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 الأول

موسوعة تراث السيد المرتضى

في علم الكلام ورد الشبهات

تأليف

علم الهدى السيد علي بن الحسين بن موسى رحمه الله

المتوفى (٤٣٦) هـ

الجزء الأول

إعداد

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

بمناسبة ذكرى ألفية السيد المرتضى رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدّمة:

هذه الموسوعة التي نُقدِّمها بين يدي قرّائنا الكرام؛ جزء من مشروع كبير قام به المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية التابع للعتبة العبّاسية المقدَّسة، يهدف إلىٰ جمع وتبويب وتصنيف موضوعي للتراث الكلامي الشيعي المطبوع تحت عنوان (موسوعة التراث الإمامي في علم الكلام وردّ الشبهات والمسائل الخلافية)، حيث تهدف هذه الموسوعة إلىٰ:

١ _ ترتيب وتصنيف التراث الكلامي الإمامي بحسب الموضوع وحروف الهجاء.

٢ _ تسهيل الوصول إلىٰ المفردات الكلامية.

٣ _ الاطّلاع علىٰ جميع ما كتبه علماؤنا حول المفردات الكلامية في مكان واحد.

٤ _ رعاية التسلسل الزمني لنقل المفردات الأقدم فالأقدم.

٥ _ الوقوف علىٰ تطوّر الكلام الإمامي عبر القرون.

٦ _ الوقوف علىٰ مناهج علمائنا الكلامية.

بعد الشروع في إعداد هذا العمل، صادفتنا ذكرىٰ ألفية السيِّد المرتضىٰ علم الهدىٰ علي بن الحسين الموسوي (٣٥٥ _ ٤٣٦هـ)، فارتأينا اقتطاع ما يخصُّ تراثه الكلامي من هذه الموسوعة وطبعه بشكل مستقلّ؛ إحياءً لهذه الذكرىٰ ووفاءً لحقِّ السيِّد من جهة، وتقييم أصل العمل وتقويمه من قِبَل ذوي الخبرة من جهة ثانية.

منهجية العمل:

١ _ تقطيع النصوص وتبويبها بحسب الموضوع وترتيب حروف الهجاء.

٢ _ وضع رقم الصفحة في البداية ثمّ يأتي النصّ.

٣ _ استخدام الإحالات لتسهيل الوصول إلىٰ المعلومة أو لكون بعض المفردات يمكن تصنيفها في عدَّة أماكن.

٤ _ تكرار بعض المباحث المشتركة في عدَّة أماكن توخّياً للفائدة.

٥ _ حاولنا رعاية التسلسل الزمني للكتب وإن لم نوفَّق بشكل كامل.

٦ _ وضعنا في نهاية بعض المفردات إحالات إلىٰ مفردات أُخرىٰ مرتبطة بأصل البحث.

تنويه:

١ _ هذا العمل رغم فوائده الكثيرة؛ يعاني من اختلال سياق الكلام بعد تقطيع النصّ، ولمعالجة هذا الأمر ربَّما قمنا بنقل كلام المؤلِّف وإن لم يرتبط بأصل الموضوع.

٢ _ أوردنا بعض المباحث الأُصولية (الإجماع والخبر الواحد و...)، والفقهية (الأذان، الوضوء، الصلاة، و...)، لعلقتها الكلامية أو لكونها أصبحت من المسائل الكلامية ومثاراً للجدل والأخذ والعطاء الكلامي.

٣ _ حذفنا بعض الرسائل المنسوبة إلىٰ السيِّد المرتضىٰ رحمه الله رغم وجودها في رسائله المطبوعة، وهي: إنقاذ البشر من الجبر والقدر، الحدود والحقائق، مسألة في معجزات الأنبياء عليهم السلام.

المصادر المعتمدة:

١ _ الشافي في الإمامة، تحقيق السيِّد عبد الزهراء الحسيني، الطبعة الثانية عام ٢٠٠٦م، مؤسّسة الصادق.

٢ _ الملخَّص في أُصول الدين، تحقيق محمّد رضا الأنصاري القمّي، الطبعة الأُولىٰ ١٣٨١ش، مركز نشر دانشگاهي وكتابخانه مجلس شوراي إسلامي.

٣ _ الذخيرة في علم الكلام، تحقيق السيِّد أحمد الحسيني، مؤسّسة النشر الإسلامي.

٤ _ شرح جمل العلم والعمل، تحقيق الشيخ يعقوب الجعفري المراغي، الطبعة الثانية عام ١٤١٩هـ، دار الأُسوة للطباعة والنشر.

٥ _ الموضِّح عن جهة إعجاز القرآن، تحقيق محمّد رضا الأنصاري القمّي، منشورات العتبة الرضوية.

٦ _ رسائل الشريف المرتضىٰ، تحقيق ومراجعة السيِّد أحمد الحسيني، السيِّد مهدي الرجائي، منشورات القرآن الكريم بقمّ المقدَّسة.

٧ _ أمالي السيِّد المرتضىٰ، تحقيق السيِّد محمّد بدر الدين النعساني الحلبي، منشورات مكتبة السيِّد المرعشي، عام ٢٠٠٧م.

٨ _ تنزيه الأنبياء، تحقيق فارس حسون كريم، منشورات مركز الأبحاث والدراسات الإسلاميَّة.

٩ _ الذريعة إلىٰ أُصول الشريعة، السيِّد عبد الكريم الموسوي وآخرون، منشورات دار التوحيد بقمّ المقدَّسة.

١٠ _ الناصريات، تحقيق الشيخ محمّد مهدي نجف، منشورات مجمع التقريب.

١١ _ الانتصار، منشورات مؤسّسة النشر الإسلامي.

١٢ _ الحدود والحقائق، تحقيق محمّد تقي دانش پژوه، مطبوع مع أربعة كتب كلامية في ذكرىٰ ألفية الشيخ الطوسي.

١٣ _ جوابات المسائل الطرابلسيَّة الأُولىٰ، مخطوطة، ضمن مجموعة من رسائل السيِّد تفضَّل بها الإخوة في دار الحديث بقم المقدَّسة.

١٤ _ جوابات المسائل السلارية، مخطوطة، ضمن مجموعة من رسائل السيِّد تفضَّل بها الإخوة في دار الحديث بقمّ المقدَّسة.

وفي الختام لا يسعني إلَّا أن أتقدَّم بخالص شكري وتقديري لسماحة الشيخ ياسر الصالحي حيث تبنّىٰ تصحيح وإعداد وإخراج الموسوعة، وكذلك سماحة الشيخ أحمد النصيراوي وقد تبنّىٰ تقطيع النصوص، حيث لولاهما لما تمَّ انجاز هذا المشروع.

ونتمنّىٰ من ذوي الخبرة أن يزوّدونا بالنواقص الموجودة ونقاط الخلل لتلافيها في الأعمال القادمة.

هذا وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام علىٰ محمّد وآله الطاهرين.

النجف الأشرف

السيِّد هاشم الميلاني

(رجب / ١٤٣٦هـ)

حرف الألف

١ - الآجال:

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٢٦١]] الكلام في الآجال:

في حقيقة الأجل وفائدته:

اعلم أنَّ الأجل هو الوقت، والوقت هو الحادث الذي تعلَّق حدوث غيره به، فنجعل طلوع الشمس وقتاً لقدوم زيد إذا كان المخاطب يعلم طلوع الشمس ولا يعلم متىٰ يقدم زيد، فمتىٰ كان عالماً بقدوم زيد وغير عالم بطلوع الشمس، جاز أن يُوقِّت طلوع الشمس بقدوم زيد.

وقد يمكن التوقيت بما يجري مجرىٰ الحادث وإن لم يكن حادثاً علىٰ الحقيقة، مثل أن نقول: يدخل زيد الدار عند تلف حياة عمرو لأنَّ طلب الحياة متجددة يجري مجرىٰ الحادث، ولأجل المراعاة في الوقت أن يكون حادثاً أو ما جرىٰ مجرىٰ الحادث لم يجز التوقيت بالقديم تعالىٰ ولا بالباقيات.

وأجل الدين هو الوقت الذي يحلُّ فيه الدين ويُستَحقُّ عنده، وأجل الموت هو الوقت الذي يقع فيه الموت، [و كذلك أجل القتيل هو وقت القتل، فكما لا وقت لموته إلَّا وقت واحد _ وهو الوقت الذي حدث فيه الموت _]، فكذلك الأجل لموته إلَّا ما وقع موته فيه، والقتل في هذا الباب بمنزلة الموت.

ولا يجوز أن يكون الزمان الذي يعلم الله تعالىٰ أنَّه لو لم يقتله القاتل لعاش إليه ومات فيه أجلاً له [علىٰ هذا التقدير، لأنَّه وإن صحَّ بضرب من / [[ص ٢٦٢]] التقدير أن يكون أجلاً لموته فإن موته لم يقع فيه، فلا يُسمّىٰ _ والموت غير واقع فيه _ أجلاً له] كما لا يُسمّىٰ بأنَّه وقت لموته ولم يقع موته فيه، ولهذا لا يقال: إنَّ للإنسان الواحد آجالاً كثيرةً.

وبالتقدير لا يجوز إطلاق الاسم، كما لو قدَّرنا أنَّ الله تعالىٰ يعلم أنَّه إن بقي هذا المقتول رزقه الأموال والأولاد والأحوال العظيمة والولايات السنية، أن يطلق بأنَّ ذلك كلّه رزق له، وإن كان لو وصل إليه لقيل: إنَّه رزقه.

