بألفاظ كثيرة تدلُّ علىٰ الإصرار وفقد التوبة.

وروىٰ الواقدي أنَّ عمّار بن ياسر رضي الله عنه دخل عليها فقال: كيف رأيت ضرب بنيك علىٰ الحقِّ؟ فقالت: استبصرت من أجل أنَّك غلبت. فقال: أنا أشدُّ استبصاراً من ذلك، والله لو ضربتمونا حتَّىٰ تبلّغونا سعفات هجر لعلمنا أنّا علىٰ الحقِّ وأنَّكم علىٰ الباطل. فقالت عائشة: هكذا يُخيَّل إليك، اتَّق الله يا عمار أذهبتَ دينك لابن أبي طالب.

/ [[ص ٤٩٩]] وروىٰ الطبري في تاريخه: لـمَّا انتهىٰ قتل أمير المؤمنين عليه السلام إلىٰ عائشة فقالت:

وألقت عصاها واستقرَّت بها النوىٰ
كما قرَّ عيناً بالإياب المسافرُ

ثمّ قالت: من قتله؟ فقيل: رجل من مراد. فقالت:

فإن يكُ نائياً فلقد نعاه
غلام ليس في فيه التراب

وكلُّ هذا منافٍ للتوبة.

وفي الرواية: أنَّ ابن عبّاس رضي الله عنه قال لأمير المؤمنين عليه السلام لـمَّا أبت عائشة الرجوع إلىٰ المدينة: أرىٰ أن تدعها بالبصرة ولا تُرحلها. فقال عليه السلام: «إنَّها لا تألو شرّاً، ولكنَّني أردّها إلىٰ بيتها».

وروىٰ محمّد بن إسحاق أنَّها لـمَّا وصلت إلىٰ المدنية راجعة من البصرة فلم تزل تُحرِّض الناس علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام، وكتبت إلىٰ معاوية وإلىٰ أهل الشام مع الأسود بن البختري تُحرِّضهم أيضاً. ونظائر ذلك كثيرة.

فإذا قيل: هذه أخبار آحاد ضعيفة.

قلنا: أضعف منها ما ترونه من وقوع التوبة، لأنَّ أخباركم تتفرَّدون بها، وهذه الأخبار يرويها مخالف الشيعة وموافقها، وأقلُّ الأحوال أن تتعارض الأخبار ويرجع إلىٰ المعلوم من وقوع المعصية، وأدلّ دليل علىٰ أنَّ التوبة لم تقع من الرجلين ومنها أنَّهم لو كانوا تابوا لوجب أن يصيروا إلىٰ عسكر أمير المؤمنين عليه السلام متنصّلين معتذرين مقرّين بالبغي والمعصية، وخلع الطاعة الواجبة، باذلين لنصرته ومعونته والكون في جملته، لأنَّ هذه سُنَّة التائبين وعادة النادمين، وإذا لم يقع منهم شيء من ذلك فلا توبة.

* * *

[[ص ٥٠١]] فأمَّا توبة عائشة فإنَّما يقولون [عليها] علىٰ ما روي من بكائها وتلهّفها/ [[ص ٥٠٢]] وتحسّرها، وقولها: (ليتني كنت شجرة ومدرة)، وقولها: (لا أن لا أكون شهدتُ هذا اليوم أحبُّ إليَّ من أن يكون لي من رسول الله صلى الله عليه وآله عشرة كعبد الرحمن بن الحارث بن هشام)، فكلُّ ذلك يقع ممَّن ليس بتائب ولا مقلع تحسّراً علىٰ فوت طلبه. وإلَّا كذا في مقصده من أين أنَّه ندم علىٰ المعصية علىٰ الوجه الذي يُسقِط العقاب؟

وممَّا روي من تمنّيها الموت يجري هذا المجرىٰ، لأنَّ تمنّي الموت قد يكون لأجل الخيبة لا للتوبة، وقد خبَّر الله تعالىٰ عن مريم عليها السلام أنَّها قالت: ﴿يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسْياً مَنْسِيًّا ﴿٢٣﴾﴾ [مريم: ٢٣].

وروي عن أمير المؤمنين عليه السلام في ذلك: «وددت أنّي [متُّ] قبل هذا اليوم بعشرين سنة»، وما تمنّىٰ عليه السلام الموت لمعصية وقعت منه وندم عليها.

* * *

١٣٠ - عبد الله بن عثمان (أبو بكر):

إمامته:

الشافي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ٩]] فصل: في اعتراض كلامه في أنَّ أبا بكر يصلح للإمامة:

اعتمد في ذلك علىٰ أنَّ الإجماع إذا ثبت في إمامته

ثبت أنَّه يصلح لها، لأنَّه لو لم يصلح لما أجمعوا علىٰ إمامته، وادَّعىٰ أنَّ الصفات المراعاة في الإمامة مجتمعة فيه من علم وفضل ورأي ونسب وغير ذلك، ثمّ أجاب عن سؤال من سأله عن سرِّ الدلالة علىٰ إيمانه وخروجه عن الكفر المتيقَّن منه بأن قال: كما نعلم أنَّه كان كافراً من قبل بالتواتر نعلم انتقاله إلىٰ الإيمان والتصديق بالرسول ﷺ، ولا يجوز أن يكون باقياً علىٰ حالته، بل اليقين قد حصل بانتقاله.

قال: (علىٰ أنّا نعلم ضرورةً أنَّه كان علىٰ دين الرسول ﷺ بما نُقِلَ من الأخبار، وذلك يمنع من التجويز والشكّ، وقد بيَّنا أنَّه لا يمتنع في الاعتقادات أن تُعلَم ضرورةً، فلا يجوز أن يقال: إذا كان ذلك باطناً فكيف يُدَّعىٰ الاضطرار فيه؟ وعلىٰ هذا الوجه يُدَّعىٰ في كثير من الأُمور أنّا نعلم ضرورةً من دين الرسول ﷺ. وبعد، فإنّا / [[ص ١٠]] نعلم أنَّ النبيّ ﷺ كان يُعظِّمه ويمدحه علىٰ الحدِّ الذي يُعلَم ذلك في أمير المؤمنين عليه السلام وغيره، وذلك يمنع من كونه كافراً، وما ثبت عنه ﷺ من تسميته صدّيقاً يدلُّ علىٰ ذلك، وما روي من الفضائل المشهورة في بابه يدلُّ علىٰ بطلان هذا القول...).

يقال له: آكد ما دلَّ علىٰ أنَّ أبا بكر لا يصلح للإمامة ما ثبت من وجوب عصمة الإمام، وأنَّ السهو والغلط لا يجوزان عليه في شيء من الأشياء، وعلمنا بأنَّ أبا بكر لم يكن بهذه الصفة، وما ثبت أيضاً من أنَّ الإمام لا بدَّ أن يكون عالماً بجميع أحكام الدين، دقيقه وجليله، وأن يكون أكمل علماً من جميع الأُمَّة به، وقد علمنا بلا شبهة أنَّ أبا بكر لم يكن كذلك، وما ثبت أيضاً من وجوب كون الإمام أفضل عند الله من جميع الأُمَّة يدلُّ علىٰ أنَّه لا يصلح لها، لأنّا قد علمنا بالأدلَّة الظاهرة أنَّ غيره أفضل منه عند الله تعالىٰ.

فأمَّا ما اعتمده في ذلك من دعوىٰ الإجماع علىٰ إمامته فقد سلف من الكلام علىٰ بطلان هذه الدعوىٰ ما فيه كفاية، وبيَّنا أنَّ الإجماع لم يثبت قطّ علىٰ إمامته.

فأمَّا ادِّعاؤه أنَّ الخلال المراعاة في الإمامة مجتمعة فيه فهذا منه أيضاً بناء علىٰ أصله الفاسد الذي قد دلَّلنا علىٰ بطلانه، لأنَّه لا يُراعي في الإمام العصمة ولا كمال العلم، ولا كونه أفضل عند الله تعالىٰ، وقد دلَّلنا علىٰ أنَّ ذلك معتبر، وفقده مؤثِّر فيما تقدَّم من الكتاب، فبطل قوله: (إنَّ الخلال المراعاة مجتمعة فيه).

/ [[ص ١١]] فأمَّا ادِّعاؤه اليقين والضرورة بإيمانه وانتقاله عن الكفر، فليس يخلو من أن يدَّعي الضرورة في انتقاله إلىٰ إظهار الإيمان والتصديق، وأن يدَّعي الضرورة في إبطانه لذلك واعتقاده له وانطوائه عليه، والأوَّل لا خلاف فيه ولا ينفعه فيما قصد له، والثاني ادِّعاؤه يجري مجرىٰ المكابرة، فإنَّ البواطن لا يعلمها إلَّا علَّام الغيوب تعالىٰ، ولو كان ذلك معلوماً ضرورةً بالإخبار علىٰ ما ادَّعىٰ لوجب أن نشركه نحن وسائر العقلاء في هذا العلم لمشاركتنا في الطريق إليه.

وقوله: (إنَّ في الاعتقادات ما يُعلَم ضرورةً فلا يمتنع أن يكون هذا منها)، يُبطِله ما بيَّناه من أنَّ ذلك يوجب أن نشاركه في العلم، علىٰ أنّا لو سلَّمنا أنَّ اعتقاده لدين الرسول ﷺ وتصديقه في جميع شريعته كان معلوماً منه ضرورةً، من أين أنَّه كان إيماناً وعلماً؟ وليس يمكنه أن يدَّعي الاضطرار في العلم كما ادَّعاه في الاعتقاد، لأنَّه معلوم أنَّ أحداً لا يضطرّ إلىٰ كون غيره عالماً وإن جاز أن يضطرّ إلىٰ كونه معتقداً.

* * *

الشافي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ١٢]] فإن قال: يقنعني في صلاحه للإمامة أن يكون مظهراً للإيمان، ولست أحتاج إلىٰ العلم بباطنه.

قيل له: وقد بيَّنا أنَّ ذلك غير مقنع، وإذا كان إظهار الإيمان يقنعك فمن الذي يخالف فيه حتَّىٰ أحوجك إلىٰ الاستدلال عليه؟ وإذا كنت تقنع بالظاهر فما الحاجة بك إلىٰ ذكر الاعتقادات وأنَّها قد تُعلَم ضرورةً؟

فإن قال: كيف تُسلِّمون أنَّ النبيَّ ﷺ كان يُعظِّمه علىٰ الظاهر وعندكم أنَّه عليه السلام كان يعلم أنَّه سيدفع النصّ، وذلك عندكم كفر وردَّة؟ والكفر والردَّة الذي يوافىٰ به صاحبه علىٰ مذاهبكم لا يجوز أن يتقدَّمه إيمان، فكيف يجوز علىٰ هذا أن يُعظِّمه النبيّ ﷺ وهو يعلم من باطنه ما يقتضي خلاف التعظيم؟

قيل له: ليس يمتنع أن يكون النبيّ ﷺ غير عالم بأنَّه سيدفع النصّ، لأنَّ هذا لا طريق إليه إلَّا بإعلام الله تعالىٰ، وفي الجائز أن لا يُعلِمه ذلك.

/ [[ص ١٣]] فإن قيل: هذا وإن كان جائزاً فالظاهر من مذهب الشيعة خلافه، لأنَّهم يذهبون إلىٰ أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام كان يعلم ذلك، وأنَّ النبيَّ صلى الله عليه وآله أشعره به.

قلنا: ليس يمتنع أن يكون عالماً في الجملة دون التفصيل بأنَّه سيغدر به ويدفع النصّ، وأنذر بذلك علىٰ هذا الوجه من الإجمال، وما عدا هذا من التفضيل فليس ينقطع العذر به. علىٰ أنَّه لو سُلِّمَ أنَّه عليه السلام كان عالماً علىٰ التحديد والتعيين لجاز أن يكون تعظيمه للرجل متقدِّماً لهذا العلم، ولـمَّا علم منه هذه الحال لم يكن منه تعظيم ولا مدح، وليس معنا في العلم تاريخ ولا في المدح والتعظيم، والتجويز في هذا كافٍ.

وبعد، فليس يكفي في نفي تقدّم الإيمان العلم بوقوع كفر في المستقبل دون أن يُعلَم أنَّه يوافىٰ به، وليس يمنع أن يعلم النبيّ صلى الله عليه وآله بحال الدافعين للنصّ ولا يعلم بعاقبتهم، وما يموتون عليه، ومتىٰ جوَّز أن يتوبوا ولو قبل الوفاة بلحظة لم يكن قاطعاً علىٰ نفي الإيمان منهم فيما تقدَّم، بل لا بدَّ مع التجويز لأن يتوبوا من التجويز لأن يكون الإيمان الظاهر منهم صحيحاً في الباطن.

وبعد، فليس جميع أصحابنا القائلين بالنصّ يذهبون إلىٰ الموافاة، وإلىٰ أنَّ من مات علىٰ كفره لا يجوز أن يتقدَّم منه الإيمان، ومن لا يذهب إلىٰ ذلك لا يحتاج أن يتكلَّف ما ذكرناه.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٤٨٣]] فصل: في الكلام علىٰ إمامة أبي بكر وما ابتني عليها:

قد دلَّلنا علىٰ أنَّ العقول توجب عصمة الإمام، وأنَّه يجب أن يكون ممَّن لا يختار فعل القبيح.

ولا خلاف بين الأُمَّة في أنَّ أبا بكر لم يكن مقطوعاً علىٰ عصمته، فكيف يكون إماماً مع عدم الصفة الواجبة في الإمام؟

وأيضاً كلُّ من أوجب من الأُمَّة عصمة الإمام قطع علىٰ أنَّه لا حظَّ لأبي بكر في الإمامة.

وأيضاً فقد دلَّلنا علىٰ أنَّ الإمام يجب أن يكون محيطاً لعلم الدين دقيقه وجليله، ومعلوم أنَّ أبا بكر لم يكن بهذه الصفة، لوقوفه في أشياء كثيرة من الدين ورجوعه فيه إلىٰ غيره.

وأيضاً فقد دلَّلنا أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وآله نصَّ بالإمامة علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام، ومع الثبوت علىٰ ما ذكرناه لا إمامة لغيره.

* * *

النصّ عليه (قول البكرية):

الشافي في الإمامة (ج ٢):

[[ص ١٠٧]] قال صاحب الكتاب: (علىٰ أنَّ في شيوخنا من عارضهم في ذلك بإمامة أبي بكر وقال: جوِّزوا صحَّة ما قالته البكرية من النصّ القاطع فيها، وإن كنتم لا تعلمون لبعض هذه الوجوه، ومتىٰ قالوا في هذه / [[ص ١٠٨]] الطائفة: إنَّها طائفة قليلة، قيل لهم: في طائفتهم مثله، لأنَّ شيوخنا ادَّعوا بل بيَّنوا أنَّ من ادَّعىٰ النصّ علىٰ هذا الوجه عددهم [عدد] قليل، وإنَّما تجاسر علىٰ ذلك ابن الراوندي وأبو عيسىٰ الورّاق وقبلهم هشام بن الحكم علىٰ اختلاف الرواية عنه فيه، فمن أين يُدَّعىٰ النصّ من طائفتهم علىٰ هذا الوجه دون من يدَّعي النصّ من البكرية وغيرهم، ولا يمكنهم الفصل بين طريقتهم وطريقة البكرية، بأنَّ لسلفهم خلفاً كثيراً، وطائفة عظيمة، وليس كذلك حال البكرية، لأنَّ المعارضة في ذلك إنَّما تقع علىٰ أصل النقل، وذلك إنَّما يُعتَبر لمن تقدَّم دون من تأخَّر فكثرتهم كقلَّتهم في ذلك...).

يقال له: الذي يدلُّ علىٰ فساد النصّ علىٰ أبي بكر، وبعد المعارضة لمدَّعيه وجوه:

منها: أنَّا نجد هذا المذهب حاصلاً في جماعة لا تثبت بهم الحجَّة، ولا ينقطع العذر، وإنَّما حكىٰ المتكلِّمون هذه المقالة في جملة المقالات وأضافوها في الأصل إلىٰ جماعة قليلة العدد، معلوم حدوثها، وكيفية / [[ص ١٠٩]] ابتداعها لمقالتها، كما حكوا في جملة المقالات قول الشذّاذ والأغفال من ذوي النحل المبتدعة، والمقالات المعلوم سبق الإجماع إلىٰ خلافها.

ثمّ إنَّا لا نجد في وقتنا هذا ممَّن لقيناه أو أُخبِرنا عنه منهم إلَّا الواحد والاثنين، ولعلَّ أحدنا يمضي عليه عمره كلّه لا يعرف فيه بكرياً بعينه، ولو كان إلىٰ إحصاء من ذهب إلىٰ هذه المقالة في العراق كلّه وما والاه وجاوزه من البلدان سبيل لما بلغ عدَّتهم خمسين إنساناً، وليس يمكن فيما كان طريقه الوجود إلَّا الإشارة والتنبيه، فالاعتراض بمن

وصفنا حاله، وادّعاء مساواته للشيعة مع تفرّقها في البلاد، ومع انتشارها في الآفاق، فإنَّه لا يخلو كلّ بلد، بل كلّ محلَّة من جماعة كثيرة منهم.

هذا إلىٰ ما نعلمه من غلبتهم علىٰ كثير من كور البلاد، حتَّىٰ أنَّ مخالفهم في تلك المواطن يكون شاذّاً مغموراً، إلىٰ ما نعلمه من كثرة العلماء فيهم والمتكلِّمين والفقهاء والرواة، ومن صنَّف الكتب، ولقي الرجال، وناظر الخصوم، واستفتي في الأحكام في نهاية البعد، والمعوّل عليه علىٰ غاية الظلم.

وليس لأحدٍ أن يقول: كيف يصحُّ أن تُضعِّفوا هذه المقالة وأصحاب الحديث، أو أكثرهم داخلون فيها، لأنَّ هذا القول غفلة من قائله، وتكثّر في المذاهب لمن هو خارج عن جملته، لأنَّ أصحاب الحديث كلّهم ينكرون النصّ علىٰ أحدٍ بعد الرسول ﷺ، ويُثبِّتون إمامة أبي بكر من طريق الاختيار، وإجماع المسلمين، وليس يذهب من جملتهم إلىٰ النصّ علىٰ أبي بكر من ذهب إليه من حيث كان صاحب الحديث، وإنَّما يذهب إلىٰ النصّ من حيث ارتضاه مذهباً يتميَّز به عن جملة أصحاب / [[ص ١١٠]] الحديث، ويلحق بأهل المقالة المخصوصة التي أخبرنا عن شذوذها، وقلَّة عددها، فالتكثير بأصحاب الحديث لا وجه له.

ومنها: أنَّ الذي ترويه هذه الفرقة وتحتجُّ به للنصِّ علىٰ أبي بكر ليس في صريحه ولا فحواه نصٌّ علىٰ إمامته، هذا علىٰ أنَّ طريقه كلّه الآحاد، ولو سُلِّمَ لراويه ولم يُنازَع في صحَّته لما أمكن المعتمد عليه أن يُبيِّن فيه وجهاً للنصِّ بالإمامة، وذلك مثل تعلُّقِهم بالصلاة وتقديمه فيها، وبما يروون من قوله: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر»، و«إنَّ الخلافة بعدي ثلاثون»، وقد ذُكِرَ في غير موضع الكلام علىٰ هذه الأخبار / [[ص ١١١]] وبطلان دلالتها علىٰ نصّ بإمامة، فشتّان بين قولهم وقول الشيعة، لأنَّ الشيعة تدَّعي نصَّاً صريحاً لا مجال للتأويل عليه، وما تدَّعيه من النصوص التي يمكن أن تدخل شبهة فيها وفي تأويلها قد بيَّنوا كيفية دلالتها علىٰ النصِّ، وبطلان ما قدح به خصومهم فيها، وسنذكر ذلك في مواضعه، وكلّ هذا غير موجود في البكرية.

ومنها: ظهور أفعال وأقوال من ادّعي النصّ عليه ومن غيره تنافي النصّ وتُبطِل قول مدَّعيه، مثل احتجاج أبي بكر علىٰ الأنصار لـمَّا نازعت في الأمر، ورامت جرّه إليها بقوله عليه السلام: «الأئمَّة من قريش»، وعدوله عن ذكر النصّ، وقد علمنا أنَّ النصَّ عليه لو كان حقَّاً كما تدَّعيه البكرية لما جاز من أبي بكر مع فطنته ومعرفته بمواقع الحجَّة أن لا يحتجَّ به ويذكر الأنصار سماعه إن كانوا سهوا عنه أو نسوه، أو أظهروا تناسيه، أو يفيدهم إيّاه إن كانوا لم يسمعوا به _ وإن كان ذلك بعيداً _ كما أفادهم حصر «الأئمَّة من قريش»، وهم لا يسمعوه إلَّا من جهته، فيقبله من يقبله منهم حسن ظنّ به، ونحن نعلم أنَّ الاحتجاج بالنصِّ في ذلك المقام أولىٰ وأحرىٰ، لأنَّ الاحتجاج به يتضمَّن حظر ما رامته الأنصار في الحال، / [[ص ١١٢]] لأنَّ المنصوص عليه إن كان أبو بكر لم يجز لأحدٍ من الأنصار في تلك الحال الإمامة، ويتضمَّن أيضاً تخصيص الإمامة في من خصَّه الرسول بها، وليس لأحد أن يجعل الحجَّة بالخبر الذي احتجَّ به أبو بكر أثبت من جهة أنَّ فيه إخراجاً لكلّ من عدا قريشاً من الإمامة، وليس مثله في ذكر النصّ علىٰ أبي بكر، لأنَّه وإن كان كذلك ففي الاحتجاج بغير النصّ إخلال بتعيين موضع الإمامة الذي عيَّنه رسول الله ﷺ، وأوجب علىٰ من أشار إليه باستحقاق القيام به، والذبِّ عنه، فلا أقلَّ من أن يجب ادّعاؤه وإمراره علىٰ سمع الحاضرين، وإن لم يسغ الاقتصار علىٰ الاحتجاج بالخبر الذي رواه، لما بيَّناه من الإخلال لم يسغ أيضاً الاقتصار علىٰ ذكر النصّ لما ذكروه وسلَّمناه تبرّعاً، فالواجب الجمع بين الأمرين في الاحتجاج ليكون أخذاً للحجَّة بأطرافها ومزيلاً للشبهة في أنَّه ليس بمنصوص عليه.

وليس لهم أن يقولوا: مثل هذا لازم لكم من قِبَل أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام مع أنَّه منصوص عليه عندكم لم يحضر السقيفة ولا احتجَّ بالنصِّ عليه علىٰ من رام دفعه في ذلك الموطن، ولا في غيره من المواطن كالشورىٰ وغيرها، لأنَّ الفرق بين قولنا وقولهم في هذا الموضع ظاهر واضح من قِبَل أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام أوَّلاً لم يحضر السقيفة، ولا اجتمع مع القوم، ولا جرىٰ بينه وبينهم في الإمامة خصام ولا حجاج وأبو بكر حضر وخاصم ونازع واحتجَّ واستشهد، وعذر أمير المؤمنين عليه السلام إذا قيل: فما باله لم

يحضر ويحاج القوم وينازعهم؟ ظاهر لائح، لأنَّه عليه السلام رأىٰ من إقدام القوم علىٰ الأمر وإطراحهم للعهد فيه وعزمهم علىٰ الاستبداد به مع البدار منهم إليه، والانتهاز له ما آيسه من الانتفاع / [[ص ١١٣]] بالحجَّة وقوي في نفسه صلوات الله عليه ما تعقبه المحاجّة لهم من الضرر في الدين والدنيا. هذا إلىٰ ما كان متشاغلاً به من أمر رسول الله صلى الله عليه وآله، وأنَّه عليه السلام لم يفرغ من بعض ما وجب عليه من تجهيزه ونقله إلىٰ حفرته، حتَّىٰ اتَّصل به تمام الأمر ووقوع العقد، وانتظام أمر البيعة، وليس هذا ولا بعضه في أبي بكر، لأنَّه لم يشغله عن الحضور والمنازعة شاغل، ولا حال بينه وبين الاحتجاج حائل، ولا كانت عليه من القوم تقيَّة، لأنَّه كان في حيّز المهاجرين الذين لهم القدم والتقدّم، وفيهم الأعلام، ثمّ انحاز إليه أكثر الأنصار، وكلّ أسباب الخوف والاحتشام عنه زائلة لاسيّما وعند جماعة مخالفينا أنَّ القوم الحاضرين بالسقيفة إنَّما حضروا للبحث والتفتيش والكشف عمَّن يستحقّ الإمامة ليعقدوها له، ولم يكن حضورهم لما تدَّعيه الشيعة من إزالة الأمر عن مستحقّيه، والعدول به عن وجهه، فأيّ عذر لمن لم يذكر من حاله في الانصاف وطلب الحقّ هذه بعهد الرسول صلى الله عليه وآله ونصّه عليه، وهذا أوضح من أن يحتاج إلىٰ زيادة في كشفه.

فأمَّا المانع لأمير المؤمنين عليه السلام من الاحتجاج بالنصِّ في الشورىٰ فهو المانع الأوَّل مع أنَّه في تلك الحال قد ازداد شدَّةً واستحكاماً، لأنَّ من حضر الشورىٰ من القوم كان معتقداً لإمامة المتقدِّمين، وبطلان النصّ علىٰ غيرهما، وأنَّ حضورهم إنَّما كان للعقد من جهة الاختيار، فكيف يصحُّ أن يحتجَّ علىٰ مثل هؤلاء بالنصِّ الذي لا شبهة في أنَّ الاحتجاج به تظليم للمتقدِّمين وتضليل لكلّ من دان بإقامتها، وامتثل حدودها، وليس بنا حاجة إلىٰ ذكر ما كان عليه صلوات الله عليه في ذلك لظهوره.

/ [[ص ١١٤]] وممَّا يدلُّ من أقواله علىٰ بطلان النصّ عليه قوله مشيراً إلىٰ أبي عبيدة وعمر في يوم السقيفة: (بايعوا أيّ الرجلين شئتم)، وليس هذا قول من لزمه فرض الإمامة، ووجب عليه القيام بها، لأنَّه قد عرض بهذا القول عقد الرسول للحلِّ وأمره للردِّ، وليس يجوز هذا عند مخالفينا علىٰ أبي بكر جملةً ولا عندنا فيما يختصُّ به ويرجع إليه. وقوله في خلافته لجماعة المسلمين: (أقيلوني)، وليس يجوز أن يستقيل الأمر من لم يعتقده له ولا تولَّاه من جهته. وقوله عند وفاته: (وددت أنّي كنت سألت رسول الله صلى الله عليه وآله عن هذا الأمر فيمن هو فكنّا لا ننازعه أهله)، وهذا قول صريح في إبطال النصّ عليه. ويدلُّ أيضاً علىٰ ذلك قول عمر: (كانت بيعة أبي بكر فلتة وقىٰ الله المسلمين شرَّها فمن عاد إلىٰ مثلها فاقتلوه)، وليس يصحُّ / [[ص ١١٥]] أن يوصف ما عقده الرسول وعهد فيه بأنَّه فلتة. وقوله لأبي عبيدة: (أُمدد يدك أُبايعك) حتَّىٰ قال له أبو عبيدة: ما لك في الإسلام فَهَةٌ غيرها، لأنَّ النصَّ علىٰ أبي بكر لو كان حقَّاً لكان عمر به أعلم، ولو علمه لم يجز منه أن يدعو غيره إلىٰ العمل بخلافه، ولا حسن من أبي عبيدة أيضاً ما روي عنه من الجواب، لأنَّ المروي: (ما لك في الإسلام فَهَةٌ غيرها، أتقول هذا وأبو بكر حاضر)، علىٰ سبيل التفضيل لأبي بكر، والتقديم له علىٰ نفسه، وذكر النصّ علىٰ أبي بكر لو كان حقَّاً في الجواب أولىٰ وأشبه بالحال، وقول عمر أيضاً لـمَّا حضرته الوفاة: (إن أستخلف فقد استخلف من هو خير منّي _ يعني أبا بكر _ وإن أترك فقد ترك من هو خير منّي _ يعني رسول الله صلى الله عليه وآله _)، ومثل هذا لا يجوز أن يقوله عمر وهو يعلم بحال النصّ علىٰ أبي بكر، ولو قاله بحضرة المسلمين لما جاز أن يمسكوا عن ردِّه لو كان النصّ علىٰ أبي بكر حقَّاً.

ومنها: أنَّه لو كان النصّ عليه حقَّاً لوجب أن يقع العلم به لكلّ من سمع الأخبار علىٰ حدٍّ وقوعه بما كان منه من النصّ علىٰ عمر، وبما وقع من نص عمر علىٰ أصحاب الشورىٰ، إلىٰ غير ما ذكرناه من الأُمور الظاهرة، وفي علمنا بمفارقة ما يُدَّعىٰ من النصِّ علىٰ أبي بكر لما عدَّدناه دليل علىٰ انتفائه، وإنَّما أوجبنا وقوع العلم به علىٰ الحدِّ الذي نعتناه من حيث كانت جميع الأسباب الموجبة لخفاء ما تدَّعيه الشيعة من النصّ علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام عنه مرتفعة، وجميع ما يقتضي الظهور وارتفاع / [[ص ١١٦]] الشكّ والشبهات فيه حاصلاً، لأنَّ الرئاسة بعد الرسول صلى الله عليه وآله انعقدت، وفيه حصلت، ولم يكن بعد

استقرار إمامته من أحدٍ خلاف ولا رغبة عنه، ثمّ استمرَّت ولايته علىٰ هذا الحدّ وتلاها من الولايات ما كانت كالمبنية عليها، والمشيِّدة لها، فلا سبب يقتضي خفاء النصّ عليه وانكتامه، لأنَّه إذا ارتفعت فيما يقتضي الكتمان أسباب الخوف ودواعي الرغبة والرهبة وقامت دواعي الإظهار والإشاعة، فلا بدَّ من الظهور، وكيف يجوز أن لا يدَّعي النصّ _ لو كانت له حقيقة _ أبو بكر نفسه في طول ولايته، وفي حال العقد لنفسه، ويقول لمن قصد إلىٰ أن يعقد الإمامة له ويوجبها من طريق الاختيار: لا حاجة إلىٰ اختياركم إيّاي إماماً وقد اختارني رسول الله ﷺ لكم، ورضيني للتقدّم عليكم.

وكيف يجوز أن يمسك مع سلامة الحال وزوال كلّ سبب للخوف والتقيَّة عمَّا ذكرناه وفي إمساكه عن ذلك تضييع لما لزمه، وإغفال لتنبيه القوم علىٰ موضع النصّ عليه، وأقلُّ الأحوال أن يكون الإمساك موهماً لارتفاع النصّ وموقعاً للشبهة؟

وكيف يجوز أيضاً إذا لم يدَّع ذلك هو لنفسه أن لا يدَّعيه له أحد في طول أيّامه وأيّام عمر التي تجري مجرىٰ أيّامه ولا يذكره ذاكر؟ ونحن نعلم يقيناً أنَّ الرؤساء وذوي السلطان والمالكين للأمر والنهي والرفع والوضع يُتقرَّب إليهم في الأكثر بما يقتضي تعظيمهم وتبجيلهم وإن كان باطلاً توضع فيهم الأخبار ويوضع لهم المدائح، وإذا كانت هذه العادة مستقرَّة فكيف يجوز أن يعلموا تفضيله الذي يجري مجرىٰ النصّ بالإمامة فلا / [[ص ١١٧]] يذكرونها ويشدّون بها ولا تقيَّة عليهم، ولا مانع لهم، وهذا أظهر من أن يخفىٰ.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّكم جعلتم حصول الأمر في أبي بكر وإجماع الناس عليه سبباً لظهور النصّ وهو بالضدّ ممَّا ذكرتموه، لأنَّه وإن كان انعقد له فإنَّما انعقد بالاختيار لا بالنصِّ، فكيف يكون حصول ضدّ الشيء سبباً لظهوره؟ وذلك أنَّ الأمر وإن كان جارياً علىٰ ما ذكره هذا المعترض ففيه أوضح دلالة علىٰ بطلان النصّ، لأنَّ وقوع العقد له من جهة الاختيار لو كان هناك نصّ عليه لم يجز أن يقع من تلك الجهة، لأنَّه إذا كان القوم الذين عقدوا له لم يرغبوا عنه، ولا عدلوا إلىٰ غيره، ولا همَّت نفس أحدهم بجرِّ الأمر إليها والاستبداد به، فلا بدَّ من امتثالهم النصّ لو كانت له حقيقة والعمل عليه دون غيره، اللّهمّ إلَّا أن يكون القوم إنَّما كان قصدهم خلاف الرسول ﷺ مجرَّداً، لأنَّهم غير متَّهمين بقصد المنصوص عليه، وقد عقدوا له واجتمعوا معه وناضلوا من خالفه حتَّىٰ استوسق الأمر له وانتظم، ولم يبقَ في عدولهم عن ذكر النصّ وامتثاله مع ارتفاع التهمة عنهم فيما رجع إلىٰ المنصوص عليه إلَّا أن يكونوا قصدوا إلىٰ خلاف الرسول ﷺ الذي وقع النصّ منه، وليس القوم عند مخالفينا ولا عندنا بهذه الصفة.

ومنها: اتّفاق الكلّ علىٰ ارتفاع العصمة عن أبي بكر، وإذا كنّا قد دلَّلنا فيما تقدَّم علىٰ أنَّ الإمام لا بدَّ أن يكون معصوماً وجب نفي الإمامة عمَّن علمنا انتفاء العصمة عنه، ووجب علينا القضاء ببطلان النصّ عليه، لأنَّ النصَّ من الرسول ﷺ لا يجوز أن يقع علىٰ من لا يصلح أن يكون إماماً.

/ [[ص ١١٨]] ثمّ يقال لمن عارضنا بالبكرية وادَّعىٰ أنَّ نقلهم مساوٍ لنقلنا: بأيّ شيء تنفصل ممَّن عارضك وجماعة المسلمين فيما تدَّعيه من نقل معجزات الرسول وأعلامه وبيّناته ﷺ بنقل الحلَّاجية والبنانية أصحاب بنان والخطّابية أصحاب أبي الخطّاب ونقل المانوية والمجوس لما يدَّعونه من معجزات أصحابهم، وجعل كلّ شيء تدَّعيه في تميّز نقل المسلمين حاصلاً في نقل هذه الفِرَق، وهذا ما لا يمكنك الانفصال عنه والإشارة إلىٰ فرق معقول فيه إلَّا بما يمكن الشيعة أن تنفصل به وتجعله فرقاً بين نقلها ونقل البكرية، ومن شكَّ في ذلك فليتعاطه ليعلم صدق قولنا.

فأمَّا قول صاحب الكتاب: (ومتىٰ قالوا في هذه الطائفة _ يعني البكرية _: إنَّها قليلة، قيل لهم في طائفتهم مثله، لأنَّ شيوخنا قالوا كيت وكيت)، فقد بيَّنا أنَّ من يدَّعي النصَّ من البكرية / [[ص ١١٩]] لا يجوز أن يتوهَّم عاقل مساواتهم في هذه الأزمان لفرقة من فِرَق الإماميَّة، بل لأهل محلَّةٍ منهم فضلاً عن أن يقال: إنَّ حالهم كحالهم، ومن دعته الضرورة إلىٰ أن يسوّي بين من يدَّعي النصَّ علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام وبين من يدَّعيه لأبي بكر في هذه الأزمان كانت صورته معروفة، اللّهمّ إلَّا أن يدَّعي في أصل

نقل الشيعة الشذوذ والقلّة ومساواة البكرية في ذلك، وهذا إذا ادّعي كان أقرب من الأوّل. وقد بيّنا فيما سلف أنّ أوّل الشيعة في نقل النصّ كآخرهم بما لا حاجة بنا إلىٰ تكراره.

* * *

الشافي في الإمامة (ج ٣):

[[ص ١٠٢]] فأمّا ما حكاه من معارضة أبي علي لنا بما يُروىٰ من الأخبار في استخلاف أبي بكر، وذكره من ذلك شيئاً بعد شيء، فقد تقدّم من كلامنا في إفساد النصّ علىٰ أبي بكر واستخلاف الرسول ﷺ له ما يُبطِل كلّ شيء يُدّعىٰ في هذا الباب علىٰ سبيل الجملة والتفصيل، لأنّا قد بيّنا أنّه لو كان هناك نصٌّ عليه لوجب أن يحتجّ به علىٰ الأنصار في السقيفة عند نزاعهم له في الأمر، ولا يعدل عن الاحتجاج بذلك إلىٰ روايته: «إنّ الأئمّة من قريش»، وشرحنا ذلك وأوضحناه وأزلنا كلّ شبهة تعرض فيه، وإنّه لو كان أيضاً منصوصاً عليه لم يَجُز أن يشير إلىٰ أبي عبيدة وعمر في يوم السقيفة ويقول: بايعوا أيّ الرجلين شئتم، ولا أن يستقبل المسلمين الذين لم يثبت إمامته بعقدهم ومن جهتهم، ولا أن يقول: وددت أنّي كنت سألت رسول الله ﷺ عن هذا الأمر فيمن هو فكنّا لا ننازعه أهله، ولما جاز أن يقول عمر: كانت بيعة أبي بكر فلتة، ولا أن يقول: إن أستخلف فقد استخلف من هو خير منّي يعني أبا بكر، وإن أترك فقد ترك / [[ص ١٠٣]] من هو خير منّي يعني رسول الله ﷺ، وشرحنا هذه الوجوه أتمّ شرح، وذكرنا غيرها، وكلّ ذلك يُبطِل المعارضة بالنصّ علىٰ أبي بكر.

وممّا يفيد كلّ خبر رواه متضمّناً للإشارة إلىٰ استخلاف الرسول ﷺ لعمر مضافاً إلىٰ استخلاف أبي بكر أنّ هذا الاستخلاف لو كان حقّاً لكان أبو بكر به أعرف وله أذكر، فقد كان يجب لـمّا أنكر طلحة عليه نصّه علىٰ عمر وإشارته إلىٰ بالإمامة حتّىٰ قال له: ما تقول لربّك إذا سُئِلت وقد ولّيت علينا فظّاً غليظاً؟ فقال: أقول: يا ربِّ، ولّيت عليهم خير أهلك، أن يقول بدلاً من ذلك: أقول: ولّيت عليهم من نصّ عليه الرسول ﷺ واستخلفه واختاره وقال فيه: بشّروه بالجنّة والخلافة، وقال فيه كذا وكذا ممّا روي وادّعي أنّه نصٌّ بالخلافة وإشارة إلىٰ الإمامة، فلـمّا لم يكن ذلك علمنا أنّه لا أصل لما يُدّعىٰ في هذا الباب، علىٰ أنّ الخبر الذي يتضمّن البشارة بالجنّة والخلافة يرويه أنس بن مالك، ومذهب أنس بن مالك في الإعراض عن أمير المؤمنين عليه السلام والانحراف عن جهته معروف، وهو الذي كتم فضيلته وردّه في يوم الطائر عن الدخول إلىٰ النبيّ ﷺ، والقصّة في ذلك مشهورة، وبدون هذا يتّهم روايته، ويسقط عدالته.

/ [[ص ١٠٤]] فأمّا الخبر الذي رواه عن جبير بن مطعم في المرأة التي أتت رسول الله ﷺ فأمرها أن ترجع إليه، فقالت: أرأيت إن رجعت فلم أجدك، فقال: «إن لم تجديني فائتي أبا بكر»، فإنّه قد دُسَّ فيه من عند نفسه شيئاً لو لم نرده لم يكن في ظاهره دلالة، لأنّه فسّر قولها فلم أجدك بأن قال: يعني الموت، وهذا غير معلوم من الخبر، ولا مستفاد من لفظه، وقد يجوز أن يكون ﷺ أمرها بأنّها متىٰ لم تجده في الموضع الذي كان فيه أن تلقىٰ أبا بكر لتصيب منه حاجتها، أو لأنّه كان تقدّم إليه في معناها بما تحتاج إليه، ويكون ذلك في حال الحياة لا حال الموت، فمن أين يدّعي الاستخلاف بعد الوفاة؟

والخبر الذي يلي هذا الخبر يجري في خلوّ ظاهره من شبهة في الاستخلاف مجرىٰ الأوّل، لأنّ قوله للذي كان يعطيه التمر في كلّ سنة: «إنّ أبا بكر يعطيكه» لا يدلُّ علىٰ استخلافه، وإنّما يدلُّ علىٰ وقوع العطيّة كما خبّر، فأمّا أن تكون العطيّة صدرت عن ولاية مستحقّة أو إمامة منصوص عليها، فليس في الخبر، وليس يدلُّ هذا الخبر علىٰ أكثر من الإخبار بغيب لا بدّ أن يقع، وقد خبّر النبيّ ﷺ عن حوادث كثيرة مستقبلة علىٰ وجوه لا يدلُّ علىٰ أنّ الذي خبّر عن وقوعه ممّا لفاعله أن يفعله، وأنّه من حيث خبّر عن كونه حسن خارج عن باب القبح، وهذا مثل إخباره لعائشة بأنّها تقاتل أمير المؤمنين وتنبحها كلاب الحوأب، وإخباره عن الخوارج وقتالهم له / [[ص ١٠٥]] عليه السلام، وغير ذلك ممّا يطول ذكره.

والخبر الذي ذكره عقيب الخبرين اللذين تكلّمنا عليهما يجري مجراهما في هذه القضيّة، لأنّه ليس في إخباره بأنّ فلاناً أو فلاناً يلي صدقاتهم بعده ما يدلُّ علىٰ استحقاق هذه الولاية، لأنّهم لم يسألوه من يولّىٰ صدقاتنا بعدك، أو

من يستحقّ هذه الولاية، وإنّما قالوا: من يلي الصدقات؟ فقال: فلان، وقد يلي الشيء من يستحقّه ومن لا يستحقّه، فلا دلالة في الخبر.

فأمّا حديث سفينة، فالذي يُبطِله ويُبطِل الأخبار التي ذكرناها آنفاً وتكلّمنا عليها وكلّ خبر يُدّعىٰ في النصّ علىٰ أبي بكر وعمر علىٰ سبيل التفصيل، ما تقدّم من كلامنا وأدلّتنا علىٰ فساد النصّ عليهما علىٰ سبيل الجملة، ويُبطِل هذا الخبر زائداً علىٰ ذلك أنّا وجدنا سنيّ خلافة هؤلاء الأربعة تزيد علىٰ ثلاثين سنة شهوراً، لأنّ النبيّ ﷺ قُبِضَ لاثني عشرة ليلة خلت من شهر ربيع الأوّل سنة عشر، وقُبِضَ أمير المؤمنين / [[ص ١٠٦]] لتسع ليالٍ بقيت من شهر رمضان سنة أربعين، فهاهنا زيادة علىٰ ثلاثين سنة بيِّنة، ولا يجوز أن يدخل مثل ذلك فيما يخبر به ﷺ، لأنّ وجود الزيادة كوجود النقصان في إخراج الخبر من أن يكون صدقاً، علىٰ أنّ توزيع السنين لم يسنده سفينة إلىٰ الرسول ﷺ وإنّما هو شيء من جهته، وما لم يسنده لا يُلتَفت إليه، ولا حجّة فيه، ويمكن علىٰ هذا إن كان الخبر صحيحاً أن يكون المراد به استمرار الخلافة بعدي بخليفة واحد يكون مدّة ثلاثين سنة، وهكذا كان، فإنّ أمير المؤمنين عليه السلام كان وحده الخليفة في هذه المدّة عندنا، وقد دلّلنا علىٰ ذلك، فمن أين لهم أنّ الخلافة في هذه المدّة كانت لجماعة؟ وليس لهم أن يتعلّقوا بما يوجد في الخبر من توزيع السنين علىٰ الخلفاء، لأنّ ذلك معلوم أنّ سفينة لم يسنده، وأنّه من قِبَله.

فأمّا خبر الرقمين والرؤيا، فالكلام عليه كالكلام علىٰ سائر ما تقدّم من الأخبار، وليس في أخباره أنّه يلي الخلافة دلالة علىٰ الاستحقاق، ولا علىٰ حسن الولاية علىٰ ما تقدّم.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٤٦٧]] فإن قيل: أفرقوا بينكم فيما تدّعونه من النصّ بالإمامة علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام وبين البكرية المدّعية علىٰ النصّ بالإمامة علىٰ أبي بكر، أو العبّاسية التي تدّعي النصّ علىٰ العبّاس رضي الله عنه.

قلنا: الفرق بيننا وبين البكرية في ادّعاء النصّ علىٰ أبي بكر من وجوه:

أوّلها: أنّ البكرية لا تساوي في الكثرة والعدد أهل بلد واحد من البلدان التي تضمّ القائلين بالنصّ علىٰ أمير المؤمنين صلوات الله عليه، بل لا يساوون أهل محلّة واحدة من محالهم وسوق من أسواقهم، وما رأينا في أعمارنا من أهل هذه المقالة أحداً، وإنّما حُكيت مقالة البكرية في المقالات، كما ذُكِرَ كلّ شاذّ وغفل من أهل هذا المذهب، وقد تقدّم الإجماع لابتداء هذه المقالة وتأخّر أيضاً عنها، فكيف يساوي من هذه صفته من طبق الشرق والغرب، والبحر والبرّ، والسهل والجبل، ولم تخلُ بلدة ولا قرية من ذاهب إلىٰ هذا المذهب، [وفي جملة البلدان أمصار كثيرة يغلب عليها أهل هذا المذهب] حتّىٰ لا يوجد فيها مخالف لهم إلّا الشاذّ النادر، فالمساواة بين الإماميّة والبكرية مكابرة ظاهرة.

/ [[ص ٤٦٨]] وثانيها: أنّا قد بيّنا حجج الذاهبين إلىٰ النصّ علىٰ أمير المؤمنين صلوات الله عليه، وأوضحنا عن إيجابها للعلم بذلك بالألفاظ التي تقتضي التصريح بالنصّ والاستخلاف، والألفاظ التي توجب ذلك، وإن كان فيها قبل التأمّل ضرب من الاشتراك والاحتمال، كخبر يوم الغدير، وتبوك، وما تجد البكرية نصّاً تدّعيه يقتضي الإمامة بظاهره ولا فحواه، وبيننا وبينهم الاعتبار والاختيار، وأكثر ما يُحكىٰ عنهم التعلّق بأخبار آحاد ضعيفة غير سليمة من طعن وقذف، ولو كان فيها صريح الاستخلاف لكان لا تعويل علىٰ مثلها، مع أنّه لا طريق إلىٰ العلم بها.

ثمّ هذه الأخبار _ لو سُلِّمت لهم وصُحِّحت _ لكان لا شبهة فيها لمدّعي الإمامة، لأنّهم تعلّقوا بتقديمه إيّاه في الصلاة، وما يرونه من قوله ﷺ: «اقتدوا باللذين من بعدي»، و«إنّ الخلافة من بعدي ثلاثون سنة»، وقد بيّنا في الكتاب الشافي وغيره من كتبنا أنّ شيئاً من ذلك لا يقتضي إمامة ولا استخلافاً، وأنّه أبعد شيء عن النصّ بالإمامة.

وثالثها: ظهور أقوال [وأفعال من] أبي بكر تدلّ علىٰ أنّه غير منصوص عليه، فمن ذلك احتجاجه علىٰ الأنصار في السقيفة لما تنازعوا في الأمر بما رواه عن النبيّ ﷺ: «الأئمّة من قريش»، فلو كان منصوصاً عليه بالإمامة لاحتجّ بالنصّ دون غيره.

وليس لأحدٍ أن يدَّعي الاحتجاج بأنَّ نصاب الإمامة من قريش أولىٰ من الاحتجاج بالنصِّ علىٰ أبي بكر، لأنَّ النصّ عليه لا يرفع طمع الأنصار، / [[ص ٤٦٩]] ومن ليس من قريش في الإمامة مستقبلاً، وما احتجَّ به يحسم الطمع من غير قريش في الإمامة.

وذلك أنَّه كما أنَّ في عدوله عن ذكر نصاب الإمامة إطماعاً في الأُمَّة لمن لا يستحقّها، ففي عدوله أيضاً عن ذكر النصّ عليه بعينه إطماع لغيره من قريش في إمامة لا يستحقّها، وإذا كان في الاقتصار علىٰ كلٍّ واحد من الأمرين إخلال، فقد كان يجب أن يجمع بينهما ليستوفي الأغراض كلّها، فلا مانع له من ذلك.

وليست حاله في ذلك كحال أمير المؤمنين عليه السلام في العدول عن الاحتجاج بالنصِّ والادّكار به، لأنَّ أمير المؤمنين صلوات الله عليه ما حضر قبل كلّ شيء في السقيفة ولا اجتمع مع القوم، ولا ناظر في الإمامة ولا نوظر ولا خاصَم فيها ولا خوصم، وكلُّ ذلك كان من أبي بكر، فألَّا احتجَّ بالنافع دون ما ليس بنافع؟

فإذا قيل لنا: فما السبب في أنَّه صلوات الله عليه لم يحضر السقيفة ويحاجّ القوم وينازعهم، فسنذكر من الأدلَّة في ذلك ما لا يمكن ذكره في أبي بكر.

ومن أقواله وأفعاله الدالّة علىٰ عدم النصّ قوله يوم السقيفة مشيراً إلىٰ عمر وأبي عبيدة: (بايعوا أيّ الرجلين شئتم)، وقوله لجماعة المسلمين: (أقيلوني)، وكيف يستقيل من الإمامة ما استحقَّه بنصِّ الرسول صلى الله عليه وآله لا من جهة اختيار الأُمَّة؟ وقوله وقد حضرته الوفاة: (وددت أنّي كنت [سألت] رسول الله صلى الله عليه وآله عن هذا الأمر فيمن هو / [[ص ٤٧٠]] فكنّا لا ننازعه أهله).

ورابعها: وقوع أقوال من غيره تدلُّ علىٰ فقد النصّ عليه، فمنها: قول عمر لـمَّا حضرته الوفاة: إن أستخلف فقد استخلف من هو خير منّي، يعني أبا بكر، وإن أترك فقد ترك من هو خير منّي، يعني النبيّ صلى الله عليه وآله.

وقوله أيضاً لأبي عبيدة: أُمدد يدك أُبايعك، حتّىٰ امتنع من ذلك أبو عبيدة، وقال: ما لك في الإسلام فَهَّة غيرها.

وخامسها: أنَّ النصَّ بالإمامة علىٰ أبي بكر لو كان حقّاً لوقع العلم به والإشاعة لنقله وروايته إلىٰ حدِّ العلم بكلِّ أمر ظاهر، ويجري في العلم به مجرىٰ نصّ أبي بكر علىٰ عمر، ونصّ عمر علىٰ أهل الشورىٰ، ونظائر ذلك من الأُمور الظاهرة الفاشية التي لا يجحدها عاقل ولا يشكُّ فيها محصِّل.

وإنَّما قلنا ذلك: لأنَّ أسباب الظهور كلّها قائمة في هذا النصّ، والموانع التي تذكرها الشيعة من ظهور النصّ علىٰ أمير المؤمنين صلوات الله عليه منتفية، فلا وجه لقصوره في الظهور ووقوع العلم به عن سائر ما عدَّدناه.

وسادسها: أنَّ الأُمَّة مجتمعة علىٰ فقد الطريق إلىٰ عصمة أبي بكر، وقد بيَّنا فيما سلف أنَّ الإمام لا بدَّ من كونه مقطوعاً علىٰ عصمته معلوماً أنَّ شيئاً من القبائح لا يجوز أن يقع منه، ومن ليس علىٰ الصفة الواجبة في الإمام لا يجوز أن ينصَّ النبيّ صلى الله عليه وآله بالإمامة عليه.

* * *

الإجماع عليه:

الشافي في الإمامة (ج ٢):

/ [[ص ٢٠٢]] قال صاحب الكتاب: (واعلم أنَّ الذي به تثبت إمامة أبي بكر من الإجماع الذي ترتّبه يقتضي في كلّ شيء يتعلَّقون به، ويزعمونه دالَّاً علىٰ إمامة أمير المؤمنين عليه السلام وأنَّه مصروف عن ظاهره متأوَّل إن كان ظاهره يدلُّ علىٰ ما يدَّعونه، لأنَّه قد ثبت أنَّ الإجماع حجَّة، وصحَّ أنَّه يجب لأجله صرف الكلام عن ظاهره، وأنَّه بمنزلة الأدلَّة العقلية والسمعية في ذلك، وقد بيَّنا أنَّه لا يمكن أن يقال في شيءٍ من أدلَّتهم إنَّه لا احتمال فيها، بل لا بدَّ من دخول الاحتمال في جميعها فيصحُّ لأجل ذلك أن يُتأوَّل ما يوردون في هذا الباب، ويُصرَف إلىٰ غير ظاهره، أو يخصُّ بدليل الإجماع، وإذا كان مشائخنا إنَّما قالوا بإمامة أبي بكر من جهة دليل الإجماع، فمتىٰ ثبت لهم ذلك صحَّ الطعن به في جملة أدلَّتهم، فلو لم نشتغل بأدلَّتهم أصلاً لصحَّ وللزمهم عند ذلك أن يُكلِّمونا في هذا الدليل هل هو صحيح أم لا؟ فإن صحَّ لنا علىٰ ما نرتّبه فقد كفينا مؤونة الاشتغال بأدلَّتهم واحداً واحداً، وإن لم يصحّ ولا معوِّل لنا في إمامة أبي بكر إلَّا عليه فقد كفوهم مؤونة الاشتغال بهذه الأدلَّة، لأنَّه لا خلاف أنَّ إمامة أبي بكر إذا لم تصحّ

فالصحيح إمامة علي عليه السلام، وهذا يُبيِّن أنَّ الواجب التشاغل بالدلالة، لأنَّها إن صحَّت فلا وجه لأدلَّتهم، وإن لم تصحّ فقد استغنوا عن أدلَّتهم، [لأنَّ في كلا الطرفين الإجماع يغني عن إيراد هذه الأدلَّة، وليس لهم أن يقولوا: إنَّ إيراد الأدلَّة] المقصد بها إبطال قول من يدَّعي إمامة أبي بكر من جهة النصّ، لأنّا قد بيَّنا أنَّ ذلك القول متروك، وأنَّه لا معوِّل عليه، لأنَّ أحداً لم يدَّعِ النصَّ عليه إلَّا من جهة أخبار / [[ص ٢٠٣]] الآحاد التي يتعلَّق بها أصحاب الحديث، أو من جهة التقديم للصلاة الذي يُبيّن أنَّه أشدّ احتمالاً من سائر ما يُذكَر من النصوص، وإنَّما ذكرنا المذاهب المعتمدة، وليس إلَّا ما ذكرناه من الوجهين، علىٰ أنَّ ذلك يوجب أن يوردوا هذه الحجج علىٰ البكرية وأصحاب الحديث دوننا، وهم إنَّما يقصدون بالحجاج هذه الطائفة التي تدخل معهم في طريقة النظر، وتعتمد علىٰ قولهم، ولم نقل ذلك لأنَّ إيرادهم هذه الأدلَّة لا يصحُّ، وإنَّما أوردناه لنُبيِّن أنَّ هذه الطريقة يمكن أن يعترض بها علىٰ الجميع وأنَّها متىٰ صحَّت لم يلزمهم الاشتغال بأدلَّتهم إلَّا كما يلزم في باب التوحيد من الاشتغال بتأويل الآي المتشابهة).

يقال له: الإجماع حجَّة كما ذكرت لكن إذا ثبت ولم يقتصر فيه علىٰ الدعوىٰ، وسنُبيِّن بطلان ما يُدَّعىٰ من الإجماع علىٰ إمامة أبي بكر إذا صرنا إلىٰ الكلام في إمامته بعون الله.

فأمَّا دخول الاحتمال علىٰ أدلَّتنا فقد بيَّنا ما فيه، وأبطلنا دخول الاحتمال الذي هو بمعنىٰ التكافؤ وتساوي الأقوال فيها، وذكرنا أنَّ ظواهرها لا يجوز الانصراف عنها، وأنَّه لا يصحُّ أن يقوم دليل يقتضي العدول عمَّا نذهب إليه في مفهومها، وسندلّ فيما بعد علىٰ أنَّ خبر الغدير وهو قوله عليه السلام: «من كنت مولاه فعلي مولاه»، وخبر المنزلة وهو قوله عليه السلام: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسىٰ إلَّا أنَّه لا نبيّ بعدي»، لا يصحُّ أن يُحملا إلَّا علىٰ الإمامة لا حقيقةً ولا مجازاً، وأنَّ حملها علىٰ خلاف الإمامة يقتضي إخراج الخطاب عن حدِّ الحكمة والصواب، وأنَّ إيجاب / [[ص ٢٠٤]] الإمامة يتناول الحال التي تلي وفاته عليه السلام بلا فصل، ولا نذكر في ذلك إلَّا أدلَّة قاطعة لا يدخلها تأويل ولا احتمال، علىٰ أنَّ ما يدَّعيه المخالفون من الإجماع علىٰ إمامة أبي بكر محتمل أيضاً، لأنَّ إطباق الكلّ علىٰ الرضا بإمامته غير معلوم ضرورةً، وإنَّما يُتعلَّق فيه بالإمساك عن النكير والكفِّ عن المنازعة والمخالفة، وذلك غير معلوم ولا مسلَّم في جميع الأحوال، ولو سُلِّم في جميعها لم يكن فيه دلالة علىٰ الرضا، لأنَّ الرضا لا يُعلَم بوقوع الكفّ عن النكير فقط دون أن يُعلَم أنَّه لا وجه للكفِّ إلَّا الرضا، فقد تقرَّر بما ذكرناه دخول الاحتمال علىٰ ما يدَّعونه من الإجماع، وجاز أن يُصرَف عن ظاهره لو كان له ظاهر يقتضي الرضا، وليس كذلك علىٰ الحقيقة، وإذا ثبتت هذه الجملة فلو لم يصحّ ما قدَّمناه من نفي الاحتمال عن أدلَّتنا الذي إذا ثبتت قضى علىٰ ما يدَّعونه من الإجماع الذي هو محتمل في نفسه، ودخلها الاحتمال علىٰ ما يدَّعيه المخالف لوجب إذا كان الاحتمال داخلاً في الأمرين أن يبطل الترجيح، ويجب أن ينظر كلّ واحد من الأمرين علىٰ حدَّته، فإذا صحَّ قضينا به علىٰ فساد الآخر.

فأمَّا قوله: (فمتىٰ ثبت لهم ذلك _ يعني دليل الإجماع _ صحَّ الطعن به في جملة أدلَّتهم)، إلىٰ قوله: (وهذا يُبيِّن أنَّ الواجب التشاغل بهذه الدلالة، لأنَّها إن صحَّت فلا وجه لأدلَّتهم وإن لم تصحّ فقد استغنوا عن أدلَّتهم)، فعليه فيه مثل ما له، لأنّا نقول له: وإذا صحَّ ما يُستَدلُّ به علىٰ صحَّة النصّ، وقامت حجَّته صحَّ الطعن به في جملة أدلَّة من خالفنا التي من جملتها التعلّق بالإجماع، فلو لم نشتغل بأدلَّتهم أصلاً لصحَّ، وللزمهم أن يُكلِّمونا فيما نعتمده هل هو صحيح أم لا، فإن صحَّ فقد كفيناهم / [[ص ٢٠٥]] مؤونة الاشتغال بأدلَّتهم، وإن لم يصحّ شيء ممَّا نعتمده من أدلَّة النصّ فقد كفاهم مؤونة الاشتغال بأدلَّتنا، لأنَّ إمامة أمير المؤمنين عليه السلام إذا لم تصحّ فالصحيح إمامة أبي بكر، وهذه مقابلة له بمثل لفظه أو بقريب منه، فإن وجب بما ذكره العدول عن الكلام في أدلَّتنا إلىٰ الكلام فيما يدَّعي من الإجماع وجب بمثله العدول عن الكلام في الإجماع إلىٰ الكلام في أدلَّتنا.

ومن العجب أنَّه يعارض فيما تقدَّم ما نرويه من النصِّ الجليّ علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام بما يُحكىٰ عن العبّاسية ما تدَّعيه من النصِّ علىٰ صاحبهم العبّاس ويسوّي بين

القولين، وهو يقول في هذا الفصل: (إنَّه لا خلاف أنَّ إمامة أبي بكر إذا لم تصحّ فالصحيح إمامة علي)، فهو هاهنا لا يحفل بقول العبّاسية، ويُسقِطه عن جملة أقوال المجمعين، وفيما تقدَّم يجعله مساوياً لقول الشيعة التي لا يخرج قولها من الإجماع، وهكذا صنع في باب البكرية، لأنَّه عارض بقولهم قول الشيعة فيما تقدَّم، وأنكر علىٰ من حكم فيهم بالشذوذ، وجعلهم كشيعة أمير المؤمنين عليه السلام في سائر الأحوال، وقال في هذا الفصل: (إنَّ قولهم متروك لا معوَّل عليه)، فهو إذا شاء أن يحتجَّ بقولهم قوّاه وشيَّده، وإذا رأىٰ أنَّ الحجَّة في قولهم عليه ضعَّفه ووهَّنه، وهذه صورة من ينصر الباطل.

وليس مقصدنا بإيراد أدلَّتنا إبطال قول من يدَّعي إمامة أبي بكر من جهة النصّ حسب ما سأل عنه، بل مقصدنا بإيرادها إبطال كلّ قول يخالف النصّ علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام، فكيف يظنُّ أنَّ أدلَّتنا تتناول / [[ص ٢٠٦]] خلاف البكرية دون خلاف من أثبت إمامة أبي بكر من جهة الاختيار، والوجه الذي منه يتناول خلاف البكرية من مثله يتناول خلاف من عداهم، لأنَّه كما يبطل قول من ادَّعىٰ النصّ علىٰ أبي بكر متىٰ ثبت النصّ علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام كذلك يبطل قول من ادَّعىٰ ثبوت إمامة أبي بكر من جهة الاختيار متىٰ ثبت النصّ [عليه] عليه السلام.

فأمَّا قوله: (ولم نقل ذلك لأنَّ إيرادهم هذه الأدلَّة لا يصحُّ) إلىٰ آخر الفصل، فمبطل لفائدة جميع ما تكلَّفه، لأنَّه إذا كان إيرادنا لأدلَّتنا يصحُّ ويجب أن يتكلَّم فيها متىٰ احتججنا بها ولا يعدل بنا إلىٰ الكلام فيما يعتمده المخالف، فأيُّ ترجيح بين الأدلَّة وأيُّ ثمرة لما تكلَّفه وأطال الكلام فيه؟ ولا شكَّ أنَّ طريقتهم يمكن أن يعترض بها علىٰ جميع طرقنا، لأنَّها لو صحَّت لم يلزم الاشتغال بأدلَّتنا إلَّا كما يلزم الاشتغال بتأويل الآي المتشابهة حسب ما ذكره، غير أنَّ ذلك ثابت أيضاً في أدلَّتنا، لأنَّه لا إشكال في أنَّ كلّ طريقة نعتمدها في النصِّ يعترض ما يعتمدونه في إمامة أبي بكر، وأنَّها متىٰ صحَّت لم يجب أن نشتغل بما يدَّعونه من الأدلَّة إلَّا كما يشتغل بتأويل الآي المتشابهة، فقد ثبت علىٰ كلِّ حالٍ أنَّ الكلام في أدلَّتنا متىٰ اعتمدناها يجب عليهم، وإنَّ من حاد عن الكلام عليها ونقله إلىٰ الإجماع وادَّعىٰ أنَّه هو الواجب مطالب بما لا يلزم.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

/ [[ص ٤٨٤]] فإن قيل: ألَّا وجب الرجوع عن ظاهر ما تدَّعون أنَّه مقتضىٰ النصّ علىٰ صاحبكم عليه السلام بما ثبت من الإجماع علىٰ إمامة أبي بكر، فإنَّ الأمر انتهىٰ إلىٰ أن لم يكن في الأُمَّة إلَّا راضٍ مسلِّم، والخلاف السابق فيها انقطع ولم يستمرّ، فإنَّ أمير المؤمنين عليه السلام بايع بعد تأخّره عن البيعة، وكذلك كلّ من تأخَّر من بني هاشم، وسقط خلاف سعد بن عبادة بوفاته.

ولو لم يكن في ذلك إلَّا الإجماع علىٰ إمامة عمر، وظهور فقد الخلاف فيها _ وإمامته مبنيّة علىٰ إمامة أبي بكر _ فبصحَّة الثانية صحَّة الأُولىٰ لكفىٰ.

قلنا: ليس كلُّ شيء دلَّلنا به علىٰ إمامة أمير المؤمنين عليه السلام أو علىٰ إمامة أبي بكر يُمكِّن هذا السؤال سؤالاً عليه، لأنَّا قد دلَّلنا علىٰ إمامته صلوات الله عليه بقسمة عقلية، وترتيب محوجّ إلىٰ الضرورة إلىٰ وجوب إمامته علىٰ وجه لا يتعلَّق بظاهر، فيمكن أن يقال: ارجعوا عنه بكذا وكذا. ودلَّلنا أيضاً بطريقة مبنيَّة علىٰ إجماع الأُمَّة، وأنَّ كلَّ من أوجب عصمة الإمام من الأُمَّة أوجب إمامته عليه السلام بعد النبيّ صلى الله عليه وآله بلا فصل. ودلَّلنا الآن علىٰ فساد إمامة الأوَّل بفقد صفات فيه يوجب العقل ثبوتها للإمام، وكلُّ ذلك ممَّا يُبطِل توجّه السؤال المذكور إليه.

وإنَّما يتوجّه ويقتضي الجواب عنه علىٰ ما اعتمدنا فيه علىٰ ظاهر خطاب يقتضي النصّ، مثل ألفاظ النصّ الجليّ، وخبر الغدير وتبوك وما جرىٰ مجرىٰ ذلك، فيقال: ليس ترك ظاهر ذلك كلّه _ إذا سلَّمنا لكم ظاهره والرجوع عنه لظاهر الإجماع الواقع علىٰ أبي بكر _ بأولىٰ من ترك ظاهر الإجماع عليه لتلك الظواهر، فقفوا موقف إشكال.

والجواب عن ذلك: أنّا سنُبيِّن أنَّه لا ظاهر للإجماع المدَّعىٰ علىٰ / [[ص ٤٨٥]] أبي بكر، وإنَّ الدعوىٰ فيه مجردة عن برهان، وأنّا إذا لم نفرض وقوع النصّ علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامة _ الذي لا يبقىٰ معه ادِّعاء ظاهر في إمامة غيره ولا باطن _ فإنَّ الأمر يكون محتملاً لا ظاهر له يقتضي الرضا والتسليم، ومعلوم أنَّ المحتمل لا يُقضىٰ به علىٰ الظاهر الخالص للأمر الواحد.

ثـمّ إذا سـلّمنا عـلىٰ غايـة أصـلهم أنَّ الاتّفـاق عـلىٰ أبي بكـر والإمسـاك عـن التظـاهر بـالخلاف عليـه ظـاهره يقتضـي الرضـا كظـاهر نصوصـنا أولىٰ بالعمـل عليهـا، والرجـوع عـن ظـاهر هـذا الاتّفـاق لأجلهـا، وذلـك أنَّ كـلّ مـن ذهـب إلىٰ أنَّ خبر الغدير وتبـوك ظـاهراً يقتضـي الـنصّ بالإمامـة _ بـل كـلّ مـن ذهـب إلىٰ أنّهـا محتملـة للإمامـة _ يقطـع عـلىٰ أنَّ مـراد الرسول ﷺ بها الإمامة دون غيرها.

وكذلك كلُّ من قطع علىٰ صحَّة الـنصّ [الجليّ] الـذي في ظاهره الاستخلاف وصدق ناقليه، يقطع علىٰ أنَّ المراد به الإمامـة بعده ﷺ بلا فصـل دون غـيره، فـالجمع بـين مـا ذكرنـاه وبـين العدول عن هذه الظواهر لـيس بقـولٍ لأحـدٍ مـن الأُمَّـة، فكـان الإجماع يمنع ممَّا سيم أهل الإمامة في السؤال إليه، وما يمنـع منـه إجماع الأُمَّة لا سبيل إلىٰ القول به.

فأمَّا الكـلام عـلىٰ مـن ادَّعـىٰ مـن الإجمـاع عـلىٰ أبي بكـر فقد ذكرنا في كتابنـا الشـافي فيـه طـريقين: أحـدهما أنّـا لا نُسـلِّم ما ادَّعوه مـن ارتفـاع التنكـير وانقطـاع النـزاع، والوجـه الآخـر أن نُسلِّم ذلـك تطوّعـاً ونُبـيِّن أنَّ الكـفّ عـن النكـير قـد يكـون للرضا وغيره، ولا دلالة علىٰ خلوصه هاهنا للرضا.

فأمَّـا الطريقـة الأُولىٰ فواضـحة، وذلـك أنَّ الخـلاف في ابتـداء العقـد لأبي بكـر كـان ظـاهراً معلومـاً ضرورةً مـن أمـير المـؤمنين عليه السلام والعبّـاس رضي الله / [[ص ٤٨٦]] عنـه وجماعـة مـن بنـي هاشـم ومـن الـزبير _ حتَّـىٰ روي أنَّـه شـهر سيفه _ وسـلمان وخالـد ابـن سـعيد وأبي سـفيان ثـمّ مـن سـعد [بن] عبادة وولده وجماعة من أهله.

فمن ادَّعىٰ أنَّ الخلاف انقطع ولم يستمرّ لا يعـدو إحـدىٰ منزلتين: إمَّا أن يريد أنَّ الخلاف من جميع ما ذكرناه انقطـع ظـاهراً ومستوراً، أو في الملأ والخلوة، وبين الصديق والعدوّ، أو يقول: إنَّ ظهوره وشياعه انقطعا. فإن أراد الثاني فلا خلاف بيننـا فيـه، وإن أراد الأوَّل فعليه الدلالة فإنّا نخالفه.

فإن قيل: الدلالة علىٰ من ادَّعىٰ الاستمرار.

قلنا: بل الدلالة علىٰ من ادَّعىٰ الانقطاع.

فإذا قيل: الأصل أن لا نزاع.

قلنا: بل الأصـل هاهنـا وقـوع النـزاع والخـلاف ظـاهراً أو باطنـاً، فمـن ادَّعـىٰ ارتفـاعهما في الظـاهر [والبـاطن فعليـه الدلالـة عـلىٰ ارتفـاعهما في البـاطن فقـد عُلِـمَ ارتفـاعهما في الظاهر]، فإذا قيـل: لـو اسـتمرَّ الخـلاف لنُقِـلَ كـما نُقِـلَ وقوعـه في الابتداء.

قلنا: مـن الظلـم أن توجبـوا نقـل مـا يقـع ظـاهراً، وقـد نُقِـلَ اسـتمرار الخـلاف، وورد في ذلـك روايـات الشـيعة مـا لا يُحصـىٰ كثـرة، وقـد ذكرنـا طرفـاً منـه في كتابنـا الشـافي، وورد أيضاً من طرق العامّـة في ذلـك مـا ذكرنـاه في كتابنـا المشـار إليـه كثـيراً، وبيَّنـا أنَّ أمـير المـؤمنين عليه السلام مـا زال منـذ قُـبِضَ رسـول الله ﷺ وإلىٰ أن قُـبِضَ هـو عليه السلام يـتظلَّم ويتـألَّم ويـتظلَّم لـه شـيعته ومحبّـوه، ويقـول: إنّي مغصـوب وملـويّ عـن حقّـي بألفاظ مختلفة.

وترتيـب أحوالـه في ذلـك ترتّـب الأزمـان في شـدَّتها ولينتهـا، وكـان كلامـه عليه السلام في أيّـام أبي بكـر في هـذا المعنـىٰ أظهـر مـن كلامـه في أيّـام عمـر، ثـمّ زاد / [[ص ٤٨٧]] تصـريحه بكثـير ممَّـا في نفسـه عليه السلام في أيّـام عـثمان، وزاد كـلّ ذلـك وتضـاعف في أيّـام ولايتـه عليه السلام، حتَّـىٰ أنَّـه لم يكـد يُخـلي خطبة له عليه السلام من تعريض أو تصـريح بهذا المعنىٰ.

فـإذا قيـل: هـذه أخبـار موضـوعة مقـدوح فيهـا متَّهم رواتها، وهي مع كـان كـلّ خـبر [خـبر] واحـد. وأمَّـا القـدح في رواتهـا، فالظـاهر العدالـة، ومـن قـدح في روايـة فعليـه بيـان جهـة قدحـه. وأقـلُّ مـا يوجبـه بهـذه الأخبـار أن يمنـع مـن القطـع عـلىٰ ارتفـاع النكـير عـلىٰ كـلّ وجـه وسـبب يقتضـي الشكّ والتوقّف.

وأمَّـا الكـلام عـلىٰ الطريقـة الثانيـة فواضـح أيضـاً، لأنَّ الإمسـاك عـن النكـير والكـفّ عـن المنازعـة لا يـدلُّ عنـدنا وعنـد المحصّـلين مـن خصـومنا عـلىٰ الرضـا، لأنَّ الكـفّ عـن النكير تنقسم دواعيـه إلىٰ أقسـام كثـيرة: أحـدها الرضـا، ومنهـا التقيّـة والخـوف عـلىٰ الـنفس ومـا يجـري مجراهـا، ومنهـا العلـم والظنّ بأنَّ النكير يقتضـي وقـوع منكـر هـو أعظـم ممَّـا يُـراد أن يُدفَع بـه، ومنهـا الاسـتغناء عنـه بنكـير تقـدَّم وأحـوال ظهـرت ترفع الإبهام لوقوع الرضـا بـه. وإذا كانـت أسـباب الكـفّ عـن النكير كثيرة، فمن أين قصرها علىٰ الرضا دون غيره؟

فإذا قيل: ليس الرضا أكثر من ترك النكير.

قلنا: قد بيَّنا أنَّه منقسم.

وبعد، فلنا أن نقـول: ولـيس السـخط أكثـر مـن ارتفـاع الرضا، فمتىٰ لم أعلم الرضا أو نتيقَّنه قطعت علىٰ السخط.

علىٰ أنَّ سخط أمير المؤمنين عليه السلام في هذا الموضع هو الأصل، لأنَّه لا خلاف بيننا في سخطه عليه السلام [تأخّراً] وإبائه له ومنازعته فيه وتأخّره عن البيعة، ثمّ لا خلاف في أنَّه عليه السلام مستقبلاً أظهر البيعة، ولم يقم علىٰ / [[ص ٤٨٨]] ما كان عليه من إظهار الخلاف. فانتقلنا عن [أحد] الأصلين [اللذين] كان عليهما، وهو الامتناع من البيعة وإظهار الخلاف، ولم ينقلنا عن الأصل الآخر الذي هو السخط ناقل، فيجب علىٰ من ادَّعىٰ تغيّر الحال أن يدلَّ علىٰ ما ادَّعاه بأمر معلوم.

ولا يرجع علينا بالدلالة، لأنّا متمسّكون بالأصل المعلوم، وإنَّما تجب الدلالة علىٰ من ادَّعىٰ الرجوع عن الأصل.

فأمَّا البيعة منه عليه السلام فأيُّ دلالة فيها علىٰ الرضا؟ وإنَّما وقعت بعد مطل منه عليه السلام عنها، ودفاع، وتأخّر، وتلوّم. وبعد أن عُوتِب وهُدِّدَ وقيل له _ علىٰ ما جاءت الروايات العامّية والخاصّية _: حسدت ابن عمّك، ونفستَ عليه. وحُذِّرَ من وقوع الفتنة بين المسلمين، وهذه المعاني موجودة في نقل الشيعة أكثر من الحجر والمدر، وقد ورد كثير من طرق العامّة وفي كتبهم الموثوق بها عندهم، وقد ذكرنا في كتاب الشافي من ذلك ما وجب ذكره.

فوقوع البيعة إذا كان منقسماً في الأصل إلىٰ رضا وغيره، فبعد هذه الأُمور التي عدَّدناها والأحوال التي أشرنا إليها يخرج من حدّ الانقسام، ويخلص لغير الرضا.

ومن تأمَّل الأخبار المروية في هذا الباب، وما سبره أهل السير من قصص هذه الأحوال، انغرس في قلبه من العلم إذا كان منصفاً ما لا يزول بالتشكيك والتعليل.

فإذا قيل: فما السبب في كفّه عن النكير وإظهار للبيعة إن لم يكن عن رضا منه عليه السلام؟

قلنا: إذا كان النصّ بالإمامة من الرسول صلى الله عليه وآله واقعاً عليه عليه السلام علىٰ ما دلَّلنا عليه، فسبب كفّه عن النزاع ودخوله في البيعة / [[ص ٤٨٩]] واجب، لأنَّ من أطرح من القوم نصّ الرسول صلى الله عليه وآله وعمل بخلافه ونبذ عهده وحلَّ عقده، يُخاف جانبه ويُرهَب إقدامه، ولا يُؤمَن بوادره، ويونس من رجوعه بوعظه وتذكير، وتنبيه وتنصير. ولا شبهة في هذا الوجه إذا بُني علىٰ النصِّ.

ويمكن إذا أعرضنا عن ذكر النصّ أن يكون السبب في انقطاع نزاعه ما ظهر من اجتماع الكلمة علىٰ من اختير، وقهرهم الأنصار الذين نازعوهم في الأمر ودخول الشبهة علىٰ جلِّ الناس وجمهورهم. وهذه أُمور تحسم من المخالفة، وتوجب إظهار الموافقة.

ويمكن أيضاً أن يكون غلب في ظنِّه عليه السلام أنَّ مقامه علىٰ الخلاف يوقع فتنة بين المسلمين لا تتلافىٰ ولا تتدارك، ولا خلاف بيننا وبين مخالفينا في مسألة الإمام في أنَّه إذا عرف في إنكار المنكر أنَّ إنكاره يؤدّي إلىٰ فعل ما هو أفحش منه وأقبح سقط وجوب إنكاره.

فإذا قيل لنا: هذا يوجب التشكّك في رضا كلّ راضٍ بأمر من الأُمور؟

قلنا: متىٰ لم نفرغ في الرضا إلَّا إلىٰ مجرَّد ارتفاع النكير؟ فإنّا لا نقطع علىٰ حصول الرضا، وإنَّما نقطع عنه عند الكفّ عن النكير إذا علمنا أنَّه لا وجه للكفِّ عن النكير ولا عذر إلىٰ حصول الرضا.

ألَا ترىٰ أنّا نعلم بغير شكٍّ أنَّ بيعة عمر وأبي عبيدة بن الجرّاح وسالم مولىٰ حذيفة لأبي بكر كانت عن رضا وسلامة باطن، لما علمنا ما قدَّمنا ذكره من أنَّه لا وجه له إلَّا الرضا، فلو كان أمير المؤمنين عليه السلام بكفّه عن النكير ثمّ بيعته راضياً بتلك الإمامة لوجب أن نعلم من حاله عليه السلام ما علمنا من [حال] ذكرناه، فإذا لم يكن ذلك معلوماً منه عليه السلام وجب القطع / [[ص ٤٩٠]] علىٰ سخطه والشكّ في الرضا.

وممَّا عورض به من سلك هذه الطريقة في الإجماع من المعتزلة إلزامهم [إمامة] معاوية، لأنَّ الأُمَّة بعد تسليم الحسن عليه السلام الأمر إليهم كانوا كلّهم مظهرين الرضا بإمامته ممسكين عن النكير عليه حتَّىٰ سُمّي ذلك العام: عام الجماعة، فإذا ادَّعىٰ في هذا الموضع إنكار باطن أو خوف أو تقيّة أمكن ادِّعاء ذلك كلّه فيما تقدَّم، فكلّ شيء يتعلَّقون به [من] ذكر الخوف والتقيّة والنكير الباطن في العقد الأوَّل، يمكن ذكره بعينه فيما يُدَّعىٰ من خوف وتقيّة وإنكار باطن في إمامة معاوية.

وممَّا عورضوا به أيضاً الإجماع علىٰ قتل عثمان وخلعه، فإنَّ الناس كانوا بين قاتل وخاذل وكافٍّ عن النكير، وهذه أمارة الرضا علىٰ دعواهم.

وأمَّا ما أُنبئ علىٰ إمامة أبي بكر من ولاية من ولّىٰ عقيبه بلا فصل، فيفسد بفساد أصلها، ولأنَّ أحداً من الأُمَّة لم يُفرِّق بين الولايتين في الصحَّة والإفساد. وأيضاً فإنَّ الصفات المراعاة في الإمامة بالعقل معدومة فيمن ذكرناه، فعصمته غير مقطوع بها، وقد عُلِمَ من توقّفه في كثير من أحكام الشريعة ما يقتضي أنَّه غير محيط بعلمها.

وما أُنبئ من إمامة عثمان علىٰ الولايتين المتقدّمتين يبطل ببطلانهما، وبكلِّ شيء ذكرناه من طريقة الإجماع وعدم الصفات.

* * *

مناقشة فضائله:

١ _ مباحث عامَّة:

الشافي في الإمامة (ج ٣):

[[ص ١٠٦]] فأمَّا الخبر الذي يتضمَّن أنَّهما سيّدا كهول أهل الجنَّة، فمن تأمَّل أصل هذا الخبر بعين انصاف علم أنَّه موضوع في أيّام بني أُميَّة معارضةً لما روي من قوله ﷺ في الحسن والحسين عليهما السلام: «إنَّهما سيّدا شباب أهل الجنَّة، وأبوهما خير منهما»، وهذا الخبر الذي ادَّعوه يروونه عن عبيد الله بن عمر، وحال عبيد الله بن عمر في الانحراف عن أهل البيت معروفة، وهو أيضاً كالجارِّ إلىٰ نفسه، علىٰ أنَّه لا يخلو من أن يريد بقوله: «سيّدا كهول أهل الجنَّة» أنَّهما سيّدا الكهول في الجنَّة، أو يريد أنَّهما سيّدا من يدخل الجنَّة من كهول الدنيا، / [[ص ١٠٧]] فإن كان الأوَّل فذلك باطل، لأنَّ رسول الله ﷺ قد وقفنا وأجمعت الأُمَّة علىٰ أنَّ أهل الجنَّة جرد مرد، وأن لا يدخلها كهل، وإن كان الثاني فذلك دافع ومناقض للحديث المجمع علىٰ روايته من قوله ﷺ في الحسن والحسين عليهما السلام: «إنَّهما سيّدا شباب أهل الجنَّة، وأبوهما خير منهما»، لأنَّ هذا الخبر يقتضي أنَّهما سيّدا كلّ من يدخل الجنَّة إذا كان لا يدخلها إلَّا شباب، وأبو بكر وعمر وكلّ كهل في الدنيا داخلون في جملة من يكونان عليهما السلام سيّديه، والخبر الذي رووه يقتضي أنَّ أبا بكر وعمر سيّداهما من حيث كانا سيّدي الكهول في الدنيا، وهما من جملة من كان كهلاً في الدنيا.

فإن قيل: لم يرد بقوله: «سيّدا شباب أهل الجنَّة» ما ظننتم، وإنَّما أراد أنَّهما سيّدا من يدخل الجنَّة من شباب الدنيا كما قلنا في قوله: «سيّدا كهول أهل الجنَّة».

قلنا: المناقضة بين الخبرين بعد ثابتة، لأنَّه إذا أراد أنَّهما سيّدا كلّ شباب في الدنيا من أهل الجنَّة فقد عمَّ بذلك جميع من كان في الدنيا من أهل الجنَّة من الشباب والكهول والشيوخ، لأنَّ الكلّ كانوا شباباً فقد تناولهم القول، وإذا قال في غيرهما: إنَّهما سيّدا الكهول فقد جعلهما بهذا القول سيّدين لمن جعلهما بالقول الأوَّل سيّديهما، لأنَّ أبا بكر وعمر إذا كانا شابّين فقد دخلا فيمن يسودهما الحسن والحسين عليهما السلام إذا بلغا سنّاً من التكهيل، فقد دخلا فيمن يسودهما أبو بكر وعمر بالخبر الذي رووه، وإذا كانت هذه صورة الخبرين وجب العمل علىٰ الظاهر في الرواية المنقولة المتَّفق عليها عنه عليه السلام وإطراح الآخر، وذلك موجب لفضل الحسن / [[ص ١٠٨]] والحسين وأبيهما عليهما السلام علىٰ جميع الخلق.

فإن قيل: إنَّما أراد بقوله: «سيّدا كهول أهل الجنَّة»، من كان في الحال كذلك دون من يأتي من بعد، فكأنَّه قال: هما سيّدا كهول أهل الجنَّة في وقتهما وزمانهما، وكذلك القول في الخبر الآخر الذي رويتموه، فلا تعارض بين الخبرين علىٰ هذا.

قلنا: لو كان معنىٰ الخبر الذي رويتموه ما ذكرتموه لم يكن فيه كثير فضيلة، ولا ساغ أن يُدَّعىٰ به فضل الرجلين علىٰ سائر الصحابة، وأن يستدلّ به علىٰ فضلهما علىٰ أمير المؤمنين وعلىٰ غيره ممَّن لم يكن كهلاً في حال تكهّلهما، علىٰ أنَّه إذا حُمِلَ الخبر علىٰ هذا الضرب من التخصيص ساغ أيضاً لغيرهم حمله علىٰ ما هو أخصّ من ذلك، ويجعله متناولاً لكهول قبيلة من القبائل أو جماعة من الجماعات، كما جعلوه متناولاً للكهول في حال من الأحوال دون غيرها، وهذا يخرجه من معنىٰ الفضيلة جملةً، علىٰ أنَّهم قد رووا عن النبيّ ﷺ ما يخالف فائدة هذا الخبر ويناقضها، لأنَّهم رووا عن النبيّ ﷺ أنَّه قال: «بنو عبد المطَّلب سادة أهل الجنَّة: أنا، وعلي وجعفر ابنا أبي طالب، وحمزة بن عبد المطَّلب، والحسن والحسين، والمهدي»، ولا شبهة في أنَّ هذا الخبر يعارض في الفائدة الخبر الذي ذكروه، وإذا كان العمل بالمتَّفق عليه أولىٰ وجب العمل بهذا وإطراح خبرهم.

/ [[ص ١٠٩]] وبعد، ففي ضمن هذا الخبر ما يدلُّ علىٰ فساده، لأنَّ في الخبر أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام كان

عند الرسول ﷺ إذ أقبل أبو بكر وعمر فقال: «يا علي، هذان سيّدا كهول أهل الجنَّة من الأوَّلين والآخرين إلَّا النبيّين والمرسلين، لا تخبرهما بذلك يا علي»، وما رأينا النبيّ ﷺ قطّ أمر بكتمان فضل أحدٍ من أصحابه، ولا نهىٰ عن إذاعة ما تشرَّف وتفضَّل به أصحابه، وقد روي من فضائل هؤلاء القوم ما هو أعلىٰ وأظهر من فضيلة هذا الخبر من غير أن يأمر ﷺ أحداً بكتمانه، بل أمر بإذاعته ونشره، كروايتهم أنَّ أبا بكر استأذن علىٰ رسول الله ﷺ فقال: «ائذن له وبشِّره بالجنَّة»، واستأذن عمر، فقال: «ائذن له وبشِّره بالجنَّة»، واستأذن عثمان، فقال: «ائذن له وبشِّره بالجنَّة»، فما بال هذه الفضيلة من بين سائر الفضائل تُكتَم وتُطوىٰ عنهما!؟

فأمَّا ما روي عنه من قوله: «أُدعوا لي أخي وصاحبي»، فالذي يُبطِله المتظاهر من قول أمير المؤمنين عليه السلام في مقام بعد آخر: «أنا عبد الله وأخو رسوله، لا يقولها بعدي إلَّا كذّاب مفتري»، وإنَّ أحداً لم / [[ص ١١٠]] يقل له: وأبو بكر أيضاً أخو رسول الله ﷺ، ولأنَّ المشهور المعروف هو مؤاخاته لأمير المؤمنين عليه السلام بنفسه، ومؤاخاة أبي بكر لعمر.

فأمَّا روايتهم: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر»، فقد تقدَّم في كتابنا هذا الكلام عليه مستقصىٰ عند اعتراضه بهذا الخبر ما يستدلُّ به من خبر الغدير علىٰ النصِّ، وأشبعنا الكلام فيه، فلا طائل في إعادته.

فأمَّا الخبر الذي يروونه عن جعفر بن محمّد عليه السلام، عن أبيه أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام قال ما حكاه، فمن العجائب أن يُروىٰ مثل ذلك من مثل هذا الطريق الذي ما عُهِدَ منه قطّ إلَّا ما يضادّ هذه الرواية، وليس يجوز أن يقول ذلك من كان يتظلَّم تظلّماً ظاهراً في مقام بعد آخر، وبتصريح بعد تلويح، ويقول فيما قد رواه ثقات الرواة، ولم يرد من خاصّ الطرق دون عامّها: «اللّهمّ إنّي أستعديك علىٰ قريش، فإنَّهم ظلموني الحجر والمدر»، ويقول: «لم أزل مظلوماً منذ قُبِضَ رسول الله ﷺ»، ويقول فيما رواه زيد بن علي بن الحسين، قال: كان علي عليه السلام يقول: «بايع الناس أبا بكر وأنا أولىٰ بهم منّي بقميصي هذا، فكظمت غيظي، وانتظرت أمري، وألزقت كلكلي بالأرض، ثمّ إنَّ أبا بكر هلك واستخلف عمر، وقد والله علم أنّي أولىٰ بالناس منّي بقميصي هذا، فكظمت غيظي، وانتظرت أمري، ثمّ إنَّ عمر هلك وجعلها شورىٰ، وجعلني فيها في سادس ستَّة كسَهم الجدة، فقال: أُقتلوا الأقلّ، فكظمت غيظي، وانتظرت أمري، وألزقت كلكلي بالأرض حتَّىٰ ما وجدت إلَّا القتال أو / [[ص ١١١]] الكفر بالله»، وهذا باب تغني فيه الإشارة، فإنّا لو شئنا أن نذكر ما يُروىٰ في هذا الباب عنه عليه السلام وعن جعفر بن محمّد وأبيه اللذين أسند إليهما الخبر الذي رواه عنهما عليهما السلام وعن جماعة أهل البيت لأوردنا من ذلك ما لا يُضبَط كثرةً، وكنّا لا نذكر إلَّا ما يرويه الثقات المشهورون بصحبة هؤلاء القوم، والانقطاع إليهم، والأخذ عنهم، بخلاف الخبر الذي ادَّعاه، لأنَّه متىٰ فتَّش عن أصله وناقله لم يوجد إلَّا منحرفاً متعصِّباً غير مشهور بالصحبة لمن رواه عنه من أهل البيت عليهم السلام، ومن أراد استقصاء النظر في ذلك فعليه بالكتب المصنَّفات فيه، فإنَّه يجد فيها ما يشفي الغليل وينقع الصدىٰ، ومن البديع أن يقول في مثل ما روي من قوله ﷺ: «علي وليّ كلّ مؤمن بعدي»، و«إنَّه سيِّد المسلمين، وإمام المتَّقين»: إنَّه لا يُعرَف، ويرميه بالشذوذ، وقد روي من طرق العامَّة والخاصَّة، وورد من جهات مختلفة، ثمّ يورد في معارضته مثل هذه الأخبار.