والتعلّق بقوله تعالىٰ: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلاً وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ﴾ [الأنعام: ٢] في إثبات أجلين غير صحيح، لأنَّه تعالىٰ لم يُصرِّح في الآية بأنَّ الأجلين لأمر واحد، ويجوز أن يريد بالأجل الأوَّل أجل الموت، وهو الذي وقع فيه الموت، وبالأجل الثاني أجل حياتهم في الآخرة، لأنَّ الحياة ممَّا له أجل كالموت.

ويقوّي هذا الوجه: أنَّه أعمُّ الجميع بهذا القول وليس للجميع أجلاً بالموت، وإنَّما هو علىٰ قول مخالفنا لبعضهم، وحمل القول علىٰ العموم أولىٰ، ولا يليق العموم إلَّا بما ذكرناه.

وقوله تعالىٰ: ﴿وَأَنْفِقُوا مِنْ ما رَزَقْناكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْ لا أَخَّرْتَنِي إِلى أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿١٠﴾﴾ [المنافقون: ١٠].

وقوله تعالىٰ حاكياً عن نوح عليه السلام: ﴿أَنِ اعْبُدُوا اللهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ ﴿٣﴾ يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلى أَجَلٍ مُسَمًّى﴾ [نوح: ٣ و٤]، لا حجَّة فيه، لأنَّه يجوز تسمية المقدَّر من وقت الموت بأنَّه أجل مجازاً أو تشبيهاً، فمجاز القرآن أكثر من أن يُحصىٰ، وإنَّما منعنا من أن يكون ذلك حقيقةً.

/ [[ص ٢٦٣]] فصل: في أنَّ المقتول كان يجوز أن يعيش لولا القتل، وأنَّ موته في تلك الحال غير واجب:

تبقية المقتول لولا القتل ممكنة غير مستحيلة كما أنَّ إماتته كذلك، ولا دليل يدلُّ قطعاً علىٰ أحد الأمرين، فيجب التوقّف والشكّ.

وغير ممتنع أن يكون الصلاح فيمن يقتله أحدنا في أن يحييه الله تعالىٰ إلىٰ مدَّة أُخرىٰ، كما أنَّه لا يمتنع أن يكون الصلاح أن يميته الله تعالىٰ لو لم يُقتَل، فالشكُّ واجب علىٰ كلِّ حالٍ.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّ تجويز ذلك يقتضي أن

يكون القاتل قطع أجله الذي جعله الله تعالىٰ له. وذلك أنّا قد بيَّنا أنَّ أجل القتل هو الوقت الذي يقع فيه القتل دون ما يجوز أن يبقىٰ إليه أو يموت فيه تقديراً، فليس فيما أخَّرناه قطع أجل.

علىٰ أنَّ ما يعلم الله تعالىٰ أنَّه لو لم يُقتَل لمات فيه من الأوقات إنَّما جُعِلَ أجلاً بالعلم والتقدير، وذلك لا يمتنع من القدرة علىٰ خلافه، لأنَّ تعلّق القدرة بما يتناوله لا يتغيَّر [بأن يُعلَم] أو يُكتَب خلافه، والعلم بالشيء إنَّما يتناوله علىٰ ما هو به، ولو كان العلم يوجب المعلوم لكان كالسبب.

قلنا: إذا علمنا من غيرنا أنَّه يفعل شيئاً فقد أوجبنا فعله ويجب إضافة ذلك الفعل إلينا، ولو كان العلم يوجب لكان آكد من القدرة، لأنَّ القدرة قد بيَّنا أنَّها لا توجب الأفعال. وهذا يقتضي الاستغناء بالعلم في وقوع الفعل عن القدرة، وأحدنا يقدر علىٰ الضدَّين، ويعلم الله تعالىٰ أنَّه يفعل أحدهما ولا / [[ص ٢٦٤]] يخرج عن كونه قادراً علىٰ الآخر، لأنّا لو جوَّزنا ذلك لانتقضت حقيقة كونه قادراً.

وقد أُلزم من قال هذا القول بأنَّ كلّ من مات بسبب يتعلَّق بالله تعالىٰ من غرق أو هدم وما أشبههما: أنَّه كان يموت لا محالة لو لم يمت بهذا السبب. وأُلزموا أيضاً [أن يكون] من ذبح غنم غيره محسناً إليه لأنَّه لو لم يذبحها لماتت، ومعلوم أنَّه يستحقُّ اللوم والتوبيخ.

وليس يلزم هذا علىٰ تجويزنا موت الغنم لولا الذبح، لأنَّ التجويز في هذا الباب يخالف القطع، وبالتجويز لا يخرج الذابح من أن يكون متصرِّفاً في ملك غيره علىٰ وجه يقبح. وما التجويز لموت الغنم في أنَّه لا يُخرِج الذبح من أن يكون قبيحاً إلَّا كتجويز أحدنا فيمن يسلبه المال أن يكون الفقر أصلح له في دينه من الغنىٰ، ولا يقتضي ذلك حسن سلب المال، فالتجويز يخالف القطع في هذا الموضع.

فصل: في أنَّ المقتول لا يجب القطع علىٰ أنَّه [لو لم يُقتَل لبقي لا محالة]:

الجملة التي قدَّمناها في صدر الفصل المتقدِّم لهذا الكلام يدلُّ علىٰ أنَّ المقتول كما لا يجب القطع علىٰ أنَّه] لولا القتل لمات لا محالة، كذلك لا يجب القطع علىٰ أنَّه كان يعيش لا محالة، لأنَّ الدليل القاطع علىٰ أحد الأمرين مفقود، ولأنَّه من الجائز أن يعلم الله تعالىٰ أنَّه لو بقّاه لولا القتل لتعلَّقت ببقائه مفسدة فيجب اخترامه.

/ [[ص ٢٦٥]] وليس يجب إذا كنّا لا نقطع علىٰ بقائه لولا القتل أن لا يكون ظالماً بقتله، لأنَّ القاتل مضرَّته علىٰ وجه الظلم وقاطع له عن المنافع التي يظنُّ حصولها له لولا القتل، فيجب أن يكون الظالم مستحقّاً للذمِّ علىٰ القتل لا محالة.

وقد قيل في ذلك: إنَّه تعالىٰ قد كان يجوز أن يميته من غير ألم، فليس يخرج إيلام الظالم له من صفة العلم. وقيل أيضاً: يجوز أن يعلم الله تعالىٰ في أنَّ ما يفعله من ألم الموت بهذا المقتول لولا القتل مصلحة في الدين وليس كذلك ما يفعله القاتل من الألم. وقيل: إنَّ الألم الذي يفعله القاتل له صفة الظلم وإن كان عليه عوض علىٰ سبيل الانتصاف، وما يفعل القديم سبحانه وتعالىٰ من الموت له صفة الإنعام، لأنَّه يُعوِّض عليه من المنافع بما يصغر في جنبه تحمّل ضرر الموت.

وممَّا ذُكِرَ في هذا الباب: أنَّه لو وجب القطع علىٰ أنَّ المقتول لولا القتل لكان يعيش لا محالة لوجب في من أتلف ثوب غيره أن يقطع علىٰ أنَّه لو لم يتلفه لكان يبقىٰ صحيحاً، ومعلوم بطلان القطع علىٰ ذلك، وأنَّ الثوب كان يجوز لولا تلفه بهذا المتلف أن يُتلَف بسبب آخر. وكما أنَّ تجويز بقاء الثوب لا يُخرِج متلفه من أن يكون ظالماً، فكذا القول في القتل.

وأيضاً فقد ثبت في من أماته الله بسبب من فعله من حرٍّ أو بردٍ أو غرقٍ أو هدمٍ، أنَّه كان يجوز أن يعيش لولا هذه الأسباب، فكذلك القول في القتل هذا السؤال.

فإن قيل: كيف القول عندكم في قاتل قتل جمعاً عظيماً، أتجيزون أن يكون الصلاح إماتتهم في ذلك الوقت لولا القتل أم لا تجيزون ذلك؟ فان أجزتموه فهو محال، لأنَّه لا يجوز أن يتَّفق مثل ذلك عن غير علم، كما لا يتَّفق الصدق في الأخبار الكثيرة من غير علم، وإذا لم يكن جائزاً بطل قولكم في / [[ص ٢٦٦]] كلِّ مقتول: إنَّ جواز بقائه كجواز موته.

الجواب: قلنا: الصحيح أنَّه لا يجوز أن يتَّفق قتل الجمع العظيم في الوقت الذي يعلم الله تعالىٰ في أنَّ الصلاح لولا القتل اخترام جميعهم فيه. وليس ذلك بمبطل لما قلناه، لأنَّ كلامنا في مقتول معيَّن، أنَّ تجويز موته وبقائه علىٰ حالة متساوية، لأنَّ الواحد ومن جرىٰ مجراه يجوز أن يتَّفق قتله في وقت كان الصلاح فيه أن يموت لولا القتل، كما يتَّفق الصدق من الواحد والاثنين وإن لم يجز اتّفاقه من الجماعة.

* * *

شرح جمل العلم والعمل:

[[ص ٢٤١]] **مسألة:** قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: الأجل هو الوقت، فأجل الموت أو القتل هو الوقت الذي يقع كلّ واحد منهما فيه.

وما يجوز أن يعيش إليه المقتول من الأوقات لو لم يُقتَل لا يُسمّىٰ (أجلاً)، لأنَّه لم يحدث فيه قتل. وبالتقدير لا يكون أجلاً، كما أنَّ بالتقدير لا يكون الشيء ملكاً ولا رزقاً.

/ [[ص ٢٤٢]] **شرح ذلك:** الأجل عبارة عن الوقت الذي يحدث فيه القتل أو الموت، ولا يُسمّىٰ ما لا يحدث فيه واحد منهما أجلاً بالتقدير.