فأمَّا ما روي عنه صلوات الله عليه من قوله: «ألَا إنَّ خير هذه الأُمَّة بعد نبيّها أبو بكر وعمر، ولو شئت أن أُسمّي الثالث لفعلت»، فقد تقدَّم الكلام عليه علىٰ سبيل الجملة، وأفسدنا ما رواه عنه صلوات الله عليه من قوله: «إن أراد الله بالناس خيراً فسيجمعهم علىٰ خيرهم كما جمعهم بعد نبيّهم علىٰ خيرهم» بما يفسد به هذا الخبر وكلّ ما جرىٰ / [[ص ١١٢]] مجراه، علىٰ أنَّ هذا الخبر قد روي علىٰ خلاف هذا الوجه، وأُوردت له مقدّمة أُسقطت عنه ليتمَّ الاحتجاج به، وذاك أنَّ معاذ بن الحرث الأفطس حدَّث عن جعفر بن عبد الرحمن البلخي _ وكان عثمانياً يُفضِّل عثمان علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام _، قال: أخبرنا أبو خبّاب الكلبي _ وكان أيضاً عثمانياً _، عن الشعبي _ ورأيه في الانحراف عن أهل البيت عليهم السلام معروف _، قال:

سمعت وهب بن أبي جحيفة وعمرو بن شرحبيل وسويد بن غفلة وعبد الرحمن الهمداني وأبا جعفر الأشجعي كلّهم يقولون: سمعنا عليّاً عليه السلام على المنبر / [[ص ١١٣]] يقول: «ما هذا الكذب الذي يقولون، ألَا إنَّ خير هذه الأُمَّة بعد نبيها أبو بكر وعمر»، فإذا كانت هذه المقدّمة قد رواها من روىٰ الخبر ممَّن ذكرناه مع انحرافه وعصبيَّته فلا يُلتفت إلىٰ قول من يُسقِطها، فالمقدّمة إذا ذُكِرت لم يكن في الخبر احتجاج لهم، بل يكون فيه حجَّة عليهم من حيث ينقل الحكم الذي ظنّوه إلىٰ ضدّه.

وقد قال قوم من أصحابنا: لو كان هذا الخبر صحيحاً لجاز أن يُحمَل علىٰ أنَّه عليه السلام أراد به ذمَّ الجماعة، أي خاطبها بذلك، والإزراء علىٰ اعتقادها، فكأنَّه قال: ألَا إنَّ خير هذه الأُمَّة بعد نبيها في اعتقاداتها وعلىٰ ما تذهب إليه فلان وفلان، ولهذا نظائر في الكتاب والاستعمال، قال الله تعالىٰ: ﴿وَانْظُرْ إِلَى إِلَهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفاً﴾ [طه: ٩٧]، ولم يكن إلهه علىٰ الحقيقة، بل كان كذلك في اعتقاده، وقال تعالىٰ: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ ﴿٤٩﴾﴾ [الدخان: ٤٩]، أي أنت كذلك عند نفسك وبين قومك، ويقول أحدنا: فلان بقيَّة هذه الأُمَّة، وزيد شاعر هذا العصر، وهو لا يريد إلَّا أنَّه كذلك في اعتقاد أهل العصر دون أن يكون علىٰ الحقيقة بهذه الصفة.

فإن قيل: هذا الذي ذكرتموه وإن جاز فالظاهر بخلافه، والكلام علىٰ ظاهره إلىٰ أن يقوم دليل.

قلنا: لو كان الأمر في الظاهر علىٰ ما ادَّعيتم لوجب العدول عنه، للأدلَّة القاهرة الموجبة لفضله عليه السلام علىٰ جميع الأُمَّة، علىٰ أنَّه قد روي ما يقتضي العدول بهذا القول عن ظاهره، وأنَّه خارج مخرج / [[ص ١١٤]] التعريض، فروىٰ عون بن أبي جحيفة، قال: سمعت عليّاً عليه السلام يقول: «إذا حدَّثتكم عن رسول الله صلى الله عليه وآله فلئن أخرَّ من السماء فتخطفني الطير أحبُّ إليَّ من أن أقول: قال رسول الله صلى الله عليه وآله ولم يقل، وإذا حدَّثتكم عن نفسي فإنّي محارب مكايد، إنَّ الله قضىٰ علىٰ لسان نبيّكم: إنَّ الحرب خدعة، ألَا إنَّ خير هذه الأُمَّة بعد نبيّها أبو بكر وعمر، ولو شئت لسمَّيت الثالث»، وهذا الكلام يدلُّ علىٰ أنَّه علىٰ سبيل التعريض، وقد يحتاج صلوات الله عليه إلىٰ التعريض فيحسن منه بعد أن تكون الأدلَّة المؤمنة من اللبس واشتباه الشبهة بالحجَّة متقدّمة، ومعلوم أنَّ جمهور أصحابه وجلّهم كانوا ممَّن يعتقد إمامة من تقدَّم عليه عليه السلام، وفيهم من يُفضِّلهم علىٰ جميع الأُمَّة.

وقد قيل: إنَّ معاوية بثَّ الرجال في الشام يُخبِرون عنه عليه السلام بأنَّه يتبرَّأ من المتقدّمين عليه، وأنَّه شرك في دم عثمان لينفر الناس عنه، ويصرف وجوه أكثر أصحابه عن نصرته، فلا يُنكَر أن يكون قال ذلك إطفاءً لهذه النائرة، ومراده بالقول ما تقدَّم ممَّا لا يخالف الحقّ.

وقال أيضاً بعض أصحابنا: ممَّا يدلُّ علىٰ فساد هذا الخبر ما يتضمَّنه / [[ص ١١٥]] لفظه من الخلل، لأنَّ قوله: «ألَا إنَّ خير هذه الأُمَّة بعد نبيّها» يقتضي دخول النبيّ صلى الله عليه وآله في الكلام الأوَّل وتحت لفظ (الأُمَّة)، لأنَّ (الأُمَّة) مضافة إليه، فكيف يكون منها؟ وهذا يقتضي أنَّه من أُمَّة نفسه.

وقد دفع أيضاً أصحابنا احتجاج من احتجَّ بهذا الخبر في التفضيل بأن قالوا: قد يتكلَّم المتكلّم بما جرىٰ هذا المجرىٰ وهو خارج من جملة كلامه وغير داخل فيه، واستشهدوا بما روي عن الرسول صلى الله عليه وآله من قوله: «لا ينبغي لأحدٍ أن يقول إنّي خير من يونس بن متّىٰ» مع قوله: «أنا سيّد الأوَّلين والآخرين»، ومع قوله: «أنا سيّد ولد آدم»، وإجماع الأُمَّة علىٰ أنَّه أفضل الأنبياء، فلولا أنَّه خارج من قوله: «لا ينبغي لأحدٍ» لكان القول منه فاسداً، وكذلك روي عنه صلى الله عليه وآله أنَّه قال: «أبو سفيان بن الحارث خير أهلي»، وقال: «ما أقلَّت الغبراء ولا أظلَّت الخضراء علىٰ ذي لهجة أصدق من أبي ذر»، وهو صلى الله عليه وآله خارج من ذلك، وقد يحلف الرجل أيضاً ألَّا يدخل داره أحداً من الناس، وهو خارج من يمينه، وإذا كان صلى الله عليه وآله خارجاً من الخبر من حيث كان المخاطِب به لم يدلّ علىٰ التفضيل عليه.

/ [[ص ١١٦]] ومن ظريف الأُمور أن يستشهد القوم بهذا الخبر علىٰ التفضيل وهم يروون أنَّ أبا بكر قال: (ولّيتكم ولست بخيركم)، فصرَّح باللفظ الخاصّ بأنَّه ليس بالأفضل، ثمّ يتأوَّلون ذلك علىٰ أنَّه خرج مخرج التخاشع والتخاضع، فألَّا استعملوا هذا الضرب من التأويل فيما يدَّعونه من قوله: «ألَا إنَّ خير هذه الأُمَّة»؟ ولكنَّ الانصاف عندهم مفقود.

فأمَّا ما رواه عن جعفر بن محمّد عليه السلام من قول أمير المؤمنين علي عليه السلام لأبي سفيان عند استخلاف أبي بكر، وقد قال له: أُبسط يدك أُبايعك، فوَالله لأملأنَّها علىٰ أبي فصيل خيلاً ورجلاً: «إنَّ هذا من دواهيك، وما زلت تبغي للاسلام العوج في الجاهلية والإسلام»، فهو خبر متىٰ صحَّ لم يكن فيه دلالة علىٰ أكثر من تهمة أمير المؤمنين لأبي سفيان وقطعه علىٰ خبث باطنه، وقلَّة دينه، وبعده عن النصح فيما يشير به، ولا حجَّة فيه ولا دلالة علىٰ إمامة أبي بكر، ولا تفضيله، لأنَّ أمير المؤمنين عليه السلام لم يعدل عن محارجة القوم والتصريح بادِّعاء النصّ والمجاذبة عليه إلَّا لما اقتضته الحال من حفظ أصل الدين، ولعلمه بأنَّ المخاصمة والمغالبة فيه تؤدّيان إلىٰ فساد لا يُتلافىٰ، فلا بدَّ من مخالفته في هذا الباب لكلِّ مشير لاسيّما إذا كان متَّهماً منافقاً، غير نقي السريرة، فليس في ردِّه عليه السلام علىٰ أبي سفيان ما رآه من إظهار البيعة والمحاربة أكثر ممَّا ذكرناه من أنَّ الرأي كان عنده في خلافه.

وليس لأحدٍ أن يقول: لولا استحقاق متولّي الأمر له لما جاز أن ينهىٰ أمير المؤمنين عن الإجلاب عليه، والمحاربة له، ولا أن يمتنع من مبايعة أبي سفيان له بالإمامة، لأنّا قد بيَّنا أنَّ ذلك أجمع لا يدلُّ علىٰ استحقاق الأمر، وأنَّ المصلحة إذا اقتضت / [[ص ١١٧]] الإمساك وجب وإن لم يكن هناك استحقاق من التلبّس بالأمر، وأنَّ هذا إن جُعِلَ دلالة في هذا الموضع لزم أن يكون الإمساك عن الظلمة والمتغلِّبين علىٰ أُمور المسلمين من بني أُميَّة وغيرهم دلالة علىٰ استحقاقهم لما كان في أيديهم، ونحن نعلم أنَّ الحسن عليه السلام لو أشار عليه مشير بعد صلح معاوية بمحاربته وبمخارجته لعصاه وخالفه، بل قد عصىٰ جماعة أشاروا عليه بخلاف ما رآه من الإمساك والتسليم، وبيَّن لهم أنَّ الدين والرأي يقتضيان ما فعله عليه السلام.

فأمَّا ما رواه عن أمير المؤمنين عليه السلام من التمنّي لأن يلقىٰ الله بصحيفة عمر، فهذا لا يقوله من فضَّله النبيّ صلى الله عليه وآله علىٰ الخلق بالأقوال والأفعال المجمع عليها، الظاهرة في الرواية، وقد تقدَّم طرف منها، ولا يصدر عمَّن كان يُصرِّح بتفضيل نفسه علىٰ جميع الأُمَّة بعد الرسول صلى الله عليه وآله، ولا يقدر أن يُصرِّح بذلك أيضاً، وقد تقدَّم الكلام علىٰ نظائر هذا الخبر. علىٰ أنَّ قوله: «وددت أن ألقىٰ الله بصحيفة هذا المسجّىٰ»، أو «ما علىٰ الأرض أحد أحبُّ إليَّ من أن ألقىٰ الله بصحيفته من هذا المسجّىٰ» لا يجوز أن يكون محمولاً علىٰ ظاهره، لأنَّ الصحيفة إنَّما يشار بها إلىٰ صحيفة الأعمال، وأعمال زيد لا يجوز أن يكون بعينها لعمرو، وتمنّي ذلك ممَّا لا يصحُّ علىٰ مثله عليه السلام، فلا بدَّ من أن يقال: إنَّه أراد بمثل صحيفته، وبنظير أعماله، وإذا جاز أن يضمروا شيئاً في صريح اللفظ جاز لخصومهم أن يضمروا خلافه، ويجعلوا بدلاً من إضمار المثل الخلاف، وإذا تكافأت الدعويان لم يكن في ظاهر الخبر حجَّة لهم. علىٰ أنَّ في متقدّمي أصحابنا من قال: إنَّما تمنّىٰ أن يلقىٰ الله بصحيفته ليخاصمه بما فيها، ويحاكمه بما تضمَّنته، وقالوا أيضا في / [[ص ١١٨]] ذلك وجهاً غير هذا معروفاً، وكلّ ذلك يُسقِط تعلّقهم بالخبر.

فأمَّا ما رواه عن النبيّ صلى الله عليه وآله من قوله: «لو كنت متَّخذاً خليلاً»، فقد تقدَّم الكلام عليه فيما مضىٰ من الكتاب، فلا وجه لإعادته، وقد تقدَّم أيضاً في أوَّل هذا الفصل الكلام علىٰ أنَّ جميع ما رواه من الأخبار لا يعارض في الثبوت والصحَّة أخبارنا، وأنَّ لأخبارنا في باب الحجَّة المزيَّة الظاهرة، والرجحان القويّ.

* * *

الشافي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ١١]] فأمَّا قوله: (إنَّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان يُعظِّمه ويمدحه علىٰ الحدِّ الذي يُعلَم ذلك في أمير المؤمنين عليه السلام)، فأوَّل ما فيه أنَّ ذلك غير معلوم، ولا وارد من طريق يوجب اليقين ويرفع الريب، وما نجد في ذلك إلَّا أخبار آحاد مظنونة مقدوحاً في ورودها بضروب القدح، يرويها بعض الأئمَّة ويدفعها بعض آخر ويقسم علىٰ بطلانها، ثمّ هي مع ذلك متأوِّله مخرَّجة عن وجوه تمنع من الغرض المقصود بها.

ثمّ يقال له: ما في مدحه وتعظيمه لو ثبت ممَّا يدلُّ علىٰ صلاحه / [[ص ١٢]] للإمامة، إذ كلّ معظَّم ممدوح لا يصلح لها، وهذا ممَّا لا تقوله أنت ولا أحد من أصحابك.

فإن قال: إنَّما نفيت بتعظيمه ومدحه من كونه كافراً

ليثبت إيمانه، ولم اقتصر في صلاحه للإمامة علىٰ تعظيمه ومدحه.

قيل له: إنَّما يمنع تعظيمه ومدحه من كونه يظهر الكفر، ولا يمنع من كون مبطناً له إذا كان لا يُعلَم باطنه، فمن أين لك أنَّ المدح والتعظيم يدلَّا علىٰ الإيمان الباطن؟

* * *

[[ص ١٥]] قال: (وقد ثبت من مناقبه أنَّه سبق إلىٰ الإسلام، وبايع الرسول ﷺ وواساه بنفسه وماله، ثمّ كان ثاني اثنين في الغار، وصاحبه في الهجرة، وأنيسه في العريش يوم بدر، ووزيره والمستشار في أُموره، وأميره علىٰ الموسم في الحجِّ، وحين افتتحت مكَّة، والمقدَّم في الصلاة أيّام مرضه، والمخصوص بتسميته الصدّيق، والمشبَّه من الملائكة بميكائيل، ومن الأنبياء بإبراهيم عليه السلام، ثمّ هو وعمر بُشِّرا بأنَّهما سيّدا كهول أهل الجنَّة، ولهذا قال النبيّ ﷺ: «هما منّي بمنزلة يميني من شمالي»، وكلّ ذلك يُبطِل نسبتهما إلىٰ الكفر والنفاق والردَّة).

قال: (وقد بيَّنا ما ورد في الأخبار من تعظيم أمير المؤمنين عليه السلام له والجماعة، وأنَّ النبيّ ﷺ بشَّره وغيره بالجنَّة بألفاظ مختلفة، ووصفه بأنَّه خليله وأخوه، إلىٰ غير ذلك ممَّا يمنع أن يكون / [[ص ١٦]] كافراً، ويوجب له الفضل العظيم، علىٰ أنَّه قد ثبت أنَّ الناس بعد النبيّ اختلفوا في تقديمه وتقديم أمير المؤمنين عليه السلام، وذلك لا يصحُّ إلَّا مع ثبوت فضله).

قال: (بعد، ولو عدلنا عن كلّ ذلك وجدنا ما ظهر من أحوال أبي بكر دلالة علىٰ ظاهر الفضل العظيم، والعلم بالرأي، وقد بيَّنا أنَّه لا يجب في الإمام أن يكون معصوماً، فكيف يصحُّ أن يُدَّعىٰ أنَّه كان لا يصحُّ للإمامة؟ وقد بيَّنا أنَّ الوجوه التي قلنا لها في معاوية وغيره إنَّهم لا يصلحون للإمامة لا يتأتّىٰ فيه، وبيَّنا ما روي ممَّا يدلُّ علىٰ أنَّه يصلح لذلك، نحو قوله: «إن ولَّيتم أبا بكر»، ونحوه من الأخبار التي يتضمَّن بشارته بالخلافة نصَّاً أو تنبيهاً، وذلك يغني عن إعادته)، وحكىٰ عن أبي علي (أنَّ قول من يقول: كان كافراً فجوِّزوا بقاءه علىٰ ما كان عليه، بمنزلة قول من يقول: كان بمكَّة مقيماً فجوِّزوا بقاءه علىٰ ما كان عليه، لأنَّا كما نعلم أنَّه انتقل إلىٰ المدينة نعلم انتقاله إلىٰ الإسلام [والدين]، وقد ثبت أنَّ الله تعالىٰ كان يُحذِّر نبيَّه المنافقين، ويمنعه من صحبتهم والاختصاص بهم، وصحَّ أنَّه كان يختصّ أبا بكر بأعظم المنازل في سفره وحضره واختاره صاحباً له ومعيناً ومشيراً، ولا فرق بين ما قالوا في أبي بكر وعمر وبين من ادَّعىٰ من الخوارج عليهم اللعنة أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام لم يكن مؤمناً / [[ص ١٧]] بيقين، فيجب أن يكون علىٰ ما كان عليه، لأنَّ فيهم طبقة مختلفة، وهم الحازمية والعجردية، يقولون فيه عليه السلام: إنَّه ما اعتقد الإسلام والإيمان قطّ، فإذا قالوا: لو كان كذلك لما زوَّجه بنته عليه السلام، فللمخالف أن يقول لهم: ولو كان حال أبي بكر وعمر ما ذكرتم لما خطب إليهما، وكان لا يُزوِّج عثمان بابنتيه جميعاً...).

* * *

[[ص ٢٨]] فأمَّا قوله: (إنَّه كان المستشار في أُموره)، فأوَّل ما فيه أنَّ النبيّ ﷺ لا يستشير أحداً لحاجة منه إلىٰ رأيه، وفقر إلىٰ تعليمه وتوقيفه، لأنَّه عليه السلام الكامل الراجح المعصوم المؤيَّد بالملائكة، وإنَّما كانت / [[ص ٢٩]] مشاورته أصحابه ليُعلِّمهم كيف يعملون في أُمورهم، وقد قيل: فعل ذلك ليستخرج دخائلهم وضمائرهم، فلا فضل في المشاورة.

فأمَّا قوله: (إنَّه كان أميره علىٰ الموسم في الحجِّ وحين افتتحت مكَّة) فغير مسلَّم له، لأنَّ أصحابنا يقولون: إنَّه لـمَّا عُزِلَ عن سورة براءة عُزِلَ عن إمارة الموسم وحجّ وهو غير أمير، وأظنُّ أنَّ فيهم من يقول: إنَّه بعد عوده إلىٰ النبيّ ﷺ الذي لم يُختَلف فيه لم يرجع إلىٰ الموسم.

فأمَّا تأميره علىٰ الصلاة حين فتح مكَّة فما نعرفه.

فأمَّا أنَّه المقدَّم في الصلاة أيّام مرضه، فقد تقدَّم من كلامنا في ذلك ما فيه كفاية، وبيَّنا أنَّه عليه السلام لم يأذن في تقديمه.

فأمَّا قوله: (إنَّه شُبِّه بميكائيل من الملائكة، وبإبراهيم من الأنبياء)، فممَّا لا يحتجُّ بمثله صاحب الكتاب، لأنَّه طريقة أغتام القصّاص، ومن لا يبالي ما يخرج من رأسه، وما يحتجُّ بمثل هذا ويُصدِّق به ويرويه إلَّا من يروي أنَّه تعالىٰ بكىٰ علىٰ عثمان حتَّىٰ هاجت عينه جلَّ وتعالىٰ علوّاً كبيراً، ومن يروي أنَّ النبيّ ﷺ لـمَّا أُسري به

رأىٰ في السماء ملائكة متلفّفين بالأكسية، فسأل عنهم، فقيل له: إنَّهم تشبَّهوا بأبي بكر في تجلّله بالعباءة، ولهذا نظائر لا ينشط صاحب الكتاب لقبولها ولا لسماعها.

/ [[ص ٣٠]] فأمَّا الخبر بأنَّهما (سيّدا كهول أهل الجنَّة)، فقد تقدَّم الكلام عليه خاصَّة، وعلىٰ نظائره، وقد تقدَّم أيضاً الكلام فيما يُروىٰ من تعظيم أمير المؤمنين عليه السلام، وتكلَّمنا أيضاً علىٰ ما ادَّعىٰ من وصفه بأنَّه خليله وأخوه، واستقصينا كلّ ذلك استقصاءً لا يحوج إلىٰ زيادة.

* * *

[[ص ٣١]] فأمَّا قوله: (إنَّهم شكّوا في الفضل بينه وبين أمير المؤمنين عليه السلام، وأنَّ ذلك يدلُّ علىٰ التقارب وظهور الفضل)، وأكثر ما فيه الدلالة علىٰ الفضل الظاهر الذي لا يختلف فيه، ولأجله وقع التمثيل، فمن أين الفضل الباطن؟ علىٰ أنَّه يلزم صاحب الكتاب علىٰ هذا الاعتلال أن يكون معاوية مستحقّاً للإمامة ومستوفياً لشرائطها، لأنَّ الناس قد ميلوا في الإمامة بينه وبين أمير المؤمنين عليه السلام.

وقد بيَّنا أنَّ الإمام يجب أن يكون معصوماً فسقط قوله: (إنَّ عصمته غير واجبة).

وبيَّنا أيضاً الكلام علىٰ الأخبار التي ادَّعاها من قوله: «إن ولَّيتم أبا بكر»، وبشارته بالخلافة، واستقصيناه.

فأمَّا قوله عن أبي علي: (إنَّ من جوَّز مقامه علىٰ الكفر كمن جوَّز مقامه بمكَّة ونفىٰ انتقاله إلىٰ المدينة)، فإنَّما يكون ذلك مثالاً لمن نفىٰ انتقاله إلىٰ إظهار الإسلام، وقد بيَّنا أنَّ ذلك لا ينفيه عاقل.

فأمَّا قوله: (إنَّه صلى الله عليه وآله كان يُحذِّر نبيَّه صحبة المنافقين ويمنعه من ذلك)، فهذا وإن كان علىٰ ما ذكره فقد كان في جملة أصحابه والمختلطين به منافقون معروفون لا شبهة علىٰ أحدٍ في أمرهم الآن، فأيُّ شيءٍ قاله فيمن ذكرناه أمكن أن يقال له في غيره.

فأمَّا ما عارض به من قول الخوارج في أمير المؤمنين عليه السلام فما / [[ص ٣٢]] نعرف ما ادَّعاه من قول الخوارج، والمعروف من مذهبهم تعظيم أمير المؤمنين عليه السلام وتفضيله والقول فيه بأحسن الأقوال قبل التحكيم، ولو كان هذا الذي حكاه علىٰ بطلانه قولاً لبعضهم لكان الفرق بين الأمرين واضحاً، لأنَّهم إنَّما بنوا هذا الاعتقاد الفاسد عليه أنَّ التحكيم كفر، وقد دلَّت الأدلَّة علىٰ أنَّه صواب وحقّ، فسقط ما فرَّعوه عليه.

والقول الذي عارضه بهذا إنَّما بني علىٰ دفع النصّ وأنَّه ضلال، وذلك ممَّا قد دلَّت الأدلَّة علىٰ صحَّته، والرجوع إلىٰ الأدلَّة يُفرِّق بين الأمرين، ويقتضي سلامة باطن أمير المؤمنين عليه السلام علىٰ وجه لا يقتضي سلامة باطن غيره.

فأمَّا ما حكاه من الاحتجاج بالتزويج فليس ذلك ممَّا يحتجُّ به ولا يعوَّل عليه، وهذا واضح.

* * *

٢ ـ آية ﴿قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرابِ سَتُدْعَوْنَ إِلى قَوْمٍ ...﴾:

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ٣)/ (أجوبة المسائل القرآنية):

[[ص ١٠٨]] **مسألة: [قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرابِ سَتُدْعَوْنَ إِلى قَوْمٍ ...﴾ الخ]:**

وقالوا: الدليل علىٰ صحَّة اختيارنا وتوقيفنا في فعلنا ووقوعه أحمد موقع عند الله قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرابِ سَتُدْعَوْنَ إِلى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾ [الفتح: ١٦].

وهذا إخبار عن أمر سيكون، فيخبرهم الرسول صلى الله عليه وآله بما سيتجدَّد من هذه الحال، كما أخبرهم بما يكون من سواها في الحوادث بعده، وهذه كلّها من دلائله عليه السلام.

ووجدنا صاحبنا المتولّي لغزاة الروم، كما تولّىٰ قتال أهل الردَّة خالد بن الوليد العزيز، أوَليس هذه الأُمور منتظمة علىٰ المأثور، جارية علىٰ المحجوب، مثمرة للخيرات، مؤكِّدة لأسباب الإسلام، قامعة للمخالفة، عرِّفونا ما عندكم في هذا؟

الجواب ـ وبالله التوفيق ـ: قال الأجلّ المرتضىٰ علم الهدىٰ ذو المجدين (قدَّس الله روحه): اعلم أنَّ هذه المسألة قد بناها هذا السائل علىٰ أنَّ الداعي لهؤلاء الأعراب هو غير النبيّ صلى الله عليه وآله، وهذا منازع فيه غير مسلَّم، والدعوىٰ بغير برهان لا يقتصر عليها منصف.

/ [[ص ١٠٩]] ثمّ لو سلَّمنا تطوّعاً وتبرّعاً أنَّ الداعي هو غير النبيّ صلى الله عليه وآله لم يجب أن يكون هو من عنده، بل جاز أن يكون غيره.

ونحن نبيِّن كلا الوجهين وإن كنّا قد ذكرنا في الكتاب (الشافي) ما هو الغاية القصوىٰ:

أمّا ظاهر قوله تعالىٰ: ﴿سَتُدْعَوْنَ إِلى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾، فغير دالّ علىٰ تعيين الداعي، بل هو فيهم مشترك، فعلىٰ من ادَّعىٰ أنّه داع بعينه الدلالة.

ولا خلاف بين أهل النقل والرواية في قوله تعالىٰ: ﴿سَيَقُولُ لَكَ الْمُخَلَّفُونَ مِنَ الْأَعْرابِ شَغَلَتْنا أَمْوالُنا وَأَهْلُونا فَاسْتَغْفِرْ لَنا يَقُولُونَ بِأَلْسِنَتِهِمْ ما لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللهِ شَيْئاً إِنْ أَرادَ بِكُمْ ضَرًّا أَوْ أَرادَ بِكُمْ نَفْعاً بَلْ كانَ اللهُ بِما تَعْمَلُونَ خَبِيراً ﴿١١﴾ بَلْ ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَنْقَلِبَ الرَّسُولُ وَالْمُؤْمِنُونَ إِلى أَهْلِيهِمْ أَبَداً وَزُيِّنَ ذلِكَ فِي قُلُوبِكُمْ وَظَنَنْتُمْ ظَنَّ السَّوْءِ وَكُنْتُمْ قَوْماً بُوراً ﴿١٢﴾﴾ [الفتح: ١١ و١٢]، إنّما أراد به الذين تخلّفوا عن الحديبية.

ثمّ قال تعالىٰ: ﴿سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ إِذَا انْطَلَقْتُمْ إِلى مَغانِمَ لِتَأْخُذُوها ذَرُونا نَتَّبِعْكُمْ يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلامَ اللهِ قُلْ لَنْ تَتَّبِعُونا كَذلِكُمْ قالَ اللهُ مِنْ قَبْلُ فَسَيَقُولُونَ بَلْ تَحْسُدُونَنا بَلْ كانُوا لا يَفْقَهُونَ إِلَّا قَلِيلاً ﴿١٥﴾﴾ [الفتح: ١٥].

وإنّما طلب هؤلاء المخلَّفون أن يخرجوا إلىٰ غنيمة خيبر، فمنعهم الله من ذلك وأمر نبيّه ﷺ بأن يقول لهم: ﴿قُلْ لَنْ تَتَّبِعُونا﴾، يريد إلىٰ هذه الغزاة، لأنّه تعالىٰ حكم من قبل بأنّ غنيمة خيبر لمن شهد الحديبية، وأنّه لا حظّ فيها لمن لم يشهدها.

وهذا هو تأويل قوله تعالىٰ: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلامَ اللهِ﴾. ثمّ قال جلّ اسمه: / [[ص ١١٠]] ﴿قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرابِ سَتُدْعَوْنَ إِلى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾ [الفتح: ١٦]، وإنّما أراد تبارك اسمه أنّ الرسول سيدعون فيما بعد إلىٰ قتال قوم أُولي بأس شديد، كمؤتة وحنين وتبوك، فمن أين وللمخالفين أنّ الداعي لهؤلاء الأعراب هو غير النبيّ ﷺ مع ما بيّناه من الحروب التي كانت بعد خيبر.

وليس لأحدٍ أن يدَّعي أنّ المعني بقوله: ﴿سَتُدْعَوْنَ إِلى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ هو أبو بكر لما دعا المسلمين إلىٰ قتال بني حنيفة، أو قتال فارس والروم، ويحتجّ بإطباق المفسِّرين علىٰ ذلك، لأنّ المفسِّرين ما أطبقوا علىٰ ما ادَّعوه، لأنّ ابن المسيّب روىٰ عن أبي روق عن الضحّاك في قوله: ﴿سَتُدْعَوْنَ إِلى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾، قال: هم ثقيف.

وروي عن سعيد بن جبير، قال: هم هوازن.

وروىٰ الواقدي عن قتادة، قال: هم هوازن وثقيف.

فلا إطباق لأهل التأويل علىٰ ما ادَّعىٰ، ولو أطبقوا لم يكن في إطباقهم حجّة، وكم استخرج أهل العدل في متشابه القرآن من الوجوه الصحيحة ما خالف ما ذكره المفسِّرون.

وأمّا الوجه الآخر الذي يُسلَّم فيه أنّ الداعي لهؤلاء الأعراب هو غير النبيّ ﷺ فواضح أيضاً، لأنّه لا يمتنع أن يعني بهذا الداعي أمير المؤمنين عليه السلام لأنّه قد قاتل بعده أهل الجمل وأهل صفّين وأهل النهروان، وبشَّره النبيّ ﷺ بأنّه يقاتلهم بقوله: «علي تقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين»، وقد كانوا أُولي بأس شديد بغير شبهة.

فإن قيل: الآية تدلُّ علىٰ أنّ القوم الذين قوتلوا ما كانوا مسلمين، لقوله تعالىٰ: ﴿تُقاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾، ومحاربوا أمير المؤمنين عليه السلام في المواطن / [[ص ١١١]] الثلاثة التي ذكرتموها كانوا مسلمين.

قلنا: عندنا أنّهم كانوا كفّاراً، والكافر لا يكون مسلماً عند مخالفينا من المعتزلة والخوارج ومن وافقهم، أنّ الكبائر تُخرِج عن الإسلام، كما تُخرِج عن الإيمان، وعندهم أنّ قتال أمير المؤمنين عليه السلام كان كبيرةً ومخرجاً عن الإيمان والإسلام.

وقد دلَّلنا في كتبنا الشافي وغيره من كتبنا علىٰ كفر محاربيه عليه السلام بما ليس هاهنا موضع ذكره.

فإن قيل: من أين نعلم بقاء هؤلاء المخالفين من الأعراب إلىٰ أيّام أمير المؤمنين عليه السلام كما علمنا بقاءهم إلىٰ أيّام أبي بكر؟

قلنا: ومن أين تعلمون بقاء جميعهم إلىٰ أيّام أبي بكر؟

فإن قلت: أعلم ذلك، لأنّ حكم الآية يقتضي بقاءهم حتّىٰ يتمّ كونهم مدعوّين إلىٰ قتال أُولي البأس الشديد.

قلنا: لك مثل ما قلته في بقائهم إلىٰ أيّام أمير المؤمنين عليه السلام، فظاهر الآية لا يقتضي وجوب بقاء جميعهم، وإنّما يقتضي بقاء أكثرهم أو بعضهم.

* * *

٣ ـ آية الغار:

الشافي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ٢٥]] فأمّا قوله: (إنّه كان صاحبه في الغار)، فإنّا متىٰ اعتبرنا قصّة الغار لم نجد فيها لأبي بكر فضلاً، بل وجدناه منهيّاً، والنهي من الرسول صلى الله عليه وآله لا يتوجّه إلّا إلىٰ قبيح، ونحن نُبيِّن ما يقتضيه استقراء الآية.

/ [[ص ٢٦]] أمّا قوله تعالىٰ: ﴿ثانِيَ اثْنَيْنِ﴾ فليس فيه أكثر من إخبار عن عدد، وقد يكون ثانياً لغيره من لا يشركه في إيمان ولا فضل.

ثمّ قال: ﴿يَقُولُ لِصاحِبِهِ﴾ وليس في التسمية بالصحبة فضل، لأنّها قد تحصل من الوليّ والعدوّ والمؤمن والكافر، قال الله تعالىٰ مخبراً عن مؤمن وكافر اصطحبا: ﴿قالَ لَهُ صاحِبُهُ وَهُوَ يُحاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوّاكَ رَجُلاً ﴿٣٧﴾﴾ [الكهف: ٣٧].

ثمّ قال: ﴿لا تَحْزَنْ﴾ فنهاه عن الاستمرار علىٰ حزن وقع منه بلا خلاف، لأنّ الرواية وردت بأنّه جزع ونشج بالبكاء، وإنّما ذكرنا ذلك لئلّا يقولوا: إنّما نهاه عمّا لم يقع منه، فظاهر نهيه عليه السلام يدلّ علىٰ قبح الفعل، وإنّما يُحمَل النهي في بعض المواضع علىٰ التشجيع والتسكين بدلالة توجب العدول عن الظاهر، وهذا يدلّ علىٰ وقوع المعصية من الرجل في الحال.

فأمّا قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ اللهَ مَعَنا﴾ فمعناه أنّه عالم بحالنا، كما قال تعالىٰ: ﴿ما يَكُونُ مِنْ نَجْوىٰ ثَلاثَةٍ إِلّا هُوَ رابِعُهُمْ وَلا خَمْسَةٍ إِلّا هُوَ سادِسُهُمْ وَلا أَدْنىٰ مِنْ ذلِكَ وَلا أَكْثَرَ إِلّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ ما كانُوا﴾ [المجادلة: ٧]، فليس في ذلك أيضاً فضل. وقد قيل: إنّ لفظة (معنا) تختصّ النبيّ وحده صلى الله عليه وآله دون من كان معه، وقد يستعمل الواحد العظيم هذه اللفظة في العبارة عن نفسه، كما قال تعالىٰ: ﴿إِنّا أَرْسَلْنا نُوحاً﴾ [نوح: ١]، و﴿إِنّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنّا لَهُ لَحافِظُونَ ﴿٩﴾﴾ [الحجر: ٩].

ثمّ قال: ﴿فَأَنْزَلَ اللهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْها﴾، وإنزال السكينة إنّما كان علىٰ النبيّ صلى الله عليه وآله بدلالة قوله: / [[ص ٢٧]] ﴿وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْها﴾ وهم الملائكة، وبدلالة أنّ الهاء من أوّل الآية إلىٰ آخرها كناية عن النبيّ صلى الله عليه وآله، ولم يُنزِّل السكينة علىٰ النبيّ صلى الله عليه وآله في غير هذا المقام إلّا عمّت من كان معه من المؤمنين، قال الله تعالىٰ في يوم حنين: ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ اللهُ سَكِينَتَهُ عَلىٰ رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: ٢٦]، وقال تعالىٰ: ﴿إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجاهِلِيَّةِ فَأَنْزَلَ اللهُ سَكِينَتَهُ عَلىٰ رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الفتح: ٢٦]، وفي اختصاص الرسول صلى الله عليه وآله في الغار بالسكينة دون من كان معه ما فيه.

* * *

٤ ـ آية ﴿مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ﴾:

الشافي في الإمامة (ج ٢):

[[ص ٢٤٥]] إنّه لا مانع لنا من أن نجعل الآية الأُولىٰ متوجّهة إلىٰ أمير المؤمنين عليه السلام ومختصّة به أيضاً، لأنّا قد بيّنّا أنّ لفظ الجمع قد يُستَعمل في الواحد بالعرف، فليس لمتعلِّق أن يتعلّق بلفظ الآية في دفع اختصاصها به عليه السلام، وممّا يقوّي هذا التأويل أنّ الله تعالىٰ وصف من عناه بالآية بأوصاف وجدنا أمير المؤمنين عليه السلام مستكملاً لها بالإجماع، لأنّه تعالىٰ قال: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة: ٥٤]، وقد شهد النبيّ صلى الله عليه وآله لأمير المؤمنين عليه السلام بما يوافق لفظ الآية في الخبر الذي لا يختلف فيه اثنان حين قال صلى الله عليه وآله وقد ندبه لفتح خيبر بعد فرار من فرَّ عنها واحداً بعد آخر: «لأعطينَّ الراية غداً رجلاً يُحِبُّ اللهَ ورسولَهُ ويُحِبُّهُ اللهُ ورسولُهُ، كرّار غير فرّار، لا يرجع حتّىٰ يفتح الله علىٰ يديه»، فدفعها إلىٰ أمير المؤمنين عليه السلام، / [[ص ٢٤٦]] فكان من ظفره وفتحه ما وافق خبر الرسول صلى الله عليه وآله، ثمّ قال تعالىٰ: ﴿أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكافِرِينَ﴾ [المائدة: ٥٤]، فوصف من عناه بالتواضع للمؤمنين والرفق بهم، والعزيز علىٰ الكافرين هو الممتنع من أن ينالوه مع شدّة نكايته فيهم ووطأته عليهم، وهذه أوصاف أمير المؤمنين عليه السلام لا يُدانىٰ فيها ولا يُقارَب، ثمّ قال: ﴿يُجاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَلا يَخافُونَ لَوْمَةَ لائِمٍ﴾ [المائدة: ٥٤]، فوصف

جلَّ اسمه من عناه بقوَّة الجهاد، وبما يقتضي الغاية فيه، وقد علمنا أنَّ أصحاب الرسول ﷺ بين رجلين رجل لا غناء له في الحرب ولا جهاد، وآخر له جهاد وغناء، ونحن نعلم قصور كلّ مجاهد عن منزلة أمير المؤمنين في الجهاد، وأنَّهم مع علوّ منزلتهم في الشجاعة وصدق البأس لا يلحقون منزلته، ولا يقاربون رتبته، لأنَّه عليه السلام المعروف بتفريج الغمّ وكشف الكرب عن وجه الرسول ﷺ، وهو الذي لم يحجم قطّ عن قرن، ولا نكص عن هول، ولا ولّىٰ الدُّبُر، وهذه حال لم يسلم لأحد قبله ولا بعده، وكان عليه السلام للاختصاص بالآية أولىٰ لمطابقة أوصافه لمعناها.

وقد ادَّعىٰ قوم من أهل الغباوة والعناد أنَّ قوله تعالىٰ: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة: ٥٤] المراد به أبو بكر من حيث قاتل أهل الردَّة، ولسنا نعرف قولاً أبعد من الصواب من هذا القول، حتَّىٰ أنَّه ليكاد أن يُعلَم بطلانه ضرورةً، لأنَّ الله تعالىٰ إذا كان قد وصف من أراده بالآية / [[ص ٢٤٧]] بالعزَّة على الكافرين، وبالجهاد في سبيله، مع إطراح خوف اللوم، كيف يجوز أن يظنَّ عاقل توجّه الآية إلىٰ من لم يكن له حظّ من ذلك الوصف؟ لأنَّ المعلوم أنَّ أبا بكر لم يكن له نكاية في المشركين، ولا قتيل في الإسلام، ولا وقف في شيء من حروب النبيّ ﷺ موقف أهل البأس والعناء، بل كان الفرار سُنَّته، والهرب ديدنه، وقد انهزم عن النبيّ ﷺ في جملة المنهزمين في مقام بعد مقام، وكيف يُوصَف بالجهاد في سبيل الله علىٰ الوجه المذكور في الآية من لا جهاد له جملةً؟ وهل العدول بالآية عن أمير المؤمنين عليه السلام مع العلم الحاصل لكلِّ أحد بموافقة أوصافه بها إلىٰ أبي بكر إلَّا عصبيَّةٌ ظاهرة وانحرافٌ شديد؟

وقد روي نزولها في قتال أمير المؤمنين عليه السلام أهل البصرة، عنه عليه السلام نفسه وعن عبد الله بن عبّاس وعمّار بن ياسر رضي الله عنهما، وإذا عضد ما ذكرناه من مقتضىٰ الآية الرواية زالت الشبهة، وقويت الحجَّة.

* * *

الشافي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ٣٤]] وقوله تعالىٰ: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكافِرِينَ يُجاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَلا يَخافُونَ لَوْمَةَ لائِمٍ﴾ [المائدة: ٥٤])، ثمّ قال: (وهذا خبر من الله تعالىٰ، ولا بدَّ من أن يكون كائناً علىٰ ما أخبر به، والذين قاتلوا المرتدّين هم أبو بكر وأصحابه، فوجب أنَّهم الذين عناهم بقوله: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾، [وأنَّهم ﴿يُجاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَلا يَخافُونَ لَوْمَةَ لائِمٍ﴾]، وذلك يوجب أن يكون علىٰ صواب، [وأن يكون ممَّن وفّىٰ، ويمنع من قول من يدَّعي النصَّ، وأنَّه كان علىٰ باطل].

* * *

٥ ـ آية ﴿وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ﴾:

الشافي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ٣٤]] قال: ﴿وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً يَعْبُدُونَنِي لا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئاً﴾ [النور: ٥٥]، فلم نجد هذا التمكين والاستخلاف في الأرض الذي وعده الله من آمن وعمل صالحاً من أصحاب النبيّ ﷺ إلَّا في أيّام أبي بكر وعمر، لأنَّ الفتوح كانت في أيّامهم، وأبو بكر فتح بلاد العرب، وصدراً من بلاد / [[ص ٣٥]] العجم، وعمر فتح مدائن كسرىٰ وإلىٰ حدِّ خراسان والشام ومصر، [ثمّ كان من عثمان فتح ناحية المغرب] وخراسان وسجستان وغيرها، وإذا كان التمكين والاستخلاف الذي تضمَّنته الآية لهؤلاء الأئمَّة وأصحابهم علمنا أنَّهم محقّون، فلو لم يكن لهؤلاء لم يصحّ، لأنَّه لم يكن لغيرهم الفتوح، ولو كان لغيرهم أيضاً لوجب كون الآية متناولة للجميع...

[[ص ٤٥]] فأمَّا ما تعلَّق به من قوله تعالىٰ: ﴿وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ [النور: ٥٥]، فأوَّل ما في ذلك أنَّ الآية مشروطة بالإيمان، فيجب علىٰ من ادَّعىٰ تناولها القوم أن يُبيِّن إيمانهم بغير الآية وما يقتضيه ظاهرها، ثمّ المراد بالاستخلاف هاهنا ليس هو الإمامة والخلافة علىٰ ما ظنّوه، بل المعنىٰ فيه بقاؤهم في أثر من مضىٰ من الفِرَق، وجعلهم عوضاً منهم وخلفاً، ومن

ذلك قوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلائِفَ الْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ١٦٥]، وقوله: ﴿عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٢٩]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ﴾ [الأنعام: ١٣٣]، وقد ذكر أهل التأويل في قوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُوراً﴾ [الفرقان: ٦٢]، أنَّ المراد به كون كلّ واحد منهما خلف صاحبه، وأنشدوا في ذلك قول زهير بن أبي سُلمىٰ:

بها العين والآرام يمشين خلفةً
وأطلاؤها ينهضن من كلِّ مَجْثَمِ

/ [[ص ٤٦]] وهذا الاستخلاف والتمكين في الدين لم يتأخَّر إلىٰ أيّام أبي بكر وعمر علىٰ ما ظنَّه القوم، بل كان في أيّام النبيّ ﷺ حين قمع الله أعداءه، وأعلىٰ كلمته، ونشر رايته، وأظهر دعوته، وأكمل دينه، ونعوذ بالله أن نقول: إنَّ الله لم يكن أكمل دينه لنبيّه في حياته حتَّىٰ تلافىٰ ذلك متلافٍ بعد وفاته، وليس كلّ التمكين هو كثرة الفتوح والغلبة علىٰ البلدان، لأنَّ ذلك يوجب أنَّ دين الله تعالىٰ لم يتمكَّن إلىٰ اليوم، لعلمنا ببقاء ممالك الكفرة كثيرة لم يفتحها المسلمون، ولأنَّه أيضاً يوجب أنَّ الدين تمكَّن في أيّام معاوية ومن بعده من بني أُميّة أكثر من تمكّنه في أيّام النبيّ ﷺ وأبي بكر وعمر، لأنَّ بني أُميّة افتتحوا بلاداً لم تُفتتح قبلهم.

ثمّ يقال له: من أيِّ وجهٍ أوجبت كون التمكين فيمن ادَّعيت؟ فإن قال: لأنّي لم أجد هذا التمكين والاستخلاف إلَّا في أيّامهم، وقد بيَّنا ما في ذلك، وذكرنا أنَّ التمكين كان متقدِّماً، وكذلك الاستخلاف علىٰ المعنىٰ الذي ذكرناه.

وإن قال: لأنّا لم نجد من خلف الرسول ﷺ وقام مقامه إلَّا من ذكرته.

قيل له: أليس قد بيَّنا أنَّ الاستخلاف هاهنا يُحتَمل غير معنىٰ الإمامة؟ فلِمَ حملته علىٰ الإمامة؟

وبعد، فإنَّ حمله علىٰ المعنىٰ الذي ذكرناه أقرب إلىٰ مذهبك وأجرىٰ علىٰ أُصولك، لأنَّه إذا حملته علىٰ الإمامة لم يعمّ جميع المؤمنين، وإذا حُمِلَ علىٰ المعنىٰ الذي ذكرناه عمَّ جميع المؤمنين.

وبعد، فإذا سُلِّمَ لك أنَّ المراد به الإمامة لم يتمّ ما ادَّعيته إلَّا بأن تدلَّ من غير جهة الآية علىٰ أنَّ أصحابك كانوا أئمَّة علىٰ الحقيقة، وخلفاء للرسول ﷺ حتَّىٰ تتناولهم الآية.

فإن قال: دليلي علىٰ تناولها لهم قول أهل التفسير.

/ [[ص ٤٧]] قيل له: ليس كلّ أهل التفسير قال ما ادَّعيت، لأنَّ ابن جريح روىٰ عن مجاهد في قوله تعالىٰ: ﴿وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [النور: ٥٥]، قال: هم أُمَّة محمّد ﷺ. وروي عن ابن عبّاس رضي الله عنه وغيره قريب من ذلك. وقد تأوَّل هذه الآية علماء أهل البيت صلوات الله عليهم وحملوها علىٰ وجه معروف، فقالوا: هذا التمكين والاستخلاف وإبدال الخوف بالأمن إنَّما يكون عند قيام المهدي عليه السلام. فليس علىٰ تأويلك إجماع من المفسِّرين، وقول بعضهم ليس بحجَّة.

* * *

٦ _ حديث الاقتداء بالشيخين:

الشافي في الإمامة (ج ٢):

[[ص ٣٠٧]] وأفسدوا حديث الاقتداء، بأن ذكروا أنَّ الأمر بالاقتداء بالرجلين يستحيل، لأنَّهما مختلفان في كثير من أحكامهما وأفعالهما، والاقتداء بالمختلفين والاتّباع لهما متعذِّر غير ممكن، ولأنَّه يقتضي عصمتهما، والمنع من جواز الخطأ عليهما، وليس هذا بقول لأحد فيهما، وطعنوا في / [[ص ٣٠٨]] رواية الخبر بأنَّ راويه عبد الملك بن عمير، وهو من شيع بني أُميّة، وممَّن تولّىٰ القضاء لهم، وكان شديد النصب والانحراف عن أهل البيت أيضاً، ظنيناً في نفسه وأمانته.

وروي أنَّه كان يمرُّ علىٰ أصحاب الحسين بن علي عليهما السلام وهم جرحىٰ فيجهز عليهم، فلمَّا عوتب علىٰ ذلك قال: إنَّما أُريد أن أريحهم، وفيهم من حكىٰ رواية الخبر بالنصب، وجعل أبا بكر وعمر علىٰ هذه الرواية مناديين مأمورين بالاقتداء بالكتاب والعترة، وجعل قوله: «اللذين من بعدي» كناية عن الكتاب والعترة، واستشهد علىٰ صحَّة تأويله بأمره ﷺ في غير هذا الخبر بالتمسّك بهما والرجوع

إليهما في قوله: «إنّي مخلِّف فيكم الثقلين ما إن تمسَّكتم بهما لن تضلّوا: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وأنَّهما لن يفترقا حتَّىٰ يردا عليَّ الحوض».

وأبطل من سلك هذه الطريقة في تأويل الخبر اعتراض الخصوم بلفظ (اقتدوا)، وأنَّه خطاب للجميع لا يسوغ توجّهه إلىٰ الاثنين، بأن قال: ليس يُنكَر أن يكون (اقتدوا باللذين) متوجِّهاً إلىٰ جميع الأُمَّة، وقوله: «من بعدي أبا بكر وعمر» نداءً لهما علىٰ سبيل التخصيص لهما، لتأكيد الحجَّة عليهما، وشرح هذه الجملة موجودة في مواضعه من الكتب، وإن كان مخالفونا يدفعون ورود الرواية بالنصب أشدّ دفع، / [[ص ٣٠٩]] ويدَّعون أنَّه ممَّا خرج علىٰ سبيل التأويل من غير رجوع إلىٰ رواية.

وممَّا يمكن أن يُعتَمد في إبطال خبر الاقتداء أنَّه لو كان موجباً للنصِّ علىٰ الوجه الذي عارض به أبو هاشم لاحتجَّ به أبو بكر لنفسه في السقيفة، ولما جاز أن يعدل إلىٰ روايته (أنَّ الأئمَّة من قريش)، ولا خفاء علىٰ أحد في أنَّ الاحتجاج بخبر الاقتداء أقطع للشغب وأخصّ بالحجَّة وأشبه بالحال، لاسيّما والتقيَّة والخوف عنه زائلان، ووجوه الاحتجاج له معرضة، وجميع ما يدَّعيه الشيعة بالنصِّ الذي تذهب إليه عن الرجل منتفية، ولوجب أيضاً أن يحتجَّ به أبو بكر علىٰ طلحة لـمَّا نازعه فيما رواه من النصِّ علىٰ عمر، وأظهر الإنكار لفعله، فكان احتجاجه في تلك الحال بالخبر المقتضي لنصِّ رسول الله ﷺ علىٰ عمر ودعائه الناس إلىٰ الاقتداء به والاتّباع له أولىٰ وألزم من قوله: (أقول: يا ربِّ وُلّيت عليهم خير أهلك)، وأيضاً لو كان هذا الخبر صحيحاً لكان حاظراً مخالفة الرجلين وموجباً لموافقتهما في جميع أقوالهما وأفعالهما، وقد رأينا كثيراً من الصحابة قد خالفهما في كثير من أحكامهما وذهبوا إلىٰ غير ما يذهبان إليه، وقد أظهروا ذلك، فيجب أن يكونوا بذلك عصاة مخالفين لنصِّ الرسول ﷺ، وقد كان يجب أيضاً أن يُنبِّه الرجلان من يخالفهما علىٰ مقتضىٰ هذا الخبر، ويذكر أنَّهم بأنَّ خلافهما محظور ممنوع منه، علىٰ أنَّ ذلك لو اقتضىٰ النصّ بالإمامة علىٰ ما ظنّوا لوجب أن يكون ما رووه عنه عليه السلام من قوله: «أصحابي كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم» موجباً لإمامة الكلّ، وإذا لم / [[ص ٣١٠]] يكن هذا الخبر موجباً للإمامة فكذلك الآخر، وقد رووا أيضاً عنه عليه السلام أنَّه قال: «اهتدوا بهدي عمّار، وتمسَّكوا بعهد ابن أُمّ عبد»، ولم يكن في شيء من ذلك نصٌّ بإمامة ولا فرض طاعة، فكيف يظنّ هذا في خبر الاقتداء وحكم الجميع واحد في مقتضىٰ ظاهر اللفظ؟

وبعد، فلو تجاوزنا عن هذا كلّه، وسلَّمنا رواية الأخبار وصحَّتها، لم يكن في شيء منها تصريح بنصّ ولا تلويح إليه.

أمَّا خبر الخلَّة وما يدَّعونه من قوله عليه السلام: «اتركوا لي أخي وصاحبي»، فلا شبهة علىٰ عاقل في بعدهما عن الدلالة علىٰ النصِّ.

فأمَّا خبر الاقتداء فهو كالمجمل، لأنَّه لم يُبيِّن في أيّ شيء يُقتدىٰ بهما، ولا علىٰ أيِّ وجه، ولفظة (بعدي) مجملة ليس فيها دلالة علىٰ أنَّ المراد بعد وفاتي دون بعد حال أُخرىٰ من أحوالي، ولهذا قال بعض أصحابنا: إنَّ سبب هذا الخبر أنَّ النبيّ ﷺ كان سالكاً بعض الطريق، وكان أبو بكر وعمر متأخّرين عنه جائيين علىٰ عقبه، فقال النبيّ صلّىٰ الله / [[ص ٣١١]] عليه وآله لبعض من سأله عن الطريق الذي يسلكه في اتّباعه واللحوق به: «اقتدوا باللذين من بعدي»، وعنىٰ بسلوك الطريق دون غيره، وهذا القول وإن كان غير مقطوع به فلفظ الخبر محتمله كاحتماله لغيره، وأين الدلالة علىٰ النصِّ والتسوية بينه وبين أخبارنا، ونحن حيث ذهبنا في خبر الغدير وغيره إلىٰ النصِّ لم نقتصر علىٰ محض الدعوىٰ، بل كشفنا عن وجه الدلالة، واستقصينا ما يورد من الشبه، وقد كان يجب علىٰ من عارضنا بهذه الأخبار وادِّعاء إيجابها للنصِّ أن يفعل مثل ما فعلناه أو قريباً منه.

وليس لأحدٍ أن يتطرَّق إلىٰ إبطال ما ذكرناه من التأويلات بأن يدَّعي أنَّ الناس في هذه الأخبار بين منكر ومتقبِّل، فالمنكر لا تأويل له، والمتقبِّل يحملها علىٰ النصِّ ويدفع سائر التأويلات، لأنَّ هذا القول يدلُّ علىٰ غفلة شديدة من قائله أو مغالطة، وكيف يكون ادِّعاؤه صحيحاً ونحن نعلم أنَّ كلّ من أثبت إمامة أبي بكر من طريق الاختيار وهم أضعاف من أثبتها من طريق النصّ ينقلون هذه الأخبار من غير أن يعتقدوا فيها دلالة علىٰ نصٍّ عليه.

* * *

٧ ـ حديث الخلَّة:

الشافي في الإمامة (ج ٢):

[[ص ٣٠٧]] أنَّ حديث الخلَّة يناقض ويُبطِل آخره أوَّله، لأنَّهم يروون عنه ﷺ أنَّه قال: «لو كنت متَّخذاً خليلاً لاتَّخذت فلاناً خليلاً، ولكن ودَّاً وإخاء إيمان»، فأوَّل الخبر يقتضي أنَّ الخلَّة لم تقع، وآخره يقتضي وقوعها علىٰ الشرط المذكور الذي يعلم كلّ أحد أنَّ الخلَّة منه ﷺ لا تكون إلَّا عليه، لأنَّه لا يصحُّ أن يخالَّ أحداً إلَّا في الإيمان وما يقتضيه الدين، ويذكرون أيضاً في ذلك ما يروونه من قوله ﷺ قبل وفاته: «برئت إلىٰ كلّ خليل من خليل، فإنَّ الله ﷻ قد اتَّخذ صاحبكم خليلاً»، ويقولون: إن كان أثبت الخلَّة بينه وبين غيره فيما تقدَّم فقد نفاها وبرئ منها قبل وفاته.

* * *

٨ ـ صلاته مكان رسول الله ﷺ:

الشافي في الإمامة (ج ٢):

[[ص ١٥٨]] فأمَّا ما استقواه من شبهة البكرية في استخراجهم من تقديم أبي بكر للصلاة النصَّ عليه، فمعلوم وجهه والباعث علىٰ ادِّعائه، وبإزاء ذلك أنَّ ما تدَّعيه البكرية من النصِّ بخبر الصلاة عندنا من أضعف الشبه وأركّها، حتَّىٰ أنَّه ليغلب علىٰ ظنِّ أكثرها استحالةَ اعتقاد النصّ بهذه الطريقة علىٰ أحدٍ من المحصِّلين، وينسب إظهارها ممَّن تعلَّق بها إلىٰ الغفلة وقلَّة التحصيل، أو اعتماد المدافعة والمقابلة من غير أن يكون الاعتقاد مطابقاً للقول.

وقد بيَّن أصحابنا رحمهم الله في غير موضع الكلام علىٰ خبر الصلاة المنسوبة إلىٰ أبي بكر ودلّوا علىٰ أنَّه لا نسبة بين الصلاة والإمامة، وجملة ما أوردوه أنَّ خبر الصلاة أوَّلاً خبر واحد، ثمّ إنَّ الأمر بها والإذن فيها وارد / [[ص ١٥٩]] من جهة عائشة، وليس بمنكر أن يكون الإذن صدر من جهتها لا من جهة الرسول ﷺ، وقد دلَّ أصحابنا علىٰ ذلك بشيئين: أحدهما قول النبيّ ﷺ علىٰ ما أتت به الرواية لـمَّا عرف تقدّم أبي بكر في الصلاة وسمع قراءته في المحراب: «إنَّكنَّ كصويحبات يوسف»، وبخروجه عليه السلام متحاملاً من الضعف معتمداً علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام والفضل بن العبّاس وعزله لأبي بكر عن المقام وإقامة الصلاة، وتقدّمه عليه بنفسه في الصلاة، وهذا يدلُّ دلالة واضحة علىٰ أنَّ الإذن في الصلاة لم يتعدَّ عائشة إلىٰ الرسول ﷺ.

وقد قال بعض المخالفين: إنَّ السبب في قوله ﷺ: «إنَّكنَّ كصويحبات يوسف»: إنَّه ﷺ لـمَّا أُذن بالصلاة قال: «مروا أبا بكر ليُصلّي بالناس»، فقالت له عائشة: إنَّ أبا بكر رجل أسيف حزين لا يحتمل قلبه أن يقوم مقامك في الصلاة، ولكن تأمر عمر أن يُصلّي بالناس، فقال عليه السلام عند ذلك: «إنَّكنَّ كصويحبات يوسف»، وهذا ليس بشيء، لأنَّ النبيّ ﷺ لا يجوز أن يكون أمثاله إلَّا وفقاً لأغراضه، وقد علمنا أنَّ صويحبات يوسف لم يكن منهنَّ خلاف علىٰ يوسف، ولا مراجعة له في شيء أمرهنَّ به، وإنَّما افتتنَّ بأسرهنَّ بحسنه، وأرادت كلّ واحدة منهنَّ منه مثل ما أرادته صاحبتها، فأشبهت حالهنَّ حال عائشة في تقديمها أباها للصلاة طلباً للتجمّل والتشرّف بمقام الرسول ﷺ، ولما يعود بذلك عليها وعلىٰ أبيها من الفخر وجميل الذكر.

ولا معتبر بمن حمل نفسه من المخالفين علىٰ / [[ص ١٦٠]] أن يدَّعي أنَّ الرسول ﷺ لـمَّا خرج إلىٰ المسجد لم يعزل أبا بكر عن الصلاة وأقرَّه في مقامه، لأنَّ هذا من قائله غلط فظيع من حيث يستحيل أن يكون النبيّ ﷺ وهو الإمام المتَّبَع في سائر الدين متَّبِعاً مأموماً في حال من الأحوال، وكيف يجوز أن يتقدَّم النبيّ ﷺ غيره في الصلاة وقد دلَّت الدلالة علىٰ أنَّه لا يتقدَّم فيها إلَّا الأفضل علىٰ الترتيب والتنزيل المعروف؟

وممَّا يدلُّ علىٰ بطلان دعواهم هذه أنَّه عليه السلام لو لم يعزله عند خروجه عن الصلاة لما كان لما وردت به الرواية من الاختلاف في أنَّه ﷺ لـمَّا صلّىٰ بالناس ابتدأ من القرآن من حيث ابتدأ أبو بكر أو من حيث انتهىٰ معنىٰ، علىٰ أنّا نعلم لو تجاوزنا عن جميع ما ذكرناه وجهاً يكون منه خبر الصلاة شبهة في النصِّ مع تسليم أنَّ النبيّ ﷺ أمرها أيضاً، لأنَّ الصلاة ولاية مخصوصة في حالٍ مخصوصٍ لا تعلّق لها بالإمامة، لأنَّ الإمامة تشتمل علىٰ ولايات كثيرة من جملتها الصلاة، ثمّ هي مستمرَّة في الأوقات كلّها، فأيُّ نسبةٍ مع ما ذكرناه بين الأمرين؟ علىٰ أنَّه لو كانت ولاية الصلاة دالّة علىٰ النصِّ لم يخلُ من أن تكون دالّة من حيث

كانت تقديماً في الصلاة أو من حيث / [[ص ١٦١]] اختصَّت مع أنَّها تقديم فيها بحال المرض، فإن دلَّت من الوجه الأوَّل وجب أن يكون جميع من قدَّمه الرسول ﷺ في طول حياته للصلاة إماماً للمسلمين، وقد علمنا أنَّ الرسول ﷺ قد ولّىٰ الصلاة جماعة لا يجب شيء من هذا فيهم، وإن دلَّت من الوجه الثاني فالمرض لا تأثير له في إيجاب الإمامة، ولو دلَّ تقديمه في الصلاة في حال المرض علىٰ الإمامة لدلَّ علىٰ مثله التقديم في حال الصحَّة، ولو كان للمرض تأثير لوجب أن يكون تأميره أُسامة بن زيد وتأكيده أمره في حال المرض مع أنَّ ولايته تشتمل علىٰ الصلاة وغير الصلاة موجباً له الإمامة، لأنَّه لا خلاف في أنَّ النبيّ ﷺ كان يقول إلىٰ أن فاضت نفسه الكريمة ﷺ: «نفذوا جيش أُسامة»، ويُكرِّر ذلك ويُردِّده.

فإن قيل: لم تدلّ الصلاة علىٰ الإمامة من الوجهين اللذين أفسدتموها لكن من حيث كان النبيّ ﷺ مؤتمّاً بأبي بكر في الصلاة ومصلّياً خلفه.

قلنا: قد مضىٰ ما يُبطِل هذا الظنّ، فكيف يجعل ما هو مستحيل في نفسه حجَّة؟ علىٰ أنَّ النبيّ ﷺ عند مخالفينا قد صلّىٰ خلف عبد الرحمن بن عوف، ولم يكن ذلك موجباً له الإمامة، وخبر صلاة عبد الرحمن بن عوف أثبت عندهم وأظهر فيهم من خبر صلاته خلف أبي بكر، لأنَّ الأكثر منهم يعترف بعزله عن الصلاة عند خروجه عليه السلام، وقد بيَّنا أنَّ المرض لا تأثير له، فليس لهم أن يُفرِّقوا بين صلاته خلف عبد الرحمن وبينها خلف أبي بكر بذكر المرض.

* * *

٩ _ تسميته بالصدّيق:

الشافي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ١٣]] فأمَّا ادِّعاؤه أنَّه كان عليه السلام كان يُسمّيه صدّيقاً فدون صحَّة ذلك خرط القتاد، وليس يقدر أحد علىٰ أن يروي عنه عليه السلام في ذلك خبراً معروفاً، وإنَّما معوّلهم علىٰ المشهور والظاهر، وليس في ذلك دلالة علىٰ الصحَّة، لأنَّه قد يُتقرَّب إلىٰ ولاة الأُمور وملّاك الحلّ والعقد من / [[ص ١٤]] الألقاب والسمات والصفات وغير ذلك ما يبلغ من الشهرة أقصاها، وينتهي إلىٰ أن يغلب علىٰ الأسماء والكنىٰ ولا يقع التعريف إلّا به، ومع ذلك فلا يكون صادراً عن حجَّة ولا مبنيّاً علىٰ صحَّة.

ولو قيل لمدَّعي ذلك: أَشِر إلىٰ الحال التي لقَّبه النبيّ ﷺ فيها بالصدّيق، والمقام الذي قام بذلك فيه، لعجز عن إيراد شيء مقنع.

* * *

١٠ _ السبق إلىٰ الإسلام:

الشافي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ٢١]] فأمَّا قوله: (إنَّ من مناقبه أنَّه سبق إلىٰ الإسلام) فباطل، لأنَّه لا شبهة في أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام هو السابق إلىٰ اتّباع النبيّ ﷺ والإيمان به، والأمر في ذلك بين أهل النقل متعارف، وإنَّما ادَّعىٰ قوم من أهل النصب والعناد أنَّ إسلامه وإن كان سابقاً فإنَّما كان علىٰ سبيل التلقين دون المعرفة واليقين لصغر سنّه عليه السلام، وفضَّلوا لأجل ذلك إيمان أبي بكر وإن كان متأخِّراً.

وقد أجابت الشيعة عن هذه الشبهة، وبيَّنوا أنَّ الأمر في سنّه عليه السلام كان بخلاف ما ظنَّه الأعداء، وأنَّه كان في تلك الحال ممَّن يتناوله التكليف، ويصحُّ منه المعارف، وبيَّنوا ذلك بالرجوع إلىٰ تاريخ وفاته / [[ص ٢٢]] ومبلغ سنّه عندنا، وأنَّ اعتبار ذلك يشهد بأنَّ سنّه لم تكن في ابتداء الدعوة صغيرة بحيث لا يصحُّ معها المعرفة، وأوضحوا ذلك بتمدّحه عليه السلام في مقام بعد مقام، ومقال بعد مقال، وافتخاره بأنَّه أسبق الناس إسلاماً، وإيراده ذلك بألفاظ مختلفة، كقوله عليه السلام: «اللهمّ إنّي لا أعرف عبداً عبدك من هذه الأُمَّة قبلي غير نبيّها ﷺ»، وقوله عليه السلام: «أنا أوَّل من صلّىٰ»، وقوله لـمَّا شاجره عثمان، وقال له: أبو بكر وعمر خير منك، فقال: «أنا خير منك ومنهما، عبدت الله قبلهما وعبدته بعدهما»، وقول النبيّ ﷺ لفاطمة: «زوَّجتكِ أقدمهم سلماً وأوسعهم علماً»، إلىٰ غير هذا ممَّا يدلُّ علىٰ إيمانه، وأنَّه إيمان العارفين، ولولا ذلك لا تمدَّح به ولا افتخر ولا افتخر له.

فإن قال: فهبوا أنَّ أبا بكر لم يسبق الناس كلّهم إلىٰ الإسلام، أليس كان من السابقين إليه؟ وهذا يدلُّ علىٰ صلاحه للإمامة، وعلىٰ أنَّه لم يكن كافراً منافقاً.

قيل له: ليس كلّ من سبق إلىٰ إظهار الإسلام أو

كان أسبق الناس / [[ص ٢٣]] إليه يصلح للإمامة، لأنّا قد بيّنا أنَّ للإمامة شرائط تزيد علىٰ الإسلام والإيمان.

فأمَّا نفي الكفر، فإن أُريد به نفي إظهاره وإعلانه في تلك الحال فلا شبهة في ذلك، وإن أُريد به نفي إبطانه فليس في السبق إلىٰ إظهار الإسلام نفي لذلك.

* * *

١١ _ إنفاق الأموال:

الشافي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ٢٣]] فأمَّا ادِّعاؤه أنَّه واساه بماله ونفسه، فالمواساة بالنفس إنَّما تكون بأن يبذل في نصرته والمدافعة عنه، ومكافحة الأعداء وذبّهم عن وجهه، ومعلوم بلا شبهة حال أبي بكر.

فأمَّا المواساة بالمال، فما يحصل مع المخالفين فيها إلَّا علىٰ دعوىٰ مجرَّدة متىٰ طالبناهم بتفصيلها وذكر الوجوه التي كان إنفاقه فيها ألطّوا وحاجزوا ولم يُحصَل منهم علىٰ شيء مقنع، ولو كان إنفاق أبي بكر صحيحاً لوجب أن تكون وجوهه معروفة كما كانت نفقة عثمان في تجهيز جيش العسرة وغيره معروفة لا يقدر علىٰ إنكارها منكر، ولا يرتاب في جهاتها مرتاب، وكما كانت جهات نفقات أمير المؤمنين عليه السلام معروفة ينقلها الموافق والمخالف، فمن ذلك أنَّه عليه السلام كان يقوم بما يحتاج النبيّ صلى الله عليه وآله مدَّة مقامه بالشعب إليه ويتمحَّله، وقد روي أنَّه آجر نفسه من يهودي صرف أجره إلىٰ بعض ما كان يحتاج إليه النبيّ صلى الله عليه وآله، وإنفاق أمير المؤمنين عليه السلام مع الاقتار والإقلال أفضل وأرفع من إنفاق أبي بكر لو ثبت مع الغنىٰ والسعة، ومن ذلك تقديمه الصدقة بين يدي النجوىٰ ونزول القرآن بذلك / [[ص ٢٤]] بلا خلاف بين أهل العلم، وأنَّه عليه السلام كان يُطعِم المسكين واليتيم والأسير وحتَّىٰ نزلت في ذلك سورة ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ﴾، وفيه نزل وفي معنىٰ نفقته ورد قوله: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهارِ سِرًّا وَعَلانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٧٤﴾﴾ [البقرة: ٢٧٤]، ولمَّا تصدَّق بخاتمه وهو راكع نزل فيه قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَهُمْ راكِعُونَ ﴿٥٥﴾﴾ [المائدة: ٥٥]، وهذه جهات لا تُدفَع ولا تُجهَل، فأين نفقات أبي بكر والشاهد عليها إن كانت صحيحة؟

علىٰ أنَّ الذي ادّعي من إنفاق أبي بكر لا يخلو من أن يكون وقع بمكَّة قبل الهجرة لو كان صحيحاً أو بالمدينة، فإن كان بمكَّة فمعلوم أنَّ النبيّ صلى الله عليه وآله لم يُجهِّز هناك جيشاً، ولا بعث بعثاً، ولا حارب عدوّاً، وإنَّما يحتاج مثله عليه السلام إلىٰ النفقة الواسعة في تجهيز الجيوش وإعداد الكراع لأنَّه كان ممَّن لا يتفكَّه ولا يتنعَّم بإنفاق الأموال، علىٰ أنَّه عليه السلام كان بمكَّة في كفاية واسعة من مال خديجة رضي الله عنها، وقد كانت باقية عنده إلىٰ سنة الهجرة، وسعة حالها معروفة، ولمَّا كان فيه من الكفاية والاتّساع ضمَّ أمير المؤمنين عليه السلام إلىٰ نفسه وكفله واقتطعه عن أبيه تخفيفاً عنه، وهذا لا يفعله المحتاج إلىٰ نفقة أبي بكر، وإن كانت النفقة بعد الهجرة فمعلوم أنَّ أبا بكر ورد المدينة فقيراً بلا مال، ولهذا احتاج إلىٰ مواساة الأنصار.

وقد روىٰ الناس كلّهم أنَّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان في ضيافة / [[ص ٢٥]] الأنصار يتداولون ضيافته، ولم يروِ أحد أنَّ أبا بكر أضافه، وقام بمؤنته بالمدينة، وقد كان صلى الله عليه وآله يبقىٰ اليومين والثلاثة لا يُطعَم شيئاً، وربَّما شدَّ الحجر، ووجوه الإنفاق في المدينة معروفة، لأنَّها الجهاد وتجهيز الجيوش، وليس يمكن أحد أن يُبيِّن له إنفاق في شيء من ذلك.

وقد بيَّن أصحابنا في الكلام علىٰ نفقة أبي بكر وادِّعائها تارةً أنَّه كان مملِّقاً غير موسر، ودلّوا علىٰ ذلك من حاله بأشياء، منها أنَّه كان يُعلِّم الناس ويأخذ الأجر علىٰ تعليمه، وليس هذا صنيع الموسرين، ومنها أنَّه كان يخيط الثياب ويبيعها، ومنها أنَّ أباه كان معروفاً بالمسكنة والفقر، وأنَّه كان ينادي في كلّ يوم علىٰ مائدة عبد الله بن جدعان بأجر طفيف، فلو كان أبو بكر غنيّاً لكفىٰ أباه.

وبعد، فلو سلَّمنا لهم يساره وإنفاقه علىٰ ما يدَّعون، لكان غير دالٍّ علىٰ الغرض الذي أجروا إليه، لأنَّ المعتبر في الإنفاق بالمقاصد والنيّات، فمن أين لهم أنَّ غرض أبي بكر كان محموداً؟ وهذا ممَّا لا بدَّ لهم فيه من الرجوع إلىٰ غير ظاهر الإنفاق.

* * *

١٢ _ الصحبة في الهجرة:

الشافي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ٢٧]] فأمَّا قوله: (وصاحبه في الهجرة)، فإن أراد بذلك تفضيل هجرته علىٰ هجرة غيره في ظاهر الحال

فليس الأمر علىٰ ما ظنّه، لأنَّ هجرة أمير المؤمنين عليه السلام أفضل وأجلّ وأعظم، من قِبَل أنّه جمع بين الهجرة وبين ما خلّفه النبيّ صلى الله عليه وآله لإنجازه من أُموره المهمَّة وإخراج أهله ونسائه، ولأنّه صلوات الله عليه هاجر وحده خائفاً علىٰ نفسه وعلىٰ من معه من الأهل الذين كُلِّفَ إخراجهم وحراستهم، مستوحشاً حتّىٰ روي أنّه كان يكمن نهاراً ويسير ليلاً، وأنّه امتنع من ظهوره نهاراً، ومشىٰ حتّىٰ انتفخ قدماه، وليس يكون خوف من هاجر وحده ومعه النساء والأهل ومن يخاف عليه كخوفه علىٰ نفسه كهجرة من كان مصاحباً للنبيّ صلى الله عليه وآله مستأنساً بقربه واثقاً بأنّه مرعىٰ محروس لمكانه، ولا خلاف أنَّ هجرة أبي بكر كهجرة عارم بن فهيرة لأنّهما صحباه عليه السلام، ثمّ لا خلاف أنَّ هجرة أمير المؤمنين عليه السلام كانت أفضل من هجرة عامر بن فهيرة، / [[ص ٢٨]] فكيف يُفضَّل عليها هجرة أبي بكر؟ وإن لم يرد بذكر الهجرة هذا وأراد إثبات الإيمان والإخلاص، فقد قلنا في أنَّ ظواهر هذه الأُمور لا تدلُّ علىٰ ذلك بما كفىٰ.

* * *

١٣ _ العريش:

الشافي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ٢٨]] فأمّا أنّه (أنيسه في العريش يوم بدر)، فالنبيّ صلى الله عليه وآله كان أفضل وأوثق بالله تعالىٰ من أن يحتاج إلىٰ مؤنس، والوجه في احتباس أبي بكر في العريش معروف، لأنّه عليه السلام كان يعهد منه الجبن والهلع لما ظهر منه في مقام بعد مقام، فهو الفارّ في يوم خيبر، وأوّل المنهزمين يوم أُحُد وحنين، فلو تركه يختلط بالمحاربين لم يأمن أن يظهر من خوره ما يكون سبباً للهزيمة، وطريقاً إلىٰ استظهار المشركين، فأجلسه معه لتكفي هذه المؤونة، ويكفي في هذا الوجه أن يكون ما ذكرناه جائزاً، ويُبيِّن صحّته أنّه لو أنس منه رشداً في القتال ووثق بكفايته واضطلاعه بالحرب لم يكن ليحرمه منزلة المحاربين ودرجة المباشرين للحرب الذين قال الله تعالىٰ فيهم: ﴿إِنَّ اللهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ﴾ [التوبة: ١١١]، والذين قال الله تعالىٰ فيهم: ﴿لا يَسْتَوِي الْقاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ بِأَمْوالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللهُ الْمُجاهِدِينَ بِأَمْوالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلاًّ وَعَدَ اللهُ الْحُسْنى وَفَضَّلَ اللهُ الْمُجاهِدِينَ عَلَى الْقاعِدِينَ أَجْراً عَظِيماً ﴿٩٥﴾﴾ [النساء: ٩٥].

* * *

١٤ _ سائر الفضائل:

الشافي في الإمامة (ج ٣):

[[ص ١٠٦]] فأمّا الخبر الذي يتضمَّن أنّهما سيّدا كهول أهل الجنَّة، فمن تأمَّل أصل هذا الخبر بعين انصاف علم أنّه موضوع في أيّام بني أُميّة معارضةً لما روي من قوله صلى الله عليه وآله في الحسن والحسين عليهما السلام: «إنّهما سيّدا شباب أهل الجنَّة، وأبوهما خير منهما»، وهذا الخبر الذي ادَّعوه يروونه عن عبيد الله بن عمر، وحال عبيد الله بن عمر في الانحراف عن أهل البيت معروفة، وهو أيضاً كالجارِّ إلىٰ نفسه، علىٰ أنّه لا يخلو من أن يريد بقوله: «سيّدا كهول أهل الجنَّة» أنّهما سيّدا الكهول في الجنَّة، أو يريد أنّهما سيّدا من يدخل الجنَّة من كهول الدنيا، / [[ص ١٠٧]] فإن كان الأوَّل فذلك باطل، لأنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله قد وقفنا وأجمعت الأُمَّة علىٰ أنَّ أهل الجنَّة جرد مرد، وأن لا يدخلها كهل، وإن كان الثاني فذلك دافع ومناقض للحديث المجمع علىٰ روايته من قوله صلى الله عليه وآله في الحسن والحسين عليهما السلام: «إنّهما سيّدا شباب أهل الجنَّة، وأبوهما خير منهما»، لأنَّ هذا الخبر يقتضي أنّهما سيّدا كلّ من يدخل الجنَّة إذا كان لا يدخلها إلّا شباب، وأبو بكر وعمر وكلّ كهل في الدنيا داخلون في جملة من يكونان عليهما السلام سيّديه، والخبر الذي رووه يقتضي أنَّ أبا بكر وعمر سيّداهما من حيث كانا سيّدي الكهول في الدنيا، وهما من جملة من كان كهلاً في الدنيا.

فإن قيل: لم يرد بقوله: «سيّدا شباب أهل الجنَّة» ما ظننتم، وإنّما أراد أنّهما سيّدا من يدخل الجنَّة من شباب الدنيا كما قلنا في قوله: «سيّدا كهول أهل الجنَّة».

قلنا: المناقضة بين الخبرين بعد ثابتة، لأنّه إذا أراد أنّهما سيّدا كلّ شباب في الدنيا من أهل الجنَّة فقد عمَّ بذلك جميع من كان في الدنيا من أهل الجنَّة من الشباب والكهول والشيوخ، لأنَّ الكلّ كانوا شباباً فقد تناولهم القول، وإذا قال في غيرهما: إنّهما سيّدا الكهول فقد جعلهما بهذا القول

سيّدين لمن جعلهما بالقول الأوّل سيّديهما، لأنَّ أبا بكر وعمر إذا كانا شابّين فقد دخلا فيمن يسودهما الحسن والحسين عليهما السلام إذا بلغا سنّاً من التكهيل، فقد دخلا فيمن يسودهما أبو بكر وعمر بالخبر الذي رووه، وإذا كانت هذه صورة الخبرين وجب العمل علىٰ الظاهر في الرواية المنقولة المتّفق عليها عنه عليه السلام وإطراح الآخر، وذلك موجب لفضل الحسن / [[ص ١٠٨]] والحسين وأبيهما عليهما السلام علىٰ جميع الخلق.

فإن قيل: إنّما أراد بقوله: «سيّدا كهول أهل الجنَّة»، من كان في الحال كذلك دون من يأتي من بعد، فكأنَّه قال: هما سيّدا كهول أهل الجنَّة في وقتهما وزمانهما، وكذلك القول في الخبر الآخر الذي رويتموه، فلا تعارض بين الخبرين علىٰ هذا.

قلنا: لو كان معنىٰ الخبر الذي رويتموه ما ذكرتموه لم يكن فيه كثير فضيلة، ولا ساغ أن يُدَّعىٰ به فضل الرجلين علىٰ سائر الصحابة، وأن يستدلّ به علىٰ فضلهما علىٰ أمير المؤمنين وعلىٰ غيره ممَّن لم يكن كهلاً في حال تكهّلهما، علىٰ أنَّه إذا حُمِلَ الخبر علىٰ هذا الضرب من التخصيص ساغ أيضاً لغيرهم حمله علىٰ ما هو أخصّ من ذلك، ويجعله متناولاً لكهول قبيلة من القبائل أو جماعة من الجماعات، كما جعلوه متناولاً للكهول في حال من الأحوال دون غيرها، وهذا يخرجه من معنىٰ الفضيلة جملةً، علىٰ أنَّهم قد رووا عن النبيّ صلى الله عليه وآله ما يخالف فائدة هذا الخبر ويناقضها، لأنَّهم رووا عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنَّه قال: «بنو عبد المطَّلب سادة أهل الجنَّة: أنا، وعلي وجعفر ابنا أبي طالب، وحمزة بن عبد المطَّلب، والحسن والحسين، والمهدي»، ولا شبهة في أنَّ هذا الخبر يعارض في الفائدة الخبر الذي ذكروه، وإذا كان العمل بالمتَّفق عليه أولىٰ وجب العمل بهذا وإطراح خبرهم.

/ [[ص ١٠٩]] وبعد، ففي ضمن هذا الخبر ما يدلُّ علىٰ فساده، لأنَّ في الخبر أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام كان عند الرسول صلى الله عليه وآله إذ أقبل أبو بكر وعمر فقال: «يا علي، هذان سيّدا كهول أهل الجنَّة من الأوَّلين والآخرين إلَّا النبيّين والمرسلين، لا تُخبِرهما بذلك يا علي»، وما رأينا النبيّ صلى الله عليه وآله قطّ أمر بكتمان فضل أحدٍ من أصحابه، ولا نهىٰ عن إذاعة ما تشرَّف وتفضَّل به أصحابه، وقد روي من فضائل هؤلاء القوم ما هو أعلىٰ وأظهر من فضيلة هذا الخبر من غير أن يأمر صلى الله عليه وآله أحداً بكتمانه، بل أمر بإذاعته ونشره، كروايتهم أنَّ أبا بكر استأذن علىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: «ائذن له وبشِّره بالجنَّة»، واستأذن عمر، فقال: «ائذن له وبشِّره بالجنَّة»، واستأذن عثمان، فقال: «ائذن له وبشِّره بالجنَّة»، فما بال هذه الفضيلة من بين سائر الفضائل تُكتَم وتُطوىٰ عنهما!؟

فأمَّا ما روي عنه من قوله: «أُدعوا لي أخي وصاحبي»، فالذي يُبطِله المتظاهر من قول أمير المؤمنين عليه السلام في مقام بعد آخر: «أنا عبد الله وأخو رسوله، لا يقولها بعدي إلَّا كذّاب مفتري»، وإنَّ أحداً لم / [[ص ١١٠]] يقل له: وأبو بكر أيضاً أخو رسول الله صلى الله عليه وآله، ولأنَّ المشهور المعروف هو مؤاخاته لأمير المؤمنين عليه السلام بنفسه، ومؤاخاة أبي بكر لعمر.

فأمَّا روايتهم: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر»، فقد تقدَّم في كتابنا هذا الكلام عليه مستقصىٰ عند اعتراضه بهذا الخبر ما يستدلُّ به من خبر الغدير علىٰ النصِّ، وأشبعنا الكلام فيه، فلا طائل في إعادته.

فأمَّا الخبر الذي يروونه عن جعفر بن محمّد عليه السلام، عن أبيه أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام قال ما حكاه، فمن العجائب أن يُروىٰ مثل ذلك من مثل هذا الطريق الذي ما عُهِدَ منه قطّ إلَّا ما يضادّ هذه الرواية، وليس يجوز أن يقول ذلك من كان يتظلَّم تظلّماً ظاهراً في مقام بعد آخر، وبتصريح بعد تلويح، ويقول فيما قد رواه ثقات الرواة، ولم يرد من خاصّ الطرق دون عامّها: «اللّهمّ إنّي أستعديك علىٰ قريش، فإنَّهم ظلموني الحجر والمدر»، ويقول: «لم أزل مظلوماً منذ قُبِضَ رسول الله صلى الله عليه وآله»، ويقول فيما رواه زيد بن علي بن الحسين، قال: كان علي عليه السلام يقول: «بايع الناس أبا بكر وأنا أولىٰ بهم منّي بقميصي هذا، فكظمت غيظي، وانتظرت أمري، وألزقت كلكلي بالأرض، ثمّ إنَّ أبا بكر هلك واستخلف عمر، وقد والله علم أنّي أولىٰ بالناس منّي بقميصي هذا، فكظمت غيظي، وانتظرت أمري، ثمّ إنَّ عمر هلك

وجعلها شورىٰ، وجعلني فيها في سادس ستَّة كسَهم الجدة، فقال: أُقتلوا الأقلّ، فكظمت غيظي، وانتظرت أمري، وألزقت كلكلي بالأرض حتَّىٰ ما وجدت إلَّا القتال أو / [[ص ١١١]] الكفر بالله»، وهذا باب تغني فيه الإشارة، فإنّا لو شئنا أن نذكر ما يُروىٰ في هذا الباب عنه عليه السلام وعن جعفر بن محمّد وأبيه اللذين أسند إليهما الخبر الذي رواه عنهما عليهما السلام وعن جماعة أهل البيت لأوردنا من ذلك ما لا يُضبَط كثرةً، وكنّا لا نذكر إلَّا ما يرويه الثقات المشهورون بصحبة هؤلاء القوم، والانقطاع إليهم، والأخذ عنهم، بخلاف الخبر الذي ادَّعاه، لأنَّه متىٰ فتَّش عن أصله وناقله لم يوجد إلَّا منحرفاً متعصِّباً غير مشهور بالصحبة لمن رواه عنه من أهل البيت عليهم السلام، ومن أراد استقصاء النظر في ذلك فعليه بالكتب المصنَّفات فيه، فإنَّه يجد فيها ما يشفي الغليل وينقع الصدىٰ، ومن البديع أن يقول في مثل ما روي من قوله صلى الله عليه وآله: «علي وليّ كلّ مؤمن بعدي»، و«إنَّه سيّد المسلمين، وإمام المتَّقين»: إنَّه لا يُعرَف، ويرميه بالشذوذ، وقد روي من طرق العامَّة والخاصَّة، وورد من جهات مختلفة، ثمّ يورد في معارضته مثل هذه الأخبار.

فأمَّا ما روي عنه صلوات الله عليه من قوله: «ألَا إنَّ خير هذه الأُمَّة بعد نبيّها أبو بكر وعمر، ولو شئت أن أُسمّي الثالث لفعلت»، فقد تقدَّم الكلام عليه علىٰ سبيل الجملة، وأفسدنا ما رواه عنه صلوات الله عليه من قوله: «إن أراد الله بالناس خيراً فسيجمعهم علىٰ خيرهم كما جمعهم بعد نبيّهم علىٰ خيرهم» بما يفسد به هذا الخبر وكلّ ما جرىٰ / [[ص ١١٢]] مجراه، علىٰ أنَّ هذا الخبر قد روي علىٰ خلاف هذا الوجه، وأُوردت له مقدّمة أُسقطت عنه ليتمَّ الاحتجاج به، وذاك أنَّ معاذ بن الحرث الأفطس حدَّث عن جعفر بن عبد الرحمن البلخي _ وكان عثمانياً يُفضِّل عثمان علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام _، قال: أخبرنا أبو خبّاب الكلبي _ وكان أيضاً عثمانياً _، عن الشعبي _ ورأيه في الانحراف عن أهل البيت عليهم السلام معروف _، قال: سمعت وهب بن أبي جحيفة وعمرو بن شرحبيل وسويد بن غفلة وعبد الرحمن الهمداني وأبا جعفر الأشجعي كلّهم يقولون: سمعنا عليّاً عليه السلام علىٰ المنبر / [[ص ١١٣]] يقول: «ما هذا الكذب الذي يقولون، ألَا إنَّ خير هذه الأُمَّة بعد نبيها أبو بكر وعمر»، فإذا كانت هذه المقدّمة قد رواها من روىٰ الخبر ممَّن ذكرناه مع انحرافه وعصبيَّته فلا يُلتَفت إلىٰ قول من يُسقِطها، فالمقدّمة إذا ذُكِرت لم يكن في الخبر احتجاج لهم، بل يكون فيه حجَّة عليهم من حيث ينقل الحكم الذي ظنّوه إلىٰ ضدّه.

وقد قال قوم من أصحابنا: لو كان هذا الخبر صحيحاً لجاز أن يُحمَل علىٰ أنَّه عليه السلام أراد به ذمَّ الجماعة، أي خاطبها بذلك، والإزراء علىٰ اعتقادها، فكأنَّه قال: ألَا إنَّ خير هذه الأُمَّة بعد نبيها في اعتقاداتها وعلىٰ ما تذهب إليه فلان وفلان، ولهذا نظائر في الكتاب والاستعمال، قال الله تعالىٰ: ﴿وَانْظُرْ إِلَى إِلَهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفاً﴾ [طه: ٩٧]، ولم يكن إلهه علىٰ الحقيقة، بل كان كذلك في اعتقاده، وقال تعالىٰ: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ ۝٤٩﴾ [الدخان: ٤٩]، أي أنت كذلك عند نفسك وبين قومك، ويقول أحدنا: فلان بقيَّة هذه الأُمَّة، وزيد شاعر هذا العصر، وهو لا يريد إلَّا أنَّه كذلك في اعتقاد أهل العصر دون أن يكون علىٰ الحقيقة بهذه الصفة.

فإن قيل: هذا الذي ذكرتموه وإن جاز فالظاهر بخلافه، والكلام علىٰ ظاهره إلىٰ أن يقوم دليل.

قلنا: لو كان الأمر في الظاهر علىٰ ما ادَّعيتم لوجب العدول عنه، للأدلَّة القاهرة الموجبة لفضله عليه السلام علىٰ جميع الأُمَّة، علىٰ أنَّه قد روي ما يقتضي العدول بهذا القول عن ظاهره، وأنَّه خارج مخرج / [[ص ١١٤]] التعريض، فروىٰ عون بن أبي جحيفة، قال: سمعت عليّاً عليه السلام يقول: «إذا حدَّثتكم عن رسول الله صلى الله عليه وآله فلئن أخرَّ من السماء فتخطفني الطير أحبُّ إليَّ من أن أقول: قال رسول الله صلى الله عليه وآله ولم يقل، وإذا حدَّثتكم عن نفسي فإنّي محارب مكايد، إنَّ الله قضىٰ علىٰ لسان نبيّكم: إنَّ الحرب خدعة، ألَا إنَّ خير هذه الأُمَّة بعد نبيّها أبو بكر وعمر، ولو شئت لسمَّيت الثالث»، وهذا الكلام يدلُّ علىٰ أنَّه علىٰ سبيل التعريض، وقد يحتاج صلوات الله عليه إلىٰ التعريض فيحسن منه بعد أن تكون الأدلَّة المؤمنة من اللبس واشتباه

الشبهة بالحجَّة متقدّمة، ومعلوم أنَّ جمهور أصحابه وجلّهم كانوا ممَّن يعتقد إمامة من تقدَّم عليه عليه السلام، وفيهم من يُفضِّلهم علىٰ جميع الأُمَّة.

وقد قيل: إنَّ معاوية بثَّ الرجال في الشام يُخبِرون عنه عليه السلام بأنَّه يتبرَّأ من المتقدّمين عليه، وأنَّه شرك في دم عثمان لينفر الناس عنه، ويصرف وجوه أكثر أصحابه عن نصرته، فلا يُنكَر أن يكون قال ذلك إطفاءً لهذه النائرة، ومراده بالقول ما تقدَّم ممَّا لا يخالف الحقّ.

وقال أيضاً بعض أصحابنا: ممَّا يدلُّ علىٰ فساد هذا الخبر ما يتضمَّنه / [[ص ١١٥]] لفظه من الخلل، لأنَّ قوله: «ألَا إنَّ خير هذه الأُمَّة بعد نبيّها» يقتضي دخول النبيّ صلى الله عليه وآله في الكلام الأوَّل وتحت لفظ (الأُمَّة)، لأنَّ (الأُمَّة) مضافة إليه، فكيف يكون منها؟ وهذا يقتضي أنَّه من أُمَّة نفسه.

وقد دفع أيضاً أصحابنا احتجاج من احتجَّ بهذا الخبر في التفضيل بأن قالوا: قد يتكلَّم المتكلّم بما جرىٰ هذا المجرىٰ وهو خارج من جملة كلامه وغير داخل فيه، واستشهدوا بما روي عن الرسول صلى الله عليه وآله من قوله: «لا ينبغي لأحدٍ أن يقول إنّي خير من يونس بن متّىٰ» مع قوله: «أنا سيّد الأوَّلين والآخرين»، ومع قوله: «أنا سيّد ولد آدم»، وإجماع الأُمَّة علىٰ أنَّه أفضل الأنبياء، فلولا أنَّه خارج من قوله: «لا ينبغي لأحدٍ» لكان القول منه فاسداً، وكذلك روي عنه صلى الله عليه وآله أنَّه قال: «أبو سفيان بن الحارث خير أهلي»، وقال: «ما أقلَّت الغبراء ولا أظلَّت الخضراء علىٰ ذي لهجة أصدق من أبي ذر»، وهو صلى الله عليه وآله خارج من ذلك، وقد يحلف الرجل أيضاً ألَّا يدخل داره أحداً من الناس، وهو خارج من يمينه، وإذا كان صلى الله عليه وآله خارجاً من الخبر من حيث كان المخاطِب به لم يدلّ علىٰ التفضيل عليه.

/ [[ص ١١٦]] ومن ظريف الأُمور أن يستشهد القوم بهذا الخبر علىٰ التفضيل وهم يروون أنَّ أبا بكر قال: (ولّيتكم ولست بخيركم)، فصرَّح باللفظ الخاصّ بأنَّه ليس بالأفضل، ثمّ يتأوَّلون ذلك علىٰ أنَّه خرج مخرج التخاشع والتخاضع، فألَّا استعملوا هذا الضرب من التأويل فيما يدَّعونه من قوله: «ألَا إنَّ خير هذه الأُمَّة»؟ ولكنَّ الانصاف عندهم مفقود.

فأمَّا ما رواه عن جعفر بن محمّد عليه السلام من قول أمير المؤمنين علي عليه السلام لأبي سفيان عند استخلاف أبي بكر، وقد قال له: أُبسط يدك أُبايعك، فوَالله لأملأنَّها علىٰ أبي فصيل خيلاً ورجلاً: «إنَّ هذا من دواهيك، وما زلت تبغي للاسلام العوج في الجاهلية والإسلام»، فهو خبر متىٰ صحَّ لم يكن فيه دلالة علىٰ أكثر من تهمة أمير المؤمنين لأبي سفيان وقطعه علىٰ خبث باطنه، وقلَّة دينه، وبعده عن النصح فيما يشير به، ولا حجَّة فيه ولا دلالة علىٰ إمامة أبي بكر، ولا تفضيله، لأنَّ أمير المؤمنين عليه السلام لم يعدل عن محارجة القوم والتصريح بادِّعاء النصّ والمجاذبة عليه إلَّا لما اقتضته الحال من حفظ أصل الدين، ولعلمه بأنَّ المخاصمة والمغالبة فيه تؤدّيان إلىٰ فساد لا يُتلافىٰ، فلا بدَّ من مخالفته في هذا الباب لكلِّ مشير لاسيّما إذا كان متَّهماً منافقاً، غير نقي السريرة، فليس في ردِّه عليه السلام علىٰ أبي سفيان ما رآه من إظهار البيعة والمحاربة أكثر ممَّا ذكرناه من أنَّ الرأي كان عنده في خلافه.

وليس لأحدٍ أن يقول: لولا استحقاق متولّي الأمر له لما جاز أن ينهىٰ أمير المؤمنين عن الإجلاب عليه، والمحاربة له، ولا أن يمتنع من مبايعة أبي سفيان له بالإمامة، لأنّا قد بيَّنا أنَّ ذلك أجمع لا يدلُّ علىٰ استحقاق الأمر، وأنَّ المصلحة إذا اقتضت / [[ص ١١٧]] الإمساك وجب وإن لم يكن هناك استحقاق من التلبّس بالأمر، وأنَّ هذا إن جُعِلَ دلالة في هذا الموضع لزم أن يكون الإمساك عن الظلمة والمتغلِّبين علىٰ أُمور المسلمين من بني أُميَّة وغيرهم دلالة علىٰ استحقاقهم لما كان في أيديهم، ونحن نعلم أنَّ الحسن عليه السلام لو أشار عليه مشير بعد صلح معاوية بمحاربته وبمخارجته لعصاه وخالفه، بل قد عصىٰ جماعة أشاروا عليه بخلاف ما رآه من الإمساك والتسليم، وبيَّن لهم أنَّ الدين والرأي يقتضيان ما فعله عليه السلام.

فأمَّا ما رواه عن أمير المؤمنين عليه السلام من التمنّي لأن يلقىٰ الله بصحيفة عمر، فهذا لا يقوله من فضَّله النبيّ صلى الله عليه وآله علىٰ الخلق بالأقوال والأفعال المجمع عليها، الظاهرة في الرواية، وقد تقدَّم طرف منها، ولا يصدر عمَّن كان يُصرِّح بتفضيل نفسه علىٰ جميع الأُمَّة بعد الرسول صلى الله عليه وآله، ولا يقدر أن يُصرِّح بذلك أيضاً، وقد تقدَّم الكلام علىٰ

نظائر هذا الخبر. على أنَّ قوله: «وددت أن ألقى الله بصحيفة هذا المسجّى»، أو «ما على الأرض أحد أحبُّ إليَّ من أن ألقى الله بصحيفته من هذا المسجّى» لا يجوز أن يكون محمولاً على ظاهره، لأنَّ الصحيفة إنَّما يشار بها إلى صحيفة الأعمال، وأعمال زيد لا يجوز أن يكون بعينها لعمرو، وتمنّي ذلك ممَّا لا يصحُّ على مثله عليه السلام، فلا بدَّ من أن يقال: إنَّه أراد بمثل صحيفته، وبنظير أعماله، وإذا جاز أن يضمروا شيئاً في صريح اللفظ جاز لخصومهم أن يضمروا خلافه، ويجعلوا بدلاً من إضمار المثل الخلاف، وإذا تكافأت الدعويان لم يكن في ظاهر الخبر حجَّة لهم. على أنَّ في متقدّمي أصحابنا من قال: إنَّما تمنّى أن يلقى الله بصحيفته ليخاصمه بما فيها، ويحاكمه بما تضمَّنته، وقالوا أيضا في / [[ص ١١٨]] ذلك وجهاً غير هذا معروفاً، وكلّ ذلك يُسقِط تعلّقهم بالخبر.

فأمَّا ما رواه عن النبيّ صلى الله عليه وآله من قوله: «لو كنت متَّخذاً خليلاً»، فقد تقدَّم الكلام عليه فيما مضى من الكتاب، فلا وجه لإعادته، وقد تقدَّم أيضاً في أوَّل هذا الفصل الكلام على أنَّ جميع ما رواه من الأخبار لا يعارض في الثبوت والصحَّة أخبارنا، وأنَّ لأخبارنا في باب الحجَّة المزيَّة الظاهرة، والرجحان القويّ.

* * *

المؤاخذات:

١ _ فدك:

⇦ فدك.

٢ _ ضرب الزهراء عليها السلام:

⇦ فاطمة عليها السلام / ضربها.

٣ _ له شيطان يعتريه:

الشافي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ١٢٠]] قال صاحب الكتاب: (شبهة لهم أُخرى: قالوا: وكيف يصلح للإمامة من يُخبِر عن نفسه أنَّ له شيطاناً يعتريه، ومن يُحذِّر الناس نفسه، ومن يقول: أقيلوني، بعد دخوله في الإمامة، مع أنَّه لا يحلُّ أن يكون الإمام يقول: أقيلوني البيعة).

ثمّ قال: (الجواب ما ذكره شيخنا أبو علي من أنَّ ذلك لو كان نقصاً فيه لكان قوله تعالى في آدم وحوّاء: ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ﴾ [الأعراف: ٢٠]، وقوله: / [[ص ١٢١]] ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ﴾ [البقرة: ٣٦]، وقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ﴾ [الحجّ: ٥٢] يوجب النقص في الأنبياء، وإذا لم يجب ذلك فكذلك ما وصف به أبو بكر نفسه، وإنَّما أراد أنَّ عند الغضب يشفق من المعصية ويحذر منها، ويخشى أن يكون الشيطان يعتريه في تلك الحال فيوسوس إليه، وذلك منه على طريق الزجر لنفسه عن المعاصي، [والتفكّر في أحواله]، وقد روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنَّه ترك مخاصمة الناس في حقوقه إشفاقاً من المعصية، وكان يولّي ذلك عقيلاً، فلمَّا أسنَّ عقيل كان يولّيها عبد الله بن جعفر رحمهم الله أجمعين. فأمَّا ما روي من إقالة البيعة فهو خبر ضعيف، وإن صحَّ فالمراد به التنبيه على أنَّه لا يبالي لأمر يرجع إليه أن يقيله الناس البيعة، وإنَّما يضرّون بذلك أنفسهم، فكأنَّه نبَّه بذلك على أنَّه غير مُكْرِهٍ لهم، وأنَّه قد خلَّاهم وما يريدون إلَّا أن يعرض ما يوجب خلافه، وقد روي أنَّ أمير المؤمنين أقال عبد الله بن عمر البيعة حين استقاله، والمراد بذلك أنَّه تركه وما يختاره ولم يُكرِهه...).

يقال له: أمَّا قولك في ذلك فباطل، لأنَّ قول أبي بكر: (ولّيتكم ولست بخيركم، فإن استقمت فاتَّبعوني وإن اعوججت فقوِّموني، فإنَّ لي شيطاناً يعتريني عند غضبي، فإذا رأيتموني مغضباً فاجتنبوني، لا أُؤثِّر في أشعاركم ولا أبشاركم)، فإنَّه يدلُّ على أنَّه لا يصلح للإمامة من وجهين: / [[ص ١٢٢]] أحدهما أنَّ هذه صفة من ليس بمعصوم، ولا يأمن الغلط على نفسه، ومن يحتاج إلى تقويم رعيَّته له إذا واقع المعصية، وقد بيَّنا أنَّ الإمام لا بدَّ أن يكون معصوماً مسدَّداً موفَّقاً. والوجه الآخر أنَّ هذه صفة من لا يملك نفسه، ولا يضبط غضبه، ومن هو في نهاية الطيش والحدَّة، والخرق والعجلة، ولا خلاف أنَّ الإمام يجب أن يكون منزَّهاً عن هذه الأوصاف غير حاصل عليها، وليس يشبه قول أبي بكر ما تلاه من الآيات كلّها، لأنَّ أبا بكر خبَّر عن نفسه بطاعة الشيطان عند الغضب، وأنَّ عادته بذلك جارية، وليس هذا بمنزلة من يوسوس له الشيطان ولا

يطيعه، ويُزيِّن له القبيح فلا يأتيه، وليس وسوسته الشيطان بعيب علىٰ الموسوس له إذا لم يستزلّه ذلك عن الصواب، بل هو زيادة في التكليف، ووجه يتضاعف معه الثواب.

وقوله تعالىٰ: ﴿أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ﴾ [الحجّ: ٥٢]، قيل: معناه في تلاوته، وقيل: في فكرته علىٰ سبيل الخاطر، وأيُّ الأمرين كان فلا عار في ذلك علىٰ النبيّ ولا نقص، وإنّما العار والنقص علىٰ من يطيع الشيطان، ويتّبع ما يدعو إليه.

وليس لأحدٍ أن يقول: هذا إن سُلِّمَ لكم في جميع الآيات لم يُسلَّم لكم في قوله: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ﴾ [البقرة: ٣٥]، لأنّه قد خبَّر عن تأثير غوايته ووسوسته بما كان منهما من الفعل، وذلك أنَّ المعنىٰ الصحيح في هذه الآية أنَّ آدم وحوّاء كانا مندوبين / [[ص ١٢٣]] إلىٰ اجتناب الشجرة، وترك التناول منها، ولم يكن ذلك عليهما واجباً لازماً، لأنَّ الأنبياء لا يُخلّون بالواجب، فوسوس لهما الشيطان حتّىٰ تناولا من الشجرة فتركا مندوباً إليه، وحرما بذلك أنفسهما الثواب، وسُمّي إزلالاً لأنّه حطٌّ لهما عن درجة الثواب وفعل الأفضل، وقوله تعالىٰ في موضع آخر: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى ﴿١٢١﴾﴾ [طه: ١٢١] لا ينافي هذا المعنىٰ، لأنَّ المعصية قد يُسمّىٰ بها من أخلَّ بالواجب والندب معاً، وقوله: ﴿فَغَوَى﴾ أي خاب من حيث لم يستحقّ الثواب علىٰ ما نُدِبَ إليه.

علىٰ أنَّ صاحب الكتاب يقول: إنَّ هذه المعصية من آدم كانت صغيرة لا يستحقُّ بها عقاباً ولا ذمّاً، فعلىٰ مذهبه أيضاً تكون المفارقة بينه وبين أبي بكر ظاهرة، لأنَّ أبا بكر خبَّر عن نفسه أنَّ الشيطان يعتريه حتّىٰ يُؤثِّر في الأشعار والأبشار، ويأتي ما يستحقُّ به التقويم، فأين هذه من ذنب صغير لا ذمَّ ولا عقاب عليه؟ وهو يجري من وجه من الوجوه مجرىٰ المباح، لأنّه لا يُؤثِّر في أحوال فاعله، وحطّ رتبته.

وليس يجوز أن يكون ذلك منه علىٰ سبيل الخشية والإشفاق علىٰ ما ظنَّ، لأنَّ مفهوم خطابه يقتضي خلاف ذلك، ألَا ترىٰ أنّه قال: إنَّ لي شيطاناً يعتريني؟ وهذا قول من قد عرف عادته، ولو كان علىٰ سبيل الإشفاق والخوف لخرج غير هذا المخرج، ولكان يقول: فإنّي لا آمن من كذا وكذا، وإنّي لمشفق منه.

فأمّا ترك أمير المؤمنين عليه السلام مخاصمة الناس في حقوقه، فإنّما كان تنزّهاً وتكرّماً، وأيُّ نسبة بين ذلك وبين من صرَّح وشهد علىٰ نفسه بما لا يليق بالأئمَّة؟

وأمّا خبر استقالة البيعة وتضعيف صاحب الكتاب له، فهو أبداً / [[ص ١٢٤]] يُضعِّف ما لا يوافقه من غير حجَّة يعتمدها في تضعيفه، وقوله: (إنّه ما استقال علىٰ التحقيق، وإنّما نبَّه علىٰ أنّه لا يبالي بخروج الأمر عنه، وأنّه غير مُكْرِهٍ لهم عليه) فبعيد من الصواب، لأنَّ ظاهر قوله: (أقيلوني) أمر بالإقالة، وأقلّ أحواله أن يكون عرضاً لها وبذلاً، وكلا الأمرين قبيح، ولو أراد ما ظنَّه لكان له في غير هذا القول مندوحة، ولكان يقول: إنّي ما أكرهتكم ولا حملتكم علىٰ مبايعتي، وما كنت أُبالي ألَّا يكون هذا الأمر فيَّ ولا إليَّ، وإنَّ مفارقته تسرّني لولا ما ألزمنيه الدخول فيه من التمسّك به، ومتىٰ عدلنا عن ظواهر الكلام بلا دليل جرَّ ذلك علينا ما لا قِبَل لنا به.

فأمّا أمير المؤمنين عليه السلام فإنّه لم يُقِل ابن عمر البيعة بعد دخوله فيها، وإنّما استعفاه من أن يلزمه البيعة ابتداء فأعفاه قلَّة فكر فيه، وعلماً بأنَّ إمامته عليه السلام لا تثبت بمبايعة من يبايعه عليها، فأين هذا من استقالة بيعة قد تقدَّمت واستقرَّت؟

* * *

٤ ـ كانت بيعته فلتة:

الشافي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ١٢٤]] قال صاحب الكتاب: (شبهة لهم أُخرىٰ: وطعنوا في إمامته بما روي عن عمر بن الخطّاب أنّه قال: (كانت بيعة أبي بكر فلتة وقىٰ الله شرّها فمن عاد إلىٰ مثلها فاقتلوه)، فبيَّن أنّها خطأ وأنّها شرّ، وبيَّن أنَّ مثلها يجب فيه المقاتلة، وليس في الذمِّ والتخطئة أوكد من ذلك).

ثمّ قال: (والجواب أنّه لا يجوز لقول يحمل ترك ما يُعلَم ضرورةً، ومعلوم من حال عمر إعظام أبي بكر، والقول بإمامته، والرضا ببيعته، وذلك يمنع ممَّا ذكروه، لأنَّ المصوِّب للشيء لا يجوز أن يكون مخطِّئاً له، وحكي عن أبي علي أنَّ الفلتة ليست هي الزلَّة والخطيئة، / [[ص ١٢٥]] بل هي البغتة، وما وقع فجأة من غير رويَّة ولا مشاورة، واستشهد بقول الشاعر:

من يأمن الحدثان بعد صُبَيْرة القرشي

سبقت منيَّته المشيب وكان ميتته

بمعنىٰ: نعتة من غير مقدّمة، وحكي عن الرياشي أنَّ العرب تُسمّي آخر يوم من شوّال: فلتة، من حيث إنَّ من لم يدرك ثاره وطلبه فيه فاته، لأنَّه كانوا إذا دخلوا في الأشهر الحرم لا يطلبون الثأر، وذو القعدة من أشهر الحرم، وإنَّما سمّوه فلتة لأنَّهم أدركوا فيه ما كاد يفوتهم، فأراد عمر علىٰ هذا أنَّ بيعة أبي بكر تداركها بعد ما كادت تفوت، وقوله: (وقىٰ الله شرّها) دليل علىٰ التصويب، لأنَّ المراد بذلك أنَّه تعالىٰ دفع شرّ الاختلاف فيها. فأمَّا قوله: (فمن عاد إلىٰ مثلها فاقتلوه)، فالمراد: من عاد إلىٰ / [[ص١٢٦]] مثلها من غير مشاورة ولا عدَّة ولا ضرورة ثمّ بسط يده علىٰ المسلمين ليدخلهم في البيعة قهراً فاقتلوه، وإذا احتمل ذلك وجب حمله علىٰ المقدّمة التي ذكرنا، ولم نتكلَّف ذلك، لأنَّ قول عمر يطعن في بيعة أبي بكر، ولا أنَّ قوله حجَّة عند المخالف، ولكن تعلَّقوا به ليوهموا أنَّ بيعته غير متَّفق عليها، وأنَّ أوَّل من ذمَّها من عقدها...).

يقال له: أمَّا ما تعلَّقت به من العلم الضروري برضىٰ عمر ببيعة أبي بكر وإمامته، فالمعلوم ضرورةً بلا شبهة أنَّه كان راضياً بإمامته، وليس كلّ من رضي شيئاً كان متديِّناً به، معتقداً لصوابه، فإنَّ كثيراً من الناس يرضون بأشياء من حيث كانت دافعة لما هو أضرُّ منها وإن كانوا لا يرونه صواباً، ولو ملكوا الاختيار لاختاروا غيرها، وقد علمنا أنَّ معاوية كان راضياً ببيعة يزيد وولايته العهد من بعده، ولم يكن متديِّناً بذلك، ومعتقداً صحَّته، وإنَّما رضىٰ عمر ببيعة أبي بكر من حيث كانت حاجزة عن بيعة أمير المؤمنين عليه السلام، ولو ملك الاختيار لكان مصير الأمر إليه آثر في نفسه، وأقرّ لعينه.

فإن ادَّعىٰ أنَّ المعلوم ضرورةً تديّن عمر ببيعة أبي بكر، وأنَّه أولىٰ بالإمامة منه، فهو مدفوع عن ذلك أشدّ دفع، مع أنَّه قد كان يبدر منه _ أعني عمر _ في وقتٍ بعد آخر ما يدلُّ علىٰ ما ذكرناه، وقد روىٰ الهيثم بن عدي، عن عبد الله بن عيّاش الهمداني، عن سعيد بن جبير، / [[ص ١٢٧]] قال: ذُكِرَ أبو بكر وعمر عند عبد الله بن عمر، فقال رجل: كانا والله شمسي هذه الأُمَّة ونوريها، فقال له ابن عمر: وما يدريك؟ فقال له الرجل: أوَليس قد ائتلفا؟ فقال ابن عمر: بل اختلفا لو كنتم تعلمون، وأشهد أنّي عند أبي يوماً وقد أمرني أن أحبس الناس عنه، فاستأذن عبد الرحمن بن أبي بكر، فقال عمر: دويبة سوء ولهو خير من أبيه، فأوحشني ذلك منه، فقلت: يا أبه، عبد الرحمن خير من أبيه!؟ فقال: ومن ليس خيراً من أبيه لا أُمَّ لك!؟ ائذن لعبد الرحمن، فدخل عليه، فكلَّمه في الحطيئة الشاعر أن يرضىٰ عنه _ وكان عمر قد حبسه في شعر قاله _، فقال عمر: إنَّ الحطيئة لبذي، فدعني أُقوِّمه بطول الحبس، فألحَّ عليه عبد الرحمن وأبىٰ عمر، وخرج عبد الرحمن فأقبل عليَّ أبي وقال: أفي غفلة أنت إلىٰ يومك هذا علىٰ ما كان من تقدّم أُحيمق بني تيم عليَّ وظلمه لي؟ فقلت: يا أبه، لا علم لي بما كان من ذلك، فقال: يا بني، وما عسيت أن تعلم، فقلت: والله لهو أحبُّ إلىٰ الناس من ضياء أبصارهم، قال: إنَّ ذلك لكذلك علىٰ رغم أبيك وسخطه، فقلت: يا أبه، أفلا / [[ص ١٢٨]] تحكي عن فعله بموقف في الناس تُبيِّن ذلك لهم، قال: وكيف لي بذلك مع ما ذكرت أنَّه أحبُّ إلىٰ الناس من ضياء أبصارهم؟ إذن يرضخ رأس أبيك بالجندل، قال ابن عمر: ثمّ تجاسر والله فجسر، فما دارت الجمعة حتَّىٰ قام خطيباً في الناس فقال: يا أيّها الناس، إنَّ بيعة أبي بكر كانت فلتة وقىٰ الله شرّها، فمن دعاكم إلىٰ مثلها فاقتلوه.

وروىٰ الهيثم بن عدي أيضاً، عن مجالد بن سعيد، قال: غدوت يوماً إلىٰ الشعبي، وإنَّما أُريد أن أسأله عن شيء بلغني عن ابن مسعود أنَّه كان يقول، فأتيته في مسجد حيّه، وفي المسجد قوم ينتظرونه، فخرج فتعرَّفت إليه، وقلت: أصلحك الله، كان ابن مسعود يقول: ما كنت محدِّثاً قوماً حديثاً لا يبلغه عقولهم إلَّا كان لبعضهم فتنة، قال: نعم، قد كان ابن مسعود يقول ذلك، وكان ابن عبّاس يقوله أيضاً، وكان عند ابن عبّاس دفائن علم يعطيها أهلها ويصرفها عن غيرهم، فبينا نحن كذلك إذ أقبل رجل من الأزد فجلس إلينا، فأخذنا في ذكر أبي بكر وعمر، فضحك الشعبي، وقال: لقد كان في صدر عمر ضبّ علىٰ أبي بكر، فقال الأزدي: والله ما رأينا ولا سمعنا برجل قطّ كان أسلس قياداً لرجل ولا أقوله بالجميل فيه من عمر في أبي بكر، فأقبل عليَّ عامر

الشعبي فقال: هذا / [[ص ١٢٩]] ممَّا سألت عنه، ثمّ أقبل علىٰ الرجل فقال: يا أخا الأزد، كيف تصنع بالفلتة التي وقىٰ الله شرّها؟ أترىٰ عدوّاً يقول في عدوٍّ ويريد أن يهدم ما بنىٰ لنفسه في الناس أكثر من قول عمر في أبي بكر؟ فقال الرجل: سبحان الله، يابا عمرو أنت تقول ذلك!؟ فقال الشعبي: أنا أقوله؟ قاله عمر بن الخطّاب علىٰ رؤوس الأشهاد فلُمْهُ أو دعه، فنهض الرجل مغضباً وهو يهمهم بشيء لم أفهمه في الكلام، فقال مجالد: فقلت للشعبي: ما أحسب هذا الرجل إلّا سينقل عنك هذا الكلام إلىٰ الناس ويبثّه فيهم، قال: إذاً والله لا أحفل بذلك شيئاً لم يحفل به ابن الخطّاب حين قام علىٰ رؤوس المهاجرين والأنصار أحفل به، وأنتم أيضاً فأذيعوه عنّي ما بدا لكم.

وقد روىٰ شريك بن عبد الله النخعي، عن محمّد بن عمرو بن مرَّة، عن أبيه، عن عبد الله بن سَلَمة، عن أبي موسىٰ الأشعري، قال: حججت مع عمر بن الخطّاب، فلمَّا نزلنا وعظم الناس خرجت من رحلي وأنا أُريد عمر، فلقيني المغيرة بن شعبة فرافقني، ثمّ قال: أين تريد؟ فقلت: أمير المؤمنين، فهل لك؟ قال: نعم، فانطلقنا نريد رحل عمر، فإنّا لفي طريقنا إذ ذكرنا تولّي عمر وقيادته بما هو فيه، وحياطته علىٰ الإسلام، ونهوضه بما قبله من ذلك، ثمّ خرجنا إلىٰ ذكر أبي بكر، ثمّ قال: فقلت للمغيرة: يا لك الخير، لقد كان أبو بكر مسدَّداً في عمر، كأنَّه ينظر إلىٰ قيامه من بعده وجدّه واجتهاده وعنائه في الإسلام، فقال / [[ص١٣٠]] المغيرة: لقد كان ذلك، وإن كان قوم كرهوا ولاية عمر ليزووها عنه، وما كان لهم في ذلك من حظّ، فقلت له: لا أباً لك! ما نرىٰ القوم الذين كرهوا ذلك من عمر، فقال لي المغيرة: لله أنت كأنَّك في غفلة لا تعرف هذا الحيّ من قريش، وما قد خصّوا به من الحسد! فوَالله لو كان هذا الحسد يدرك بحساب لكان لقريش تسعة أعشار الحسد وللناس عشر بينهم، فقلت: مَهْ يا مغيرة! فإنَّ قريشاً قد بانت بفضلها علىٰ الناس، ولم نزل في ذلك حتَّىٰ انتهينا إلىٰ عمر بن الخطّاب أو إلىٰ رحله فلم نجده، فسألنا عنه فقيل: خرج آنفاً، فمضينا نقفو أثره حتَّىٰ دخلنا المسجد، فإذا عمر يطوف بالبيت، فطفنا معه، فلمَّا فرغ دخل بيني وبين المغيرة فتوكَّأ علىٰ المغيرة، ثمّ قال: من أين جئتما؟ فقلنا: يا أمير المؤمنين، خرجنا نريدك فأتينا رحلك فقيل لنا: خرج يريد المسجد فاتَّبعناك، قال: تبعكما الخير، ثمّ إنَّ المغيرة نظر إليَّ فتبسَّم، فنظر إليه عمر فقال: مِمَ تبسَّمت أيّها العبد!؟ فقال: من حديث كنت أنا وأبو موسىٰ فيه آنفاً في طريقنا إليك، فقال: وما ذاك الحديث؟ فقصصنا عليه الخبر حتَّىٰ بلغنا ذكر حسد قريش وذكر من أراد صرف أبي بكر عن ولاية عمر، فتنفَّس عمر الصعداء ثمّ قال: ثكلتك أُمّك يا مغيرة، وما تسعة أعشار الحسد، إنَّ فيها لتسعة أعشار الحسد، وتسعة أعشار العشر، وفي الناس عشر العشر وقريش شركاؤهم في عشر العشر أيضاً، ثمّ سكت مليَّاً وهو يتهادىٰ بيننا، ثمّ قال: ألَا أُخبركما بأحسد قريش كلّها؟ قلنا: بلىٰ يا أمير المؤمنين، قال: / [[ص ١٣١]] وعليكما ثيابكما؟ قلنا: نعم، قال: وكيف بذلك وأنتما ملبسان ثيابكما؟ قلنا له: يا أمير المؤمنين، وما بال الثياب؟ قال: خوف الإذاعة من الثياب، فقلت له: أتخاف الإذاعة من الثياب فأنت والله من ملبسي الثياب أخوف وما الثياب أردت! قال: هو ذاك، فانطلق وانطلقنا معه حتَّىٰ انتهينا إلىٰ رحله فخلّىٰ أيدينا من يده، ثمّ قال: لا تَريما، ثمّ دخل، فقلت للمغيرة: لا أباً لك لقد عثرنا بكلامنا وما كنّا فيه، وما أراه حبسنا إلّا ليذاكرنا إيّاها، قال: فإنّا لكذلك إذ خرج علينا آذنه فقال: أُدخلا، فدخلنا، فإذا عمر مستلقٍ علىٰ برذعة الرحل، فلمَّا دخلنا أنشأ يتمثَّل بيت كعب بن زهير:

لا تفشَ سرَّك إلَّا عند ذي ثقة
أولىٰ وأفضل ما استودعت أسرارا
صدراً رحيباً وقلباً واسعاً صَمِتاً
لا تخشَ منه إذا أودعت إظهارا

فلمَّا سمعناه يتمثَّل بالشعر علمنا أنَّه يريد أن نضمن له كتمان حديثه، فقلنا له: يا أمير المؤمنين، أكرمنا وخصَّنا ووصلنا، قال: بماذا يا أخا الأشعرين؟ قلنا: بإفشاء سرّك إلينا، وأشركنا في همّك، فنعم المستسرّان نحن لك، فقال: إنَّكما لكذلك، فاسألا عمَّا بدا لكما.

/ [[ص ١٣٢]] قال: فقام إلىٰ الباب ليغلقه، فإذا آذنه الذي أذن لنا عليه في الحجرة، فقال: امض عنّا لا أُمَّ

لك، فخرج وأغلق الباب خلفه، ثمّ أقبل إلينا فجلس معنا، فقال: سلا تُخبَرا، قلنا: نريد أن تُخبِرنا بأحسد قريش الذي لم تأمن ثيابنا عليه أن تذكره لنا، فقال: سألتما عن معضلة، وسأُخبركما فلتكن عندكما في ذمَّة منيعة، وحرز ما بقيت، فإذا متُّ فشأنكما وما أحببتما من إظهارٍ أو كتمانٍ، قلنا: فإنَّ لك عندنا ذلك.

قال أبو موسىٰ: وأنا أقول في نفسي: ما أظنّه يريد إلَّا الذين كرهوا من أبي بكر استخلافه عمر، وكان طلحة أحدهم فأشاروا عليه ألَّا يستخلفه لأنَّه فظٌّ غليظ، ثمّ قلت في نفسي: قد عرفنا هؤلاء القوم بأسمائهم وعشائرهم، وعرفهم الناس، وإذاً هو يريد غير ما نذهب إليه منهم، فعاد عمر إلىٰ النفس، ثمّ قال: من تريانه؟ قلنا: والله ما ندري إلَّا ظنَّاً، قال: ومن تظنّان، قلنا: نراك تريد القوم الذين أرادوا أبا بكر علىٰ صرف هذا الأمر عنك، قال: كلَّا، بل كان أبو بكر أعقّ وأظلم، هو الذي سألتما عنه، كان والله أحسد قريش كلّها، ثمّ أطرق طويلاً، فنظر إليَّ المغيرة ونظرت إليه، وأطرقنا لإطراقه، وطال السكوت منّا ومنه حتَّىٰ ظنَّنا أنَّه قد ندم علىٰ ما بدا منه، ثمّ قال: وا لهفاه علىٰ ضئيل بني تيم بن مرَّة! لقد تقدَّمني ظالماً، وخرج إليَّ منها آثماً، فقال له المغيرة: هذا يُقدِّمك ظالماً قد عرفنا، فكيف خرج إليك منها آثماً؟ قال: ذاك لأنَّه لم يخرج إليَّ منها إلَّا بعد يأس منها، أمَا والله لو كنت أطعت زيد بن الخطّاب وأصحابه لم يتلمَّظ من حلاوتها بشيء أبداً، ولكنّي قدَّمت وأخَّرت، وصعَّدت وصوَّبت، ونقضت وأبرمت، فلم أجد إلَّا الاغضاء علىٰ ما نشبت منه فيها، والتلهّف / [[ص ١٣٣]] علىٰ نفسي، وأمَّلت إنابته ورجوعه، فوَالله ما فعل حتَّىٰ فَغَرَ بها بَشَماً، فقال له المغيرة بن شعبة: فما منعك منها وقد عرضها عليك يوم السقيفة بدعائك إليها؟ ثمّ أنت الآن تنقم بالتأسّف عليه! فقال له: ثكلتك أُمّك يا مغيرة، إن كنت لأعدّك من دهاة العرب، كأنَّك كنت غائباً عمَّا هناك، إنَّ الرجل كادني فكدته، وماكرني فماكرته، وألفاني أحذر من قطاة، إنَّه لـمَّا رأىٰ شغف الناس به وإقبالهم بوجوههم عليه أيقن أن لا يريدوا به بدلاً، فأحبَّ لـمَّا رأىٰ من حرص الناس عليه وشغفهم به أن يعلم ما عندي، وهل تنازع إليها نفسي، وأحبَّ أن يبلوني بإطماعي فيها، والتعريض لي بها، وقد علم وعلمت لو قبلت ما عرض عليَّ منها لم يحبه الناس إلىٰ ذلك، فألقاني قائماً علىٰ أخمصي متشوِّزاً حذراً، ولو أجبته إلىٰ قبولها لم يُسلِّم الناس إلىٰ ذلك، واختبأها ضغناً عليَّ في قلبه، ولم آمن غائلته ولو بعد حين، مع ما بدا لي من كراهية الناس، أمَا سمعت نداءهم من كلِّ ناحية عند عرضها عليَّ: لا نريد سواك يا أبا بكر، أنت لها؟ فرددتها عليه، فعند ذلك رأيته وقد التمع وجهه لذلك سروراً، ولقد عاتبني مرَّة علىٰ شيء بلغه عنّي، وذلك لـمَّا قُدِمَ بالأشعث بن قيس أسيراً، فمنَّ عليه وأطلقه وزوَّجه أُخته أُمّ فروة بنت أبي قحافة، فقلت للأشعث / [[ص ١٣٤]] وهو بين يدي أبي بكر: يا عدوّ الله، أكفرت بعد إسلامك وارتددت كافراً ناكصاً علىٰ عقبيك؟ فنظر إلىٰ الأشعث نظراً شزراً علمت له أنَّه يريد كلاماً يُكلِّمني به، ثمّ سكت، فلقيني بعد ذلك في بعض سكك المدينة فرافقني، ثمّ قال لي: أنت صاحب الكلام يا ابن الخطّاب؟ قلت: نعم يا عدوّ الله، ولك عندي شرّ من ذلك، فقال: بئس الجزاء هذا لي منك، فقلت: علىٰ مَ تريد منّي حسن الجزاء؟ قال: لأنفتي لك من اتّباع هذا الرجل _ يريد أبا بكر _ وما جرَّأني علىٰ الخلاف عليه إلَّا بقدمه عليك وتخلّفك عنها، ولو كنت صاحبها ما رأيت منّي خلافاً عليك، قلت: قد كان ذلك، فما تأمر الآن؟ قال: ما هذا وقت أمر، إنَّما هو وقت صبر، حتَّىٰ يأتي الله بفرج ومخرج، فمضىٰ ومضيت، ولقي الأشعث بن قيس الزبرقان بن بدر السعدي فذكر له ما جرىٰ بيني وبينه، فنقل / [[ص ١٣٥]] الزبرقان إلىٰ أبي بكر الكلام، فأرسل إليَّ، فأتيته، فذكر لي ذلك، ثمّ قال: إنَّك لمتشوِّف إليها يا ابن الخطّاب، فقلت: وما يمنعني من التشوِّف لذلك؟ فذكر أحقّ به فمن غلبني عليه، أمَا والله لتكفَّنَّ أو لأقولنَّ كلمة بالغة بي وبك في الناس يحملها الركبان حيث ساروا، وإن شئت استدمنا ما نحن فيه عفواً، فقال: إذاً نستديمها علىٰ أنَّها صائرة إليك إلىٰ أيّام، فما ظننت أنَّه يأتي عليه جمعة حتَّىٰ يردّها عليَّ، فتغافل والله، فما ذكر لي والله بعد ذلك المجلس حرفاً حتَّىٰ هلك، ولقد مدَّ في أمدها عاضَّاً علىٰ نواجذه، حتَّىٰ حضره

الموت، فأيس منها، فكان منه ما رأيتما، ثمّ قال: أُكتما ما قلت لكما عن بني هاشم خاصَّة، وليكن منكم حيث أمرتكما، إذا شئتما علىٰ بركة الله فمضينا. ونحن نعجب من قوله، ووالله ما أفشينا سرَّه حتَّىٰ هلك.

فكأنّي بهم عند سماع هذه الأخبار يستغرقون ضحكاً تعجّباً، واستبعاداً وإنكاراً، ويقولون: كيف نصغي إلىٰ هذه الأخبار ومعلوم ضرورةً تعظيم عمر لأبي بكر ووفاقه له وتصويبه لإمامته!؟ وكيف يطعن عمر في إمامة أبي بكر وهي أصل لإمامته وقاعدة لولايته!؟ وليس هذا بمنكر ممَّن طمست العصبيَّة علىٰ قلبه وعينه، فهو لا يرىٰ ولا يسمع إلَّا ما يوافق اعتقادات مبتدأة قد اعتقدها، ومذاهب فاسدة قد انتحلها، فما بال هذه الضرورة تخصّهم ولا تعمُّ من خالفهم، ونحن نقسم بالله علىٰ أنّا لا نعلم ما يدَّعونه، ونزيد علىٰ ذلك بأنّا نعتقد أنَّ الأمر بخلافه، وليس في طعن عمر علىٰ بيعة أبي بكر ما يؤدّي إلىٰ فساد إمامته، لأنَّه يمكن أن يكون / [[ص ١٣٦]] ذهب إلىٰ أنَّ إمامته لم تثبت إلَّا بالنصِّ عليه، وإنَّما ثبتت بالإجماع من الأُمَّة والرضا، فقد ذهب إلىٰ ذلك جماعة من الناس، ويرىٰ أنَّ إمامته أولىٰ من حيث لم تقع بغتةً ولا فجأةً، ولا اختلف الناس في أصلها وامتنع كثير منهم من الدخول فيها، حتَّىٰ أُكرهوا وتُهدِّدوا وخُوِّفوا.

فأمَّا الفلتة فإنَّها وإن كانت محتملة للبغتة علىٰ ما حكىٰ صاحب الكتاب، وللزلَّة أيضاً والخطيئة، فالذي يُخصِّصها بالمعنىٰ الذي ذكرناه قوله: (وقىٰ الله شرّها، فمن عاد إلىٰ مثلها فاقتلوه)، وهذا الكلام لا يليق بالمدح، وهو بالذمِّ أشبه، فيجب أن يكون محمولاً علىٰ معناه.

وقوله: (إنَّ المراد: وقىٰ الله شرّها أنَّه دفع شرّ الاختلاف فيها)، عدول عن الظاهر، لأنَّ الشرَّ في ظاهر الكلام مضاف إليها دون غيرها، وأبعد من هذا التأويل قوله: (إنَّ المراد من عاد إلىٰ مثلها من غير ضرورة وأكره المسلمين عليها فاقتلوه)، لأنَّ ما جرىٰ هذا المجرىٰ لا يكون مثلاً لبيعة أبي بكر عندهم، لأنَّ كلّ ذلك ما جرىٰ علىٰ مذاهبهم فيها، وقد كان يجب علىٰ هذا أن يقول: من عاد إلىٰ خلافها فاقتلوه، وليس له أن يقول: إنَّما أراد بالتمثيل وجهاً واحداً، وهو وقوعها من غير مشاورة، لأنَّ ذلك إنَّما تمَّ في أبي بكر خاصَّة، لظهور أمره واشتهار فضله، ولأنَّهم بادروا إلىٰ العقد خوفاً من الفتنة، وذلك أنَّه غير منكر أن يتَّفق من ظهور فضل غير أبي بكر بالعقد له واشتهار أمره وخوف الفتنة ما اتَّفق لأبي بكر، فلا يستحقُّ قتلاً ولا ذمَّاً. علىٰ أنَّ قوله: (مثلها) يقتضي وقوعها علىٰ الوجه الذي وقعت عليه، وكيف يكون ما وقع من غير مشاورة لضرورة داعية وأسباب موجبة مثلاً لما وقع بلا مشاورة، ومن غير ضرورة ولا أسباب!؟

والذي رواه عن أهل اللغة من أنَّ آخر يوم من شوّال يُسمّىٰ: فلتة من حيث لم يدرك فيه ثاره، فإنّا لا نعرفه، والذي نعرفه من القوم أنَّهم يُسمّون الليلة التي ينقضي بها أحد / [[ص ١٣٧]] الشهور الحرم ويتمُّ: فلتة، وهي آخر ليلة من ليالي الشهر، لأنَّه ربَّما رأىٰ قوم الهلال لتسع وعشرين ولم يبصره الباقون، فيغير هؤلاء علىٰ أُولئك وهم غارّون ، فلهذا سُمّيت هذا الليلة: فلتة.

علىٰ أنّا قد بيَّنا أنَّ مجموع الكلام يقتضي ما ذكرناه من المعنىٰ ولو سُلِّم له ما رواه عن أهل اللغة في احتمال هذه اللفظة.

وقوله في أوَّل الكلام: (وليست الفلتة الزلَّة والخطيئة)، إن أراد أنَّها لا تختصُّ بذلك صحيح، وإن أراد أنَّها لا تحملها فهو ظاهر الخطأ، لأنَّ صاحب (العين) قد ذكر في كتابه أنَّ الفلتة من الأمر الذي يقع علىٰ غير إحكام.

وبعد، فلو كان عمر لم يرد بقوله توهين بيعة أبي بكر، بل أراد ما ظنَّه المخالفون، لكان ذلك عائداً عليه بالنقص، لأنَّه وضع كلامه في غير موضعه، وأراد شيئاً فعبَّر عن خلافه، فليس يخرج هذا الخبر من أن يكون طعناً علىٰ أبي بكر إلَّا بأن يكن طعناً علىٰ عمر.

* * *

٥ ـ تمنّيه عند الموت:

الشافي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ١٣٧]] قال صاحب الكتاب: (شبهة لهم أُخرىٰ: قالوا: قد روي عن أبي بكر أنَّه قال عند موته: ليتني كنت سألت رسول الله ﷺ عن ثلاثة، فذكر في أحدها: ليتني كنت سألته هل للأنصار في هذا الأمر حقّ؟ وذلك أنَّه يدلُّ علىٰ شكِّه في بيعة نفسه، وربَّما قالوا: قد روي أنَّه

قال في مرضه: ليتني كنت تركت بيت فاطمة عليها السلام لم أكشفه، وليتني / [[ص ١٣٨]] في ظلّة بني ساعدة كنت ضربت على يد أحد الرجلين، فكان هو الأمير وكنت الوزير، قالوا: وذلك يدلُّ على ما روي من إقدامه على بيت فاطمة عليها السلام عند اجتماع أمير المؤمنين عليه السلام والزبير وغيرهما فيه، ويدلُّ على أنّه كان يرىٰ الفضل لغيره لا لنفسه، [ولا يدلُّ على أنّه لم يكن عالماً]).

ثمّ قال: (الجواب عن ذلك أنَّ قوله: ليتني، لا يدلُّ على الشكِّ فيما تمنّاه، وقول إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠] أقوىٰ من ذلك على الشبهة)، ثمّ حمل تمنّيه على أنّه أراد سماع شيء مفصَّل، أو أراد: ليتني سألته عند الموت لقرب العهد، لأنَّ ما قرب عهده لا يُنسىٰ ويكون أردع للأنصار لما حاولوه، ثمّ قال: (على أنّه ليس في ظاهره أنّه تمنّىٰ أن يسأل هل لهم حقّ في الإمامة أم لا؟ لأنَّ الإمامة قد يتعلَّق بها حقوق سواها)، ثمّ دفع الرواية المتعلّقة ببيت فاطمة عليها السلام وقال: (فإنَّ تمنّيه أن يبايع غيره، فلو ثبت لم يكن ذمّاً، لأنَّ من شهد التكليف عليه فهو يتمنّىٰ خلافه...).

يقال له: ليس يجوز أن يقول أبو بكر: ليتني سألت عن كذا إلّا مع الشكِّ والشبهة، لأنَّ مع العلم واليقين لا يجوز مثل هذا القول، هكذا يقتضي الظاهر.

فأمّا قول إبراهيم عليه السلام فإنّما ساغ أن يُعدَل عن / [[ص ١٣٩]] ظاهره لأنَّ الشكَّ لا يجوز على الأنبياء عليهم السلام ويجوز على غيرهم، على أنّه عليه السلام قد نفىٰ عن نفسه الشكَّ بقوله: ﴿بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾، وقد قيل: إنَّ نمرود قال له: إذا كنت تزعم أنَّ لك ربّاً يحيي الموتىٰ فسله أن يحيي لنا ميّتاً إن كان على ذلك قادراً، فإن لم يفعل ذلك فقتلتك، فأراد بقوله: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ أي لآمن توعّد عدوّك لي بالقتل، وقد يجوز أن يكون طلب ذلك لقومه وقد سألوه أن يرغب إلىٰ الله فيه، فقال: ﴿لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ إلىٰ إجابتك لي، وإلىٰ إزاحة علّة قومي، ولم يرد ﴿لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ إلىٰ أنّك تقدر أن تحيي الموتىٰ، لأنَّ قلبه بذلك مطمئنّ.

وأيُّ شيء يريد أبو بكر من التفصيل أكثر من قوله: «إنَّ هذا الأمر لا يصلح إلّا لهذا الحيّ من قريش»، [و«الأئمّة من قريش»]؟ وأيُّ فرق بين ما يقال عند الموت وما يقال قبله إذا كان محفوظاً معلوماً لم يُرفَع حكمه ولم يُنسَخ؟

وبعد، فظاهر الكلام لا يقتضي هذا التخصيص، ونحن مع الإطلاق والظاهر، وأيُّ حقٍّ يجوز أن يكون للأنصار في الإمامة غير أن يتولّاها رجل منهم حتّىٰ يجوز أن يكون الحقُّ الذي تمنّىٰ أن يسأل عنه غير الإمامة؟ وهل هذا إلّا تعسّف وتكلّف؟ وأيُّ شبهة تبقىٰ بعد قول أبي بكر: ليتني كنت سألته هل للأنصار في هذا الأمر شيء فكنّا لا ننازعه أهله؟ ومعلوم أنَّ التنازع لم يقع بينهم إلّا في الإمامة نفسها لا في حقٍّ آخر من حقوقها.

فأمّا قوله: (إنّا قد بيّنّا أنّه لم يكن منه في بيت فاطمة عليها السلام ما يوجب أن يتمنّىٰ أن لم يفعله)، فقد بيّنّا فساد ما ظنَّه في هذا الباب، ومضىٰ الكلام فيه مستقصىٰ.

فأمّا قوله: (إنَّ من اشتدَّ التكليف عليه قد يتمنّىٰ خلافه) فليس بصحيح، لأنَّ ولاية أبي بكر إذا كانت هي التي اقتضاها الدين والنظر / [[ص ١٤٠]] للمسلمين في تلك الحال، وما عداها كان مفسدةً ومؤدِّياً إلىٰ الفتنة، فالتمنّي بخلافها لا يكون إلّا قبيحاً.

* * *

٦ _ استخلاف عمر:

الشافي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ١٤٠]] قال صاحب الكتاب بعد أن ذكر شيئاً لا يُتعلَّق به، من أنَّ أبا بكر نصَّ على عمر، وترك التأسّي بالرسول صلّى الله عليه وآله، لأنّه لم يستخلف، وأجاب عنه: (وربّما قالوا في الطعن عليه: إنّه ولّىٰ عمر ولم يولِّه رسول الله صلّى الله عليه وآله شيئاً من أعماله إلّا ما ولّاه يوم خيبر فرجع منهزماً، وولّاه الصدقة فلمّا شكىٰ إليه العبّاس عزله).

ثمّ أجاب (بأنَّ تركه عليه السلام أن يولّيه لا يدلُّ على أنّه لا يصلح لذلك، لأنّه قد ولّىٰ خالد بن الوليد، وعمرو بن العاص، ولم يدلّ على أنّهما يصلحان للإمامة، وكذلك تركه أن يولّي لا يدلُّ على أنّه غير صالح للإمامة، بل المعتبر بالصفات التي بها يصلح للإمامة، فإذا كملت صلح لذلك ولّي من قبل أو لم يولَّ، [فإذا كان لو كان قد ولّاه لم يدلّ على

صلاحه للإمامة كما ذكرنا في خالد وغيره، فتركه لأن يولّيه لا يدلُّ علىٰ ما قالوه]، وقد ثبت أنَّ النبيّ ﷺ ترك أن يولّي أمير المؤمنين ولايات كثيرة، ولم يجب أن لا يصلح لها، [بل معتبر بالصفات التي لها تصلح للإمامة]، وثبت أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام لم يولَّ الحسين عليه السلام، ولم يمنع ذلك من أن يصلح للإمامة)، وحكىٰ عن أبي علي: (علىٰ أنَّ ذلك إنَّما كان يصحُّ أن يُتعلَّق به لو ظفروا بتقصير من عمر فيما يتولّاه، فأمَّا وأحواله معروفة في قيامه بالأمر حين يعجز غيره فكيف يصحُّ ما قالوه؟ وبعد، فهلَّا دلَّ ما روي من قوله: «وإن ولَّيتم عمر تجدوه قويّاً في أمر الله قويّاً في ندبه» / [[ص ١٤١]] علىٰ جواز ذلك وإن ترك أن يولّيه؟ لأنَّ هذا القول أقوىٰ من الفعل...).

يقال له: قد علمنا من العادة أنَّ من يُرشَّح لكبار الأُمور لا بدَّ من أن يدَّرج إليها بصغارها، لأنَّ من يريد بعض الملوك تأهيله للأمر بعده لا بدَّ أن يُنبِّه عليه بكلِّ قول وفعل يدلُّ علىٰ ترشيحه لهذه المنزلة، ويستكفيه من أُموره وولاياته ما يُعلَم عنده أو يُغلَب في الظنِّ صلاحه لما يريده له، وأنَّ من يرىٰ أنَّ الملك مع حضوره وامتداد الزمان وتطاوله ولا يستكفيه شيئاً من الولايات، ومتىٰ ولَّاه عزله وإنَّما يولّي غيره ويستكفي سواه، لا بدَّ أن يغلب في الظنِّ أنَّه ليس بأهل للولاية، وإن جوَّزنا أنَّه لم يولِّه لأسباب كثيرة سوىٰ أنَّه لا يصلح للولاية، إلَّا أنَّ مع هذا التجويز لا بدَّ أن يغلب الظنّ بما ذكرناه.

فأمَّا خالد وعمرو فإنَّما لم يصلحا للإمامة لفقد شروط الإمامة فيهما، وإن كانا يصلحان لما ولّياه من الإمارة، فترك الولاية مع امتداد الزمان وتطاول الأيّام وجميع الشروط التي ذكرناها تقتضي غلبة الظنّ لفقد الصلاح، والولاية لشيء لا يدلُّ علىٰ الصلاح لغيره إذا كانت الشرائط في القيام بذلك الغير معلوماً فقدها، وقد نجد الملك يولّي بعض أُموره من لا يصلح للملك بعده لظهور فقد الشرائط فيه، ولا يجوز أن يكون بحضرته من يُرشِّحه للملك بعده ولا يولّيه علىٰ تطاول الزمان شيئاً من الولايات، فبان الفرق بين الولاية وتركها فيما ذكرناه.

فأمَّا أمير المؤمنين عليه السلام وإن لم يتولَّ جميع أُمور النبيّ صلّىٰ الله / [[ص ١٤٢]] عليه وآله في حياته فقد تولّىٰ أكثرها وأعظمها، وخلَّفه عليه السلام بالمدينة، وكان الأمير علىٰ الجيش المبعوث إلىٰ خيبر، وجرىٰ الفتح علىٰ يديه بعد انهزام من انهزم عنها، وكان المؤدّي عنه سورة براءة بعد عزل أبي بكر عنها وارتجاعها منه، إلىٰ غير ذلك من عظيم الولايات والمقامات ممَّا يطول بذكره الشرح، ولو لم يكن إلَّا أنَّه لم يولِّ عليه والياً لكفىٰ.

فأمَّا اعتراضه بأنَّ أمير المؤمنين لم يولِّ الحسين، فبعيد من الصواب، لأنَّ أيّام أمير المؤمنين عليه السلام لم تطل حتَّىٰ يتمكَّن فيها من مراداته، وكانت علىٰ قصرها منقسمة بين قتال الأعداء، ولأنَّه عليه السلام لـمَّا بويع لم يلبث أن خرج عليه أهل البصرة فاحتاج إلىٰ قتالهم، ثمّ انكفأ من قتالهم إلىٰ قتال أهل الشام، وتعقَّب ذلك قتال أهل النهروان، فلم يستقرّ به الدار، ولا امتدَّ له الزمان، وهذا بخلاف أيّام النبيّ ﷺ التي تطاولت وامتدَّت. علىٰ أنَّه قد نصَّ عليه بالإمامة بعد أخيه الحسن، وإنَّما يُطلَب الولايات لغلبة الظنّ بالصلاح للإمامة، فإذا كان هناك وجه يقتضي العلم بالصلاح لها كان أولىٰ من طريق الظنّ. علىٰ أنَّه لا خلاف بين المسلمين بأنَّ الحسين عليه السلام كان يصلح للإمامة وإن لم يولِّه أبوه الولايات، وفي مثل ذلك خلاف من حال عمر، فافترق الأمران.

فأمَّا قوله في أنَّه لم يعثر علىٰ عمر بتقصير في الولاية، فمن سلَّم ذلك؟ أوَليس يعلم أنَّ مخالفته تُعَدُّ تقصيراً كثيراً، ولو لم يكن إلَّا ما اتَّفق عليه من خطئه في الأحكام، ورجوعه من قول إلىٰ غيره، واستفتائه الناس في الصغير والكبير، وقوله: (كلّ الناس أفقه من عمر)، لكان فيه كفاية، وليس / [[ص ١٤٣]] كلّ النهوض بالإمامة يرجع إلىٰ حسن التدبير والسياسة الدنياوية وَرَمِّ العمّال والاستظهار في حياته الأموال وتمصير الأمصار ووضع الأعشار، بل حظّ الإمامة من العلم بالأحكام والفتيا بالحلال والحرام والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه أقوىٰ، فمن قصر في هذا لم ينفعه أن يكون كاملاً في ذلك.

فأمَّا قوله فالأدلّ ما روي من قوله: «وإن ولَّيتم عمر تجدوه قويّاً في أمر الله قويّاً في بدنه»، فهذا لو ثبت لدلَّ، وقد تقدَّم الكلام علىٰ هذا الخبر وأمثاله فيما سلف من هذا الكلام، وأقوىٰ ما يُبطِله عدول أبي بكر عن ذكره

والاحتجاج به لـمَّا أراد النصَّ علىٰ عمر فعوتب علىٰ ذلك، وقيل له: ما تقول لربِّك إذا ولَّيت علينا فظّاً غليظاً؟ ولو كان صحيحاً لكان يحتجُّ به ويقول: ولَّيت عليكم من عهد النبيّ ﷺ بأنَّه قويٌّ في أمر الله قويٌّ في بدنه. وقد قيل فيما يُطعَن علىٰ هذا الخبر: إنَّ ظاهره يقتضي تفضيل عمر علىٰ أبي بكر، والإجماع بخلاف ذلك، لأنَّ القوَّة في الجسم فضل، قال الله تعالىٰ: ﴿إِنَّ اللهَ اصْطَفاهُ عَلَيْكُمْ وَزادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾ [البقرة: ٢٤٧]. وبعد، فكيف يعارض ما اعتمدناه من عدوله عليه السلام عن ولايته وهو أمر معلوم بهذا الخبر المردود المدفوع!؟

* * *

٧ _ التخلّف عن جيش أُسامة:

الشافي في الإمامة (ج ٤):

/ [[ص ١٤٤]] قال صاحب الكتاب: (شبهة لهم أُخرىٰ)، قال: (وأحد ما طعنوا به في إمامته حديث أُسامة بن زيد، وذكروا أنَّه كان في جيشه، وأنَّ رسول الله ﷺ كرَّر حين موته الأمر بتنفيذ جيش أُسامة، فتأخّره يقتضي مخالفة الرسول ﷺ، فإن قلتم: إنَّه لم يكن في الجيش، قيل لكم: لا شكَّ أنَّ عمر بن الخطّاب كان في الجيش، وأنَّه حبسه ومنعه من النفوذ مع القوم، وهذا كالأوَّل في أنَّه معصية، وربَّما قالوا: إنَّه جعل في جيش أُسامة هؤلاء القوم ليبعدوا بعد وفاته [عن المدينة] ولا يقع منهم توثّب علىٰ الإمامة، ولذلك لم يجعل أمير المؤمنين عليه السلام في ذلك الجيش، وجعل فيه أبا بكر وعمر وعثمان وغيرهم، وذلك من أوكد الدلالة علىٰ أنَّه لم يرد أن يُختاروا للإمامة)، ثمّ أجاب عن ذلك بأن أنكر أوَّلاً أن يكون أبو بكر في جيش أُسامة، وأحال علىٰ كتب المغازي، ثمّ سلَّم ذلك [وقال: (إنَّ الأمر لا يلزم الفور، فلا يلزم من تأخّر أبي بكر عن النفوذ أن يكون عاصياً)، ثمّ قال: (إنَّ] خطابه عليه السلام بتنفيذ الجيش يجب أن يكون متوجِّهاً إلىٰ القائم بعده بالأمر، لأنَّه من خطاب الأئمَّة، وهذا يقتضي أن لا يدخل المخاطَب بالإنفاذ في الجملة)، / [[ص ١٤٥]] ثمّ قال: (هذا يدلُّ علىٰ أنَّه لم يكن هناك إمام منصوص عليه، لأنَّه لو كان كذلك لأقبل بالخطاب عليه وخصَّه بالأمر بالإنفاذ دون الجميع...)، ثمّ ذكر أنَّ أمره ﷺ بالإنفاذ لا بدَّ أن يكون مشروطاً بالمصلحة، وبأن لا يعرض ما هو أهمُّ منه، لأنَّه لا يجوز أن يأمرهم بالنفوذ وإن أعقب ضرراً في الدين، وقوَّاه بأنَّه لم ينكر علىٰ أُسامة تأخّره، وقوله: لم أكن لأسأل عنك الركب، وأكَّد كون الأمر مشروطاً بكلام كثير لا طائل فيه وفي حكايته، وقال: (لو كان الإمام منصوصاً عليه _ كما يقولون _ لجاز أن يستردَّ جيش أُسامة أو بعضه لنصرته، فكذلك إذا كان بالاختيار)، وحكىٰ عن أبي علي استدلاله أنَّ أبا بكر لم يكن في جيش أُسامة بأنَّه ولَّاه الصلاة في مرضه مع تكرّره أمر الجيش بالنفوذ والخروج، ثمّ ذكر (أنَّ الرسول ﷺ إنَّما يأمر بما يتعلَّق بمصالح الدنيا من الحروب وغيرها عن اجتهاده، وليس بواجب أن يكون ذلك عن وحي كما وجب في الأحكام الشرعية، وإنَّ اجتهاده يجوز أن يُخالَف بعد وفاته وإن لم يجز في حياته، لأنَّ اجتهاده في الحياة أولىٰ من اجتهاد غيره)، ثمّ ذكر (أنَّ العلَّة في احتباس عمر عن النفوذ مع الجيش حاجة إليه وقيامه بما لا يقوم به غيره، وإنَّ ذلك أحوط للدين من نفوذه)، ثمّ / [[ص ١٤٦]] ذكر (أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام حارب معاوية بأمر الله تعالىٰ وأمر رسوله، ومع هذا فقد ترك محاربته في بعض الأوقات، ولم يجب بذلك ألَّا يكون ممتثلاً للأمر)، وذكر توليته عليه السلام أبا موسىٰ الأشعري وتولية الرسول ﷺ خالد بن الوليد مع ما ظهر منهما، وأنَّ كلّ ذلك يقتضي الشروط، ثمّ ذكر (أنَّ من يصلح للإمامة ممَّن ضمَّه جيش أُسامة يجب تأخّره ليختار للإمامة أحدهم، لأنَّ ذلك أهمّ من نفوذهم، فإذا جاز لهذه العلَّة التأخّر قبل العقد جاز التأخّر بعده للمعاضدة وغيرها)، وطعن في قول من جعل إخراجهم في الجيش علىٰ طريق الإبعاد ليؤمن بحضوره أمر النصّ بأن قال: (إنَّ بعدهم لا يمنع من أن يُختاروا للإمامة، ولأنَّه عليه السلام لم يكن قاطعاً علىٰ موته لا محالة، لأنَّه لم يرد نفذوا جيش أُسامة في حياتي)، ثمّ ذكر أنَّ ولاية أُسامة عليهما لا تقتضي فضله وأنَّهما دونه، وذكر ولاية عمرو بن العاص عليهما وإن لم يكونا دونه في الفضل، وإنَّ أحداً لم يُفضِّل أُسامة عليهما. ثمّ ذكر أنَّ السبب في كون عمر من جملة جيش أُسامة أنَّ عبد الله بن

أبي ربيعة المخزومي قال عند ولاية أُسامة: تولّي علينا شابّاً حدثاً / [[ص ١٤٧]] ونحن مشيخة قريش؟ فقال عمر: (يا رسول الله، مرني حتّىٰ أضرب عنقه)، فقد طعن في إمارته، ثمّ قال عمر: أنا أخرج في جيش أُسامة، تواضعاً وتعظيماً لأمره له عليه السلام.

يقال له: أمّا كون أبي بكر في جملة جيش أُسامة فظاهر قد ذكره أصحاب السير والتواريخ، وقد روىٰ البلاذري في تاريخه وهو معروف الثقة والضبط، ويروىٰ من مماثلة الشيعة ومقاربتها أنّ أبا بكر وعمر كانا معاً في جيش أُسامة، والإنكار لما يجري هذا المجرىٰ لا يغني شيئاً، وقد كان يجب علىٰ من أحال بذلك علىٰ كتب المغازي في الجملة أن يومي إلىٰ الكتاب المتضمّن لذلك بعينه ليُرجَع إليه.

فأمّا خطابه بالتنفيذ للجيش فالمقصود به الفور دون التراخي، إمّا من حيث مقتضىٰ الأمر علىٰ مذهب من رأىٰ ذلك لغةً، أو شرعاً من حيث وجدنا جميع الأُمّة من لدن الصحابة إلىٰ هذا الوقت يحملون أوامره ونواهيه عليه السلام علىٰ الفور، ويطلبون في تراخيها الأدلّة، ثمّ لم يثبت كلّ ذلك لكان قول أُسامة: لم أكن لأسأل عنك الركب، أوضح دليل علىٰ أنّه / [[ص ١٤٨]] عقل من الأمر الفور، لأنّ سؤال الركب عنه عليه السلام لا معنىٰ له بعد الوفاة.

وقول صاحب الكتاب: (فلم ينكر علىٰ أُسامة تأخّره) ليس بشيء، وأيُّ إنكار أبلغ من تكراره الأمر وترداده القول في حال يشغل عن المهمّ ويقطع عن الفكر إلّا فيها؟ وقد ينكر الأمر علىٰ المأمور تارةً بتكرار الأمر وأُخرىٰ بغيره، وإذا سلّمنا أنّ أمره عليه السلام كان متوجّهاً إلىٰ القائم بالأمر بعده لتنفيذ الجيش بعد الوفاة لم يلزم ما ذكره من خروج المخاطَب بالإنفاذ عن الجملة، فكيف يصحُّ ذلك وهو من جملة الجيش والأمر متضمّن لتنفيذ الجيش!؟ فلا بدَّ من خروج كلّ من كان في جملته، لأنّ تأخّر بعضهم يسلب الخارجين اسم الجيش علىٰ الإطلاق، أوَليس من مذهب صاحب الكتاب أنّ الأمر بالشيء أمر بما لا يتمُّ إلّا معه، وقد اعتمد علىٰ هذا في مواضع كثيرة، وإن كان خروج الجيش ونفوذه لا يتمُّ إلّا بخروج أبي بكر فالأمر بخروجه أمر لأبي بكر بالنفوذ والخروج، وكذلك لو أقبل عليه علىٰ سبيل التخصيص وقال: (نفذوا جيش أُسامة) وكان هو في جملة الجيش، فلا بدَّ من أن يكون ذلك أمراً له بالخروج واستدلالاً له. علىٰ أنّه لم يكن هناك إمام منصوص عليه لعموم الأمر بالتنفيذ ليس بصحيح، لأنّا قد بيّنّا أنّ الخطاب إنّما توجّه إلىٰ الحاضرين ولم يتوجّه إلىٰ الإمام بعده. علىٰ أنّ هذا لازم له، لأنّ الإمام بعده لا يكون إلّا واحداً، فلِمَ عمّم صاحب الكتاب الخطاب ولم يفرد به الواحد فيقول: لينفذ القائم بالأمر بعدي جيش أُسامة؟ فإنّ الحال لا يختلف في كون الإمام بعده عليه السلام واحداً بين أن يكون منصوصاً عليه أو مختاراً.

وأمّا ادّعاؤه الشرط في أمره عليه السلام بالنفوذ فباطل، لأنّ إطلاق الأمر يمنع من إثبات الشرط، وإنّما يثبت من الشروط ما يقتضي العقل إثباتها من التمكّن والقدرة، لأنّ ذلك شرط ثابت في كلّ أمر ورد من حكيم والمصلحة بخلاف ذلك، لأنّ الحكيم لا يأمر بشرط المصلحة، بل / [[ص ١٤٩]] إطلاق الأمر منه يقتضي ثبوت المصلحة وانتفاء المفسدة، وليس كذلك التمكّن وما يجري مجراه، ولهذا لا يشترط أحد في أوامر الله تعالىٰ ورسوله بالشرائع المصلحة وانتفاء المفسدة، وشرطوا في ذلك التمكّن ورفع التعذّر، ولو كان الإمام منصوصاً عليه بعينه واسمه لما جاز أن يستردَّ جيش أُسامة بخلاف ما ظنّه، ولا أن يعزل من ولّاه صلى الله عليه وآله، ولا يولّي من عزله، للعلّة التي ذكرناها.

فأمّا استدلال أبي علي علىٰ أنّ أبا بكر لم يكن في الجيش بحديث الصلاة، فأوّل ما فيه أنّه اعتراف بأنّ الأمر بتنفيذ الجيش كان في الحال دون بعد الوفاة، وهذا ناقض لما بنىٰ صاحب الكتاب عليه أمره صلى الله عليه وآله، ثمّ إنّا بيّنّا أنّه صلى الله عليه وآله لم يولّه الصلاة، وذكرنا ما في ذلك، ثمّ ما المانع من أن يولّيه تلك الصلاة إن كان ولّاه إيّاها ثمّ يأمره بالنفوذ من بعد مع الجيش؟ فإنّ الأمر بالصلاة في تلك الحال لا يقتضي أمره بها علىٰ التأبيد.

وأمّا ادّعاؤه أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله يأمر بالحروب وما يتّصل بها عن اجتهادٍ دون الوحي، فمعاذ الله أن يكون ذلك صحيحاً، لأنّ حروبه صلى الله عليه وآله لم تكن ممّا تختصُّ مصالح الدنيا، بل للدين فيها أقوىٰ تعلّق، لما يعود علىٰ الإسلام وأهله بفتوحه من العزّ والقوّة وعلوّ / [[ص ١٥٠]] الكلمة، وليس يجري ذلك مجرىٰ أكله وشربه ونومه، لأنّ

ذلك لا تعلّق له بالدين، فيجوز أن يكون عن رأيه، ولو جاز أن تكون مغازيه وبعوثه مع التعلّق القويّ لها بالدين عن اجتهاد لجاز ذلك في الأحكام، ثمّ لو كان ذلك عن اجتهاد لما ساغت مخالفته فيه بعد وفاته كما لا تسوغ في حياته، فكلّ علّة تمنع من أحد الأمرين تمنع من الأُخرىٰ.

فأمّا الاعتذار في حبس عمر عن الجيش بما ذكره فباطل، لأنّا قد بيّنا أنّ ما يأمر به عليه السلام لا يسوغ مخالفته مع الإمكان، ولا مراعاة لما عساه يعرض فيه من رأىٰ غيره، وأيُّ حاجة إلىٰ عمر بعد تمام العقد واستقراره ورضا الأُمّة به علىٰ مذهب المخالف وإجماع الأُمّة عليه، ولم يكن هناك فتنة ولا تنازع ولا اختلاف يحتاج فيه إلىٰ مشاورته وتدبيره؟ وكلّ هذا تعلّل بالباطل.

فأمّا محاربة أمير المؤمنين عليه السلام معاوية فلم يكن مأموراً بها إلّا مع التمكّن ووجود الأنصار، وقد فعل عليه السلام ما وجب عليه لـمّا تمكّن منه، فأمّا مع التعذّر وفقد الأنصار فما كان مأموراً، وليس كذلك القول في جيش أُسامة، لأنّ تأخّر من تأخّر عنه كان مع القدرة والتمكّن.

فأمّا تولية أبي موسىٰ فلا ندري كيف يشبه ما نحن فيه؟ لأنّه إنّما ولّاه بأن يرجع إلىٰ كتاب الله فيحكم بما يقتضيه فيه وفي خصمه بالشرط الذي ولّاه عليه، وأبو موسىٰ فعل خلاف ما جُعِلَ إليه، فلم يمكن ممتثلاً لأمر من ولّاه، وكذلك خالد بن الوليد إنّما خالف ما أمره الرسول صلّى الله عليه وآله به فتبرّأ من فعله، وكلّ هذا لا يشبه أمره عليه السلام بتنفيذ جيش أُسامة / [[ص ١٥١]] أمر مطلقاً، وتأكيده ذلك وتكراره له.

فأمّا جيش أُسامة فإنّه لم يضمّ من يصلح للإمامة، فيجوز تأخّرهم ليختار أحدهم، علىٰ ما ظنّه صاحب الكتاب. علىٰ أنّ ذلك لو صحّ أيضاً لم يكن عذراً في التأخّر، لأنّ من خرج في الجيش يمكن أن يُختار وإن كان بعيداً ولا يمنع بعده من صحّة الاختيار، وقد صرّح صاحب الكتاب بذلك، ثمّ لو صحّ هذا العذر لكان عذراً في التأخّر قبل العقد فأمّا بعد إبرامه فلا عذر فيه، فالمعاضدة التي ادّعاها قد بيّنا ما فيها.

فأمّا قول صاحب الكتاب رادّاً علىٰ من جعل إخراج القوم في الجيش ليتمّ أمر النصّ (أنّ بعدهم لا يمنع من أن يُختاروا للإمامة)، فيدلُّ علىٰ أنّه لم يتبيّن معنىٰ هذا الطعن علىٰ حقيقته، لأنّ الطاعن به لا يقول: إنّه أنفذهم لئلّا يُختاروا للإمامة، وإنّما يقول: إنّه أبعدهم حتّىٰ ينتصب بعده في الأمر من نصّ عليه، ولا يكون هناك من يخالفه وينازعه.

فأمّا قوله: (إنّه صلّى الله عليه وآله لم يكن قاطعاً علىٰ موته)، فذلك لا يضرُّ تسليمه، أليس كان خائفاً ومشفقاً؟ وعلىٰ الخائف أن يتجرّد ممّا يخاف منه.

فأمّا قوله: (لم يرد: نفذوا الجيش في حياتي)، فقد بيّنا ما في ذلك.

فأمّا ولاية أُسامة علىٰ من ولّىٰ عليه فلا بدّ من اقتضائها لفضله علىٰ الجماعة فيما كان والياً فيه، وقد دلّلنا فيما تقدّم من الكتاب علىٰ أنّ ولاية المفضول علىٰ الفاضل فيما كان أفضل فيه منه قبيحة، وكذلك القول في ولاية عمرو بن العاص عليهما، والقول في الأمرين واحد.

/ [[ص ١٥٢]] وقوله: (إنّ أحداً لم يدّعِ فضل أُسامة عليهما)، فليس الأمر علىٰ ما ظنّه، لأنّ من ذهب إلىٰ فساد إمامة المفضول لا بدّ من أن يُفضّل أُسامة عليهما فيما كان والياً فيه.

وأمّا ما ادّعاه من السبب في دخول عمر في الجيش فما نعرفه، ولا وقفنا عليه إلّا من كتابه، ثمّ لو صحّ لم يغن شيئاً، لأنّ عمر لو كان أفضل من أُسامة لمنعه الرسول صلّى الله عليه وآله من الدخول في إمارته، والمسير تحت لوائه، والتواضع لا يقتضي فعل القبيح، وهذه جملة كافية.

* * *

٨ ـ سورة براءة:

الشافي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ١٥٢]] قال صاحب الكتاب: (شبهة أُخرىٰ لهم: وأحد ما طعنوا به في أبي بكر أنّه عليه السلام لم يولّه الأعمال، وولّىٰ غيره عليه، ولـمّا ولّاه الحجّ بالناس وأن يقرأ عليهم سورة براءة عزله عن ذلك، وجعل الأمر إلىٰ أمير المؤمنين عليه السلام، وقال: «لا يؤدّي عنّي إلّا أنا ورجل منّي»، حتّىٰ رجع أبو بكر إلىٰ النبيّ صلّى الله عليه وآله).

ثمّ أجاب عن ذلك (أنّه لو سُلِّم [أنّه لم يولّه ما كان يدلُّ علىٰ نقص، ولا علىٰ أنّه لا يصلح للإمارة والإمامة، بل

لو قيل:] إنَّه لم يولّه لحاجته إليه بحضرته، وإنَّ ذلك رفعة له، لكان أقرب، لاسيّما وقد روي عنه ﷺ ما يدلُّ علىٰ أنَّهما وزيراه، فكان ﷺ محتاجاً إليهما وإلىٰ رأيهما، فلذلك لم يولّهما، ولو كان للعمل علىٰ تركه فضل لكان عمرو بن العاص وخالد بن الوليد وغيرهما أفضل من أكابر الصحابة، لأنَّه ﷺ ولّاهما وقدَّمهما، وقد قدَّمنا أنَّ توليته هي بحسب الصلاح، وقد يولّي المفضول علىٰ الفاضل تارةً والفاضل [علىٰ المفضول] أُخرىٰ، وربَّما ولّىٰ الواحد لاستغنائه عنه بحضرته، وربَّما ولّاه لاتّصال بينه وبين من يولّىٰ / [[ص ١٥٣]] عليه، إلىٰ غير ذلك...).

ثمّ ادَّعىٰ أنَّ ولاية أبي بكر علىٰ الموسم والحجّ قد ثبتت بلا خلاف بين أهل الأخبار، ولم يصحّ أنَّه عزله، ولا يدلُّ رجوع أبي بكر إلىٰ النبيّ ﷺ مستفهماً عن القصَّة علىٰ العزل، ثمّ جعل إنكار من أنكر حجّ أبي بكر في تلك السنة بالناس كإنكار عبّاد وطبقته أخذ أمير المؤمنين عليه السلام سورة براءة من أبي بكر، وحكىٰ عن أبي علي أنَّ المعنىٰ في أخذ السورة من أبي بكر: (أنَّ من عادة العرب أنَّ سيّداً من سادات قبائلهم إذا عقد عقد القوم فإنَّ ذلك العقد لا ينحلُّ إلَّا أن يحلَّه هو أو بعض سادات قومه، فلمَّا كان هذا عادتهم وأراد النبيّ ﷺ أن ينبذ إليهم عهدهم وينقض ما كان بينه وبينهم علم أنَّه لا ينحلُّ ذلك إلَّا به أو بسيّد من سادات رهطه، فعدل عن أبي بكر إلىٰ أمير المؤمنين عليه السلام للقرب في النسب)، ثمّ ادعىٰ أنَّه عليه السلام ولّىٰ أبا بكر في حال مرضه أن يُصلّي بالناس، وذلك أشرف الولايات، وقال في ذلك: «يأبىٰ الله ورسوله والمؤمنون إلَّا أبا بكر»، ثمّ اعترض نفسه بصلاته عليه السلام خلف عبد الرحمن بن عوف، وأجاب (بأنَّه عليه السلام صلّىٰ خلفه لا أنَّه ولّاه الصلاة وقدَّمه فيها، وإنَّما قُدِّمَ عبد الرحمن عند غيبة النبيّ ﷺ بغير أمره وقد ضاق الوقت فجاء الرسول ﷺ فصلّىٰ خلفه)، وتكلَّم علىٰ أنَّ ولاية أبي بكر الصلاة لا تدلُّ علىٰ النصّ بالخلافة عليه بكلام لا طائل في حكايته.

/ [[ص ١٥٤]] يقال له: قد بيَّنا أنَّ تركه عليه السلام الولاية لبعض أصحابه مع حضوره وإمكان ولايته والعدول عنه إلىٰ غيره مع تطاول الزمان وامتداده لا بدَّ من أن يقتضي غلبة الظنّ بأنَّه لا يصلح للولاية، فأمَّا من يدَّعي أنَّه لم يولّه لافتقاره إليه بحضرته وحاجته إلىٰ تدبيره ورأيه فقد بيَّنا أنَّه ﷺ ما كان يفتقر إلىٰ رأي أحد لكماله ورجحانه علىٰ كلِّ واحد، وإنَّما كان يشاور أصحابه علىٰ سبيل التعليم لهم والتأديب أو لغير ذلك ممَّا قد ذُكِرَ.

وبعد، فكيف استمرَّت هذه الحاجة واتَّصلت منه إليهما حتَّىٰ لم يستغن في زمان من الأزمان عن حضورهما فيولّيهما!؟ وهل هذا إلَّا قدح في رأي الرسول ﷺ ونسبته إلىٰ أنَّه كان ممَّن يحتاج إلىٰ أن يُلقَّن ويُوقَف علىٰ كلِّ شيء وقد نزَّهه الله تعالىٰ عن ذلك!؟

فأمَّا ادِّعاؤه أنَّ الرواية وردت بأنَّهما وزيراه، وقد كان يجب أن يُصحِّح ذلك قبل أن يعتمده ويحتجَّ به، فإنّا ندفعه عنه أشدّ دفع.

فأمَّا ولاية عمرو بن العاص وخالد بن الوليد فقد تكلَّمنا عليها من قبل، وبيَّنا أنَّ ولايتهما تدلُّ علىٰ صلاحهما لما ولّياه، ولا يدلُّ علىٰ صلاحهما للإمامة، لأنَّ شرائط الإمامة لم تتكامل فيهما، وبيَّنا أيضاً أنَّ ولاية المفضول علىٰ الفاضل لا تجوز، بخلاف ما ظنَّه صاحب الكتاب.

فأمَّا تعظيمه واستكباره قول من يذهب إلىٰ أنَّ أبا بكر عُزِلَ عن أداء سورة براءة والموسم معاً وجمعهما لأمير المؤمنين عليه السلام، وجمعه بين ذلك في البعد وبين إنكار عبّاد أن يكون أمير المؤمنين عليه السلام ارتجع سورة / [[ص ١٥٥]] براءة من أبي بكر، فأوَّل ما فيه أنّا لا ننكر أن يكون أكثر الأخبار واردة بأنَّ أبا بكر حجَّ بالناس في تلك السنة، إلَّا أنَّه قد روىٰ قوم من أصحابنا خلاف ذلك، وأنَّ أمير المؤمنين عليه السلام كان أمير الموسم في تلك السنة، وأنَّ عزله الرجل كان عن الأمرين، فاستكبار ذلك وفيه خلاف لا معنىٰ له.

فأمَّا ما حكاه من عبّاد فإنّا لا نعرفه، ولا أظنُّ أحد يذهب إلىٰ مثله، وليس يمكنه بإزاء ذلك جحد مذهب أصحابنا الذي حكيناه، وليس عبّاد ولو صحَّت الحكاية عنه بإزاء من ذكرناه، فهو مليء بالجهالات ودفع الضرورات.

وبعد، فلو سلَّمنا أنَّ ولاية الموسم لم تُفسَخ لكان الكلام باقياً، لأنَّه إذا كان ما ولّي مع تطاول الزمان إلَّا هذه

الولاية ثمّ سُلِبَ شطرها والأفخم الأعظم منها، فليس ذلك إلّا تنبيهاً علىٰ ما ذكرناه.

فأمّا ما حكاه عن أبي علي من أنَّ عادة العرب أن لا يحلّ ما عقده الرئيس منهم إلّا هو أو المتقدّم من رهطه، فمعاذ الله أن يجري النبيّ ﷺ سُنَّته وأحكامه علىٰ عادات الجاهلية، وقد بيَّن عليه السلام سببه لـمّا رجع إليه أبو بكر فسأله عن أخذ السورة منه، فقال: «أُوحي إليَّ أن لا يؤدّي إلّا أنا أو رجل منّي»، ولم يذكر ما ادَّعاه أبو علي. علىٰ أنَّ هذه العادة قد كان يعرفها النبيّ ﷺ قبل بعثة أبي بكر بسورة براءة، فما باله لم يعتمدها في الابتداء ولم يبعث من يجوز أن يحلَّ عقده من قومه!؟

/ [[ص ١٥٦]] فأمّا ادِّعاؤه من ولاية الصلاة فقد بيَّنا فيما تقدَّم أنَّه عليه السلام ما ولَّاه ذلك، [ولا أمره به، واستقصينا ذلك استقصاءً يغني عن إعادته].

فأمّا فصله بين صلاته عليه السلام خلف عبد الرحمن وبين صلاة أبي بكر فليس بشيء، لأنّا إذا كنّا قد دلَّلنا علىٰ أنَّه عليه السلام ما قدَّمه في الصلاة فقد استوىٰ الأمران.

وبعد، فأيُّ فرق بين أن يُصلّي خلفه وبين أن يولّيه ويقدّمه، ونحن نعلم أنَّ صلاته خلفه إقرار لولايته ورضاً بها، فقد عاد الأمر إلىٰ أنَّ عبد الرحمن كأنَّه قد صلَّىٰ بأمره وإذنه، علىٰ أنَّ قصَّة عبد الرحمن أوكد، لأنَّه قد اعترف بأنَّ الرسول ﷺ صلَّىٰ خلفه ولم يُصَلِّ خلف أبي بكر، وإن ذهب كثير من الناس إلىٰ أنَّه قدَّمه وأمره بالصلاة قبل خروجه عليه السلام إلىٰ المسجد وتحامله.

فإن قيل: ليس يخلو النبيّ ﷺ من أن يكون سلَّم في الابتداء سورة براءة إلىٰ أبي بكر بأمر الله تعالىٰ أو باجتهاده ورأيه، فإن كان بأمر الله تعالىٰ فكيف يجوز أن يرتجع منه السورة قبل وقت الأداء وعندكم أنَّه لا يجوز نسخ الشيء قبل وقت فعله، وإن كان باجتهاده عليه السلام فعندكم أنَّه لا يجوز أن يجتهد فيما يجري هذا المجرىٰ!؟

قلنا: ما سلَّم السورة إلىٰ أبي بكر إلّا بإذنه تعالىٰ، إلّا أنَّه لم يأمره بأدائها ولا كلَّفه قراءتها علىٰ أهل الموسم، لأنَّ أحداً لا يمكنه أن ينقل عنه عليه السلام في ذلك لفظ الأمر والتكليف، فكأنَّه عليه السلام سلَّم إليه سورة براءة لتُقْرَأها علىٰ أهل الموسم، ولم يُصرِّح باسم القارئ المبلِّغ لها في / [[ص ١٥٧]] الحال، ولو نُقِلَ عنه تصريح لجاز أن يكون مشروطاً بشرط لم يُظهِره، لأنَّه عليه السلام [ممَّن يجوز مثل ذلك عليه].

فإن قيل: فأيُّ فائدةٍ في دفع السورة إلىٰ أبي بكر وهو لا يريد أن يؤدّيها عنه ثمّ ارتجاعها منه ولا دفعت في الابتداء إلىٰ أمير المؤمنين عليه السلام؟

قلنا: الفائدة في ذلك ظهور فضل أمير المؤمنين عليه السلام ومرتبته، وأنَّ الرجل الذي نُزِعَت السورة منه لا يصلح لما يصلح له، وهذا غرض قويّ في وقوع الأمر علىٰ ما وقع عليه [من دفعها إلىٰ أبي بكر وارتجاعها منه].

* * *

٩ ـ جهله بالكلالة:

الشافي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ١٥٧]] قال صاحب الكتاب: (شبهة لهم أُخرىٰ)، ثمّ ذكر ما روي عن أبي بكر في الكلالة من قوله: (أقول فيها برأيي، فإن يكن صواباً فمن الله وإن / [[ص ١٥٨]] يكن خطأً فمنّي، ونحو ما رووه من أنَّه لم يعرف ميراث الجدَّة، وأنَّ من هذه حاله لا يصلح للإمامة)، وأجاب عن ذلك بأنَّ الإمام لا يجب أن يكون محيطاً بجميع أُمور الدين، وإنَّ القدر الذي يحتاج إليه الإمام فهو الذي يحتاج إليه الحاكم، وذكر أنَّ القول بالرأي هو الواجب في ما لا نصَّ فيه، وأنَّ ذلك إجماع من الصحابة، وادَّعا أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام قال بالرأي في بيع أُمَّهات الأولاد ومسألة الحرام والحدّ والمشتركة، فإنَّه ذهب عليه بعض الأحكام نحو الكلام في العقل عن مولىٰ صفيّة حتَّىٰ قطع عمر بن الخطّاب التداعي بينه وبين الزبير بأن بيَّن أنَّ الميراث للمولىٰ / [[ص ١٥٩]] والعقل للعصبة، وألزم قياساً علىٰ الإمام في كمال العقل الأمير والحاكم، وذكر أنَّ معاذ وزيد بن ثابت كانا متقدّمين في العلم بالحلال والحرام، ثمّ لم يوجب ذلك أنَّهما أحقُّ بالإمامة.

يقال له: قد دلَّلنا فيما مضىٰ من الكتاب علىٰ أنَّ من شرائط الإمامة العلم بجميع أحكام الدين، وأنَّ ذلك شرط واجب، فمن ظهر منه نقصان في هذا العلم لا يجوز أن يكون إماماً، وقد ظهر عن أبي بكر في مسائل كثيرة الاعتراف علىٰ نفسه بأنَّه لا يعرف الحكم فيها، وبيَّنا فيما

مضىٰ أيضاً من الكتاب الفرق بين الأمير والحاكم وبين الإمام، من حيث كانت ولاية الإمام عامَّة وولاية من عداه خاصَّة، وبيَّنا أنَّ الحاكم والأمير يجب أن يكونا عالمين بالحكم في جميع ما أُسند إليهما، وأن لا يذهب عليهما شيء من ذلك، إلَّا أنَّهما لـمَّا كانت ولايتهما خاصَّة لم يجب أن يكون عالمين بجميع أحكام الدين، والإمام بخلاف ذلك، لأنَّ ولايته عامَّة.

فأمَّا القول بالرأي الذي صحَّحه وصوَّبه، فقد بيَّنا في صدر الكتاب طرفاً من الدلالة علىٰ فساده، واستقصينا الكلام في هذا الباب في باب المسائل الواردة من أهل الموصل، ولولا أنَّ صاحب الكتاب أطال في هذا الباب علىٰ غير هذا الموضع من كلامه، واستعملنا مثل ما فعله، لكنّا لا نخلي هذا المكان من كلام في هذا المعنىٰ.

فأمَّا دعواه علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام القول بالرأي في بيع أُمَّهات الأولاد ومسألة الحرام والحدّ، فما رأيناه عوَّل علىٰ حجَّة ولا شبهة في ذلك، وقد كان يجب أن يُبيِّن من أين أنَّه عليه السلام قال في ذلك / [[ص ١٦٠]] بالرأي، فإن كان معوّله علىٰ ما روي عن عبيدة السلماني من أنَّه سأله عن بيع أُمَّهات الأولاد، فقال: «كان رأيي ورأي عمر ألَّا يُبِعْنَ، ورأيي الآن أن يُبِعْنَ...» إلىٰ آخر الخبر، فقد تكلَّمنا علىٰ هذه الشبهة فيما مضىٰ من الكتاب، وبيَّنا أنَّ الخبر مطعون فيه غير صحيح، ولو صحَّ لم يدلّ علىٰ صحَّة القول بالرأي الذي يذهبون إليه، لأنَّ الرجوع من قول إلىٰ قول قد يكون سببه الاجتهاد، ويكون أيضاً سببه الرجوع إلىٰ النصوص والأدلّة القاطعة، وبيَّنا أنَّه عليه السلام في الحقيقة لم يكن قوله إلَّا واحداً في الحالين، وإن أظهر في أحدهما خلاف مذهبه للتقيَّة، وليس في إضافة القول إلىٰ الرأي دلالة علىٰ أنَّه معوَّل من غير جهة النصّ والأدلَّة القاطعة، لأنَّ هذه اللفظة تفيد المذهب والاعتقاد، واللذان يستندان إلىٰ ضروب الأدلَّة، وقد يقال: فلان يرىٰ القدر وفلان يرىٰ العدل، وفلان من رأيه التشبيه وفلان من رأيه التوحيد، وليس شيء من ذلك من جهة الاجتهاد والظنون.