وذهب قوم من أهل العدل ـ وهو البغداديون ـ إلىٰ أنَّ المقدَّر يُسمّىٰ أجلاً، وتأوَّلوا في ذلك قوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلاً وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ﴾ [الأنعام: ٢]، فقالوا: قد أثبت تعالىٰ هاهنا أجلين، ولا يصحُّ ذلك إلَّا علىٰ ما نذهب إليه بالتقدير.

وإنَّما قلنا: إنَّ المقدَّر لا يُسمّىٰ أجلاً، لأنَّه لو جاز ذلك فيه لجاز أن يُسمّىٰ المقدَّر ملكاً ومباحاً، وذلك لا يقوله أحد.

ألَا ترىٰ أنَّه لا يقال: إنَّ مال الغير ملك لي بتقدير أنَّه لو انتقل إليَّ بالهبة أو التمليك لكان ملكاً لي، ولا يقال أيضاً في زوجة الغير: إنَّه يجوز لي وطيها بتقدير أنَّه لو طلَّقها زوجها أو مات عنها زوجها وعقدت عليها فإنَّ لي ذلك.

فكذلك القول في الأجل لا يُسمّىٰ ما يعلم الله تعالىٰ أنَّه لو لم يُقتَل لعاش إلىٰ وقت آخر، أو لم يُمته الله تعالىٰ في وقت بعينه وأخَّر اماتته إلىٰ وقت آخر إنَّ ذلك أجل.

فأمَّا قوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلاً وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ﴾ فقد قيل فيه وجهان:

/ [[ص ٢٤٣]] أحدهما: وهو المعتمد عليه أنَّ الأجلين المذكورين في الآية لم يُصرَّح فيها بأنَّهما لشيء واحد، وإذا لم يكن ذلك في ظاهرها جاز أن يُحمَل أحدهما علىٰ أجل الحياة والآخر علىٰ أجل الموت.

والوجه الآخر: أنَّ ذلك محال، لأنَّ ذلك لو كان حقيقةً لاطَّرد في الملك والرزق وغير ذلك، وقد بيَّنا بطلانه.

[جواز عيش المقتول لو لم يُقتَل]:

مسألة: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: ولو لم يُقتَل المقتول لجاز / [[ص ٢٤٤]] أن يعيش إلىٰ وقت آخر، لأنَّ الله تعالىٰ قادر علىٰ تبقيته وبالقتل لا تتغيَّر القدرة.

شرح ذلك: ذهب المجبرة القدريَّة إلىٰ أنَّ المقتول لو لم يُقتَل لمات لا محالة، وذهب كثير من أهل العدل إلىٰ أنَّه لو لم يُقتَل لعاش لا محالة، وذهب المحقِّقون منهم ـ وهو الصحيح ـ علىٰ ما ذكرناه في الكتاب إلىٰ أنَّه لو لم يُقتَل لكان يجوز أن يبقىٰ ويجوز أن يموت، ولا دليل علىٰ أحد الأمرين وفرضنا الشكّ.

والدليل علىٰ ذلك: أنَّ القطع علىٰ أحد الأمرين يحتاج إلىٰ دلالة عقليَّة أو سمعيَّة، ولا دلالة علىٰ أحدهما.

وأيضاً فإنَّ القديم تعالىٰ بلا خلاف يقدر علىٰ تبقيته قبل حدوث القتل، وحدوث القتل لا يُخرِجه عن صفته التي كان عليها، فيجب أن تكون تبقيته مجوَّزة لكونه قادراً عليها.

فأمَّا من قطع علىٰ بقائه لو لم يُقتَل ـ من حيث إنَّه لو لم يجب ذلك لما استحقَّ القاتل الذمَّ ـ لأنَّه كان يكون قد فعل ما لا بدَّ من حصوله، فباطل قوله، لأنَّه إنَّما استحقَّ الذمَّ من حيث فعل ما هو ظلم، لا لأجل أنَّه لو لم يقتله لوجب بقاؤه، فبطلت بذلك هذه الشبهة.

* * *

٢ ـ آدم عليه السلام:

تنزيه الأنبياء:

[[ص ٤٣]] **[تنزيه آدم عليه السلام]:**

مسألة: فممَّا تعلَّقوا به قوله تعالىٰ في قصَّة آدم عليه السلام: ﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ ﴿١٢١﴾﴾ [طه: ١٢١]. قالوا: وهذا تصريح بوقوع المعصية التي لا تكون إلَّا قبيحة، وأكَّده بقوله: ﴿فَغَوَىٰ﴾، [فهذا تصريح بوقوع المعصية]، والغيّ ضدّ الرشد.

الجواب: يقال لهم: أمَّا المعصية فهي مخالفة الأمر، والأمر من الحكيم تعالىٰ قد يكون بالواجب وبالمندوب معاً، فلا يمتنع علىٰ هذا أن يكون آدم عليه السلام مندوباً إلىٰ ترك التناول من الشجرة، ويكون بمواقعتها تاركاً نفلاً وفضلاً وغير فاعل قبيحاً، وليس يمتنع أن يُسمّىٰ تارك النفل عاصياً كما يُسمّىٰ بذلك تارك الواجب، فإنَّ تسمية من خالف ما أُمر [به] سواء كان واجباً أو نفلاً بأنَّه عاصٍ ظاهرة، ولهذا تقول: (أمرتُ فلاناً بكذا وكذا من الخير فعصاني وخالفني)، وإن لم يكن ما أمره به واجباً، وأمَّا قوله: ﴿فَغَوىٰ﴾، فمعناه أنَّه / [[ص ٤٤]] خاب، ولأنَّا نعلم أنَّه لو فعل ما نُدِبَ إليه من ترك التناول من الشجرة لاستحقَّ الثواب العظيم، فإذا خالف الأمر ولم يصر إلىٰ ما نُدِبَ إليه، فقد خاب لا محالة، من حيث [إنَّه] لم يصر إلىٰ الثواب الذي كان يستحقُّ بالامتناع، ولا شبهة في أنَّ لفظ (غوىٰ) يحتمل الخيبة.

قال الشاعر:

فمن يلقَ خيراً يحمد الناس أمره

ومن يغوَ لا يعدم علىٰ الغيّ لائما

[من الطويل]

فإن قيل: كيف يجوز أن يكون ترك الندب معصية؟ أوَليس هذا يوجب أن يُوصَف الأنبياء عليهم السلام بأنَّهم عصاة في كلّ حال، وأنَّهم لا ينفكّون من المعصية لأنَّهم لا [يكادون] ينفكّون من ترك الندب؟

قلنا: وصف تارك الندب بأنَّه عاصٍ توسّع وتجوّز، والمجاز لا يُقاس عليه ولا يُعدّىٰ به عن موضعه. ولو قيل: إنَّه حقيقة في فاعل القبيح وتارك الأولىٰ والأفضل لم يجز إطلاقه أيضاً في الأنبياء عليهم السلام إلَّا مع التقييد، لأنَّ استعماله قد كثر في القبائح، فإطلاقه بغير تقييد موهم.

لكنّا نقول: إن أردتَ بوصفهم بأنَّهم عصاة أنَّهم فعلوا القبائح، فلا يجوز ذلك. وإن أردتَ أنَّهم تركوا بأنَّهم [عصاة] تركوا ما لو فعلوه لاستحقّوا الثواب وكان أولىٰ، فهم كذلك.

فإن قيل: فأيُّ معنىٰ لقوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ ﴿١٢٢﴾﴾ [طه: ١٢٢]؟ وأيُّ معنىٰ لقوله تعالىٰ: ﴿فَتَلَقَّىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿٣٧﴾﴾ [البقرة: ٣٧]؟ فكيف تُقبَل توبة من لم يذنب؟ أم كيف يتوب من لم يفعل القبيح؟

قلنا: أمَّا التوبة [في اللغة: فالرجوع، ويُستَعمل في واحد منّا، وفي القديم تعالىٰ. والثاني أنَّ التوبة] عندنا وعلىٰ أُصولنا فغير موجبة لإسقاط العقاب، وإنَّما يُسقِط الله تعالىٰ [حدَّة] العقاب عندها تفضّلاً، والذي توجبه التوبة وتؤثِّره هو استحقاق الثواب، فقبولها علىٰ هذا / [[ص ٤٥]] الوجه إنَّما هو ضمان الثواب عليها. فمعنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿تَابَ عَلَيْهِ﴾ أنَّه قبل توبته وضمن له ثوابها، ولا بدَّ لمن ذهب إلىٰ أنَّ معصية آدم عليه السلام صغيرة من هذا الجواب، لأنَّه إذا قيل له: كيف تُقبَل توبته ويُغفَر له؟ ومعصيته [قد وقعت] في الأصل مكفّرة لا يستحقُّ عليها شيئاً من العقاب، لم يكن له بدٌّ من الرجوع إلىٰ ما ذكرناه، والتوبة قد تحسن أن تقع ممَّن لا يعهد من نفسه قبيحاً علىٰ سبيل الانقطاع إلىٰ الله تعالىٰ والرجوع إليه، ويكون وجه حسنها في هذا الموضع استحقاق الثواب بها أو كونها لفظاً، كما يحسن أن تقع ممَّن يقطع علىٰ أنَّه غير مستحقّ للعقاب، وأنَّ التوبة لا تؤثِّر في إسقاط شيء يستحقّه من العقاب، ولهذا جوَّزوا التوبة من الصغائر وإن لم تكن مؤثِّرة في إسقاط ذمّ ولا عقاب.

فإن قيل: الظاهر من القرآن بخلاف ما ذكرتموه، لأنَّه أخبر أنَّ آدم عليه السلام منهيٌّ عن أكل الشجرة بقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿١٩﴾﴾ [الأعراف: ١٩]، وبقوله: ﴿أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ﴾ [الأعراف: ٢٢]، وهذا يوجب أنَّه عليه السلام عصىٰ بأن فعل منهيَّاً عنه ولم يعص بأن ترك مأموراً به.