فأمَّا مسألة الحرام والحدّ والمشتركة فلسنا نعلم ما شبهته في أنَّه عليه السلام قال فيها بالاجتهاد، فإن كان معوّله علىٰ فقد النصوص التي لهذه الأحكام دخول فيها، وأنَّه لا وجه لقوله إلَّا من جهة الاجتهاد، فكلّ هذا تخيّل لما لا أصل له، وليس إذا لم يعرف صاحب الكتاب طريقاً في النصوص لهذه الأحكام لم يعرف ذلك غيره، وقد بيَّنا في جواب أهل الموصل في هذا الموضع باستقصاء شديد، وكشفنا عن بطلان ادِّعائهم إجماع الصحابة علىٰ القول بالاجتهاد من وجوه شتّىٰ.

فأمَّا دعواه علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام أنَّه لم يعرف الحكم في عقل موالي صفيَّة حتَّىٰ قطع النزاع بينه وبين الزبير فيه عمر بن الخطّاب فطريف، لأنَّ أمير المؤمنين عليه السلام لم يسترشد في ذلك عمر، بل كان مصرِّحاً بما يعتقده في هذه القضيَّة، وإنَّما حكم عمر بينه وبين الزبير في ذلك / [[ص ١٦١]] لأنَّ الأمر في الحال كان إليه، ولم يمكنه عليه السلام دفع قضيَّته، وإن كان لا يراها صواباً للأحوال الظاهرة التي تمنع من ذلك، فكيف يتحصَّل من هذا الباب أنَّ بعض الأحكام ذهب عليه؟ وهل اشتباه مثل ذلك إلَّا بعدٌ عن الصواب؟

فأمَّا معاذ وزيد فلم يكونا ممَّن يعلم أحكام الدين فيصلحا للإمامة، وإن كانا عالمين بالأكثر الأظهر، ولو كانا أيضاً عالمين بالجميع لم يكونا أحقَّ بالإمامة، لفقد شرائط الإمامة فيهما، وهذا واضح لمن تدبَّره.

* * *

١٠ _ قتل مالك بن نويرة:

الشافي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ١٦١]] قال صاحب الكتاب: (شبهة لهم أُخرىٰ: وذكروا قصَّة خالد بن الوليد وقتل مالك بن نويرة ومضاجعة امرأته من ليلته، وأنَّ أبا بكر ترك إقامة الحدّ عليه، وزعم أنَّه سيف من سيوف الله سلَّه الله علىٰ أعدائه، مع أنَّ الله تعالىٰ قد أوجب القود وحدّ الزناة عموماً، وأنَّ عمر نبَّهه، وقال له: أُقتله فإنَّه قتل مؤمناً)، ثمّ قال: (الجواب عن ذلك ما قاله شيخنا أبو علي، وهو أنَّ الردَّة ظهرت من مالك، لأنَّ في الأخبار أنَّه ردَّ صدقات قومه عليهم لـمَّا بلغه موت رسول الله صلى الله عليه وآله كما فعله سائر أهل الردَّة، [فاستحقَّ القتل)، ثمّ قال: فإن قيل: فقد كان يُصلّي، قيل له:] كذلك سائر أهل الردَّة، وإنَّما كفروا بالامتناع من الزكاة وإسقاط وجوبها دون غيرها، فإن قيل: فلِمَ أنكر

عليه عمر؟ قيل: كان أمره إلىٰ أبي بكر فلا وجه لإنكار عمر، وقد يجوز أن يعلم من حاله ما يخفىٰ علىٰ عمر، فإن قيل: ما معنىٰ ما روي عن أبي بكر من أنَّ خالداً تأوَّل فأخطأ؟ بل أراد تأوَّل في عجلته عليه بالقتل، فكان عنده الواجب أن يتوقَّف للشبهة / [[ص ١٦٢]][والاستتابة])، واستدلَّ علىٰ ردَّته بأنَّ أخاه متمّم بن نويرة لـمَّا أنشد عمر مرثية أخاه فقال له عمر: وددت أنّي أقول الشعر فأُرثي أخي زيداً كما رثيت أخاك، فقال له متمّم: لو قُتِلَ أخي علىٰ مثل ما قُتِلَ عليه أخوك لما رثيته، فقال له عمر: ما عزّاني أحد كتعزيتك، فدلَّ هذا علىٰ أنَّه لم يُقتَل علىٰ الإسلام كما قُتِلَ زيد، ثمّ أجاب عن تزوّجه بامرأته بأنَّه إذا قُتِلَ علىٰ الردَّة في دار الكفر جاز ذلك عند كثير من أهل العلم، وإن كان لا يجوز أن يطأها إلَّا بعد الاستبراء، وحكىٰ عن أبي علي (أنَّه إنَّما قتله لأنَّه ذكر رسول الله ﷺ فقال: صاحبك، وأوهم بذلك أنَّه ليس بصاحب له، وكان عنده أنَّ ذلك ردَّة وعلم عند المشاهدة المقصد وهو أمير القوم، فجاز أن يقتله، وإن كان الأولىٰ أن لا يعجل، وأن يكشف الأمر في ردَّته حتَّىٰ يتَّضح، فلهذا لم يقتله به، فأمَّا وطيه لامرأته فلم يثبت عنده، ولا يصحُّ أن يُجعَل طعناً في هذا الباب...).

يقال له: أمَّا صنع خالد في قتل مالك بن نويرة واستباحة ماله وزوجته لنسبته إلىٰ الردَّة التي لم تظهر بل كان الظاهر خلافها من الإسلام فعظيم، ويجري مجراه في العظم تغافل من تغافل عن أمره، ولم / [[ص ١٦٣]] يقم فيه حكم الله تعالىٰ، وأقرَّه علىٰ الخطأ الذي شهد هو به علىٰ نفسه، ويجري مجراهما من أمكنه أن يعلم الحال فأهملها ولم يتفصَّح ما روي من الأخبار في هذا الباب [ويتعصَّب لأسلافه ومذهبه]، وكيف يجوز عند خصومنا علىٰ مالك وأصحابه جحد الزكاة مع المقام علىٰ الصلاة وهما جميعاً في قَرَن؟ لأنَّ العلم الضروري بأنَّهما من دينه عليه السلام وشريعته علىٰ حدٍّ واحدٍ، وهل نسبة مالك إلىٰ الردَّة مع ما ذكرناه إلَّا قدح في الأُصول ونقض لما تضمَّنته من أنَّ الزكاة معلومة ضرورةً من دينه عليه السلام، وأعجب من كلّ عجيب قوله: (وكذلك سائر أهل الردَّة)، يعني أنَّهم كانوا يُصلُّون ويجحدون الزكاة، لأنّا قد بيَّنا أنَّ ذلك مستحيل غير ممكن، وكيف يصحُّ ذلك وقد روىٰ جميع أهل النقل أنَّ أبا بكر لـمَّا وصّىٰ الجيش الذين أنفذهم بأن يُؤذِّنوا ويقيموا، فإن أذَّن القوم كأذانهم وإقامتهم أكفوا عنهم، وإن لم يفعلوا أغاروا عليهم، فجعل أمارة الإسلام والبراءة من الردَّة الأذان والإقامة، وكيف يطلق في سائر أهل الردَّة ما يطلقه من أنَّهم كانوا يُصلُّون؟ وقد علمنا أنَّ أصحاب مسيلمة وطليحة وغيرهما ممَّن ادَّعىٰ النبوَّة وخلع الشريعة ما كانوا يرون الصلاة ولا شيئاً ممَّا جاءت به شريعتنا، / [[ص ١٦٤]] وقصَّة مالك معروفة عند من تأمَّلها من أهل النقل لأنَّه كان علىٰ صدقات قومه بني يربوع والياً من قِبَل رسول الله ﷺ، فلـمَّا بلغته وفاة رسول الله ﷺ أمسك عن أخذ الصدقة من قومه، وقال لهم: تربَّصوا بها حتَّىٰ يقوم قائم بعد النبيّ ﷺ وننظر ما يكون من أمره، وقد صرَّح بذلك في شعره حيث يقول:

وقال رجال سدِّد اليومَ مالك
وقال رجال مالك لم يُسدِّدِ
فقلت دعوني لا أباً لأبيكم
فلم أُخطِ رأياً في المقال ولا اليدِ
وقلت: خذوا أموالكم غير خائف
ولا ناظر فيما يجيء به عندي
فدونكموها إنَّما هي مالكم
مصرَّرة أخلافها لم تجدَّدِ
سأجعل نفسي دون ما تحذرونه
وأرهنكم يوماً بما قلته يدي
فإن قام بالأمر المحدث قائم
أطعنا وقلنا الدين دين محمّدِ

فصرَّح كما ترىٰ أنَّه استبقىٰ الصدقة في أيدي قومه رفقاً بهم وتقرّباً إليهم إلىٰ أن يقوم بالأمر من يدفع ذلك إليه.

وقد روىٰ جماعة أهل السير وذكره الطبري في تاريخه أنَّ مالكاً نهىٰ قومه عن الاجتماع علىٰ منع الصدقات، وفرَّقهم وقال: يا بني يربوع، إنّا كنّا قد عصينا أُمرائنا إذا دعونا إلىٰ هذا الدين، وبطَّأنا الناس عنه، فلم نفلح ولم

نـنجح، وإنّي قـد نظـرت في هـذا الأمـر فوجـدت الأمـر يتـأتّىٰ لهم بغـير سياسـة، وإذا أمـر لا يسوسـه النـاس فإيّـاكم ومعـاداة قـوم يُصـنَع لهـم، فتفرَّقـوا عـلىٰ ذلـك إلىٰ / [[ص ١٦٥]] أموالهم، ورجع مالـك إلىٰ منزلـه، فلـمَّا قـدم خالـد البطـاح بـثَّ السـرايا وأمـرهم بداعيـة الإسـلام، وأن يـأتوه بكـلِّ مـن لم يجـب، وإن امتنـع أن يقتلـوه، فجاءتـه الخيـل بمالـك بـن نـويرة في نفر مـن بنـي يربـوع، واختلفـت السـريَّة فـيهم، وفـيهم أبـو قتـادة الحـرث بـن ربعـي، وكـان فـيمن شـهد أنَّهـم قـد أذَّنـوا وأقاموا وصـلّوا، فلـمَّا اختلفـوا فـيهم أمـر بهـم خالـد فحُبِسـوا، وكانت ليلة بـاردة لا يقـوم لهـا شـيء، فـأمر خالـد بـن الوليـد منادياً فنـادىٰ: أدفئـوا أُسراءكـم، فظنّـوا أنَّـه أمـرهم بقـتلهم، لأنَّ هـذه اللفظـة تُسـتَعمل في لغـة كنانـة للقتـل، فقتـل ضرار بن الحـارث الأزور مالكـاً، وتـزوَّج خالـد زوجتـه أُمّ تمـيم بنـت المنهال.

وفي خـبر آخـر أنَّ السـريَّة التـي بُعِـثَ فيهـا خالـد لـمَّا غشيت القوم تحـت الليـل لـه راعـوهم، فأخـذ القـوم السـلاح، قال: فقلنا: إنّـا لمسـلمون، فقـالوا: ونحـن المسـلمون، قلنـا: فـما بـال السـلاح؟ قـالوا لنـا: فـما بـال السـلاح / [[ص ١٦٦]] معكـم؟ قلنـا: فضـعوا السـلاح، فلـمَّا وضـعوا ربطـوا أُسـارىٰ فأتوا بهم خالد بن الوليـد، فحـدَّث أبـو قتـادة خالـد بـن الوليـد بأنَّ القـوم نـادوا بالإسـلام، وأنَّ لهـم أمانـاً، فلـم يلتفـت خالـد إلىٰ قولـه وأمـر بقـتلهم، وقسَّـم سـبيهم، فحلـف أبـو قتـادة ألّا يسير تحـت لـواء خالـد في جـيش أبـداً، فركـب فرسـه شـاذّاً إلىٰ أبي بكر، وخبَّره بالقصَّـة، وقـال لـه: إنّي نهيـت خالـداً عـن قتلـه فلـم يقبـل قـولي، وأخـذ بشـهادة الأعـراب الـذين غرضـهم الغنـائم، وإنَّ عمـر لـمَّا سـمع ذلـك تكلَّـم فيـه عنـد أبي بكـر وأكثر، وقال: إنَّ القصـاص قـد وجـب عليـه، فلـمَّا أقبـل خالـد بـن الوليـد قـافلاً دخـل المسـجد وعليـه قبـاء لـه عليـه صـدأ الحديـد معتجـراً بعمامـة لـه قـد غـرز في عمامتـه سـهماً، فلـمَّا أن دخـل المسـجد قـام إليـه عمـر فنـزع الأسـهم عـن رأسـه فحطَّمها، ثمّ قـال: يـا عـديّ نفسـه أعـدوت عـلىٰ امـرئٍ مسـلم فقتلتـه، ثـمّ نـزوت عـلىٰ امرأتـه؟ والله لأرجمنَّـك بأحجـارك، وخالـد لا يُكلِّمـه ولا يظـنّ إلّا أنَّ رأي أبي بكـر مثـل رأي عمـر فيـه، حتَّـىٰ دخـل عـلىٰ أبي بكـر واعتـذر إليـه فعـذره وتجـاوز عنـه، فخـرج خالـد وعمـر جـالس في المسـجد، فقـال: هلمَّ يا ابـن أُمّ شـملة، فعـرف عمـر أنَّ أبـا بكـر قـد رضي عنـه، فلم يُكلِّمه ودخل بيته.

وقـد روي أيضـاً أنَّ عمـر لـمَّا ولّي جمـع مـن بقـي مـن عشيرة مالك بن نـويرة واسـترجع مـا وجـد عنـد المسـلمين مـن أمـوالهم وأولادهـم ونسـائهم، فـردَّ ذلـك جميعـاً عليـهم مـع نصيبه الذي كان فيهم.

وقيـل: إنَّـه ارتجـع بعـض نسـائهم مـن نـواحي دمشـق وبعضهنَّ حوامل، فردهنَّ علىٰ أزواجهنَّ.

فـالأمر ظـاهر في خطـأ خالـد، وخطـأ مـن تجـاوز عنـه، / [[ص ١٦٧]] وقـول صـاحب الكتـاب: (إنَّـه يجـوز أن يخفىٰ علىٰ عمـر مـا يظهـر لأبي بكـر) لـيس بشـيء، لأنَّ الأمـر في قصَّة خالد لم يكـن مشـتبهاً، بـل كـان مشـاهداً معلومـاً لكـلِّ مـن حضـره، وتأوّلـه في القتـل إن كـان تـأوّل لا يعـذره، ومـا رأينـاه حكـم فيـه بحكـم المتـأوّل ولا غـيره، ولا تـلافىٰ خطـأه وزلـله، وكونـه سـيفاً مـن سـيوف الله عـلىٰ مـا ادَّعـاه لا يُسـقِط عنه الأحكام ويُبرِّئه من الآثام.

فأمَّا قول متمّم: لو قُتِلَ أخي علىٰ ما قُتِلَ عليـه أخـوك لمـا رثيته، فإنَّه لا يدلُّ علىٰ أنَّه كان مرتدّاً، وكيف يظنُّ عاقل أنَّ مـتمّماً اعترف بردَّة أخيه وهو يطالب أبا بكر بدمه والاقتصاص من قاتله وردّ سبيه؟ وإنَّما أراد في الجملة التقرّب إلىٰ عمر بتقريظ أخيه، ثـمّ لو كان ظاهر هذا القول كما ظنَّه لكان إنَّما يفيد تفضيل زيد وقتلتـه علىٰ قتلة مالك، والحال في ذلك أظهـر، لأنَّ زيـداً قُتِـلَ في بعـض المسلمين، ذابّـاً عـن وجـوههم، ومالـك قُتِـلَ عـلىٰ شـبهة، وبـين الأمرين فرق.

فأمَّـا قولـه في النبـيّ ﷺ: (صـاحبك)، فقـد قـال أهـل العلـم: إنَّـه أراد القرشـية، لأنَّ خالـداً قرشـي. وبعـد، فلـيس في ظاهر إضافته إليه دلالته عـلىٰ نفيـه لـه عـن نفسـه، ولـو كـان علـم مـن مقصـده الاسـتخفاف والإهانـة عـلىٰ مـا ادَّعـاه صاحب الكتـاب لوجـب أن يعتـذر بـذلك خالـد عنـد أبي بكـر وعمر، ويعتذر به أبو بكر لـه لـمَّا طالبـه عمـر بقتلـه، فـإنَّ عمـر مـا كـان يمتنـع مـن قتـل قـادح في نبـوَّة النبـيّ ﷺ، وإن كـان الأمـر عـلىٰ ذلـك فـأيُّ معنـىٰ لقـول أبي بكـر: تـأوَّل فأخطـأ، وإنَّما تأوَّل فأصاب إن كان الأمر علىٰ ما ذكره.

* * *

١١ _ تسميته بخليفة رسول الله ﷺ:

الشافي في الإمامة (ج ٤):

/ [[ص ١٦٨]] قال صاحب الكتاب: (شبهه لهم أُخرىٰ: قالوا: لِمَ سُمّي بخليفة رسول الله ﷺ مع أنّه لم يستخلفه؟)، ثمّ شرع في الجواب عن ذلك، وهذا ممّا لا نقوله إذا سلّمنا لهم صحّة الاختيار، لأنّه قد يجوز إذا صحّ الاختيار أن يأمر بالاستخلاف كما يجوز أن يستخلف هو، وإنّما يطعن بذلك من أصحابنا من لم يُسلّم أنّ النبيّ ﷺ استخلفه، ولا أمر أحداً باستخلافه علىٰ جملة ولا تفصيل، وإذا ورد الكلام هذا المورد عاد إلىٰ الاختيار وصحّته، وقد مضىٰ ما في ذلك.

* * *

١٢ _ دفنه في حجرة النبيّ ﷺ:

الشافي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ١٦٨]] قال صاحب الكتاب: (شبهة لهم أُخرىٰ: قالوا: وممّا يُؤثّر في حاله وحال عمر دفنهما مع الرسول ﷺ في بيته، وقد منع الله تعالىٰ لكلّ من ذلك في حال حياته فكيف بعد الممات بقوله تعالىٰ: ﴿لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾ [الأحزب: ٥٣])، وأجاب عن ذلك بأنّ الموضع كان ملكاً لعائشة وهي حجرتها التي كانت معروفة بها، قال: (وقد بيّنا أنّ هذه الحجر كانت أملاكاً لنساء الرسول، وأنّ القرآن ينطق بذلك [في قوله تعالىٰ: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ [الأحزاب: ٣٣]])، وذكر أنّ عمر استأذن عائشة في أن يُدفَن في ذلك الموضع حتّىٰ قال: إن لم تأذن فادفنوني في البقيع، وعلىٰ هذا / [[ص ١٦٩]] الوجه يُحمَل ما روي عن الحسن عليه السلام أنّه لمّا مات أوصىٰ أن يُدفَن إلىٰ جنب رسول الله ﷺ، فإن لم يُترَك ففي البقيع، فلمّا كان من مروان سعيد بن العاص ما كان دُفِنَ بالبقيع، وإنّما أوصىٰ بذلك بإذن عائشة، ويجوز أن يكون علم من عائشة أنّها جعلت الموضع في حكم الوقف، فاستباحوا ذلك لهذا الوجه، قال: (وفي دفنه عليه السلام في ذلك ما يدلّ علىٰ فضل أبي بكر، لأنّه عليه السلام لمّا مات اختلفوا في موضع دفنه وكثر القول حتّىٰ روىٰ أبو بكر عن رسول الله ﷺ أنّه قال ما يدلّ علىٰ أنّ الأنبياء إذا ماتوا دفنوا حيث ماتوا، فزال الخلاف في ذلك).

يقال له: ليس يخلو موضع قبر النبيّ ﷺ من أن يكون باقياً علىٰ ملكه أو يكون انتقل في حياته إلىٰ عائشة علىٰ ما ادّعاه، فإن كان الأوّل لم يخلُ من أن يكون ميراثاً بعده أو صدقة، فإن كان ميراثاً فما كان يحلّ لأبي بكر ولا لعمر من بعده أن يأمرا بدفنهما فيه إلّا بعد إرضاء الورثة الذين هم علىٰ مذهبنا فاطمة عليها السلام وجماعة الأزواج، وعلىٰ مذهبهم هؤلاء والعبّاس، ولم نجد واحداً منهما خاطب أحداً من هؤلاء الورثة عن ابتياع هذا المكان، ولا استنزله عنه بثمن ولا غيره، وإن كان صدقة فقد كان يجب أن يرضىٰ عنه جماعة المسلمين وابتياعه منهم، هذا إن جاز الابتياع لما يجري هذا المجرىٰ، وإن كان انتقل في حياته فقد كان يجب أن يُظهِر سبب انتقاله والحجّة فيه، فإنّ فاطمة عليها السلام لم يقنع منها في انتقال فدك إلىٰ ملكها بقولها ولا شهادة من شهد لها.

فأمّا تعلّقه بإضافة البيوت إلىٰ ملكهنّ بقوله تعالىٰ: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ فمن ضعيف الشبهة، لأنّا قد بيّنا فيما مضىٰ من الكتاب أنّ هذه الإضافة لا / [[ص ١٧٠]] تقتضي الملك وإنّما تقتضي السكنىٰ، والعادة في استعمال هذه اللفظة فيما ذكرناه ظاهرة، قال الله تعالىٰ: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ﴾، ولم يرد تعالىٰ إلّا حيث يسكنّ وينزلن دون حيث يملكن بلا شبهة.

وأطرف من كلّ شيء تقدّم قوله: (إنّ الحسن عليه السلام استأذن عائشة في أن يُدفَن في البيت حتّىٰ منعه مروان وسعيد بن العاص)، لأنّ هذه مكابرة منه ظاهرة، فإنّ المانع للحسن من ذلك لم يكن إلّا عائشة، ولعلّ من ذكر من مروان وسعيد وغيرهما أعانها واتّبع في ذلك أمرها، وروي أنّها خرجت في ذلك اليوم علىٰ بغل حتّىٰ قال ابن عبّاس: يوماً علىٰ بغل ويوماً علىٰ جمل، فكيف تأذن عائشة وهي في ذلك مالكة للموضع علىٰ قولهم ويمنع منه مروان وغيره ممّن لا ملك له في الموضع ولا شركة ولا يد!؟ وهذا من قبيح ما يُرتكب.

وأيُّ فضل لأبي بكر في روايته عن النبيّ ﷺ حديث الدفن، وعملهم بقوله إن صحّ فمن مذهب صاحب الكتاب وأصحابه العمل بخبر الواحد العدل في

أحكام الدين العظيمة، فكيف لا يُعمَل بقول أبي بكر في الدفن وهم يعملون بقول من هو دونه فيما هو أعظم من ذلك!؟ وهذا بيِّن.

* * *

١٣١ - عبد الله بن عمر:

الشافي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ٣٦٤]] فأمَّا ابن عمر فإن كان قد ندم على ترك جهاد الفئة الباغية فما ندم على غيره ممَّا يجب فسقه، وكيف لا يكون ما فعلوه من القعود عن بيعته أو من المحاربة _ وقد وجب عليهم _ كبيراً، وفي ذلك مشاقّة الإمام وخروج عن طاعته!؟ ولئن جاز أن لا يكون فسقاً ليجوزنَّ أن لا يكون محاربته كذلك.

* * *

١٣٢ - عثمان بن عفّان:

الشافي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ٢٢٣]] **[إمامته]:**

فصل: في اعتراض كلامه في إمامة عثمان:

اعلم أنَّ كلّ شيء بيَّنا به فيما تقدَّم أنَّ أبا بكر وعمر لا يصلحان للإمامة من ارتفاع العصمة، وكونهما مفضولين، وفقد القدر من العلم المحتاج إليه في الإمامة، يدلُّ على أنَّ عثمان لا يصلح لها، لأنَّ الكلام في الكلِّ واحد، وما مضى من الكلام فيما يُدَّعىٰ من الفضائل كافٍ أيضاً في هذا الموضع إلَّا التزويج خاصَّة، فإنَّه لم يجر فيه كلام يخصّه، وإن جرىٰ فيما يقاربه ويشبهه عند كلامنا في تزويجه بعائشة مع علمه بما سيكون منها في المستقبل، والأمر فيه مع ذلك ظاهر واضح، فإنَّ تزويجه عليه السلام أكثر ما يدلُّ على سلامة ظاهره، وليس يدلُّ على ما نعتبره في الإمامة من الخصال كلّها، فما في تزويجه من الدلالة على صلاحه للإمامة.

فإن قيل: إذا كان جحد النصّ كفراً عندكم، وكان الكافر علىٰ مذاهبكم لا يجوز أن يتقدَّم منه إيمان ولا إسلام، والنبيّ صلى الله عليه وآله عالم بكلِّ ذلك، فكيف يجوز أن يُنكِح ابنته من يعرف من باطنه خلاف الإيمان؟

قلنا: قد مضىٰ في الكتاب الكلام علىٰ نظير هذا المعنىٰ، وجملته أنَّه ليس كلّ من قال بالنصِّ علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام يُكفِّر دافعيه، ولا كلّ من / [[ص ٢٢٤]] كفَّر دافعيه يقول بالموافاة، وأنَّ الموافي بالكفر لا يجوز أن يتقدَّم منه إيمان، ومن قال بالأمرين لا يمتنع أن يُجوِّز كون النبيّ صلى الله عليه وآله غير عالم بحال دافعي النصّ علىٰ سبيل التفصيل، فإذا علم ذلك علم ما يوجب تكفيرهم، ومتىٰ لم يعلم جوَّز أن يتوبوا كما يجوز أن يموتوا علىٰ حالهم، وذلك يمنع القطع في الحال علىٰ كفرهم وإن أظهروا الإسلام، ثمّ لو ثبت أنَّه صلى الله عليه وآله كان يعلم التفصيل والعاقبة وكلّ شيء جوَّزنا أن لا يعلمه لكان ممكن أن يكون تزويجه قبل هذا العلم، ولو كان تقدَّم له العلم لما زوَّجه، فليس معنا في العلم إذا ثبت تاريخ.

فأمَّا ذكره في هذا الفصل من الشورىٰ وبيعة عبد الرحمن فقد مضىٰ الكلام علىٰ ذلك، فإنَّه وقع علىٰ سبيل الخداع والمكر، واستقصيناه.

/ [[ص ٢٢٥]] **[مطاعنه]:**

فصل: في اعتراض كلامه علىٰ الطاعنين علىٰ عثمان بأحداثه:

اعلم أنَّ هذا الباب ممَّا لا يلزمنا الكلام عليه، لأنَّ إمامة الرجل لم تثبت عندنا وقتاً من الأوقات فتُؤثِّر في فسخها الأحداث المتجدِّدة، وإنَّما يختصُّ هذا الفصل بمن قال بإمامته قبل أحداثه، رجع عنها عند وقوع أحداثه، وهم الخوارج ومن وافقهم، غير أنّا نتكلَّف الكلام علىٰ ذلك، ونُبيِّن أنَّ إمامته لو صحَّت فيما سلف لكان أحداثه ومتجدِّداته تُبطِلها وتفسخها.

قال صاحب الكتاب: (الأصل في هذا الباب أنَّ من ثبتت عدالته ووجوب تولّيه، إمَّا علىٰ القطع وإمَّا علىٰ الظاهر، فغير جائز أن يُعدَل فيه عن هذه الطريقة إلَّا بأمر متيقَّن يقتضي العدول، يُبيِّن ذلك أنَّ من شاهدناه علىٰ ما يوجب الظاهر تولّيه وتعظيمه يجب أن نبقىٰ فيه علىٰ [هذه الطريقة وإن غاب عنّا، وقد عرفنا أنَّ مع الغيبة يجوز أن يكون مستمرّاً] علىٰ حالته، ويجوز أن يكون مستقلّاً، ولم يقدح هذا التجويز في وجوب ما ذكرناه)، ثمّ ذكر بعد أن أكَّد هذا الكلام وحقَّقه: (إنَّ الحدث / [[ص ٢٢٦]] الذي يوجب الانتقال عن التولّي والتعظيم إذا كان من باب يُحتَمل لم يجر الانتقال له)، وأطنب في تشييد ذلك إلىٰ أن

قال: (إنَّ الأحوال المتقرِّرة في النفوس بالعادات والأحوال المعروفة فيمن يتولَّاه ربَّما يكون أقوىٰ في باب الأمارة من الأُمور المتجدِّدة)، واستشهد بأنَّ مثل فرقد السبخي ومالك بن دينار لو شوهدا في دار فيها منكر لقوي في الظنِّ حضورهما للتغيير والنكير، أو علىٰ وجه الإكراه والغلط، ولو كان الحاضر هناك من عُلِمَ من حاله الاختلاط بالمنكر ليجوز حضوره للفساد، بل كان ذلك هو الظاهر من حاله، وأشبع في ذلك الأمثال في هذا الباب، ثمّ قال: (واعلم أنَّ الكلام فيما يُدَّعىٰ من الحدث والتغيير فيمن ثبت توليّه قد يكون من وجهين: أحدهما هل عُلِمَ ذلك أم لا؟ والثاني مع يقين حصوله هل هو حدث يُؤثِّر في العدالة أم لا؟ ولا فرق بين أن لا يكون حادث أصلاً وبين أن يُعلَم حدوثه، ويجوز أن لا يكون حدثاً)، ثمّ ذكر أنَّ كلَّ واقع يُحتَمل لو أخبر الفاعل أنَّ فعله علىٰ أحد الوجهين، وكان ممَّن يغلب علىٰ الظنِّ صدقه، لوجب تصديقه، فإذا عُرِفَ من حاله المتقرِّرة في النفوس ما يطابق ذلك جرىٰ مجرىٰ الإقرار، بل ربَّما كان أقوىٰ، وقال: / [[ص ٢٢٧]] (ومتىٰ لم نسلك هذه الطريقة في الأُمور المشتبهة لم يصحّ في أكثر من نتولَّاه ونُعظِّمه أن يسلم حاله عندنا)، واستشهد بـ (أنّا لو رأينا من نظنّ به الخير يُكلِّم امرأة حسناء في الطريق، لكان ذلك من باب المحتمل، فإذا كان لو أخبر أنَّها أُخته أو امرأته لوجب أن لا نحول من توليّه، فكذلك إذا كان قد تقدَّم في النفوس ستره وصلاحه، فالواجب أن نحمل علىٰ هذا الوجه)، ثمّ قسَّم الأفعال إلىٰ محتمل وما له ظاهر، وشرح ذلك شرحاً لا معنىٰ لحكايته، ثمّ ذكر (أنَّ قول الإمام له مزيَّة في هذا الباب، لأنَّه آكد من غيره)، وذكر (أنَّ ما يُنقَل عن الرسول وإن لم يكن مقطوعاً به، يُؤثِّر في هذا الباب ويكون أقوىٰ ممَّا تقدَّم).

ثمّ ابتدأ بذكر أحداث عثمان، قال: (فمن ذلك قولهم: إنَّه ولَّىٰ أُمور المسلمين من لا يصلح لذلك، ولا يُؤتَمن عليه، ومن ظهر منه الفسق والفساد، ومن لا علم له مراعاة الحرمة والقرابة، وعدولاً عن مراعاة حرمة الدين، والنظر للمسلمين، حتَّىٰ ظهر ذلك منه وتكرَّر، وقد كان عمر حذَّر من ذلك فيه من حيث وصفه بأنَّه كلف بأقاربه، وقال له: إذا وليّت هذا الأمر تسلِّط بني أبي معيط علىٰ رقاب الناس، فوُجِدَ منه ما حذَّره، وعوتب في ذلك فلم ينفع العتب فيه، وذلك نحو استعمال الوليد بن عقبة وتقليده إيّاه حتَّىٰ ظهر منه شرب الخمر، واستعماله سعيد بن العاص حتَّىٰ ظهرت منه من الأُمور التي عندها أخرجه / [[ص ٢٢٨]] أهل الكوفة، وتولّيه عبد الله بن سعد بن أبي سرح وعبد الله بن عامر بن كريز، وحتَّىٰ يُروىٰ عنه في أمر ابن أبي سرح أنَّه لـمَّا تظلَّم منه أهل مصر، وصرفه عنهم بمحمّد بن أبي بكر، كاتبه بأن يستمرَّ علىٰ ولايته، فأبطن خلاف ما أظهر، وهذا طريقة من غرضه خلاف الدين، ويقال: إنَّه كاتبه بقتل محمّد بن أبي بكر وغيره ممَّن يرد عليه، وظُفِرَ بذلك الكتاب، ولذلك عظم التظلّم من بعد وكثر الجمع، وكان سبب الحصار والقتل، وحتَّىٰ كان من أمر مروان وتسلّطه عليه [وعلىٰ أُمور ما قُتِلَ بسببه، وذلك ظاهر لا يمكن دفعه.

ومن] ذلك ردّه الحكم بن أبي العاص إلىٰ المدينة، قد كان رسول الله ﷺ سيَّره وطرده، وامتنع أبو بكر وعمر من ردّه، فصار بذلك مخالفاً للسُّنَّة، ولسيرة من تقدَّمه، مدَّعياً علىٰ رسول الله ﷺ عاملاً بدعواه من غير بيِّنةٍ، [وفي دون هذا يُطعَن في حاله].

ومن ذلك أنَّه كان يؤثر أهل بيته بالأموال العظيمة التي هي / [[ص ٢٢٩]] عدَّة للمسلمين، نحو ما روي أنَّه دفع إلىٰ أربعة أنفس من قريش زوَّجهم بناته أربعمائة ألف دينار، وأعطىٰ مروان مائة ألف علىٰ فتح إفريقية، [ويُروىٰ خمس إفريقية]، وغير ذلك، وهذا بخلاف سيرة من تقدَّم في القسمة علىٰ الناس بقدر الاستحقاق، وإيثار الأباعد علىٰ الأقارب.

ومن ذلك أنَّه حمىٰ الحمىٰ علىٰ المسلمين مع أنَّه عليه السلام جعلهم سواء في الماء والكلاء، وأعطىٰ من بيت مال الصدقة المقاتلة وغيرها، وذلك ممَّا لا يحلُّ في الدين، وجلد بالسوط، وقد كان من قبله يقع الضرب بالدرَّة.

ومن ذلك أنَّه أقدم علىٰ كبار الصحابة بما لا يحلُّ، نحو إقدامه علىٰ ابن مسعود عندما أحرق المصاحف، وإقدامه علىٰ عمّار حتَّىٰ روي أنَّه صار به فتق، وكان أحد

من ظاهر المتظلّمين علىٰ قتله ويقول: قتلنا كافراً، وأقدم علىٰ أبي ذر مع تقدّمه حتّىٰ سيَّره إلىٰ الربذة ونفاه، بل قد روي أنَّه ضربه.

ثمّ من عظيم ما أقدم عليه من جمعه الناس علىٰ قراءة زيد وإحراقه المصاحف، وإبطاله ما شُكَّ أنَّه منزل من القرآن، وأنَّه مأخوذ عن الرسول [عليه السلام، ولو كان ممَّا يسوغ لسبق إليه الرسول صلى الله عليه وآله، ولفعله أبو بكر] وعمر، ثمّ عطَّل الحدود الواجبة / [[ص ٢٣٠]] به، وقد كان أمير المؤمنين عليه السلام يطلبه.

قالوا: ولو لم يكن كلَّ ما قلنا أو بعضه يوجب خلعه والبراءة منه لوجب أن يكون الصحابة تنكر علىٰ من قصده من البلاد متظلِّماً ممَّا فعلوه وأقدموا عليه، وقد علمنا أنَّ بالمدينة المهاجرين والأنصار وكبار الصحابة لم ينكروا ذلك، بل أسلموه ولم يدفعوا عنه، بل أعانوا قاتليه ولم يمنعوا من قتله وحصره، ومنع الماء منه مع أنَّهم متمكِّنون من خلاف ذلك، وذلك أقوىٰ الدليل علىٰ ما قلناه، فلو لم يكن في أمره إلَّا ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنَّه قال: «الله قتله وأنا معه»، كالحدِّ في عبيد الله بن عمر، فإنَّه قتل الهرمزان بعد إسلامه فلم يقده، / [[ص ٢٣١]] وكان في أصحابه من يُصرِّح بأنَّه قتل عثمان ومع ذلك لا يُقيِّدهم، ولا ينكر عليهم، وكان أهل الشام يُصرِّحون بأنَّ مع أمير المؤمنين عليه السلام قتلة عثمان، ويجعلون ذلك من أوكد الشُّبَه، ولا يُنكَر ذلك عليهم، مع أنّا نعلم أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام لو أراد منعهم من قتله والدفع عنه مع غيره لما قُتِلَ، فصار كفّه عن ذلك مع غيره من أدلِّ الدلالة علىٰ أنَّهم صدَّقوا عليه ما نُسِبَ إليه من الأحداث، وأنَّهم لم يقبلوا ما جعله عذراً، قال: (ونحن نُقدِّم قبل الجواب عن هذه المطاعن مقدّمات تُبيِّن بطلانها علىٰ الجملة، ثمّ نتكلَّم علىٰ تفصيلها)، ثمّ حكىٰ عن أبي علي (أنَّ ذلك لو كان صحيحاً لوجب من الوقت الذي ظهر ذلك من حاله أن يطلبوا رجلاً ينصب للإمامة، وأن يكون ظهور ذلك كموته، لأنَّه لا خلاف أنَّه متىٰ ظهر من الإمام ما يوجب خلعه أنَّ الواجب علىٰ المسلمين إقامة إمام سواه، فلمَّا علمنا أنَّ طلبهم لإقامة إمام كان بعد قتله ولم يكن من قبل والتمكّن قائم فذلك من أدلّ الدلالة علىٰ بطلان ما أضافوه إليه من الأحداث)، قال: (وليس لأحدٍ أن يقول: لم يتمكَّنوا من ذلك، لأنَّ المتعالم من حالهم وقد حصروه ومنعوه التمكّن من ذلك، خصوصاً وهم يدَّعون أنَّ الجميع كانوا علىٰ قول واحد في خلعه والبراءة منه)، قال: (ومعلوم من حال هذه الأحداث أنَّها لم تحصل أجمع في الأيّام التي حوصر فيها وقُتِلَ، بل كانت تحصل من قبل حالاً بعد حال، فلو كان ذلك يوجب الخلع والبراءة لما تأخَّر من المسلمين الإنكار عليه، ولكان كبار الصحابة المقيمين بالمدينة أولىٰ بذلك من الواردين من البلاد، لأنَّ أهل العلم والفضل بالنكير في ذلك أحقّ من غيرهم)، قال: (لقد كان يجب / [[ص ٢٣٢]] علىٰ طريقتهم أن تحصل البراءة والخلع من أوَّل يوم حدث فيه منه ما حدث، ولا يُنتَظر حصول غيره من الأحداث، لأنَّه لو وجب انتظار ذلك لم ينته إلىٰ حدٍّ إلَّا أن يُنتَظر غيره).

ثمّ ذكر (أنَّ إمساكهم عن ذلك إذا تيقَّنوا الأحداث منه يوجب نسبة الخطأ إلىٰ جميعهم والضلال، فلا يجوز ذلك)، وقال: (ولا يمكنهم أن يقولوا: إنَّ علمهم بذلك حصل في الوقت الذي مُنِعَ، لأنَّ في جملة الأحداث التي يذكرونها ما تقدَّم هذه الحال بل كلّها أو جلّها، تقدَّم هذا الوقت، وإنَّما يمكنهم أن يتعلَّقوا فيما حدث في الوقت بما يذكرون من حديث الكتاب النافذ إلىٰ ابن أبي سرح بالقتل، وما أوجب كون ذلك حدثاً يوجب كون غيره حدثاً، فكان يجب أن يفعلوا ذلك من قبل، واحتمال المتقدّم للتأويل كاحتمال المتأخّر، وبعده ليس يخلو من أن يدَّعوا أنَّ طلب الخلع وقع من كلِّ الأُمَّة، أو من بعضهم، فإن ادَّعوا ذلك في بعض الأُمَّة فقد علمنا أنَّ الإمامة إذا ثبتت بالإجماع لم يجز إبطالها بالخلاف، لأنَّ الخطأ جائز علىٰ بعض الأُمَّة، وإن ادَّعوا في ذلك الإجماع لم يصحّ، لأنَّ من جملة الإجماع عثمان ومن كان ينصره، ولا يمكن إخراجه من الإجماع بأن يقال: إنَّه كان علىٰ باطل، لأنَّ بالإجماع يُتوصَّل إلىٰ ذلك لما يثبت)، قال: (علىٰ أنَّ الظاهر من حال الصحابة أنَّها كانت بين فريقين: إمَّا ينصره فقد روي عن زيد بن ثابت أنَّه قال لعثمان ومعه الأنصار: ائذن لنا ننصرك، وروي

مثل ذلك عن ابن عمر، وأبي هريرة، والمغيرة بن شعبة، والباقون يمتنعون انتظاراً لزوال العارض، لا لأنّه لو ضيّق عليهم الأمر في الدفع عنه ما فعلوا، بل المتعالم من حالهم ذلك).

ثمّ ذكر ما روي من إنفاذ أمير / [[ص ٢٣٣]] المؤمنين عليه السلام الحسن والحسين عليهما السلام إليه، وأنّه لمّا قُتِلَ لامهما علىٰ وصول القوم إليه، ظنّاً منه بأنّهما قصّرا، وذكر أنّ أصحاب الحديث يروون عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «ستكون فتنة واختلاف، وأنّ عثمان وأصحابه يومئذٍ علىٰ الهدىٰ»، وما روي عن عائشة من قولها: قُتِلَ والله مظلوم، قال: (ولا يمتنع أن يُتعلّق بأخبار آحاد في ذلك، لأنّه ليس هناك أمر ظاهر يدفعه، نحو دعواهم أنّ جميع الصحابة كانوا عليه، لأنّ ذلك دعوىٰ منهم [وإن كان فيه رواية فمن جهة الآحاد، وإذا تعارضت الروايات سقطت ووجب الرجوع إلىٰ أمر ثابت، وهو ما ثبت من أحواله السليمة ووجوب تولّيه)]، قال: (وليس يجوز أن يُعدَل عن تعظيمه وصحّة إمامته بأُمور محتملة، فلا شيء ممّا ذكره إلّا ويحتمل الوجه الذي هو صحيح).

ثمّ ذكر (أنّ للإمام أن يجتهد رأيه في الأُمور المنوطة به، ويعمل فيها علىٰ غالب ظنّه ظاهراً، وقد يكون مصيباً، وإن أفضت إلىٰ عاقبة مذمومة)، وأكّد ذلك وأطنب فيه.

يقال له: أمّا ما بدأت به من قولك: (إنّ من يثبت عدالته وجوب توليته إمّا قطعاً أو علىٰ الظاهر فغير جائز أن يُعدَل فيه عن هذه الطريقة إلّا بأمر متيقّن) فخطأ لا إشكال فيه، لأنّ من نتولّاه علىٰ الظاهر أو ثبتت عدالته عندنا من جهة غالب الظنّ، يجب أن نرجع عن ولايته ممّا يقتضي غالب الظنّ دون اليقين، ولهذا يُؤثّر في جرح الشهود وسقوط عدالتهم أقوال الجارحين وإن كانت مظنونة غير معلومة، وما يظهر من أنفسهم من / [[ص ٢٣٤]] الأفعال التي لها ظاهر يُظَنُّ معه القبيح بهم حتّىٰ نرجع عمّا كنّا عليه من القول بعد التهم وإن لم يكن كلّ ذلك متيقّناً، وإنّما يصحّ ما ذكره فيمن ثبتت عدالته علىٰ القطع ووجب تولّيه علىٰ الباطن، فلا يجوز أن يُؤثّر في حاله ما يقتضي الظنّ، لأنّ الظنّ لا يقابل العلم والدلالة لا تقابل الأمارة.

فإن قال: لم أرد بقولي: إلّا بأمر متيقّن أنّ كونه حدثاً متيقّن، وإنّما أردت تيقّن وقوع الفعل نفسه.

قلنا: الأمران سواء في تأثير غلبة الظنّ فيهما، ولهذا يُؤثّر في عدالة من تقدّمت عدالته عندنا علىٰ سبيل الظنّ أقوال من يُخبِرنا عنه بارتكاب قبيح إذا كانوا عدولاً وإن كانت أقوالهم لا تقتضي اليقين، بل يحصل عندها غالب الظنّ، وكيف لا نرجع عن ولاية من تولّيناه علىٰ الظاهر بوقوع أفعال منه يقتضي ظاهرها خلاف الولاية؟ ونحن إنّما قلنا بعدالته في الأصل علىٰ سبيل الظاهر مع التجويز لأن يكون ما وقع منه في الباطن قبيحاً لا يستحقّ به التولّي والتعظيم، ألَا ترىٰ أنّ من شاهدناه يلزم مجالس العلم، ويُكرِّر تلاوة القرآن، ويدمن الصلاة والصيام والحجّ يجب أن نتولّاه ونُعظِّمه علىٰ الظاهر وإن جوّزنا أن يكون جميع ما وقع منه مع خبث باطنه وغرضه في فعله قبيحاً؟ فلم نتولّاه إلّا علىٰ الظاهر ومع التجويز فكيف لا نرجع عن ولايته بما يقابل هذه الطريقة؟

فأمّا من غاب عنّا وتقدّمت له أحوال تقتضي الولاية فيجب أن نستمرّ علىٰ ولايته، وإن جوّزنا مع الغيبة أن يكون منتقلاً عن الأحوال الجميلة التي عهدناها منه، إلّا أنّ هذا تجويز محض لا ظاهر معه يقابل ما تقدّم من الظاهر الجميل، وهو بخلاف ما ذكرناه من مقابلة الظاهر للظاهر، وإن كان في كلٍّ واحدة من الأمرين تجويز، وقد أصاب في قوله: (إنّ ما يحتمل ألّا يجوز أن ينتقل له عن التعظيم والتولّي) إن أراد بالاحتمال ما لا ظاهر له، وأمّا ما له ظاهر ويجوز مع ذلك أن يكون الأمر فيه بخلاف ظاهره، فإنّه لا يُسمّىٰ محتملاً، وقد يكون مؤثّراً فيما ثبت من التولّي علىٰ الظاهر علىٰ ما ذكرناه.

/ [[ص ٢٣٥]] فأمّا قوله: (إنّ الأحوال المتقرِّرة في النفوس بالعادات فيمن نتولّاه تُؤثّر ما لا يُؤثّر غيرها ويقتضي حمل أفعاله علىٰ الصحّة والتأوّل له وتقويته ذلك وتأكيده له)، فلا شكّ أنّ ما ذكره مؤثّر، وطريق قويّ إلىٰ غلبة الظنّ، إلّا أنّه ليس يقتضي ما يتقرّر في نفوسنا لبعض من نتولّاه علىٰ الظاهر، أن نتأوّل كلّما نشاهد منه من الأفعال التي لها ظاهر قبيح، ونحمل الجميع علىٰ أجمل

الوجوه وإن كان بخلاف الظاهر، بل ربَّما يبين الأمر فيما يرجع منه من الأفعال التي لها ظاهر قبيح إلىٰ أن يُؤثِّر في أحواله المتقرِّرة، ونرجع بها عن ولايته، ولهذا ما نجد كثيراً من أهل العدالة المتقرِّرة لهم في النفوس ينسلخون منها حتَّىٰ يلحقوا بمن لم يثبت له في وقت من الأوقات عدالة، وإنَّما يكون ذلك بما يتوالىٰ منهم ويتكرَّر من الأفعال القبيحة الظاهرة.

فأمَّا ما استشهد به من أنَّ مثل مالك بن دينار لو شاهدناه في دار فيها منكر لقوي في الظنِّ حضوره للتغيير والنكير، أو علىٰ وجه الإكراه والغلط، وأنَّ غيره يخالفه في هذا الباب، فصحيح لا يخالف ما ذكرناه، لأنَّ مثل مالك بن دينار ممَّن تناصرت أمارات عدالته، وشواهد نزاهته، حالاً بعد حال، لا يجوز أن يقدح فيه فعل له ظاهر قبيح، بل يجب لما تقدَّم من حاله أن نتأوَّل فعله، ونُخرِجه عن ظاهره إلىٰ أجمل وجوهه، وإنَّما وجب ذلك لأنَّ الظنون المتقدِّمة أقوىٰ وأولىٰ بالترجيح والغلبة، فنجعلها قاضية علىٰ الفعل والفعلين، ومتىٰ توالت منه الأفعال القبيحة الظاهرة، وتكرَّرت قدحت في حاله، وأثَّرت في ولايته، وكيف لا يكون كذلك وطريق ولايته في الأصل هو الظنّ والظاهر؟ ولا بدَّ من قدح الظاهر في الظاهر وتأثير الظنّ في الظنِّ علىٰ بعض الوجوه.

فأمَّا قوله: (إنَّ كلَّ محتمل لو أُخبرنا عنه وهو ممَّن يغلب علىٰ الظنِّ / [[ص ٢٣٦]] صدقه أنَّه فعله علىٰ أحد الوجهين، لوجب تصديقه متىٰ عُرِفَ من حاله المتقرِّرة في النفوس ما يطابق ذلك، وجرىٰ مجرىٰ الإقرار)، فأوَّل ما فيه أنَّ المحتمل هو ما لا ظاهر له من الأفعال، والذي يكون جواز كونه قبيحاً كجواز كون حسناً، ومثل هذا الفعل لا يقتضي ولاية ولا عداوة، وإنَّما يقتضي من الولاية ما له من الأفعال ظاهر جميل، ويقتضي العداوة ما له ظاهر قبيح.

فإن قال: (أردت بالمحتمل ما له ظاهر لكنَّه يجوز أن يكون الأمر بخلاف ظاهره).

قيل له: ما ذكرته لا يُسمّىٰ محتملاً، فإن كنت عنيته فقد وضعت العبارة في غير موضعها، ولا شكَّ في أنَّه إذا كان ممَّن لو خُبِّرَ بأنَّه فعل الفعل القبيح علىٰ أحد الوجهين لوجب تصديقه، وحمل الفعل علىٰ خلاف ظاهره، فإنَّ الواجب لما تقرَّر له في النفوس أن يتأوَّل له، ونعدل بفعله عن الوجه القبيح إلىٰ الفعل الحسن، والوجه الجميل، إلَّا أنَّه متىٰ توالت منه الأفعال التي لها ظواهر قبيحة، فلا بدَّ من أن يكون مؤثِّرة في تصديقه متىٰ خُبِّرنا بأنَّ غرضه في الفعل خلاف ظاهره، كما يكون مانعة من الابتداء بالتأوّل له.

وضربه المثل بأنَّ من يراه يُكلِّم امرأة حسناء في الطريق، إذا أخبر أنَّها أُخته أو امرأته في أنَّ تصديقه واجب، ولو لم يُخبِر بذلك لحملنا كلامه لها علىٰ أجمل الوجوه لما تقرَّر له في النفوس، صحيح إلَّا أنَّه لا بدَّ فيه من مراعاة ما تقدَّم ذكره، من أنَّه قد تقوّىٰ الأمر لقوَّة الأمارات والظواهر إلىٰ حدٍّ لا يجوز معه تصديقه، ولا التأوّل له، ولولا أنَّ الأمر قد ينتهي إلىٰ ذلك لما صحَّ أن يخرج أحد عندنا من الولاية إلىٰ العداوة، ولا من العداوة إلىٰ خلافها، لأنَّه لا شيء ممَّا يفعله الفسّاق المتهتِّكون إلَّا ويجوز أن يكون له باطن بخلاف الظاهر، ومع ذلك فلا يُلتَفت إلىٰ هذا التجويز، يُبيِّن صحَّة ما ذكرناه أنَّا لو رأينا من يُظَنُّ به / [[ص ٢٣٧]] الخير يُكلِّم امرأة حسناء في الطريق، ويداعبها ويضاحكها، ظننّا به الجميل مرَّة ومرَّات، ثمّ ينتهي الأمر إلىٰ أن لا نظنّه، وكذلك لو شاهدناه وبحضرته المنكر لحملنا حضوره علىٰ الغلط والإكراه أو غير ذلك من الوجوه الجميلة، ثمّ لا بدَّ من انتهاء الأمر إلىٰ أن نظنَّ به القبيح ولا نُصدِّقه في خلافه.

ثمّ يقال له: خبِّرنا عمَّن شاهدناه من بعد وهو راكب فرج امرأة نعلم أنَّها ليست له بمحرم، وإنَّ لها في الحال زوجاً غيره، وهو ممَّن تقرَّرت له في النفوس عدالة متقدِّمة، ماذا يجب أن نظنَّ به؟ وهل نرجع بهذا الفعل عن الولاية، أو نحمله علىٰ أنَّه غالط ومتوهّم أنَّ المرأة زوجته، أو علىٰ أنَّه مكرَه علىٰ الفعل، أو غير ذلك من الوجوه الجميلة؟ فإن قال: نرجع عن الولاية اعترف بخلاف ما قصده في الكلام، وقيل له: وأيُّ فرق بين هذا الفعل وبين جميع ما عدَّدناه من الأفعال، وادَّعيت أنَّ الواجب أن نعدل عن ظاهرها؟ وما جواز الجميل في ذلك إلَّا كجواز الجميل في هذا الفعل، فإن قال: لا أرجع بهذا الفعل عن الولاية،

بل أتأوّله علىٰ بعض الوجوه الجميلة، قيل له: أرأيت لو تكرَّر هذا الفعل وتوالىٰ هو وأمثاله حتَّىٰ نشاهده حاضراً في دور القمار ومجالس اللهو واللعب، ونراه يشرب الخمر بعينها، وكلّ هذا ممَّا يجوز أن يكون عليه مكرَهاً، وفي أنَّه القبيح بعينه غالطاً، ما كان يجب علينا من الاستقرار علىٰ ولايته والعدول عنها؟ فإن قال: نستمرُّ ونتأوَّل، ارتكب ما لا شبهة في فساده، وأُلزم ما قدَّمناه ذكره من أنَّه لا طريق إلىٰ الرجوع عن ولاية أحدٍ ولو شاهدنا منه أعظم المناكير، ووقف أيضاً علىٰ أنَّ طريق الولاية المتقدِّمة إذا كان الظنّ دون القطع، فكيف لا نرجع عنها بمثل هذا الطريق؟ فلا بدَّ إذاً من الرجوع إلىٰ ما بيَّناه وفصَّلناه في هذا الباب.

/ [[ص ٢٣٨]] وأمَّا قوله: (إنَّ قول الإمام له مزيَّة لأنَّه آكد من غيره) فلا معنىٰ له، لأنَّ قول الإمام علىٰ مذهبنا يجب أن يكون له مزيَّة من حيث كان معصوماً مأموناً باطنه، وعلىٰ مذهبه إنَّما ثبتت ولايته بالظاهر كما ثبتت ولاية غيره من سائر المؤمنين، وأيُّ مزيَّة له في هذا الباب؟

وأمَّا قوله: (إنَّ ما يُنقَل عن الرسول وإن لم يكن مقطوعاً عليه يُؤثِّر في هذا الباب ويكون أقوىٰ ممَّا تقدَّم) غير صحيح علىٰ إطلاقه، لأنَّ تأثير ما يُنقَل إذا كان يقتضي غلبة الظنّ لا شبهة فيه، فأمَّا تقويته علىٰ غيره فلا وجه له، وقد كان يجب أن يُبيِّن من أيِّ وجهٍ يكون أقوىٰ.

فأمَّا عدّه الأحداث التي نُقِمَت عليه، فنحن نتكلَّم عليها وعلىٰ ما أورده من المعاذير فيها بمشيئة الله تعالىٰ عند ذكره لذلك.

فأمَّا ما حكاه عن أبي علي من قوله: (لو كان ما ذكروه من الأحداث قادحاً لوجب من الوقت الذي ظهرت الأحداث فيه أن يطلبوا رجلاً ينصبونه في الإمامة، لأنَّ ظهور الحدث كموته)، قال: (فلمَّا رأيناهم طلبوا إماماً بعد قتله دلَّ علىٰ بطلان ما أضافوه إليه من الأحداث) فليس ذلك بشيء معتمد، لأنَّ تلك الأحداث وإن كانت مزيلة عندهم لإمامته وناسخة لها ومقتضية لأن يعقدوا لغيره الإمامة، فإنَّهم لم يقدموا علىٰ نصب غيره مع تشبّثه بالأمر خوفاً من الفتنة والتنازع والتجاذب، وأرادوا أن يخلع نفسه حتَّىٰ تزول الشبهة، وينشط من يصلح للإمامة لقبول العقد، والتكفّل بالأمر، وليس يجري ذلك مجرىٰ موته، لأنَّ موته يحسم الطمع في استمرار ولايته ولا تبقىٰ شبهة في خلوِّ الزمان من إمام، وليس كذلك حدثه الذي يسوغ فيه التأويل علىٰ بعده، وتبقىٰ معه الشبهة في استمرار أمره، وليس نقول إنَّهم لم يتمكَّنوا من ذلك كما سأل نفسه، بل الوجه في عدولهم ما ذكرناه من إرادتهم لحسم المواد، وإزالة الشبهة، وقطع أسباب / [[ص ٢٣٩]] الفتنة.

فأمَّا قوله: (إنَّه معلوم من حال هذه الأحداث أنَّها لم تحصل أجمع في الأيّام التي حُصِرَ فيها وقُتِلَ، بل كانت تقع حالاً بعد حال، فلو كانت توجب الخلع والبراءة لما تأخَّر من المسلمين الإنكار عليه، ولكان المقيمون بالمدينة من الصحابة بذلك أولىٰ من الواردين من البلاد)، فلا شك أنَّ الأحداث لم تحصل في وقتٍ واحدٍ إلَّا أنَّه غير منكر أن يكون نكيرهم إنَّما تأخَّر لأنَّهم تأوَّلوا ما ورد عليهم من أفعاله علىٰ أجمل الوجوه، حتَّىٰ زاد الأمر وتفاقم، وبَعُدَ التأويل وتعذَّر التخريج ولم يبقَ للظنِّ الجميل طريق فحينئذٍ أنكروا، وهذا مستمرٌّ علىٰ ما قدَّمنا ذكره، من أنَّ العدالة والطريقة الجميلة تُتأوَّل في الفعل والأفعال القليلة، بحسب ما تقدَّم من حسن الظنّ به، ثمّ ينتهي الأمر بعد ذلك إلىٰ بعد التأويل والعمل علىٰ الظاهر القبيح.

علىٰ أنَّ الوجه الصحيح في هذا الباب أنَّ أهل الحقّ كانوا معتقدين لخلعه من أوَّل حدثٍ، بل معتقدين لأنَّ إمامته لم تثبت وقتاً من الأوقات، وإنَّما منعهم من إظهار ما في نفوسهم ما قدَّمناه من أسباب الخوف والتقيَّة، ولأنَّ الاغترار بالرجل كان عامَّاً فلمَّا تبيَّن أمره حالاً بعد حال، وأعرضت الوجوه عنه، وقلَّ العاذر له، قويت الكلمة في عزله، وهذا إنَّما كان في آخر الأمر دون أوَّله، فليس يقتضي الإمساك عنه إلىٰ الوقت الذي وقع الكلام في نسبة الخطأ إلىٰ الجميع علىٰ ما ظنَّه.

فأمَّا دفعه أن تكون الأُمَّة أجمعت علىٰ خلعه بإخراجه نفسه، وخروج من كان في حيِّزه عن القوم، فليس بشيء، لأنَّه إذا ثبت أنَّ من / [[ص ٢٤٠]] عداه وعدا عبيده والرهط من فجّار أهليه وفسّاقهم كمروان ومن جرىٰ مجراه كانوا مجمعين علىٰ خلعه، فلا شبهة أنَّ الحقَّ في غير حيِّزه، لأنَّه لا يجوز أن يكون هو المصيب وجميع الأُمَّة

مبطل، وإنّما يُدَّعىٰ أنّه علىٰ الحقّ من تنازع في إجماع من عداه، فأمّا مع تسليم ذلك فليس تبقىٰ شبهة، وما نجد مخالفينا يعتبرون في باب الإجماع بإجماع الشذّاذ عنه، والنفر القليل الخارجين منه، ألَا ترىٰ أنّهم لا يحفلون بخلاف سعد وولده وأهله في بيعة أبي بكر لقلّتهم وكثرة من بإزائهم، وكذلك لا يعتدّون بخلاف من امتنع من بيعة أمير المؤمنين عليه السلام ويجعلونه شاذّاً لا تأثير له؟ فكيف فارقوا هذه الطريقة في خلع عثمان؟ وهل هذا إلّا تقلّب وتلوّن؟

فأمّا قوله: (إنّ الصحابة بين فريقين: إمّا من ينصره كزيد بن ثابت وابن عمر وفلان وفلان، والباقون ممتنعون انتظاراً لزوال العارض، لأنّه ما ضيّق عليهم الأمر في الدفع عنه) فعجيب، لأنّ الظاهر أنّ أنصاره هم الذين كانوا معه في الدار، يقاتلون عنه، ويدفعون الهاجمين عليه فقط.

فأمّا من كان في منزله ما أغنىٰ عنه فتيلاً لا يُعَدُّ ناصراً، وكيف يجوز ممّن أراد نصرته وكان معتقداً لصوابه وخطأ الطالبين لخلعه يتوقّف عن النصرة طلباً لزوال العارض؟ وهل تُراد النصرة إلّا لدفع العارض وبعد زواله لا حاجة إليها؟ وليس يحتاج في نصرته إلىٰ أن يُضيِّق هو عليهم الأمر فيها، بل من كان معتقداً لها لا يحتاج حمله إلىٰ إذنه فيها ولا يحفل نهيه عنها، لأنّ المنكر ممّا قد تقدّم أمر الله تعالىٰ فيه بالنهي عنه، فليس يحتاج في إنكاره إلىٰ أمر غيره.

/ [[ص ٢٤١]] فأمّا زيد بن ثابت فقد روي ميله إلىٰ عثمان، فما يعني ذلك وبإزائه جميع الأنصار والمهاجرين؟ ولميله إليه سبب معروف قد روته الرواة، فإنّ الواقدي قد روىٰ في كتاب الدار أنّ مروان بن الحكم لمّا حُصِرَ عثمان الحصر الأخير جاء إلىٰ زيد بن ثابت فاستصحبه إلىٰ عائشة ليُكلِّمها في هذا الأمر، فمضيا إليها وهي عازمة علىٰ الحجّ، فكلّماها في أن تقيم وتذبّ عنه، فأقبلت علىٰ زيد بن ثابت فقالت: وما منعك يا ابن ثابت ولك الأساويف قد قطعها لك عثمان، ولك كذا وكذا، وأعطاك من بيت المال زهاء عشرة آلاف دينار؟ قال زيد: فلم أُرجع عليها حرفاً واحداً، قال: وأشارت إلىٰ مروان بالقيام، فقام مروان وهو يقول متمثّلاً:

وحرَّق زيد عليَّ البلا
دَ حتّىٰ إذا اضطرمت اجذما

فنادته عائشة وقد خرج من العتبة: يا ابن الحكم، أعليَّ تمثّل الأشعار!؟ قد والله سمعت ما قلت، أتراني في شكٍّ من صاحبك؟ والذي نفسي بيده لوددت أنّه الآن في غرارة من غرائري مخيطة عليها فأُلقيها في البحر الأخضر، قال زيد: فخرجنا من عندها علىٰ الناس.

وروىٰ الواقدي أنّ زيد بن ثابت اجتمع عليه عصابة من الأنصار، وهو يدعوهم إلىٰ نصر عثمان، فوقف عليها جبلة بن عمرو بن حيَّة / [[ص ٢٤٢]] المازني، فقال له جبلة: ما يمنعك يا زيد أن تذبَّ عنه؟ أعطاك عشرة آلاف دينار، وأعطاك حدائق من نخل لم ترث من أبيك مثل حديقة منها.

فأمّا ابن عمر فإنّ الواقدي يروي أيضاً عن ابن عمر أنّه قال: والله ما كان منّا إلّا خاذل أو قاتل. والأمر في هذا أوضح من أن يخفىٰ.

فأمّا ما ذكره من إنفاذ أمير المؤمنين عليه السلام الحسن والحسين عليهما السلام، فإنّما أنفذهما إن كان أنفذهما ليمنعان من انتهاك حريمه، وتعمّد قتله، ومنع حرمه ونسائه من الطعام والشراب، ولم ينفذهما ليمنعا من مطالبته بالخلع، كيف وهو مصرِّح بأنّه بأحداثه مستحقٌّ للخلع، والقوم الذين سعوا في ذلك إليه كانوا يغدون ويروحون إليه؟ ومعلوم منه ضرورةً أنّه كان مساعداً علىٰ خلعه ونقض أمره لاسيّما في المرّة الأخيرة.

فأمّا ادّعاؤه أنّه لعن قتلته، فهو يعلم ما في هذا من الروايات المختلفة التي هي أظهر من هذه الرواية، وإن صحَّت فيجوز أن تكون محمولة علىٰ لعن من قتله متعمّداً لقتله قاصداً إليه فإنّ ذلك لم يكن لهم.

فأمّا ادّعاؤه أنّ طلحة رجع لمّا ناشده عثمان يوم الدار، فظاهر البطلان، وغير معروف في الرواية، والظاهر المعروف أنّه لم يكن علىٰ عثمان أشدّ من طلحة يوم الدار ولا أغلظ، ولو حكينا من كلامه فيه ما قد روي لأفنينا به قطعة كبيرة من هذا الكتاب، وقد روي أنّ عثمان كان / [[ص ٢٤٣]] يقول يوم الدار: اللّهمّ اكفني طلحة، ويُكرِّر ذلك، علماً منه بأنّه أشدُّ القوم عليه. وروي أنّ طلحة كان عليه يوم الدار درع، وهو يرامي الناس، ولم ينزع عن القتال حتّىٰ قُتِلَ الرجل.

فأمّا ادّعاؤه من الرواية عن النبيّ ﷺ (أنّه سيكون فتنة وإنّ عثمان وأصحابه يومئذٍ علىٰ الهدىٰ)، فهو يعلم أنّ هذه الرواية الشاذّة لا تكون في مقابلة المعلوم ضرورةً من إجماع الأُمّة علىٰ خلعه وخذله، وكلام وجوه المهاجرين والأنصار فيه، وبإزاء هذه الرواية ما يملأ الطروس عن النبيّ ﷺ وغيره ممّا يتضمّن ضدّ ما تضمّنته، ولو كانت هذه الرواية معروفة لكان عثمان أولىٰ الناس بالاحتجاج بها يوم الدار، وقد احتجّ عليهم بكلّ غثٍّ وسمين، وقيل ذلك لـمّا خوصم وطولب بأن يخلع نفسه، ولاحتجّ عنه بعض أصحابه وأنصاره، وفي علمنا بأنّ شيئاً من ذلك لم يكن دلالة علىٰ أنّها مصنوعة موضوعة.

فأمّا ما رواه عن عائشة من قولها: قُتِلَ والله مظلوماً، فأمّا فأقوال عائشة فيه معروفة معلومة، وإخراجها قميص رسول الله ﷺ وهي تقول: هذا قميصه لم يبل وقد بليت سُنّته، وغير ذلك ممّا لا يُحصىٰ كثيرة.

فأمّا مدحها وثناؤها عليه، فإنّما كان عقيب علمها بانتقال الأمر إلىٰ أمير المؤمنين عليه السلام، والسبب فيه معروف، وقد وقفت عليه، وقوبل بين كلامها فيه متقدّماً ومتأخّراً.

/ [[ص ٢٤٤]] فأمّا قوله: (لا يمتنع أن يتعلّق بأخبار الآحاد في ذلك، لأنّها في مقابلة ما يدّعونه ممّا طريقه أيضاً الآحاد) فواضح البطلان، لأنّ إطباق الصحابة وأهل المدينة إلّا من كان في الدار معه علىٰ خلافه، وإنّهم كانوا بين مجاهد ومقاتل مبارز، وبين خاذل متقاعد معلوم ضرورةً لكلّ من سمع الأخبار، وكيف يدّعي أنّها من جهة الآحاد حتّىٰ يعارض بأخبار شاذّة نادرة!؟ وهل هذا إلّا مكابرة ظاهرة!؟

فأمّا قوله: (إنّا لا نعدل عن ولايته بأُمور محتملة)، فقد مضىٰ الكلام في هذا المعنىٰ، وقلنا: إنّ المحتمل هو ما لا ظاهر له ويتجاذبه الأُمور المختلفة، فأمّا ما له ظاهر فلا يُسمّىٰ محتملاً، وإن سمّاه بهذه التسمية فقد بيّنا أنّه ممّا يُعدَل من أجله عن الولاية، وفصّلنا ذلك تفصيلاً بيّناً.

فأمّا قوله: (إنّ للإمام أن يجتهد رأيه في الأُمور المنوطة به، ويكون مصيباً وإن أفضت إلىٰ عاقبة مذمومة)، فأوّل ما فيه أنّه ليس للإمام ولا غيره أن يجتهد في الأحكام، ولا يجوز العمل فيها إلّا علىٰ النصوص، ثمّ إذا سلّمنا الاجتهاد فلا شكّ أنّ هاهنا أُموراً لا يسوغ فيها الاجتهاد، حتّىٰ يكون من خبّرنا عنه بأنّه اجتهد فيها غير مصدِّق، وتفصيل هذه الجملة يُبيَّن عند الكلام علىٰ ما تعاطاه من الأعذار في أحداثه.

ثمّ ذكر صاحب الكتاب أنّ عثمان اعتذر ممّا يُنسَب إليه من الأحداث، وذكر عنه أعذاراً نحن نتكلّم عليها فيما بعد عند استقصاء صاحب الكتاب لشرحها، فإنّه أشار في هذا الموضع إلىٰ جزء من جملة ما سنذكره عنه، وأدخل في جملة الموافقة علىٰ الأحداث غيبة عثمان عن بدر، وهربه يوم أُحُد، وأنّه لم يشهد بيعة الرضوان، وحكىٰ عن عثمان / [[ص ٢٤٥]] الجواب عن ذلك، وليس هذا من الأحداث التي نُقِمَت عليه، وطولب بخلعه نفسه لأجلها، لأنّهم نقموا عليه أُموراً تجدّدت منه بعد العقد له، وليس ما ذكره من هذا الجنس، وإن واقفوا علىٰ ذلك إن كانوا وقفوه عليه من حيث كان يقتضي نقضاً وانحطاطاً عن رتبة غيره ممّن شهدها، أعني هذه المواطن، ولا طائل في تتبّع ذلك.

[توليته لمن لا يستحقّ]:

قال صاحب الكتاب: (أمّا ما ذكروه من توليته من لا يجوز أن يُستَعمل فقد علمنا أنّه لا يمكن أن يدّعي أنّه حين استعملهم علم من أحوالهم خلاف الستر والصلاح، لأنّ الذي ثبت عنهم من الأُمور حدث من بعد، ولا يمتنع كونهم في الأوّل مستورين في الحقيقة أو مستورين عنده، وإنّما كان يجب تخطئته لو استعملهم وهم في الحال لا يصلحون لذلك، فإن قال: لـمّا علم بحالهم كان يجب أن يعزلهم، قيل له: كذلك فعل، لأنّه استعمل الوليد بن عقبة قبل ظهور شرب الخمر منه، فلـمّا شهدوا عليه بذلك جلده الحدّ وصرفه، وقد روي مثله عن عمر، لأنّه ولّىٰ قدامة بن مظعون بعض أعماله فشهدوا عليه بشرب الخمر فأشخصه وجلده الحدّ، فإذا عُدَّ ذلك في فضائل عمر لم يجز أن يُعَدَّ ما ذكروه في الوليد من معائب عثمان، ويقال: إنّه لـمّا أشخصه أُقيم عليه الحدّ بمشهد أمير المؤمنين عليه السلام، واعتذر من عزله سعد بن أبي وقّاص بالوليد، بأنّ سعداً شكاه أهل الكوفة، فأدّاه اجتهاده إلىٰ عزله بالوليد).

ثمّ قال: (فأمّا سعيد بن العاص فإنّه عزله عن

الكوفة وولّىٰ مكانه / [[ص ٢٤٦]] أبا موسىٰ الأشعري، وكذلك عبد الله بن سعد بن أبي سرح عزله وولّىٰ مكانه محمّد بن أبي بكر، ولم يظهر له في باب مروان ما يوجب أن يصرفه عمّا كان مستعمَلاً فيه، ولو كان ذلك طعناً لوجب مثله في كلِّ من ولّىٰ، وقد علمنا أنّه عليه السلام ولّىٰ الوليد بن عقبة فحدث منه ما حدث، وحدث من بعض أُمراء أمير المؤمنين عليه السلام الخيانة كالقعقاع بن شور ولّاه علىٰ ميسان فأخذ مالها ولحق بمعاوية، وكذلك فعل الأشعث بن قيس بمال آذربيجان، وولّىٰ أبا موسىٰ الحكم وكان منه ما كان، ولا يجب أن يُعاب أحد بفعل غيره، فأمّا إذا لم يلحقه عيب في ابتداء الولاية فقد زال العيب فيما عداه، [فقولهم: إنّه قسّم الولايات في أقاربه، وزال عن طريقة الاحتياط للمسلمين، وقد كان عمر حذّره من ذلك، فليس بعيب، لأنّ تولية الأقارب كتولية الأباعد، وأنّه يحسن إذا كانوا علىٰ صفات مخصوصة، ولو قيل: إنّ تقديمهم أولىٰ لم يمتنع ذلك إذا كان المولّي لهم أشدُّ تمكّناً من عزلهم والاستبدال بهم لكان أقرب، وقد ولّىٰ أمير المؤمنين عليه السلام عبد الله بن عبّاس البصرة، وعبيد الله بن عبّاس اليمن، وقثم بن العبّاس مكّة، حتّىٰ قال الأشتر عند ذلك: علىٰ ماذا قتلنا الشيخ أمس؟ فيما يروىٰ، ولم يكن ذلك بعيب إذا أدّىٰ ما وجب عليه في اجتهاده].

/ [[ص ٢٤٧]] فأمّا قولهم: إنّه كتب إلىٰ ابن أبي سرح حيث ولّىٰ محمّد بن أبي بكر بأن يقتله ويقتل أصحابه، فقد أنكر أشدّ الإنكار حتّىٰ حلف عليه، وبيّن أنّ الكتاب الذي ظهر ليس كتابه، ولا الغلام غلامه، ولا الراحلة راحلته، وكان في جملة من خاطبه في ذلك أمير المؤمنين عليه السلام فقبل عذره، وذلك بيّن، لأنّ قول كلّ واحد مقبول في مثل ذلك، وقد عُلِمَ أنّ الكتاب قد يجوز فيه التزوير، فهو بمنزلة الخبر الذي يجوز فيه الكذب)، ثمّ اعتذر عن قول من يقول قد عُلِمَ أنّ مروان هو الذي زوّر الكتاب، لأنّه الذي كان يكتب عنه، فهلّا أقام الواجب فيه؟ بأن قال: (ليس يجب بهذا القدر أن يقطع علىٰ أنّ مروان هو الذي فعل ذلك، لأنّه وإن غلب ذلك في الظنّ، فلا يجوز أن يحكم به، وقد كان القوم يُسوِّمونه بتسليم مروان إليهم، وذلك ظلم، لأنّ الواجب علىٰ الإمام أن يقيم الحدّ علىٰ من يستحقّه أو التأديب، ولا يحلُّ له تسليمه من غيره، فقد كان الواجب أن يُثبِتوا عنده ما يوجب في مروان الحدّ ليفعله به، وكان إذا لم يفعل والحال هذه يستحقُّ التعنيف).

ثمّ ذكر أنّ الفقهاء ذكروا في كتبهم أنّ الأمر بالقتل لا يوجب قوداً ولا ديةً ولا حدّاً، فلو ثبت في مروان ما ذكروه لم يستحقّ القتل وإن استحقّ التعزير، لكنّه عدل عن تعزيره لأنّه لم يثبت.

قال: (وقد يجوز أن يكون عثمان ظنّ أنّ هذا الفعل فعل بعض من يعادي مروان تقبيحاً لأمره، لأنّ ذلك يجوز كما يجوز أن يكون من فعله، ولا يُعلَم كيف كان اجتهاده وظنّه. وبعد، فإنّ هذا الحديث من أجلّ ما / [[ص ٢٤٨]] نقموا عليه، فإن كان شيء من ذلك يوجب خلع عثمان وقتله فليس إلّا ذلك، وقد علمنا أنّ هذا الأمر لو ثبت ما كان يوجب القتل، لأنّ الأمر بالقتل لا يوجب القتل لاسيّما قبل وقوع القتل المأمور به).

قال: (فيقال لهم: لو ثبت ذلك علىٰ عثمان أكان يجب قتله، فلا يمكنهم ادّعاء ذلك، لأنّه بخلاف الدين، ولا بدّ أن يقولوا: إنّ قتله ظلم، فكذلك في حبسه في الدار، ومنعه من الماء، فقد كان يجب أن يُدفَع القوم عن كلِّ ذلك، وأن يقال: إنّ من لم يدفعهم وينكر عليهم يكون مخطئاً، وفي ذلك تخطئة أصحاب الرسول صلّى الله عليه وآله).

ثمّ ذكر (أنّ مستحقّ القتل والخلع لا يحلُّ أن يُمنَع الطعام والشراب، وأنّ أمير المؤمنين عليه السلام لم يمنع أهل الشام من الماء في صفّين وقد تمكّن من منعهم)، وأطنب في ذلك إلىٰ أن قال: (وكلّ ذلك يدلُّ علىٰ كونه مظلوماً، وإنّ ذلك كان من صنع الجهّال، وأعيان الصحابة كارهون لذلك).

ثمّ ذكر (أنّ قتله لو وجب لم يجز أن يتولّاه العوامّ من الناس، وأنّ الذين أقدموا علىٰ قتله كانوا بهذه الصفة، وإذا صحّ أنّ قتله لم يكن لهم فمنعهم والنكير عليهم واجب).

ثمّ ذكر (أنّه لم يكن منه ما يستحقُّ القتل من ردّة، أو زنا بعد إحصان، أو قتل نفس، وأنّه لو كان منه ما يوجب القتل لكان الواجب أن / [[ص ٢٤٩]] يتولّاه الإمام، فقتله علىٰ كلِّ حال منكر، وإنكار المنكر واجب).

قال: (وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّه أباح قتل نفسه من حيث امتنع من دفع الظلم عنهم، لأنَّه لم يمتنع من ذلك، بل أنصفهم ونظر في حالهم، ولأنَّه لو لم يفعل ذلك لم يحلّ لهم قتله، لأنَّه إنَّما يحلُّ قتل الظالم إذا كان علىٰ وجه الدفع)، قال: (والمروي أنَّهم أحرقوا بابه وهجموا عليه في منزله وبعجوه بالسيف والمشاقص، وضربوا يد زوجته لـمَّا وقعت عليه، وانتهبوا متاع داره، ومثل هذه القتلة لا تحلُّ في الكافر والمرتدّ، فكيف يُظَنُّ أنَّ الصحابة لم تنكر ذلك ولم تعدّه ظلماً حتَّىٰ يقال: إنَّه مستحقّ من حيث لم يدفع القوم عنه؟).

ثمّ قصَّ شيئاً من قصَّته في تجمّع القوم عليه، وتوسّط أمير المؤمنين عليه السلام لأمرهم، وأنَّه بذل لهم ما أرادوه وأعتبهم، وأشهد علىٰ نفسه بذلك حرَّفه ولم يأتِ به علىٰ وجهه، وذكر قصَّة الكتاب الذي وجدوه بعد ذلك المتضمِّن لقتل القوم، وذكر أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام واقفه علىٰ الكتاب، فحلف أنَّه ما كتبه ولا أمر به، فقال له: فمن تتَّهم؟ قال: ما أتَّهم أحداً، وأنَّ للناس لحيلاً، وذكر أنَّ الرواية ظاهرة بقوله: إن كنت أخطأت أو تعمَّدت فإنّي تائب مستغفر، قال: (فكيف يجوز والحال هذه أن تُهتَك فيه حرمة الإسلام، وحرمة البلد الحرام؟).

قال: [(ولا شبهة أنَّ القتل علىٰ وجه الغيلة حرام لا يحلُّ فيمن / [[ص ٢٥٠]] يُستَحقُّ القتل، فكيف فيمن لا يستحقّه؟ ولولا أنَّه كان يمنع من محاربة القوم ظنّاً منه بأنَّ ذلك يؤدّي إلىٰ القتل الذريع لكثرة] أنصاره)، وحكىٰ أنَّ الأنصار بذلت معونته ونصرته، وأنَّ أمير المؤمنين عليه السلام بعث إليه الحسن عليه السلام فقال له: قل لأبيك: فليأتني، وأراد أمير المؤمنين عليه السلام المصير إليه فمنعه من ذلك ابنه محمّد، واستغاث بالنساء عليه حتَّىٰ جاء الصريخ بقتل عثمان، فمدَّ يده إلىٰ القبلة، وقال: «اللّهمّ إنّي أبرء إليك من دم عثمان».

ثمّ قال: (إن قالوا: إنَّهم اعتقدوا أنَّه من المفسدين في الأرض، وأنَّه داخل تحت آية المحاربين، قيل لهم: فقد كان يجب أن يتولَّىٰ الإمام هذا الفعل، لأنَّ ذلك يجري مجرىٰ الحدّ)، قال: (وكيف يُدَّعىٰ ذلك والمشهور عنه أنَّه كان يمنع من مقاتلتهم، حتَّىٰ روي أنَّه قال لعبيده ومواليه وقد همّوا بالقتال: من أغمد سيفه فهو حرّ، وقد كان مؤثراً للنكير لذلك الأمر إلَّا أنَّه بما لا يؤدّي إلىٰ إراقة الدماء والفتنة، فلذلك لم يستعن بأصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله، وإن كان لـمَّا اشتدَّ الأمر أعانه من أعانه [ونصره من أدركه]، لأنَّ عند ذلك تجب النصرة والمعونة لا بأمره، فحيث وقفت النصرة علىٰ أمره امتنعوا وتوقَّفوا، وحيث اشتدَّ الأمر كانت إعانته ممَّن أدركه دون من لم يقدر ويغلب ذلك في ظنِّه...).

/ [[ص ٢٥١]] يقال له: أمَّا اعتذاره في ولاية عثمان من ولَّاه من الفسقة، بأنَّه لم يكن عالماً بذلك من حالهم قبل الولاية، وإنَّما تجدَّد منهم ما تجدَّد فعزلهم، فليس بشيء يُعوَّل علىٰ مثله، لأنَّه لم يولِّ هؤلاء النفر إلَّا وحالهم مشهورة في الخلاعة والمجانة والتحرّم والتهتّك، ولم يختلف اثنان في أنَّ الوليد بن عقبة لم يستأنف التظاهر بشرب الخمر والاستخفاف بالدين علىٰ استقبال ولايته الكوفة، بل هذه كانت سُنَّته والعادة المعروفة منه، وكيف يخفىٰ علىٰ عثمان وهو قريبه ولصيقه وأخوه لأُمّه من حاله ما لا يخفىٰ علىٰ الأجانب الأباعد؟ فلهذا قال له سعد بن أبي وقّاص في رواية الواقدي وقد دخل الكوفة: يا أبا وهب، أميراً أم زائراً؟ قال: بل أميراً، فقال سعد: ما أدري أحمقت بعدك أم كيست بعدي؟ قال: ما حمقت بعدي ولا كيست بعدك ولكنَّ القوم ملكوا فاستأثروا، فقال سعد: ما أراك إلَّا صادقاً.

وفي رواية أبي مخنف لوط بن يحيىٰ أنَّ الوليد لـمَّا دخل الكوفة مرَّ علىٰ مجلس عمرو بن زرارة النخعي فوقف، فقال عمرو: يا معشر بني أسد، بئس ما استقبلنا به أخوكم ابن عفّان، من عدله أن ينزع عنّا ابن أبي وقّاص الهيّن الليّن السهل القريب ويبعث علينا أخاه الوليد الأحمق الماجن الفاجر قديماً وحديثاً، واستعظم الناس مقدمه، وعزل سعد به، وقالوا: أراد عثمان كرامة أخيه بهوان أُمَّة محمّد صلى الله عليه وآله!

وهذا تحقيق ما ذكرناه من حاله كانت مشهورة قبل الولاية، لا / [[ص ٢٥٢]] ريب فيها علىٰ أحد، فكيف يقال: إنَّه كان مستوراً حتَّىٰ ظهر منه ما ظهر!؟ وفي الوليد نزل قوله تعالىٰ: ﴿أَفَمَنْ كانَ مُؤْمِناً كَمَنْ كانَ فاسِقاً لا

يَسْتَوُونَ ﴿١٨﴾ [السجدة: ١٨]، فالمؤمن هاهنا علي بن أبي طالب عليه السلام والفاسق الوليد علىٰ ما ذكره أهل التأويل، وفيه نزل قوله تعالىٰ: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلى ما فَعَلْتُمْ نادِمِينَ ﴿٦﴾﴾ [الحجرات: ٦]، والسبب في ذلك أنّه كذب علىٰ بني المصطلق عند رسول الله صلى الله عليه وآله، وادَّعىٰ أنّهم منعوه الصدقة، ولو قصصنا مخازيه المتقدِّمة ومساويه لطال الشرح.

وأمّا شربه الخمر بالكوفة وسكره حتّىٰ دخل عليه من دخل وأخذ خاتمه من إصبعه وهو لا يعلم، فظاهر قد سارت به الركبان، كذلك كلامه في الصلاة والتفاته إلىٰ من يقتدي به فيها وهو سكران، وقوله لهم: أزيدكم؟ فقالوا: لا، قد قضينا صلاتنا، حتّىٰ قال الحُطَيْئَة في ذلك:

شهد الحُطَيْئَةُ يوم يلقىٰ ربَّه
إنَّ الوليد أحقُّ بالعذرِ
نادىٰ وقد تمَّت صلاتهم
أأزيدكم ثملاً وما يدري
ليزيدهم خيراً ولو قبلوا
منه لزادهم علىٰ عشرِ
فأبوا أبا وهب ولو فعلوا
لقُرِنَت بين الشفع والوترِ

/ [[ص ٢٥٣]]

حبسوا عنانك إذ جريت ولو
خلّوا عنانك لم تزل تجري

وقال أيضاً فيه:

تكلَّم في الصلاة وزاد فيها
علانيةً وجاهر بالنفاقِ
ومجَّ الخمر في سُنن المصلَّىٰ
ونادىٰ والجميع إلىٰ افتراقِ
أزيدكم علىٰ أن تحمدوني
فما لكم وما لي من خلاقِ

فأمّا قوله: إنّه جلده الحدّ وعزله، فبعد أيّ شيء كان ذلك؟ ولم يعزله إلّا بعد أن دافع ومانع، واحتجَّ عنه وناضل، فلو لم يكن أمير المؤمنين عليه السلام قهره علىٰ رأيه لما عزله، ولا مكَّن من جلده، وقد روىٰ الواقدي أنَّ عثمان لـمَّا جاءه الشهود يشهدون علىٰ الوليد بشرب الخمر أوعدهم وتهدَّدهم، قال الراوي: ويقال: إنّه ضرب بعض الشهود أسواطاً، فأتوا أمير المؤمنين فشكوا إليه، فأتىٰ عثمان فقال: «عطَّلت الحدود، وضربت قوماً شهوداً علىٰ أخيك، فقلبت الحكم، وقد قال عمر: لا تحمل بني أُميَّة وآل أبي معيط علىٰ رقاب الناس»، قال: فما ترىٰ؟ قال: «أرىٰ أن تعزله ولا تولّيه شيئاً من أُمور المسلمين، وأن تسأل عن الشهود فإن لم يكونوا أهل ظنَّة ولا / [[ص ٢٥٤]] عداوة أقمت علىٰ صاحبك الحدّ»، وتكلَّم في مثل ذلك طلحة والزبير وعائشة، وقالوا أقوالاً شديدة، وأخذته الألسن من كلِّ جانب، فحينئذٍ عزله ومكَّن من إقامة الحدّ عليه.

وروىٰ الواقدي أنَّ الشهود لـمَّا شهدوا عليه في وجهه، وأراد عثمان أن يحدّه ألبسه جبَّة خزّ، وأدخله بيتاً فجعل إذا بعث إليه رجلاً من قريش ليضربه، قال له الوليد: أنشدك الله أن تقطع رحمي وتُغضِب أمير المؤمنين، فيكفّ، فلـمَّا رأىٰ أمير المؤمنين عليه السلام ذلك أخذ السوط ودخل عليه، فجلده به، فأيّ عذر له في عزله وجلده بعد هذه الممانعة الطويلة والمدافعة التامَّة؟

وقصَّة الوليد مع الساحر الذي يلعب بين يديه ويَغُرُّ الناس بمكره وخديعته، وأنَّ جندب بن عبد الله الأزدي امتعض من ذلك ودخل عليه فقتله، وقال له: أَحْيِ نفسك إن كنت صادقاً، وأنَّ الوليد أراد أن يقتل جندباً بالساحر حتَّىٰ أنكر الأزد ذلك عليه، فحبسه وطال حبسه حتَّىٰ هرب من السجن، معروفة مشهورة.

فإن قيل: فقد ولَّىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله الوليد بن عقبة صدقة بني المصطلق، وولَّىٰ عمر الوليد أيضاً صدقة تغلب، فكيف يدَّعون أنَّ حاله في أنّه لا يصلح للولاية ظاهرة؟

قلنا: لا جرم أنّه غرَّ رسول الله صلى الله عليه وآله وكذب علىٰ القوم حتَّىٰ نزلت الآية التي قدَّمنا ذكرها فعزله، وليس خطب ولاية الصدقة خطب ولاية الكوفة.

فأمَّا عمر لـمَّا بلغه قوله:

إذا ما شددت الرأس منّي بمِشْوَذٍ
فويلَكِ منّي تغلب ابنةَ وائل

وأمّا عزل أمير المؤمنين عليه السلام بعض أُمرائه لما ظهر منه الحدث كالقعقاع بن شور وغيره، وكذلك عزل عمر قدامة بن مظعون لـمّا شهدوا عليه بشرب الخمر وجلده له، فإنّه لا يشبه ما تقدّم، لأنّ كلّ واحد ممّن ذكرناه لم يولّ الأمر إلّا من هو حسن الظنّ عند توليته فيه، حسن الظاهر عنده وعند الناس، غير معروف باللعب، ولا مشهور بالفساد، ثمّ لـمّا ظهر منه ما ظهر لم يحام عنه، ولا كذّب الشهود عليه وكابرهم، بل عزله مختاراً غير مضطرّ، وكلّ هذا لم يجر في أُمراء عثمان، ولأنّا قد بيّنا كيف كان عزل الوليد وإقامة الحدّ عليه.

فأمّا أبو موسىٰ فإنّ أمير المؤمنين عليه السلام لم يولّه الحكم مختاراً، لكنّه غُلِبَ علىٰ رأيه وقُهِرَ علىٰ أمره، ولا رأي لمقهور.

فأمّا قوله: (إنّ ولاية الأقارب كولاية الأباعد، بل الأباعد أجدر وأولىٰ أن يُقدَّم الأقارب عليهم، من حيث كان التمكّن من عزلهم أشدّ)، وذكر تولية أمير المؤمنين عليه السلام عبد الله وعبيد الله وقثماً بني العبّاس وغيرهم، فليس بشيء، لأنّ عثمان لم تنقم عليه تولية الأقارب من حيث كانوا أقارب، بل من حيث كانوا أهل بيت الظنّ والتهمة، ولهذا حذّره عمر منهم، وأشعر بأنّه يحملهم علىٰ رقاب الناس، وأمير المؤمنين عليه / [[ص ٢٥٦]] السلام لم يولّ من أقاربه متّهماً ولا ظنيناً، وحين أحسّ من ابن عبّاس بعض الريبة لم يمهله ولا احتمله، وكاتبه بما هو مشهور سائر ظاهر، ولو لم يجب علىٰ عثمان أن يعدل عن ولاية أقاربه إلّا من حيث جعل عمر ذلك سبب عدوله عن النصّ عليه، وشرط عليه يوم الشورىٰ أن لا يحمل أقاربه علىٰ رقاب الناس، ولا يؤثرهم لمكان القرابة بما لا يؤثر به غيرهم، لكان صارفاً قويّاً، فضلاً عن أن ينضاف إلىٰ ذلك ما انضاف من خصالهم الذميمة وطرائقهم القبيحة.

فأمّا سعيد بن العاص فإنّه قال في الكوفة: إنّما السواد بستان لقريش تأخذ منه ما شاءت وتترك، حتّىٰ قالوا له: أتجعل ما أفاء الله علينا بستاناً لك ولقومك!؟ ونابذوه وأفضىٰ ذلك الأمر إلىٰ تسييره من سير من الكوفة، والقصّة مشهورة، ثمّ انتهىٰ الأمر إلىٰ منع أهل الكوفة سعيداً من دخولها، وتكلّموا فيه وفي عثمان كلاماً ظاهراً، حتّىٰ كادوا يخلعون عثمان، فاضطرّ حينئذٍ إلىٰ إجابتهم إلىٰ ولاية أبي موسىٰ، فلم يصرف سعيداً مختاراً بل ما صرفه جملةً، وإنّما صرفه أهل الكوفة عنهم.

فأمّا قوله: (إنّه أنكر الكتاب المتضمّن لقتل محمّد بن أبي بكر وأصحابه، وحلف أنّ الكتاب ليس كتابه، ولا الغلام غلامه، ولا الراحلة راحلته، وأنّ أمير المؤمنين عليه السلام قبل عذره)، فأوّل ما فيه أنّه حكىٰ القصّة بخلاف ما جرت عليه، لأنّ جميع من روىٰ هذه القصّة ذكر أنّه اعترف بالخاتم والغلام والراحلة، وإنّما أنكر أن يكون أمر بالكتاب، لأنّه روي أنّ القوم لـمّا ظفروا بالكتاب قدموا المدينة، فجمعوا أمير المؤمنين عليه السلام وطلحة والزبير وسعداً وجماعة الأصحاب، ثمّ / [[ص ٢٥٧]] فكّوا الكتاب بمحضر منهم، وأخبروهم بقصّة الغلام، فدخلوا علىٰ عثمان والكتاب مع أمير المؤمنين عليه السلام، فقال له: «هذا الغلام غلامك؟»، قال: نعم، قال: «والبعير بعيرك؟»، قال: نعم، قال: «فأنت كتبت هذا الكتاب؟»، قال: لا، وحلف بالله أنّه ما كتب الكتاب ولا أمر به، فقال له: «فالخاتم خاتمك؟»، فقال: نعم، قال: «كيف يخرج غلامك ببعيرك بكتاب عليه خاتمك ولا تعلم به؟».

وفي رواية أُخرىٰ أنّه لـمّا واقفه قال له عثمان: أمّا الخطّ فخطّ كاتبي، وأمّا الخاتم فعلىٰ خاتمي، قال: «فمن تتّهم؟»، قال: أتّهمك وأتّهم كاتبي، فخرج أمير المؤمنين مغضباً وهو يقول: «بل هو أمرك»، ولزم داره وقعد عن توسّط أمره حتّىٰ جرىٰ ما جرىٰ من أمره.

وأعجب الأُمور قوله لأمير المؤمنين عليه السلام: إنّي أتّهمك، وتظاهره بذلك، وتلقّيه إيّاه في وجهه بهذا القول، مع بعد أمير المؤمنين عليه السلام عن التهمة والظنّة في كلّ شيء، ثمّ في أمره خاصّة، فإنّ القوم في الدفعة الأُولىٰ أرادوا أن يُعجّلوا له ما أخّروه، حتّىٰ قام أمير المؤمنين عليه السلام بأمره وتوسّطه، وأصلحه وأشار إليه بأن يقاربهم ويعتبهم، حتّىٰ انصرفوا عنه، وهذا فعل النصيح المشفق الحدب المتحنّن، ولو كان عليه السلام وحُوشِيَ من ذلك متّهماً عليه لما كان للتهمة مجال عليه في أمر الكتاب خاصّة، لأنّ الكتاب بخطّ عدوّ الله وعدوّ رسوله وعدوّ أمير المؤمنين عليه السلام مروان، وفي يد غلام عثمان، ومختوم بخاتمه، ومحمول علىٰ بعيره، فأيُّ ظنٍّ

تعلّق بأمير المؤمنين عليه السلام في هذا المكان لولا العداوة وقلّة الشكر للنعمة، ولقد قال له المصريون لـمّا جحد أن يكون الكتاب كتابه شيئاً لا زيادة عليه في باب الحجّة، لأنّهم قالوا: إذا كنت ما كتبته ولا أمرت به فأنت ضعيف، من حيث تمّ عليك أن يكتب كاتبك / [[ص ٢٥٨]] فيما يختمه بخاتمك وينفذه بيد غلامك علىٰ بعيرك بغير أمرك، ومن تمّ عليه مثل ذلك لا يصلح أن يكون والياً علىٰ أُمور المسلمين، فاختلع عن الخلافة علىٰ كلّ حال، وقد كان يجب علىٰ صاحب الكتاب أن يستحيي من قوله: (إنّ أمير المؤمنين عليه السلام قبل عذره)، وكيف يقبل عذر من يتّهمه ويُشنّعه وهو له ناصح؟ وما قاله أمير المؤمنين عليه السلام بعد سماع هذا القول منه معروف.

وقوله: (إنّ الكتاب يجوز فيه التزوير) ليس بشيء، لأنّه لا يجوز التزوير في الكتاب والغلام والبعير، وهذه الأُمور إذا انضاف بعضها إلىٰ بعض بَعُدَ فيها التزوير، وقد كان يجب علىٰ كلّ حال أن يبحث عن القصّة وعمّن زوّر الكتاب وأنفذ الرسول ولا ينام عن ذلك ولا ينيم حتّىٰ يعرف من أين دُهِيَ، وكيف تمّت الحيلة عليه فيحترّز من مثلها، ولا يُغضي عن ذلك إغضاء خائف له ساتر عليه، مشفق من بحثه وكشفه.

فأمّا قوله: (إنّه وإن غلب في الظنّ أنّ مروان كتب الكتاب، فإنّ الحكم بالظنّ لا يجوز، وتسليمه إلىٰ القوم علىٰ ما ساموه إيّاه ظلم، لأنّ الحدّ والتأديب إذا وجب عليه فالإمام يقيمه دونهم)، فتعلّل منه بالباطل، لأنّا لا نعمل إلّا علىٰ قوله في أنّه لم يعلم أنّ مروان هو الذي كتب الكتاب وإنّما غلب في ظنّه، أمّا كان يستحقّ بهذا الظنّ بعض التعنيف والزجر والتهديد؟ أوَما كان يجب مع وقوع التهمة وقوّة الأمارات في أنّه جالب الفتنة وسبب الفرقة أن يُبعِده عنه ويطرده من داره ويسلبه نعمته وما كان يخصّه به من إكرامه؟ وما في هذه الأُمور أظهر من أن يُنبّه عليه.

/ [[ص ٢٥٩]] وأمّا قوله: (إنّ الأمر بالقتل لا يوجب قوداً ولا ديةً، ولاسيّما قبل وقوع القتل المأمور به)، فهب أنّ ذلك علىٰ ما قال، أمّا يوجب علىٰ الآمر بالقتل تأديباً ولا تعزيراً ولا طرداً ولا إبعاداً؟

وقوله: (لم يثبت ذلك) فقد مضىٰ ما فيه، وبيّنّا أنّه لم يستعمل فيه ما يجب استعماله من البحث والكشف، وتهديد المتّهم وطرده وإبعاده، والتبرّؤ من التهمة بما يتبرّأ به من مثلها.

فأمّا قوله: (إنّ قتله ظلم وكذلك حبسه في الدار ومنعه من الماء وإن استحقّ القتل أو الخلع لا يحلّ أن يُمنَع الطعام والشراب)، وإطنابه في ذلك وقوله: (إنّ من لم يدفع عن ذلك من الصحابة يجب أن يكون مخطئاً)، وقوله: (إنّ قتله أيضاً لو وجب لم يجز أن يتولّاه العوامّ من الناس) فباطل، لأنّ الذين قتلوه لا يُنكَر أن يكونوا ما تعمّدوا قتله، وإنّما طالبوه بأن يخلع نفسه لما ظهر من أحداثه، ويعتزل الأمر اعتزالاً يتمكّنون معه من إقامة غيره، فلجّ وصمّم علىٰ الامتناع، وأقام علىٰ أمر واحد، فقصد القوم بحصره إلىٰ أن يلجئوه إلىٰ خلع نفسه، فاعتصم بداره، واجتمع إليه نفر من أوباش بني أُميّة يدفعون عنه، ثمّ يرمون من دنىٰ من الدار، فانتهىٰ الأمر إلىٰ القتال بتدريج، ثمّ إلىٰ القتل، ولم يكن القتال ولا القتل مقصوداً في الأصل، وإنّما أفضىٰ الأمر إليهما بتدريج وترتيب، وجرىٰ ذلك مجرىٰ ظالم غلب إنساناً علىٰ رحله ومتاعه، فالواجب علىٰ المغلوب أن يمانعه ويدافعه ليُخلِّص ماله من يده، ولا يقصد إلىٰ إتلافه، ولا قتله، فإن أفضىٰ الأمر إلىٰ ذلك بلا قصد كان معذوراً، وإنّما خاف القوم في التأنّي به والصبر عليه إلىٰ أن يخلع نفسه من كتبه التي طارت في الآفاق يستنصر عليهم، ويستقدم الجيوش إليه، ولم يأمنوا أن يرد بعض من يدفع عنه، فيؤدّي ذلك إلىٰ الفتنة الكبرىٰ، والبليّة / [[ص ٢٦٠]] العظمىٰ.

وأمّا منع الماء والطعام فما فُعِلَ ذلك إلّا تضييقاً عليه ليحرج ويحوج إلىٰ الخلع الواجب عليه، وقد يُستَعمل في الشريعة مثل ذلك فيمن لجأ إلىٰ الحرم من ذوي الجنايات، فتعذر إقامة الحدّ عليه لمكان الحرم، علىٰ أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قد أنكر منع الماء والطعام، وأنفذ من مكّن من حمل ذلك، لأنّه قد كان في الدار من النساء والحرم و الصبيان من لا يحلّ منعه الطعام والشراب، ولو أنّ حكم المطالبة بالخلع والتجمّع عليه والتضافر فيه حكم منع الطعام والشراب في القبح والمنكر لأنكره أمير المؤمنين عليه السلام ومنع منه كما منع من غيره، فقد روي عنه عليه السلام أنّه لـمّا بلغه أنّ القوم قد منعوا من في الدار من الماء، قال عليه السلام: «لا أرىٰ

ذلك، في الدار صبيان وعيال، لا أرىٰ أن يُقتَل هؤلاء عطشاً بجرم عثمان»، فصرَّح بالمعنىٰ الذي ذكرناه، ومعلوم أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام ما أنكر المطالبة بالخلع، بل كان مساعداً علىٰ ذلك مشاوراً فيه.

فأمَّا قوله: (إنَّ قتل الظالم إنَّما يحلُّ علىٰ سبيل الدفع)، فقد بيَّنا أنَّه لا يُنكَر أن يكون قتله وقع علىٰ هذا الوجه، لأنَّ في تمسّكه بالولاية عليهم وهو لا يستحقّها في حكم الظالم لهم، فمدافعته واجبة.

فأمَّا ما قصَّه من قصَّة الكتاب الموجودة، فقد حرَّفها، لأنّا قد ذكرنا شرحها الذي وردت به الرواية، وهو بخلاف ما ذكره.

وأمَّا قوله: (إنَّه قال: إن كنت أخطأت أو تعمَّدت فإنّي تائب إلىٰ الله مستغفر)، فقد أجابه القوم عن هذا فقالوا: هكذا قلت في المرَّة الأُولىٰ / [[ص ٢٦١]] وخطبت علىٰ المنبر بالتوبة والاستغفار، ثمّ وجدنا كتابك بما يقتضي الإصرار علىٰ أقبح ما عتبنا منه، فكيف نثق بتوبتك واستغفارك؟

فأمَّا قوله: (إنَّ القتل علىٰ وجه الغيلة لا يحلُّ فيمن يستحقُّ القتل، فكيف فيمن لا يستحقّه؟)، فقد بيَّنا أنَّه لم يكن علىٰ سبيل الغيلة، وأنَّه لا يمتنع أن يكون إنَّما وقع علىٰ سبيل المدافعة.

فأمَّا ادِّعاؤه أنَّه منع من نصرته، وأقسم علىٰ عبيده في ترك القتال، فقد كان ذلك لعمري في ابتداء الأمر طلباً للسلامة، وظنّاً منه بأنَّ الأمر يصلح، والقوم يرجعون عمَّا هم عليه، وما همّوا به، فلمَّا اشتدَّ الأمر ووقع اليأس من الرجوع والنزوع لم يمنع أحداً من نصرته والمحاربة عنه، وكيف يمنع من ذلك وقد بعث إلىٰ أمير المؤمنين عليه السلام يستنصره ويستصرخه!؟ والذي يدلُّ علىٰ ذلك أنَّه لم يمنع في الابتداء من محاربتهم إلَّا للوجه الذي ذكرناه دون غيره، أنَّه لا خلاف بين أهل الرواية في أنَّ كتبه تفرَّقت في الآفاق يستنصر ويستدعي الجيوش، فكيف يرغب عن نصرة الحاضر من يستدعي نصرة الغائب!؟

فأمَّا قوله: (إنَّ أمير المؤمنين عليه السلام أراد أن يأتيه حتَّىٰ منعه ابنه محمّد)، فقول بعيد ممَّا جاءت به الرواية جدّاً، لأنَّه لا إشكال في أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام لمَّا واجهه عثمان بأنَّه يتَّهمه ويستغشَّه انصرف مغضباً عاملاً علىٰ أنَّه لا يأتيه أبداً، قائلاً فيه ما يستحقّه من الأقوال.

فأمَّا قوله في جواب سؤال من قال: إنَّهم اعتقدوا فيه أنَّه من المفسدين في الأرض، وآية المحاربين تتناوله، (وقد كان يجب أن يتولَّىٰ الإمام ذلك الفعل بنفسه، لأن يجري مجرىٰ الحدّ)، فطريف، لأنَّ الإمام يتولَّىٰ ما يجري هذا المجرىٰ إذا كان منصوباً ثابتاً، ولم يكن علىٰ مذهب أكثر القوم هناك إمام يقوم بالدفع عن الدين، والذبّ عن الأُمَّة، جاز أن تتولَّىٰ / [[ص ٢٦٢]] الأُمَّة ذلك بنفوسها.

وما رأيت أعجب من ادِّعاء مخالفينا أنَّ أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله كانوا كارهين لما جرىٰ عليه، وأنَّهم كانوا يعتقدونه منكراً وظلماً، وهذا يجري عند من تأمَّله مجرىٰ دفع الضرورة قبل النظر في الأخبار وسماع ما ورد من شرح هذه القصَّة، لأنَّه معلوم أنَّ ما يكرهه جميع الصحابة أو أكثرهم في دار عزّهم، وبحيث ينفذ أمرهم ونهيهم، لا يجوز أن يتمَّ، ومعلوم أنَّ نفراً من أهل مصر لا يجوز أن يقدموا المدينة وأن يغلبوا جميع المسلمين علىٰ آرائهم ويفعلوا ما يكرهونه بإمامهم بمرأىٰ منهم ومسمع، وهذا معلوم بطلانه بالبداهة والضرورات قبل مجيء الآثار وتصفّح الأخبار وتأمّلها.

وقد روىٰ الواقدي، عن ابن أبي الزناد، عن ابن أبي جعفر القاري مولىٰ بني مخزوم، قال: كان المصريون الذين حصروا عثمان ستمائة عليهم عبد الرحمن ابن عديس البلوىٰ وكنانة بن بشر الكندي وعمرو بن الحمق الخزاعي، والذين قدموا من الكوفة مائتين عليهم مالك بن الحارث الأشتر / [[ص ٢٦٣]] النخعي، والذين قدموا من البصرة مائة رجل رئيسهم حكيم بن جبلة العبدي، وكان أصحاب النبيّ صلى الله عليه وآله الذين خذلوه لا يرون أنَّ الأمر يبلغ بهم إلىٰ القتل، ولعمري لو قام بعضهم فحثا التراب في وجوه أُولئك لانصرفوا، وهذه الرواية تضمَّنت من عدد القوم الوافدين في هذا الباب أكثر ممَّا تضمَّنه غيرها.

وروىٰ شعبة بن الحجّاج، عن سعد بن إبراهيم بن عبد الرحمن، قال: قلت له: كيف لم يمنع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله عن / [[ص ٢٦٤]] عثمان؟ قال: إنَّما قتله أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله.

وروي عن أبي سعيد الخدري أنّه سُئِلَ عن مقتل عثمان هل شهده واحد من أصحاب رسول الله ﷺ؟ قال: نعم، شهده ثمانمائة.

وكيف يقال: إنَّ القوم كانوا كارهين وهؤلاء المصريون كانوا يغدون إلىٰ كلِّ واحدٍ منهم ويروحون ويشاورونه فيما يصنعونه!؟ وهذا عبد الرحمن بن عوف وهو عاقد الأمر لعثمان وجالبه إليه ومصيِّره في يده يقول علىٰ ما رواه الواقدي قد ذُكِرَ له عثمان في مرضه الذي مات فيه: عاجلوه قبل أن يتمادىٰ في ملكه، فبلغ عثمان ذلك، فبعث إلىٰ بئر كان يُسقىٰ منها نِعَم عبد الرحمن فمُنِعَ منها، ووصَّىٰ عبد الرحمن أن لا يُصلّي عليه عثمان، فصلَّ عليه الزبير أو سعد بن أبي وقّاص، وقد كان حلف لـمَّا تتابعت أحداثه ألّا يُكلِّم عثمان أبداً.

وروىٰ الواقدي قال: لـمَّا توفّي أبو ذر بالربذة تذاكر أمير المؤمنين عليه السلام وعبد الرحمن فعل عثمان، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «هذا عملك»، فقال له عبد الرحمن: فإذا شئت فخذ سيفك وآخذ سيفي، إنَّه خالف ما أعطاني.

فأمَّا محمّد بن مسلمة فإنَّه أرسل إليه عثمان يقول له عند قدوم المصريين في الدفعة الثانية: أُردد عنّي، فقال: لا والله لا أكذب الله في / [[ص ٢٦٥]] سنة مرَّتين، وإنَّما عنىٰ بذلك أنَّه كان أحد من كلَّم المصريين في الدفعة الأُولىٰ، وضمن لهم عن عثمان الرضا.

وفي رواية الواقدي أنَّ محمّد بن مسلمة كان يُؤتىٰ وعثمان محصور، فيقال له: عثمان مقتول، فيقول: هو قتل نفسه.

أمَّا كلام أمير المؤمنين صلوات الله عليه وسلامه وطلحة والزبير وعائشة وجميع الصحابة واحداً واحداً، فلو تعاطينا ذكره لطال به الشرح، ومن أراد أن يقف علىٰ أقوالهم مفصَّلة، وما صرَّحوا به من خلعه والإجلاب عليه، فعليه بكتاب الواقدي، فقد ذكر هو وغيره من ذلك ما لا زيادة عليه في هذا الباب.

قال صاحب الكتاب: (فأمَّا ردّه الحكم بن أبي العاص، فقد روي عنه أنَّه لـمَّا عُوتِبَ في ذلك ذكر أنَّه كان استأذن رسول الله ﷺ، وإنَّما لم يقبل أبو بكر وعمر قوله لأنَّه شاهد واحد، وكذلك روي عنهما، فكأنَّهما جعلا ذلك بمنزلة الحقوق التي تخصُّ فلم يقبلا فيه خبر الواحد، وأجرياه مجرىٰ الشهادة، فلـمَّا صار الأمر إلىٰ عثمان حكم بعلمه، لأنَّ للحاكم أن يحكم بعلمه في هذا الباب وفي غيره عند شيخنا، ولا يُفصِّلان بين حدّ وحقّ، لا أن يكون العلم قبل الولاية أو حال الولاية، ويقولان: إنَّه أقوىٰ في الحكم من البيِّنة والإقرار).

ثمّ ذكر عن أبي علي أنَّه لا وجه يُقطَع به علىٰ كذب روايته في إذن الرسول ﷺ في ردِّه، فلا بدَّ من تجويز كونه معذوراً، ثمّ سأل نفسه في أنَّ الحاكم إنَّما يحكم بعلمه مع زوال التهمة، وأنَّ التهمة كانت في ردِّ الحكم / [[ص ٢٦٦]] قويَّة لقرابته، وأجاب (بأنَّ الواجب علىٰ غيره أن لا يتَّهمه إذا كان لفعله وجه يصحُّ عليه، لأنَّه قد نصب منصباً يقتضي زوال التهمة عنه، وحمل أفعاله علىٰ الصحَّة، ولو جوَّزنا امتناعه للتهمة لأدَّىٰ إلىٰ بطلان كثير من الأحكام).

وحكىٰ عن أبي الحسين الخيّاط (أنَّه لو لم يكن في ردِّه إذن من رسول الله ﷺ لجاز أن يكون طريقه الاجتهاد، لأنَّ النفي إذا كان صلاحاً في الحال لا يمتنع أن يتغيَّر حكمه باختلاف الأوقات وتغيّر حال المنفي، وإذا جاز لأبي بكر أن يستردَّ عمر من جيش أُسامة للحاجة إليه، وإن كان قد أمر رسول الله ﷺ بنفوذه من حيث تغيَّرت الحال، فغير ممتنع مثله في الحكم).

قال: (وأمَّا ما ذكروه من إيثار أهل بيته بالأموال، فقد كان عظيم اليسار كثير الأموال، فلا يمتنع أن يكون إنَّما أعطاهم من ماله، وإذا احتمل ذلك وجب حمله علىٰ الصحَّة)، وحكىٰ عن أبي علي (أنَّ الذي روي من دفعه إلىٰ ثلاثة نفر من قريش زوَّجهم بناته مائة ألف دينار لكلِّ واحد، إنَّما هو من ماله، ولا رواية تصحُّ في أنَّه أعطاهم ذلك من بيت المال، ولو صحَّ ذلك لكان لا يمتنع أن يكون أعطىٰ من بيت المال ليردَّ عوضه من ماله، لأنَّ للإمام عند الحاجة أن يفعل ذلك، كما له أن يُقرِض غيره).

ثمّ حكىٰ عن أبي علي (أنَّ ما روي من دفعه خمس إفريقية لـمَّا فُتِحَت إلىٰ مروان ليس بمحفوظ ولا منقول علىٰ وجه يوجب قبوله، وإنَّما يرويه من يقصد التشنيع علىٰ عثمان)، وحكىٰ عن أبي الحسين الخيّاط (أنَّ ابن أبي سرح لـمَّا غزا البحر ومعه مروان في الجيش ففتح الله عليه

وغنموا غنيمة عظيمة / [[ص ٢٦٧]] اشترىٰ مروان الخمس من ابن أبي سرح بمائة ألف، وأعطاه أكثرها، ثمّ قدم علىٰ عثمان بشيراً بالفتح، وقد كانت قلوب المسلمين تعلّقت بأمر ذلك الجيش، فرأىٰ عثمان أن يهب له ما بقي عليه من المال، وللإمام فعل ذلك ترغيباً في مثل هذه الأُمور)، قال: (وهذا الصنيع منه كان في السنة الأُولىٰ من إمامته، ولم يتبرَّأ أحد منه فيها، فلا وجه للتعلّق به)، وذكر فيما أعطاه لأقاربه أنَّه وصلهم لحاجتهم، ولا يمتنع مثله في الإمام إذا رآه صلاحاً، وذكر في إقطاعه بني أُميّة القطائع (أنَّ الأئمَّة قد تحصُل في أيديهم الضياع لا مالك لها من جهات، ويعلمون أنَّه لا بدَّ فيها ممَّن يقوم بإصلاحها وعمارتها، فيؤدّي عنها ما يجب من الحقّ، وله أن يصرف ذلك إلىٰ من يقوم به، وله أيضاً أن يزيد بعضاً علىٰ بعض بحسب ما يعلم من الصلاح والتآلف، وطريق ذلك الاجتهاد).

قال: (وأمَّا ما ذكروه من أنَّه حمىٰ الحمىٰ عن المسلمين، فجوابه: أنَّه لم يَحِم الكلأ لنفسه، ولا استأثر به، لكنَّه حماه لإبل الصدقة التي منفعتها تعود علىٰ المسلمين، وقد روي عنه هذا الكلام بعينه، وأنَّه قال: إنَّما فعلت ذلك لإبل الصدقة، وقد أطلقته الآن، وأنا استغفر الله، وليس في الاعتذار ما يزيد علىٰ ذلك، فأمَّا ما ذكروه من اعطائه من بيت مال الصدقة المقاتلة، فلو صحَّ فإنَّما فعل ذلك لعلمه بحاجة المقاتلة إليه واستغناء أهل الصدقات علىٰ طريق الاقتراض، وقد روي عن رسول الله ﷺ أنَّه كان يفعل مثل ذلك سرَّاً، وللإمام في مثل هذه الأُمور أن / [[ص ٢٦٨]] يفعل ما جرىٰ هذا المجرىٰ، لأنَّ عند الحاجة ربَّما يجوز له أن يقترض من الناس، فبأن يجوز أن يتناول من مال في يده ليردَّه من المال الآخر أولىٰ).

وحكىٰ عن أبي علي في قصَّة ابن مسعود وضربه أنَّه قال: (لم يثبت عندنا ضربه إيّاه، ولا صحَّ عندنا طعن عبد الله عليه، ولا إكفاره له، والذي يصحُّ في ذلك أنَّه كره منه جمع الناس علىٰ قراءة زيد بن ثابت وإحراقه المصاحف، وثقل ذلك عليه كما يثقل علىٰ الواحد منّا تقديم غيره عليه. وقيل: إنَّ بعض موالي عثمان ضربه لـمَّا سمع منه الوقيعة في عثمان، [فأمَّا أن يكون هو الذي ضربه أو أمر بضربه فلم يصحّ عندنا]، ولو صحَّ أنَّه أمر بضربه لم يكن بأن يكون طعناً في عثمان بأولىٰ من أن يكون طعناً في ابن مسعود، لأنَّ للإمام تأديب غيره، وليس لغيره الوقيعة فيه إلَّا بعد البيان)، وذكر (أنَّ الوجه في جمع الناس علىٰ قراءة واحدة تحصين القرآن وضبطه، وقطع المنازة فيه والاختلاف)، قال: (وليس لأحد أن يقول: لو كان واجباً لفعله رسول الله ﷺ، وذلك أنَّ الإمام إذا فعله صار كأنَّه فعله عليه السلام، ولأنَّ الأحوال في ذلك تختلف، وقد روي عن عمر أنَّه كان قد عزم علىٰ ذلك فمات دونه، وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّ إحراقه المصاحف إنَّما كان استخفافاً بالدين، وذلك لأنَّه / [[ص ٢٦٩]] إذا جاز من الرسول ﷺ أن يُخرِّب المسجد الذي بني ضراراً وكفراً، فغير ممتنع إحراق المصاحف [إذا كان في تركه مفسدة]).

وحكىٰ عن أبي الحسين الخيّاط أنَّ ابن مسعود إنَّما عابه لعزله إيّاه، [ثمّ حكىٰ صاحب الكتاب أنَّ عثمان اعتذر إليه فلم يقبل عذره، ولـمَّا أحضره عطاه في مرضه، قال ابن مسعود: منعتني إيّاه إذ كان ينفعني وجئتني به عند الموت لا أقبله، وأنَّه طرح أُمّ حبيبة عليه ليزيل ما في نفسه]، فلم يجب، قال: (وهذا يوجب ذمّ ابن مسعود إذ لم يقبل الندم، ويوجب براءة عثمان من هذا العيب لو صحَّ ما رووه من ضربه).

[ردّ الحكم بن أبي العاص]:

يقال له: أمَّا ما ادَّعيته وبنيت الأمر في قصَّة الحكم من أنَّ عثمان لـمَّا عوتب في ردِّه ادَّعىٰ أنَّ الرسول ﷺ أذن له في ذلك، فهو شيء ما سُمِعَ إلَّا منك، ولا يُدرىٰ من أين نقلته، وفي أيِّ كتاب وجدته، وما رواه الناس كلّهم بخلاف ذلك.

وقد روىٰ الواقدي من طرق مختلفة وغيره أنَّ الحكم بن أبي العاص لـمَّا قدم المدينة بعد الفتح أخرجه النبيّ ﷺ إلىٰ الطائف، وقال: «لا تساكنني في بلد أبداً»، فجاءه عثمان فكلَّمه فأبىٰ، ثمّ كان من أبي بكر مثل ذلك، ثمّ كان من عمر مثل ذلك، فلـمَّا قام عثمان أدخله ووصله وأكرمه، فمشىٰ في ذلك علي عليه السلام والزبير وطلحة وسعد وعبد الرحمن بن عوف وعمّار بن ياسر، حتَّىٰ دخلوا علىٰ عثمان، فقالوا له: إنَّك قد أدخلت هؤلاء القوم يعنون

الحكم ومن معه، وقد كان / [[ص ٢٧٠]] النبيّ ﷺ أخرجه، وأبو بكر وعمر، وإنّا نُذكِّرك الله والإسلام ومعادك، فإنَّ لك معاداً ومنقلباً، وقد أبت ذلك الولاة من قبلك، ولم يطمع أحد أن يُكلِّمهم فيه، وهذا سبب نخاف الله تعالىٰ عليك فيه، فقال: إنَّ قرابتهم منّي حيث تعلمون، وقد كان رسول الله حيث كلَّمته أطمعني في أن يأذن له، وإنَّما أخرجهم لكلمة بلغته عن الحكم، ولن يضرَّكم مكانهم شيئاً، وفي الناس من هو شرّ منهم، فقال علي عليه السلام: «لا أحد شرَّاً منه ولا منهم»، ثمّ قال علي عليه السلام: «هل تعلم أنَّ عمر قال: والله ليحملنَّ بني أبي معيط علىٰ رقاب الناس، والله لئن فعل ليقتلنَّه؟»، قال: فقال عثمان: ما كان منكم أحد يكون بينه وبينه من القرابة ما بيني وبينه، وينال من المقدرة ما أنال إلَّا أدخله، وفي الناس من هو شرٌّ منه، قال: فغضب علي عليه السلام قال: «والله لتأتينا بشرٍّ من هذا إن سلمت، وسترىٰ يا عثمان غب ما تفعل»، ثمّ خرجوا من عنده.

وهذا كما ترىٰ خلاف ما ادَّعاه صاحب الكتاب، لأنَّ الرجل لـمَّا احتفل ادَّعىٰ أنَّ الرسول كان أطمعه في ردِّه، ثمّ صرَّح بأنَّ رعايته فيه من القرابة هي الموجبة لردِّه ومخالفة الرسول ﷺ.

وقد روي من طرق مختلفة أنَّ عثمان لـمَّا كلَّم أبا بكر وعمر في ردِّ الحكم أغلظا له وزبراه، وقال له عمر: (يُخرِجه رسول الله ﷺ وتأمرني أن أُدخله، والله لو أدخلته لم آمن أن يقول قائل: غيَّر عهد رسول الله ﷺ، والله لئن أُشَقُّ باثنتين كما تنشقُّ الأبلمة أحبُّ إليَّ من أن أُخالف لرسول الله ﷺ أمراً / [[ص ٢٧١]]، وإيّاك يا ابن عفّان أن تعاودني فيه بعد اليوم)، وما رأينا عثمان قال في جواب هذا التعنيف والتوبيخ من أبي بكر وعمر: إنَّ عندي عهداً من الرسول ﷺ فيه لا أستحقُّ معه عتاباً ولا تهجيناً، وكيف تطيب نفس مسلم موقِّر لرسول الله ﷺ معظِّم له بأن يأتي إلىٰ عدوٍّ لرسول الله ﷺ مصرِّح بعداوته والوقيعة فيه حتَّىٰ بلغ به الأمر إلىٰ أن كان يحكي مشيته فطرده رسول الله ﷺ وأبعده ولعنه حتَّىٰ صار مشهوراً بأنَّه طريد رسول الله ﷺ فيؤويه ويكرمه ويردّه إلىٰ حيث أُخرج منه ويصله بالمال العظيم ويصله إمَّا من مال المسلمين أو من ماله!؟ إنَّ هذا لعظيم كبير قبل التصفّح والتأمّل والتعلّل بالتأويل الباطل.

فأمَّا قول صاحب الكتاب: (إنَّ أبا بكر وعمر لم يقبلا قوله لأنَّه شاهد واحد، وجعلا ذلك بمنزلة الحقوق التي تخصُّ)، فأوَّل ما فيه أنَّه لم يشهد عندهما بشيء في باب الحكم، علىٰ ما رواه جميع الناس، ثمّ ليس هذا من الباب الذي يحتاج فيه إلىٰ الشاهدين، بل هو بمنزلة كلّ ما يُقبَل فيه أخبار الآحاد، وكيف يجوز أن يجري أبو بكر وعمر مجرىٰ الحقوق ما ليس فيها!؟

وقوله: (لا بدَّ من تجويز كونه صادقاً في روايته، لأنَّ القطع علىٰ كذب روايته لا سبيل إليه) ليس بشيء، لأنّا قد بيَّنا أنَّه لم يرو عن الرسول ﷺ إذناً، وإنَّما ادَّعىٰ أنَّه أطمعه في ذلك، وإذا جوَّزنا كونه صادقاً في هذه الرواية بل قطعنا علىٰ صدقه لم يكن معذوراً.

/ [[ص ٢٧٢]] فأمَّا قوله: (الواجب علىٰ غيره أن لا يتَّهمه إذا كان لفعله وجه يصحُّ عليه لانتصابه منصباً يقضي إلىٰ زوال التهمة)، فأوَّل ما فيه أنَّ الحاكم لا يجوز أن يحكم بعلمه مع التهمة، والتهمة قد تكون لها أمارات وعلامات، فما وقع فيها عن أمارات وأسباب تتَّهم في العادة كان مؤثِّراً، وما لم يكن كذلك وكان مبتدئاً فلا تأثير له، والحكم هو عمّ عثمان وقريبه ونسيبه، ومن قد تكلَّم فيه وفي ردِّه مرَّة بعد أُخرىٰ لوالٍ بعد والٍ، وهذه كلّها أسباب التهمة، فقد كان يجب أن يتجنَّب الحكم بعلمه في هذا الباب خاصَّة، لتطرّق التهمة فيه.

فأمَّا ما حكاه عن الخيّاط (من أنَّ الرسول ﷺ لو لم يأذن في ردِّه لجاز أن يردَّه إذا أدَّاه اجتهاده إلىٰ ذلك، لأنَّ الأحوال قد تتغيَّر) فظاهر البطلان، لأنَّ الرسول ﷺ إذا حظر شيئاً أو أباحه لم يكن لأحد أن يجتهد في إباحة المحظور، أو حظر المباح، ومن جوَّز الاجتهاد في الشريعة لا يقدم علىٰ مثل هذا، لأنَّه إنَّما يجوز عندهم فيما لا نصَّ فيه، ولو جوَّزنا الاجتهاد في مخالفة ما تناوله النصّ لم نأمن من أن يؤدّي اجتهاد مجتهدٍ إلىٰ تحليل الخمر وإسقاط الصلاة بأن يتغيَّر الحال، وهذا هدم للشريعة.

[إيثار أهل بيته بالأموال]:

فأمَّا استشهاده باسترداد عمر من جيش أُسامة، فالكلام في الأمرين واحد، وقد مضىٰ ما فيه.

فأمّا قوله في جواب ما يسأل عنه من إيثاره أهل بيته بالأموال: (إنّه لا يمتنع أن يكون إنّما أعطاهم من ماله)، فالرواية بخلاف ذلك، وقد صرّح الرجل أنّه كان يعطي من بيت المال صلةً لرحمه، ولمّا وقف على ذلك لم يعتذر منه بهذا الضرب من العذر، ولا قال: إنّ هذه العطايا من مالي، ولا اعتراض لأحد فيه. وقد روىٰ الواقدي بإسناده عن الميسور بن عتبة أنّه / [[ص ٢٧٣]] قال: سمعت عثمان يقول: إنّ أبا بكر وعمر كانا يتأوّلان في هذا المال ظلف أنفسهما وذوي أرحامهما، وإنّي تأوّلت فيه صلة رحمي. وروي عنه أنّه كان بحضرته زياد بن عبيد الله الحارثي مولىٰ الحارث بن كلدة الثقفي وقد بعث أبو موسىٰ بمال عظيم من البصرة، فجعل عثمان يُقسّمه بين أهله وولده بالصحاف، ففاضت عينا زياد دموعاً لمّا رأىٰ من صنيعه بالمال، فقال: لا تبكِ فإنّ عمر كان يمنع أهله وذوي أرحامه ابتغاء وجه الله، وأنا أُعطي أهلي وقرابتي ابتغاء وجه الله. وقد روي هذا المعنىٰ عنه من عدّة طرق بألفاظ مختلفة.

وروىٰ الواقدي بإسناده قال: قدمت إبل من إبل الصدقة علىٰ عثمان، فوهبها للحارث بن الحكم بن أبي العاص.

وروي أيضاً أنّه ولّىٰ الحكم بن أبي العاص صدقات قضاعة، فبلغت ثلاثمائة ألف، فوهبها له حين أتاه بها.

وروىٰ أبو مخنف والواقدي جميعاً أنّ الناس أنكروا علىٰ عثمان إعطاءه سعيد بن أبي العاص مائة ألف، فكلّمه علي عليه السلام والزبير وطلحة وسعد وعبد الرحمن في ذلك، فقال: إنّ لي قرابةً ورحماً، فقالوا: أمَا كان لأبي بكر وعمر قرابة وذو رحم؟ فقال: إنّ أبا بكر وعمر كانا يحتسبان في منع قرابتهما، وأنا أحتسب في عطاء قرابتي، قال: فهديهما والله أحبُّ إلينا من هديك.

وقد روىٰ أبو مخنف أنّه لمّا قدم علىٰ عثمان عبد الله بن خالد بن أسيد بن أبي العاص من مكّة وناس معه أمر لعبد الله ثلاثمائة ألف، / [[ص ٢٧٤]] ولكلِّ واحدٍ من القوم مائة ألف، وصكَّ بذلك علىٰ عبد الله بن الأرقم وكان خازن بيت المال فاستكثره وردَّ الصكَّ به، ويقال: إنّه سأل عثمان أن يكتب بذلك كتاب دين فأبىٰ ذلك، وامتنع ابن الأرقم أن يدفع المال إلىٰ القوم، فقال له عثمان: إنّما أنت خازن لنا، فما حملك علىٰ ما فعلت؟ فقال ابن الأرقم: كنت أراني خازناً للمسلمين، وإنّما خازنك غلامك، والله لا ألي لك بيت المال أبداً، فجاء بالمفاتيح فعلّقها علىٰ المنبر، ويقال: بل ألقاها إلىٰ عثمان، فدفعها عثمان إلىٰ نائل مولاه.

وروىٰ الواقدي أنّ عثمان أمر زيد بن ثابت أن يحمل من بيت المال إلىٰ عبد الله بن الأرقم في عقيب هذا الفعل ثلاثمائة ألف درهم، فلمّا دخل بها عليه قال له: يا أبا محمّد، إنّ أمير المؤمنين أرسل إليك يقول لك: إنّا قد شغلناك عن التجارة، ولك ذو رحم أهل حاجة ففرِّق هذا المال فيهم، واستعن به علىٰ عيالك، فقال عبد الله بن الأرقم: ما لي إليه حاجة، وما عملت لأن يثبِّتني عثمان، والله لئن كان هذا من مال المسلمين ما بلغ قدر عملي علىٰ أن أُعطىٰ ثلاثمائة ألف درهم، ولئن كان من مال عثمان ما أُحِبُّ أن أرزأه من ماله شيئاً.

وما في هذه الأُمور أوضح من أن يشار إليه ويُنبَّه عليه.

/ [[ص ٢٧٥]] وأمّا قوله: (لو صحَّ أنّه أعطاهم من بيت المال لجاز أن يكون ذلك علىٰ طريق القرض) فليس بشيء، لأنّ الروايات أوّلاً تخالف ما ذكره، وقد كان يجب لمّا نقم عليه وجوه الصحابة إعطاء أقاربه من بيت المال أن يقول لهم: هذا علىٰ سبيل القرض، وأنا أردُّ عوضه، ولا يقول ما تقدَّم ذكره، من أنّني أصل به رحمي، علىٰ أنّه ليس للإمام أن يقترض من بيت مال المسلمين إلّا ما ينصرف في مصلحة لهم مهمَّة، يعود عليهم نفعاً، أو في سدِّ خلَّة وفاقة لا يتمكّنون من القيام بالأمر معها، فأمّا أن يقترض المال ليتّسع ويمرح فيه مترفي بني أُميّة وفسّاقهم فلا أحد يجيز ذلك.

فأمّا قوله حاكياً عن أبي علي: (إنّ دفعه خمس إفريقية إلىٰ مروان، ليس بمحفوظ ولا منقول)، فتعلّل منه بالباطل، لأنّ العلم بذلك يجري مجرىٰ الضروري ومجرىٰ العلم بسائر ما تقدَّم، ومن قرأ الأخبار علم ذلك علىٰ وجه لا يعترض فيه شكٌّ كما يُعلَم نظائره.

وقد روىٰ الواقدي، عن أُسامة بن زيد، عن نافع مولىٰ الزبير، عن عبد الله بن الزبير، قال: أغزانا عثمان سنة

سبع وعشرين إفريقية، فأصاب عبد الله بن سعد بن أبي سرح غنائم جليلة، فأعطىٰ عثمان مروان بن الحكم تلك الغنائم. وهذا كما ترىٰ يتضمَّن الزيادة علىٰ الخمس، ويتجاوز إلىٰ إعطاء الكلّ.

وروىٰ الواقدي، عن عبد الله بن جعفر، عن أُمّ بكر بنت المِسْوَر، قالت: لـمَّا بنىٰ مروان داره بالمدينة دعا الناس إلىٰ طعامه، وكان / [[ص ٢٧٦]] المِسْوَر ممَّن دعاه، فقال مروان وهو يُحدِّثهم: والله ما أنفقت في داري هذه من مال المسلمين درهماً فما فوقه، فقال المِسْوَر: لو أكلت طعامك وسكت كان خيراً لك، لقد غزوت معنا إفريقية، وإنَّك لأقلّنا مالاً ورقيقاً وأعواناً وأخفّنا ثقلاً، فأعطاك ابن عمّك خمس إفريقية، وعملت علىٰ الصدقات فأخذت أموال المسلمين.

وروىٰ الكلبي، عن أبيه، عن أبي مخنف أنَّ مروان ابتاع خمس إفريقية بمائتي ألف، أو بمائة ألف دينار، وكلَّم عثمان فوهبها له، فأنكر الناس ذلك علىٰ عثمان.

وهذا بعينه هو الذي اعترف به أبو الحسين الخيّاط واعتذر بـ (أنَّ قلوب المسلمين تعلَّقت بأمر ذلك الجيش، فرأىٰ عثمان أن يهب لمروان ثمن ما ابتاعه من الخمس لـمَّا جاءه بشيراً بالفتح علىٰ سبيل الترغيب)، وهذا الاعتذار ليس بشيء.

ثمّ قال: (والذي رويناه في هذا الباب خالٍ من البشارة، وإنَّما يقتضي أنَّه سأله ترك ذلك عليه فتركه، أو ابتدأ هو بصلته، ولو أتىٰ بشيراً بالفتح كما ادَّعوا لما جاز أن يترك عليه خمس الغنيمة العائد نفعه علىٰ المسلمين، وتلك البشارة لا يستحقُّ أن يبلغ البشير بها مأتي ألف دينار، ولا اجتهاد في مثل هذا، ولا فرق بين من جوَّز أن يؤدّي الاجتهاد إلىٰ مثله، ومن جوَّز أن يؤدّي الاجتهاد إلىٰ دفع أصل الغنيمة إلىٰ البشير بها، ومن ارتكب ذلك ألزم جواز أن يؤدّي الاجتهاد إلىٰ جواز إعطاء هذا البشير جميع أموال المسلمين في الشرق والغرب).

وأمَّا قوله: (إنَّه فعل ذلك في السنة الأُولىٰ من أيّامه ولم يتبرَّأ أحد منه)، فقد مضىٰ الكلام فيه مستقصىٰ.

/ [[ص ٢٧٧]] فأمَّا قوله: (إنَّه وصل بني عمّه لحاجتهم، ورأىٰ في ذلك صلاحاً)، فقد بيَّنا أنَّ صلاته لهم كانت أكثر ممَّا تقتضيه الحاجة والخلَّة، وأنَّه كان يصل منهم المياسير وذوي الأحوال الواسعة والضياع الكثيرة، ثمّ الصلاح الذي زعم أنَّه رآه لا يخلو من أن يكون عائداً علىٰ المسلمين أو علىٰ أقاربه، فإن كان علىٰ المسلمين فمعلوم ضرورةً أنَّه لا صلاح لأحد من المسلمين في إعطاء مروان مأتي ألف دينار، والحكم بن أبي العاص ثلاثمائة ألف درهم، وابن أسيد ثلاثمائة ألف درهم، إلىٰ غير ذلك ممَّن هو مذكور، بل علىٰ المسلمين في ذلك غاية الضرر، وإن أراد الصلاح العائد علىٰ الأقارب فليس له أن يصلح أمر أقاربه بفساد أمر المسلمين وينفعهم بما يضرُّ به المسلمين.

فأمَّا قوله: (إنَّ القطائع التي أقطعها بني أُميَّة إنَّما أقطعهم إيّاها لمصلحة تعود علىٰ المسلمين، لأنَّها كانت خراباً لا عامر لها فسلَّمها إلىٰ من يُعمرها ويؤدّي الحقّ فيها)، فأوَّل ما فيه أنَّه لو كان الأمر علىٰ ما ذكره ولم يكن هذه القطائع علىٰ سبيل الصلة والمعونة لأقاربه لما خفىٰ ذلك علىٰ الحاضرين، ولكانوا لا يعدّون ذلك من مثالبه، ولا يواقفونه عليه في جملة ما واقفوه عليه من أحداثه، ثمّ كان يجب لو فعلوا ذلك أن يكون جوابه لهم بخلاف ما روي من جوابه، لأنَّه كان يجب أن يقول لهم: وأيُّ منفعة في هذه القطائع عائدة علىٰ قرابتي حتَّىٰ تعدّوا ذلك من جملة صلاتي لهم وإيصال المنافع إليهم؟ وإنَّما جعلتهم فيها بمنزلة الأكرة الذين ينتفع بهم أكثر من انتفاعهم، وما كان يجب أن يقول ما تقدَّمت روايته من أنّي محتسب في إعطاء قرابتي، وأنَّ ذلك علىٰ سبيل الصلة لرحمي، إلىٰ غير ذلك ممَّا هو خالٍ من المعنىٰ الذي ذكروه.

[حمى الحمى عن المسلمين]:

فأمَّا اعتذاره في الحمىٰ (إنَّه حماه الإبل الصدقة التي منفعتها تعود / [[ص ٢٧٨]] علىٰ المسلمين، وإنَّه استغفر منه واعتذر)، فالمروي أوَّلاً بخلاف ما ذكره، لأنَّ الواقدي روىٰ بإسناده قال: كان عثمان يحمي الربذة والشرف والنقيع، فكان لا يدخل في الحمىٰ بعير له ولا فرس ولا لبني أُميّة، حتَّىٰ كان آخر الزمان، فكان يحمي الشرف لإبله، وكانت ألف بعير، ولإبل الحكم، وكان يحمي الربذة لإبل الصدقة، ويحمي النقيع لخيل المسلمين، وخيله وخيل بني أُميّة. علىٰ أنَّه لو كان إنَّما حماه لإبل الصدقة لم يكن

بذلك مصيباً، لأنَّ الله تعالىٰ ورسوله ﷺ أحلَّا الكلأ وأباحاه وجعلاه مشتركاً، فليس لأحدٍ أن يُغيِّر هذه الإباحة، ولو كان في هذا الفعل مصيباً وإنَّما حماه لمصلحة تعود علىٰ المسلمين لما جاز أن يستغفر منه ويعتذر، لأنَّ الاعتذار إنَّما يكون من الخطأ دون الصواب.

فأمَّا اعتذاره من إعطائه المقاتلين من بيت مال الصدقة، بأنَّ ذلك (إنَّما جاز لعلمه بحاجة المقاتلة إليه واستغناء أهل الصدقة عنه، وإنَّ الرسول ﷺ فعل مثله) فليس بشيء، لأنَّ المال الذي جعل الله له جهة مخصوصة لا يجوز أن يُعدَل عن جهته بالاجتهاد، ولو كانت المصلحة في ذلك موقوفة علىٰ الحاجة لشرطها الله تعالىٰ في هذا الحكم، لأنَّه تعالىٰ أعلم بالمصالح واختلافها منّا، ولكان لا يجعل لأهل / [[ص ٢٧٩]] الصدقة منها القسط مطلقاً.

فأمَّا قوله: (إنَّ الرسول ﷺ فعله) فهو دعوىٰ مجرَّدة من غير برهان، وقد كان يجب أن يروي ما ذُكِرَ في ذلك.

فأمَّا ما ذكره من الاقتراض فأين كان عثمان عن هذا العذر لـمَّا وقف عليه!؟

[ضرب ابن مسعود]:

فأمَّا ما حكاه عن أبي علي (من أنَّ ضرب ابن مسعود لم يصحّ، ولا طعن ابن مسعود عليه، وإنَّما كره جمع الناس علىٰ قراءة زيد وإحراقه المصاحف، وأنَّه قيل: إنَّ بعض موالي عثمان ضربه لـمَّا سمع منه الوقيعة في عثمان) فالمعلوم المروي خلافه، ولا يختلف أهل النقل في طعن ابن مسعود عليه، وقوله فيه أشدّ القول وأعظمه، وذلك معلوم كالعلم بكلِّ ما يُدَّعىٰ فيه الضرورة.

وقد روىٰ كلّ من روىٰ السير من أصحاب الحديث علىٰ اختلاف طرقهم أنَّ ابن مسعود كان يقول: ليتني وعثمان برمل عالج يُحثي عليَّ وأُحثي عليه حتَّىٰ يموت الأعجز منّي ومنه. ورووا أنَّه كان يطعن عليه فيقال له: ألَّا خرجت إليه لنخرج معك؟ فيقول: والله لئن أُزاول جبلاً راسياً أحبُّ إليَّ من أُزاول ملكاً مؤجَّلاً، وكان يقول في كلِّ يوم جمعة بالكوفة جاهراً معلناً: إنَّ أصدق القول كتاب الله، وأحسن الهدىٰ هدىٰ محمّد ﷺ، وشرّ الأُمور محدثاتها، وكلّ محدث بدعة، وكلّ بدعة ضلالة، وكلّ ضلالة في النار، وإنَّما يقول ذلك معرضاً بعثمان، / [[ص ٢٨٠]] حتَّىٰ غضب الوليد من استمرار تعرّضه، ونهاه عن خطبته هذه، فأبىٰ أن ينتهي، فكتب إلىٰ عثمان فيه، فكتب عثمان يستقدمه عليه.

وروي أنَّه لـمَّا خرج عبد الله بن مسعود إلىٰ المدينة مزعجاً عن الكوفة خرج الناس معه يشيّعونه، وقالوا: يا أبا عبد الرحمن ارجع، فوَالله لا يوصل إليك أبداً، فإنّا لا نأمنه عليك، فقال: أمر سيكون، ولا أُحِبُّ أن أكون أوَّل من فتحه.

وقد روي عنه من طرق لا تُحصىٰ كثرةً أنَّه كان يقول: ما يزن عثمان عند الله جناح ذباب. وتعاطي شرح ما روي عنه في هذا الباب يطول، وهو أظهر من أن يحتاج إلىٰ الاستشهاد عليه، وأنَّه بلغ من إصرار عبد الله علىٰ مظاهرته بالعداوة أن قال لـمَّا حضره الموت: من يتقبَّل منّي وصيَّة أُوصيه بها علىٰ ما بها؟ فسكت القوم، وعرفوا الذي يريد، فأعادها فقال عمّار بن ياسر: فأنا أقبلها، فقال ابن مسعود: لا يُصلّي عليَّ عثمان، فقال: ذلك لك، فيقال: إنَّه لـمَّا دُفِنَ جاء عثمان منكراً لذلك، فقال له قائل: إنَّ عمّاراً ولّي هذا الأمر، فقال لعمّار: ما حملك علىٰ أن لم تؤذني؟ فقال له: إنَّه عهد إليَّ ألَّا أُؤذنك، فوقف علىٰ قبره وأثني عليه، ثمّ انصرف وهو يقول: رفعتم والله بأيديكم عن خير من بقي، فتمثَّل الزبير بقول الشاعر:

لأعرفنَّك بعد الموت تندبني
وفي حياتي ما زوَّدتني زادي

ولـمَّا مرض ابن مسعود مرضه الذي مات فيه فأتاه عثمان عائداً، فقال: ما تشتكي؟ قال: ذنوبي، قال: فما تشتهي؟ قال: رحمة ربّي، قال: ألَا أدعو لك طبيباً؟ قال: الطبيب أمرضني، قال: أفلا آمر لك بعطائك؟ / [[ص ٢٨١]] قال: منعتنيه وأنا محتاج إليه، وتعطينيه وأنا مستغن عنه؟ قال: يكون لولدك، قال: رزقهم علىٰ الله، قال: استغفر لي يا أبا عبد الرحمن، فقال: أسأل الله أن يأخذ لي منك بحقّي. وصاحب الكتاب قد حكىٰ بعض هذا الخبر في آخر الفصل الذي حكيناه من كلامه، قال: (يوجب ذمّ ابن مسعود من حيث لم يقبل العذر)، وهذا منه طريف، لأنَّ مذهبه لا يقتضي قبول كلّ عذر ظاهر، وإنَّما يجب

قبول العذر الصادق الذي يغلب في الظنِّ أنَّ الباطن فيه كالظاهر، فمن أين لصاحب الكتاب أنَّ اعتذار عثمان إلىٰ ابن مسعود كان مستوفياً للشرائط التي يجب معها القبول؟ وإذا جاز ما ذكره لم يكن علىٰ ابن مسعود لوم في الامتناع من قبول عذره.

فأمَّا قوله: (إنَّ عثمان لم يضربه وإنَّما ضربه بعض مواليه لـمَّا سمع وقيعته فيه) فالأمر بخلاف ذلك، وكلّ من قرأ الأخبار علم أنَّ عثمان أمر بإخراجه من المسجد علىٰ أعنف الوجوه، وبأمره جرىٰ ما جرىٰ عليه، ولو لم يكن بأمره ورضاه لوجب أن ينكر علىٰ مولاه كسره لضلعه، ويعتذر إلىٰ من عاتبه علىٰ فعله بأن يقول: إنَّني لم آمر بذلك، ولا رضيته من فاعله، وقد أنكرت علىٰ من فعله، وفي علمنا بأنَّ ذلك لم يكن دليل علىٰ ما قلناه.

وقد روىٰ الواقدي بإسناده وغيره أنَّ عثمان لـمَّا استقدمه المدينة دخلها ليلة جمعة، فلـمَّا علم عثمان بدخوله قال: أيّها الناس، إنَّه قد طرقكم الليلة دُوَيْبَة من تمشي علىٰ طعامه يَقيءُ ويَسْلَحُ، فقال ابن مسعود: لست كذلك، ولكنَّني صاحب رسول الله ﷺ يوم / [[ص ٢٨٢]] بدر، وصاحبه يوم أُحُد، وصاحبه يوم بيعة الرضوان، وصاحبه يوم الخندق، وصاحبه يوم حنين، قال: فصاحت عائشة: أيا عثمان، أتقول هذا لصاحب رسول الله ﷺ؟ فقال عثمان: أُسكتي، ثمّ قال لعبد الله بن زمعة بن الأسود بن المطَّلب بن أسد بن عبد العزّىٰ بن قصي: أخرجه إخراجاً عنيفاً، فأخذه ابن زمعة فاحتمله حتَّىٰ جاء به باب المسجد، فضرب به الأرض فكسر ضلعاً من أضلاعه، فقال ابن مسعود: قتلني ابن زمعة الكافر بأمر عثمان. وفي رواية آخر: أنَّ ابن زمعة مولىٰ لعثمان أسود وكان مسدماً طوالاً، وفي رواية أُخرىٰ: أنَّ فاعل ذلك يحموم مولىٰ عثمان، وفي رواية: أنَّه لـمَّا احتمله ليخرجه من المسجد ناداه عبد الله: أنشدك الله أن تخرجني من مسجد خليلي رسول الله ﷺ، قال الراوي: فكأنّي أنظر إلىٰ حموشة ساقَي عبد الله بن مسعود ورجلاه يختلفان علىٰ عنق مولىٰ عثمان، حتَّىٰ أُخرج من المسجد، وهو الذي يقول فيه رسول الله ﷺ: «لساقا ابن أُمّ عبد أثقل في الميزان يوم القيامة من جبل أُحُد».

وقد روىٰ محمّد بن إسحاق، عن محمّد بن كعب القرظي أنَّ عثمان / [[ص ٢٨٣]] ضرب ابن مسعود أربعين سوطاً في دفنه أبا ذر، وهذه قصَّة أُخرىٰ، وذلك أنَّ أبا ذر رحمه الله تعالىٰ لـمَّا حضرته الوفاة بالربذة، وليس معه إلَّا امرأته وغلامه، عهد إليهما أن غسّلاني ثمّ كفّناني ثمّ ضعاني علىٰ قارعة الطريق، فأوَّل ركب يمرُّ بكم فقولوا: هذا أبو ذر صاحب رسول الله ﷺ فأعينونا علىٰ دفنه، فلـمَّا مات فعلوا ذلك، وأقبل ابن مسعود في ركب من العراق عُمّاراً، فلم ترعهم إلَّا الجنازة علىٰ قارعة الطريق، قد كادت الإبل تطاؤها، فقام إليهم العبد، فقال: هذا أبو ذر صاحب رسول الله ﷺ فأعينونا علىٰ دفنه، فانهلَّ ابن مسعود يبكي ويقول: صدق رسول الله ﷺ، قال له: «تمشي وحدك، وتموت وحدك، وتُبعَث وحدك»، ثمّ نزل هو وأصحابه فواروه.

وأمَّا قوله: (إنَّ ذلك بأن يكون طعناً في عثمان بأولىٰ من أن يكون طعناً في ابن مسعود) فواضح البطلان، وإنَّما كان طعناً في عثمان دون ابن مسعود، لأنَّه لا خلاف بين الأُمَّة في طهارة ابن مسعود وفضله وإيمانه، ومدح رسول الله ﷺ وثنائه عليه، وأنَّه مات علىٰ الجملة المحمودة منه، وفي كلِّ هذا خلاف بين المسلمين في عثمان، فلهذا طعنّا فيه.

فأمَّا قوله: (إنَّ ابن مسعود سخط جمعه الناس علىٰ قراءة زيد / [[ص ٢٨٤]] وإحراقه المصاحف)، واعتذاره من جمع الناس علىٰ قراءة واحدة (بأنَّ فيه تحصين القرآن، وقطع المنازعة والاختلاف فيه) ليس بصحيح، ولا شكَّ في أنَّ ابن مسعود كره إحراق المصاحف كما كرهه جماعة من أصحاب رسول الله ﷺ وتكلَّموا فيه، وذكر الرواة كلام كلّ واحد منهم في ذلك مفصَّلاً، وما كره عبد الله من تحريم قراءته وقصر الناس علىٰ قراءة غير إلَّا مكروهاً، وهو الذي يقول النبيّ ﷺ: «من سرَّه أن يقرأ القرآن غضّاً كما أُنزل فليقرأ علىٰ قراءة ابن أُمّ عبد».

وروي عن ابن عبّاس أنَّه قال: قراءة ابن أُمّ عبد هي القراءة الأخيرة، إنَّ رسول الله ﷺ كان يُعرَض عليه القرآن في كلِّ سنة في شهر رمضان، فلـمَّا كان العام الذي توفّي فيه عليه السلام عُرِضَ عليه دفعتين، وشهد عبد الله ما نُسِخَ منه وما صحَّ، فهي القراءة الأخيرة.

وروىٰ شريك، عن الأعمش، قال: قال ابن مسعود: لقد أخذت من فيِّ رسول الله ﷺ سبعين سورة، وإنَّ زيد بن ثابت لغلام يهودي في الكتاب له ذؤابة.

فأمَّا اختلاف الناس في القراءة والأحرف فليس بموجب لما صنعه عثمان، لأنَّهم يروون أنَّ النبيّ ﷺ قال: «نزل القرآن علىٰ سبعة أحرف كلّها شافٍ كافٍ»، فهذا الاختلاف عندهم في القرآن مباح مسند عن رسول الله ﷺ، فكيف يحظر عليهم عثمان من التوسّع في الحروف ما هو مباح!؟ فلو كان في القراءة الواحدة تحصين القرآن كما ادَّعىٰ لما أباح النبيّ ﷺ في الأصل إلَّا القراءة الواحدة، لأنَّه أعلم بوجوه المصالح من جميع أُمَّته، من حيث كان / [[ص ٢٨٥]] مؤيَّداً بالوحي، موفَّقاً في كلِّ ما يأتي ويذر، وليس له أن يقول: (حدث من الاختلاف في أيّامه ما لم يكن في أيّام الرسول ﷺ، ولا من جملة ما أباحه)، وذلك أنَّ الأمر لو كان علىٰ هذا لوجب أن ينهىٰ عن القراءة الحادثة والأمر المبتدع، ولا يحمله ما حدث من القراءة علىٰ تحريم المتقدِّم المباح بلا شبهة.

وقول صاحب الكتاب: (إنَّ الإمام إذا فعل ذلك فكأنَّ الرسول ﷺ فعله) فتعلّل بالباطل منه، وكيف يكون ما ادَّعىٰ وهذا الاختلاف بعينه قد كان موجوداً في أيّام الرسول ﷺ وما نهىٰ عنه!؟ فلو كان سبباً لانتشار الزيادة في القرآن وفي قطعه تحصين له لكان عليه السلام بالنهي عن هذا الاختلاف أولىٰ من غيره، اللّهمّ إلَّا أن يقال: إنَّه حدث اختلاف لم يكن، فقد قلنا: (إنَّ عمر كان قد عزم علىٰ ذلك فمات دونه) فما سمعناه إلَّا منه، فلو فعل ذلك أيُّ فاعل لكان ذلك منكراً.

[إحراق المصاحف]:

فأمَّا اعتذاره من (أنَّ إحراق المصاحف لا يكون استخفافاً بالدين) بحمله إيّاه علىٰ تخريب مسجد الضرار والكفر، فبين الأمرين بون بعيد، لأنَّ البنيان إنَّما يكون مسجداً وبيتاً لله تعالىٰ بنيَّة الباني وقصده، ولولا ذلك لم يكن بعض البنيان بأن يكون مسجداً أولىٰ من بعض، ولمَّا كان قصده في الموضع الذي ذكره غير القربة والعبادة، بل خلافها وضدّها من الفساد والمكيدة، لم يكن في الحقيقة مسجداً وإن سُمّي بذلك مجازاً وعلىٰ ظاهر الأمر، فهدمه لا حرج فيه، وليس كذلك ما بين الدفَّتين، لأنَّه كلام الله تعالىٰ الموقَّر المعظَّم الذي يجب صيانته عن البذلة والاستخفاف، فأيُّ نسبة بين الأمرين!؟

فأمَّا حكايته عن الخيّاط أنَّ ابن مسعود إنَّما عاب عثمان لعزله إيّاه، / [[ص ٢٨٦]] فعبد الله عند كلّ من عرفه بخلاف هذه الصورة، وأنَّه لم يكن فيمن يُحرِج دينه ويُطعَن في إيمانه بأمر يعود إلىٰ منفعة الدنيا، وإن كان عزله بمن لا يشبهه في دين ولا أمانة عيباً لا يشكُّ فيه أحد من المخلصين.

قال صاحب الكتاب: (فأمَّا ما طعنوا به من ضربه عمّاراً حتَّىٰ صار به فتق، فقد قال شيخنا أبو علي: إنَّ ذلك غير ثابت، ولو ثبت أنَّه ضربه للقول العظيم الذي كان يقوله فيه لم يجب أن يكون طعناً، لأنَّ للإمام تأديب من يستحقّ ذلك، وممَّا يُبعِد صحَّة ذلك أنَّ عمّاراً لا يجوز أن يُكفِّره ولمَّا يقع منه ما يستوجب الكفر، لأنَّ الذي يُكفَّر به الكافر معلوم، ولأنَّه لو كان قد وقع ذلك منه لكان غيره من الصحابة أولىٰ بذلك، ولوجب أن يجتمعا علىٰ خلعه، ولوجب أن لا يكون قتله لهم مباحاً، بل كان يجب أن يقيموا إماماً يقتله علىٰ ما قدَّمنا القول فيه، وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّما كفَّره من حيث وثب علىٰ الخلافة ولم يكن لها أهلاً، لأنَّا قد بيَّنا القول في ذلك، ولأنَّه كان مصوِّباً لأبي بكر وعمر علىٰ ما قدَّمنا من قبل، وقد بيَّنا أنَّ صحَّة إمامتهما تقتضي صحَّة إمامة عثمان، وروي أنَّ عمّاراً نازع الحسن عليه السلام في أمره، فقال عمّار: قُتِلَ عثمان كافراً، وقال الحسن عليه السلام: «قُتِلَ مؤمناً»، وتعلَّق بعضهما ببعض، فصارا إلىٰ أمير المؤمنين عليه السلام، فقال: «ماذا تريد من ابن أخيك؟»، فقال: إنّي قلت كذا وقال الحسن عليه السلام كذا، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «أتكفر بربٍّ كان يؤمن به عثمان؟»، فسكت عمّار).

وحكىٰ عن خيّاط (أنَّ عثمان لمَّا نقم عليه ضربه لعمّار / [[ص ٢٨٧]] احتجَّ لنفسه، فقال: جاءني سعد وعمّار، فأرسلا إليَّ أن ائتنا، فإنّا نريد أن نذاكرك أشياء فعلتها، فأرسلت إليهما أنّي مشغول فانصرفا فموعدكما يوم كذا، فانصرف سعد، وأبىٰ عمّار أن ينصرف، فأعدت الرسول إليه، فأبىٰ أن ينصرف، فتناوله بعض غلماني بغير أمري، ووالله ما أمرت به ولا رضيت، وها أنا فليقتصّ منّي، قال: وهذا من أنصف القول وأعدله).

وحكىٰ عن أبي علي في نفي أبي ذر إلىٰ الربذة (أنَّ الناس اختلفوا في أمره، فروي عنه أنَّه قيل لأبي ذر: عثمان أنزلك الربذة؟ فقال: لا، بل اخترت لنفسي ذلك. وروي أنَّ معاوية كتب يشكوه وهو بالشام، فكتب إليه عثمان أن صيّره إلىٰ المدينة، فلمَّا صار إليها قال: ما أخرجك إلىٰ الشام؟ قال: لأنّي سمعت الرسول ﷺ يقول: «إذا بلغت عمارة المدينة موضع كذا فاخرج عنها»، فلذلك خرجت، قال: فأيُّ البلاد أحبُّ إليك بعد الشام؟ فقال: الربذة، فقال: صر إليها. وإذا تكافأت الأخبار لم يكن لهم في ذلك حجَّة، ولو ثبت ذلك لكان لا يمتنع أن يُخرَج إلىٰ الربذة لصلاح يرجع إلىٰ الدين، فلا يكون ظلماً لأبي ذر، بل ربَّما يكون إشفاقاً عليه وخوفاً من أن يناله من بعض أهل المدينة مكروه، فقد روي أنَّه كان يغلظ في القول ويخشن في الكلام، ويقول: لم يبقَ أصحاب رسول الله ﷺ علىٰ ما عهدهم، ويُنفِّر عنهم بهذا القول، فرأىٰ أنَّ إخراجه أصلح لما يرجع إليهم وإليه من المصلحة وإلىٰ الدين، وقد روي أنَّ عمر أخرج عن المدينة / [[ص ٢٨٨]] نصر بن حجّاج لـمَّا خاف ناحيته)، قال: (وندب الله تعالىٰ إلىٰ خفض الجناح للمؤمنين، وإلىٰ القول اللّيّن للكافرين، وبيَّن للرسول ﷺ أنَّه لو استعمل الفظاظة لانفضّوا من حوله، فلـمَّا رأىٰ عثمان من خشونة كلام أبي ذر وما كان يورده ممَّا يخشىٰ منه التنفير فعل ما فعل).

قال: (وقد روي عن زيد بن وهب، قال: قلت لأبي ذر وهو بالربذة: ما أنزلك هذا المنزل؟ قال: أُخبِرك أنّي كنت بالشام فتذاكرت أنا ومعاوية وقد ذكرت هذه الآية: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلا / [[ص ٢٨٩]] يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذابٍ أَلِيمٍ ﴿٣٤﴾﴾ [التوبة: ٣٤]، فقال معاوية: هذه في أهل الكتاب، فقلت: فيهم وفينا، فكتب معاوية إلىٰ عثمان في ذلك، فكتب إليَّ أن أقدم عليَّ، فقدمت عليه، فانثال الناس إليَّ كأنَّهم لم يعرفوني، فشكوت ذلك إلىٰ عثمان، فخيَّرني وقال: إن أحببت انزل حيث شئت، فنزلت الربذة)، وحكىٰ عن الخيّاط قريباً ممَّا تقدَّم من أنَّ خروج أبي ذر إلىٰ الربذة كان باختياره، قال: [(وأقلُّ ما في ذلك أن تختلف الأخبار فتُطرَح ونرجع إلىٰ الأمر الأوَّل في صحَّة إمامة عثمان وسلامة أحواله)].

يقال له: قد وجدناك في قصَّة عثمان وعمّار بين أمرين مختلفين، بين دفع لما روي من ضربه، وبين اعتراف بذلك وتأوّل له واعتذار منه بأنَّ التأدّب المستحقّ لا حرج فيه، ونحن نتكلَّم علىٰ الأمرين:

أمَّا الدفع لضرب عمّار فهو كالإنكار لوجود أحد يُسمّىٰ عمّاراً، ولطلوع الشمس ظهوراً وانتشاراً، وكلّ من قرأ الأخبار وتصفَّح السير يعلم من هذا الأمر ما لا تثنيه عنه مكابرة ولا مدافعة، وهذا الفعل _ يعني ضرب عمّار _ لم يختلف الرواة فيه، وإنَّما اختلفوا في سببه، فروىٰ عبّاس، عن هشام الكلبي، عن أبي مخنف في إسناده، قال: كان في بيت المال بالمدينة سفط فيه حلي وجوهر، فأخذ منه عثمان ما حلَّىٰ به بعض أهله، فأظهر الناس الطعن عليه في ذلك، وكلَّموه فيه بكلِّ كلام شديد حتَّىٰ أغضبوه، فخطب فقال: لنأخذنَّ حاجتنا من هذا الفيء وإن رغمت أُنوف أقوام، فقال له علي عليه السلام: «إذاً تُمنَع ذلك ويُحال بينك وبينه»، فقال عمّار: أُشهد الله أنَّ أنفي أوَّل راغم من ذلك، فقال عثمان: أعليَّ يا ابن ياسر وسمية تجترئ؟ / [[ص ٢٩٠]] خذوه، فأخذوه، فدخل عثمان، فدعا به فضربه حتَّىٰ غشي عليه، ثمّ أُخرج فحُمِلَ إلىٰ منزل أُمّ سَلَمة زوج النبيّ رحمة الله عليها، فلم يُصَلِّ الظهر والعصر والمغرب، فلمَّا أفاق توضَّأ وصلَّىٰ وقال: الحمد لله، ليس هذا أوَّل يوم أُوذينا فيه في الله. فقال هشام بن الوليد بن المغيرة المخزومي _ وكان عمّار حليفاً لبني مخزوم _: يا عثمان، أمَّا علي فاتَّقيته، وأمَّا نحن فاجترأت علينا، وضربت أخانا حتَّىٰ أشفيت به علىٰ التلف، أمَا والله لئن مات لأقتلنَّ به رجلاً من بني أُميّة عظيم السيرة، فقال عثمان: وإنَّك لهاهنا ابن القسرية، قال: فإنَّهما قسريتان وكانت أُمّه وجدَّته قسريتين بجيلة، فشتمه عثمان، وأمره به فأُخرج، فأُتي به أُمّ سَلَمة، فإذا هي قد غضبت لعمّار، وبلغ عائشة ما صُنِعَ بعمّار فغضبت، وأخرجت شعراً من شعر رسول الله ﷺ ونعلاً من نعاله، وثوباً من ثيابه، وقالت: ما أسرع ما تركتم سُنَّة نبيّكم، وهذا شعره وثوبه ونعله لم يبلُ بعد.

وروىٰ آخرون: أنَّ السبب في ذلك أنَّ عثمان مرَّ بقبر جديد، فسأل عنه، فقيل: عبد الله بن مسعود، فغضب علىٰ عمّار لكتمانه إيّاه موته، إذ كان المتولّي للصلاة عليه، والقيام بشأنه، فعندها وطئ عثمان عمّاراً حتَّىٰ أصابه الفتق.

وروىٰ آخرون: أنَّ المقداد وطلحة والزبير وعمّاراً وعدَّة من أصحاب رسول الله ﷺ كتبوا كتاباً عدَّدوا فيه

أحداث عثمان، وخوّفوه ربَّه، وأعلموه أنَّهم مواثبوه إن لم يقلع، فأخذ عمّار الكتاب فأتاه به، فقرأه منه صدراً، فقال عثمان: أعليَّ تقدم من بينهم؟ فقال: لأنّي أنصحهم لك، فقال: كذبت يا ابن سميَّة، فقال: أنا والله ابن سميَّة، وأنا ابن ياسر، فأمر غلمانه فمدّوا بيديه ورجليه، فضربه / [[ص ٢٩١]] عثمان برجليه وهي في الخفّين على مذاكيره، فأصابه الفتق، وكان ضعيفاً كبيراً، فغشي عليه.

فضرب عمّار على ما ترىٰ غير مختلف فيه بين الرواة، وإنَّما اختلفوا في سببه، والخبر الذي رواه صاحب الكتاب وحكاه عن الخيّاط ما نعرفه، وكتب السير المعروفة خالية منه ومن نظيره، وقد كان يجب أن يضيفه إلىٰ الموضع الذي أخذه منه، فإنَّ قوله وقول من أسند إليه ليسا بحجَّة، ولو كان صحيحاً لكان يجب أن يقول بدل قوله: ها أنا فليقتصّ منّي، وإذا كان ما أمر بذلك ولا رضيه وإنَّما ضربه الغلام: هذا الغلام الجاني فليقتصّ منه، فإنَّه أولىٰ وأعدل، وبعد فلا تنافي بين الروايتين ولو كان ما رواه معروفاً، لأنَّه يجوز أن يكون غلامه ضربه في حال أُخرىٰ، والروايات إذا لم تتعارض لم يجز إسقاط شيء منها.

فأمَّا قوله: (إنَّ عمّاراً لا يجوز أن يُكفِّره ولم يقع منه ما يوجب الكفر)، فإنَّ تكفير عمّار له معروف، قد جاءت به الروايات، وقد روي من طرق مختلفة وبأسانيد كثيرة أنَّ عمّار كان يقول: ثلاثة يشهدون علىٰ عثمان بالكفر وأنا الرابع، وأنا شرُّ الأربعة، ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولئِكَ هُمُ الْكافِرُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [المائدة: ٤٤]، وأنا أشهد أنَّه قد حكم بغير ما أنزل الله.

وروي عن زيد بن أرقم من طرق مختلفة أنَّه قيل له: بأيِّ شيءٍ أكفرتم عثمان؟ قال: بثلاثة: جعل المال دولة بين الأغنياء، وجعل المهاجرين من أصحاب رسول الله ﷺ بمنزلة من حارب الله ورسوله، وعمل بغير كتاب الله.

وروي عن حذيفة أنَّه كان / [[ص ٢٩٢]] يقول: ما في عثمان بحمد الله أشكُّ، لكنَّني أشكُّ في قاتله أكافر قتل كافراً أم مؤمن خاض إليه الفتنة حتَّىٰ قتله؟ وهو أفضل المؤمنين إيماناً.

فأمَّا ما رواه من منازعة الحسن عليه السلام عمّاراً في ذلك وترافعهما، فهو أوَّلاً غير دافع لكون عمّار مكفِّراً له، بل هو شاهد من قوله بذلك، وإن كان الخبر صحيحاً فالوجه فيه أنَّ عمّاراً أعلم من لحن كلام أمير المؤمنين عليه السلام وعدوله عن أن يقضي بينهما بصريح القول أنَّه متمسّك بالتقيَّة، فأمسك عمّار لما فهم من غرضه.

فأمَّا قوله: (لا يجوز أن يُكفِّره من حيث وثب علىٰ الخلافة، لأنَّه كان مصوِّباً لأبي بكر وعمر، ولما تقدَّم من كلامه في ذلك)، فلا بدَّ إذا حملنا تكفير عمّار للرجل علىٰ الصحَّة من هذا الوجه أن يكون عمّار غير مصوِّب للرجلين علىٰ ما ادَّعىٰ، وقد تقدَّم من الكلام في هذا المعنىٰ ما يأتي علىٰ ما أحال عليه صاحب الكتاب من كلامه.

فأمَّا قوله عن أبي علي: (إنَّه لو ثبت أنَّه ضربه للقول العظيم الذي كان يقول فيه لم يكن طعناً لأنَّ للإمام تأديب من يستحقُّ ذلك)، فقد كان يجب أن يستوحش صاحب الكتاب أو من حكىٰ كلامه من أبي علي وغيره من أن يعتذر من ضرب عمّار ووقذه حتَّىٰ لحقه من الغشىٰ ما ترك له الصلاة، ووطئه بالأقدام امتهاناً واستخفافاً بشيء من العذر، فلا عذر يُسمَع من إيقاع نهاية المكروه بمن روي أنَّ النبيّ ﷺ قال فيه: «عمّار جلدة ما بين العين والأنف، ومتىٰ تنكأ الجلد تدم / [[ص ٢٩٣]] الأنف»، وروي أنَّه قال: «ما لهم ولعمّار يدعوهم إلىٰ الجنَّة ويدعونه إلىٰ النار»، وروىٰ العوّام بن حوشب، عن سَلَمة بن كهيل، عن علقمة، عن خالد بن الوليد أنَّ رسول الله ﷺ قال: «من عادىٰ عمّار عاداه الله، ومن أبغض عمّار أبغضه الله»، وأيُّ كلام غليظ سمعه من عمّار يستحقُّ به ذلك المكروه العظيم الذي يتجاوز المقدار الذي فرضه الله تعالىٰ في الحدود!؟ وإنَّما كان عمّار وغيره أثبتوا عليه أحداثه ومعائبه أحياناً علىٰ ما يظهر من سيّئ أفعاله، وقد كان يجب عليه أحد الأمرين: إمَّا أن ينزع عمَّا يواقف عليه من تلك الأفعال، أو أن يُبيِّن عذره فيها أو براءته منها ما يظهر وينتشر ويشتهر، فإن أقام مقيم بعد ذلك علىٰ توبيخه وتفسيقه زجره عن ذلك بوعظ أو غيره ولا يقدم علىٰ ما تفعله الجبابرة والأكاسرة من شفاء الغيظ بغير ما أنزل الله تعالىٰ وحكم به.

[نفي أبي ذر]:

فأمَّا قوله: (إنَّ الأخبار متكافئة في أمر أبي ذر وإخراجه إلىٰ الربذة، وهل كان ذلك باختياره أو بغير

اختياره)، فمعاذ الله أن تتكافأ في ذلك، بل المعروف الظاهر أنّه نفاه من المدينة إلىٰ الشام، فاستقدمه إلىٰ المدينة لـمّا شكا منه معاوية، ثمّ نفاه من المدينة إلىٰ الربذة، وقد روىٰ جميع أهل السيرة علىٰ اختلاف طرقهم وأسانيدهم أنَّ عثمان لـمّا أعطىٰ مروان بن الحكم ما أعطاه، وأعطىٰ الحارث بن الحكم بن أبي العاص / [[ص ٢٩٤]] ثلاثمائة ألف درهم، وأعطىٰ زيد بن ثابت مائة ألف درهم، جعل أبو ذر يقول: بشِّر الكافرين بعذاب أليم، ويتلو قول الله تعالىٰ: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذابٍ أَلِيمٍ ﴿٣٤﴾﴾ [التوبة: ٣٤]، فرفع ذلك مروان إلىٰ عثمان، فأرسل إلىٰ أبي ذر نائلاً مولاه أن انته عـمّا يبلغني عنك، فقال: أينهاني عثمان عن قراءة كتاب الله تعالىٰ، وعيب من ترك أمر الله، فوَالله لأن أُرضي الله بسخط عثمان أحبُّ إليَّ وخير من أن أُرضي عثمان بسخط الله، فأغضب عثمان ذلك وأحفظه، فتصابر.

وقال عثمان يوما: أيجوز للإمام أن يأخذ من المال فإذا أيسر قضاه؟ فقال كعب الأحبار: لا بأس بذلك، فقال له أبو ذر: يا ابن اليهوديين، أتعلّمنا ديننا!؟ فقال عثمان: قد كثر أذاك لي وتولّعك بأصحابي الحق بالشام، فأخرجه إليها، وكان أبو ذر ينكر علىٰ معاوية أشياء يفعلها، فبعث إليه معاوية ثلاثمائة دينار، فقال أبو ذر: إن كانت من عطائي الذي حرمتمونيه عامي هذا قبلتها، وإن كانت صلة فلا حاجة لي فيها، وردَّها عليه.

وبنىٰ معاوية الخضراء بدمشق، فقال أبو ذر: يا معاوية، إن كانت هذه من مال الله فهي الخيانة، وإن كان من مالك فهو الإسراف. وكان أبو ذر رحمه الله تعالىٰ يقول: والله لقد حدثت أعمال ما أعرفها، والله ما هي في كتاب الله ولا سُنَّة نبيّه، والله إنّي لأرىٰ حقّاً يُطفأ وباطلاً يُحيىٰ وصادقاً مكذَّباً، وأثرة بغير تقىٰ، وصالحاً مستأثراً عليه، فقال حبيب بن / [[ص ٢٩٥]] مسلمة الفهري لمعاوية: إنَّ أبا ذر لمفسد عليكم الشام، فتدارك أهله إن كانت لكم فيه حاجة، فكتب معاوية إلىٰ عثمان فيه، فكتب عثمان إلىٰ معاوية: أمّا بعد، فاحمل جندباً إليَّ علىٰ أغلظ مركب وأوعره، فوجَّه به مع من سار به الليل والنهار، وحمل علىٰ شارف ليس عليها إلّا قتب، حتّىٰ قدم المدينة وقد سقط لحم فخذيه من الجهد، فلـمّا قدم أبو ذر المدينة بعث إليه عثمان بأن الحق بأيِّ أرض شئت، فقال: بمكّة؟ قال: لا، قال: فبيت المقدس؟ قال: لا، قال: فبأحد المصرين، قال: لا، ولكنّي مسيّرك إلىٰ الربذة، فسيَّره إليها، فلم يزل بها حتّىٰ مات رحمه الله.

وفي رواية الواقدي أنَّ أبا ذر لـمّا دخل علىٰ عثمان، فقال له: لا أنعم الله عيناً يا جنيدب، فقال أبو ذر: أنا جندب، وسمّاني رسول الله صلى الله عليه وآله عبد الله، فاخترت اسم رسول الله الذي سمّاني به علىٰ اسمي، فقال له عثمان: أنت الذي تزعم أنّا نقول: إنَّ يد الله مغلولة وإن الله فقير ونحن أغنياء؟ فقال أبو ذر: ولو كنتم لا تزعمون لأنفقتم مال الله علىٰ عباده، ولكنّي أشهد لسمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: «إذا بلغ بنو أبي العاص ثلاثين رجلاً جعلوا مال الله دولاً، وعباد الله خولاً، ودين الله دَخَلاً، ثمّ يريح الله العباد منهم»، / [[ص ٢٩٦]] فقال عثمان لمن حضره: أسمعتموها من نبيّ الله صلى الله عليه وآله؟ فقالوا: ما سمعناه، فقال عثمان: ويلك يا أبا ذر أتكذب علىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله؟ فقال أبو ذر لمن حضره: أمَا تظنّون أنّي صدقت؟ فقال عثمان: ادعوا لي عليّاً، فلـمّا جاء، قال عثمان لأبي ذر: أُقصص عليه حديثك في بني أبي العاص، فحدَّثه فقال عثمان لعلي عليه السلام: هل سمعت هذا من رسول الله صلى الله عليه وآله؟ فقال علي عليه السلام: «لا، وقد صدق أبو ذر»، فقال عثمان: كيف عرفت صدقه؟ قال: «لأنّي سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: ما أظلَّت الخضراء، ولا أقلَّت الغبراء من ذي لهجة أصدق من أبي ذر»، فقال من حضر من أصحاب النبيّ صلى الله عليه وآله جميعاً: صدق أبو ذر، فقال أبو ذر: أُحدِّثكم أنّي سمعته من رسول الله صلى الله عليه وآله ثمّ تتّهموني، ما كنت أظنّ أنّي أعيش حتّىٰ أسمع هذا من أصحاب محمّد صلى الله عليه وآله.

وروىٰ الواقدي في خبر آخر بإسناده عن صهبان مولىٰ الأسلميين، قال: رأيت أبا ذر يوم دُخِلَ به علىٰ عثمان، فقال له: أنت الذي فعلت وفعلت؟ قال أبو ذر: إنّي نصحتك فاستغششتني، ونصحت صاحبك فاستغشَّني، فقال عثمان: كذبت، ولكنَّك تريد الفتنة وتحبّها، قد قلبت الشام علينا، فقال له أبو ذر: اتَّبع سُنَّة صاحبيك لا يكون

لأحد عليك كلام، فقال له عثمان: ما لك ولذلك لا أُمَّ لك؟ فقال أبو ذر: والله ما / [[ص ٢٩٧]] وجدت لي عذراً إلّا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فغضب عثمان وقال: أشيروا عليَّ في هذا الشيخ الكذّاب إمَّا أن أضربه أو أحبسه أو أقتله، فإنَّه قد فرَّق جماعة المسلمين، أو أنفيه من الأرض، فتكلَّم علي عليه السلام وكان حاضراً، فقال: «أُشير عليك بما قال مؤمن آل فرعون: ﴿وَإِنْ يَكُ كَاذِباً فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكُ صَادِقاً يُصِبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ إِنَّ اللهَ لا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ ﴿٢٨﴾﴾ [غافر: ٢٨]»، فأجابه عثمان بجواب غليظ لم أُحِبّ أن أذكره، وأجابه علي عليه السلام بمثله.

ثمّ إنَّ عثمان حظر على الناس يقاعدوا أبا ذر ويُكلِّموه، فمكث كذلك أيّاماً، ثمّ أمر أن يُؤتىٰ به، فلمَّا أُتي به وقف بين يديه، قال: ويحك يا عثمان، أمَا رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله ورأيت أبا بكر وعمر؟ هل رأيت هذا هديهم؟ إنَّك تبطش بيَّ بطش جبّار، فقال: أُخرج عنّا من بلادنا، فقال أبو ذر: فما أبغض إليَّ جوارك، قال: فإلىٰ أين أخرج، قال: حيث شئت، قال: فأخرج إلىٰ الشام أرض الجهاد، فقال: إنَّما جلبتك من الشام لما قد أفسدتها، أفأردّك إليها؟ قال: أفأخرج إلىٰ العراق، قال: لا، قال: ولِمَ؟ قال: تقدم علىٰ قوم أهل شبه وطعن علىٰ الأئمَّة، قال: فأخرج إلىٰ مصر؟ قال: لا، قال: أين أخرج؟ قال: حيث شئت، فقال أبو ذر: وهو أيضاً التعرّب بعد الهجرة، أخرج إلىٰ نجد، فقال عثمان: الشرف الشرف الأبعد، أقصىٰ فأقصىٰ، فقال أبو ذر: قد أبيت ذلك عليَّ، قال: امض علىٰ وجهك هذا ولا تعدُوَنَّ الربذة.

/ [[ص ٢٩٨]] وروىٰ الواقدي، عن مالك بن أبي الرحال، عن موسىٰ بن ميسرة، أنَّ أبا الأسود الدؤلي قال: كنت أُحِبُّ لقاء أبي ذر لأسأله عن سبب خروجه، فنزلت به الربذة، فقلت له: ألَا تُخبِرني، خرجت من المدينة طائعاً أو أُخرجت؟ قال: أمَّا إنّي كنت في ثغر من الثغور أغنىٰ عنهم، فأُخرجت إلىٰ مدينة الرسول، فقلت: دار هجرتي وأصحابي، فأُخرجت منها إلىٰ ما ترىٰ، ثمّ قال: بينا أنا ذات ليلة نائم في المسجد إذ مرَّ بي رسول الله صلى الله عليه وآله فضربني برجله فقال: «لا أراك نائماً في المسجد»، فقلت: بأبي أنت وأُمّي، غلبتني عيني فنمت فيه، فقال: «كيف تصنع إذا أخرجوك منه؟»، فقلت: إذاً ألحق بالشام، فإنَّها أرض مقدَّسة، وأرض بقيَّة الإسلام، وأرض الجهاد، فقال: «كيف بك إذا أخرجوك منها؟»، قال: فقلت: أرجع إلىٰ المسجد، قال: «كيف تصنع إذا أخرجوك منه؟»، قلت: آخذ سيفي فأضرب به، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ألَا أدلّك علىٰ خير من ذلك، انسق معهم حيث ساقوك، وتسمع وتطيع»، فسمعت وأطعت، وأنا أسمع وأُطيع، والله ليلقينَّ الله عثمان وهو آثم في جنبي. وكان يقول بالربذة: ما ترك الحقّ لي صديقاً. وكان يقول فيها: ردَّني عثمان بعد الهجرة أعرابياً.