قلنا: أمَّا النهي والأمر معاً فليسا يختصّان عندنا بصيغة ليس فيها احتمال ولا اشتراك، وقد يؤمر عندنا بلفظ النهي وينهىٰ بلفظ الأمر، فإنَّما يكون النهي نهياً بكراهة المنهي عنه [والأمر أمراً بإرادة المأمور به]. فإذا قال تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ﴾، ولم يكره قربها، لم يكن في الحقيقة ناهياً، كما أنَّه تعالىٰ لـمَّا قال: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصّلت: ٤٠]، ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢]، ولم يرد ذلك، لم يكن أمراً. فإذا كان قد صحَّ قوله: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ﴾ [الأعراف: ١٩] إرادة لترك التناول، فيجب أن يكون هذا القول أمراً، وإنَّما سمّاه منهيَّاً [عنه]،

وسُمّىٰ أمره [له في الآية] / [[ص ٤٦]] بأنّه نهي من حيث كان فيه معنىٰ النهي، لأنَّ [في] النهي ترغيب في الفعل [المأمور به، وتزهيداً في الفعل نفسه. ولـمَّا كان الأمر ترغيباً في الفعل المأمور به] وتزهيداً في تركه، جاز أن يُسمّىٰ نهياً. وقد يتداخل هذان الوصفان في الشاهد فيقول أحدنا: (قد أُمرتُ فلاناً بأن لا يلقىٰ الأمير)، وإنَّما يريد أنَّه نهاه عن لقائه، ويقول: (نهيتك عن هجر زيد) وإنَّما معناه أمرتك بمواصلته.

فإن قيل: ألَا جعلتم النهي منقسماً إلىٰ منهيّ قبيح ومنهيّ غير قبيح، بل يكون تركه أفضل من فعله، كما جعلتم الأمر منقسماً إلىٰ واجب وغير واجب؟

قلنا: الفرق بين الأمرين ظاهر، لأنَّ انقسام المأمور به في الشاهد إلىٰ واجب وغير واجب غير مدفوع، ولا خافٍ، وليس يمكن أحد أن يدفع أنَّ في الأفعال الحسنة التي يستحقّ بها المدح والثواب ما له صفة الوجوب، وفيها ما لا يكون كذلك. فإذا كان الواجب مشاركاً للندب في تناول الإرادة له واستحقاق الثواب والمدح به، فليس يفارقه إلَّا بكراهة الترك، لأنَّ الواجب تركه مكروه والنفل ليس كذلك. فلو جعلنا الكراهة تتعلَّق بالقبيح وغير القبيح من الحكيم تعالىٰ، وكذلك النهيّ. كما جعلنا الأمر منه يتعلَّق بالواجب وغير الواجب، لارتفع الفصل بين الواجب والندب مع ثبوت الفصل بينهما في العقول.

فإن قيل: فما معنىٰ حكايته تعالىٰ عنهما [قولهما]: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا﴾ [الأعراف: ٢٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ ۝٣٥﴾ [البقرة: ٣٥].

قلنا: معناه أنّا نقصنا أنفسنا وبخسناها ما كنّا نستحقّه من الثواب بفعل ما أُريد منّا [من الطاعة]، وحرمناها الفايدة الجليلة من النعم وذلك الثواب، وإن لم يكن مستحقّاً قبل أن / [[ص ٤٧]] يفعل الطاعة التي يستحقّ بها، فهو في حكم المستحقّ، فيجوز أن يوصف [بذلك] من فوَّت نفسه بأنَّه ظالم لها، كما يوصف [بذلك] من فوَّت نفسه المنافع المستحقّة. وهذا [هو] معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ ۝٣٥﴾.

فإن قيل: فإذا لم تقع من آدم عليه السلام علىٰ قولكم معصية، فلِمَ أُخرج من الجنَّة علىٰ سبيل العقوبة وسُلِبَ لباسه علىٰ هذا الوجه؟ ولولا أنَّ الإخراج من الجنَّة وسلب اللباس علىٰ سبيل الجزاء علىٰ الذنب، كما قال الله تعالىٰ: ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا﴾ [الأعراف: ٢٠]، وقال تعالىٰ في موضع آخر: ﴿فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾ [البقرة: ٣٦]؟

قلنا: نفس الإخراج من الجنَّة لا يكون عقاباً، لأنَّ سلب اللذّات والمنافع ليس بعقوبة، وإنَّما العقوبة هي الضرر والألم الواقعان علىٰ سبيل الاستخفاف والإهانة. وكذلك نزع اللباس وإبداء السوأة. فلو كانت هذه الأُمور ممَّا يجوز أن تكون عقاباً ويجوز أن يكون غيره لصرفناها عن باب العقاب إلىٰ غيره، بدلالة أنَّ العقاب لا يجوز أن يستحقّه الأنبياء عليهم السلام. فإذا فعلنا ذلك فيما يجوز أن يكون واقعاً علىٰ سبيل العقوبة، فهو أولىٰ فيما لا يجوز أن يكون كذلك.

فإن قيل: فما وجه ذلك إن لم يكن عقوبة؟

قلنا: لا يمتنع إن يكون الله تعالىٰ علم أنَّ المصلحة تقتضي تبقية آدم عليه السلام في الجنَّة وتكليفه فيها متىٰ لم يتناول من الشجرة، فمتىٰ تناول منها تغيَّرت الحال في المصلحة وصار إخراجه عنها وتكليفه في دار غيرها هو المصلحة. وكذلك القول في سلب اللباس حتَّىٰ يكون نزعه بعد التناول من الشجرة هو المصلحة [كما كانت المصلحة] في تبقيته قبل ذلك، وإنَّما وصف إبليس بأنَّه مخرج لهما من الجنَّة من حيث وسوس إليهما وزيَّن عندهما الفعل الذي يكون عنده الإخراج، وإن لم يكن علىٰ سبيل الجزاء عليه لكنَّه يتعلَّق به تعلّق الشرط / [[ص ٤٨]] في المصلحة، وكذلك وصف تعالىٰ بأنَّه مُبدٍ لسوآتهما من حيث أغواهما، حتَّىٰ أقدما علىٰ ما سبق في علم الله تعالىٰ بأنَّ اللباس معه يُنزَع عنهما، ولا بدَّ لمن ذهب إلىٰ أنَّ معصية آدم عليه السلام صغيرة لا يستحقّ بها العقاب من مثل هذا التأويل، وكيف يجوز أن يعاقب الله تعالىٰ نبيّه بالإخراج من الجنَّة أو غيره [من العقاب]، والعقاب لا بدَّ من أن يكون مقروناً بالاستخفاف والإهانة؟ وكيف يكون من تعبَّدنا الله فيه بنهاية التعظيم والتبجيل مستحقّاً منّا ومنه تعالىٰ الاستخفاف والإهانة؟ وأيُّ نفس تسكن إلىٰ مستخفٍّ بقدره مهان موبَّخ مبكت؟ وما يجيز مثل ذلك علىٰ الأنبياء عليهم السلام إلَّا من لا يعرف حقوقهم ولا يعلم ما تقضيه منازلهم.

[حول إيحاء إبليس لحوّاء بتسمية ولدها عبد الحارث]:

مسألة: فإن قال قائل: فما قولكم في قوله تعالىٰ: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا

لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلاً خَفِيفاً فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحاً لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ ﴿١٨٩﴾ فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحاً جَعَلا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿١٩٠﴾﴾ [الأعراف: ١٨٩ و١٩٠]، أوَليس ظاهر هذه الآية يقتضي وقوع المعصية من آدم عليه السلام، لأنَّه لم يتقدَّم من يجوز صرف [هذه] الكناية في جميع الكلام إليه إلَّا [ذكر] آدم عليه السلام وزوجته، لأنَّ النفس الواحدة هي آدم، وزوجها المخلوق منها هي حوّاء. فالظاهر علىٰ ما ترون يُنبئ عمَّا ذكرناه، علىٰ أنَّه قد روي في الحديث أنَّ إبليس لعنه الله تعالىٰ لـمَّا أن حملت حوّاء عرض لها وكانت ممَّن لا يعيش لها ولد. فقال لها: [إن] أحببتِ أن يعيش ولدك فسمّيه عبد الحارث، وكان إبليس قد يُسمّىٰ بالحارث، فلـمَّا ولدت سمَّت ولدها بهذه التسمية. فلهذا / [[ص ٤٩]] قال تعالىٰ: ﴿جَعَلا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا﴾.

الجواب: يقال له: قد علمنا أنَّ الدلالة العقلية التي قدَّمناها في أنَّ الأنبياء عليهم السلام لا يجوز عليهم الكفر والشرك والمعاصي غير محتملة، ولا يصحُّ دخول المجاز فيها.

والكلام في الجملة يصحُّ فيه الاحتمال وضروب المجاز، فلا بدَّ من بناء المحتمل علىٰ ما لا يحتمل، فلو لم نعلم تأويل هذه الآية علىٰ سبيل التفصيل، لكنّا نعلم في الجملة أنَّ تأويلها مطابق لدلالة العقل.