والأخبار في هذا الباب أكثر من أن نحصرها، وأوسع من أن نذكرها، وما يحمل نفسه علىٰ ادّعاء أنَّ أبا ذر خرج مختاراً إلىٰ الربذة إلّا مكابر، ولسنا ننكر أن يكون ما أورده صاحب الكتاب من أنَّه خرج مختاراً قد روي، إلّا أنَّه من الشاذّ النادر، وبإزاء هذه الرواية الفذَّة كلّ الروايات التي تتضمَّن خلافها، ومن تصفَّح الأخبار علم أنَّها غير متكافئة علىٰ ما ظنَّ صاحب الكتاب، وكيف يجوز خروجه عن تخيير وإنَّما أُشخص من الشام علىٰ الوجه الذي أُشخص عليه من خشونة المركب وقبح السير به للوجد عليه!؟ ثمّ لمَّا قدم منع الناس من كلامه، وأغلظ له في القول، وكلّ هذا / [[ص ٢٩٩]] لا يشبه أن يكون أخرجه إلىٰ الربذة باختياره، وكيف يظنّ عاقل أنَّ أبا ذر يحبّ أن يختار الربذة منزلاً مع جدبها وقحطها وبعدها عن الخيرات، ولم يكن بمنزل مثله!؟

فأمَّا قوله: (إنَّه أشفق عليه من أن يناله بعض أهل المدينة بمكروه، من حيث كان يغلظ له القول) فليس بشيء يعوَّل عليه، لأنَّه لم يكن في أهل المدينة إلّا من كان راضياً بقوله، عاتباً بمثل عتبه، إلّا أنَّهم كانوا بين مجاهر بما في نفسه، ومخفٍ ما عنده، وما في أهل المدينة إلّا من رثىٰ ممَّا حدث علىٰ أبي ذر واستفظعه، ومن رجع إلىٰ كتب السير عرف ما ذكرناه.

وأمَّا قوله: (إنَّ عمر أخرج من المدينة نصر بن حجاج)، فما بعد ما بين الأمرين، وما كنّا نظنُّ أنَّ أحداً يسوّي بين أبي ذر وهو وجه الصحابة وعينهم، ومن أجمع

المسلمون علىٰ توقيره وتعظيمه، وأنَّ رسول الله ﷺ مدحه من صدق اللهجة بما لم يمدح به أحداً، وبين نصر بن الحجّاج الحدث الذي كان خاف عمر من افتتان النساء به وبشبابه، ولا حظَّ له في فضل ولا دين. علىٰ أنَّ عمر قد ذُمَّ بإخراجه نصر بن الحجّاج من غير ذنب كان منه، وإذا كان من أخرج نصر بن الحجاج مذموماً، فكيف بمن أخرج مثل أبي ذر رحمه الله تعالىٰ!؟

فأمَّا قوله: (إنَّ الله تعالىٰ والرسول ﷺ ندبا إلىٰ خفض الجناح، ولين القول للمؤمن والكافر)، فهو كما قال، إلَّا أنَّ هذا أدب كان ينبغي أن يتأدَّب به عثمان في أبي ذر ولا يقابله بالتكذيب وقد قطع الرسول ﷺ علىٰ صدقه، ولا يُسمِعه مكروه الكلام وإنَّما هو نَصَحَ له وأهدىٰ إليه عيوبه وعاتبه علىٰ ما لو نزع عنه لكان خيراً له في الدنيا والآخرة، وهذه جملة كافية.

[سائر المطاعن]:

/ [[ص ٣٠٠]] قال صاحب الكتاب: (فأمَّا جمعه الناس علىٰ قراءة واحدة، فقد بيَّنا أنَّ ذلك من عظيم ما خصَّ بها القرآن، لأنَّه مع هذا الصنيع قد وقع فيه من الاختلاف ما وقع، فكيف لو لم يفعل ذلك!؟ ولو لم يكن فيه إلَّا إطباق الجميع علىٰ ما أتاه من أيّام الصحابة إلىٰ وقتنا هذا، لكان كافياً).

ثمّ ذكر ما نُسِبَ إليه من تعطيل الحدّ في الهرمزان، وحكىٰ عن أبي علي (أنَّه لم يكن للهرمزان وليّ يطلب بدمه، والإمام وليّ من لا وليّ له، وللوليّ أن يعفو كما له أن يقتل، وقد روي أنَّه سأل المسلمين أن يعفوا عنه فأجابوا إلىٰ ذلك).

قال: (وإنَّما أراد عثمان [بالعفو عنه ما يعود إلىٰ عزِّ الدين، لأنَّه خاف أن يبلغ العدوّ قتله، فيقال: قتلوا إمامهم وقتلوا ولده، ولا يعرفون الحال في ذلك، فيكون شماتة])، وحكىٰ عن الخياط أنَّ عامَّة المهاجرين أجمعوا علىٰ ألَّا يقاد بالهرمزان، وقالوا: هو دم سُفِكَ في غير ولايتك، فليس له وليّ يطلب به، وأمره إلىٰ الإمام، فاقبل منه الدية، فذلك صلاح المسلمين.

قال: (ولم يثبت أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام كان يطلبه ليقتله بالهرمزان، لأنَّه لا يجوز قتل من قد عفىٰ عنه وليّ المقتول، وإنَّما كان يطلبه ليضع من قدره ويُصغِّر من شأنه).

/ [[ص ٣٠١]] قال: (ويجوز أن يكون ما روي عن علي عليه السلام أنَّه قال: «لو كنت بدل عثمان لقتلته» يعني أنَّه كان يرىٰ ذلك أقوىٰ في الاجتهاد أو أقرب إلىٰ التشدّد في دين الله).

قال: (فأمَّا ما يروون أنَّ عثمان تُرِكَ بعد القتل ثلاثة أيّام لم يُدفَن، وجعلهم ذلك طعناً، فليس بثابت، ولو صحَّ ذلك لكان طعناً علىٰ من لزمه القيام به)، وحكىٰ عن أبي علي (أنَّه لم يمتنع أن يشتغلوا بإبرام البيعة لأمير المؤمنين عليه السلام خوفاً علىٰ الإسلام من الفتنة فيُؤخَّر وقته).

قال: (وبعيد مع حضور قريش وقبائل العرب وسائر بني أُميّة ومواليهم أن يُترَك عثمان فلا يُدفَن في هذه المدَّة، ويبعد أن يكون أمير المؤمنين لا يتقدَّم بدفنه، فلو مات في جواره يهودي أو نصراني ولم يكن له من يواريه ما تركه ألَّا يُدفَن، فكيف يجوز مثل ذلك في عثمان!؟ وقد روي أنَّه دُفِنَ في تلك الليلة، وهو الأولىٰ).

قال: (فأمَّا تعلّقهم بأنَّ الصحابة لم تنكر علىٰ القوم ولا دفعت عنه، فقد بيَّنا ما يُسقِط كلّ ذلك، وبيَّنا أنَّ الصحيح عن أمير المؤمنين عليه السلام تبرّؤه عن قتل عثمان، ولعنه قتلته في البرّ والبحر والسهل والجبل، وإنَّما كان يجري من حديثه هذا القول علىٰ وجه المجاز، لأنَّا نعلم أنَّ جميع من كان يقول: نحن قتلناه، لم يقتله، لأنَّ في الخبر أنَّ العدد الكثير كانوا يُصرِّحون بذلك، والذين دخلوا عليه وقتلوه هم نفسان أو ثلاثة، وإنَّما كانوا يريدون بهذا القول: احسبوا أنَّا قتلناه، فما بالكم وهذا الكلام؟ لأنَّ الإمام هو الذي يقوم بأمر الدين / [[ص ٣٠٢]] في القود وغيره، وليس للخارج عليه أن يطالب بذلك، ولم يكن لأمير المؤمنين عليه السلام أن يقتل قتلته، ولو عرفهم ببيِّنة أو إقرار وميَّزهم من غيرهم إلَّا عند مطالبة وليّ الدم، [فأمَّا علىٰ جهة الابتداء فلم يكن]، والذين كانوا أولياء الدم لم يكونوا يطالبونه، ولا كانت صفتهم صفة من يطالب، لأنَّهم كلّهم أو بعضهم يدَّعون أنَّ عليّاً عليه السلام قتله، وأنَّه ليس بإمام، ولا يحلُّ لوليّ الدم مع هذا الاعتقاد أن يطالب بالقود، فلذلك لم يقتلهم [أمير المؤمنين]، هذا لو صحَّ أنَّه كان يُميِّزهم، فكيف وذلك غير صحيح!؟

فأمّا ما روي عنه من قوله عليه السلام: «قتله الله وأنا معه»، فإن صحَّ فمعناه مستقيم، يريد أنَّ الله أماته ويميتني معه وسائر العباد.

ثمّ قال: (وكيف يقول ذلك وعثمان مات مقتولاً من جهة المكلَّفين!؟).

ثمّ أجاب (بأنَّه وإن قُتِلَ فالإماتة من قِبَله تعالىٰ، ويجوز أن يكون ما ناله من الجراح لا يوجب انتفاء الحياة لا محالة، فإذا مات صحَّت الإماتة علىٰ طريق الحقيقة).

يقال له: أمَّا ما اعتذرت به من جمع الناس علىٰ قراءة واحدة فقد مضىٰ الكلام عليه مستقصىٰ، وبيَّنا أنَّ ذلك ليس تحصيناً للقرآن، ولو كان / [[ص ٣٠٣]] تحصيناً لما كان رسول الله صلى الله عليه وآله يُبيح القراءات المختلفة.

وقوله: (لو لم يكن فيه إلَّا إطباق الجميع علىٰ ما أتاه من أيّام الصحابة إلىٰ وقتنا هذا) ليس بشيء، لأنّا نجد الاختلاف في القراءة والرجوع فيها إلىٰ الحروف مستمرَّاً في جميع الأوقات التي ذكرها إلىٰ وقتنا هذا، وليس نجد المسلمين يوجبون علىٰ أحد التمسّك بحرفٍ واحد، فكيف يدَّعي إجماع الجميع علىٰ ما أتاه عثمان!؟

فإن قال: لم أعن بجمعه الناس علىٰ قراءة واحدة إلَّا أنَّه جمعهم علىٰ مصحف زيد، لأنَّ ما عداه من المصاحف كان يتضمَّن من الزيادة والنقصان ممَّا عداه ما هو منكر.

قيل له: هذا بخلاف ما تضمَّنه ظاهر كلامك أوَّلاً، ولا تخلو تلك المصاحف التي تعدو مصحف زيد من أن تتضمَّن من الخلاف في الألفاظ والكلم ما أقرَّ رسول الله صلى الله عليه وآله عليه وأباح قراءته، فإن كان كذلك فالكلام في الزيادة والنقصان يجري مجرىٰ الكلام في الحروف المختلفة، وأنَّ الخلاف إذا كان مباحاً ومرويَّاً عن الرسول ومنقولاً فليس لأحدٍ أن يحظره، وإن كانت هذه الزيادة والنقصان بخلاف ما أنزل الله تعالىٰ، وما لم يبح الرسول صلى الله عليه وآله تلاوته، فهو سوء ثناء علىٰ القوم الذين يقرءون بهذه المصاحف كابن مسعود وغيره، وقد علمنا أنَّه لم يكن منهم إلَّا من كان علماً في القراءة والثقة والأمانة والنزاهة، عن أن يقرأ بخلاف ما أنزل الله، وقد كان يجب أن يتقدَّم هذا الإنكار منه ومن غيره ممَّن ولي الأمر قبله، لأنَّ إنكار الزيادة في القرآن والنقصان لا يجوز تأخيره.

فأمَّا الكلام في قتل الهرمزان، وفي العدول عن قتل قاتله، واعتذاره من ذلك بما اعتذر به من أنَّه لم يكن له وليّ لأنَّ الإمام وليّ من لا وليّ له، / [[ص ٣٠٤]] وله أن يعفو كما له أن يستوفي القود، فليس بشيء، لأنَّ الهرمزان رجل من أهل فارس، ولم يكن له وليّ حاضر يطالب بدمه، وقد كان يجب أن يبذل الانصاف لأوليائه ويؤمنوا متىٰ حضروا، حتَّىٰ إن كان له وليّ يطالب حضر وطالب، ثمّ لو لم يكن له وليّ لم يكن عثمان وليّ دمه، لأنَّه قُتِلَ في أيّام عمر، فصار عمر وليّ دمه، وقد أوصىٰ عمر علىٰ ما جاءت به الروايات الظاهرة بقتل ابنه عبيد الله إن لم يقم البيِّنة العادلة علىٰ الهرمزان وجفينة أنَّهما أمرا أبا لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة بقتله، وكانت وصيَّته بذلك إلىٰ أهل الشورىٰ، فقال: أيّكم ولي هذا الأمر فليفعل كذا وكذا ممَّا ذكرناه، فلمَّا مات عمر طلب المسلمون إلىٰ عثمان إمضاء الوصيّة في عبيد الله بن عمر فدافع عنها وعلَّلهم، فلو كان هو وليّ الدم علىٰ ما ذكره لم يكن له أن يعفو وأن يُبطِل حدَّاً من حدود الله تعالىٰ، وأيُّ شماتة للعدوّ في إقامة حدود الله تعالىٰ!؟ وإنَّما الشماتة كلّها من أعداء الإسلام في تعطيل الحدود، وأيُّ حرج في الجمع بين قتل الأب والابن حتَّىٰ يقال: كره أن ينتشر الخبر بأنَّ الإمام وابنه قُتِلا!؟ وإنَّما قُتِلَ أحدهما ظلماً والآخر عدلاً، أو أحدهما بغير أمر الله والآخر بأمر الله تعالىٰ.

وقد روىٰ زياد بن عبد الله البكائي، عن محمّد بن إسحاق، عن أبان بن صالح، أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام أتىٰ عثمان بعدما استخلف، فكلَّمه في عبيد الله، ولم يُكلِّمه أحد غيره، فقال: «أُقتل هذا الفاسق الخبيث الذي قتل امرءاً مسلماً»، فقال عثمان: قتلوا أباه بالأمس وأقتله اليوم؟ وإنَّما هو رجل من أهل الأرض، فلمَّا أبىٰ عليه مرَّ عبيد الله علىٰ علي عليه السلام فقال له: «يا فاسق، إيه أمَا والله لئن ظفرت بك يوماً من الدهر لأضربنَّ عنقك»، فلذلك خرج مع معاوية علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام.

وروىٰ القنّاد، عن الحسن بن عيسىٰ بن زيد، عن أبيه، أنَّ / [[ص ٣٠٥]] المسلمين لمَّا قال عثمان: إنّي قد عفوت عن عبيد الله بن عمر، قالوا: ليس لك أن تعفو عنه، قال: بلىٰ إنَّه ليس لجفينة والهرمزان قرابة من أهل الإسلام،

وأنا أولىٰ بهما، لأنّي وليّ أمر المسلمين، وقد عفوت، فقال علي عليه السلام: «إنّه ليس كما تقول، إنّما أنت في أمرهما بمنزلة أقصىٰ المسلمين، وإنّما قتلهما في إمرة غيرك، وقد حكم الوالي الذي قبلك الذي قُتِلا في إمارته بقتله، ولو كان قتلهما في إمارتك لم يكن لك العفو عنه، فاتّق الله فإنّ الله سائلك عن هذا»، فلمّا رأىٰ عثمان أنّ المسلمين قد أبوا إلّا قتل عبيد الله أمره فارتحل إلىٰ الكوفة وابتنىٰ بها داراً وأقطعه أرضاً، وهي التي يقال لها: كويفة بن عمر، فعظم ذلك عند المسلمين وأكبروه وكثر كلامهم فيه.

وروي عن عبد الله بن حسن بن حسن بن علي بن أبي طالب عليه السلام أنّه قال: ما أمسىٰ عثمان يوم ولي حتّىٰ نقموا عليه في أمر عبيد الله بن عمر، حيث لم يقتله بالهرمزان.

فأمّا قوله: (إنّ أمير المؤمنين عليه السلام لم يطلبه ليقتله، بل ليضع من قدره)، فهو بخلاف ما صرّح به عليه السلام من أنّه لم يكن إلّا لضرب عنقه.

وبعد، فإنّ وليّ الدم إذا عفىٰ عنه علىٰ ما ادّعوا لم يكن لأحد أن يستخفّ به ويضع من قدره، كما ليس له أن يقتله.

/ [[ص ٣٠٦]] وقوله: (إنّ أمير المؤمنين عليه السلام لا يجوز أن يتوعّده مع عفو الإمام عنه)، فإنّما يكون صحيحاً لو كان ذلك العفو مؤثّراً، وقد بيّنا أنّه غير مؤثّر.

وقوله: (يجوز أن يكون عليه السلام ممّن يرىٰ قتله أقوىٰ في الاجتهاد وأقرب إلىٰ التشدّد في دين الله)، فلا شكّ أنّه كذلك، وهذا بناءٌ منه علىٰ أنّ كلّ مجتهد مصيب، وقد بيّنا أنّ الأمر بخلاف ذلك، وإذا كان اجتهاد أمير المؤمنين عليه السلام يقتضي قتله، فهو الذي لا يسوغ خلافه.

وأمّا تضعيفه أن يكون عثمان تُرِكَ بعد القتل ثلاثة أيّام لم يُدفَن ليس بحجّة، لأنّ ذلك قد رواه جماعة الرواة، وليس يخالف في مثله أحد يعرف الرواية به، وقد ذكر ذلك الواقدي وغيره، وروي أنّ أهل المدينة منعوا الصلاة عليه حيث حُمِلَ حتّىٰ حُمِلَ بين المغرب والعشاء، ولم يشهد جنازته غير مروان وثلاثة من مواليه، ولمّا أحسّوا بذلك رموه بالحجارة، وذكروه بأسوء الذكر، ولم يقع التمكّن من دفنه إلّا بعد أن أنكر أمير المؤمنين عليه السلام المنع من دفنه، وأمر أهله بتولّي ذلك منه.

فأمّا قوله: (إنّ ذلك إن صحّ كان طعناً علىٰ من لزمه القيام بأمره)، فليس الأمر علىٰ ما ظنّه، بل يكون طعناً عليه من حيث لا يجوز أن يمنع أهل المدينة وفيها وجوه الصحابة من دفنه والصلاة عليه إلّا لاعتقاد قبيح، ولأنّ أكثرهم وجمهورهم يعتقد ذلك، وهذا طعن لا شبهة فيه، واستبعاد صاحب الكتاب لذلك مع ظهور الرواية لا يُلتَفت إليه. فأمّا أمير المؤمنين عليه السلام واستبعاد صاحب الكتاب منه ألّا يتقدّم بدفنه، فقد بيّنا أنّه تقدّم بذلك بعد مماكسة ومراوضة.

/ [[ص ٣٠٧]] وأعجب من كلّ شيء قول صاحب الكتاب: (إنّهم أخّروا دفنه تشاغلاً بالبيعة لأمير المؤمنين عليه السلام)، وأيُّ شغل في البيعة يمنع من دفنه؟ والدفن فرض علىٰ الكفاية إذا قام به البعض وتشاغل الباقون بالبيعة لجاز، وليس الدفن ولا البيعة مفتقرة إلىٰ تشاغل جميع المدينة بها، وبهذا الكلام من الضعف ما لا يخفىٰ علىٰ متأمّل.

فأمّا قوله: (إنّه روي أنّ عثمان دُفِنَ في تلك الليلة)، فما نعرف هذه الرواية، وقد كان يجب أن يسندها ويعزوها إلىٰ راويها، والكتاب الذي أخذها منه، والذي ظهر في الرواية هو ما ذكرناه.

فأمّا إحالته علىٰ ما تقدّم من كلامه في أنّ الصحابة لم تنكر علىٰ القوم [المجلبين علىٰ عثمان]، فقد بيّنا فساد ما أحال عليه، ولا معنىٰ لإعادته.

فأمّا روايته عن أمير المؤمنين تبرّوءه من قتل عثمان، ولعنه قتلته في البرّ والبحر والسهل والجبل، فلا شكّ في أنّه عليه السلام كان بريئاً من قتله، وقد روي أنّه قال: «والله ما قتلته، ولا مالأت في قتله»، والمالاة هي المعاونة والموازرة، وقد صدق عليه السلام في أنّه ما قتل ولا وازر علىٰ القتل.

فأمّا لعنه قتلته، فضعيف في الرواية، وإن كان قد روي، فأظهر منه ما رواه الواقدي، عن الحكم بن الصلت، عن محمّد بن عمّار بن ياسر، عن أبيه، قال: رأيت عليّاً عليه السلام علىٰ منبر رسول الله صلى الله عليه وآله حين قُتِلَ عثمان، وهو يقول: «ما أحببت قتله ولا كرهته ولا / [[ص ٣٠٨]] أمرت به ولا نهيت عنه».

وقد روىٰ محمّد بن سعد، عن عفّان، عن جوين بن

بشير، عن أبي جلدة أنّه سمع عليّاً عليه السلام يقول وهو يخطب فذكر عثمان وقال: «والله الذي لا إله إلّا هو، ما قتلته ولا مالأت علىٰ قتله ولا سائني»، ورواه ابن بشير، عن عبيدة السلماني، قال: سمعت عليّاً عليه السلام يقول: «من كان سائلي عن دم عثمان، فإنّ الله قتله وأنا معه»، وقد روي هذا اللفظ من طرق كثيرة.

وقد روىٰ شعبة، عن أبي حمزة الضبعي، قال: قلت لابن عبّاس: إنّ أبي أخبرني أنّه سمع عليّاً عليه السلام يقول: «ألَا من كان سائلي عن دم عثمان، فإنّ الله قتله وأنا معه»، فقال: صدق أبوك، هل تدري ما يعني بقوله؟ إنّما عنىٰ أنّ الله قتله وأنا مع الله.

فإن قيل: كيف يصحُّ الجمع بين معاني هذه الأخبار؟

قلنا: لا تنافي بين الجميع، لأنّه تبرّأ من مباشرة قتله والمؤازرة عليه، ثمّ قال: «ما أمرت بذلك ولا نهيت عنه» يريد أن قاتليه لم يرجعوا إليّ، ولم يكن منّي قول في ذلك ولا نهي.

فأمّا قوله: «الله قتله وأنا معه» فيجوز أن يكون المراد: الله حكم بقتله وأوجبه، وأنا كذلك، لأنّ من المعلوم أنّ الله لم يقتله علىٰ الحقيقة، فإضافة القتل إلىٰ الله لا تكون إلّا بمعنىٰ الحكم والرضا، وليس يمنع أن يكون ممّا حكم الله به ما لم يتولّه بنفسه، ولا آزر عليه، ولا شايع فيه.

فإن قال: هذا ينافي ما روي عنه: «ما أحببت قتله ولا كرهته»، وكيف يكون من حكم الله وفي حكمه بأن يُقتَل وهو لا يُحِبُّ قتله!؟

قلنا: يجوز أن يريد بقوله: «ما أحببت قتله ولا كرهته» أنّ ذلك لم يكن منّي علىٰ سبيل التفصيل ولا خطر لي ببال، وإن كان علىٰ سبيل الجملة يجب قتل من غلب علىٰ أُمور المسلمين، وطالبوه بأن يُعزَل، لأنّه بغير حقٍّ / [[ص ٣٠٩]] مستولٍّ عليهم، فامتنع من ذلك، ويكون فائدة هذا الكلام التبرّوء من مباشرة قتله، والأمر به علىٰ سبيل التفصيل، أو النهي، ويجوز أن يريد: إنّني ما أحببت قتله إن كانوا تعمّدوا القتل، ولم يقع علىٰ سبيل الممانعة، وهو غير مقصود، ويريد بقوله: «ما كرهته»: إنّي لم أكرهه علىٰ كلِّ حال ومن كلِّ وجه.

فأمّا لعنه قتلته فقد بيّنا أنّ ذلك ليس بظاهر ظهور ما ذكرناه، فإن صحَّ وهو مشروط بوقوع القتل علىٰ الوجه المحظور من تعمّد له وقصد إليه وغير ذلك، علىٰ أنّ المتولّي للقتل علىٰ ما صحَّت به الرواية كنانة بن بشير التجيبي وسودان بن حمران المرادي، وما منهما من كان غرضه في القتل صحيحاً، ولا له أن يقدم عليه فهو ملعون به.

فأمّا محمّد بن أبي بكر فما تولّىٰ قتله، وإنّما روي أنّه لـمّا جثا بين يديه قابضاً علىٰ لحيته، قال: يا ابن أخي دع لحيتي فإنّ أباك لو كان حيّاً لم يقعد منّي هذا المقعد، فقال محمّد: إنّ أبي لو كان حيّاً ثمّ رآك تعمل هذا العمل لأنكره عليك، ثمّ وجأه بجماعة قداح كانت في يده فخزّت في جلده، ولم تقطع، وبادره من ذكرناه بما كان فيه القتل.

فأمّا تأوّل صاحب الكتاب ما روي من قوله عليه السلام: «الله قتله وأنا معه» علىٰ (أنّ المراد به: الله أماته وسيميتني معه) فبعيد من الصواب، لأنّه لفظة (أنا) لا تكون كناية عن المفعول، وإنّما تكون كناية عن / [[ص ٣١٠]] الفاعل، ولو أراد ما ذكره لكان يقول: وإيّاي معه، وليس له أن يقول: إنّما يجعل قوله: وأنا معه مبتدأ محذوف الخبر، ويكون تقدير كلامه: وأنا معه مقتول، وذلك لأنّ هذا ترك للظاهر، وإحالة علىٰ ما ليس فيه، والكلام إذا أمكن حمله علىٰ معنىٰ يستقبل ظاهره به من غير تقدير وحذف كان أولىٰ ممّا يتعلّق بمحذوف، علىٰ أنّهم إذا جعلوه مبتدأ وقدّروا خبراً لم يكونوا بأن يُقدِّروا ما يوافق مذهبهم بأولىٰ من تقدير خلافه، وجعل بدلاً من لفظ المقتول المحذوف لفظ (معين) أو (ظهير)، فإذا تكافأ القولان في التقدير وتعارضا سقطا ووجب الرجوع إلىٰ ظاهر الخبر، علىٰ أنّ عثمان مضىٰ مقتولاً، وكيف يقال: إنّ الله أماته، والقتل كافٍ في انتقام الحياة، وليس يحتاج معه إلىٰ نافٍ لحياة يُسمّىٰ موتاً!؟

وقول صاحب الكتاب: (ويجوز أن يكون ما ناله من الجراح لا يوجب انتفاء الحياة) فليس ذلك بجائز، لأنّ المروي أنّه ضُرِبَ علىٰ رأسه بعمود حديد عظيم، وأنّ أحد قتلته قال: جلست علىٰ صدره فوجأته تسع وجاءات علمت أنّه مات في ثلاث منهنّ، ولكن وجأته الستّ الأُخر لما كان في نفسي عليه من الحنق والغيظ.

وبعد، فإذا كان ذلك جائزاً من أين علمه أمير

المؤمنين عليه السلام حتّىٰ يقول: الله أماته وإن الحياة لم تنتفِ بما فعلت القتلة، وإنّما انتفت بشيء زاد علىٰ فعلهم من قِبَل الله تعالىٰ ممّا لا يعلمه علىٰ التفصيل إلّا الله علّام الغيوب تعالىٰ!؟ وهذا واضح لمن تأمّله.

* * *

١٣٣ - العدل:

الحدود والحقائق:

[[ص ٧٣٢]] ٥١ _ حقيقة العدل في اللغة هو الفعل إذا كان حسناً.

* * *

الأمالي (ج ١):

[[ص ١٤]] [فصل]: قال الشريف المرتضىٰ رضي الله عنه: وممّن كان من مشهوري الشعراء ومتقدِّميهم علىٰ مذهب أهل العدل: ذو الرمَّة، واسمه: غيلان بن عقبة، وكنيته: أبو الحارث، وذو الرمَّة لقبٌ لُقِّبَ به لبيت قاله، وهو في صفة الوتد:

... أشعثُ باقي رُمَّة التقليدِ

والرمَّة: القطعة البالية من الحبل، يقال: حبل أرمام إذا كان ضعيفاً بالياً.

وقيل: إنَّه إنّما لُقِّبَ بذي الرمَّة لأنَّه كان وهو غلام يتفزَّع، فجاءته أُمُّه بمن كتب له كتاباً، وعلَّقته عليه برمَّة من حبل، فسُمّي ذا الرمَّة.

ويشهد بمذهبه في العدل ما أخبرنا به أبو عبيد الله محمّد بن عمران بن موسىٰ المرزباني، قال: حدَّثنا ابن دريد، قال: أخبرنا أبو عثمان الأشناندانى، عن / [[ص ١٥]] التوزي، عن أبي عبيدة، قال: اختصم رؤبة وذو الرمَّة عند بلال بن أبي بردة، فقال رؤبة: والله ما فحص طائراً فحوصاً، ولا تقرمص سبع قرموصاً، إلّا بقضاء من الله وقدر، فقال له ذو الرمَّة: والله ما قدَّر الله علىٰ الذئب أن يأكل حلوبة عيايل ضرائك، قال رؤبة: أفبقدرته أكلها؟ هذا كذب علىٰ الذئب ثانٍ، فقال ذو الرمَّة: الكذب علىٰ الذئب خير من الكذب علىٰ ربِّ الذئب.

وهذا الخبر صريح في قوله بالعدل، واحتجاجه عليه، وبصيرته فيه.

فأمَّا العيايل: فجمع عيِّل، وهو ذو العيال. والضرائك: جمع ضريك، وهو الفقير.

وأخبرنا أبو عبيد الله المرزباني، قال: حدَّثنا أحمد بن محمّد المكّي، عن أبي العيناء، عن الأصمعي، عن إسحاق بن سويد، قال: أنشدني ذو الرمَّة:

وعينان قال اللهُ كونا فكانتا
فعولان بالألباب ما تفعلُ الخمرُ

فقلت له: فعولين خبر الكون؟ فقال لي: لو سبَّحت ربحت، وإنّما قلت: وعينان فعولان، فوصفتهما بذلك.

وإنّما تحرَّز ذو الرمَّة بهذا الكلام من القول بخلاف العدل.

وقد روي هذا الخبر علىٰ خلاف هذا الوجه: أخبرنا أبو عبيد الله المرزباني، قال: حدَّثني أحمد بن خالد النحّاس، قال: حدَّثني محمّد بن القاسم أبو العيناء، قال: حدَّثني الأصمعي، قال: لمّا أنشد ذو الرمَّة قوله:

وعينان قال اللهُ كونا فكانتا
فعولين بالألباب ما تفعلُ الخمرُ

وهو يريد: كونا فكانتا فعولين حيث كانتا، قال له عمرو بن عبيد: ويحك قلت عظيماً، فقل: / [[ص ١٦]] فعولان بالألباب، فقال ذو الرمَّة: ما أُبالي قلت هذا أم سبَّحت، فلمّا علم ما ذهب إليه عمرو قال: سبحان الله لو عنيت ما ظننت كنت جاهلاً.

وممّن روي أنَّه كان علىٰ مذهب أهل العدل من شعراء الطبقة الأُولىٰ: أعشىٰ قيس بن ثعلبة، واستشهد بقوله:

استأثر اللهُ بالوفاء وبالعد
ل وولّىٰ الملامةَ الرجلا

وممّن قيل إنَّه علىٰ مذهب الجبر من المشهورين أيضاً: لبيد بن ربيعة العامري، واستدلَّ بقوله:

إنَّ تقوىٰ ربّنا خيرُ نفل
وبإذن الله ريثي والعجل
من هداه سبل الخير اهتدىٰ
ناعم البال ومن شاء أضلّ

وإن كان لا طريق إلىٰ نسبة الجبر إلىٰ مذهب لبيد إلّا هذان البيتان، فليس فيهما دلالة علىٰ ذلك.

أمَّا قوله: (وبإذن الله ريثي والعجل)، فيحتمل أن

يكون بعلمه، كما يتأوَّل عليه قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ﴾ [البقرة: ١٠٢]، أي بعلمه. وإن قيل في هذه الآية: إنَّه أراد بتخليته وتمكينه، وإن كان لا شاهد لذلك في اللغة، أمكن مثله في قول لبيد.

وأمَّا قوله: (من هداه اهتدىٰ، ومن شاء أضلّ)، فيحتمل أن يكون مصروفاً إلىٰ بعض الوجوه التي يتأوَّل عليها الضلال والهدىٰ المذكوران في القرآن ممَّا يليق بالعدل ولا يقتضي الإجبار. اللّهمّ إلَّا أن يكون مذهب لبيد في الإجبار معروفاً بغير هذه الأبيات، فلا يتأوَّل له هذا التأويل، بل يُحمَل مراده علىٰ موافقة المعروف من مذهبه.

* * *

[[ص ٢٢٤]] [تأويل آية]: إن سأل سائل عن قوله تعالىٰ: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً ...﴾، إلىٰ: ﴿غَافِلِينَ ﴿١٤٦﴾﴾ [الأعراف: ١٤٦]، فقال: ما الجواب عن هذه الآية علىٰ ما يطابق العدل؟ فإنَّ ظاهرها كأنَّه مخالف.

الجواب: قيل له: في هذه الآية وجوه: منها ما ابتدأناه فيها، ومنها ما سبقنا به فحرَّرناه، واخترنا فيه من المطاعن، وأجبنا عمَّا لعلَّه يُعترَض فيه من الشبه.

أوَّلها: أن يكون عنىٰ بذلك صرفهم عن ثواب النظر في الآيات، وعن العزّ والكرامة الذين يستحقّهما من أدّىٰ الواجب عليه في آيات الله وأدلَّته وتمسَّك بها، والآيات علىٰ هذا التأويل يحتمل أن تكون سائر الأدلَّة، ويحتمل أن تكون معجزات / [[ص ٢٢٥]] الأنبياء خاصَّة، وهذا التأويل يطابق الظاهر، لأنَّه تعالىٰ قال: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ ﴿١٤٦﴾﴾، فبيَّن أنَّ صرفهم عن الآيات مستحقّ بتكذيبهم، ولا يليق ذلك إلَّا بما ذكرناه.

وثانيها: أنَّه أراد أن يصرفهم تعالىٰ عن زيادة المعجزات التي يظهرها الأنبياء عليهم السلام بعد قيام الحجَّة لما تقدَّم من آياتهم ومعجزاتهم، لأنَّه تعالىٰ إنَّما يُظهِر هذا الضرب من المعجزات إذا علم أنَّه يؤمن عنده من لم يؤمن بما تقدَّم من الآيات، وإذا علم خلاف ذلك لم يُظهِرها، وصرف الذين علم من حالهم أنَّهم لا يؤمنون عنها، ويكون الصرف علىٰ أحد وجهين: إمَّا بأن لا يُظهِرها جملة، أو بأن يصرفهم عن مشاهدتها ويُظهِرها بحيث ينتفع بها غيرهم.

فإذا قيل: وما الفرق فيما ذكرتموه بين ابتداء المعجزات وبين زيادتها؟

قلنا: الفرق بينهما أنَّ المعجز الأوَّل يجب إظهاره لإزالة العلَّة في التكليف، ولأنَّنا به نعلم صدق الرسول المؤدّي إلينا ما فيه لطفنا ومصلحتنا، فإذا كان التكليف يوجب تعريف المصالح والإلطاف لتزاح العلَّة، وكان لا سبيل إلىٰ معرفتها علىٰ الوجه الذي يكون عليه لطفاً إلَّا من قِبَل الرسول، وكان لا سبيل إلىٰ العلم بكونه رسولاً إلَّا من جهة المعجز، وجبت بعثة الرسول وتحميله ما فيه مصلحتنا من الشرائع وإظهار المعجز علىٰ يده، لتعلّق هذه الأُمور بعضها ببعض، ولا فرق في هذا الموضع بين أن يعلم المبعوث إليهم الرسول أو بعضهم يطيعون ويؤمنون، وبين أن لا يعلم ذلك في وجوب البعثة، وما يجب وجوبها، لأنَّ تعريف المصالح ممَّا يقتضيه التكليف العقلي الذي لا فرق في حسنه بين أن يقع عنده الإيمان أو لا يقع، وليس هذه سبيل ما يظهره من المعجزات بعد قيام الحجَّة بما تقدَّم منها، لأنَّه متىٰ لم ينتفع بها منتفع ويؤمن عندها من لم يؤمن لم يكن في إظهارها فائدة وكانت عبثاً، فافترق الأمران.

فإن قيل: كيف يطابق هذا التأويل قوله تعالىٰ: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ ﴿١٤٦﴾﴾، ومعلوم أنَّ صرفهم عن الآيات لا يكون مستحقّاً بذلك؟

قلنا: يمكن أن يكون قوله تعالىٰ: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا﴾ لم يرد به تعليل قوله تعالىٰ: ﴿سَأَصْرِفُ﴾، بل يكون كالتعليل لما هو أقرب إليه في ترتيب الكلام، وهو قوله تعالىٰ: ﴿وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً﴾، لأنَّ من كذَّب بآيات الله وغفل عن تأمّلها والاهتداء / [[ص ٢٢٦]] بنورها ركب الغي واتَّخذه سبيلاً، وحاد عن الرشد، وضلَّ ضلالا بعيداً، ورجوع لفظة (ذلك) إلىٰ ما ذكرناه أشبه بالظاهر من رجوعها إلىٰ قوله: ﴿سَأَصْرِفُ﴾، لأنَّ رجوع اللفظ في اللغة إلىٰ أقرب المذكورين إليه أولىٰ.

ويمكن أن يكون قوله تعالىٰ: ﴿كَذَّبُوا﴾ بلفظ

الماضي المراد به الاستقبال، ويكون وجهه أنَّ التكذيب لـمَّا كان معلوماً منهم لو أظهرت لهم الآيات، جعل كأنَّه قال ذلك بأنَّه متىٰ أظهرنا لهم آياتنا كذَّبوا، ويجري ما ذكرناه أوَّلاً مجرىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَنادى أَصْحابُ النَّارِ أَصْحابَ الْجَنَّةِ﴾ [الأعراف: ٥٠] في أنَّه بلفظ الماضي والمعنىٰ الاستقبال.

وثالثها: أن يكون معنىٰ: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آياتِيَ﴾ أي لا أُوتيها من هذه صفته، وإذا صرفهم عنها فقد صرفها عنهم، وكلا اللفظتين تفيد معنىً واحداً. وليس لأحد أن يقول: هل لا قال: (سأصرف آياتي عن الذين يتكبَّرون)؟ والآيات ههنا هي المعجزات التي تختصُّ بها الأنبياء.

فإن قيل: فأيّ فائدة في قوله علىٰ سبيل التعليل: ﴿ذلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآياتِنا﴾؟ وأيّ معنىٰ لتخصيصه الذين يتكبَّرون في الأرض بغير الحقّ؟ وهلَّا تؤتىٰ الآيات والمعجزات إلَّا الأنبياء دون غيرهم وإن كان ممَّن لا يتكبَّر؟

قلنا: لخروج الكلام مخرج التعليل علىٰ هذا التأويل وجه صحيح، لأنَّ من كذَّب بآيات الله لا يُؤتىٰ معجزاته لتكذيبه وكفره، وإن كان قد يكون غير مكذِّب، ويمنع من إتيانه الآيات علَّة أُخرىٰ، والتكبّر والبغي بغير الحقّ مانع من إتيان الآيات وإن منع غيره. ويجري هذا مجرىٰ قول القائل: (أنا لا أودّ فلاناً لغدره)، ولا يلزم إذا لم يكن غادراً أن يودّه، لأنَّه ربَّما خلا من الغدر وحصل علىٰ صفة أُخرىٰ تمنع من مودَّته. ويجوز أيضاً أن تكون الآية خرجت علىٰ ما يجري مجرىٰ السبب، وأن يكون بعض الجهّال اعتقد في ذلك الوقت جواز ظهور المعجزات علىٰ يد الكفّار، فأكذبهم الله تعالىٰ بذلك.

ورابعها: أن يكون المراد بالآيات العلامات التي يجعلها الله تعالىٰ في قلوب المؤمنين، ليدلَّ بها الملائكة علىٰ الفرق بين المؤمن والكافر، فيفعلوا بكلّ واحد منهما ما يستحقّه من التعظيم والاستخفاف، كما تأوَّل أهل الحقّ الطبع والختم اللذين ورد بهما القرآن علىٰ أنَّ المراد بهما العلامة المميّزة بين الكافر والمؤمن، ويكون: (سأصرف عنها) أي أعدل بها عنهم وأخصُّ بها المؤمنين المصدِّقين بآياتي وأنبيائي. وهذا التأويل يشهد له أيضاً قوله تعالىٰ: ﴿ذلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآياتِنا وَكانُوا / [[ص ٢٢٧]] عَنْها غافِلِينَ ﴿١٤٦﴾﴾، فيكون صرفهم عن هذه الآيات كالمستحسن لتكذيبهم وإعراضهم عن آياته تعالىٰ.

وخامسها: أن يريد تعالىٰ: إنّي أصرف من رام المنع من أداء آياتي وتبليغها، لأنَّ من الواجب علىٰ الله تعالىٰ أن يحول بين من رام ذلك وبينه ولا يُمكِّن منه، لأنَّه ينقض الغرض في البعثة. ويجري ذلك مجرىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ [المائدة: ٦٧]، فتكون الآيات هاهنا القرآن وما جرىٰ مجراه من كتب الله تعالىٰ التي يحملها الرسل، والصرف وإن كان متعلّقاً في الآية بنفس الآيات، فقد يجوز أن يكون المعنىٰ متعلّقاً بغيرها ممَّا هو يتعلَّق بها، فإذا ساغ أن يعلّقه بالثواب والكرامة المستحقّين علىٰ التمسّك بالآيات ساغ أن يعلّقه بما يمنع من تبليغها وأدائها وإقامة الحجَّة بها. وعلىٰ هذا التأويل لا يُجعَل قوله تعالىٰ: ﴿ذلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآياتِنا﴾ راجعاً إلىٰ ما صرف، بل يردّ إلىٰ ما هو قبله بلا فصل من قوله تعالىٰ: ﴿وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً﴾ علىٰ ما بيَّناه في الوجه الثاني من تأويل هذه الآية.

وسادسها: أن يكون الصرف هاهنا الحكم والتسمية والشهادة، ومعلوم أنَّ من شهد علىٰ غيره بالانصراف عن شيء فجائز أن يقول: صرفه عنه، كما يقال: أكفره وكذَّبه وفسَّقه، وكما قال عزَّ من قائل: ﴿ثُمَّ انْصَرَفُوا صَرَفَ اللهُ قُلُوبَهُمْ﴾ [التوبة: ١٢٧]، أي شهد عليها بالانصراف عن الحق والهدىٰ، وكقوله تعالىٰ: ﴿فَلَمَّا زاغُوا أَزاغَ اللهُ قُلُوبَهُمْ﴾ [الصفّ: ٥]، وهذا التأويل يطابقه قوله تعالىٰ: ﴿ذلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآياتِنا وَكانُوا عَنْها غافِلِينَ ﴿١٤٦﴾﴾، لأنَّ الحكم عليهم بما ذكرنا من التسمية يوجب تكذيبهم وغفلتهم عن آيات الله وإعراضهم عنها.

وسابعها: أنَّه تعالىٰ علم أنَّ الذين يتكبَّرون في الأرض بغير الحقّ سيُصرَفون عن النظر في آياته والإيمان بها إذا أظهرها علىٰ أيدي رسله، جاز أن يقول: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آياتِيَ﴾، فيريد: سأُظهر ما ينصرفون بغير اختيارهم عنه. ويجري ذلك مجرىٰ قولهم: سأُبخِّل فلاناً وأُخطِّئه، أي أسأله ما يبخل ببذله، وأمتحنه بما يخطئ فيه، ولا يكون المعنىٰ: إنّي أفعل فيه البخل والخطأ. والآيات علىٰ هذا الوجه جائز أن تكون المعجزات دون سائر الأدلة الدالّة

علىٰ الله تعالىٰ، وجائز أن تكون جميع الأدلَّة، ويجب علىٰ هذا الوجه أن يكون قوله تعالىٰ: ﴿ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا﴾ غير راجع إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿سَأَصْرِفُ﴾، بل إلىٰ ما قدَّمنا ذكره، لتصحّ الفائدة.

وثامنها: أن يكون الصرف هاهنا معناه المنع من إبطال الآيات والحجج، / [[ص ٢٢٨]] والقدح فيها بما يُخرِجها عن أن تكون أدلَّةً وحججاً، فيكون تقدير الكلام: إنّي بما أُؤيِّد من حججي وأحكمه من آياتي وبيّناتي صارف للمكذِّبين المبطلين عن القدح في الآيات والدلالات، ومانع لهم ممَّا كانوا لولا هذا الإحكام والتأييد يعترضونه ويغتنمونه من تمويههم الحقّ ولبسه بالباطل. ويجرىٰ هذا مجرىٰ قول أحدنا: قد منع فلاناً أعداءه بأفعاله الكريمة، وطرائقه الممدوحة، وأخلاقه المهذَّبة، وصرفهم عن ذمّه، وأخرس ألسنتهم عن الطعن عليه. وإنَّما يريد المعنىٰ الذي ذكرناه.

فإن قيل: أليس في المبطلين من طعن علىٰ آيات الله تعالىٰ وأورد الشبهة فيها مع ذلك؟

قلنا: لم يرد الله تعالىٰ الصرف عن الطعن الذي لا يؤثر ولا يُشتَبه علىٰ من أحسن النظر، وإنَّما أراد ما قدَّمناه، وقد يكون الشيء في نفسه مطعوناً عليه وإن لم يطعن عليه طاعن، كما قد يكون بريَّاً من الطعن وإن طُعِنَ فيه بما لم يُؤثِّر فيه، ألَا ترىٰ أنَّ قولهم: فلان قد أخرس أعداءه من ذمّه، ليس يراد به أنَّه منعهم عن التلفّظ بالذمّ؟ وإنَّما المعنىٰ أنَّه لم يجعل للذمّ عليه طريقاً ومجالاً. ويجب علىٰ هذا الوجه أن يكون قوله تعالىٰ: ﴿ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا﴾ يرجع إلىٰ ما قبله بلا فصل، ولا يرجع إلىٰ قوله: ﴿سَأَصْرِفُ﴾.

وتاسعها: أنَّ الله تعالىٰ لمَّا وعد موسىٰ عليه السلام وأُمَّته إهلاك عدوّهم قال: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾، وأراد عزّ وجلّ أن يهلكهم ويصطلمهم ويجتاحهم علىٰ طريق العقوبة لهم بما كان منهم من التكذيب بآيات الله تعالىٰ والردّ لحججه والمروق عن طاعته، وبشَّر من وعده بهذه الحال من المؤمنين بالوفاء بها، وهو تعالىٰ إذا أهلك هؤلاء الجبّارين المتكبّرين واصطلمهم فقد صرفهم عن آياته، من حيث اقتطعهم عن مشاهدتها والنظر فيها بانقطاع التكليف عنهم، وخروجهم عن صفات أهله.

وهذا الوجه يمكن أن يقال فيه: إنَّ العقوبة لا تكون إلَّا مضادّة للاستخفاف والإهانة، كما أنَّ الثواب لا بدَّ أن يكون مقترناً بالتبجيل والتعظيم، وإماتة الله تعالىٰ للأُمم وما يفعله من بوارٍ وإهلاكٍ لا يُقرَن إليه ما لا بدَّ أن يكون مقترناً إلىٰ العقاب من الاستخفاف، ولا يخالف ما يفعله تعالىٰ بأوليائه علىٰ سبيل الامتحان والاختبار، فكيف يصحُّ ما ذكرتموه؟

ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: لا يمتنع أن يضمَّ الله إلىٰ ما يفعله بهؤلاء الكفّار المتجبّرين من الإهلاك اللعن والذمّ والاستخفاف، ويأمرنا بإهلاكهم / [[ص ٢٢٩]] وقتلهم علىٰ وجه الاستخفاف والنكال، ويضيف الله تعالىٰ ذلك إليه من حيث وقع بأمره وعن أذنه.

فإن قيل: ما معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾؟ كأنَّ في التكبّر ما يكون بالحقّ.

قلنا: في هذا وجهان: أحدهما: أن يكون ذلك علىٰ سبيل التأكيد والتغليظ والبيان علىٰ أنَّ الكبر لا يكون إلَّا بغير الحقّ، وأنَّ هذه صفة له لازمة غير مفارقة. ويجري ذلك مجرىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللهِ إِلٰهاً آخَرَ لا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ﴾ [المؤمنون: ١١٧]، وقوله تعالىٰ: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ وَكُفْرِهِمْ بِآيَاتِ اللهِ وَقَتْلِهِمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ﴾ [النساء: ١٥٥]، ولم يرد تعالىٰ إلَّا المعنىٰ الذي ذكرناه. ومثله قوله تعالىٰ: ﴿وَلا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَناً قَلِيلاً﴾ [المائدة: ٤٤]، ولم يرد النهي عن الثمن القليل دون الكثير، بل أراد به تأكيد القول بأنَّ كلّ ثمن يُؤخَذ عنها يكون قليلاً بالإضافة إليها، ويكون المتعوَّض عنها مغبوناً مبخوساً خاسر الصفقة.

والوجه الآخر: أنَّ في التكبّر ما يكون ممدوحاً، بأنَّ من تكبَّر وتنزَّه عن الفواحش والدنايا وتباعد عن فعلها وتجنّب أهلها يكون مستحقّاً للمدح سالكاً لطريق الحقّ، والتكبّر المذموم هو الواقع علىٰ وجه النخوة والبغي والاستطالة علىٰ ذوي الضعف والفخر عليهم والمباهاة لهم، ومن كان بهذه الصفة فهو مجانب للتواضع الذي ندب الله إليه، وأرشد إلىٰ الثواب المستحقّ عليه، ويستحقّ بذلك الذمّ والمقت، ولهذا شرط تعالىٰ أن يكون التكبّر بغير الحقّ في قوله تعالىٰ في هذه السورة: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ

الْفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها وَما بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٣٣] يحتمل أيضاً هذين الوجهين اللذين ذكرناهما، فإن أُريد به البغي المكروه الذي هو الظلم وما أشبهه، كان قوله: ﴿بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ تأكيداً وإخباراً عن أنّه بهذه صفته. وإن أُريد بالبغي الطلب _ وذلك أصل في اللغة _، كان الشرط في موضعه، لأنَّ الطلب قد يكون بالحقّ وبغير الحقّ.

فإن قيل: فما معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لا يُؤْمِنُوا بِها وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً﴾؟ وهل الرؤية هاهنا العلم والإدراك بالبصر؟ وهب أنّها يمكن أن تكون في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لا يُؤْمِنُوا بِها﴾ محمولة علىٰ رؤية البصر، لأنَّ الآيات والأدلّة ممّا تُشاهَد، كيف تُحمَل الرؤية الثانية علىٰ العلم؟ وسبيل الرشد إنّما هي طريقة، ولا يصحُّ أن يرجع بها إلىٰ المذاهب والاعتقادات التي لا يجوز عليها رؤية البصر، فلا بدَّ إذاً من أن يكون المراد به رؤية العلم، ومن علم طريق الرشد / [[ص ٢٣٠]] لا يجوز أن ينصرف عنه إلىٰ طريق الغي، لأنَّ العقلاء لا يختارون مثل ذلك.

قلنا: الجواب عن ذلك من ثلاثة أوجه: أحدها: أن يكون المراد بالرؤية الثانية رؤية البصر، ويكون السبيل المذكور في الآية هي الأدلّة والآيات، لأنّها ممّا يُدرِكه بالبصر، ويُسمّىٰ سبيل الرشد من حيث كانت وصلة إلىٰ الرشد وذريعة إلىٰ حصوله، ويكون سبيل الغي هو الشبهات والمخاريق التي ينصبها المبطلون والمدغلون في الدين، فيوقعوا بها الشبهة علىٰ أهل الإيمان، وتُسمّىٰ بأنّها سبيل الغي وإن كان النظر فيها لا يوجب حصول الغي من حيث كان المعلوم ممَّن تشاغل بها واغترَّ بأهلها أنّه يصير إلىٰ الغي.

والوجه الثاني: أن يكون المراد بالرؤية العلم، إلّا أنَّ العلم لا يتناول كونها سبيلاً للرشد وكونها سبيلاً للغي، بل يتناولها لا من هذا الوجه، ألَا ترىٰ أنَّ كثيراً من المبطلين يعلمون مذاهب أهل الحقّ واعتقاداتهم وحججهم، إلّا أنّهم يجهلون كونها صحيحة مفضية إلىٰ الحقّ فيتجنبونها، وكذلك يعلمون مذاهب المبطلين واعتقاداتهم الباطلة، إلّا أنّهم يجهلون كونها باطلة، ويعتقدون صحّتها بالشبهة، فيصيرون إليها؟ وعلىٰ هذا الوجه لا يجب أن يكون الله تعالىٰ وصفهم بالغي وترك الحقّ مع العلم به.

والوجه الثالث: أن يكونوا عالمين بسبيل الرشد والغي ومميِّزين بينهما، إلّا أنّهم للميل إلىٰ أعراض الدنيا والذهاب مع الهوىٰ والشبهات يعدلون عن الرشد إلىٰ الغي، ويجحدون ما يعلمون، كما أخبر الله سبحانه عن كثير من أهل الكتاب بأنّهم يجحدون الحقّ وهم يعلمونه ويستيقنونه.

فإن قيل: فما معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿ذلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآياتِنا وَكانُوا عَنْها غافِلِينَ ﴿١٤٦﴾﴾، والتكذيب لا يكون في الحقيقة إلّا في الأخبار دون غيرها؟

قلنا: التكذيب قد يُطلَق علىٰ الأخبار وغيرها، ألَا ترىٰ أنّهم يقولون: فلان يكذب بكذا، إذا كان يعتقد بطلانه، كما يقولون: يصدق بكذا وكذا، إذا كان يعتقد صحّته؟ ولو صرفنا التكذيب هاهنا إلىٰ أخبار الله تعالىٰ التي تضمَّنتها كتبه الواردة علىٰ أيدي رسله جاز، فتكون الآيات هاهنا هي الكتب المنزلة دون سائر المعجزات.

فإن قيل: فما معنىٰ ذمّه تعالىٰ (ذلك بأنّهم كانوا عن آياتنا غافلين)، والغفلة علىٰ مذهبكم من فعله، لأنّها السهو وما جرىٰ مجراه ممّا ينافي العلوم الضرورية، ولا تكليف علىٰ الساهي، فكيف يُذَمُّ بذلك؟

قلنا: المراد هاهنا بالغفلة التشبيه لا الحقيقة، / [[ص ٢٣١]] ووجه التشبيه أنّهم لـمّا أعرضوا عن تأمّل آيات الله تعالىٰ والانتفاع بها أشبهت حالهم حال من كان ساهياً غافلاً عنها، فأطلق عليهم هذا القول، كما قال تعالىٰ: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ﴾ [البقرة: ١٧] علىٰ هذا المعنىٰ، ولهذا يقول الإنسان لمن يستبطئه ويصفه بالإعراض عن التأمّل والتبيّن: أنت ميّت وراقد لا تبصر ولا تسمع، وما أشبه ذلك. وكلّ هذا واضح بحمد الله وكرمه وإحسانه.

* * *

الملخَّص في أُصول الدين:

[[ص ٣٠٥]] الكلام في العدل:

اعلم أنَّ غرضنا في هذا الباب، أن نُثبِت أنّه تعالىٰ لا يفعل القبيح، ولا ما يجري مجرىٰ القبيح من الإخلال بالواجب، ليصحَّ أنَّ أفعاله كلّها حسنة.

والكلام في العدل علىٰ هذا متىٰ تُؤمِّل لم يخرج عن الأفعال وما يتعلَّق بها ويرجع إليها، ولهذا وجب أن نُبيِّن ضروب الأفعال وأقسامها وأحكامها من حسن وقبح ووجوب، ويتعلَّق بهذه الأحكام النفي والإثبات.

ولـمَّا كان تنزيهه تعالىٰ عن القبيح، إنَّما يتمُّ بأن يكون قادراً علىٰ ما إذا فعله كان قبيحاً، وجب أن يدلَّ علىٰ ذلك ويُبيِّن الوجه الذي لأجله لم يختر فعل القبيح.

وكذلك أيضاً: يصحُّ تنزيهه عن إرادة القبيح والإخبار بالكذب بعد أن نُبيِّن أنَّ إرادته وكلامه من فعله، وأنَّهما ليسا من صفات ذاته علىٰ ما يذهب إليه المخالف.

ولا بدَّ من بيان أنّ تصرّفنا محدَث من جهتنا، لأنَّ ذلك متىٰ لم يثبت لم يجب إضافة القبيح والحسن فيما ينصرف فيه إلينا دونه تعالىٰ، ولو أنَّه كان من فعله ﷻ لم يكن إلَّا حُسناً ولانتفىٰ عنه القبيح.

/ [[ص ٣٠٦]] ويلحق بذلك الكلام فيما عدَّه المخالفون واجباً وليس بواجب، كالأصلح وما أشبهه.

والكلام فيما نفوا وجوبه وهو واجب، كاللطف والعوض، وبعثة الأنبياء لتعريف المصالح، وما جرىٰ مجرىٰ ذلك.

والكلام في حسن التكليف وشرائطه وصفات المكلَّف يلحق أيضاً بذلك، لأنَّ فيه ما يحسن، وفيه ما يجب، وقد ادَّعىٰ قوم قبح التكليف في الأصل، وادَّعىٰ آخرون وجوبه علىٰ بعض الوجوه، فلا بدَّ من تمييز الصحيح من ذلك من الباطل، ونحن نُفصِّل ذلك ونُرتِّبه في أبوابه إن شاء الله.

* * *

للمزيد راجع:

⇦ الأفعال.

⇦ الحسن والقبح.

* * *

١٣٤ - العرض:

الحدود والحقائق:

[[ص ٧٢٨]] ٤ _ وحدُّ العرض هو ما يستحيل فيه التحيّز مع الوجود.

* * *

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ٤)/ (نقد النيسابوري في تقسيمه للأعراض):

[[ص ٣٠٩]] **مسألة:** قال رضي الله عنه: تصفَّحت الأوراق التي عملها أبو رشيد سعيد بن محمّد في ذكر أنواع الأعراض وأقسامها وفنون أحكامها، فوجدتها قد أخلَّ بأيّام كان يجب أن يذكرها كما ذكر ما يجري مجراها، وأخلَّ أيضاً في تقسيماته بأقسام وتمثيلاته بأشياء لا بدَّ من ذكرها.

وإنّي أُشير إلىٰ ذلك حتَّىٰ تتكامل بما استدركته ولما تقدَّمه جميعاً ما [لا بدَّ منه] في هذا الباب بمشيئة الله تعالىٰ وعونه وحسن معونته.

/ [[ص ٣١٠]] **[أقسام الأعراض]:**

الأعراض علىٰ ضربين: [ما] يوجب أن يختصَّ به حالاً، والآخر لا يوجب حالاً.

وما يوجب حالاً علىٰ ضربين: ضرب يوجب حال الحيّ، والضرب الآخر يوجب الحال لمحلِّه.

فأمَّا الذي يوجب حالاً لحيّ فأنواع: الاعتقادات، والإرادات، والكراهات، والظنون، والقدرة، والحياة، والشهوة وأضدادها، والنظر.

وأمَّا ما يوجب حالاً لمحلِّه فهو أنواع الأكوان. وأمَّا ما لا يوجب لحيّ ولا لمحلّ فما عدا ما ذكرناه.

وينقسم ما لا يوجب حالاً لمحلّ ولا حمله إلىٰ ضربين: فضرب يوجب لمحلّه حكماً، وضرب لا يوجب ذلك، والأوَّل هو التأليف إذا كان التزاماً والاعتقادات، والثاني _ وهو ما لا يوجب حالاً ولا حكماً _ هو: المدركات من الألوان، والطعوم، والأرياح، والحرارة، والبرودة، والأصوات، والآلام.

والأعراض علىٰ ضربين: ضرب يصحُّ أن يتعلَّق بكلّ حيّ من قديم ومحدَث ويوجب له حالاً، والضرب الآخر لا يصحُّ أن يتعلَّق إلَّا بالمحدَث خاصّة. وليس فيها ما يختصُّ بالقديم تعالىٰ، ولا يصحُّ تعلّق جنسه ولا نوعه بالمحدَث.

فأمَّا ما يتعلَّق بكلِّ حيّ من قديم أو محدَث فالإرادات والكراهات وما عداها من التعلّقات، لا يصحُّ إذا يوجب حالاً إلَّا للمحدَث دون القديم.

والأعراض علىٰ ضربين: ضرب لا يصحُّ خلوّ

الجواهر من نوعه، وضرب يصحُّ خلوّها وتعرّيها من أجناسه وأنواعه.

/ [[ص ٣١١]] فالأوّل هو نوع الأكوان، لأنَّ الجواهر لا يصحُّ مع وجودها أن تُعرَّىٰ من نوع الكون، لأنَّ الجوهر مع تحيّزه لا بدَّ من اختصاصه بالجهة ولا يكون فيها ألَّا يكون.

والضرب الثاني هو ما عدا نوع الأكوان، لأنَّه يصحُّ أن تُعرَّىٰ الجواهر من كلّ ما عدا الأكوان من المعاني.

الأعراض علىٰ ضربين: ضرب يدلُّ علىٰ حدوث الأجسام والجواهر، والضرب الآخر لا يدلُّ علىٰ ذلك. فالضرب الأوّل هو الأكوان لأنَّها المختصَّة، فإنَّ الجواهر لا تخلو من نوعها. والثاني ما عدا الأكوان، لأنَّه إذا جاز خلوّ الجواهر منها فلم تدلّ علىٰ حدوثها وإن كانت هذه المعاني محدَثة لتقدّم الجوهر لها خالية منها.

والأعراض علىٰ ضروب ثلاثة: ضرب لا يكون إلَّا حسناً أو لا قبح فيه، والضرب الأوّل العلوم والنظر عند أبي هاشم، فإنَّه يذهب إلىٰ أنَّ العلم والنظر لا يكونان إلَّا حسنين، وعند أبي علي أنَّه قد يجوز أن يكونا قبيحين، بأن يكونا مفسدة.

والضرب الثاني: الجهل، والظلم، والكذب، وإرادة القبيح، وكراهة الحسن، والأمر بالقبيح والنهي عن الحسن، وتكليف ما لا يطاق. وهذا الضرب كثير وإنَّما ذكرنا الأُصول.

وهذا الضرب علىٰ ضربين: أحدهما لا يمكن علىٰ حال من الأحوال ألَّا يكون قبيحاً، والثاني يمكن علىٰ بعض الوجوه ألَّا يكون قبيحاً.

فمثال الأوّل الجهل المتعلّق بالله تعالىٰ، كاعتقاد أنَّه جسم أو محدَث. ومن مسلة ما يعلّق بالجهل بما لا يجوز تغيّر حاله وخروجه علىٰ صفته، كاعتقاد / [[ص ٣١٢]] أنَّ السواد متحيّز، وأنَّ الجوهر له ضدّ غيره من الأجناس.

ويجوز أن يلحق بهذا الضرب إرادة الجهل الذي ذكرناه أوّلاً والأمر به، لأنَّه كما لا يجوز تغيّر المراد عن قبحه لا يجوز قبح الإرادة المتعلّقة به.

ومثال الضرب الثاني _ وهو ما لا يمكن علىٰ بعض الوجوه ألَّا يكون قبيحاً _ الجهل المتعلّق بما يجوز تغيّر حاله، والظلم، والكذب، وباقي القبائح التي عدَّدناها.

وإنَّما قلنا: إنَّ الجهل المتعلّق بما يجوز أن لا يكون قبيحاً ولا جهلاً، لأنَّه إذا اعتقد أنَّ زيداً في الدار في حالة مخصوصة ولم يكن فيها في تلك الحال فاعتقاده جهل، إلَّا أنَّه كان يمكن ألَّا يكون جهلاً، بأن يكون زيد في الدار في تلك الحال.

والضرر الذي هو ظلم كان يمكن أن يكون عدلاً، بأن يقع علىٰ خلاف ذلك الوجه، وقد يكون أيضاً من جنسه ما ليس بظلم. وكذلك الكذب فيه الوجهان اللذان ذكرناهما معاً.

وأمَّا الضرب الثالث فهو باقي الأعراض، لأنَّ الحسن والقبح يمكن أن يدخل في الجميع علىٰ البدل.

وما يقبح من أعراض علىٰ ضربين: أحدهما يختصُّ بوجه قبح لا يكون لغيره وإن جاز أن يقبح للوجه الذي يعمّه ويعمّ غيره. والضرب الآخر إنَّما يقبح لوجه مشاركة فيه كلّ القبائح.

فمثال الأوّل الألم إذا كان كذباً وإرادة القبيح وكراهة الحسن، لأنَّ الظلم وجه قبح يختصُّ به ولا يشاركه في هذا الوجه سواه. وكذلك الكذب وإرادة القبيح وكراهة الحسن.

وإنَّما قلنا: إنَّه يجوز مع هذا الاختصاص أن يشارك باقي القبائح في وجه القبح، لأنَّه يجوز أن يعرض الظلم أو الكذب أو إرادة القبيح أو كراهة الحسن أن يكون / [[ص ٣١٣]] مفسدةً أو عبثاً، فيقبح لذلك.

فأمَّا مثال الضرب الثاني ممَّا يقبح لوجه مشترك فهو سائر الأعراض، لأنَّه لا شيء منها إلَّا وقد يجوز أن تعرض فيه المفسدة أو يكون عبثاً، فيقبح لذلك.

واعلم أنَّه لا يمكن أن تجتمع وجوه القبح كلّها في عرض واحد حتَّىٰ يكون عبثاً ظلماً كذباً إرادة بقبيح كراهة لحسن مفسدة عبثاً لنا في هذه الوجه، وأكثر ما يجتمع فيه من وجوه القبح أن يكون العرض مثلاً ظلماً كذباً ويتَّفق أن يكون مفسدةً وعبثاً. وكذلك القول في الكذب وإرادة القبيح وكراهة الحسن إذا اتَّفق في كلّ كلّ واحد منها المفسدة والعيب، فاعلم ذلك.

[إخلال النيسابوري في تقسيم الأعراض]:

فأمَّا الذي أخلَّ بذكره في خلال تقسيمه، فإنَّه لـمَّا قسَّم الأعراض في تماثل واختلاف وتضادّ ذكر في قسمة التماثل الذي لا اختلاف فيه ولا تضادّ التأليف والحياة والقيمة والألم، وأخلَّ بذكر الحرارة والبرودة والرطوب واليبوسة. وهذه أجناس تجري مجرىٰ ما ذكره في أنَّها متماثلة لا مختلف فيها ولا متضادّ.

ولـمَّا ذكر قسم ما هو متماثل ومتضادّ ولا يدخله المختلف الذي ليس بمتضادّ ذكر الألوان والطعوم والأرياح وأخلَّ بذكر الأصوات، وهي عند أبي هاشم متماثلة ومتضادّة بغير مختلف ليس بمتضادّ.

فإن اعتذر باعتذار هو أنَّ الأصوات غير متضادّة، فقد كان يجب أن يذكرها في باب المتماثل والمختلف مع الاعتمادات والإرادات والكراهات والشهوة والبقاء والنظر، ولا ههنا ذكرها ولا هناك. فإن [كان] متوقّفاً في القطع بتضادّ / [[ص ٣١٤]] المختلف منها فقد كان يجب أن يذكر توقّفه، وأنَّها مع التوقّف إمَّا أن تكون داخلة في المختلف الذي ليس بمتضادّ مع الاعتمادات والإرادات ومع الذي هي مختلفة كالألوان والأكوان، وهذا إخلال.

ولـمَّا ذكر أقسام الأعراض المتعلّقات وكيفيات تعلّقه ذا أخلَّ بقسمة من ضروب تعلّقها كان ينبغي أن يذكرها، وهي: أنَّ المتعلّقات علىٰ ضربين: ضرب متعلّق بغير واحد تفصيلاً من غير تجاوز له كالاعتقادات والظنّ والإرادة والكراهة والنظر، والضرب الآخر يتعلَّق بما لا يتناهىٰ كالشهوة والنفار والقدرة فيما يتعلَّق به من الأجناس أو الجنس الواحد في المحالّ والأوقات، لأنَّها إنَّما يتعلَّق بالواحد من غير تعدّ له إذا كان الجنس والمحلّ والوقت واحداً.

وأخلَّ بقسمة أُخرىٰ في المتعلّقات، لأنَّها علىٰ ضربين: أحدهما متعلّق بمتعلّقه علىٰ الجملة والتفصيل، وهو الاعتقادات أو الإرادات أو الكراهات. والضرب الثاني لا يتعلَّق إلَّا علىٰ طريق سبيل التفصيل، وهو القدر والشهوات والنفار.

ولـمَّا ذكر كيفية تولّد الأسباب المولّدة وعلىٰ النظر والاعتماد والكون أخلَّ بقسمة في هذه المولّدات كان يجب ذكرها، وهي أن يقال: إنَّ الأسباب المولودة علىٰ ضربين: ضرب تولَّد في الثاني، والضرب الآخر تولَّد في حاله. فمثال الأوَّل النظر والاعتماد، ومثال الثاني الأكوان.

ولـمَّا ذكر قسمة ما يُدرَك من الأعراض وأنَّ فيها ما يكفي في إدراكه محلّ الحياة وفيها ما يحتاج إلىٰ بنية زائدة، أخلَّ لـمَّا ذكر أقسام ما لا يكفي في إدراكه محلّ الحياة بالأراييح، فإنَّه ذكر الألوان والطعوم وترك ذكر الأراييح.

وأخلَّ أيضاً بقسمه في كيفية إدراك هذه المدركات واجب ذكرها هي: أنَّ هذه / [[ص ٣١٥]] الأعراض المدركات علىٰ ضروب: منها ما يُدرَك بمحلّه، ومنها ما يُدرَك في محلّه، ومنها ما يُدرَك محلّه من غير إدراك محلّه ولا انتقاله إلىٰ حاسّة الإدراك. فالأوَّل هو الألم، والثاني هو اللون والحرارة والبرودة والأصوات والطعوم والأراييح، والثالث هو الألوان.

* * *

جوابات المسائل السلَّارية:

[[ص ٣١٢]] **المسألة الرابعة**: ما المفسد لقول من زعم أنَّ العرض إنَّما يختصُّ بمحلّه بالفاعل من غير اعتبار كونه قاصداً حتَّىٰ لا يلزم عليه الساهي والنائم، ويقول: كيف السبيل إلىٰ أن يفعل النائم عندكم كوناً مخصوصاً من جملة ما في مقدوره، كذلك يخصّص أحد العرضين بالمحلّ وإن كان جائزاً أن يوجد ما يحلّ زيداً في عمرو وما يحلّ عمراً في زيد؟

الجواب وبالله التوفيق: اعلم أنَّ العرض لا يخلو من حالين: إمَّا أن يصحَّ وجوده في غير المحلّ الذي وُجِدَ فيه أو لا يصحُّ ذلك فيه حتَّىٰ يستحيل وجوده إلَّا في المحلّ الذي حلَّه دون غيره، فإن كان الأمر علىٰ ما ذكرناه ثانياً وقيل لنا: ما الوجه في اختصاصه بمحلّه حتَّىٰ كان لا يصحُّ حلوله إلَّا فيه، وإلىٰ أيّ شيء تسندون ذلك؟ فالجواب: أنَّ قولنا: إنَّ الغرض يختصُّ بمحلّه يتضمَّن إثباتاً ونفياً، فالإثبات علَّته الفاعل والنفي لا يصحُّ تعليله ولا إسناده إلىٰ مقتض له، ولك أيضاً أن تقول: اختصاص العرض بمحلّه حتَّىٰ لا يصحّ وجوده إلَّا فيه ممَّا لا يصحُّ تعليله، لأنَّه بأي شيء عُلِّل كان ذلك فاسداً، لأنَّه إن عُلِّل بالنفس اقتضىٰ تماثل كلّ شيء يختصُّ بهذا المحلّ ومعلوم خلافه، لأنَّ الأجناس

المختلفة قد تختصّ بالمحلّ الواحد حتّىٰ لا يصحّ وجودها إلّا فيه، فلو اقتضىٰ ذاك صفة نفس لاقتضىٰ تماثل ما له هذا الحكم، وقد علمنا خلافه، وإن علّلنا ذلك بعلّة جاز ارتفاعها فصحَّ حلول هذا العرض في غير محلّه، وذلك أيضاً فاسد، وإن علّلناه بالفاعل فما يستند إليه يصحُّ فيه التحيّز، فكان يجب لو اختار أن يفعله في غير هذا المحلّ أن يصحَّ ذلك وقد فرضنا أنَّ العرض لا يصحُّ وجوده إلّا في المحلّ الذي وُجِدَ فيه.

فأمّا الوجه الأوّل وهو جواز وجود العرض / [[ص ٣١٣]] في المحال المتغايرة فهو الصعب المشتبه، والذي يمضي في الكتب أنَّ ذلك لو كان جائزاً لكان حلوله في المحلّ موجباً عن معنىٰ يقتضي ذلك فيه وهذا غير لازم، لأنَّ لقائل أن يقول: إنَّ جواز حلوله في هذا المحلّ وفي غيره إنّما يقتضي في بعض المحال أمراً يقتضيه ويستند إليه، وقد يجوز أن يكون ذلك مستنداً إلىٰ الفاعل وكونه قادراً لاسيّما وهذا حكم يتبع الحدوث، ويمكن في كلّ شيء تبع الحدوث أن تسنده إلىٰ الفاعل ولا يمكن دفع ذلك بما يُدفَع به كون الأحوال أو الأحكام التي تحصل في حال البقاء مسندة إلىٰ الفاعل.

فإذا قيل: لو جاز أن يكون اختصاص العرض بمحلّ مستنداً إلىٰ الفاعل جاز أن يكون اختصاصه بالوقف أو ما تقديره تقدير الوقت مستنداً أيضاً إلىٰ الفاعل، أمكن أن يقال: الأفعال علىٰ ضربين ضرب منها لا يوجد إلّا وقتاً واحداً كالصوت والإرادة، فهذا الضرب ممّا لا يمكن إسناد اختصاصه بالوقت إلىٰ الفاعل لاستحالة وجوده إلّا وقتاً واحداً، والضرب الآخر من الأفعال يصحُّ وجوده أكثر من وقت واحد، وقد دلَّ الدليل علىٰ أنَّ هذا الضرب أيضاً من أفعالنا لا يصحُّ أن نوجده إلّا في وقت واحد وإن صحَّ عليه البقاء والاستمرار أوقاتاً كثيرةً، وإنّما لم يصحّ ذلك منّا لأمر يرجع إلىٰ حكم القُدَر التي لا نكون قادرين إلّا بها، فأمّا القديم تعالىٰ القادر لنفسه فهو يقدر علىٰ تقديم أفعاله الباقيات عن أوقات وجودها وتأخيرها، فما ألزمناه في الوقت نلزمه في أفعال القديم تعالىٰ الباقيات ولا يلتزمه في أفعالنا وإن كانت باقيات للوجه الذي ذكرناه.

فيتحقَّق السؤال حينئذٍ ويقال: ما أنكرتم أن يجري أحدنا في فعل العرض في بعض المحال في جواز وجوده في غيره مجرىٰ القديم تعالىٰ في فعل العرض الباقي وقت منع جواز وجوده في غيره؟ فليس يمنع من ذلك في أحدنا وإن جاز في القديم تعالىٰ مانع كما فرَّقنا في تقديم الأفعال وتأخيرها بيننا وبين القديم تعالىٰ.

فإن قيل: لو جاز علىٰ العرض الوجود في محال مختلفة لجاز عليه أن ينتقل إلىٰ غير محلّه بعد وجوده فيه، أمكن أن يقال: الفرق بين الأمرين أنَّ انتقاله لا يمكن إسناده إلىٰ الفاعل، لأنَّ الفاعل لا يُسنَد إليه من الصفات إلّا ما تبع حدوث الذوات، والعرض لو انتقل في حال بقائه لم يجز / [[ص ٣١٤]] إسناد انتقاله إلىٰ الفاعل، والذات غير حادثة في هذه الحال. وليس كذلك حال الحدوث، لأنَّ حلوله في حال حدوثه كيفية في حدوثه، ويمكن أن يُسنَد إلىٰ الفاعل، ولنا في هذه المسألة نظر.

وهذا الذي ذكرناه آخر ما حضرنا الآن فيها، وإن مُنَّ لنا بعد هذا شيء يخالف ما ذكرناه أوردناه بمشيئة الله، وليس يضرُّ الشكُّ في أنَّ العرض يجوز وجوده في غير المحلّ الذي وُجِدَ فيه من أُصول الدين، فلا عناية بتحقيقه.

* * *

١٣٥ - العصمة:

مباحث عامَّة:

الحدود والحقائق:

[[ص ٧٣٤]] ٧١ _ حقيقة العصمة هي اللطف الذي يفعله الله فيختار العبد عنده الامتناع من فعل القبيح.

* * *

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ٣)/ (مسألة في العصمة):

[[ص ٣٢٥]] ما حقيقة العصمة التي يُعتَقد وجوبها للأنبياء والأئمّة عليهم السلام؟ وهل هو معنىٰ يضطرّ إلىٰ الطاعة ويمنع من المعصية، أو معنىٰ يضام الاختيار؟ فإن كان معنىٰ يضطرّ إلىٰ الطاعة ويمنع من المعصية، فكيف يجوز الحمد والذمّ لفاعلها؟ وإن كان معنىٰ يضام الاختيار، فاذكروه ودلّوا علىٰ صحَّة مطابقته له، ووجوب اختصاص المذكورين به دون من سواهم. فقد قال بعض المعتزلة: إنَّ الله عصم أنبياءه بالشهادة لهم بالاعتصام، وضلَّل قوماً بنفس الشهادة عليهم بالضلال، فإن يكن ذلك هو المعتمد

أنعم بذكره ودلّ علىٰ صحّته وبطلان ما عساه نعلمه من الطعن عليه، وإن كان باطلاً دلّ علىٰ بطلانه وصحّة الوجه المعتمد دون ما سواه.

الجواب _ ولله التوفيق _: اعلم أنَّ العصمة هي اللطف الذي يفعله تعالىٰ، فيختار العبد عنده الامتناع / [[ص ٣٢٦]] من فعل القبيح، فيقال علىٰ هذا: إنَّ الله عصمه، بأن فعل له ما أختار عنده العدول عن القبيح، ويقال: إنَّ العبد معتصم، لأنَّه اختار عند هذا الداعي الذي فعل الامتناع عن القبيح.

وأصل العصمة في وضع اللغة المنع، يقال: عصمت فلاناً من السوء إذا منعت من فعله به، غير أنَّ المتكلّمين أجروا هذه اللفظة علىٰ من امتنع باختياره عند اللطف الذي يفعله الله تعالىٰ به، لأنَّه إذا فعل به ما يعلم أن يمتنع عنده من فعل القبيح، فقد منعه منه، فأجروا عليه لفظ المانع قسراً أو قهراً.

وأهل اللغة يتصارفون ذلك ويستعملونه، لأنَّهم يقولون فيمن أشار علىٰ غيره برأي فقبله مختاراً، واحتمىٰ بذلك من ضرر يلحقه، وهو ماله إن حماه من ذلك الضرر ومنعه وعصمه منعه، وإن كان ذلك علىٰ سبيل الاختيار.

فإن قيل: أفتقولون فيمن لطف له بما اختار عنده الامتناع من فعل واحد قبيح: إنَّه معصوم؟

قلنا: نقول ذلك مضافاً ولا نطلقه، فنقول: إنَّه معصوم من كذا ولا نطلق، فيوهم أنَّه معصوم من جميع القبائح، ونطلق في الأنبياء والأئمَّة عليهم السلام العصمة بلا تقييد، لأنَّهم عندنا لا يفعلون شيئاً من القبائح، دون ما يقوله المعتزلة من نفي الكبائر عنهم دون الصغائر.

فإن قيل: فإذا كان تفسير العصمة ما ذكرتم، فألّا عصم الله جميع المكلَّفين وفعل بهم ما يختارون عنده الامتناع من القبائح.

قلنا: كلّ من علم الله تعالىٰ أنَّ له لطفاً يختار عنده الامتناع من القبح، فإنَّه لا بدَّ أن يفعله وإن لم يكن نبيّاً ولا إماماً، لأنَّ التكليف يقتضي فعل اللطف علىٰ ما دلَّ عليه في مواضع كثيرة.

غير أنّا لا نمنع أن يكون في المكلَّفين من ليس في المعلوم أنَّ فيه سبباً متىٰ / [[ص ٣٢٧]] فعل اختار عنده الامتناع من القبح، فيكون هذا المكلَّف لا عصمة له في المعلوم ولا لطف، ولا يكلَّف من لا لطف له بحسن ولا بقبح، وإنَّما القبيح منع اللطف فيمن له لطف مع ثبوت التكليف.

فأمَّا قول بعضهم: إنَّ العصمة الشهادة من الله تعالىٰ بالاعتصام، فباطل لأنَّ الشهادة لا يجعل الشيء علىٰ ما هو به، وإنَّما يتعلَّق به علىٰ ما هو عليه، لأنَّ الشهادة هي الخبر، والخبر عن كون الشيء علىٰ صفة لا يؤثِّر في كونه عليها، فيحتاج أوّلاً إلىٰ أن يتقدَّم إلىٰ العلم بأنَّ زيداً معصوم أو معتصم ويُوضِّح عن معنىٰ ذلك، ثمّ تكون الشهادة من بعده مطابقة لهذا العلم، وهذا بمنزلة من سُئِلَ عن حدِّ المتحرِّك، فقال: هو شهادة بأنَّه متحرِّك، أو العلم بأنَّه علىٰ هذه الصفة.

وفي هذا البيان كفاية لمن تأمَّل.

* * *

جوابات المسائل الطرابلسيَّة (خ):

[[ص ١٨٩]] المسألة السادسة: في العصمة:

ما حقيقة العصمة التي يُعتَقد وجوبها للأنبياء والأئمَّة عليهم السلام؟ وهل هو معنىٰ يضطرّ إلىٰ الطاعة ويُمنَع من المعصية؟ فكيف يجوز الحمد والذمّ لفاعلها؟ وإن كان معنىٰ يضام الاختيار فاذكروه ودلّوا علىٰ صحَّته ومطابقته له ووجوب اختصاص المذكورين به دون من سواهم. فقد قال بعض المعتزلة: إنَّ الله تعالىٰ عصم أنبيائه بالشهادة لهم بالاستعصام كما ضلَّل قوماً بنفس الشهادة عليهم بالضلال، فإن كان ذلك صحيحاً فدُلّ علىٰ صحَّته وبطلان ما عساه يعلمه من الطعن فيه، وإن يكن باطلاً دُلّ علىٰ بطلانه وصحَّة الوجه المعتمد فيه دون ما سواه.

الجواب وبالله التوفيق: اعلم أنَّ العصمة هي اللطف الذي يفعله الله تعالىٰ فيختار العبد عنده الامتناع من فعل القبيح، فيقال على هذا: إنَّ الله تعالىٰ عصمه بأن فعل له ما اختار عنده العدول عن القبيح، ويقال: إنَّ العبد معتصم لأنَّه اختار عند هذا الداعي الذي فعل له الامتناع من القبيح.

وأصل العصمة في موضوع اللغة المنع، يقولون: عصمت فلاناً من السوء إذا منعت حلوله به، غير أن

المتكلِّمين أجروا هذه اللفظة علىٰ من امتنع باختياره عند اللفظ الذي يفعله الله تعالىٰ به، لأنَّه إذا فعل به ما يعلم أنَّه يمتنع عنده من فعل القبيح فقد منعه من القبيح، فأجروا عليه لفظ المانع قهراً وقسراً. وأهل اللغة يتعارفون ذلك أيضاً ويستعملونه، لأنَّهم يقولون في من أشار علىٰ غيره برأيٍ فقبله منه مختاراً وحتمىٰ بذلك من ضرر يلحقه وسوءٍ يناله أنَّه حماه من ذلك الضرر ومنعه وعصمه منه وإن كان علىٰ سبيل الاختيار.

فإن قيل: أفتقولون فيمن لطف به بما اختار عنده الامتناع من فعل قبيح واحد: إنَّه معصوم؟

قلنا: نقول ذلك مضافاً ولا نطلقه، فنقول: إنَّه معصوم من كذا، / [[ص ١٩٠]] ولا نُطلِق فيوهم أنَّه معصوم من جميع القبائح، ونُطلِق في الأنبياء والأئمَّة عليهم السلام العصمة بلا تقييد، لأنَّهم عندنا لا يفعلون شيئاً من القبائح بخلاف ما تقوله المعتزلة من نفي الكبائر عنهم دون الصغائر.

فإن قيل: فإذا كان تفسير العصمة ما ذكرتم، فألَّا عصم الله جميع المكلَّفين وفعل بهم ما يختارون عنده الامتناع من القبائح؟

قلنا: كلُّ من علم الله تعالىٰ أنَّ له لطفاً يختار عنده الامتناع من القبيح فإنَّه لا بدَّ أن يفعله به وإن لم يكن نبيَّاً ولا إماماً، لأنَّ التكليف تقتضي فعل اللطف علىٰ ما دُلَّ عليه في مواضع كثيرة، غير أنَّه لا يمتنع أن يكون في المكلَّفين من ليس في المعلوم أنَّ شيئاً متىٰ فُعِلَ اختار عنده الامتناع من القبيح، فيكون هذا المكلَّف لا عصمة له في المعلوم ولا لطف وتكليف من لا لطف له يحسن ولا يقبح، وإنَّما القبيح منع اللطف فيمن له لطف مع ثبوت التكليف.

فأمَّا قول بعضهم: إنَّ العصمة هي الشهادة من الله عزّ وجلّ بالاستعصام فباطل، لأنَّ الشهادة لا تجعل الشيء علىٰ ما هو به، وإنَّما تتعلَّق به علىٰ ما هو عليه، لأنَّ الشهادة هي الخبر والخبر عن كون الشيء علىٰ صفةٍ لا تُؤثِّر في كونه عليها، فنحتاج أوَّلاً إلىٰ أن يتقدَّم لنا العلم بأنَّ زيداً من المعصوم أو معتصم ويُوضَّح عن ذلك، ثمّ تكون الشهادة بأنَّه متحرّك أو العلم بأنَّه علىٰ هذه الصفة، وفي هذا البيان كفاية لمن تأمَّل.

* * *

المقنع في الغيبة:

[[ص ٣٦]] [أصل وجوب العصمة]:

(وأمَّا الذي يدلُّ علىٰ وجوب عصمة الإمام) فهو: أنَّ علَّة الحاجة إلىٰ الإمام هي أن يكون لطفاً للرعيّة في الامتناع من القبيح وفعل الواجب علىٰ ما اعتمدناه ونبَّهنا عليه.

فلا يخلو من أن تكون علَّة الحاجة إليه ثابتة فيه، أو تكون مرتفعة عنه.

فإن كانت موجودة فيه فيجب أن يحتاج إلىٰ إمام كما احتيج إليه، لأنَّ علَّة الحاجة لا يجوز أن تقتضيها في موضع دون آخر، لأنَّ ذلك ينقض كونها علَّةً.

/ [[ص ٣٧]] والقول في إمامه كالقول فيه في القسمة التي ذكرناها.

وهذا يقتضي إمَّا الوقوف علىٰ إمام ترتفع عنه علَّة الحاجة، أو وجود أئمَّة لا نهاية لهم وهو محال.

فلم يبقَ بعد هذا إلَّا أنَّ علَّة الحاجة إليه مفقودة فيه، ولن يكون ذلك إلَّا وهو معصوم ولا يجوز عليه فعل القبيح.

* * *

عصمة الأنبياء:

تنزيه الأنبياء:

[[ص ٣٤]] اختلف الناس في الأنبياء عليهم السلام، فقالت الشيعة الإماميَّة: لا يجوز عليهم شيء من المعاصي والذنوب كبيراً كان أو صغيراً، لا قبل النبوَّة ولا بعدها، ويقولون في الأئمَّة مثل ذلك، وجوَّز أصحاب الحديث والحشوية علىٰ الأنبياء الكبائر قبل النبوَّة، ومنهم من جوَّزها في حال النبوَّة سوىٰ الكذب فيما يتعلَّق بأداء الشريعة، ومنهم من جوَّزها ذلك في حال النبوَّة بشرط الإسرار دون الإعلان، ومنهم من جوَّزها علىٰ الأحوال كلّها، ومنعت المعتزلة من [وقوع] الكبائر والصغائر المستخفَّة من الأنبياء عليهم السلام قبل النبوَّة وفي حالها، وجوَّزت في الحالين وقوع ما لا يستخفّ من الصغاير، ثمّ اختلفوا فمنهم من جوَّز علىٰ النبيّ صلّى الله عليه وآله الإقدام علىٰ المعصية الصغيرة علىٰ سبيل العمد، ومنهم من منع [من] ذلك وقال: إنَّهم لا يقدمون علىٰ الذنوب التي يعلمونها ذنوباً، إلَّا علىٰ سبيل التأويل.

وحكي عن النظّام، وجعفر بن مبشر، وجماعة ممَّن تبعهما، أنَّ ذنوبهم لا تكون إلَّا علىٰ سبيل السهو والغفلة، وأنَّهم مؤاخذون بذلك، وإن كان موضوعاً من أُممهم، لقوَّة معرفتهم وعلوّ مرتبتهم. وجوَّزوا كلّهم ومن قدَّمنا ذكره من الحشوية وأصحاب / [[ص ٣٥]] الحديث علىٰ الأئمَّة عليهم السلام الكبائر والصغائر، إلَّا أنَّهم يقولون: إنَّ بوقوع الكبيرة من الإمام تفسد إمامته، ويجب عزله والاستبدال به.

واعلم أنَّ الخلاف بيننا وبين المعتزلة في تجويزهم الصغاير علىٰ الأنبياء صلوات الله عليهم يكاد يسقط عند التحقيق، لأنَّهم إنَّما يجوِّزون من الذنوب ما لا يستقرُّ له استحقاق عقاب، وإنَّما يكون حظّه نقص الثواب علىٰ اختلافهم أيضاً في ذلك، لأنَّ أبا علي الجبّائي يقول: إنَّ الصغيرة يسقط عقابها بغير موازنة، فكأنَّهم معترفون بأنَّه لا يقع منهم ما يستحقّون به الذمّ والعقاب.

وهذه موافقة للشيعة في المعنىٰ، لأنَّ الشيعة إنَّما تنفي عن الأنبياء عليهم السلام جميع المعاصي من حيث كان كلّ شيء منها يستحقُّ به فاعله الذمّ والعقاب، لأنَّ الإحباط باطل عندهم، وإذا بطل الإحباط فلا معصية إلَّا ويستحقُّ فاعلها الذمّ والعقاب، وإذا كان استحقاق الذمّ والعقاب منفيَّاً عن الأنبياء عليهم السلام وجب أن تنتفي عنهم سائر الذنوب، ويصير الخلاف بين الشيعة والمعتزلة متعلّقاً بالإحباط، فإذا بطل الإحباط فلا بدَّ من الاتّفاق علىٰ أنَّ شيئاً من المعاصي لا يقع من الأنبياء عليهم السلام من حيث يلزمهم استحقاق الذمّ والعقاب، لكنَّه يجوز أن نتكلَّم في هذه المسألة علىٰ سبيل التقدير، ونفرض أنَّ الأمر في الصغائر والكبائر علىٰ ما تقوله المعتزلة، ومتىٰ فرضنا ذلك لم نجوِّز أيضاً عليهم الصغائر لما سنذكره ونبيّنه إن شاء الله تعالىٰ.

[تنزيه الأنبياء عليهم السلام كافّة عن الصغائر والكبائر]:

واعلم أنَّ جميع ما تنزَّه الأنبياء عليهم السلام عنه، ونمنع من وقوعه منهم يستند إلىٰ دلالة العلم / [[ص ٣٦]] المعجز إمَّا بنفسه أو بواسطة، وتفسير هذه الجملة: أنَّ العلم المعجز إذا كان واقعاً موقع التصديق لمدَّعي النبوَّة والرسالة، وجارياً مجرىٰ قوله تعالىٰ له: صدقت في أنَّك رسولي ومؤدٍّ عنّي. فلا بدَّ من أن يكون هذا المعجز مانعاً من كذبه علىٰ الله سبحانه في ما يؤدّيه [عنه]، لأنَّه تعالىٰ لا يجوز أن يصدِّق الكذّاب، لأنَّ تصديق الكذّاب قبيح، كما أنَّ الكذب قبيح، فأمَّا الكذب في غير ما يؤدّيه عن الله وسائر الكبائر فإنَّما دلَّ المعجز علىٰ نفيها، من حيث كان دالَّاً علىٰ وجوب اتّباع الرسول وتصديقه فيما يؤدّيه، وقبوله منه، لأنَّ الغرض في بعثة الأنبياء عليهم السلام تصديقهم بالأعلام المعجزة هو أن يُمتَثل ما يأتون به، فما قدح في الامتثال والقبول وأثَّر فيهما يجب أن يمنع المعجز منه. فلهذا قلنا: إنَّه يدلُّ علىٰ نفي الكذب والكبائر عنهم في غير ما يؤدّونه [عن الله] بواسطة، وفي الأوَّل يدلُّ بنفسه.

فإن قيل: لم يبقَ إلَّا أن تدلّوا علىٰ أنَّ تجويز الكبائر يقدح فيما هو الغرض بالبعثة من القبول والامتثال.

قلنا: لا شبهة في أنَّ من نجوِّز عليه كبائر المعاصي ولا نأمن منه الإقدام علىٰ الذنوب، لا تكون أنفسنا ساكنة إلىٰ قبول قوله أو استماع وعظه كسكونها إلىٰ من لا نجوِّز عليه شيئاً / [[ص ٣٧]] من ذلك. وهذا هو معنىٰ قولنا: إنَّ وقوع الكبائر منفِّر عن القبول، والمرجع فيما ينفِّر وما لا ينفِّر إلىٰ العادات واعتبار ما تقتضيه، وليس ذلك ممَّا يستخرج بالأدلَّة والمقاييس، ومن رجع إلىٰ العادة علم ما ذكرناه، وأنَّه من أقوىٰ ما ينفِّر عن قبول القول، فإنَّ حظّ الكبائر في هذا الباب [إن] لم يزد علىٰ حظّ السخف والمجون والخلاعة ولم ينقص.

فإن قيل: أوَليس قد جوَّز كثير من الناس علىٰ الأنبياء عليهم السلام الكبائر مع أنَّهم لم ينفِّروا عن قبول أقوالهم والعمل بما شرَّعوه من الشرائع؟ وهذا ينقض قولكم: إنَّ الكبائر منفِّرة.

قلنا: هذا سؤال من لم يفهم ما أوردناه، لأنَّا لم نرد بالتنفير ارتفاع التصديق، وأن لا يقع امتثال الأمر جملة، وإنَّما أردنا ما فسَّرناه من أنَّ سكون النفس إلىٰ قبول قول من نجوِّز ذلك عليه لا يكون علىٰ حدِّ سكونها إلىٰ من لا نجوِّز ذلك عليه، وإنَّا مع تجويز الكبائر نكون أبعد من قبول القول. كما أنَّا مع الأمان من الكبائر نكون أقرب إلىٰ قبول القول.

وقد يُقرِّب من الشيء ما لا يحصل الشيء عنده، كما يبعِّد عنه ما لا يرتفع عنده، ألَا ترىٰ أنَّ عبوس [وجه] الداعي للناس إلىٰ طعامه وتضجّره وتبرّمه منفر في العادة

عن حضور دعوته وتناول طعامه؟ وقد يقع مع ما ذكرناه الحضور والتناول ولا يخرجه من أن يكون منفِّراً، وكذلك طلاقة وجهه واستبشاره وتبسّمه يُقرِّب من حضور دعوته وتناول طعامه، وقد يرتفع [من] الحضور مع ما ذكرناه ولا يخرجه من أن يكون مقرِّباً، فدلَّ علىٰ أنَّ المعتبر في باب المنفِّر [عنه] والمقرِّب ما ذكرناه دون [غيره، ودون] وقوع الفعل المنفِّر عنه أو ارتفاعه.

/ [[ص ٣٨]] فإن قيل: فهذا يقتضي أنَّ الكبائر لا تقع منهم في حال النبوَّة، فمن أين أنَّها لا تقع منهم قبل النبوَّة، وقد زال حكمها بالنبوَّة المسقطة للعقاب والذمّ، ولم يبقَ وجه يقتضي التنفير؟

قلنا: الطريقة في الأمرين واحدة، لأنّا نعلم أنَّ من يجوز عليه الكفر والكبائر في حال من الأحوال وإن تاب منها، وخرج من استحقاق العقاب بها لا نسكن إلىٰ قبول قوله، كسكوننا إلىٰ من لا يجوز ذلك عليه في حال من الأحوال ولا علىٰ وجه من الوجوه، ولهذا لا يكون حال الواعظ لنا الداعي إلىٰ الله تعالىٰ ونحن نعرفه مقارفاً للكبائر مرتكباً لعظيم الذنوب، وإن كان قد فارق جميع ذلك وتاب منه عندنا وفي نفوسنا كحال من لم نعهد منه إلَّا النزاهة والطهارة، ومعلوم ضرورةً الفرق بين هذين الرجلين فيما يقتضي السكون والنفور، ولهذا كثيراً ما يعيِّر الناس من يعهدون منه القبائح المتقدِّمة بها وإن وقعت التوبة منها، ويجعلون ذلك عيباً ونقصاً وقادحاً ومؤثِّراً. وليس إذا كان تجويز الكبائر قبل النبوَّة منخفضاً عن تجويزها في حال النبوَّة، وناقصاً عن رتبته في باب التنفير، وجب أن لا يكون فيه شيء من التنفير، لأنَّ الشيئين قد يشتركان في التنفير، وإن كان أحدهما أقوىٰ من صاحبه. ألَا ترىٰ أنَّ كثير السخف والمجون والاستمرار عليهما والانهماك فيهما منفِّر لا محالة، وأنَّ القليل من السخف الذي لا يقع إلَّا في الأحيان والأوقات المتباعدة منفِّر أيضاً، وإن فارق الأوَّل في قوَّة النفير ولم يُخرجه نقصانه في هذا الباب من الأوَّل من أن يكون منفِّراً في نفسه؟

فإن قيل: فمن أين قلتم: إنَّ الصغائر لا تجوز علىٰ الأنبياء في حال النبوَّة وقبلها؟

/ [[ص ٣٩]] قلنا: الطريقة في نفي الصغائر في الحالتين هي الطريقة في نفي الكبائر في الحالتين عند التأمّل، لأنّا كما نعلم أنَّ من نجوِّز كونه فاعلاً لكبيرة متقدِّمة قد تاب منها وأقلع عنها ولم يبقَ معه شيء من استحقاق عقابها وذمّها، لا يكون سكوننا إليه كسكوننا إلىٰ من لا نجوِّز عليه ذلك.

وكذلك نعلم أنَّ من نجوِّز عليه [الصغائر] من الأنبياء عليهم السلام أن يكون مقدماً علىٰ القبائح مرتكباً للمعاصي في حال نبوَّته أو قبلها، وإن وقعت مكفّرة لا يكون سكوننا إليه كسكوننا إلىٰ من نأمن منه كلّ القبائح ولا نجوِّز عليه فعل شيء منها.

فأمَّا الاعتذار في تجويز الصغائر بأنَّ العقاب والذمّ عنها ساقطان فليس بشيء، لأنَّه لا معتبر في باب التنفير بالذمّ والعقاب حتَّىٰ يكون التنفير واقعاً عليهما، ألَا ترىٰ أنَّ كثيراً من المباحات منفِّر ولا ذمَّ عليه ولا عقاب، وكثيراً من الخلق والهيئات منفِّر وهو خارج عن باب الذمّ؟ علىٰ أنَّ هذا القول يوجب علىٰ قائله تجويز الكبائر عليهم قبل البعثة، لأنَّ التوبة والإقلاع قد أزالا الذمّ والعقاب اللذين يقف التنفير علىٰ هذا القول عليهما.

فإن قيل: كيف تنفِّر الصغاير وإنَّما حظّها تقليل الثواب وتنقيصه؟ لأنَّها بكونها صغائر قد خرجت من اقتضاء الذمّ والعقاب، ومعلوم أنَّ قلَّة الثواب غير منفِّرة. ألَا ترون أنَّ [كثيراً] من الأنبياء عليهم السلام قد يتركون كثيراً من النوافل ممَّا لو فعلوه لاستحقّوا كثيراً من الثواب، ولا يكون ذلك منفِّراً عنهم؟

قلنا: [إنَّ] الصغائر لم تكن منفِّرة من حيث قلَّة الثواب معها، بل إنَّما كانت كذلك من حيث كانت قبائح ومعاصي لله تعالىٰ، وقد بيَّنا أنَّ الملجأ في باب النفير إلىٰ العادة والشاهد. وقد دلَّلنا علىٰ أنَّهما يقتضيان بتنفير جميع الذنوب والقبائح علىٰ الوجه الذي بيَّناه.

وبعد: فإنَّ الصغائر في هذا الباب بخلاف الامتناع من النوافل، لأنَّها تنقص ثواباً مستحقّاً ثابتاً، وترك النوافل ليس كذلك، وفرق واضح في العادة بين الانحطاط عن رتبة ثبتت واستحقَّت، وبين قوَّتها، وأن لا تكون حاصلة جملة. ألَا ترىٰ أنَّ من ولّي ولاية جليلة / [[ص ٤٠]]

وارتقىٰ إلىٰ رتبة عالية، يؤثِّر في حالة العزل عن تلك الولاية والهبوط عن تلك الرتبة، ولا يكون حاله هذه كحاله لو لم ينل تلك الولاية ولا ارتقىٰ إلىٰ تلك الرتبة؟

وهذا الكلام الذي ذكرناه يُبطِل قول من جوَّز علىٰ الأنبياء عليهم السلام الصغائر علىٰ اختلاف مذاهبهم في تجويز ذلك [عليهم] علىٰ سبيل العمد أو التأويل. إلَّا أنَّ أبا علي الجبّائي ومن وافقه في قوله: إنَّ ذنوب الأنبياء لا تكون عمداً، وإنَّما يقدمون عليها تأويلاً، وتمثيل لذلك بقصَّة آدم عليه السلام، فإنَّه نُهي عن جنس الشجرة دون عينها، فتأوَّل فظنَّ أنَّ النهي تناول العين، فلم يقدم علىٰ المعصية مع العلم بأنَّها معصية، قد ناقض، لأنَّه إنَّما ذهب إلىٰ هذا المذهب تنزيهاً للأنبياء عليهم السلام، واعتقاداً أنَّ تعمّد المعصية [مع العلم] يوجب كبرها، فنزَّهه عن معصية وأضاف إليه معصيتين، لأنَّه مخطئ علىٰ مذهبه في الإعراض عن تأمّل مقتضىٰ النهي، وهل تناول الجنس أو العين، لأنَّ ذلك واجب عليه، ومخطئ في التناول من الشجرة، وهاتان معصيتان.

وبعد: فإنَّ تعمّد المعصية ليس يجب أن يكون مقتضياً لكبرها لا محالة، لأنَّه لا يمتنع أن يكون مع التعمّد لصاحبها من الخوف والوجل ما يوجب صغرها، ويمنع من كبرها. وليس له أن يقول: إنَّ النظر فيما كلَّفه من الامتناع من الجنس أو النوع لم يكن واجباً عليه، لأنَّ ذلك إن لم يكن واجباً عليه فكيف يكون مكلَّفاً؟ و[كيف] يكون تناوله معصية؟ ولا بدَّ علىٰ هذا من أن يُخطِر الله تعالىٰ بباله ما يقتضي وجوب النظر في ذلك عليه. وإذا وجب عليه النظر ولم يفعله فقد تعمَّد الإخلال بالواجب، ولا فرق في باب التنفير بين الإقدام علىٰ المعصية والإخلال بالواجب. فإذا جاز عنده أن يتعمَّد [نفس] الإخلال بالواجب ولا يكون منه كبيراً، جاز أن يتعمَّد [منه] نفس التناول ولا يكون منه كبيراً.

/ [[ص ٤١]] فأمَّا ما حكيناه عن النظّام وجعفر بن مبشر ومن وافقهما، من أنَّ ذنوب الأنبياء عليهم السلام [تقع منهم] علىٰ سبيل السهو والغفلة، وأنَّهم مع ذلك مؤاخذون بها، فليس بشيء، لأنَّ السهو يزيل التكليف ويخرج الفعل من أن يكون ذنباً مؤاخذاً به، ولهذا لا يصحُّ مؤاخذة المجنون والنائم. وحصول السهو في أنَّه مؤثِّر في ارتفاع التكليف بمنزلة فقد القدرة والآلات والأدلَّة، فلو جاز أن يخالف حال الأنبياء عليهم السلام في صحَّة تكليفهم مع السهو، جاز أن يخالف حالهم لحال أُممهم في جواز التكليف مع فقد سائر ما ذكرناه، وهذا واضح. فأمَّا الطريق الذي يُعلَم به أنَّ الأئمَّة عليهم السلام لا يجوز عليهم الكبائر في حال الإمامة، فهو أنَّ الإمام إنَّما احتيج إليه لجهة معلومة، وهي أن يكون المكلَّفون عند وجوده أبعد من فعل القبيح وأقرب من فعل الواجب علىٰ ما دلَّلنا عليه في غير موضع، فلو جازت عليه الكبائر لكانت علَّة الحاجة إليه ثابتة فيه، وموجبة وجود إمام يكون إماماً له، والكلام في إمامته كالكلام فيه، وهذا يؤدّي إلىٰ وجود ما لا نهاية له من الأئمَّة [وهو باطل]، أو الانتهاء إلىٰ إمام معصوم [وهو المطلوب].

وممَّا يدلُّ أيضاً علىٰ أنَّ الكبائر لا تجوز عليهم، أنَّ قولهم قد ثبت أنَّه حجَّة في الشرع كقول الأنبياء عليهم السلام، بل [قد] يجوز أن ينتهي الحال إلىٰ أنَّ الحقّ لا يُعرَف إلَّا من جهتهم، ولا يكون الطريق إليه إلَّا [من] أقوالهم علىٰ ما بيَّناه في مواضع كثيرة، وإذا ثبتت هذا الجملة جروا مجرىٰ الأنبياء عليهم السلام فيما يجوز عليهم وما لا يجوز، فإذا كنّا قد بيَّنا أنَّ الكبائر والصغائر لا يجوزان علىٰ الأنبياء عليهم السلام قبل النبوَّة ولا بعدها، لما في ذلك من التنفير عن قبول أقوالهم، ولما في تنزيههم عن ذلك من السكون إليهم، فكذلك يجب أن يكون الأئمَّة عليهم السلام منزَّهين عن الكبائر والصغائر قبل الإمامة وبعدها، لأنَّ الحال واحدة.

وإذ قد قدَّمنا ما أردنا تقديمه في هذا الباب فنحن نبتدئ بذكر الكلام علىٰ ما تعلَّق به من جوَّز الكبائر علىٰ الأنبياء عليهم السلام من الآيات.

* * *

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ١)/ (جوابات المسائل الرازية):

/ [[ص ١٢١]] **المسألة السابعة: [هل يقع من الأنبياء الصغائر أو الكبائر]:**

إذا كان من مذهب الإماميَّة المحقَّة أنَّ الأنبياء لا يجوز عليهم شيء من القبائح لا صغيرها ولا كبيرها، فما معنىٰ الظواهر التي وردت في القرآن، مثل قوله تعالىٰ: ﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ ﴿١٢١﴾﴾ [طه: ١٢١]، وما أشبه

ذلك من الأنبياء عليهم السلام بالوجه الصحيح في تأويل هذه الأخبار.

الجواب: اعلم أنَّ الأدلَّة العقلية إذا كانت دالَّة علىٰ أنَّ الأنبياء عليهم السلام لا يجوز أن يواقعوا شيئاً من الذنوب صغيراً وكبيراً، فالواجب القطع علىٰ ذلك، ولا يرجع عنه بظواهر الكتاب.

لأنَّها إمَّا أن تكون محتملة مشتركة، أو تكون ظاهراً خالصاً، لما دلَّت العقول علىٰ خلافه. لأنَّها إذا كانت محتملة حملناها علىٰ الوجه المطابق للحقّ الذي هو أحد محتملاتها، وإن كانت غير محتملة عدلنا عن ظواهرها وقطعنا علىٰ أنَّه تعالىٰ أراد غير ما يقتضيه الظاهر ممَّا يوافق الحقّ.

/ [[ص ١٢٢]] والذي يدلُّ عقلاً أنَّ الأنبياء لا يجوز أن يفعلوا قبيحاً، وأنَّ القبيح علىٰ ضربين: فضرب منه يمنع الآيات من وقتهم، كالكذب فيما يؤدّونه والزيادة فيه أو النقصان، أو الكتمان لبعض ما كُلِّفوا تبليغه، لأنَّ المعجزات تقتضي صدق من ظهر عليه. وأنَّه لا يجوز أن يحرف الرسالة ولا يبدّلها.

ويقتضي أيضاً أن لا يجوز عليه الكتمان ممَّا أمر بأدائه، لنقض الغرض في بعثه.

والضرب الآخر من القبائح هو ما لا تعلّق له بالأداء والتبليغ، فهذا الضرب الذي يمتنع منه أنَّه منعي عن القول منهم، وإنَّما بعثوا ليؤدّوا ما حمَّلوه، وليعلموا بما أدّوه التفسير من القول، يقتضي نقض الغرض أيضاً.

والصغائر في هذا الباب كالكبائر، لأنَّ الكلّ من حيث كانت قبائح تنفرد ولو لم تكن كذلك لكان السكون من المبعوث إليه أكثر وأوفر، فمن جوَّز الصغائر عليهم واعتقد بأنَّها لا يستحقّ به في الحال العقاب، كمن جوَّز عليهم الكبائر قبل النبوَّة وإن كانوا فيها حال النبوَّة ممتنعين، واعتذر مثله في الصغائر غير أنَّ الكبائر الماضية قبل النبوَّة لا يستحقّ لها شيء من الصغائر.

وأنَّ الكبائر الماضية قبل النبوَّة لا يستحقّ بها العقاب، وإنَّما سقط عقابها لأجل زيادة ثواب طاعات فاعلها، ألَا ترىٰ أنَّها لو انفردت لاستحقَّ بها العقاب، ولا مخلص للخصوم من هذه النكتة.

وقد بيَّنا ذلك وشرحناه واستوفيناه في كتابنا المعروف بـ (تنزيه الأنبياء والأئمَّة) وبلغنا فيه الغاية القصوىٰ.

/ [[ص ١٢٣]] وذكرنا أيضاً في هذا الكتاب تأويل كلّ آية ادُّعي أنَّ ظاهرها يقتضي وقوع معصية من نبيّ، وبيَّنا الصحيح من تأويلها، وسقنا الكلام في نبيّ بعد نبيّ، من آدم إلىٰ نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله، وفعلنا مثل ذلك في الأئمَّة. وهذا كتاب جليل الموقع في الدين كثير الفائدة.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٣٣٧]] فصل: في أنَّ الأنبياء عليهم السلام لا يجوز [عليهم] شيء من المعاصي قبل النبوَّة ولا بعدها:

عندنا أنَّه لا يجوز علىٰ الأنبياء عليهم السلام فعل قبيح في حال النبوَّة ولا / [[ص ٣٣٨]] فيما تقدَّمها، ولا يجوز عليهم كبير الذنوب ولا صغيرها.

وقالت المعتزلة ومن وافقها من الزيدية وغيرهم: إنَّ الكبائر لا يجوز عليهم قبل النبوَّة ولا بعدها، وجوَّزوا الصغائر في الحالين بعد ألَّا تكون مستخفَّة من ذلَّة.

وأجاز الحشوية وأصحاب الحديث عليهم الكبائر سوىٰ الكذب في حال النبوَّة، وجوَّزوا الجميع قبل النبوَّة.

وقد أشبعنا الكلام في هذا الباب في كتابنا الموسوم بتنزيه الأنبياء والأئمَّة عليهم السلام. غير أنَّنا لا نُخلي هذا الكتاب من جملة فيه منفعة.

والذي يدلُّ علىٰ أنَّ الكذب لا يجوز عليهم فيما يؤدّونه عن الله تعالىٰ هو العَلَم المعجز، لأنَّه ادَّعىٰ الرسالة، وأنَّه صادق فيما يؤدّيه، فصُدِّقَ علىٰ هذه الدعوىٰ بالمعجز، أمن بهذا التصديق كونه كاذباً فيما يؤدّيه، لأنَّ تصديق الكذّاب لا يجوز عليه تعالىٰ.

فأمَّا الكذب فيما لا يؤدّيه وباقي الذنوب فالذي يؤمَن من وقوعها أنَّ تجويزه عليهم صارف عن قبول أقوالهم ومنفِّر عنهم.

ولا يجوز أن يبعث من يوجب علينا اتّباعه وتصديقه وهو علىٰ صفة تُنفِّر عنهم، وقد جنَّب الأنبياء عليهم السلام الفظاظة والغلظة، [و]الخلق الشنيعة، وكثيراً من الأمراض مع حسن ذلك لأجل التنفير، فأولىٰ أن يُجنَّبوا لذلك.

فإن قيل: كيف تحكمون بأنَّ تجويز الكبائر منفِّر ومن الناس من أجاز ذلك علىٰ الأنبياء مع قبوله منهم.

قلنا: ليس المراد بقولنا: (إنَّه منفِّر) أنَّ الفعل الذي نفَّر عنه لا يجوز أن / [[ص ٣٣٩]] يقع معه، إنَّما نريد أنَّه أقرب أن لا يقع، وليس كلّ صارف عن الشيء نقطع علىٰ أنَّ ذلك الشيء لا بدَّ أن يرتفع عنده، كما ليس كلّ داعٍ يجب أن تقع عنده ما هو داعٍ إليه. ألَا ترىٰ أنَّ قطوب الداعي للناس إلىٰ طعامه وتضجّره وتبرّمه صارف عن حضور طعامه ومنفِّر عنه، وإن جاز أن يقع معه، وطلاقة وجهه وتبسّمه داعياً إلىٰ الحضور، وإن جاز أن لا يقع عندها.

وقد يقع في بعض الأحوال القبول من السخيف المتهالك في القبائح وإن كان ذلك في نفسه منفِّراً، ويرتفع القبول من الناسك المتماسك وإن كان ذلك داعياً.

ودليل نفي الكبائر عنهم قبل النبوَّة ما اعتمدنا من التنفير بعينه، لأنَّ من المعلوم ضرورةً أنَّ النفوس إلىٰ من لم يرتكب قطّ الكبائر _ وإن تاب منها _ أسكن وأقرب إلىٰ قبول قوله ممَّن فعل ذلك.

والمعوَّل ما ذكرناه علىٰ العادة والاختيار.

ودليل نفي الصغائر عنهم في حالة النبوَّة وقبلها هو أيضاً ما بيَّناه، لأنَّ النفوس إلىٰ من لم يُعهَد منه قبيح أسكن والقبول منه أقرب ممَّن واقع القبائح وباشر الفواحش، وإن وقعت محبطة العقاب علىٰ ما يذهب إليه مخالفونا، لأنَّ ذهاب عقابها بكثرة ثواب فاعلها لا يُخرِجها من كونها قبائح وذنوباً، ممَّا لو انفرد لاستحقَّ الذمّ والعقاب.

ولا اعتبار عندنا وعندهم في باب التنفير باستحقاق الذمّ والعقاب، لأنَّ الكبائر المتقدّمة للنبوَّة بعد وقوع التوبة منها لا يُستَحق بها ذمّ ولا عقاب، ومع هذا فقد منعنا منها لطريقة التنفير، ولأنَّ النفوس مع فقدها أسكن وأقرب إلىٰ القبول. وكذلك الصغائر لا يُخرِجها بكونها منفِّرة أنَّه لا ذمَّ عليها ولا عقاب إذا / [[ص ٣٤٠]] كانت في نفوسها قبائح، وممَّا لو انفرد لاستحَق به الذمّ والعقاب.

فأمَّا قولهم: إنَّه لا حظَّ للصغائر إلَّا بتنقيص الثواب، ونقصان الثواب غير منفِّر، لأنَّه لو نفَّر لما أخلَّ الأنبياء بالنوافل، وقد علمنا إخلالهم بها.

وذلك أنَّ الصغائر وإن كانت عندهم ينقص الثواب فهي قبائح، ولو انفردت لاستحقَّ به الذمّ والعقاب، وليس كذلك الإخلال بالندب.

علىٰ أنَّه يمكن التفرقة بين الإخلال بالنفل وبين الصغائر، وإن نقص الثواب عندنا بأنَّ النفل ينقص معه ثواب لم يتقدَّر استحقاقه، وإنَّما فات استحقاقه والصغيرة تُؤثِّر في ثواب استقرَّ به واستحقَّ به ثمّ زال وبطل.

وفرق كثير بين فوت ما لم يحصل ولم يستقرّ، وبين الفوت الحاصل المستقرّ. ألَا ترىٰ أنَّ من ولي ولاية جليلة في دين أو دنيا واستقرَّت له يُنفِّر عنه عزله عنها، ولا يجري ذلك مجرىٰ من لم يُوَلَّ تلك الولاية قطّ؟

فإن قيل: فبأيّ شيء علمتم أنَّ النبيّ ﷺ لا يجوز عليه كتمان ما بُعِثَ لأدائه؟

قلنا: لأنَّ ذلك مؤدٍّ إلىٰ نقض غرض مرسِله، لأنَّ الغرض في إرساله وصول ما حمَّله وكلَّفه أداءه إلىٰ من هو مصلحة له حتَّىٰ يكون مزيحاً لعلَّتهم، فإذا علم أنَّه لا يؤدّي انتقض الغرض، ولم يكن مزيحاً لعلَّة المكلَّفين في معرفة مصالحهم.

وليس يجري تكليف الرسالة مجرىٰ تكليف غيرها، لأنَّ الغرض في باقي التكاليف تعريض المكلَّف للثواب وتمكينه من استحقاقه، وذلك حاصل أطاع أو عصىٰ، والغرض في تكليف الرسالة ما يرجع إلىٰ المرسَل إليه من العلم إلىٰ مصالحهم، فإذا أرسل من يعلم أنَّه لا يؤدّي انتقض الغرض وارتفعت / [[ص ٣٤١]] إزالة العلَّة.

وقد تكلَّمنا علىٰ الآيات التي يتعلَّق بها المبطلون في جواز المعاصي من الأنبياء صلوات الله عليهم، وبيَّنا الصحيح في تأويلها في كتابنا المفرد بتنزيه الأنبياء والأئمَّة، وما هو هاهنا عارض غير مقصود لا يكون استيفاء الكلام عليه كاستيفائه بحيث هو الأصل المقصود.

* * *

عصمة الإمام:

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ١)/ (جوابات المسائل الطرابلسيات الثانية):

[[ص ٣٢٤]] المسألة السادسة: [علَّة عصمة الإمام عليه السلام]:

ثمّ قال لا زال التوفيق بأقواله وأفعاله مقروناً:

والـذي يـدلُّ عـلىٰ عصـمة الإمـام أنَّ علَّـة الحاجـة إليـه هـي جواز الخطأ وفعل القبيح من الأُمَّة.

قال: فلـيس يخلـو الإمـام مـن أن يكـون يجـوز عليـه مـا جاز علىٰ رعيَّته أو لا يجوز ذلك عليه.

قـال: وفي الأوَّل وجـوب إثبـات إمـام لـه، لأنَّ علَّـة الحاجة إليـه موجـودة فيـه وإلَّا كـان ذلـك نقصـاً للعلَّـة، وهـذا يؤدّي إلىٰ إثبات مـا لا يتنـاهىٰ مـن الأئمَّـة، أو الانتهـاء إلىٰ إمـام معصوم، وهو المطلوب.

وهذا كلام تشـهد العقـول الخالصـة مـن أحكـام الهـوىٰ بشـرف معانيـه وكثـرة فائدتـه مـع الإيجـاز فيـه، لكـن الحاجـة إلىٰ إسقاط ما يغني من الطعون غير موجودة عنها مندوحة.

فما جواب مـن قـال: قـد تقـدَّم فـيما مضـىٰ مـن الكـلام وجـوه تـدلُّ عـلىٰ الاسـتغناء عـن الإمـام، سـواء كـان معصـوماً أو غير معصوم، إلَّا فيما وردت الشريعة بالحاجة إليه فيه.

وقـال: نحـن نعلـم أنَّ الدلالـة قـد قامـت عـلىٰ أنَّ المعرفـة بـالله سـبحانه غـير مسـتفادة مـن جهتـه ولا مـن جهـة الرسـول عليه السلام. وذاك لأنَّ العلـم بصـدقه لا يصـحُّ إلَّا بعـد استكمال العلم والمعرفة بمرسله.

وذلـك لأنَّـه لـيس للمعجـز الظـاهر عـلىٰ يـده حـظّ في المعرفة بمن أيَّده بـه / [[ص ٣٢٥]] أكثـر مـن إفادتـه أنَّـه مـبرز في القـدرة عـلىٰ مـن عجـز عنـه ولـيس يفيـد ذلـك حكمتـه لأنَّ سعة القدرة غير مؤدّية إلىٰ حكمة القادر.

وكذلك لو صدَّقه قـولاً لم يكـن تصـديقه لـه دلـيلاً عـلىٰ صدقه، إلَّا بعـد العلـم بـأنَّ مصـدِّقه حكـيم لا يسـفه، وعـالم لا يجهـل، وغنـي لا يحتـاج، لأنَّ مـن يجـوز ذلـك عليـه يجـوز منـه تصـديق الكـاذب وتكـذيب الصـادق، جهـلاً بقـبح ذلـك أو حاجةً إلىٰ فعله.

فسـقط أن يكـون قـول الرسـول أو الإمـام عليهما السلام طريقـاً إلىٰ معرفـة الله سـبحانه، وبقـي أن يكـون مجـيء الرسـل بالشـرائع والأئمَّـة المسـتخلفين بعـدهم داخـل [ظ: داخـلاً] في باب الألطاف.

وإذا كـان الإمـام كـذلك أمـر الأمـر بإقامتـه مـن مصـالح الـدنيا، وأكثـر مـا فيـه أن يكـون كـبعض الألطـاف الشـرعية، ومـا هـذه سـبيله لا يُؤخَـذ بقيـاس عقـل، بـل هـو كأُصول الصلاة والزكاة وغيرهما.

وإذا كانـت كـذلك، فجـائز أن يسـتوي عنـد الله تعـالىٰ إيجابهـا وإسـقاطها، فـلا يتعبَّـدنا بهـا، وأكثـر مـا في ارتفاعـه مشـقَّة في التكليـف وتـأخّر بعـض الحقـوق، إلَّا أن يتـولّىٰ الله تعالىٰ الحكم بـين عبـاده. وإن كـان قـد يمكـن أن يكـون بالضـدّ من ذلك، فيكون تـرك نصـبه وإمامتـه تسـهيلاً وتيسـيراً ونقصـاً من التكليف.

فقـد بـان وجـه الاسـتغناء عنـه في المعرفـة بـالله سـبحانه وقعـي أنَّـه إنَّـما ينقـل شريعـة غـيره، فلـو أتـىٰ شيء مـن قِبَلـه لم يُقبَـل منـه، وجـرىٰ مجـرىٰ الأمـير والحـاكم / [[ص ٣٢٦]] وغيرهمـا ممَّـن يكـون تابعـاً لمـا حُـدَّ لـه. فكـما لا يجـب عصـمة هؤلاء، فكذلك لا يجب عصمته.

فأمَّـا الرسـول صلى الله عليه وآله فهـو حجَّـة فـيما لا يُعلَـم إلَّا مـن جهته، فلا بدَّ من أن يكون معصوماً.

وقـال: فـإن قـالوا: لـو لم يكـن معصـوماً لجـاز أن يبغـي للدين الغوائل، ويبذِّر الأموال، ويستدعي إلىٰ الضلال.

قيـل لهـم: مـن فعـل شـيئاً مـن ذلـك لم يكـن إمامـاً ووجب صرفه والاستبدال به.

فإن قالوا: يمكن منعه إذا امتنع وعنَّ.

قلنا لهم: إنَّما هو واحد، فكيف تقاد جميع الأُمَّة؟

فإن قالوا: أتمالاه الظلمة ومعونة الفسقة.

قلنـا: فعصـمة الإمـام لم يرفـع مـا خضـتم، وإنَّـما يجـب أن يكـون أهـل البـأس والنجـدة والأمـوال والقـوَّة معصـومين، وإلَّا خرجوا مـع غـير الإمـام عـلىٰ المسـلمين، ولا ينفـع عصـمة الإمام وحده شيئاً.

فـإن قـالوا: لـيس هـذا أردنـا، ولكـن لـو لم يكـن معصـوماً جـاز أن يعـيش المسـلمين فـما لم يظهـر [ظ: يغـشُّ المسـلمين فـيما لم يظهـر]، بـأن يصـلّي بهـم جنبـاً، أو يحـامي حسداً، أو يسرق شيئا خفيَّاً، وغير ذلك.

قيـل لهـم: هـذا يجـوز في الأمـير والحـاكم ومعلِّـم الصـبيان والقصّـاب والوكيـل، ومـن تزوَّجـه ومتـزوِّج إليـه، لـئلَّا يسـرق الأمـير بعـض الفـيء، والحـاكم أمـوال الوقـوف والأيتـام، ويضـرب المعلِّـم الصـبي لأنَّ أبـاه أخَّـر عنـه أجـره، ولـئلَّا يـذبح / [[ص ٣٢٧]] الشـاة القصّـاب بعـد حنفهـا، ولـئلَّا يطـأ الرجـل امرأتـه وهـي حـائض، أو يسـتدعيها إلىٰ بدعة، أو يواطئ الخنا واللصوص فيفتح لهم الذريب ليلاً.

فإن قالوا: فوق أيدي هؤلاء الإمام لا يد فوق يده.

قيل لهم: إنَّما تكلَّمنا فيما يخفىٰ ولا يظهر ولا يبلغ الإمام.

وبعد فإنَّ الإمام إنَّما يكون له يد بالدين ما استقام، فإذا فسق فكلّ يد فوق يده إن أردتم اليد التي تكون بالدين، وإن أردتم التي تكون بمعونة الظلمة فقد عاد الأمر إلىٰ أنَّه يجب أن يكون أهل البأس والنجدة والأموال معصومين، وصارت المفسدة إنَّما هي بأقدارهم وتمكّنهم، لأنَّهم إن لم يخرجوا مع هذا خرجوا مع غيره، فالقياس إذن يقتضي ألَّا يمكِّن الله أحداً ولا يبسط له في القدرة، لئلَّا يفعل ذلك.

وقال: فإن قالوا: الاقتدار والتمكين تكليف.

قلنا: والعقد لهذا تكليف مجدَّد، وليس يجب علىٰ الله منعه من المعصية، ولا أن يكلِّف إلَّا من علم أنَّه لا يعصي، كما لا يجب ذلك في سائر التكليفات. ولولا أنَّ قول النبيّ ﷺ حجَّة علىٰ غيره لم يجب ذلك فيه.

الجواب: أمَّا دليلنا علىٰ وجوب عصمة الأئمَّة فقد حكي عنّا في هذه المسألة علىٰ الوجه الصحيح الذي رتَّبناه عليه بـ (ثمّ)، وعقَّبه بكلام ليس باعتراض عليه في نفسه، لكنَّه اعتراض في وجوب الإمامة وجهة الحاجة إلىٰ الإمام وهذا غير متعلِّق بدليل العصمة، لأنَّ الكلام في وجوب الإمامة غير الكلام في صفات الإمامة.

ثمّ ما طعن به علىٰ وجوبه غير صحيح، لأنَّ المعرفة بالله تعالىٰ وأنَّها لا يستفيد من جهة نبيّ ولا إمام علم يوجب بحقّ الإمام، فمتىٰ يرجع إلىٰ حصول / [[ص ٣٢٨]] المعارف من جهته.

بل أوجبناها لما قد تقدَّم بيانه من تعيّن الرئاسة لطفاً في ارتفاع القبائح العقلية وفعل الواجبات العقلية. ومعلوم ضرورةً أنَّ الظلم والضيم إذ هما معلَّلان مع وجود الرئيس القوي اليد النافذ الأمر، يقعان ويكثران مع فقده أو ضعف يده، وهذه إشارة إلىٰ ما لا يمكن جحده ولا دفعه.

وقد كان ينبغي لمن أراد أن يطعن في جهة وجوب الإمامة أن يتشاغل بما اعتمدنا عليه، لا بذكر المعرفة بالله تعالىٰ وحكمته وعدله، فإنَّ ذلك ممَّا لم نعوِّل عليه قطّ في وجوب الإمامة.

فإذا كنّا قد بيَّنا جهة حاجة إلىٰ الرئاسة عقلية لازمة لكلّ من كُلِّفَ علىٰ كلّ حال، فقد سقط قول من يدَّعي أنَّها يجري مجرىٰ الألطاف الشرعية والمصالح الدنيوية.

فأمَّا ما جرىٰ في آخر هذا الكلام من قياس الإمام علىٰ الأمير أو الحاكم، وأنَّه كما لا يجب عصمتهما لا يجب عصمته، فهذا لعمري هو كلام علىٰ دليلنا في وجوب العصمة وإن كان من بعد.

والفرق بين الإمام وخلفائه من أمير وغيره في وجوب العصمة أمَّا فإنَّما أوجبنا عصمة الإمام من حيث لو لم يكن معصوماً يوجب عصمته إلىٰ إمام، كما احتاج إليه من هذه صفته، وفي علمنا بأنَّه لا إمام له ولا يد فوق يده، دلالة علىٰ أنَّه معصوم وعار من الصفة المفتقرة إلىٰ إمام، وهي ارتفاع العصمة وجواز المعاصي.

ولـمَّا جاز في الأمير ومن عداه أن يكون غير معصوم، كان له إمام يأخذ علىٰ يده، وهو إمام للكلّ، فبان الفرق بين الإمام والأمير.

/ [[ص ٣٢٩]] فأمَّا ما تلىٰ هذا الكلام به من التفرقة بين الرسول والإمام، بأنَّ الرسول حجَّة فيما لم يُعلَم إلَّا من جهته، فلذلك وجبت عصمته.

فأوَّل ما فيه أنَّ انفراد الرسول بعلمه يقتضي عصمة ليست موجودة في الإمام لا يدلُّ علىٰ نفي العصمة عن الإمام، لأنَّه غير ممتنع فرضاً وتقديراً أن يكون في عصمة الإمام علَّة أُخرىٰ غير هذه العلَّة.

وإنَّما يبقىٰ الكلام في اقتضاء هذه العلَّة الموجودة مع الإمام عصمة، وقد بيَّنا ذلك.

ولو ساغت هذه الطريقة الباطلة لساغ المبطل أن يقول: قد ثبت أنَّ الظلم قبيح لكونه ظلماً، فيجب أن لا يكون الكذب قبيحاً، لأنَّه ليس بظلم، فكيف يشتركان في القبح مع اختلافهما فيما اقتضاه، فما يلزم في ذلك من الفساد لا يحصىٰ.

وبعد: فالعلَّة التي علَّلوه [ظ: علَّلوا] بها عصمة الرسول موجودة في الإمام، لأنّا قد بيَّنا أنَّ الإمام قد يكون حجَّة فيما لا يُعلَم إلَّا من جهته، إذا كتم الحقّ وانقطع النقل الذي هو حجَّة، فلم يبقَ إلَّا العصمة.

فأمَّا ما استوقف بعد هذا من أنَّ الإمام لو لم يكن معصوماً ليبغي للدين أهله الغوائل، وغَشَّ في كذا، وأخطأ

في كذا، ممَّا لا نقوله ولا نعوِّل عليه في وجوب عصمة الإمام. ويلزم المعوِّل علىٰ ذلك عصمة الأُمراء والحكّام، وكذلك خليفة الإمام أو النائب عنه. ومن استدلَّ بهذه الطريقة التزموه وركَّبوه وأخطأ.

وقد بيَّنا الفرق بين الأمرين، وأنَّ عصمة خلفاء الإمام غير لازمة علىٰ العلَّة / [[ص ٣٣٠]] الصحيحة التي اخترناها واعتمدناها. وما بنا حاجة في الاعتلال في عصمته بعلَّة فاسدة يلزم عليها كلّ أمر فاسد. وهذا كلّه مبيَّن مشروح في كتابنا (الشافي).

فإن قالوا: لا نُسلِّم لكم أنَّكم [ظ: أنَّه] لا يد فوق يد الإمام علىٰ الإطلاق، لأنَّ الإمام إذا عصىٰ فللأُمَّة أن يستبدل به.

قلنا: لا خلاف بين الأُمَّة في أنَّ الإمام قبل أن يفعل ما يوجب فسخ إمامته لا إمام له ولا طاعة عليه، فلو كان غير معصوم في هذه الحالة لا يحتاج [ظ: لا احتاج] إلىٰ إمام فيها، لأنَّ العلَّة المحوجة إليه قائمة فيه في هذه الحال. وقد علمنا أنَّه لا إمام له في هذه الإمامة [ظ: الحالة] ولا طاعة لأحد عليه، فيجب أن يكون معصوماً.

ألَا ترىٰ أنَّ رعيَّة الإمام في جميع أحوالهم يحتاجون إلىٰ إمام قبل وقوع المعصية منهم وبعدها، وفي زمان الصلاح والاستقامة وضدّهما. لأنَّ علَّة الحاجة موجودة فيهم علىٰ كلّ حال.

والإمام علىٰ مذاهب خصومنا يجري في ارتفاع العصمة عنه مع حسن ظاهره واعتلال طريقته بمجرىٰ صالح الأُمَّة وعدولها، ومن هو منهم علىٰ ظاهر السلامة وخير الاستقامة.

فكيف احتاج هؤلاء إليه مع استقامة ظاهره؟ وكيف انتظر في انبساطه إليه عليه؟ ووجوب طاعته لغيره أن يقع منه القبائح، ولم ينتظر في رعيَّته مثل ذلك. وهذه نكتة عجيبة لا انفصال للمخالف عنها.

/ [[ص ٣٣١]] **المسألة السابعة: [عدم حاجة المعصوم إلىٰ أمير]:**

هذه المسألة متضمّنة لإنكار حاجة المعصوم إلىٰ أمير، كأمير المؤمنين عليه السلام في حياة الرسول صلى الله عليه وآله والحسن والحسين في حياة أبيهما (صلوات الله علىٰ جماعتهم)، إذ كنّا نُعلِّل الحاجة إليه بجواز الخطأ علىٰ المحتاج.

وقد أجبنا عن هذه الشبهة وأوضحناها في جواب المسألة التاسعة من المسائل الواردة في سنتنا هذه، وقلنا هناك فيها ما يستغني عن إعادته هاهنا، فإنَّنا استوفيناه وحقَّقنا، ونُقرِّب الآن مثلاً يزيل العجب عن هذا الموضع.

قد علمنا أنَّ من لا يحسن الكتابة مثلاً يفتقر إلىٰ من يُعلِّمه إيّاها، فلو سألنا عمَّن احتاج في تعلّم الكتابة إلىٰ رجل بعينه: لِمَ احتاج إليه؟ وما علَّة حاجته إليه؟ [ما كان جوابه إلَّا أنَّ علَّة حاجته إليه] فقد علَّمه بالكتابة.

ثمّ فرضنا أنَّ رجلاً غيره حدَّ [ظ: فقد] العلم بالكتابة احتاج إلىٰ هذا الكاتب في تعليمه أحكام الفقه التي هو يحسنها، مضافاً إلىٰ الكتابة.

وقيل لنا: علَّة الحاجة إلىٰ هذا [ظ: هذه] الكتابة قد ارتفعت عن فلان، فكيف احتاج مع فقد العلم إليه؟

لما كان الجواب الأمثل ما أجبنا به في العصمة، وكنّا نقول: علَّة الحاجة / [[ص ٣٣٢]] إليه في الكتابة مفقودة، والحاجة إليه فيها مرتفعة، وغير ممتنع مع ارتفاع علَّة هذه الحاجة أن يثبت علَّة حاجة أُخرىٰ إليه، فيكون محتاجاً لعلَّة أُخرىٰ، ولا ينقص ذلك كون العلَّة الأُولىٰ علَّة.

وقد بيَّنا أيضاً أنَّ وجود الحكم بوجود العلَّة وارتفاعه بارتفاعها إنَّما يجب إذا وجب في العلَّة الحقيقية، دون ما هو مشبه بالعلل ومستعار له هذا الاسم، والنظر في كلامنا بحيث أشرنا إليه يغني عن استيناف جواب هاهنا.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٤٣٠]] فأمَّا الذي يدلُّ علىٰ وجوب العصمة له من طريق العقل، فهو أنّا قد بيَّنا وجوب حاجة الأُمَّة إلىٰ الإمام، ووجدنا هذه الحاجة تثبت عند جواز الغلط عليهم، وانتفاء العصمة عنهم، لما بيَّناه من لزومها لكلِّ من كان بهذه الصفة، وينتفي بانتفاء جواز الغلط بدلالة أنَّهم لو كانوا بأجمعهم معصومين لا يجوز الخطأ عليهم لما احتاجوا إلىٰ إمام يكون لطفاً لهم في ارتفاع الخطأ، وكذلك لـمَّا كان الأنبياء معصومين لم يحتاجوا إلىٰ الرؤساء والأئمَّة. فثبت أنَّ جهة الحاجة هي جواز الخطأ.

فإن كان الإمام مشاركاً لهم في جواز الخطأ عليه فيجب أن يكون مشاركاً لهم في الحاجة إلىٰ إمام يكون وراه، لأنَّ الاشتراك في العلَّة يقتضي الاشتراك في المعلول.

/ [[ص ٤٣١]] والقول في الإمام الثاني كالقول في الأوَّل، وهذا يؤدّي إلىٰ إثبات ما لا يتناهىٰ من الأئمَّة أو الوقوف إلىٰ إمام معصوم. وهو المطلوب.

وقد رتَّبت في كتاب (الشافي) هذا الدليل ترتيباً أوضح وأخصر ممَّا ذكرناه، وهو أن نقول: علمنا بوجوب الحاجة إلىٰ إمام ينفصل من العلم بوجه الحاجة، لأنّا إنَّما نعلم الحاجة المطلقة إليه من حيث كان لطفاً في فعل الواجب والامتناع من القبيح، وليس يقع فعل أو إخلال بواجب إلَّا ممَّن ليس بمعصوم، فثبت أنَّ الحاجة ما ذكرناه من ارتفاع العصمة، واقترن العلم بالحاجة بالعلم بجهة الحاجة.

وهذا كما قلناه في حاجة المحدَث إلىٰ المحدِث، وأنَّ العلم بالحاجة يقترن بالجهة، لأنّا إنَّما نُثبِت الحاجة بوجوب وقوع تصرّفنا بحسب قصودنا، وإذا وجدنا ما يجب عند قصدنا هو الحدوث دون سائر الصفات علَّقنا الحاجة به، ولم نتفصَّل الحاجة من جهة الحاجة.

وليس يُطعَن علىٰ ما ذكرناه من أنَّ المعصوم لا يحتاج إلىٰ إمام، حاجة أمير المؤمنين عليه السلام إلىٰ النبيّ صلى الله عليه وآله في حياته مع عصمته، وحاجة الحسن والحسين إلىٰ أبيهما صلوات الله عليهم أجمعين.

لأنّا إنَّما نفينا حاجة المعصوم إلىٰ إمام يكون لطفاً في ارتفاع القبيح منه، ولم ننفِ حاجته في غير هذا الوجه من تعليم وتوقيف وغير ذلك.

وقد يمكن الاستدلال علىٰ عصمة الإمام _ بعد التعذّر بالشرائع _ بأن يقال: قد ثبت أنَّه حافظ الشرع وحجَّة فيه، وأنَّ الأمر ربَّما انتهىٰ في الشريعة أو بعضها إلىٰ أن يكون هو المؤدّي لها عن النبيّ صلى الله عليه وآله، ومن كان بهذه الصفة فلا بدَّ عندنا وعند محصّلي خصومنا من وجوب عصمته، وكيف / [[ص ٤٣٢]] يُحفَظ الشرع بمن ليس بمعصوم أو يثق بأداء من ليس بمأمون؟

فإن قيل: جاز كون الأمير وجميع خلفاء الإمام غير معصومين، فلِمَ ما جاز مثل ذلك في الإمام؟

قلنا: لـمَّا كان خلفاؤه غير معصومين احتاجوا إلىٰ إمام وهو إمام الكلّ، والإمام نفسه لا رئيس له، ولا يد فوق يده، فلو كان غير معصوم لكانت فيه علَّة الحاجة إلىٰ إمام من غير نصب له، وهذا لا يجوز.

* * *

الشافي في الإمامة (ج ١):

[[ص ١٥٥]] قال صاحب الكتاب: (علىٰ أنَّ الشبه تجوز علىٰ الحجَّة وإنَّما / [[ص ١٥٦]] يختار خلافها أو يزيلها بما آتاه الله من الدلالة، وحال غيره كحاله، وإن كان قد يقصر فما الحاجة إلىٰ الحجَّة؟ ولا يمكنهم أن يجعلوا الحجَّة معصوماً، بمعنىٰ المنع من الإقدام علىٰ هذه الأُمور، لأنَّ ذلك يوجب زوال التكليف، فإن ثبت فيه العصمة فمعناها أنَّ المعلوم أنَّه لا يختار ذلك وذلك ممكن في غيره علىٰ ما قدَّمناه...).

فيقال له: إن أردت بقولك: إنَّ الشبهة تجوز علىٰ نفس الحجَّة، بمعنىٰ القدرة، فنعم، الحجَّة قادر علىٰ الشبهة، كما أنَّه قادر علىٰ ضروب الأفعال، وإن أردت بالجواز معنىٰ الشكّ فلا، لأنّا قد قطعنا علىٰ أنَّه لا يختار ذلك بالدلالة الدالّة علىٰ عصمته، فكيف يكون حال غيره ممَّن لا يؤمن منه ذلك كحاله؟

فأمَّا قولك: (ذلك ممكن في غيره)، إن أردت أنَّه ممكن أن يكون معصوماً، بمعنىٰ أنَّه لا يختار علىٰ هذا الوجه، فذلك يجوز أن يكون ممكناً، وإذاً لم يحتج هذا المعصوم إلىٰ إمام من هذا الوجه. وإن أردت بقولك: إنَّه ممكن في غيره أنَّه يجوز أن يختار وأن لا يختار، فلأجل هذا الجواز وعدم الأمان والثقة احتيج حينئذٍ إلىٰ الإمام.

* * *

[[ص ٢٨٨]] قال صاحب الكتاب: (شبهة لهم أُخرىٰ: قالوا: متىٰ جوَّزنا علىٰ الإمام أن لا يكون معصوماً يؤمن سهوه وغلطه جوَّزنا أن يقدم علىٰ ما يوجب الحدّ وسائر ما احتيج من أجله إلىٰ الإمام، وذلك يوجب أنَّه مشارك للرعيّة فيما له احتاجت إلىٰ الإمام، وهذا يوجب حاجته إلىٰ إمام / [[ص ٢٨٩]] آخر، والقول فيه كالقول في هذا الإمام إن لم يكن معصوماً، ولا يمكن التخلّص من ذلك إلَّا بإثبات معصوم في الزمان علىٰ ما نقوله).

قال: (واعلم أنَّ ذلك ينتقض عليهم بالأمير، لأنَّهم يُجوِّزون عليه ما يُجوِّز[ون] علىٰ رعيَّته، ولم يمنع ذلك من كونه أميراً يقيم عليهم الحدود، ولا يقيمونها عليه، ومتىٰ قالوا في الأمير: إنَّه متىٰ أقدم علىٰ ما يوجب الحدّ فالإمام يقيم الحدّ عليه، لم يمنع ذلك من صحَّة التفرقة بينه وبين

رعيَّته، وإنَّما أردنا بالكلام إبطال قولهم: إنَّ كونه غير معصوم يؤدّي إلىٰ أن لا يكون بينه وبين رعيَّته فرق، لأنَّه قد ظهر الفرق بما ذكرناه، فكما يجوز في الأمير أن يقوم بهذه الأُمور ويكون له المزيَّة عليهم فإذا أحدث حدثاً وجب عزله، ولم يقدح عزله في مزيَّته عليهم من قبل، فكذلك القول عندنا في الإمام...).

فيقال له: هذا الدليل من آكد ما اعتُمِدَ عليه في عصمة الإمام من طريق العقول، وترتيبه أنَّ حاجة الناس إلىٰ الإمام إذا وجبت بالعقل لم يخلُ من وجهين: إمَّا أن يكون ثبت وجوبها لارتفاع العصمة عنهم، وجواز فعل القبيح منهم، أو لغير ذلك، فإن كان لغيره لم يمتنع أن تثبت حاجتهم إلىٰ الإمام مع عصمة كلّ واحدٍ منهم، لأنَّ العلَّة إذا لم تكن ما ذكرناه لم يكن لفقدها تأثير، وجاز أن تثبت الحاجة بثبوت مقتضاها، ألَا ترىٰ أنَّ المتحرِّك لم تكن العلَّة في كونه متحرِّكاً سواده جاز أن يكون متحرِّكاً / [[ص ٢٩٠]] مع عدم السواد.

ولو جاز أن يحتاج المكلَّفون إلىٰ الإمام مع عصمتهم لجاز أن يحتاج الأنبياء إلىٰ الأُمَّة، والرعاة مع ثبوت عصمتهم، والقطع علىٰ أنَّهم لا يقارفون شيئاً من القبائح، وهذا معلوم فساده، علىٰ أنَّه لو لم تكن العلَّة في حاجتهم ارتفاع العصمة لجاز أن يستغنوا عنه مع كونهم غير معصومين، وليس يجوز أن يستغنوا عن الإمام، وأحوالهم هذه، لما دلَّلنا عليه عند الكلام في وجوب الإمامة، ولا شيء أظهر في إثبات العلَّة من وجود الحكم تابعاً لوجوده، وارتفاعه بارتفاعها، وإن كانت الحاجة إلىٰ الإمام إنَّما وجبت بارتفاع العصمة وجواز الخطأ وفعل القبيح لم يخلُ حال الإمام نفسه من وجهين: إمَّا أن يكون معصوماً مأموناً من فعل القبيح، أو غير معصوم، فإن لم يكن معصوماً وجب حاجته إلىٰ الإمام بحصول علَّة الحاجة فيه، ولم يخلُ إمام أيضاً من أن يكون معصوماً أو غير معصوم، فإن لم يكن معصوماً احتاج إلىٰ إمام، واتَّصل ذلك بما لا نهاية له، فلم يبقَ إلَّا القول بعصمة الإمام، وانتهاء الأمر في الرئاسة والإمامة إلىٰ معصوم لا يجوز عليه فعل القبيح.

فإن قيل: قد بَنيتم كلامكم علىٰ أنَّ المعصوم لا يحتاج إلىٰ إمام، وعوَّلتم في ذلك علىٰ أمر الأنبياء عليهم السلام فلِمَ زعمتم أنَّ كلّ من ثبتت عصمته لا يحتاج إلىٰ إمام؟ ولِمَ أنكرتم أن يعلم الله تعالىٰ من بعض عباده أنَّه إذا نصب له إماماً اختار الامتناع من كلّ القبائح وفعل جميع الواجبات؟ ومتىٰ لم ينصب له إماماً لم يختر ذلك فيكون معصوماً مع أنَّ له إماماً؟

/ [[ص ٢٩١]] يقدح في قولنا: إنَّ المعصوم لا يحتاج إلىٰ إمام مع عصمته، لأنَّ كلّ من كانت عصمته بالإمام لم يحتج إلىٰ إمام مع عصمته، وإنَّما احتاج إليه ليكون معصوماً به، فلم تستقرّ له العصمة بغير الإمام مع حاجته إلىٰ الإمام، وإنَّما يكون مفسداً لما ذكرناه معارضتك لنا علىٰ معصوم لم تكن عصمته ثابتة بالإمام، وهو مع ذلك يحتاج إلىٰ إمام، علىٰ أنَّ ما بَنينا عليه الدليل يُسقِط هذه المعارضة، لأنَّا علَّلنا وجوب حاجة الناس إلىٰ ذلك المعصوم، وقضينا بأنَّ من كان معصوماً لا تجب حاجته إلىٰ إمام، وتقديرك هذا ليس بموجب حاجة المعصوم إلىٰ إمام، وإنَّما يقتضي إذا صحَّ تجويز ذلك، والتجويز لا يقدح فيما اعتمدناه، لأنَّ الحاجة إلىٰ إمام لا تجب للمعصوم.

فإن قيل: ولِمَ أنكرتم أن يكون يحتاج المعصوم مع عصمته الثابتة بغير إمام إلىٰ إمام ليكون مع وجوده أقرب إلىٰ فعل الواجب وترك القبيح؟

قيل له: ليس يجب عندنا إذا فعل الله تعالىٰ ما يعلم أنَّ العبد يفعل عنده الواجب وترك القبيح أن يفعل به جميع ما يكون معه أقرب إلىٰ فعل الواجب وترك القبيح، لأنَّ ما فعله ممَّا قد علم أنَّه لا يخلّ معه بالواجب يُغني ويكفي، وإذا ثبتت هذه الجملة بطل ما سأل عنه، لأنَّ المعصوم الذي قد علم الله تعالىٰ أنَّه لا يختار شيئاً من القبائح عندما فعله به من الألطاف التي ليس من جملتها الإمامة هو مستغنٍ عن إمام يكون عند وجوده أقرب إلىٰ ما ذكر.

فإن قيل: ما ذكرتموه يؤدّي إلىٰ أن يكون المعصومون مستغنين عن / [[ص ٢٩٢]] تكليف المعرفة بالله تعالىٰ بعصمتهم كما استغنوا بعصمتهم عن الإمام، وإلَّا فإن وجب أن يحتاجوا إلىٰ المعرفة مع عصمتهم ليكونوا عندنا أقرب إلىٰ فعل المراد وتجنّب المكروه وجب أن يحتاجوا إلىٰ إمام مع عصمتهم لمثل ذلك.

قيل له: ليس يُنكَر أن يكون المعصومون إنَّما كُلِّفوا

المعرفة بالله تعالىٰ لأنَّ بها تتكامل عصمتهم، ومن أجلها لم يختاروا فعل القبيح، ولو جاز أن تتكامل لهم العصمة من دون تكليف المعرفة لم يجب تكليفهم المعرفة، كما لا تجب إقامة أئمَّة لهم إذا ثبتت عصمتهم من دون الإمام، فيكون الدليل الدالّ علىٰ عموم تكليف المعرفة للخلق كاشفاً عن وقوع ما قدَّرناه في المعصومين منهم، من أنَّ بالمعرفة تتكامل عصمتهم.

فإن قيل: هذا كلام من يُجوِّز أن لا يُكلِّف الله تعالىٰ معرفته المعصومين علىٰ حال من الأحوال، وهي الحال التي يُعلَم أنَّ عصمتهم تحصل من دون المعرفة، فإذا جاز ذلك عندكم فما الدليل الموجب لعموم تكليف المعرفة للمعصومين، وإذا كنتم قد أفسدتم التعلّق بطريقة الأقرب فلم يبقَ لكم معتمد في عموم تكليفها.

قيل: ليس الأمر كما ظننت من بعد الدلالة علىٰ عموم تكليف المعرفة علينا إذا لم نعتمد طريقتك، وعندنا أنَّ طريقة السمع هي الدلالة علىٰ عموم تكليفها لسائر من تكاملت شروطه، ولا شبهة في دلالة السمع علىٰ ذلك، لأنَّ الأُمَّة مجمعة علىٰ تساوي أحوال العباد في باب المعرفة، لأنَّ من ذهب إلىٰ أنَّها مستدلّ عليها يذهب إلىٰ عموم الخلق بتكليفها إذا تكاملت شروطه تكليفهم، ومن قال فيها بالاضطرار يقول في عمومها / [[ص ٢٩٣]] بمثل ذلك، ولو لم يكن في هذا إلَّا ما يُعلَم ضرورةً من دين النبيّ ﷺ من أنَّ تكليف معرفة الله تعالىٰ ومعرفة رسله عليهم السلام عامَّة للعقلاء، وأنَّه لا تخصيص فيها ولا تمييز إلَّا لمن لم تتكامل شروطه لكان مقنعاً.

وبعد، فقد عُلِمَ أيضاً من دين محمّد ﷺ عموم وجوب الصلوات، وما أشبهها من العبادات الشرعية، لكلّ من تكاملت شروطه من المكلَّفين علىٰ وجه لا إشكال فيه، ونحن نعلم أنَّ هذه العبادات لا يصحُّ وقوعها قربةً، وعلىٰ الوجوه التي وجبت عليها ممَّن هو جاهل بالله تعالىٰ أو غير عالم به، بل لا بدَّ من تقدّم معرفته تعالىٰ بصفاته ومعرفة صدق رسوله ﷺ، وفي هذا أوضح دلالة علىٰ وجوب المعرفة، لأنَّ ما لا يتمُّ فعل الواجب إلَّا به لا بدَّ أن يكون واجباً، وليس لأحد أن يقول: هذه العبادات قد تسقط عن بعض العقلاء لأعذار معلومة فيجب أن تسقط المعرفة بسقوطها حتَّىٰ يُقضىٰ علىٰ كلّ من لا يلزمه فعل شيء من العبادات بزوال تكليف المعرفة عنه، لأنَّه غير ممتنع أن يرجع في ثبوتها علىٰ من سقطت عنه العبادات الشرعية لبعض العذر إلىٰ ضرب آخر من الاعتبار، وهو أنَّ الأُمَّة مجمعة علىٰ أنَّ سقوط فرض المعرفة غير مانع لسقوط هذه العبادات، وهذا ما لا خلاف فيه، لأنَّ من ذهب فيها إلىٰ الضرورة لا يجعل فرضها ثابتاً علىٰ المكلَّف في حال من الأحوال، فكيف يجعل سقوطها تابعاً لسقوط العبادات في بعض الأحوال، ومن ذهب إلىٰ أنَّها اكتساب من أهل الحقّ لا شبهة في قطعه علىٰ عموم تكليفها وأنَّها ممَّا لا تتبع في الزوال العبادات الشرعية، والذاهب إلىٰ أنَّها تقع / [[ص ٢٩٤]] بالطبع بعد النظر لا يخالف أيضاً في هذه الجملة التي هي أنَّ المعرفة غير تابعة في الزوال هذه العبادات.

واعلم أنّا إنَّما سلكنا في ترتيب الدلالة التي قدَّمناها علىٰ عصمة الإمام مسلك من تقدَّم من سلفنا رضي الله عنهم، وإن كنّا قد احترزنا في أثنائها بألفاظٍ مسقطةٍ لبعض شُبَه الخصوم اللازمة علىٰ من يخالف ترتيبنا، واستقصينا الجواب عن قويّ ما يمكن إيراده عليها من المطاعن والاعتراضات، ويمكن أن يستدلَّ بمعنىٰ هذه الطريقة علىٰ الترتيب الذي رتَّبته الآن.

فيقال: إذا ثبت وجوب الإمامة من الوجه الذي تقدَّم بيانه، فالطريق الذي به يُعلَم وجوبها به يُعلَم جهة الوجوب المقتضي له، لأنَّ الطريق إلىٰ وجوب الحاجة إلىٰ الإمام إذا كان هو كونه لطفاً في ارتفاع القبيح وفعل الواجب، قد ثبت أنَّ فعل القبيح والإخلال بالواجب لا يكونان إلَّا ممَّن ليس بمعصوم، فقد ثبت أنَّ جهة الحاجة هي ارتفاع العصمة، وجواز فعل القبيح، واقترن العلم بالحاجة بالعلم بجهتها، وصارت الحاجة إلىٰ وجوب الإمامة ما ثبت من كونها لطفاً، وجهة الحاجة إلىٰ كونها لطفاً ارتفاع العصمة وجواز فعل القبيح، فالنافي لجهة الحاجة ومقتضيها كالنافي لنفس الحاجة، وجرىٰ هذا في بابه مجرىٰ ما يعتبره في تعلّق أفعالنا بنا من حيث كانت محدَثة، لأنّا نقول: ما دلَّ علىٰ تعلّقها بنا وحاجتها إلينا هو بعينه دالٌّ علىٰ أنَّها احتاجت إلينا من حيث كانت محدَثة، لأنّا إنَّما أثبتنا

التعلّق والحاجة من حيث وجب وقوعها بحسب قصورنا وأقوالنا مع السلامة، وإذا وجدنا الصفة التي تحصل عليها عند قصدنا هي الحدوث قطعنا على حاجتها إلينا في الحدوث، ومثل هذا الاعتبار استعملنا في استخراج جهة الحاجة إلىٰ الإمام فلا بدَّ علىٰ هذا من أن يكون الإمام معصوماً ليخرج عن / [[ص ٢٩٥]] العلَّة المحوجة إلىٰ الإمام، وإلَّا أدّىٰ ذلك إلىٰ وجود من لا نهاية له من الأئمَّة، ومتىٰ اعتمد في عصمة الإمام هذا الترتيب الذي اخترناه سقط سائر ما يعترض به المخالفون في استخراج علَّة الحاجة إلىٰ الإمام، وخفَّ بذلك شغل كثير.

ويسقط أيضاً ما لا يزالون يتعلَّقون به، فيقولون: كي تحكمون بأنَّ المعصوم لا يجب حاجته إلىٰ الإمام مع اعتقادكم كون أمير المؤمنين عليه السلام معصوماً في حياة النبيّ صلى الله عليه وآله وهو مع ذلك محتاج إليه ومؤتمٌّ به، وكذلك القول في الحسن والحسين عليهما السلام في حياة أمير المؤمنين عليه السلام، اللّهمّ إلَّا أن تزعموا أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام لم يكن محتاجاً إلىٰ النبيّ صلى الله عليه وآله فتخرجوا عن الدين، أو تزعموا أنَّه لم يكن معصوماً في تلك الحال فتتركوا مذهبكم، وذلك أنّا إنَّما منعنا حاجة المعصوم إلىٰ إمام يكون لطفاً له في تجنّب القبيح وفعل الواجب، ولم نمنع حاجته إليه من غير هذه الوجهة، ألَا ترىٰ أنَّ كلامنا إنَّما يكون في تعليل الحاجة إلىٰ إمام يكون لطفاً في الامتناع من المقبَّحات، ولم يكن في تعليل غير هذه الحاجة، فإذا ثبتت هذه الجملة لم يمتنع استغناء أمير المؤمنين عليه السلام بعصمته في حال حياة النبيّ صلى الله عليه وآله عنه فيما ذكرناه، وإن لم يكن مستغنياً عنه في غير ذلك من تعليم وتوقيف وما أشبهها، وكذلك القول في الحسن والحسين عليهما السلام أنَّهما يستغنيان بعصمتهما عن إمام يكون لطفاً لهما في الامتناع عن القبيح، وإن جازت حاجتهما إلىٰ الإمام للوجه الذي ذكرناه.

فأمَّا قول بعضهم: إنَّ الإمام إنَّما احتيج إليه لإقامته الحدود، / [[ص ٢٩٦]] وصلاة الجمعة، والغزو بالمسلمين، وقسمة الفيء، فيبطل بما بيَّنا من ثبوت الحاجة إليه من الوجه الذي ذكرناه، وبأنَّ الحاجة إليه عقلية وسائر ما ذُكِرَ سمعي، وبأنَّ سائر ما ذُكِرَ قد يسقط عن بعض الأُمَّة لأعذار مع ثبوت الحاجة إلىٰ الإمام، علىٰ أنَّه ليس يخلو ما ذكروه من إقامة الحدود أن يريدوا به إقامتها علىٰ مستحقّيها، أو يريدوا أنَّ الإمام يحتاج إليه قبل استحقاقها ليتولّىٰ إقامتها عند استحقاق الجناة لها، فإن أرادوا الوجه الثاني فإنّا لا نضايق فيه، لأنَّ المعنىٰ يرجع إلىٰ ما أردناه، لأنَّ من لم يقارف ما يوجب الحدّ إذا احتاج إلىٰ إمام قبل مقارفته فلم يحتج إليه إلَّا للوجه الذي نعتبره، وهو كونه ممَّن يجوز أن يفعل القبيح ويقارف ما يستحقّ به التأديب، وإن أرادوا الوجه الأوَّل بطل بأنَّه مؤدٍّ إلىٰ أن يكون أبرار الأُمَّة ومن كان منهم علىٰ حال السلامة غير محتاجين إلىٰ الإمام، وأن تكون الحاجة إليه مختصَّة بالفسّاق ومستحقّي الحدود، وهذا فاسد بالعقل والسمع معاً.

وأمَّا معارضة صاحب الكتاب لنا بالأمير وقوله: (إذا جوَّزتم عليه ما تُجوِّزونه علىٰ رعيَّته ولم يمنع ذلك من إثبات فرق ما بينه وبين رعيَّته، فقولوا في الإمام مثله) فظاهر البطلان، لأنّا أوَّلاً لم نقل: إنَّ الإمام لو لم يكن معصوماً لوجب أن لا يكون بينه وبين رعيَّته فرق من غير تقييد، بل قلنا: كان يجب أن لا يكون فرقاً فيما احتاجوا من أجله إليه، وهكذا حكىٰ عنّا في الكلام الذي تعاطىٰ اعتراضه، ولا ندري كيف استحسن / [[ص ٢٩٧]] حكاية شيء والكلام علىٰ غيره؟ ولم نقل أيضاً: إنَّه لا يجوز أن يقيم الحدّ من يمكن أن يستحقَّ إقامته عليه، والذي قلناه غير هذا، وقد بيَّناه، وهو مفهوم، فأمَّا الأمير فإنَّه لـمَّا لم يكن معصوماً، وشارك رعيَّته في علَّة الحاجة إلىٰ الإمامة والسياسة، قضينا بحاجته إلىٰ إمام كما قضينا بحاجتهم، فإمامه هو إمام الكلّ، ورئيس الجميع، فيجب علىٰ صاحب الكتاب إذا ألزمنا حمل حال الإمام علىٰ حال الأمير أن يلتزم كون الإمام إذا كان غير معصوم مأموماً بغيره قبل أن يحدث، كما كان الأمير كذلك قبل أن يحدث، ولو جاز أن يستغني الإمام مع كونه مشاركاً لرعيَّته والأُمراء من قِبَله في كونهم غير معصومين عن إمام إلىٰ أن يحدث لجاز أن يستغني الأمير وأبرار الأُمَّة عن الإمام إلىٰ أن يحدثوا، وإذا كان استغناء هؤلاء عنه محالاً وجب ما ذكرناه فيه من لزوم الحاجة إلىٰ إمام.

قال صاحب الكتاب: (ومتىٰ قالوا بأنَّ ذلك لا يصحُّ لأمر يرجع إلىٰ أنَّ الإمام لا يكون بالاختيار بيَّنا فساد قولهم بما نذكره من بعد).

يقال له: الاختيار وإن كان عندنا فاسداً بما سنُبيِّنه بمشيئة الله تعالىٰ عند بلوغنا إلىٰ كلامك فيه، فإنّا غير محتاجين في كسر اعتراضك علىٰ دليلنا في العصمة إلىٰ ذكره، وفي بعض ما أوردناه كفاية في إبطاله.

قال صاحب الكتاب بعد كلام في الحدود ذكره لا نرتضيه ولا نتعلَّق بمثله: (علىٰ أنَّ الذي أوردتموه من دعوىٰ لا دلالة عليها فيقال لهم: فما الذي يمنع من أن يجوز علىٰ الإمام الحدث ومع ذلك يقارف حاله حال / [[ص ٢٩٨]] الرعيَّة، لأنَّه إنَّما صار إماماً لا من حيث لا يجوز عليه الحدث، لكن لطريقٍ مخصوصٍ حصل فيه ولم يحصل في أحدٍ من رعيَّته، فكان له أن يقوم بالحدود والأحكام دونهم، فإن جاز عليه في المستقبل ظهور الحدث فما الذي يمنع من ذلك؟...).

يقال له: إذا جاز عليه الحدث فقد شارك الرعيَّة فيما من أجله احتاجت إليه، ووجبت حاجته إلىٰ إمام كما وجبت حاجتهم إليه، ومفارقته للرعيَّة في غير ذلك مع مشاركته لهم في علَّة الحاجة لا يمنع من حاجته إلىٰ إمام كحاجتهم.

فأمَّا قولك: (إنَّما صار إماماً لا من حيث لا يجوز عليه الحدث)، فهو صحيح إلَّا أنَّه ردٌّ علىٰ غيرنا لأنّا لم نقل ذلك ولم نعتمده، وإن كان الإمام عندنا لا بدَّ أن يكون ممَّن لا يجوز عليه الحدث للوجه الذي ذكرناه لا لأنَّه إنَّما صار إماماً لأنَّ الحدث لا يجوز عليه.

قال صاحب الكتاب: (فإن قالوا: لو جاز ذلك فيه لجاز في الرسول ﷺ حتَّىٰ لا يُبيِّن من أُمَّته ولا يجبُ عصمته، قلنا لهم: إنَّما وجب ذلك في الرسول ﷺ لأنَّه حجَّة فيما يؤدّيه لا للوجه الذي ذكرتم، فما الذي يمنع إذا لم يكن هذه حالة الإمام أن يكون بمنزلتهم في جواز ذلك عليه؟ وإن كان قد بان منهم بأن حصل معه الطريق الذي له كان إماماً...).

/ [[ص ٢٩٩]] يقال له: قد بيَّنا فيما تقدَّم أنَّ الإمام حجَّة فيما يؤدّيه من الشرع، وأنَّه يجب أن يكون معصوماً لنا من خطئه فيما يؤدّيه كالرسول ﷺ، وأبطلنا أن يكون الشرع محفوظاً مؤدّىً بالأُمَّة بما نستغني عن إعادته، وهو موجب لحصول العلَّة التي ارتضاها القوم في عصمة الرسول في الإمام، غير أنَّ كلامنا في هذا الموضع في نصرة الدليل الذي حكاه عنّا، ورتَّبناه علىٰ الوجه الذي يصحُّ معه دلالته علىٰ العصمة.

فيقال له: لو سلَّمنا أنَّ الإمام ليس بحجَّة فيما يؤدّيه تبرّعاً، ولئلَّا نخرج من دليل إلىٰ غيره لوجبت عصمته لما قدَّمنا ذكره، لأنَّ علَّة الحاجة إليه إذا كانت جواز فعل القبيح فلو لم يكن هو معصوماً لجاز عليه فعل القبيح ولاحتاج إلىٰ إمام لحصول علَّة الحاجة فيه ولا تصل ذلك بما لا نهاية له، وليس إذا لم تكن العلَّة في عصمة الرسول بعينها حاصلة في الإمام يجبُ أن ننفي عصمته، بل غير منكر أن تثبت عصمتهما جميعاً بطريقين مختلفين.

قال صاحب الكتاب: (علىٰ أنَّه يقال لهم علىٰ علَّتهم هذه: فيجب أن لا يكون في رعيَّة الإمام عندكم من يشاركه في العصمة ليكون بائناً منهم، وإلَّا فإن جاز أن يكون فيهم من يكون حاله كحاله ولم يمنع ذلك من كونه إماماً دونهم يلزمه في طريقه إثبات الإمامة فما الذي يمنع من مثله فيما نذهب إليه؟...).

يقال: هذا الكلام إنَّما يلزم علىٰ العلَّة التي تظنُّها لا علىٰ العلَّة التي حكيتها عنها، ولا علىٰ ما رتَّبناه، لأنّا لم نقل: إنَّ الإمام يجوز أن يشارك / [[ص ٣٠٠]] رعيَّته في شيء من الصفات فيلزمنا أن لا نُجوِّز أن يكون في رعيَّته معصوم، والذي قلناه وحكيت عنّا معناه هو أنَّ الإمام لا يجوز أن يشارك رعيَّته فيما احتاجوا من أجله إليه لأنَّه يؤدّي إلىٰ ما ذكرناه.

فأمَّا قولك: (فما الذي يمنع من مثله فيما نذهب إليه؟)، فالذي يمنع منه أنّا إذا أثبتنا في الرعيَّة معصوماً مشاركاً للإمام في العصمة لم نقضِ بحاجته إلىٰ الإمام في الوجه الذي يكون الإمام عليه لطفاً في ارتفاع القبيح لحصول علَّة الغنىٰ ولم نناقض؟ وأنت إذا أثبتَّ الإمام غير معصوم وجوَّزت عليه القبيح لزمك أن يكون له إمام لحصول علَّة الحاجة، فمتىٰ أثبتَّ ذلك ناقضت.

قال صاحب الكتاب _ بعد كلام في معنىٰ العصمة

وحدها لا حاجة بنا إلىٰ ذكره_: (فإن قالوا: إنَّما نمنع من مشاركة الإمام رعيَّته فيما له وقعت الحاجة إلىٰ الإمام وهو جواز الحدث، فأمَّا أن يشاركهم في العصمة فممَّا لا ننكره، لأنَّ ذلك بأن يكون مغنياً عن الإمام أولىٰ من أن يكون سبباً، [فكيف يلزمنا ما ذكرتموه] للحاجة إليه. قيل لهم: ذلك لازم لا من الوجه الذي ظننتم لكن بأن يقول: إذا كان في رعيَّته من يستغني عنه فيما ذكرتم ولم يمنع ذلك من كونه بايناً منه بطريق الإمامة فما الذي يمنع من مثله فيما نذهب إليه؟ ولا يجب أن يلزم الكلام إلَّا علىٰ طريق المناقضة، بل قد يلزم علىٰ هذا الوجه الذي ذكرناه، ويقع به التنبيه علىٰ أنَّ الذي أوردتموه دعوىٰ لا دلالة عليها...).

/ [[ص ٣٠١]] يقال له: وهذا كالأوَّل في أنَّه كلام علىٰ غير ما اعتمدناه، واعتراض علىٰ غير اعتلالنا. وقد بيَّنا علَّتنا وطريق توجّهها، وإنّا لم نُحِلْ مشاركة الإمام للرعيَّة في بعض الصفات، والذي أحلناه وأبطلناه قد أفصحنا عنه.

والجواب من قولك: (فما الذي يمنع من مثله فيما نذهب إليه؟) فقد تقدَّم، وجملته أنَّك تُثبِت للإمام الصفة الموجبة للحاجة وتمنع من حاجته، ونحن إذا أثبتنا الصفات المغنية لبعض الرعيَّة لم تدفع القطع علىٰ استغنائه، بل قضينا بذلك علىٰ الوجه الذي تقدَّم بيانه، اللّهمّ إلَّا أن تلزم حاجة الإمام لحصول علَّة الحاجة كما فعلنا نحن عكس ذلك عند حصول علَّة الاستغناء، وهذا إذا صرت إليه أُبطِل بما ذكرناه من أنَّه يؤدّي إلىٰ ما لا نهاية له من الأئمَّة.

قال صاحب الكتاب: (علىٰ أنَّ القوم إذا اعتلّوا بهذه العلَّة عقلاً فهي غير مُسلَّمة، لأنّا نُجوِّز في العقل ورود الشرع بأن نجعل إقامة الحدّ إلىٰ من يلزمه الحدّ كما لا يمتنع ورود الشرع بأن يكون علىٰ المقدِم علىٰ المنكر إنكار مثله، وإن كانوا يُعوِّلون في ذلك علىٰ السمع فيجب أن يُبيِّنوا طريقه...).

يقال له: ما اعتللنا بما ذكرناه إلَّا عقلاً من غير رجوع إلىٰ السمع أو تعلّق به، وقولك: (يجوز أن نجعل إقامة الحدّ إلىٰ من يلزمه الحدّ) إن أردت أنَّه يُجعَل إلىٰ من هذه حاله من غير أن يكون وراءه راع أو إمام فهذا / [[ص ٣٠٢]] لا يجوز، لأنَّ من جُعِلَ إليه أن يقيم الحدّ عليه إنَّما احتاج إلىٰ كونه من ورائه لجواز وقوع ما يوجب الحدّ منه، فإذا كانت هذه العلَّة قائمة في المقيم للحدِّ احتاج إلىٰ مثل نفسه، وإن أردت جواز إقامة الحدّ ممَّن يجوز أن يستحقَّ الحدّ مع أنَّ له إماماً من ورائه يقيم عليه الحدّ عند استحقاقه فهذا ممَّا لا نأباه، وهذا حال الأُمراء وجميع خلفاء الإمام عندنا.

قال صاحب الكتاب: (شبهة أُخرىٰ لهم: ربَّما قالوا: لا بدَّ من كون إمام معصوم في كلّ زمان، لأنَّ أدلَّة الشرع من كتاب وسُنَّة لا تدلُّ بنفسها لاحتمالها، ولذلك اختلفوا في معناها مع اتّفاقهم في كونها دلالة، فلا بدَّ من مبيِّن عرف معناها اضطراراً من الرسول أو من إمام سواه، فقالوا: فلو جاز خلافه كان لا يمتنع أن يُنزِل الله تعالىٰ كتاباً ولا نبيّ في الزمان، فلمَّا بطل ذلك من حيث لا بدَّ من مبيِّن للمراد بالكتاب للاحتمال الحاصل فيه فكذلك القول في الإمام)، قال: (وهذا مبنيٌّ علىٰ أنَّ الكلام لا يدلُّ بظاهره، وقد بيَّنا فيما تقدَّم أنَّه يدلُّ، وأبطلنا الأقاويل المخالفة لذلك، وبيَّنا ما يلزم عليها من الفساد...).

يقال له: لسنا نقول: إنَّ جميع أدلَّة الشرع محتملة غير دالّة بنفسها، بل فيها ما يدلُّ إذا كان ظاهره مطابقاً لحقائق اللغة، وتقدَّم العلم للمستدلّ بأنَّ المخاطَب به حكيم، وأنَّه لا يجوز أن يريد خلاف الحقيقة من غير أن تدلّ عليه، ولا شبهة في أنَّ جميع أدلَّة الشرع ليست بهذه الصفة، / [[ص ٣٠٣]] لأنّا نعلم أنَّ في القرآن متشابهاً وفي السُّنَّة محتملاً، وأنَّ العلماء من أهل اللغة قد اختلفوا في المراد بهما، وتوقَّفوا في الكثير ممَّا لم يصحّ لهم طريقة، ومالوا في مواضع إلىٰ طريقة الظنّ والأولىٰ، فلا بدَّ والحال هذه من مبيِّن للمشكل، ومترجم للغامض، يكون قوله حجَّة كقول الرسول ﷺ، وليس يبقىٰ بعد هذا إلَّا أن يقال: إنَّ جميع ما في القرآن إمَّا معلوم بظاهر اللغة، وفيه بيان من الرسول ﷺ يفصح عن المراد به، وإنَّ السُّنَّة جارية هذا المجرىٰ، وهذا قول يُعلَم بطلانه ضرورةً، لوجودنا مواضع كثيرة من الكتاب والسُّنَّة قد أشكلت علىٰ كثير من العلماء وأعياهم القطع فيها علىٰ شيء بعينه، ولو لم يكن في القرآن إلَّا ما لا خلاف فيه ولا في وجوده، ولا يتمكَّن من دفعه وهو المجمل الذي لا شكَّ فيه أغني في حاجته إلىٰ البيان والإيضاح، مثل قوله تعالىٰ: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً﴾

[التوبة: ١٠٣]، وقوله: ﴿فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ ۝٢٤﴾ [المعارج: ٢٤]، إلىٰ غير ما ذكرناه وهو كثير، وإذا كان هذا ممَّا لا بدَّ من / [[ص ٣٠٤]] ترجمته، والبيان من المراد به، فلو سلَّمنا أنَّ الرسول ﷺ قد تولّىٰ بيان جميع ما يحتاج إلىٰ البيان منه، ولم يخلف منه شيئاً علىٰ بيان خليفته، والقائم بالأمر بعده، علىٰ نهاية ما يقترحه الخصوم في هذا الموضع، لكانت الحاجة من بعده إلىٰ الإمام في هذا الوجه ثابتة، لأنّا نعلم أنَّ بيانه عليه السلام وإن كان حجَّة علىٰ من شافهه به، وسمعه من لفظه، فهو حجَّة أيضاً علىٰ من يأتي بعده، فمن لم يعاصره ويلحق زمانه ونقل الأُمَّة لذلك البيان قد بيَّنا أنَّه ليس بضروري، وأنَّه غير مأمون منهم العدول عنه، وقد تقدَّم استقصاء هذا الموضع وتكرَّر، فلا بدَّ مع ما ذكرناه من إمام مؤدٍّ لترجمة النبيّ ﷺ مشكل القرآن وموضِّح عمَّا غمض عنّا من ذلك، فقد ثبتت الحاجة إلىٰ الإمام مع التسليم لكثير ممَّا ينازع فيه المخالف.

قال صاحب الكتاب: (ويقال لهم: إنَّ الكتاب يُعرَف به المراد، وإذا لم يُعرَف ببعضه قارنه ما يُعرَف به المراد من سُنَّة وغيرها، فلماذا يجب أن يحتاج إلىٰ مبيِّن؟ وإن كان ذلك واجباً فواجب في نفس الإمام أن يُعرِّف من غاب عنه بكلامه المراد، فإن بيَّن تأويل الآية وصحَّ أن يعرفه الغائب عنه بكلامه، كذلك القول في القرآن. وبعد، فلو صحَّ ما قاله لكان لا يمتنع أن يكون بيان الرسول يُنقَل بالتواتر فيغني عن الإمام، كما أنَّ بيان الإمام يُنقَل إلىٰ الغائب عنه بالتواتر ويغني عن إمام سواه...).

/ [[ص ٣٠٥]] يقال له: قد بيَّنا أنَّ في الكتاب متشابهاً لا يُقطَع علىٰ المراد به، وأنَّه لم يثبت من السُّنَّة ما يكون مبيِّناً لذلك وموضِّحاً عنه، وكلامك في هذا الفصل كلام من ينازع فيما ذكرناه، فقد تقدَّم أنَّ الدفع له مكابرة ظاهرة، والمحنة بيننا وبينك إذا أنكرت أن يكون في القرآن من المتشابه ما هو بالمنزلة التي ذكرناها فإنَّما نكشف عن الحقيقة فيما اختلفنا فيه، فأمَّا كلام الإمام الذي عارضت به ومعرفة من غاب عنه مراده به فغير مشبه لما نحن فيه، لأنَّ الإمام يمكن أن يتكلَّم بكلام غير محتمل فلا يشتبه علىٰ السامع ولا علىٰ المنقول إليه ذلك الكلام مراده منه، ويمكن إذا كان كلامه محتملاً أن يضطرَّ السامع إلىٰ مراده بمخارجه وقرائنه، ومن غاب عنه وإن لم يكن مضطرَّاً فإنه يعرف المراد بنقل من سمعه من الإمام ممَّن الإمام مُراعٍ لنقلهم وحافظ لأمرهم، فمتىٰ علم أنَّهم قد أخبروا عنه علىٰ وجهٍ لا حجَّة فيه أو لا ينبئ عن مراده أردفهم بغيرهم من النقلة أو يتولّىٰ الإفهام بنفسه، وهذا كلّه مفقود في القرآن لاحتمال مواضع منه واشتباهها، ولأنَّ ما يثبت بالسُّنَّة في بيان تلك المواضع لو كانت ثابتةً إذا لم يكن وراء الناقلين لها من يرعاهم كما أثبتنا وراء النقلة عن الإمام من يرعاهم، ويتلافىٰ ما يعرض فيه، لم يؤمن فيه الإخلال والعدول عن الواجب، وهذا هو الفرق بين بيان الرسول ﷺ المنقول بالتواتر وبين بيان الإمام المنقول إلىٰ الغائب عنه، ومعنىٰ هذا الكلام كلّه قد تقدَّم حيث دلَّلنا علىٰ أنَّ حفظ الشريعة لا يجوز أن يكون بالتواتر من غير إمام في الزمان.

/ [[ص ٣٠٦]] قال صاحب الكتاب: (علىٰ أنَّ الإمام عُرِفَ من قِبَل الرسول، ولا بدَّ من أوَّل عرفه من قِبَل الله تعالىٰ، ولا يُعلَم مراده باضطرارٍ، فإذا صحَّ أن يُعرَف مراده بكلامه ولا ضرورة فمن الذي يمنع من مثله في كلّ زمان؟ ولا يمكن التخلّص من ذلك إلَّا بأن يوجب أنَّ كلَّ أحد جاهل بمراد الله تعالىٰ ذاهب عن الحقّ في هذا الزمان، وفي كلّ زمان كان الإمام مغلوباً عليه فيه فيجب من ذلك الشهادة علىٰ الكلّ بالجهل والكفر وأن يلزمه أن لا يكون هو محقّاً...).

يقال له: ما قدَّمته في هذا الفصل يدلُّ علىٰ أنَّك ظننت علينا أنَّ المراد بالكلام إذا لم يُعلَم ضرورةً لم يصحّ أن يُعلَم، وأنّا نُفصِّل بين القرآن في العلم بالمراد منه وبين كلام الإمام، بأنَّ كلام الإمام يُعلَم مراده باضطرارٍ، وليس كذلك القرآن، وهذا ظنٌّ بعيد وغلط شديد، لأنَّ الذي قلناه وذهبنا إليه هو غير ما ظننته، وإنَّما أوجبنا في كثير من القرآن والسُّنَّة الحاجة إلىٰ مترجم للاحتمال والاشتباه، وفقد الدليل المقطوع به علىٰ المراد لا لفقد العلم الضروري، ولو كان جميع القرآن والسُّنَّة محكماً غير متشابه، ومفصَّلاً غير مجمل يصحُّ أن يُعلَم المراد بهما.