وقد قيل في تأويل هذه الآية ما يطابق دليل العقل وممَّا تشهد له اللغة وجوه:

منها: أنَّ الكناية في قوله سبحانه: ﴿جَعَلا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا﴾ غير راجعة إلىٰ آدم وحوّاء عليهما السلام، بل إلىٰ الذكور والإناث من أولادهما، أو إلىٰ جنسين ممَّن أشرك من نسلهما. وإن كانت الكناية الأُولىٰ تتعلَّق بهما و[يكون] تقدير الكلام: فلـمَّا آتىٰ الله آدم وحوّاء الولد الصالح الذي تمنّياه وطلباه جعل كفّار أولادهما ذلك مضافاً إلىٰ غير الله تعالىٰ. ويقوّي هذا التأويل قوله سبحانه: ﴿فَتَعَالَى اللهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿١٩٠﴾﴾. وهذا يُنبئ عن أنَّ المراد بالتثنية ما أوردنا من الجنسين أو النوعين، وليس يجب من حيث كانت الكناية المتقدّمة راجعة إلىٰ آدم وحوّاء عليهما السلام، أن يكون جميع ما في الكلام راجعاً إليهما، لأنَّ الفصيح قد ينتقل من خطاب مخاطب إلىٰ خطاب غيره، ومن كناية إلىٰ خلافها. قال الله تعالىٰ: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِداً وَمُبَشِّراً وَنَذِيراً ﴿٨﴾ لِتُؤْمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ﴾، فانصرف من مخاطبة الرسول صلى الله عليه وآله إلىٰ مخاطبة المرسَل إليهم، ثمّ قال: ﴿وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ﴾ يعني الرسول صلى الله عليه وآله، ثمّ قال: ﴿وَتُسَبِّحُوهُ﴾ [الفتح: ٨ و٩] يعني مرسِل الرسول. فالكلام واحد متَّصل بعضه ببعض، والكناية مختلفة كما ترىٰ.

/ [[ص ٥٠]] وقال الهذلي:

يا لهف نفسي كأنَّ جدَّة خالد
وبياض وجهك للتراب الأعفر

[من الكامل]

ولم يقل: وبياض وجهه.

وقال كثير:

أسيئي بنا أو أحسني لا ملومة
لدينا ولا مقليَّة إن تقلَّت

[من الطويل]

فخاطب ثمّ ترك الخطاب.

وقال الآخر [كذلك]:

فديً لك ناقتي وجميع أهلي
وما لي إنَّه منه أتاني

[من الوافر]

ولم يقل: منك أتاني.

فإن قيل: كيف يكنّىٰ عمَّن لم يتقدَّم له ذكر؟

قلنا: لا يمتنع ذلك، قال الله تعالىٰ: ﴿حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ ﴿٣٢﴾﴾ [ص: ٣٢]، ولم يتقدَّم للشمس ذكر، وقال الشاعر:

لعمرك ما يغني الثراء عن الفتىٰ
إذا حشرجت يوماً وضاق بها الصدر

[من الطويل]

ولم يتقدَّم للنفس ذكر.

والشواهد علىٰ هذا المعنىٰ كثيرة جدَّاً، علىٰ أنَّه قد تقدَّم ذكر ولد آدم عليه السلام، في قوله تعالىٰ: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾، ومعلوم أنَّ المراد بذلك جميع ولد آدم عليه السلام. وتقدَّم / [[ص ٥١]] أيضاً ذكرهم في قوله تعالىٰ: ﴿فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحاً﴾، لأنَّ المعنىٰ أنَّه لـمَّا آتاهما ولداً صالحاً. والمراد بذلك الجنس، وإن كان اللفظ لفظ واحد. وإذا تقدَّم مذكوران وعُقِّبا بأمر لا يليق بأحدهما، وجب أن

يُضاف إلىٰ من يليق به. والشرك لا يليق بآدم عليه السلام، فيجب أن ننفيه عنه وإن تقدَّم ذكره، وهو يليق بكفّار ولده ونسله فيجب أن نُعلِّقه بهم.

ومنها: ما ذكره أبو مسلم محمّد بن بحر الأصفهاني، فإنَّه يحمل الآية علىٰ أنَّ الكناية في جميعها غير متعلِّقة بآدم عليه السلام وحوّاء، فيجعل الهاء في ﴿تَغَشَّاها﴾ والكناية في ﴿دَعَوَا اللهَ رَبَّهُما﴾ و﴿آتاهُما صالِحاً﴾ راجعين إلىٰ من أشرك [من نسلهما]. ولم يتعلَّق بآدم عليه السلام من الخطاب إلَّا قوله تعالىٰ: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ﴾، قال: والإشارة في قوله تعالىٰ: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ﴾ إلىٰ الخلق عامّة. وكذلك قوله: ﴿وَجَعَلَ مِنْها زَوْجَها﴾، ثمّ خصَّ منها بعضهم، كما قال الله تعالىٰ: ﴿هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ﴾، فخاطب الجماعة بالتسيير، ثمّ خصَّ راكب البحر.

وكذلك هذه الآية أخبرت عن جملة أمر البشر بأنَّهم مخلوقون من نفس واحدة وزوجها، وهما آدم وحوّاء عليهما السلام. ثمّ عاد الذكر إلىٰ الذي سأل الله تعالىٰ ما سأل، فلمَّا أعطاه إيّاه ادَّعىٰ له الشركاء في عطيَّته. قال: وجائز أن يكون عنىٰ بقوله: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ﴾ [المشركين خصوصاً، إذا كان كلّ بني آدم مخلوقاً من نفس واحدة وزوجها، ويكون المعنىٰ في قوله تعالىٰ: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ﴾ خلق كلّ واحد منكم من نفس واحدة]. وهذا قد يجيء كثيراً في القرآن وفي كلام العرب.

قال الله تعالىٰ: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَناتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَداءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمانِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤]، والمعنىٰ فاجلدوا كلّ واحد منهم [ثمانين جلدة]. وهذا الوجه يقارب الوجه الأوَّل / [[ص ٥٢]] في المعنىٰ وإن خالفه في الترتيب.

ومنها: أن تكون الهاء في قوله: ﴿جَعَلا لَهُ شُرَكاءَ﴾ راجعة إلىٰ الولد لا إلىٰ الله تعالىٰ، ويكون المعنىٰ أنَّهما طلبا من الله تعالىٰ أمثالاً للولد الصالح، فأشركا بين الطلبتين. ويجري هذا القول مجرىٰ قول القائل: (طلبتَ منّي درهماً فلمَّا أعطيتك شركتَه بآخر)، أي طلبت آخر مضافاً إليه.

فعلىٰ هذا الوجه لا يمتنع أن تكون الكناية من أوَّل الكلام إلىٰ آخره راجعة إلىٰ آدم وحوّاء عليهما السلام.

فإن قيل: فأيّ معنىٰ علىٰ هذا الوجه لقوله: ﴿فَتَعالَى اللهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿١٩٠﴾﴾؟ وكيف يتعالىٰ الله عن أن يُطلَب منه ولد بعد آخر؟

قلنا: لم ينزِّه الله تعالىٰ نفسه عن هذا الإشراك، وإنَّما نزَّهها عن الإشراك به، وليس يمتنع أن ينقطع هذا الكلام عن حكم الأوَّل، ويكون غير متعلّق به، لأنَّه تعالىٰ قال: ﴿أَيُشْرِكُونَ ما لا يَخْلُقُ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴿١٩١﴾﴾ [الأعراف: ١٩١]، فنزَّه نفسه تعالىٰ عن هذا الشرك دون ما تقدَّم.

وليس يمتنع انقطاع اللفظ في الحكم عمَّا يتَّصل به في الصورة، وهذا كثير في القرآن و[في] كلام العرب، لأنَّ من عادة العرب أن يراعوا الألفاظ أكثر من مراعاة المعاني، فكأنَّه تعالىٰ لمَّا قال: ﴿جَعَلا لَهُ شُرَكاءَ فِيما آتاهُما﴾، وأراد الاشتراك في طلب الولد، [جاء] بقوله تعالىٰ: ﴿عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿١٩٠﴾﴾ علىٰ مطابقة اللفظ الأوَّل، وإن كان الثاني راجعاً إلىٰ الله تعالىٰ، لأنَّه يتعالىٰ عن اتّخاذ الولد وما أشبهه. ومثله [ما روي عن] قول النبيّ صلى الله عليه وآله وقد سُئِلَ عن العقيقة فقال: «لا أُحِبُّ العقوقة، ومن شاء منكم أن يعقَّ عن ولده فليفعل». فطابق اللفظ / [[ص ٥٣]] وإن أختلف المعنيان، [وهذا كثير في كلامهم].

فأمَّا ما يُدَّعىٰ في هذا الباب من الحديث فلا يُلتَفت إليه، لأنَّ الأخبار يجب أن تُبنىٰ علىٰ أدلَّة العقول، ولا تُقبَل في خلاف ما تقتضيه [أدلَّة] العقول. ولهذا لا تُقبَل أخبار الجبر والتشبيه، ونردّها أو نتأوَّلها إن كان لها مخرج سهل. وكلّ هذا لو لم يكن الخبر الوارد مطعوناً علىٰ سنده مقدوحاً في طريقه، فإنَّ هذا الخبر يرويه قتادة عن الحسن عن سمرة وهو منقطع، لأنَّ الحسن لم يسمع من سمرة شيئاً في قول البغداديين.

وقد يدخل الوهن علىٰ هذا الحديث من وجه آخر، لأنَّ الحسن [نفسه] يقول بخلاف هذه الرواية فيما رواه خلف بن سالم، عن إسحاق بن يوسف، عن عروة، عن الحسن في قوله تعالىٰ: ﴿فَلَمَّا آتاهُما صالِحاً جَعَلا لَهُ شُرَكاءَ فِيما آتاهُما﴾، قال: هم المشركون.

وبإزاء هذا الحديث ما روي عن سعيد بن جبير، وعِكرمة، والحسن، وغيرهم، من أنَّ الشرك غير منسوب إلىٰ آدم وزوجته عليهما السلام، وأنَّ المراد [به] غيرهما، وهذه جملة واضحة.