فأمَّا الأوَّل الذي عرف من جهة الإمام أو الرسول

وكيفية علمه بمراد الله تعالىٰ فيصحُّ أن يكون يعلم مراده جلَّ اسمه بأن يخاطبه بلغةٍ لا مجاز فيها ولا احتمال، أو يخاطبه بما ظاهره متطابق لحقائق اللغة، ويعلمه أنَّه لم يرد إلَّا الظاهر، وليس يمكن أن يدَّعي في جميع الكتاب والسُّنَّة مثل ذلك.

/ [[ص ٣٠٧]] فأمَّا زمان الغيبة فليس يجب الجهل بمراد الله تعالىٰ كما ألزمت، لأنَّا قد علمنا تأويل مشكل الدين ببيان من تقدَّم من الأئمَّة صلوات الله عليهم، الذين لقيتهم الشيعة وأخذت عنهم الشريعة، فقد بثّوا من ذلك ونشروا ما دعت الحاجة إليه، ونحن آمنون من أن يكون من ذلك شيء لم يتَّصل بنا، لكون إمام الزمان من وراء الناقلين علىٰ ما بيَّناه وفصَّلناه.

قال صاحب الكتاب: (وإذا جاز أن يقع الاختلاف في العقليات، والمحقّ يرجع إلىٰ الدليل القائم، فما الذي يمنع من مثله في الشرعيات؟ وإذا جاز والإمام الذي هو أعظم الأئمَّة حاضر أن يقع الاختلاف الشديد كما وقع في أيّام أمير المؤمنين عليه السلام، ولم يمنع ذلك من ثبوت الدليل، فما الذي يمنع مع الاختلاف الشديد من أن يدلَّ القرآن والسُّنَّة علىٰ الحقّ، وإن ذهب بعضهم عنه؟ وإذا جاز عندهم في دليل الإمامة أن يذهب بعضهم عنه ولا يُخرِجه من أن يكون دالَّاً وإن لم يحصل فيه الاضطرار، فما الذي يمنع من مثله في سائر الأدلَّة؟...).

يقال له: وهذا كلام من لم ينعم النظر في الاستدلال الذي حكاه عنّا وحقيقة مرادنا به، لأنَّا لم نوجب الإمامة لأجل الاختلاف الحاصل في الشرعيات، وذهبنا إلىٰ أنَّ الاختلاف في الشيء مزيل لقيام الحجَّة به إذا / [[ص ٣٠٨]] كانت الأدلَّة عليه منصوبة، والطرق إليه واضحة، أوجبنا الحاجة إلىٰ الإمام في الشرعيات لاشتباه كثير منها واحتماله وورود مجملاً غير مفصَّل، ولفقدنا في كثير منها الأدلَّة القاطعة علىٰ المراد بعينه، حتَّىٰ أوجب ذلك وقوف بعضنا في المراد، وميل بعض آخر إلىٰ طريقة الظنّ والاجتهاد، ولو كان جميع الشرع نصل إليه بالأدلَّة القاطعة كما نصل إلىٰ الحقّ في العقليات بمثل ذلك لما وجبت الحاجة إلىٰ الإمام من هذا الوجه، كما لم تجب إليه في العقليات من هذا الوجه، وهذه الجملة تُسقِط جميع كلامه في هذا الفصل، ومعارضته بالاختلاف الواقع في أيّام أمير المؤمنين عليه السلام، وفي الإمامة نفسها، لأنَّه مبنيٌّ علىٰ التوهّم علينا إيجاب الإمامة من حيث الاختلاف، والذي قصدناه قد أوضحنا عنه.

قال صاحب الكتاب: (شبهة أُخرىٰ لهم: وربَّما تعلَّقوا في إثبات معصوم بأنَّه يجب الائتمام به، والقبول منه، والانقياد له، فلو لم يكن معصوماً لم يؤمن فيما يأتيه ويأمر به أن يكون قبيحاً، ولا يجوز أن يُكلَّف الرعيَّة الاقتداء بمن هذه حاله، والتزام طاعته، بل كان لا يمتنع إن لم يكن معصوماً أن يرتدَّ، ويدعو إلىٰ الارتداد، وفساد ذلك يوجب كونه معصوماً، وليس بعد ثبوت العصمة إلَّا القول بأنَّه لا بدَّ من إمام منصوص عليه في كلّ زمان)، قال: (وهذا بعيد، لأنَّه لا خلاف فيما إلىٰ الإمام، وعندنا أنَّ الذي إليه القيام بأُمور مبيَّنة في الشرع أو الذي يلزم من طاعته فيه ما بيَّن الشرع أنَّ ذلك يحسن، ولسنا نجعله إماماً من حيث يُتَّبع في كلّ شيء، بل نقول فيه مثل الذي روي عن أبي بكر أنَّه قال: (أطيعوني ما أطعت / [[ص ٣٠٩]] الله تعالىٰ، فإذا عصيت الله تعالىٰ فلا طاعة لي عليكم)، وهذه طريقة أمير المؤمنين عليه السلام فيما كان يأمر به...).

يقال له: قد استدلَّ بهذا الوجه كثير من أصحابنا علىٰ عصمة الإمام، وأقوىٰ ما ينصر به أنَّ الإمام لا بدَّ أن يكون مقتدىً به، لأنَّ لفظ الإمامة مشتقٌّ من معنىٰ الاقتداء والاتّباع، والإجماع أيضاً حاصل علىٰ هذه الجملة، يعني أنَّ الإمام مقتدىً به، وإن كان الخلاف واقعاً في كيفية الاقتداء به وصورته، وإذا ثبت وجوب الاقتداء به وجب أن يكون معصوماً، لأنَّه إذا كان غير معصوم لم نأمن في بعض أفعاله أن يكون قبيحاً، ويجب علينا موافقته فيه من حيث وجب الاقتداء به، وفي استحالة تعبّدنا بالأفعال القبيحة دليل علىٰ أنَّ من أوجب علينا الاقتداء به لا بدَّ أن يكون ذلك منه مأموناً، ولا يكون كذلك إلَّا وهو معصوم.

فإن قال قائل: ولِمَ أنكرتم أن يكون الاقتداء بالإمام إنَّما يجب فيما نعلمه حسناً، فأمَّا ما نعلمه قبيحاً، أو نشكّ في حاله فلا يجب الاقتداء به فيه؟

قيل له: هذا إسقاط لمعنىٰ الاقتداء جملةً، وإزالة عن وجهه، لأنَّه لو كان من يعمل بالشيء لا من أجل عمله

به، ولا من حيث كان حجَّة فيه، مقتدىً به في ذلك الفعل لوجب أن يكون بعضنا مقتدياً ببعض في جميع أفعاله التي اتَّفقنا عليها، وإن كنّا لم نقل بذلك القول، أو نفعل ذلك الفعل من أجل قول بعضنا به، أو فعله له، ولوجب أيضاً أن نكون مقتدين باليهود والنصارىٰ لموافقتنا لهم بالإقرار بنبوَّة موسىٰ وعيسىٰ عليهما / [[ص ٣١٠]] السلام، وإن كنّا لم نعترف بنبوَّتهما من أجل إقرار اليهود والنصارىٰ بهما، وللزم أيضاً أن يكون الإمام نفسه مقتدياً برعيَّته من هذا الوجه، وفساد ما أدّىٰ إلىٰ ما ذكرنا ظاهر.

فإن قال: لو كان الإمام إنَّما كان يُقتدىٰ به فيما يُعلَم صوابه منه، ولا يكون إماماً ومقتدىً به فيما عُرِفَ صوابه بغيره، للزم من هذا أن لا يكون الإمام إماماً لنا في أكثر الدين، لأنَّ أكثره معلوم بالأدلَّة التي ليس من جملتها قول الإمام، وللزم أيضاً أن لا يكون النبيّ ﷺ إماماً لنا فيما أكَّده من العقليات.

قيل له: ليس الأمر كما توهَّمت، لأنَّ الذي أفسدناه هو أنَّ الإمام مقتدىً به فيما لا يكون قوله أو فعله حجَّة فيه، وطريقاً إلىٰ العلم بصوابه، ولم نُفسِد أن يكون إماماً فيما عرفنا صوابه بغيره إذا كنّا أيضاً نعرف صوابه، فالإمام علىٰ هذا التقدير حجَّة في جميع الشرعيات والعقليات، لأنَّ ما عُلِمَ من جملتها بأدلَّته فقول الإمام أيضاً حجَّة فيه، وطريق إلىٰ العلم بصوابه، وما كان هو الطريق إليه دون غيره فكونه حجَّة فيه ظاهر.

وقد ذكر ابن الراوندي في كتابه في الإمامة في نصرة هذا الدليل شيئاً ليس بمرضيٍّ ولا مستمرٍّ، لأنَّه قال: (لو جاز أن يكون من يعمل بالشيء لا من أجل عمله به وفعله له إماماً فيه وقدوةً، لجاز أن يكون من يعمل الشيء من أجل عمله به، ويُعرَف صوابه بفعله له لا يكون إماماً فيه)، وهذا ليس بصحيح، لأنَّ الذي قدَّره إنَّما يسوغ لو كان / [[ص ٣١١]] كلّ واحدٍ من الأمرين منفصلاً من الآخر، وغير منطوٍ عليه، فأمَّا إذا لم يكن هذه حاله لم يستقم ما ذكره، لأنَّ من عمل بالشيء من أجل عمله به، وعرف صوابه بفعله له، لا بدَّ أن يكون إماماً فيه، من حيث كان معنىٰ الإمامة، والأمر الذي من أجله كان الإمام إماماً حاصلين فيه، لأنَّ هذه الصفة _ يعني كونه ممَّن يعمل بالشيء من أجل عمله به _ تشتمل علىٰ الأُولىٰ وتزيد عليها، فكيف يجوز مع اشتمالها علىٰ ما له كان الإمام إماماً، وزيادتها عليه تحصل لمن ليس بإمام، ولا فرق بين ما ذكره ابن الراوندي وبين قول القائل: لو جاز أن يكون الإمام غير نبيّ لجاز أن يكون النبيّ غير إمام، ولو جاز أن يكون الأمير غير إمام لجاز أن يكون الإمام لا يتصرَّف فيما يليه الأُمراء، ولا يشتمل ولايته علىٰ ما يتولَّاه الأُمراء، وإذا كان كلّ هذا يفسد الوجه الذي ذكرناه لحق به في الفساد ما اعتبره ابن الراوندي.

فأمَّا قوله: (إنَّ الإمام يطاع فيما بيَّن الشرع أنَّه يحسن)، فساقط فيما بيَّناه في معنىٰ الاقتداء بالإمام، وأنَّه لا بدَّ من أن يكون مقتدىً به من حيث قال وفعل، وفيما يكون قوله وفعله حجَّة فيه.

فأمَّا قوله: (ولسنا نجعله إماماً من حيث يُتَّبع في كلّ شيء)، فيفسد بأنَّ الإمام لا بدَّ أن يكون إماماً في سائر الدين، فما خرج من أن يكون متَّبعاً فيه من الدين يخرج من أن يكون إماماً فيه، وهذه الجملة لا خلاف فيها، يعني أنَّ الإمام إمام في جميع الدين، وإنَّما الخلاف في كيفية الائتمام به، والاتّباع له في الدين، فليس لأحد أن ينازع فيها، لأنَّ المنازعة في هذه الإطلاق خرق للإجماع، وإذا كنّا قد بيَّنا معنىٰ الاقتداء به، ودلَّلنا علىٰ أنَّه لا بدَّ أن يكون علىٰ الوجه الذي قدَّرناه، ثبت أنَّ الإمام لا بدَّ أن يكون متَّبعاً ومقتدىً فيه في جميع الدين، علىٰ أنَّه لو نتخطّىٰ معه / [[ص ٣١٢]] هذا الموضع، وسُلِّمَ أنَّ الإمام يكون إماماً في بعض الدين لم يخلّ ذلك بما قصدناه من دليل العصمة، لأنَّه إذا كان متَّبعاً في بعض الدين ومقتدىً به، وكان الاقتداء به لا بدَّ أن يكون علىٰ الوجه الذي ذكرناه، وأفسدنا ما عداه وجبت عصمته، وإلَّا أدّىٰ ذلك إلىٰ أنَّ الله تعالىٰ يجوز أن يتعبَّدنا بفعل القبيح علىٰ وجه من الوجوه.

فأمَّا ما رواه عن أبي بكر من الخبر الذي استدلَّ به علىٰ أنَّه ليس بمعصوم، وأنَّ طاعته تجب ما أطاع الله، فإنَّما يلزم من جمع بين القول بإمامة أبي بكر والاستدلال بالطريقة التي ذكرناها، ومعلوم أنّا لا نجمع بين الأمرين.

فأمَّا قوله: (وهذه طريقة أمير المؤمنين عليه السلام فيما كان يأمر به)، فما زاد علىٰ الدعوىٰ، ولم يذكر رواية عنه عليه السلام

تقتضي ذلك، ولا دلالة فنتكلَّم عليها، والذي يؤمننا ممَّا ظنَّه قيام الدلالة علىٰ إمامته عليه السلام، وقيامها علىٰ أنَّ الإمام لا بدَّ أن يكون مقتدىً في جميع الدين.

قال صاحب الكتاب: (فإن قال: أرأيتم إذا دعا قوماً إلىٰ محاربة أو غيرها وهم لا يعلمون وجهها أيلزم طاعته؟ قيل له: نعم، فإن قال: فيجب أن يكون معصوماً، لأنَّه إن لم يكن كذلك جاز فيما يأمر به أن يكون قبيحاً، قيل له: إنَّ ذلك وإن كان قبيحاً فالقائل بقوله والمطيع له فاعل للحسن، لأنَّه لا يمتنع فيما حلَّ هذا المحلّ أن يكون حسناً، وأن لا / [[ص ٣١٣]] يتَّبع في القبيح حال الأمر، والمنع يُبيِّن ذلك أنَّه قد كُلِّفَ العبد أن يطيع مولاه فيما لا يعلمه قبيحاً وإن كان لا يمتنع أن يأمره بالقبيح، لكنَّه بما يفعله مقدم علىٰ حسن من حيث يفعله لا علىٰ الوجه الذي يقبح، فكذلك القول في رعيَّة الإمام...).

يقال له: محال أن يقع الفعل قبيحاً علىٰ وجه من بعض الفاعلين، ويقع علىٰ ذلك الوجه من فاعل آخر فلا يكون قبيحاً، فالمحاربة إذا دعا الإمام إليها وفعلها وكانت قبيحة منه فلم تقبح منه لأنَّه عالم بقبحها، بل لأنَّه متمكِّن من العلم بذلك، لأنَّ التمكّن في هذا الباب يقوم مقام العلم، ورعيَّة الإمام إذا كانوا متمكِّنين من العلم بقبح المحاربة، وما يعود بها من الفساد في الدين قبحت منهم وإن لم يعلموا وجهها في الحال، لأنَّ تمكّنهم من العلم بقبحها يجري مجرىٰ علمهم بذلك، فلا بدَّ أن يكونوا متمكِّنين، فكيف تكون المحاربة قبيحة منه غير قبيحة منهم علىٰ هذا؟ ولو سلَّمنا جواز كونهم غير متمكِّنين من العلم بحال المحاربة في القبح أو الحسن لم يكن ذلك مخلاًّ بما قصدناه، لأنَّ كلامنا فيما تمكَّنوا من العلم بحاله من جملة ما دعاهم الإمام إلىٰ فعله، ولو استقام له أيضاً ما أراده في المحاربة لم يستقم له مثله في غيرها من أُمور الدين، لأنَّ الإمام لا بدَّ أن يكون إماماً في سائر الدين، ومقتدىً به في جميعه، ما كان منه معلوماً للرعيَّة وجهه وما لم يكن معلوماً لهم علىٰ ما دلَّلنا عليه من قبل، فيلزم علىٰ هذا أن لو دعاهم إلىٰ غير المحاربة ممَّا لم يمكَّن صاحب الكتاب أن / [[ص ٣١٤]] يدَّعي كونه حسناً منهم أن تلزم طاعته والانقياد لأمره من حيث وجب الاقتداء به.

فأمَّا العبد فلم يُكلَّف طاعة مولاه إلَّا فيما لا يعلمه قبيحاً ممَّا تمكَّن من العلم بقبحه، وحكم ما يتمكَّن من العلم بقبحه حكم ما يعلمه قبيحاً، فأمَّا ما لا سبيل إلىٰ العلم بحاله فيجوز أن لا يقبح منه وإن قبح من المولىٰ، وليس هذه حال الإمام، لأنَّ كلامنا علىٰ ما أُمرنا باتّباعه فيه ممَّا نتمكَّن من العلم بحاله، فلا بدَّ أن يكون القبيح منه قبيحاً منّا.

قال صاحب الكتاب: (وقد ثبت أيضاً أنَّه يلزم المأموم في الصلاة أن يتبع الإمام إذا لم يعلم صلاته فاسدة، ولا يخرج من أن يكون مطيعاً وإن جُوِّزَ في صلاة الإمام أن تكون قبيحة، لأنَّه إنَّما كُلِّفَ أن يلزم اتّباعه في أركان الصلاة، ولم يُكلَّف أن يعلم باطن فعله، فكذا القول في الإمام، وعلىٰ هذه الطريقة يجري الكلام في الفتوىٰ والأحكام وغيرها...).

يقال له: أمَّا إمامة الصلاة فليست بإمامة حقيقية، لأنَّه لم يثبت فيها معنىٰ الاقتداء الحقيقي، ولو تبرَّعنا بتسليم كونها إمامة علىٰ الحقيقة لم تخلُ المعارضة بها إمَّا أن تكون من حيث جاز أن يكون القبيح من الإمام غير قبيح من المأموم، فهذا إنَّما جاز فيما لا يعلمه المأموم قبيحاً ولا سبيل له إلىٰ العلم به، كقصود إمام الصلاة وعزومه وما يجري مجراهما من باطن أمره، وكلامنا في الإمام علىٰ الاقتداء به فيما يمكن أن يُعلَم كونه حسناً أو قبيحاً، أو أن تكون المعارضة من حيث اقتدينا بمن هو غير معصوم، فهذا الضرب من الاقتداء ليس هو الذي أحلنا أن يثبت إلَّا للمعصوم، والاقتداء بالإمام يخالف الاقتداء بإمام الصلاة، بل يخالف كلّ اقتداء بمن ليس بإمام / [[ص ٣١٥]] من رعيَّته، وليس بمنكر أن يؤمر بالاقتداء بمن ليس بإمام ما لم يظهر لنا قبح فعله، فإذا ظهر لنا لم يلزمنا الاقتداء به، وليس يصحُّ مثل ذلك في الاقتداء بالإمام لوجوب حصول المزيَّة التي ذكرناها، والذي يدلُّ علىٰ ذلك إجماع الأُمَّة علىٰ سبيل الجملة، علىٰ أنَّه لا بدَّ أن يكون بين الإمام وبين رعيَّته وخلفائه فرق ومزيَّة في معنىٰ الائتمام والاقتداء، وإذا ثبت ذلك ولم يمكن أن يشار إلىٰ مزيَّة معقولة سوىٰ ما ذكرناه من أنَّ الاقتداء بالإمام يجب أن يكون فيما عُرِفَ صوابه به،

وكان فعله حجَّة فيه، وليس كذلك الاقتداء بغيره من أُمرائه وخلفائه وصحَّ ما قصدنا إلىٰ إيضاحه، والقول في المفتي ووجوب اتّباعه كالقول في إمام الصلاة، فيجب أن يجري الكلام فيهما مجرىً واحداً.

قال صاحب الكتاب: (وبعد، فإنَّ هذا القول يوجب عليهم أن لا تنقاد الرعيَّة للأُمراء إذا لم يكونوا معصومين بمثل هذه العلَّة التي ذكروها، وإذا لم يجب لأجل ذلك عصمتهم، ولم يمنع ذلك من وجوب طاعتهم، وما لم يُعلَم [أنَّه] دعاهم إلىٰ المعصية، فكذلك القول في الإمام...).

يقال له: قد بيَّنا أنَّ الاقتداء بالإمام لا بدَّ أن يكون مخالفاً للاقتداء بكلّ من هو دونه من أمير وقاض وحاكم، لأنَّ معنىٰ الإمامة أيضاً لا بدَّ أن يكون مخالفاً لمعنىٰ الإمارة من غير رجوع إلىٰ اختلاف الاسم، وإذا كان لا بدَّ من مزيَّة بين الإمام ومن ذكرنا من الأُمراء وغيرهم في معنىٰ الاقتداء فلا مزيَّة يمكن إثباتها إلَّا ما ذكرناه.

وليس لقائل أن يقول: إنَّ الإمام / [[ص ٣١٦]] يخالف الأمير بكثرة رعيَّته وسعة عمله، لأنَّه جائز أن يستخلف الإمام علىٰ جميع أعماله وسائر رعيَّته خليفة وخلفاء فيجعل إليهم التصرّف فيما إليه التصرّف فيه، من تدبير الأُمور الحاضرة والغائبة، وتولية الولاة، واستخلاف الخلفاء فيما نأىٰ من البلاد إلىٰ غير ما ذكرناه ممَّا يتصرَّف فيه الإمام ويتولَّاه بنفسه، لأنَّه إذا جاز أن يتولّىٰ جميعه بنفسه جاز أن يستخلف علىٰ جميعه، كما أنَّه لـمَّا جاز أن يتولّىٰ بعضه بنفسه جاز أن يستخلف علىٰ بعضه، فلولا أنَّ الحال في ثبوت المزيَّة في معنىٰ الاقتداء بين الإمام والأمير علىٰ ما ذكرناه، لوجب أن يكون ما قدَّرناه وأجزناه من استخلاف الإمام علىٰ جميع ما إليه خليفة إذ كان لا فرق بينهما في معنىٰ الاقتداء بهما، والائتمام علىٰ ما يدَّعيه الخصوم قادحاً في الإجماع، علىٰ أنَّ الإمام لا يكون في الزمان إلَّا واحداً، وإذا وجبت علينا حراسة هذا الإجماع، وإبطال ما أدّىٰ إلىٰ القدح فيه وجب القطع علىٰ أنَّ حال الإمام مخالفة في معنىٰ الاقتداء لحال خلفائه والولاة من قِبَله.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّ الإجماع إنَّما انعقد علىٰ أنَّ الإمام لا يكون في الزمان إلَّا واحداً علىٰ معنىٰ أنَّ الأُمَّة لا تُولِّي إلَّا واحداً، أو الرسول لا ينصُّ إلَّا علىٰ واحد.

فأمَّا جواز تولية الإمام خليفة يكون حكمه كحكمه في معنىٰ الاقتداء وسعة العمل، فليس يمنع منه الإجماع، لأنَّ هذا القول من مخرجه تخصيص للإجماع، وإطلاقه يقتضي إبطال هذا القول وما ماثله.

وليس له أيضاً أن يقول: إنَّ الإجماع إنَّما منع من ثبوت إمامين في / [[ص ٣١٧]] عصر واحدٍ، يتسمَّيان بالإمامة، ويُدعَيان بها، وليس بمانع من كون أحد المتولّيين علىٰ الأُمَّة ملقَّباً بالإمامة، والآخر ملقَّباً بالإمارة، لأنَّ الأسماء لا معتبر بها، وإنَّما المعتبر بالمعاني، فإذا ثبت معنىٰ الإمامة في الاثنين كانا إمامين سواء لُقِّبا بالإمامة أو لم يُلقَّبا، والإجماع مانع من هذا. علىٰ أنَّه لو لم يتسمَّ الواحد بالإمامة، وتصرَّف فيما يتصرَّف فيه الأئمَّة، وحصل علىٰ الصفات التي تقتضي كون الإمام إماماً لوجب كونه إماماً علىٰ الحقيقة، من غير اعتبار بالتسمية أو اللقب، وكذلك القول في الاثنين.

قال صاحب الكتاب: (شبهة أُخرىٰ لهم: ربَّما قالوا: قد ثبت أنَّ من حقّ الإمام أن يكون واحداً في الزمان، وأنَّه يُولِّي ولا يُولَّىٰ، ويَعزِل ولا يُعزَل، ويأخذ علىٰ يد غيره، ولا يُؤخَذ علىٰ يده، ويجب علىٰ غيره طاعته، ولا تلزمه طاعة غيره، فحلَّ محلّ الرسول، فإذا وجبت عصمة الرسول وجبت عصمة الإمام، وإذا وجب في الرسول أن يكون متميِّزاً من سائر الولاة فكذلك الإمام، وليس بعد صحَّة ذلك إلَّا القول بأنَّه لا بدَّ من إمام معصوم في كلّ زمان)، قال: (واعلم أنَّ جميع ما أوردوه ليس بعلَّة في عصمة الرسول عليه السلام، وإنَّما يجب حمل الإمام علىٰ الرسول في العصمة إذا بيَّن علَّة العصمة في الرسول، وأنَّها قائمة في الإمام، ولا يقتصر علىٰ الدعوىٰ، وليست العلَّة ما ذكروها، لكنَّها التي ذكرناها في كتابنا، وهو أنَّه إذا كان حجَّة فيما يؤدّيه عن الله تعالىٰ فيجب أن لا يجوز عليه ما ينقض كونه حجَّة / [[ص ٣١٨]] من الغلط والسهو وغير ذلك...).

يقال له: ليس ما ذكرته علىٰ الترتيب الذي رتَّبته بدالٍّ عندنا علىٰ وجوب عصمة الإمام، لأنَّك إنَّما جمعت فيما حكيته بين أشياء لا تأثير لها جملة، وبين أشياء مؤثِّرة، وأُخرىٰ تؤثِّر إذا رُدَّت إلىٰ بعض الأُصول المقرَّرة، وبَنَيْتَ عليها.

ونحن نُفصِّل هذه الجملة تفصيلاً يُوضِّح عمَّا قصدناه، ثمّ نعترِّض جملة كلامك الذي اعترضت به هذه الطريقة، ونُبيِّن عن مواقع الخلل فيه والفساد، فقد ضممت أيضاً في الاعتراض على هذه الطريقة التي لم نرتضِ ترتيبها، واستضعفنا الاستدلال بها على الوجه الذي حكيته، بين صحيح وسقيم، وقادح وغير قادح، وليس لك أن تقول: إنّني ما حكيت إلّا ما اعتمد أصحابكم في كتبهم، فإنّا لا نعلم أنَّ أصحابنا اعتمدوا ما حكيته على ترتيبك، ولعلَّ بعضهم إن كان اعتمده فعلى طريق التقريب، وربَّما أوردوا هذا الضرب من الكلام على طريق الفصل بين الإمام والأمير في وجوب العصمة إذا ألزمهم مخالفوهم أن يساووا بينهما، ومتى حكى هذا الكلام الذي حكيته على سبيل الفصل بين الإمام والأمير والفرق بينه وبينه بَعُدَ عن الفساد، وليس كلَّما يورد على سبيل الفرق بين الشيئين يحسن أن يُجعَل اعتلالاً، فإنَّ للاعتلال مذهباً يخالف مذهب الفصول بين الأشياء والفروق، وهذا معروف عند أهل النظر.

ونحن نعود إلى ما وعدنا به من التفصيل: أمَّا كون الإمام واحداً في / [[ص ٣١٩]] الزمان فلا تأثير له جملةً في وجوب عصمته، وأمَّا كونه يُولِّي فيمكن أن يكون له تأثير من جهة أنَّه لو لم يكن الخطأ عليها مأموناً لم يؤمن أن يُولِّي من لا تحسن ولايته، ومن تكون ولايته سبباً لهلاك الدين وفساد المسلمين.

فأمَّا كونه لا يُولَّى فله تأثير واضح، لأنَّه إذا كان المراد بهذا القول أنَّ أحداً من البشر لا يُولّيه، وأنَّ ولايته إنَّما تكون من قِبَل القديم علَّام الغيوب تعالى، فلا بدَّ من أن يكون معصوماً، لأنَّ القديم تعالى لا يجوز أن يُولّيه إلَّا مع العلم بطهارة مغيبه، لأنَّه جلَّ وعزَّ عالم بذلك، وإنَّما جاز عند من جوَّز اختيار الإمام أن يختار على ظاهره من حيث لم يكن للبشر سبيل إلى العلم بمغيبه، ولو كان لهم إلى ذلك سبيل لما جاز أن يقيموا إلَّا من يعلمون من حاله الطهارة، وحسن الطريقة، ويقطعون على باطنه، كما أنَّهم لـمَّا كان لهم طريق إلى غلبة الظنّ فيمن يختصُّ بهذه الأحوال لم يجز أن يقيموا إلَّا من يغلب على ظنّهم ما ذكرناه من حاله.

فأمَّا كونه يَعزِل فتأثيره كتأثير كونه يُولِّي، وقد بيَّناه، وأمَّا كونه لا يُعزَل فلا تأثير له في عصمته على ما ذكرناه في اشتراط أن يكون واحداً.

فأمَّا كونه يأخذ على يد غيره، ويجب على الغير طاعته، فيرجع تأثيره إلى دليل الاقتداء الذي تقدَّم، لأنَّه يقال: إذا ثبت طاعته، وأخذه على الأيدي على الوجه الذي يجب للأئمَّة، وهو على جهة الاقتداء المخصوص / [[ص ٣٢٠]] الذي بيَّناه وجب أن يكون معصوماً، وإلَّا أدّى إلى وجوب الاقتداء به في القبيح، فإن وقعت المعارضة بالأمير ووجوب الاقتداء به مع سقوط عصمته، فالجواب عنه ما تقدَّم، وقد مضى الكلام في نصرة هذا الدليل مستقصىً.

وأمَّا كونه ممَّن لا تلزمه طاعة غيره ولا يُؤخَذ على يده، فيرجع تأثيره إلى الدليل الذي اعتبرنا فيه أنَّه لو لم يكن معصوماً لاحتاج إلى إمام لحصول علَّة الحاجة، لأنَّه إذا أثبت أنَّه ممَّن لا يُؤخَذ على يده ولا طاعة لأحد عليه لم يخلُ حاله من وجهين: إمَّا أن يكون معصوماً، أو غير معصوم، فإن كان غير معصوم وجبت حاجته إلى من يأخذ على يده لحصول العلَّة المحوجة إليه فيه، ولو جاز أن لا يكون على يده أخذٌ مع كونه غير معصوم لجاز مثل ذلك في كثير من الأُمَّة، بل في جميعهم، وقد تقدَّم فساد هذا، فلا بدَّ إذاً من أن يكون معصوماً، وقد سلف من نصرة هذا الدليل، وذكر الزيادات عليه ممَّا فيه كفاية.

فأمَّا قول صاحب الكتاب: (إنَّ العلَّة في عصمة الرسول ليست ما ذكرتموه، وإنَّما العلَّة ثبوت كونه حجَّة)، فقد تقدَّم لنا ما يدلُّ على أنَّ الإمام أيضاً حجَّة في الأداء، فيجب أن يكون معصوماً على الطريقة التي فزع إليها صاحب الكتاب، وظنَّ أنّا لا نتمكَّن من مثلها.

وأمَّا قوله: إنَّه ينازع في كون الإمام من حقِّه أن يُولِّي ولا يُولَّى، وادِّعاؤه أنَّه على مذهبه يُولَّى وينصب كالأمير، وقوله: (ومتى قالوا: إنَّ الإمامة تثبت بالنصّ فلذلك قلنا: أنَّه لا يُولَّى فقد صاروا يعتمدون في أنَّه معصوم وفي النصّ على أنَّه معصوم)، فممَّا لا يقدح في الكلام الذي حكاه، / [[ص ٣٢١]] لأنَّ القوم بنوا كلامهم على أُصولهم، فلا يضرّهم خلاف من خالفهم في أنَّ الإمام يُولَّى إذا رجعوا في إفساد ذلك إلى الدليل الواضح، ولهم على وجوب النصّ وإفساد الاختيار أدلَّة غير وجوب العصمة، وإن كان دليل

العصمة أقواها، فليس يجب تعليق ما ظنَّه من كلِّ واحد من الأمرين بالآخر.

فأمَّا قوله: (أليس من ينصُّ عليه يُولِّيه؟ فلِمَ قلتم: إنَّه لا يُولَّىٰ، وإنَّما يفارق حال الأمير بأنَّه يُولَّىٰ بعد الموت، والأمير يُولِّي في حال الحياة، فإن قالوا: إذا نصَّ عليه الرسول أو الإمام المتقدِّم فهو من قِبَل الله تعالىٰ لا أنَّه يُولَّىٰ، قيل لهم: لا فرق بينكم وبين من قال في الأمير إذا ولَّاه الإمام: إنَّه من قِبَل الله تعالىٰ)، فظاهر الفساد، لأنَّ مراد القوم بقولهم: إنَّه لا يُولَّىٰ معروف، وهو أنَّ البشر لا يُولُّونه، ولا يكون ولايته إلَّا من قِبَل الله تعالىٰ، فيجب أن يُكلَّموا علىٰ غرضهم، ويرجع إليهم في مرادهم بما أطلقوه من اللفظ، والمعارضة بالأمير لا يلزم، لأنَّهم يقولون: إنَّ الدليل الدالّ علىٰ فساد اختيار الإمام، ووجوب نصبه من قِبَل القديم تعالىٰ ليس مثله في الأمير.

فأمَّا قوله: (وبعد، فإنَّه إذا ثبت أنَّه لا يُولَّىٰ فمن أين ثبت أنَّه يجب أن يكون معصوماً؟ وما تأثير هذه الصفة في العصمة حتَّىٰ يجب لأجلها ثبوتها؟ وهلَّا جاز أن يكون ممَّن يُولِّي ولا يُولَّىٰ ولا يكون معصوماً؟ ولو أنَّه عليه السلام نصَّ علىٰ الإمام ما كان يجبُ أن يكون معصوماً عندنا، كما أنَّه عليه السلام يُولِّي الأُمراء وإن لم يكونوا معصومين...)، / [[ص ٣٢٢]] فليس يخلو كلامه هذا من أن يكون علىٰ تسليم مرادنا بقولنا: إنَّه لا يُولَّىٰ أو علىٰ المنازعة في ذلك، فإن كان مع التسليم فقد دلَّلنا علىٰ تأثير هذه الصفة في العصمة بما لا مطعن عليه، وليس صاحب الكتاب ممَّن يخالفنا في أنَّ الإمام لو تولَّىٰ الله تعالىٰ نصبه لوجب أن يكون مأمونَ الباطن، لأنَّه قد صرَّح في كلامه في هذا الموضع بذلك، وإن كان منازعاً فيما أردناه بقولنا: إنَّ الإمام لا يُولَّىٰ فلا معنىٰ لإخراجه كلامه مخرج التسليم وإظهاره العدول عن المخالفة إلىٰ الموافقة، ومفهوم كلامه أنَّ الأمر إذا كان علىٰ ما ذكرتم فمن أين أنَّه يجب أن يكون معصوماً، وقد كان يجب إذا كان منازعاً أن يقيم علىٰ كلامه الأوَّل ولا يعدل عنه.

فأمَّا قوله: (وبعد، فلو أنَّه تعالىٰ تعبَّد الإمام بأن يقوم بالحدود والأحكام، ولم يُجوِّز له أن يُولَّىٰ كان لا يمتنع أن يكون التولية إلىٰ صالحي الأُمَّة، فليست هذه الصفة بواجبة للإمام حتَّىٰ يصحَّ أن يُجعَل علَّة في العصمة)، فلسنا نعلم من أيّ وجهٍ كان كلامه هذا مفسداً لتأثير كون الإمام ممَّن تولَّىٰ في العصمة.

فيقال له: أتوجب عصمته إذا كان له أن يُولِّي، وإن سلَّمنا لك تطوّعاً جواز ردّ التولية إلىٰ صالحي الأُمَّة والعدول بها عنه علىٰ فساد ذلك عندنا، فإن قال: لا، قيل له: فلم نرَك أفسدت ذلك بشيء أكثر من ذكر تقدير لم يثبت، وهو تقديرك أن تكون الولاية إلىٰ غيره ولو ثبتت له لم يُبطِل ما قصدناه بالكلام من إيجاب كون الإمام معصوماً إذا كانت إليه الولاية، وهذا موضع الخلاف، لأنَّا لم نختلف في صفة من لا يُولَّىٰ بل فيمن له أن يُولِّي.

فإن قال: إنَّما أردت أنَّها لو كانت علَّة في العصمة للزمت ووجبت علىٰ أصلكم، وإذا جاز بما قدَّرته خروج الإمام عنها بطل أن تكون علَّته.

/ [[ص ٣٢٣]] قيل له: ولِمَ لا يكون علَّة في العصمة وإن لم تلزم في كلّ حال؟ لأنَّها علَّة في العصمة من جملة علل فقد أردنا أن تزول وتثبت عصمة الإمام لغيرها ممَّا لا يجوز خروجه عنه، ولا يمنع ذلك من تأثير العلَّة التي ذكرناها في العصمة إذا ثبتت.

وبعد، فإنَّ من اعتلَّ بهذا الوجه لم يعتل لعصمة الإمام علىٰ سائر الوجوه، وعلىٰ كلّ حالٍ يُقدَّر له، ويمكن أن يحصل عليها، بل إنَّما اعتلَّ لعصمته مع أنَّه علىٰ الصفات المعلوم حصولها له، التي من جملتها كونه ممَّن يُولِّي، وفي عصمة من هذه حاله خالفهم خصومهم فيجب أن يفسد اعتلالهم علىٰ وجهه، ولم نجدك تعرَّضت لذلك.

فأمَّا ما طعن به من كونه يَعزِل فالكلام عليه كالكلام فيما طعن به في كونه يُولِّي، لأنَّه طعن في الأمرين بما ذكره من التقدير، وقد مضىٰ بيان فساده.

فأمَّا قوله: (إنَّ كونه يأخذ علىٰ يد غيره فغير مُسلَّم)، قال: (لأنَّ عندنا أنَّ الإمام يأخذ علىٰ يده العلماء والصالحون، وينهونه علىٰ غلطه، ويردّونه عن باطله، ويذكرونه بما زلَّ عنه)، فقد أطلق في الإمام ورعيَّته ما كنّا نعهد أصحابه يتجافونه، ويعتذرون من إطلاقه، ولم يبقَ بعد ما أطلقه إلَّا أن يقول: إنَّ طاعتهم عليه مفترضة، وأنَّهم أئمَّة له، ودعاة لأمره، وإن كان قد أعطىٰ معنىٰ ذلك فيما

تقدَّم وصرَّح به، وكلّ هذا لو سلم من الفساد لم يكن مخلّاً بالمراد في هذا الموضع، لأنَّ ردّ العلماء علىٰ الإمام، وتنبيههم له علىٰ الغلط عند من جوَّزه إنَّما يختصُّ حال الخطأ / [[ص ٣٢٤]] الواقع من الإمام، ولا يدلّهم عليه، ولا يسوغ لهم من تنبيهه والأخذ علىٰ يده ما يُسوِّغ له أن يستعمله معهم، ولذلك لا يلزمه طاعتهم، وتلزمهم طاعته، وهذه الجملة لا خلاف فيها، لأنَّ الإجماع منعقد علىٰ أنَّه لا بدَّ من مزيَّة ثابتة بين الإمام ورعيَّته في باب الطاعة والأخذ علىٰ اليد، وكيف لا يكون بين الإمام والمأموم مزيَّة فيما ذكرناه ونحن نعلم أنَّ المزيَّة لو ارتفعت حتَّىٰ يجب علىٰ كلّ حال واحدٌ من طاعة الآخر في الشيء بعينه مثل ما يجب للآخر عليه لكان ذلك فاسداً مستحيلاً لا يخفىٰ علىٰ عاقل بطلانه، وإذا ثبت ما أردناه من المزيَّة للإمام علىٰ الرعيَّة في باب الطاعة والأخذ علىٰ اليد استحال أن تكون العلَّة المحوجة إلىٰ من له تلك المزيَّة حاصلة في الإمام، لأنَّها لو حصلت فيه كحصولها في رعيَّته لاحتاج إلىٰ مثله، وقد مضىٰ هذا الكلام مستوفىٰ.

فأمَّا قوله: (ثمّ يقال لهم علىٰ طريقة الابتداء: إذا كان الذي يقوم به الإمام هو الذي يقوم به الأمير ولا مزيَّة له، ولم يجب في الأمير أن يكون معصوماً، فكذلك في الإمام، لأنَّ العصمة لو وجبت فيه لكان إنَّما تجب لأمر يقوم به لا شيء يرجع إلىٰ خليقته وأوصافه وتكليفه في نفسه)، فقد بيَّنا أنَّ الذي يقوم به الإمام يفارق لما يقوم به الأمير، وأنَّه لا بدَّ من مزيَّة بين ما يتولَّاه الإمام والأمير، وذكرنا أنَّ القول بتساوي ولايتهما يؤدّي إلىٰ القدح في الإجماع المنعقد. علىٰ أنَّه لا يصحُّ في زمانٍ واحدٍ كون إمامين علىٰ أن لو كان الذي يقومان به ويتولّيانه واحداً _ كما يريد الخصوم _ لم تجب عصمة الأمير قياماً علىٰ عصمة الإمام، لأنَّ الإمام لو لم يكن معصوماً / [[ص ٣٢٥]] لوجب أن يكون له إمام، وقد علمنا أنَّه لا إمام له فيجب القطع علىٰ عصمته، والأمير إذا لم يكن معصوماً واحتاج إلىٰ إمام فله إمام، وهو إمام الجماعة، ولم يخرج الأمير علىٰ هذا القول من جملة الرعيَّة المؤتمّين بالإمام، فلا وجه يقتضي عصمته.

وأمَّا قوله: (ومتىٰ توصَّلوا بنصِّ الرسول علىٰ الإمام إلىٰ العصمة لزمهم فيمن يولّيه الإمام وولَّاه الرسول في حال حياته أن يكونوا معصومين، ومتىٰ جاز أن يُولِّي الأُمراء وهو حيٌّ علىٰ النواحي ولا عصمة، فما الذي يمنع لو نصَّ علىٰ الإمام أن لا يكون معصوماً؟)، فرجوع منه إلىٰ التوهّم الأوَّل الذي قد بيَّنا أنَّ المذهب بخلافه، لأنَّ من توصَّل منّا بنصِّ الرسول ﷺ علىٰ الإمام إلىٰ العصمة لم يذهب إلىٰ أنَّ ذلك النصّ وإن كان صادراً من جهة الرسول ﷺ، ومسموعاً من لفظه، واقع برأيه، وراجع إلىٰ اختياره، بل يقولون: إنَّه من جهة ربّ العالمين جلَّت عظمته، وأنَّ الرسول ﷺ مؤدٍّ له، ومعبِّر عنه، وليس هذا بمشكل من مذهبهم، وغامض من قولهم، حتَّىٰ يشتبه مثله علىٰ خصومهم، وإذا كانوا بهذا النصّ توصَّلوا إلىٰ العصمة لم يكن ما ذكره قادحاً، وكيف يجوز أن يظنَّ عليهم إيجاب عصمة الإمام لردّها إلىٰ نصّ الرسول ﷺ الذي صدر من جهته وذلك عندهم حكم جميع الأُمراء والخلفاء في حياته؟ وكيف يصحُّ أن يجمعوا بين اعتقاد عصمة الإمام لردِّها إلىٰ نصِّ الرسول ﷺ علىٰ الوجه الذي راعيناه لا لغير ذلك، واعتقاد كون الأُمراء مع أنَّهم منصوص عليهم علىٰ هذا الوجه غير معصومين، وهذا سوء ظنّ بهم شديد.

* * *

شرح جمل العلم والعمل:

[[ص ١٩٢]] **مسألة**: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: وواجب في الإمام عصمته، لأنَّه لو لم يكن كذلك لكانت علَّة الحاجة إليه فيه أيضاً، وهذا يؤدّي إلىٰ وجوب ما لا يتناهىٰ من الرؤساء أو الانتهاء إلىٰ رئيس معصوم.

/ [[ص ١٩٣]] **شرح ذلك**: الذي يدلُّ علىٰ أنَّ هذا الرئيس لا بدَّ أن يكون معصوماً هو: أنَّه / [[ص ١٩٤]] لا يخلو من أن يكون معصوماً أو غير معصوم، فإن كان معصوماً ثبت ما أردناه، وإن لم يكن معصوماً احتاج إلىٰ رئيس آخر، كما أنَّ رعيَّته لـمَّا لم يكونوا معصومين احتاجوا إلىٰ رئيس. والكلام في رئيسه كالكلام فيه، في أنَّه لا يخلو من أن يكون معصوماً أو غير معصوم، فإن كان غير معصوم احتاج إلىٰ رئيس آخر، وذلك يؤدّي إلىٰ إثبات ما لا نهاية له من الرؤساء، وذلك محال. أو الانتهاء إلىٰ رئيس مقطوع علىٰ عصمته، وذلك هو المطلوب.

ولا يلزم علىٰ ما ذكرناه عصمة الأُمراء والحكّام، لأنّهم متىٰ لم يكونوا معصومين أحوجناهم إلىٰ رئيس هو رئيس الكلِّ يكون من ورائهم. والإمام الذي هو رئيس الكلِّ لا رئيس له ولا يد فوق يده، فيجب له العصمة وإلّا انتقضت علّة الحاجة إلىٰ رئيس، وذلك باطل بالاتّفاق. فإذاً يجب القطع علىٰ أنَّ الإمام يجب أن يكون معصوماً.

* * *

للمزيد راجع:

⇦ آية التطهير.

⇦ آية العهد.

* * *

١٣٦ – العفو:

⇦ الوعد والوعيد.

* * *

١٣٧ – العقاب:

الحدود والحقائق:

[[ص ٧٣٠]] ٢٨ _ وحدُّ العقاب هو الضرر المقارن للاستخفاف والإهانة.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

/ [[ص ٢٩٥]] **باب: في أحكام العقاب وجهة استحقاقه وتفصيل أحواله:**

قد تقدَّم ذكر حدِّ العقاب والدلالة علىٰ صحَّته، فأمَّا ما به يُستَحقُّ العقاب فهو ما يُستَحقُّ به الذمّ ممَّا قدَّمنا ذكره، وهو فعل القبيح وأن لا يفعل الواجب.

ولا بدَّ في العقاب من زيادة شرط علىٰ وجه استحقاق الذمّ، وهو أن يكون فاعل القبيح أو المخلّ بالواجب اختاره علىٰ ما فيه منفعة ومصلحة من فعل الواجب، لأنّا [إن] لم نعتبر هذا الشرط أدّىٰ ذلك إلىٰ أن يكون القديم سبحانه وتعالىٰ لو فعل القبيح _ تعالىٰ عن ذلك _ يستحقُّ العقاب.

ولا اعتبار بقول من يعتذر في ذلك بأن يقول: إنَّه جلَّ وعزَّ لا يصحُّ فيه استحقاق العقاب، لأنَّ ذلك إذا لم يصحّ فيه فيجب أن لا يصحَّ منه أن يفعل الموجب لاستحقاق العقاب. فبان أنَّ اشتراط ما ذكرناه واجب.

وإنَّما استحقَّ فاعل القبيح أو المخلّ بالواجب العقاب والذمّ إذا كان متمكّناً من التحرّز من ذلك، إمَّا بأن يكون عالماً بقبح القبيح ووجوب الواجب أو متمكّناً من العلم بذلك، لأنَّه مع كلِّ واحدٍ من الوجهين يتمكَّن من / [[ص ٢٩٦]] الاحتراز من فعل القبيح والإخلال بالواجب.

فأمَّا الدليل علىٰ استحقاق العقاب من طريق العقل، فالذي أعتمد فيه علىٰ أنَّه تعالىٰ أوجب علينا الواجبات علىٰ الوجه الشاقّ علينا مع إمكان تعرّي هذا الإيجاب من المشقَّة، وإنَّما عُرضنا بالمشقَّة لاستحقاق الثواب بفعل الواجب. ومجرَّد النفع غير كافٍ في حسن إيجاب الفعل وإنَّما يُؤثِّر في إيجابه حصول الضرر في الإخلال، فيجب بهذه الجملة أن يكون علىٰ المكلَّف ضرر في الإخلال بالواجب.

ودلّوا علىٰ أنَّ مجرَّد النفع لا يكفي في إيجاب الفعل، بأنَّ النافلة لا يحسن إيجابها وإن كان في فعلها ثواب من حيث لم يكن في الإخلال بها ضرر، وكذلك المكاسب في ضروب التجارات لا يحسن إيجابها لمجرَّد النفع والحسن ذلك إذا كان في تركها ضرر.

ويمكن الاعتراض علىٰ هذا الكلام بأن يقال: ما أنكرتم أنَّه كفىٰ في حسن الإيجاب وجه وجوب الأفعال، لأنَّه تعالىٰ بالإيجاب إنَّما علَّمنا وجوب الأفعال علينا، وإنَّما يجب علينا لوجه وجوبها، فالإيجاب إنَّما يحسن لهذه الوجوه بأعيانها. وأمَّا جعله تعالىٰ شاقّاً فبإزاء المشقَّة التعريض للثواب، والإيجاب إنَّما حسن لوجه الوجوب.

وأمَّا النافلة فإنَّما لم يحسن إيجابها لأنَّه ليس لها وجه وجوب، كما أنَّ للواجبات وجوهاً معقولةً تجب، منها [مثل] كونها ردّاً للوديعة وقضاء الدين وما أشبه ذلك. وكذلك التجارات لا وجه لها يجب من أجله.

وقد استدلَّ أبو هاشم علىٰ أنَّ العقاب يُستَحقُّ بأنَّ الله تعالىٰ فعل في / [[ص ٢٩٧]] المكلَّف شهوة القبيح، فلو لم يعلم المكلَّف أنَّه يُستَحقُّ علىٰ مواقعة القبيح ضرر لكان الله تعالىٰ قد أغراه بالقبيح، لأنَّ الذمّ لا يحفل بمثله وليس بضرر والصواب علىٰ ترك القبيح متأخّر، فلا يترك الوصول إلىٰ المنافع العاجلة.

وهـذا أيضـاً يمكـن اعتراضـه: بـأنَّ الإغـراء يـزول بتجـويز المكلَّـف اسـتحقاق العقـاب عـلىٰ فعـل القبـيح زائـداً عـلىٰ الـذمّ، وهـذا التجـويز كـافٍ في الزجـر ومخـرج عـن الإغـراء. ويلـزم عـلىٰ هـذا أن يكـون الله تعـالىٰ مغريـاً بـالقبيح للمكلَّفـين في أزمـان مهلـة النظـر وقبـل أن يعرفـوا الله تعـالىٰ ويعلمـوا أنَّ العقـاب يُسـتَحقُّ مـن جهتـه، فلـمَّا لم يكونـوا عنـد أحـد مغـرين _ لتجـويز اسـتحقاق العقـاب _ فكـذلك القـول في غيرهم.

وليس يمتنـع أن يقـال: إنَّ فـوت الثـواب بفعـل القبـيح يُخرِج المكلَّف من الإغـراء، لأنَّـه يعلـم أنَّـه يفعـل القبـيح بفوتـه النفع العظـيم مـن الثـواب. وفـوت المنـافع كوصـول المضـارّ في الدعاء والصرف.

فأمَّـا ذكـر أبي هاشـم لتـأخّر الثـواب، فـما تـأخيره إلَّا كتـأخير العقـاب، فـإن كـان العقـاب مـع تـأخّره الممتـدّ زاجـراً ومخرجاً من الإغراء فكذلك فوت الثواب.

فـإن اسـتدلَّ مسـتدلٌّ مـنهم عـلىٰ اسـتحقاق العقـاب بالعقل: بـأنَّ الخـاطر إنَّـما يلقـي إلىٰ المكلَّـف إذا نبَّهـه عـلىٰ النظـر أنَّـك لا تـأمن أن يكـون لـك صـانع، وأنَّـك تسـتحقُّ العقـاب علىٰ القبيح منـه، فـإذا عرفتـه وعرفـت أنَّـه يعاقـب عـلىٰ القبـيح كنـت أقـرب إلىٰ تجنّـب القبـيح. وهـذا يـدلُّ عـلىٰ أنَّ بالعقـل يُعلَم استحقاق العقاب.

فـالجواب عنـه: أنَّ الخـاطر إنَّـما يقـول لـه: إذا عرفـت الصـانع عرفـت أنَّـك / [[ص ٢٩٨]] تسـتحقُّ أن يعاقبـك عـلىٰ القبـيح، ولـيس في جملـة مـا يـورده الخـاطر: كيـف تعـرف ذلـك إذا عرفـت الله تعـالىٰ، وهـل تعـرف اسـتحقاق العقـاب بـدليل عقـلي أو بطريـق سـمعي؟ ولا شـبهة في أنَّـه لا يصـحُّ أن يعـرف اسـتحقاق العقـاب إلَّا بعـد أن يعـرف الله تعـالىٰ، لكـن كيف يعـرف ذلـك، هـل بالسـمع يعرفـه أو بالعقـل؟ ولا يُنكَـر أن يكون طريق معرفته السمع بعد معرفته بالله تعالىٰ.

والصحيح في استحقاق العقل علىٰ القبـيح التعويـل عـلىٰ الإجماع والسمع. ولا خلاف بين المسلمين في أنَّ القبائح يُسـتَحقُّ عليها العقاب الشديد الـذي هـو ضرر محـض، وإنَّـما اختلفـوا في دوام بعضه علىٰ ما سيأتي في موضعه بإذن الله تعالىٰ.

والمخـتصُّ بـأن يسـتحقّ أن يفعـل العقـاب هـو تعـالىٰ دون من سواه مـن العبـاد. وخـالف في ذلـك أبـو عـلي الجبـائي، فزعم أنَّ بعضنا يستحقُّ عـلىٰ بعـض العقـاب، وإذا كنّـا قـد بيَّنـا أنَّ طريـق معرفـة اسـتحقاق العقـاب عـلىٰ الأفعـال في الجملـة هـو السـمع دون العقـل فـالطريق إلىٰ تحقيـق مـن يسـتحقُّ أن يفعله يجب أيضاً أن يكون السمع.

ولا خـلاف في أنَّ الله تعـالىٰ هـو المخـتصُّ بـذلك، والإجماع قد سبق خلاف أبي علي في هذه المسألة.

ويمكـن أن يُعتَمـد في ذلـك عـلىٰ أنَّ الثـواب قـد ثبـت أنَّه تعـالىٰ هـو المنفـرد باسـتحقاقه عليـه دون العبـاد، وفي مقابلـة الثـواب العقـاب، فيجـب أن يكـون تعـالىٰ هـو المنفـرد باسـتحقاق اسـتبقائه. ألَا تـرىٰ أنَّ المـدح لـمَّا كـان في مقابلـة الـذمّ اسـتحقَّ أن يفعـل كـلّ واحـد مـنهما كـل مـن اسـتحقَّ أن يفعل الآخر؟

ويمكـن أيضـاً عـلىٰ أنَّ العقـاب إذا ثبـت اسـتحقاقه وكـان لا بـدَّ مـن إثبـات / [[ص ٢٩٩]] مسـتحقّ لأن يفعلـه وإلَّا نقـص كونـه مسـتحقّاً، وعلمنـا عـلىٰ أنَّ العبـاد لا يجـوز أن يسـتحقَّ بعضـهم أن يفعـل العقـاب بـبعض، لأنَّ ذلـك يـؤدّي إلىٰ عموم ذلك العقـلاء كـما عـمَّ حسـن الـذمّ عـلىٰ القبـيح لهـم، وذلـك يـؤدّي إلىٰ أن يحسـن أن يعاقـب العـاصي كـلّ موجـود مـن الخلـق ومـن سـيوجد، ويـؤدّي إلىٰ فعـل زيـادة عـلىٰ المسـتحقِّ مـن العقـاب، وإذا لم يجـز أن يسـتحقَّ العبـد أن يفعلـه فلا بدَّ من مستحقٍّ ثبت أنَّه تعالىٰ المنفرد به.

ولـيس لأحـدٍ أن يـدَّعي أنَّ اسـتحقاق العقـاب مختصٌّ مـن الإسـاءة إليـه دون غـيره، وذلـك أنَّ الإسـاءة إنَّـما اسـتحقَّ العقـاب عليهـا لقبحهـا، لأنَّهـا لـو انفـردت بـالقبح عـن كونهـا إساءة لا يستحقُّ عليهـا العقـاب، ولـو انفـرد كونهـا إسـاءة عـن القبـيح تقـديراً لم يسـتحقّ عليهـا العقـاب. وهـذا يُبـيِّن أنَّ الإساءة كغيرهـا مـن القبـائح في أنَّ القـديم تعـالىٰ هـو المختـصّ باستحقاق أن يعاقب عليها.

وتعلّـق أبـو عـلي بـأنَّ وليّ الـدم يسـتوفي القـود في الفعل، وهو عقوبة.

ولـيس بمعتمـد، لأنَّ ذلـك إنَّـما يُرجَـع فيـه إلىٰ السـمع دون العقـل، واسـتيفاء الـوليّ لـذلك لا يـدلُّ عـلىٰ أنَّـه حـقّ مـن حقوقه، كما أنَّ اسـتيفاء الإمـام لـه لا يـدلُّ عـلىٰ أنَّـه حقَّـه، وإنَّـما المصلحة تعلَّقت بـه. وكيـف يسـتحقُّ الابـن العقوبـة عـلىٰ هـذه الجناية وهي علىٰ الأب دونه.

وإسقاط وليّ الدم لقود القتل وسقوطه بإسقاطه لا يدلُّ علىٰ أنَّ القتل حقٌّ من حقوقه، بل ذلك تابع للسمع. والإسقاط من الوليّ كاشف عن تغيّر المصلحة في استيفائه لذلك، فلهذا أُسقط العقاب في الدنيا وأُجِّل إلىٰ الآخرة.

ولا دليل في العقل علىٰ دوام العقاب كما قلنا مثله في الثواب، وهذا أبين / [[ص ٣٠٠]] في العقاب. ولأنَّ الثواب يدلُّ العقل عندنا علىٰ استحقاقه من غير دلالة فيه علىٰ دوام ولا انقطاع. والعقاب ليس في العقل دلالة علىٰ الدوام علىٰ استحقاقه، فكيف يدلُّ علىٰ كيفيته في دوام أو انقطاع.

وقد تكلَّمنا فيما مضىٰ علىٰ حملهم الثواب في الدوام علىٰ المدح، وحملهم العقاب في الدوام علىٰ الذمّ بما فيه كفاية.

وإن تعلَّقوا في دوام العقاب بأنَّه متىٰ جُوِّزَ انقطاعه لحق العاقب بذلك راحة وكان عقابه مشوباً وخرج عن صفته. فقد تكلَّمنا علىٰ ذلك في دوام الثواب، وسيأتي فيه هذا الكلام في التحابط ما توقَّف عليه بمشيئة الله تعالىٰ.

والذي نذهب إليه أنَّ عقاب الكفر دائم، لأنَّه لا خلاف بين الأُمَّة في دوامه. وأمَّا عقاب المعاصي التي ليست بكفر فلا دليل علىٰ دوامه، بل قد دلَّ الدليل علىٰ وجوب انقطاعه علىٰ ما سيأتي ذكره.

وممَّا يعتمده المخالف في أنَّ المعاصي كلّها يُستَحقُّ بها العقاب الدائم وإن لم تكن كفراً وقارنت الإيمان: بأنَّ وجه استحقاق العقاب الدائم إذا كان هو قبح الفعل وجب أن يستحقَّ بكلِّ قبيح العقاب علىٰ سبيل الدوام، ليس بمعتمد، لأنَّ الوجه إن كان قبح الفعل فقد يتزايد العقاب ويتضاعف مع الاشتراك في القبح. ولو يوجب فيه تساوي المستحقّ من العقاب في كلِّ وقتٍ، فألَّا جاز مع التساوي في القبح أن يكون عقاب أحد القبيحين دائماً والآخر منقطعاً؟

ولا ما يعتمدونه أيضاً في ذلك من قولهم: إنَّ الأُمَّة مجتمعة علىٰ أنَّ الكافر يستحقُّ بمعاصيه كلّها العقاب الدائم [وليس يجوز أن يكون إنَّما استحقَّ ذلك لكفره لأنَّه يوجب أن يستحقَّ لأجل كفره العقاب الدائم] علىٰ المباحات، / [[ص ٣٠١]] لأنَّ مضامّة الكفر للمباح لمضامَّته للمعاصي، فإن أثَّر في البعض أثَّر في الجميع، ليس بشيء صحيح، لأنّا نخالف في الإجماع الذي ادَّعوه ولا نُسلِّمه.

والذي وقع الاتّفاق عليه هو: أنَّ الكافر يستحقُّ العقاب الدائم، وهل يستحقُّ الدوام علىٰ كلِّ معصيةٍ؟ فيه الخلاف.

علىٰ أنّا لو سلَّمنا تبرّعاً لم ننكر أن تكون معاصي الكافر تقع علىٰ وجوه من القبح تقتضي دوام العقاب، وإن لم يجب وقوع مثل ذلك ممَّن ليس بكافر، ويكون كونه كافراً دليلاً لنا علىٰ دوام عقاب معاصيه لا أنَّه وجه مؤثِّر.

وهذا كما نقوله كلّنا في أنَّ كلّ طاعة من طاعات النبيّ ﷺ أكثر ثواباً من طاعة أحدنا، لا لأنَّ كونه نبيَّاً مؤثّراً في ذلك لكنَّه دليل علىٰ أنَّه [لا] يختار من الطاعات إلَّا ما هذه صفته، فلا اعتبار فيما يستحقُّ علىٰ الأفعال بالصور والتجانس، بل بالوجوه التي تقع عليها.

ولا يلزم علىٰ ما قلناه في طاعة النبيّ ﷺ أن يكون المباح من فعله ﷺ يستحقُّ به الثواب وتكون النبوَّة مؤثّرة فيه كما أثَّرت في طاعته، كما ذكرناه من أنَّ النبوَّة دلالة لنا علىٰ ما قطعنا عليه من كثرة الثواب، والمؤثّر علىٰ الحقيقة الوجوه التي تقع عليها الطاعات، فالنبوَّة دلالة كما أنَّ كونه كافراً دلالة.

وليس لهم أن يتعجَّبوا من أن يكون اختلاف الوجوه مؤثِّراً في دوام العقاب، لأنَّها كما يجوز أن تؤثِّر في تزايد العقاب وتضاعفه يجوز أن تؤثِّر في دوامه، لأنَّ الدوام ضرب من التزايد والتضاعف.

* * *

[[ص ٥٣٢]] **فصل: في بيان ما تعبَّدنا به في مستحقّ الثواب أو العقاب:**

اعلم أنَّ من ظهر لنا منه فعل قبيح من كفر أو فسق، قطعنا علىٰ أنَّه مستحقٌّ للعقاب، ويكفي في القطع هذا الظاهر، ولا يجري ذلك مجرىٰ من أظهر لنا ما يستحقُّ به الثواب، لأنَّ بإظهار ذلك لا يستحقُّ الثواب.

وإذا ظهر الفعل القبيح من كفر أو فسق، ورأينا أمارات الإصرار وانتفاء التوبة زال التجويز لأن يكون عقابه سقط بالتوبة ونفي التجويز لإسقاطه بالعفو، فإنَّ العقل يجيز إسقاط عقاب كلّ معصية من كفر أو فسق، فإن

كنّا بمجرَّد العقل من غير أن يُقطَع لنا بالسمع علىٰ وقوع العقاب لا محالة ببعض مستحقّيه، فإنّا نذمّ فاعل ذلك القبيح علىٰ شرط أن لا يكون عفي عنه كما / [[ص ٥٣٣]] نذمّه إذا جوَّزنا تائباً بشرط أن لا تكون التوبة وقعت منه.

وقد قطع السمع، لأن عذرها في أنَّ عقاب الكفر لا يُغفَر، وأنَّه لا بدَّ من استيفائه، وكلّ من ظهر لنا منه كفر نذمّه إذا علمنا إصراره قطعاً من غير شرط، فإذا غاب عنّا وجوَّزنا توبته شرطنا في ذمّه ارتفاع التوبة.

وأمَّا المعاصي التي ليس بكفر، فإنّا نذمّ فاعلها بشرط أن لا يكون الله تعالىٰ أسقط عقابها، لأنَّه لا قطع فيها علىٰ استيفاء العقاب، وقد تقدَّم بيان ذلك. فإن كنّا نُجوِّز توبة هذا العاصي إمَّا بغيبة أو الحضور انضاف تجويز سقوط العقاب بالتوبة إلىٰ تجويز سقوطه بالعفو، فتأكَّد وجوب الشرط الذي ذكرناه.

وأمَّا من أظهر الطاعات من إيمان وغيره، فإنّا لا نُكلِّم بمجرَّد إظهاره استحقاقه الثواب، لأنَّ الوجوه التي يقع عليها الفعل فيستحقُّ به الثواب مخفيٌّ علينا، ونحن نشترط في مدحه أن يكون ظاهره كباطنه، ووقوع الطاعة منه علىٰ الوجه الذي يستحقُّ به الثواب.

ولا يجوز أن نشترط ارتفاع ما يحبط الثواب، لأنَّ التحابط باطل عندنا، وإنَّما يشترط ذلك من يقول بالتحابط. وإذا عصمة من وقعت منه الطاعة وأنَّ باطنه كظاهره والينا ومدحناه علىٰ القطع لفقد ما يقتضي الشرط. وهذه الجملة كافية.

* * *

شرح جمل العلم والعمل:

[[ص ١٤٠]] **مسألة**: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: ويستحقُّ أحدنا بفعل القبيح والإخلال بالواجب، العقاب مضافاً إلىٰ الذمِّ. لأنَّه تعالىٰ أوجب عليه الفعل وجعله شاقّاً، والإيجاب لا يحسن بمجرَّد النفع ولا بدَّ من استحقاق ضرر علىٰ تركه.

شرح ذلك: استدلَّ المتقدِّمون من أهل العدل وكثير من المرجئة بهذه الطريقة علىٰ أنَّ العاصي يستحقُّ العقاب زائداً علىٰ الذمِّ، بأن قالوا: قد أوجب الله تعالىٰ هذه الأُمور علىٰ المكلَّف علىٰ وجه يشقُّ عليه، فلا يخلو إيجابه ذلك من أن يكون فيه نفعاً أو لأنَّ في الإخلال به ضرراً هو العقاب. قالوا: ولا يجوز أن يكون إنَّما أوجبها لما فيها من المنافع، لأنَّ اجتلاب المنافع ليس بواجب، لأنَّه لو كان واجباً لوجبت النوافل كلّها، لأنَّ فيها منافع. وإنَّما لم تجب النوافل لأنَّه ليس في الإخلال بها عقاب ولا ضرر، فإذا بطل أن يكون إنَّما أوجبها لاجتلاب المنافع، ثبت القسم الآخر، وهو أنَّ فيها استحقاق العقاب.

والذي اخترناه أخيراً _ وهو مذهب المحقِّقين من المرجئة _ / [[ص ١٤١]] أنَّ استحقاق العقاب لا يُعلَم عقلاً علىٰ وجه القطع. والذي يقتضيه العقل تجويز استحقاقه، لأنَّ مع التجويز يحسن التكليف ولا يفتقر إلىٰ القطع.

فأمَّا قولهم في الدليل الأوَّل: إنَّه لا يجوز أن يكون أوجبها لما فيها من المنافع، فصحيح. وقولهم: إذا بطل هذا ثبت القسم الآخر، ليس الأمر علىٰ ما قالوا. لأنَّ لقائل أن يقول: إنَّما أوجبها لما لها من وجه الوجوب فقط، لأنَّ الواجبات العقليَّة والشرعيَّة كلّ شيء منها له وجه وجوب: العقليَّة كردّ الوديعة لكونه ردّ الوديعة، وشكر النعمة لكونه شكر النعمة، وغير ذلك. والشرعيَّة كالصلاة لكونها لطفاً في الواجبات العقليَّة، وكذلك الصيام والزكاة وغير ذلك.

والقديم تعالىٰ إنَّما أوجبها لذلك الوجه، ولا يفتقر إلىٰ القطع علىٰ استحقاق العقاب.

فإن سلكوا طريقة الزجر وأنَّ ذلك يوجب الإغراء بالقبيح، فقد قلنا إنَّ تجويز العقاب يكفي في باب الزجر ويُخرِجه من حدِّ الإغراء.

فالأولىٰ أن يُرجَع في استحقاق العقاب إلىٰ السمع، ونقطع في الموضع الذي قطع به ونُجوِّز في ما لم يقطع به.

[في أنَّ دوام الثواب والعقاب سمعي]:

مسألة: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: ولا دليل في العقل علىٰ / [[ص ١٤٢]] دوام ثواب ولا عقاب، وإنَّما المرجع في ذلك إلىٰ السمع.

شرح ذلك: ليس في العقل ما يدلُّ علىٰ دوام ثواب ولا عقاب، وهو مذهب محقِّقي المرجئة. وذهب المعتزلة بأجمعها علىٰ دوام الثواب والعقاب من جهة العقل، ووافقهم جماعة من المرجئة علىٰ دوام الثواب.

فأمَّا دوام العقاب للكفّار فالمرجع فيه إلىٰ السمع دون العقل، ولولا السمع وما هو معلوم من دين النبيّ ﷺ من دوام عقابهم، لما علمنا ذلك.

فأمَّا فسّاق أهل الصلاة المستحقّون للثواب فنقطع علىٰ أنَّ عقابهم منقطع، لما علمنا من استحالة ثواب دائم مع عقاب دائم ونفي التحابط.

والذي يدلُّ علىٰ أنَّ العقل لا يدلُّ علىٰ دوام الثواب والعقاب: أنّا سبرنا أدلَّة العقول فلم نجد فيها ما يدلُّ علىٰ دوامها، فينبغي أن نتوقَّف إلىٰ أن يرد السمع القاطع علىٰ أحد المجوَّزين.

/ [[ص ١٤٣]] فأمَّا حملهم دوام الثواب والعقاب علىٰ دوام المدح والذمّ، فمحض الدعوىٰ ويطالَبون بالعلَّة الجامعة بينهما فلا يجدونها. وكذلك قولهم: لو لم يكن الثواب دائماً لم يكن الترغيب واقعاً موقعه ولم يحسن التكليف لأجل نعيم منقطع، فباطل أيضاً، لأنَّ الترغيب يحصل ويحسن التكليف إذا كان في مقابله منافع عظيمة كثيرة وإن لم تبلغ حدَّ الدوام، ومن دفع ذلك كان مكابراً.

وكذلك قولهم: إنَّ العقاب لو لم يكن دائماً لما حصل الزجر، باطل أيضاً لأنّا قد بيَّنا أنَّ استحقاق العقاب لا يُعلَم عقلاً فكيف يُعلَم دوامه؟ وبيَّنا أنَّ التجويز كافٍ في هذا الباب. وكذلك تجويز دوامه كافٍ في باب الزجر.

فأمَّا من جهة السمع فلا خلاف بين الأُمَّة أنَّ الثواب يُستَحقُّ دائماً، وكذلك لا خلاف يُعتَدُّ به أنَّ عقاب الكفر يُستَحقُّ دائماً. وأمَّا عقاب الفسق _ وهو ما دون الكفر من المعاصي _ فلا دلالة في السمع علىٰ دوامه، بل قد أشرنا إلىٰ أنَّ الدلالة حاصلة علىٰ خلافه.

وما يتعلَّقون به في هذا الباب من عموم الآيات، قلنا: فيها وجوه / [[ص ١٤٤]] من الكلام:

أحدها: أن نمنعهم من الاستدلال بعمومها، بأنَّ العموم لا صيغة له، وهو مذهب أكثر المرجئة، ونحمل الآيات علىٰ الكفّار ونخصّها بهم.

وثانيها: أن نُبيِّن أنَّه ليس بمفهوم في تلك الآيات الدوام الذي يدَّعونه.

وثالثها: أن نعارضها بآيات مثلها تقتضي أنَّ عقابهم منقطع.

ولهذه الجملة شرح طويل قد استوفيناه في (مسائل أهل الموصل) فلا يحتمل هذا الموضع أكثر ممَّا أشرنا إليه.

* * *

للمزيد راجع:

⇦ الثواب.

* * *

١٣٨ – العقل:

الحدود والحقائق:

[[ص ٧٤٠]] ١٠٣ _ والعقل علوم ضرورة من فعله تعالىٰ...

١٠٦ _ فأمَّا كمال العقل فإنَّما يشير به إلىٰ جملة العلوم التي لا يكون العاقل عاقلاً إلَّا باجتماعها، كنحو العلم بالقبايح العقلية والواجبات العقلية، وأن يكون ممَّن يعلم بالمشاهدات إذا أدركها وارتفع اللبس عنها، ويعلم قصد المخاطب له إذا خاطبه، وما أشبه ذلك من العلوم التي لا يكون العاقل عاقلاً إلَّا معها. وإذا كان بهذه الصفة فهو مكلَّف للنظر والمعرفة. وذكر ﷺ في المسائل الواردة من ما مطير.

* * *

١٣٩ – العلم:

الحدود والحقائق:

[[ص ٧٣٥]] ٧٦ _ حدُّ العلم هو ما اقتضىٰ سكون النفس إلىٰ ما يتناوله.

٧٧ _ حدُّ الجهل هو اعتقاد الشيء علىٰ خلاف ما هو به.

* * *

[[ص ٧٣٧]] ٩١ _ فأمَّا العلم فهو علىٰ ضربين: ضروري ومكتسب.

٩٢ _ وحدُّ الضروري بأنَّه الذي لا يمكن العالم به نفيه عن نفسه إذا انفرد، كالعلم بالمشاهدات.

وهو علىٰ ضربين: ضرب يقع عند سبب ولولاه لم يقع. والضرب الثاني يحصل في العاقل ابتداءً.

وينقسم ما يحصل عن سبب إلىٰ قسمين: أحدهما يجب حصوله عند سببه كالعلم بالمشاهدات مع كمال العل وفقد اللبس. والثاني يحصل عند سببه بالعادة.

وهو علىٰ ضربين: أحدهما العادة فيه متَّفقة غير متفاوتة كالعلم بمخبر الأخبار. والقسم الثاني ممَّا طريقه العادة كالحفظ لما يدرس والعلم بالصنائع عند ممارستها.

وأمَّا القسم الثاني من القسمين الأوَّلين وهو ما يحصل في العاقل ابتداءً فهو كالعلم بأنَّ الموجود لا يخلو من قِدَم أو حدوث، والمعلوم لا يخلو من عدم أو وجود، واستحالة كون الجسم الواحد في الحالة الواحدة في مكانين.

٩٣ _ وأمَّا المكتسب فحدّه ما يمكن العالم به نفيه عن نفسه بإدخال شبهة إذا انفرد.

وهو علىٰ ضربين: / [[ص ٧٣٨]] أحدهما لا يحصل من فعله إلَّا متولِّداً عن نظر. والضرب الآخر يقع من غير نظر.

والضرب الثاني هو ما يفعله المتنبّه من نومه، وقد كان عالماً قبل النوم بالله تعالىٰ وصفاته.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ١٥٤]] فصل: في حدِّ العلم وبيان مهم أحكامه:

العلم ما اقتضىٰ سكون النفس إلىٰ ما تناوله، غير أنَّه لا يكون كذلك إلَّا وهو اعتقاد يعتقد علىٰ ما هو واقع به [علىٰ بعض الوجوه: وليس يجب دخول هذه الصفات في الحدّ، لأنَّ الحدّ لا يتعدّىٰ ذكر ما يُبيَّن به الشيء من غيره ولا] يحصل بخلافه، لولا ذلك لم يكن بعض الصفات المشتركة بأن يدخل في الحدِّ أولىٰ من بعض.

والذي يدلُّ علىٰ أنَّ العلم من قبيل الاعتقاد، لو لم يكن كذلك لجاز أن يكون عالماً وإن لم يكن معتقداً له مع سكون النفس، ولا يكون عالماً، ومعلوم فساد ذلك.

وأيضاً فلو لم يكن العلم من جنس الاعتقاد لكان مخالفاً له، لأنَّه لو كان ضدّه لم يجب أن يحدّ العالم نفسه معتقدة لما هو عالم به كما يجدها، كذلك فيما يقلّد فيه، وإنَّما يفارق العلم التقليد بسكون النفس ولو كان مخالفاً له لم يجب انتفاؤهما بضدٍّ واحدٍ، وقد علمنا أنَّ ما أخرجه من كونه عالماً بالشيء يُخرِجه من كونه معتقداً له.

/ [[ص ١٥٥]] والعلوم علىٰ ضربين: ضروري، ومكتسب.

وقد حُدَّ الضروري: بأنَّه الذي لا يتمكَّن العالم به نفيه عن نفسه إذا انفرد، كالعلم بالمشاهدات وما يجري مجراها.

وإنَّما ذُكِرَ (الانفراد) احتراز من اجتماع العلم الضروري مع المكتسب وتعذّر نفيهما معاً، فلو لم يشترط الانفراد لأُدخل المكتسب في حدِّ الضروري. مثاله: أن يُخبِر النبيّ ﷺ زيداً بأن عمراً في الدار، ثمّ يشاهده فيها، فيجتمع له علمان به ضروري ومكتسب، فلو شكَّ في النبوَّة لما خرج عن كونه عالماً بأنَّ عمراً في الدار. ولو انفرد هذا العلم المكتسب عن الضروري لخرج بالشكِّ في النبوَّة عنه.

والعلم الضروري علىٰ ضربين: ضرب يقع بسبب ولولاه لم يقع، والضرب الثاني يحصل في العاقل ابتداءً.

وينقسم ما يحصل عن سبب إلىٰ قسمين: أحدهما يجب حصوله عند سببه كالعلم بالمشاهدات مع كمال العقل وفقد اللبس، والثاني يحصل عند سببه بالعادة.

وهو علىٰ ضربين: أحدهما العادة فيه متَّفقة غير متفاوتة، كالعلم بمخبر الأخبار عند من قطع أو جوَّز أنَّ ذلك يكون ضرورياً من فعل الله تعالىٰ، لأنَّه ممَّا يجب حصوله عند سماع الخبر وتكامل الشرائط في عدد المخبرين وصفاتهم. والقسم الثاني ما طريقه العادة، ويتفاوت فيه العادة كالحفظ لما يُدرَس والعلم بالصنائع عند ممارستها. وكلُّ هذا معلوم لا خفاء به.

وأمَّا القسم الثاني من القسمين الأوَلين _ وهو ممَّا يحصل في العاقل ابتداءً من العلوم الضرورية _ فهو كالعلم بأنَّ الموجود لا يخلو من قِدَم أو حدوث، والمعلوم لا يخلو من عدم أو وجود، واستحالة كون الجسم الواحد في المكانين في الحالة الواحدة، وما شاكل ذلك وأشبهه.

/ [[ص ١٥٦]] وقد مضت أقسام العلم الضروري، فأمَّا العلم المكتسب فحدّه: ما يمكن العالم به نفيه عن نفسه بإدخال الشبهة إذا انفرد. والوجه في اشتراط الانفراد ما تقدَّم ذكره في حدِّ العلم الضروري.

وإنَّما ذكرنا الشبهة في إخراجه نفسه من كونه عالماً، لأنَّ العالم تقوىٰ دواعيه إلىٰ استمراره علىٰ ما علمه وسكنت نفسه إليه، فإذا عرضت الشبهة اعتقد أنَّه ليس بعلم وأنَّ العلم خلاف ما هو عليه، وأخرج نفسه عمَّا كان عليه.

والعلم المكتسب علىٰ ضربين: أحدهما لا يحصل من فعله إلّا متولِّداً عن نظر في دليل، والضرب الآخر يقع عن غير نظر.

والكلام في الضرب الأوّل _ وهو الواقع متولِّداً عن نظر _ يجيء عند الكلام في النظر بإذن الله تعالىٰ.

وأمّا الضرب الثاني _ وهو ما يفعل المنتبه في نومه وقد كان عالماً قبل النوم بالله تعالىٰ وصفاته وأحواله _، فإنّه عند انتباهه وذكره لنظره يفعل اعتقاداً لما كان له معتقداً، فيكون ذلك الاعتقاد علماً.

وإنّما قلنا: إنّه مع الذكر لا بدَّ من أن يفعل هذا الاعتقاد ولا يجوز أن لا يفعله، لأنَّ الدواعي إلىٰ العلم وسكون النفس به إليه قويَّة، لأنّه كالنفع الخالص، وإذا خرج من هذه الحال ينظر في الدليل كما فعل أوّلاً، لأنَّ النظر ممّا يجدنا أحدنا من نفسه، وقد علمنا أنَّ المنتبه من نومه العائد إلىٰ مثل حاله في العلم لا يجد نفسه ناظر ولا مفكّر.

وبعد، فإنَّ تلك العلوم تحصل له في حالة واحدة، فلو كانت واقعة عن نظر ترتيب يترتَّبه كما جرىٰ الأمر عليه في الأوّل.

والعلوم المكتسبة كائناً من أفعالنا، كما أنَّ العلوم الضرورية من فعل / [[ص ١٥٧]] غيرنا فينا. وإنّما قلنا ذلك لاتّباع المكتسبة لمقاصدنا ودواعينا وأسبابنا، ومفارقة [الضرورة] لها في ذلك كلّه، فجرت العلوم في هذا الحكم مجرىٰ الحركات الضرورية والمكتسبة.

والعلم إنّما يكون علماً لوقوعه علىٰ بعض الوجوه، لأنّه إذا لم يكن علماً لحدوثه وجنسه كمشاركة ما ليس بعلم في ذلك، فلا بدَّ من وجه له كان علماً، وقد بيّنا الوجوه التي إذا وقع عليها الاعتقاد كان علماً في باب الكلام في الصفات ونفي كونه تعالىٰ عالماً بالعلم المحدَث من هذا الكتاب.

فأمّا قولنا: (إنَّ العلم صحيح) فهو أنَّ نفس العالم ساكنة إلىٰ ما علمه به، وأنَّ الشكَّ والريب عنه مرتفعان، والإنسان يجد نفسه بهذه الصفة عند ما يُدرِكه ويعلمه من المدرَكات إذا زالت وجوه اللبس وطريق الشبهة، ولهذا نجد العقلاء مصرِّفون في أفعالهم بحسب هذه الحال التي يجدونها من أنفسهم، لأنّهم يتوقّون النارَ أن يقربوا منها أو يمشوا عليها، ويهربون من السبع إذا شاهدوه، وجميع تصرّفهم يقع بحسب علومهم وسكون نفوسهم.

ولا اعتبار بما يُحكىٰ عن السوفسطائية من الخلاف في ذلك، لأنَّ العاقل لا يخالف فيما يجري مجرىٰ هذا من الأُمور، فمن أظهر خلافاً فيه علمنا أنّه كاذب ولم يجز أن يُستَعمل معه المحاجَّة. وطريقنا الدليل، لأنَّ ذلك ممّا لا دليل عليه، وإنّما استعمل من تقدَّم من المشايخ مع هذه الفرقة ضرباً من المناقضة والإلزام ليقودوهم إلىٰ الاعتراف بما علموه، ولا إلىٰ العلم به من حيث كان العلم حاصلاً.

فأمّا من خالف في صفة العلم الذي يذكره ويعترف بأنّه عليه يجده من نفسه إلّا أنّه يشتبه بغلبة الظنّ والتبخيت، ويزعم أنّه لا يُميِّز ممّا يقول: إنّه علم، / [[ص ١٥٨]] وبين الظنّ. وطريق الكلام عليه أن نُبيِّن أنَّ سكون النفس الحاصل عند العلم لا تجعل مع الظنّ والتبخيت، أو هذا ممّا يعلمه كلّ عاقل من نفسه، فكيف يشبه العلم بالظنِّ لولا قلَّة الفطنة؟

* * *

وتأتي تكملة حرف العين في الجزء الثالث، وأوّلها (علي بن أبي طالب عليه السلام).

* * *

الفهرست

حرف الحاء

٧٩ – الحدوث ٣
٨٠ – حديث «الأئمَّة من قريش» ١١
٨١ – حديث «أصحابي كالنجوم» ١٩
٨٢ – حديث الاقتداء بالشيخين ٢٠
٨٣ – حديث مدينة العلم ٢٠
٨٤ – حديث «أنت أخي ووصيّي» ٢٠
٨٥ – حديث الثقلين ٢٢
٨٦ – حديث الخلافة ثلاثون سنة ٢٦
٨٧ – حديث الخلَّة ٢٦
٨٨ – حديث «خير الناس قرني» ٢٦
٨٩ – حديث الراية ٢٦
٩٠ – حديث ردّ الشمس ٢٩
٩١ – حديث الطير ٣٢
٩٢ – حديث العشرة المبشَّرة ٣٢
٩٣ – حديث الغدير ٣٢
٩٤ – حديث «لا تجتمع أمَّتي على خطأ» ٦٤
٩٥ – حديث المؤاخاة ٦٤
٩٦ – حديث المنزلة ٦٦
٩٧ – حديث «نحن معاشر الأنبياء لا نُورِّث» ٩٦
٩٨ – حديث «هذا إمامكم من بعدي» ٩٦
٩٩ – الحسن بن علي عليه السلام ٩٨
١٠٠ – الحسن والقبح ١٠١
١٠١ – الحسين بن علي عليه السلام ١١٠
١٠٢ – الحكاية والمحكي ١١٢
١٠٣ – الحلول ١١٢

حرف الخاء

١٠٤ – الخبر الواحد ١١٩

حرف الدال

١٠٥ – دار الإسلام والكفر ١٢١
١٠٦ – داود عليه السلام ١٢٢

حرف الذال

١٠٧ – الذمّ ١٢٥

حرف الراء

١٠٨ – الرؤية ١٢٩
١٠٩ – الرجعة ١٥٨

حرف الزاي

١١٠ – الزبير ١٦١
١١١ – زكريا عليه السلام ١٧٥
١١٢ – الزنادقة ١٧٥
١١٣ – زواج أُمّ كلثوم ١٨٢

حرف السين

١١٤ – السقيفة ١٨٥
١١٥ – سلمان الفارسي رضي الله عنه ١٨٨
١١٦ – سليمان عليه السلام ١٨٨

حرف الشين

١١٧ – شعيب عليه السلام ١٩٣
١١٨ – الشفاعة ١٩٤
١١٩ – الشهادة ١٩٧
١٢٠ – الشيعة ١٩٩

حرف الصاد

١٢١ – الصابئة ٢٠٥
١٢٢ – الصحابة ٢٠٥
مدحهم ٢٠٥
آية ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ...﴾ ٢٠٦
آية ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ ...﴾ ٢٠٩
آية ﴿لِلْفُقَراءِ الْمُهاجِرِينَ ...﴾ ٢١٠
آية ﴿لَقَدْ تابَ اللهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهاجِرِينَ...﴾ ٢١٠
آية ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ ...﴾ ٢١١
آية ﴿وَالَّذِينَ جاؤُ مِنْ بَعْدِهِمْ ...﴾ ٢١١
آية ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ ...﴾ ٢١١
آية ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ ...﴾ ٢١٧

آية ﴿وَكَذلِكَ جَعَلْناكُمْ أُمَّةً وَسَطاً ...﴾ ٢١٨
آية ﴿وَمَنْ يُشاقِقِ الرَّسُولَ ...﴾ ٢٢١
حديث: «لا تجتمع أُمَّتي على خطأ» ٢٢٧
حديث العشرة المبشَّرة ٢٣٩
حديث: «خير الناس قرني...» ٢٤٠
جحد النصّ ٢٤٠
١٢٣ - الصرفة ٢٦٠
١٢٤ - الصفات ٢٦٠
مباحث عامَّة ٢٦٠
الوجود ٣٠١
الكلام ٣٠٣
القدرة ٣٢٠
العلم ٣٤١
الحياة ٣٤٥
القِدَم ٣٥٢
الإرادة ٣٦٢
الإدراك ٣٩٤
عدم فعل القبيح ٤٠٢
عدم المَلَلْ ٤٠٨
عدم الاستهزاء ٤٠٨
عدم الحاجة ٤١١
١٢٥ - الصلاة ٤١٤

حرف الطاء

١٢٦ - الطباع ٤١٧
١٢٧ - الطلاق ثلاثاً ٤١٧
١٢٨ - طلحة ٤١٩

حرف العين

١٢٩ - عائشة ٤٢٩
١٣٠ - عبد الله بن عثمان (أبو بكر) ٤٣٧
إمامته ٤٣٧
النصّ عليه (قول البكرية) ٤٣٩
الإجماع عليه ٤٤٥
مناقشة فضائله ٤٥٠
١ _ مباحث عامَّة ٤٥٠
٢ _ آية ﴿قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرابِ...﴾ ٤٥٥
٣ _ آية الغار ٤٥٧
٤ _ آية ﴿مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ﴾ ٤٥٧
٥ _ آية ﴿وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ﴾ ٤٥٨
٦ _ حديث الاقتداء بالشيخين ٤٥٩
٧ _ حديث الخلَّة ٤٦١
٨ _ صلاته مكان رسول الله ﷺ ٤٦١
٩ _ تسميته بالصدّيق ٤٦٢
١٠ _ السبق إلىٰ الإسلام ٤٦٢
١١ _ إنفاق الأموال ٤٦٣
١٢ _ الصحبة في الهجرة ٤٦٣
١٣ _ العريش ٤٦٤
١٤ _ سائر الفضائل ٤٦٤
المؤاخذات ٤٦٨
١ _ فدك ٤٦٨
٢ _ ضرب الزهراء عليها السلام ٤٦٨
٣ _ له شيطان يعتريه ٤٦٨
٤ _ كانت بيعته فلتة ٤٦٩
٥ _ تمنّيه عند الموت ٤٧٣
٦ _ استخلاف عمر ٤٧٤
٧ _ التخلّف عن جيش أُسامة ٤٧٦
٨ _ سورة براءة ٤٧٨
٩ _ جهله بالكلالة ٤٨٠
١٠ _ قتل مالك بن نويرة ٤٨١
١١ _ تسميته بخليفة رسول الله ﷺ ٤٨٤
١٢ _ دفنه في حجرة النبيِّ ﷺ ٤٨٤
١٣١ - عبد الله بن عمر ٤٨٥
١٣٢ - عثمان بن عفّان ٤٨٥
[توليته لمن لا يستحقّ] ٤٩٢
[ردّ الحكم بن أبي العاص] ٥٠٠
[إيثار أهل بيته بالأموال] ٥٠١
[حمى الحمى عن المسلمين] ٥٠٣
[ضرب ابن مسعود] ٥٠٤
[إحراق المصاحف] ٥٠٦
[نفي أبي ذر] ٥٠٨
[سائر المطاعن] ٥١١
١٣٣ - العدل ٥١٥
١٣٤ - العرض ٥٢٠

١٣٥ – العصمة ٥٢٣
مباحث عامَّة ٥٢٣
عصمة الأنبياء ٥٢٥
عصمة الإمام ٥٣٠
١٣٦ – العفو ٥٤٨
١٣٧ – العقاب ٥٤٨
١٣٨ – العقل ٥٥٢
١٣٩ – العلم ٥٥٢
الفهرست ٥٥٥

* * *