* * *

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ١)/ (جوابات المسائل الرازية):

[[ص ١٢٣]] فأمّا قوله تعالىٰ: ﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ ﴿١٢١﴾﴾ [طه: ١٢١]، فهذه الآية أوّل شيء تكلّمنا عليها في كتاب (التنزيه)، وبيّنا أنّها لا تدلُّ علىٰ وقوع قبيح من آدم عليه السلام، وأنَّ ظاهرها يحتمل الصحيح الذي نقوله، كما أنّه محتمل للباطل الذي يذهبون إليه.

لأنَّ لفظة (عصىٰ) تدلُّ علىٰ مخالفة الأمر أو الإرادة، والأمر والإرادة قد يتعلّقان بالواجب وبما له صفة الندب، والأمر علىٰ الحقيقة أمر بالندب، كما أنّه أمر بالواجب دون الندب، فمن أين لهم أنّه خالف الواجب دون أن يكون عصىٰ، بأن عدل عن المندوب إليه.

وليس أن يكون الله تعالىٰ ندبه إلىٰ الكفّ من تناول الشجرة وعصىٰ، بأن خالف وتناول، فلم يستحقّ عقاباً، لأنّه لم يفعل قبيحاً، لكنّه حرم نفسه الثواب الذي كان يستحقّه علىٰ الطاعة التي نُدِبَ إليها.

ومعنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿فَغَوَىٰ﴾ أي خاب. ولا شبهة في اللغة أنَّ لفظة (غوىٰ) تكون بمعنىٰ (خاب)، قال الشاعر:

فمن يلقَ خيراً يحمد الناس أمره

ولم يغوَ لم يعدم علىٰ الغيّ لائما

وممّا لم نذكره في كتاب (التنزيه) أنَّ قوله تعالىٰ: ﴿فَغَوَىٰ﴾ بعد قوله: ﴿عَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ﴾ لا يليق إلّا بالخلبة، ولا يليق بالغي الذي هو القبيح وضدّ الرشد، لأنَّ / [[ص ١٢٤]] الشيء [لا] يُعطَف علىٰ نفسه، ولا يكون سبباً في نفسه، ومحال أن يقال: عصىٰ فعصىٰ. ولا بدَّ من أن يُراد بما عُطِفَ بالفاء غير معنىٰ الأوّل.

والخيبة هي حرمان الثواب بالمعصية التي هي ترك المندوب وسبب فيها، فجاز أن يعطف عليها. والغي الذي هو الفعل القبيح، لا يجوز عطفه علىٰ المعصية ولا أن يكون سبباً فيه.

فإن قالوا: ما المانع من أن يريد بعصىٰ أي لم يفعل الواجب من الكفّ عن الشجرة، والواجب يستحقّ بالإخلال به حرمان الثواب، كالفعل المندوب إليه، فكيف رجّحتم ما ذهبتم إليه علىٰ ما ذهبنا نحن إليه؟

قلنا: الترجيح لقولنا ظاهر، إذ الظاهر من قوله تعالىٰ: (عصىٰ فغوىٰ) أنَّ الذي دخلته الفاء جزاء علىٰ المعصية، وأنّه كلّ الجزاء المستحقّ بالمعصية، لأنَّ الظاهر من قول القائل: سرق فقُطِعَ، وقذف فجُلِدَ ثمانين. أنَّ ذلك جميع الجزاء لا بعضه.

وكذا إذا قال القائل: من دخل داري فله درهم. حملناه علىٰ أنَّ الظاهر يقتضي أنَّ الدرهم جميع جزائه، ولا يستحقّ بالدخول سواه.

ومن لم يفعل الواجب استحقَّ الذمّ والعقاب وحرمان الثواب، ومن لم يفعل المندوب إليه فهو غير مستحقّ لشيء كان تركه للندب سبباً تامّاً فيه إلّا حرمان الثواب فقط.

وبيّنا أنَّ من لم يفعل الواجب ليس كذلك، وإذا كان الظاهر يقتضي أنَّ ما دخلته الفاء جميع الجزاء علىٰ ذلك السبب لم يلقَ إلّا بما قلناه دون ما ذهبوا إليه، وهذا واضح لمن تدبَّره.

* * *

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ٣)/ (أجوبة المسائل القرآنية):

[[ص ١١٥]] **مسألة: [قوله تعالىٰ: ﴿فَتَلَقَّىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِماتٍ فَتابَ عَلَيْهِ ...﴾ الخ]:**

ما معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿فَتَلَقَّىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِماتٍ فَتابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿٣٧﴾﴾ [البقرة: ٣٧]؟

الجواب: أمّا قوله تعالىٰ: ﴿فَتَلَقَّىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِماتٍ﴾، فالتلقّي هاهنا هو القبول والتناول علىٰ سبيل الطاعة، وليس كلّ ما سمعه واحد من غيره يكون له متلقّياً حتّىٰ يكون متقبّلاً، فيُوصَف بهذه السمة.

وأغنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿فَتَلَقَّىٰ﴾ عن أن يقول: فرغت إلىٰ الله لهنَّ أو سألته عقبهن [ظ: فزع إلىٰ الله بهن أو سأله عقبهن]، لأنَّ معنىٰ التلقّي يفيد ذلك وينبئ عمّا حُذِفَ من الكلام اختصاراً، / [[ص ١١٦]] ولهذا قال تعالىٰ: ﴿فَتابَ عَلَيْهِ﴾، ولا يتوب عليه إلّا بأن سأل ورغب ويفزع بتلك الكلمات.

وقد قرأ ابن كثير وأهل مكّة وابن عبّاس ومجاهد: (فتلقّىٰ آدم من ربّه كلمات) بالنصب [(من ربّه)] وبرفع (كلمات)، وعلىٰ هذه القراءة لا يكون معنىٰ التلقّي القبول، بل يكون المعنىٰ أنَّ الكلمات تداركته بالنجاة والرحمة.

فأمّا الكلمات فقد قيل إنّها: ﴿رَبَّنا ظَلَمْنا أَنْفُسَنا

وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأعراف: ٢٣].

وقيل: بل هي: (سبحان الله والحمد لله ولا إله إلّا الله والله أكبر).

وقيل: بل الكلمات أنَّ آدم عليه السلام قال: يا ربّ، أرأيت إن تبت وأصلحت، قال الله تعالىٰ: إذن أُرجعك إلىٰ الجنَّة.

وقيل _ وهذه رواية تختصُّ أهل البيت _: إنَّ آدم رأىٰ مكتوباً علىٰ العرش أسماء معظَّمة مكرَّمة، فسأل عنها؟ فقيل له: هذه أسماء أجلّ الخلق منزلةً عند الله تعالىٰ، وأمكنهم مكانةً ذلك بأعظم الثناء والتفخيم والتعظيم، أسماء محمّد وعلي وفاطمة والحسن والحسين صلوات الله عليهم، فحينئذٍ سأل آدم عليه السلام ربّه تعالىٰ وجعلهم الوسيلة في قبول توبته ورفع منزلته.

فإن قيل: علىٰ هذا الوجه الأخير كيف يطابق هذا الوجه قوله تعالىٰ: ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ﴾؟ وما الذي تلقّاه؟ وكيف يُسمّىٰ من ذكرتهم كلمات؟ وهذه إنَّما يتمُّ في الوجوه الأوَّل، لأنَّها متضمّنة ذكر كلمات وألفاظ علىٰ كلّ حال.

قلنا: قد يُسمّىٰ الكتابة كلمات علىٰ ضرب من التوسّع والتجوّز، وإذا كنّا / [[ص ١١٧]] قد ذكرنا أنَّ آدم عليه السلام رأىٰ كتاباً يتضمَّن أسماء قوم، فجائز أن يقال: إنَّها كلمات تلقّاها ورغب إلىٰ الله بها.

ويجوز أيضاً أن يكون آدم لـمَّا رأىٰ تلك الكتابة سأل عنها، قال الله تعالىٰ: هذه أسماء من أكرمته وعظَّمته وأجللته ورفعت منزلته، ومن لا أُسأل به إلّا أعطيت، وكانت هذه الكلمات التي تلقّاها وانتفع بها.

فأمَّا التوبة من آدم عليه السلام وقبول الله تعالىٰ توبته، وهو علىٰ مذهبنا الصحيح لم يوقع ذنباً ولا قارف قبيحاً ولا عصىٰ بأن خالف واجباً، بل بأن ترك مندوباً، فقد بيَّنا معناها مستقصىٰ مستوفىٰ في كتاب (تنزيه الأنبياء والأئمَّة عليهم السلام)، وأزلنا الشبهة المعترضة عن هذا المعنىٰ، فمن أراد ذلك أخذ من موضعه.

ومن الله نستمدّ المعونة والتوفيق، وإيّاه نستهدي سبيل الرشاد، والحمد لله ربّ العالمين.

* * *

الشافي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ١٢٢]] وليس لأحدٍ أن يقول: هذا إن سُلِّمَ لكم في جميع الآيات لم يُسلَّم لكم في قوله: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ﴾ [البقرة: ٣٥]، لأنَّه 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 حتَّىٰ تناولا من الشجرة فتركا مندوباً إليه، وحرما بذلك أنفسهما الثواب، وسُمّي إزلالاً لأنَّه 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.

* * *

الأمالي (ج ٤):

[[ص ١٣٧]] [تأويل آية]: إن سأل سائل عن قوله تعالىٰ: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا ...﴾ إلىٰ قوله: ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿١٩٠﴾﴾ [الأعراف: ١٨٩ و١٩٠]، فقال: أليس ظاهر هذه الآية يقتضي جواز الشرك بالله علىٰ الأنبياء عليهم السلام، لأنَّه لم يتقدَّم إلّا ذكر آدم وحوّاء عليهما السلام، فيجب أن يكون قوله تعالىٰ: ﴿جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا﴾ يرجع إليهما.

الجواب: قلنا: كما أنَّ ذكر آدم وحوّاء عليهما السلام قد تقدَّم، فقد تقدَّم أيضاً ذكر غيرهما في قوله تعالىٰ: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ﴾، ومعلوم أنَّ المراد بذلك جميع ولد آدم عليه السلام في قوله: ﴿فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحاً﴾، وأراد بالصلاح الاستواء في الأعضاء، والمعنىٰ: فلـمَّا آتاهما ولداً صالحاً، والمراد بهذا الجنس دون الواحد، وإن كان اللفظ لفظ وحدة، والمعنىٰ: فلـمَّا آتاهما جنساً من الأولاد صالحين. وإذا كان الأمر علىٰ ما ذكرناه جاز أن يرجع قوله تعالىٰ: ﴿جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ﴾ إلىٰ ولدهما، وقد تقدَّم ذكرهم.

فإن قيل: إنَّما وجب ردّه إلىٰ آدم وحواء عليهما السلام لأجل التثنية في الكلام، ولم يتقدَّم ذكر اثنين إلّا ذكرهما عليهما السلام.

قلنا: إن جُعِلَ هذا ترجيحاً في رجوعه إليهما جاز أيضاً أن يُجعَل قوله تعالىٰ في آخر الآية: ﴿فَتَعَالَى اللهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ۝١٩٠﴾ / [[ص ١٣٨]] وجهاً مقرِّباً لرجوع الكلام إلىٰ جملة الأولاد. ويجوز أيضاً أن يكون أشار في التثنية إلىٰ الذكور والإناث من ولد آدم عليه السلام وإلىٰ جنسين منهم، فحسنت التثنية لذلك. علىٰ أنَّه إذا تقدَّم في الكلام أمران ثمّ تلاهما حكم من الأحكام وعُلِمَ بالدليل استحالة تعلّقه بأحد الأمرين وجب ردّه إلىٰ الآخر.

وإذا علمنا أنَّ آدم عليه السلام لا يجوز عليه الشرك لم يجز عود الكلام إليه، فوجب عوده إلىٰ المذكورين من ولد آدم عليه السلام.

وذكر أبو علي الجبّائي في هذا ما نحن نورده علىٰ وجهه، قال: إنَّما عنىٰ بهذا أنَّ الله تعالىٰ خلق بني آدم من نفس واحدة، لأنَّ الإضمار في قوله تعالىٰ: ﴿خَلَقَكُمْ﴾ إنَّما عنىٰ به بني آدم عليه السلام، والنفس الواحدة التي خلقهم منها هي آدم، لأنَّه خلق حوّاء من آدم. ويقال: إنَّه تعالىٰ خلقها من ضلع من أضلاعه، ويقال: من طينته، فرجعوا جميعاً إلىٰ أنَّهم خُلِقوا من آدم عليه السلام.

وبيَّن ذلك بقوله تعالىٰ: ﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [النساء: ١]، لأنَّه عنىٰ به أنَّه خلق من هذا النفس زوجها، وزوجها هو حواء عليها السلام. وعنىٰ بقوله تعالىٰ: ﴿فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلاً خَفِيفاً﴾، وحملها هو حبلها منه في ابتداء الحمل، لأنَّه في ذلك الوقت خفيف عليها.

ومعنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿فَمَرَّتْ بِهِ﴾ أنَّ مرورها بهذا الحمل في ذلك الوقت وتصرّفها به كان عليها سهلاً لخفته، فلمَّا كبر الولد في بطنها ثقل ذلك عليها، فهو معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللهَ﴾ فثقل عليها عند ذلك المشي والحركة.

وعنىٰ بقوله تعالىٰ: ﴿دَعَوَا اللهَ رَبَّهُمَا﴾ أنَّهما دعوا عند كبر الولد في بطنها فقالا: لئن آتيتنا يا ربّ نسلاً صالحاً لنكونَنَّ من الشاكرين لنعمتك علينا، لأنَّهما أرادا أن يكون لهما أولاد تؤنسهما في الموضع الذي كانا فيه، لأنَّهما كانا فردين مستوحشين، إذا غاب أحدهما بقي الآخر مستوحشاً بلا مؤنس، فلمَّا آتاهما نسلاً صالحاً معافىٰ وهم الأولاد الذين كانوا يولدون لهما لأنَّ حوّاء عليها السلام كانت تلد في كلّ بطن ذكراً وأُنثىٰ، فقال: إنَّها ولدت في خمسمائة بطن ألف ولد.

وعنىٰ بقوله تعالىٰ: ﴿فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحاً جَعَلا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا﴾ أي إنَّ هذا النسل الصالح الذي هم ذكر وأُنثىٰ جعلا له شركاء فيما آتاهما من نعمة، وأضاف بعد تلك النعم إلىٰ الذين اتَّخذوهم آلهة مع الله تعالىٰ من الأصنام والأوثان، ولم يعن بقوله تعالىٰ: ﴿جَعَلا﴾ آدم وحواء عليهما السلام لأنَّ آدم لا يجوز عليه / [[ص ١٣٩]] الشرك لأنَّه نبيّ من أنبيائه، ولو جاز الشرك والكفر علىٰ الأنبياء لما جاز أن يثق أحدنا بما يؤدّيه النبيّ عليه الصلاة والسلام عن الله تعالىٰ عزّ وجلّ، لأنَّ من جاز عليه الكفر جاز عليه الكذب، ومن جاز عليه الكذب لم يُؤخَذ بإخباره، فصحَّ بهذا أنَّ الإضمار في قوله تعالىٰ: ﴿جَعَلا لَهُ شُرَكَاءَ﴾ إنَّما يعني به النسل.

وإنَّما ذكر ذلك علىٰ سبيل التثنية لأنَّهم كانوا ذكراً وأُنثىٰ، فلمَّا كانوا صنفين جاز أن يجعل تعالىٰ الإخبار عنهما كالإخبار عن الاثنين إذا كانا صنفين.

وقد دلَّ علىٰ صحَّة تأويلنا هذا قوله تعالىٰ في آخر الآية: ﴿تَعَالَى اللهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ۝١٩٠﴾، فبيَّن عزّ وجلّ أنَّ الذين جعلوا لله شركاء هم جماعة، فلهذا جعل إضمارهم إضمار الجماعة، فقال تعالىٰ: ﴿يُشْرِكُونَ﴾. مضىٰ كلام أبي علي.

وقد قيل في قوله تعالىٰ: ﴿فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحاً﴾ مضافاً إلىٰ الوجه المتقدِّم _ الذي هو أنَّه أراد بالصلاح الاستواء في الخلقة والاعتدال في الأعضاء _ وجه آخر، وهو: أنَّه لو أراد الصلاح في الدين لكان الكلام أيضاً مستقيماً، لأنَّ الصالح في الدين قد يجوز أن يكفر بعد صلاحه فيكون في حالٍ صالحاً وفي أُخرىٰ مشركاً، وهذا لا يتنافىٰ.

وقد استشهد في جواز الانتقال من خطاب إلىٰ غيره، ومن كناية من مذكور إلىٰ مذكور سواه، ليصحَّ ما قلناه من الانتقال من الكناية عن آدم عليه السلام وحوّاء عليها السلام إلىٰ ولدهما بقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِداً وَمُبَشِّراً وَنَذِيراً ۝٨ لِتُؤْمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ﴾، فانصرف عن مخاطبة الرسول إلىٰ مخاطبة المرسَل إليهم، ثمّ قال: ﴿وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ﴾ يعني الرسول عليه الصلاة والسلام، ثمّ قال: ﴿وَتُسَبِّحُوهُ﴾ [الفتح: ٨ و٩]، وهو يعني مرسِل الرسول، فالكلام واحد متَّصل بعضه ببعض، والخطاب منتقل من واحد إلىٰ غيره. ويقول الهذلي:

يـا لهـف نفسـي كـأن جـدَّةُ خالـد
وبيـاض وجهـك للـتراب الأعفـر

ولم يقل: وبياض وجهه. وقال كثير:

أسـيئي بنـا أو أحسـني لا ملومـة
لـدينا ولا مقليَّـةً إن تقلـت

/ [[ص ١٤٠]] فخاطب ثـمّ تـرك الخطـاب. وقـال آخر:

فـديً لـك يـا فتـىً وجميـع أهـلي
ومـا لي إنَّـه منـه أتـاني

/ [[ص ١٤١]] ولم يقـل: منـك أتـاني. ووجـدت أبـا مسـلم محمّـد بـن بحـر يحمـل هـذه الآيـة عـلىٰ أنَّ الخطـاب في جميعهـا غـير متعلّـق بحـواء وآدم عليهما السلام، ويجعـل الهـاء في: ﴿تَغَشَّـاها﴾ والكنايـة في ﴿دَعَـوَا / [[ص ١٤٢]] اللهَ رَبَّهُمـا لَـئِنْ آتَيْتَنـا صـالِحاً﴾ راجعتـين إلىٰ مـن أشرك، ولم يتعلَّـق بـآدم وحـوّاء عليهما السلام مـن الخطـاب إلّا قولـه: ﴿خَلَقَكُـمْ مِـنْ نَفْـسٍ واحِـدَةٍ﴾ [الزمـر: ٦]، لأنَّ الإشـارة في قولـه: ﴿خَلَقَكُـمْ مِـنْ نَفْـسٍ واحِـدَةٍ﴾ إلىٰ الخلـق عامَّـة. وكـذلك قولـه تعـالىٰ: ﴿وَجَعَـلَ مِنْهـا زَوْجَهـا﴾. ثـمّ خـصَّ منهـا بعضـهم كـما قـال تعـالىٰ: ﴿هُـوَ الَّذِي يُسَـيِّرُكُمْ فِي الْـبَرِّ وَالْبَحْـرِ حَـتَّى إِذا كُنْـتُمْ فِي الْفُلْـكِ وَجَـرَيْنَ بِهِـمْ بِـرِيحٍ طَيِّبَـةٍ﴾، فخاطـب الجماعـة بالتسيير في البرّ والبحر، ثـمّ خـصَّ راكـب البحـر بقولـه تعـالىٰ: ﴿وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِـرِيحٍ طَيِّبَـةٍ﴾ [يـونس: ٢٢]، كـذلك هـذه الآيـة أخـبرت عـن جملـة أمـر البشـر، فـإنَّهم مخلوقـون مـن نفـس واحـدة وزوجهـا آدم وحـواء عليهما السلام. ثـمّ دعـىٰ الـذكر أي الـذي سـأل الله تعـالىٰ مـا سـأل، فلـمَّا أعطـاه إيّـاه ادَّعـىٰ الشـركاء في عطيَّته.

وقـال: جـائز أن يكـون عنـىٰ بقولـه: ﴿هُـوَ الَّذِي خَلَقَكُـمْ مِـنْ نَفْـسٍ واحِـدَةٍ﴾ المشـركين خصوصـاً، إذ كـان كلّ بني آدم مخلوقاً من نفس واحدة.

ويجـوز أن يكـون المعنـىٰ في قولـه تعـالىٰ: ﴿خَلَقَكُـمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ﴾ خلـق كـلّ واحـد منكم مـن نفـس واحـدة، وهـذا يجـيء كثـيراً في القـرآن، وفي كـلام العـرب. قـال الله تعـالىٰ: ﴿وَالَّذِيـنَ يَرْمُـونَ الْمُحْصَـناتِ ثُـمَّ لَـمْ يَـأْتُوا بِأَرْبَعَـةِ شُـهَداءَ فَـاجْلِدُوهُمْ ثَمـانِينَ جَـلْدَةً﴾ [النـور: ٤]، والمعنـىٰ: فاجلـدوا كـلّ واحـد ثمانـين جلـدة، وقـال: ﴿وَمِـنْ آياتِـهِ أَنْ خَلَـقَ لَكُـمْ مِـنْ أَنْفُسِـكُمْ أَزْواجـاً لِتَسْـكُنُوا إِلَيْهـا﴾ [الروم: ٢١]، فلكلّ نفس زوج وهو منها، أي من جنسها.

﴿فَلَمَّـا تَغَشَّـاها﴾ [أي تغشَّـىٰ] كـلّ نفـس زوجهـا، ﴿حَمَلَتْ حَمْـلاً خَفِيفـاً﴾ وهـو مـاء الفحـل، ﴿فَمَـرَّتْ بِـهِ﴾ أي مـارت، والمـور الـتردّد، والمـراد: تـردّد هـذا المـاء في رحـم هـذه الحامـل، ﴿فَلَمَّـا أَثْقَلَـتْ﴾ / [[ص ١٤٣]] أي ثقـل حملهـا، أي بمصـير ذلـك المـاء لحـماً ودمـاً وعظـماً، ﴿دَعَـوَا اللهَ﴾ أي الرجـل والمـرأة، لـمَّا استبان حمـل المـرأة، فقـالا: ﴿لَـئِنْ آتَيْتَنـا صـالِحاً لَنَكُـونَنَّ مِـنَ الشَّـاكِرِينَ ۝١٨٩ فَلَمَّـا آتاهُمـا﴾ أي أعطاهمـا مـا سـألا مـن الولـد الصـالح نسـبا ذلـك إلىٰ شركـاء معه، ﴿فَتَعالَى اللهُ عَمَّا يُشْـرِكُونَ﴾.

وقـال قـوم: معنـىٰ ﴿جَعَـلا لَهُ شُرَكاءَ﴾ أي طلبـا مـن الله أمثـالاً للولـد الصـالح، فشـركا بـين الطلبتـين، وتكـون الهـاء في قولـه تعـالىٰ: ﴿لَهُ﴾ راجعـة إلىٰ الصـالح لا إلىٰ الله تعـالىٰ، ويجـري مجـرىٰ قـول القائـل: طلبـت منّـي درهمـاً فلـمَّا أعطيتـك أشركتـه بـآخر، أي طلبـت آخـر مضـافاً إليـه. وعـلىٰ هـذا الوجـه لا يمتنـع أن يكـون قولـه تعـالىٰ: ﴿جَعَـلا﴾ والخطاب كلّه متوجّها إلىٰ آدم وحوّاء عليهما السلام.

* * *

٣ - الآلام:

الحدود والحقائق:

[[ص ٧٣٠]] ٣٠ _ حـدُّ الألم هـو إدراك مـا ينفـر عنـه المدرِك.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

/ [[ص ٢١١]] **باب: الكلام في الآلام:**

فصل: في إثبات الألم وذكر مهمّ أحكامه:

الذي يـدلُّ عـلىٰ إثبـات الألم: أنَّ أحـدنا يجـد مـن طريـق الإدراك نفسه عند تقطيـع أعضـائه عـلىٰ مـا كـان لا [يجـده قبـل ذلك كما] يجد عنـد مماسَّـة الحـارّ والبـارد، ويفصـل بـين العضـو الذي يـألم مـن جهتـه كـما يفصـل بـين العضـو الـذي يـدرك بـه الحـرارة والـبرودة، فكـما وجـب في الحـرارة أن يكـون معنـىً مـدرَكاً، فكـذلك في الألم، وإنَّـما الفصـل بينهما أنَّ الألم يُـدرَك في محلِّ الحيـاة بـه، والحـرارة أو الـبرودة يُـدرَك بمحـلِّ الحيـاة في غيره.

وليس يمكن أن يسند هذا الفصل الذي أشرنا إليه إلىٰ التقطيع أو الوهي، لأنَّهما غير مدرَكين، والفصل الذي أثبتنا يحصل من طريق الإدراك، فيجب أن يتناول شيئاً مدرَكاً، وليس للآلم بكونه آلماً حال زائدة علىٰ إدراكه للمعنىٰ الذي ذكرناه مع نفور طبعه عنه.

والذي يدلُّ علىٰ ذلك: أنَّه لو أوجب حالاً للحيِّ كما نقول في العلم والإرادة لوجب كونه آلماً عند وجود ذلك المعنىٰ فيه علىٰ كلِّ حالٍ وإن لم يُدرِكه كما وجب ذلك في الإرادة والاعتقاد، ولوجب أيضاً أن يكون الماء بهذا / [[ص ٢١٢]] المعنىٰ وإن أدركه وهو مشتهٍ له. وقد علمنا خلاف ذلك، لأنَّ الجَرِبَ يلتذُّ بحكِّ الجَرَب، وإن حدث عنه الذي يعلم به إذا أدركه وهو نافر عنه في هذا إنَّما وضع مشابهة لحاله فيما يُدرِكه من الحرارة والبرودة، ولأنَّ المقرور يلتذُّ بإدراك حرارة النار ويألم بإدراك برودة الثلج، والمحرور بعكس ذلك، وإن اختلفت الحال، لأنَّ الحرارة أو البرودة يُدرَك بمحلِّ الحياة في غيره، والألم يُدرَك بمحلِّ الحياة فيه، والمدرِك وإن تألَّم بما يُدرِكه من حرارة أو برودة في غيره، فإنَّ الذي أدركه في هذه الحال لا يُسمّىٰ ألماً، وإنَّما اختصَّ بهذه التسمية ما أدركه في جسمه وهو نافر عنه.

والصحيح أنَّ الله تعالىٰ يُدرِك الألم، كما يُدرِك سائر المدرَكات وإن لم يكن آلماً به، لاستحالة النفار عليه. بخلاف ما نفاه بعض من اشتبه عليه هذا الموضع، لأنَّ المقتضي للإدراك _ وهو كون الحيّ حيَّاً _ حاصل فيه تعالىٰ، فلا بدَّ من كونه مدرِكاً.

فأمَّا صفة جنس الألم فهي اختصاصه بأنَّه يُدرَك في محلِّ الحياة به، لأنَّه لا يُعقَل له صفة ترجع إلىٰ ذاته أخصُّ من هذه الصفة، وجرىٰ في ذلك مجرىٰ ما نقوله من أنَّ أخصَّ صفات التأليف اختصاصه بالمحلّين.

ويجب علىٰ هذا القطع علىٰ أنَّ الآلام كلّها من جنسٍ واحدٍ، لأنَّه لا وجه يُشار إليه يقتضي اختلافها.

والصحيح أنَّ كلّ شيء يتولَّد عن التقطيع في جسم الحيّ كثر أو قلَّ يجوز أن يتعلَّق به الشهوة والنفار علىٰ البدل، بخلاف قول أبي هاشم في التفرقة بين الأمرين، وكيف يجوز صحَّة ما قاله وهو مؤدٍّ إلىٰ أحد الضدَّين يتعلَّق بما / [[ص ٢١٣]] لا يجوز أن يتعلَّق به ضدّه الآخر. وفي هذا نقض الأُصول المستقرَّة.

وقد علمنا أنَّ قدر عضو من أعضاء الحيّ لو كان سمناً في بدنه لجاز أن يلتذَّ بقطعه وتفريقه علىٰ سبيل التذاذ الجَرِب بحكِّ بدنه، فلا فرق بين كون ذلك عضواً وبين كونه زائداً في البدن.

والذي يُولِّد الألم علىٰ التحقيق هو التفريق، بشرط انتفاء صحَّة الحيّ. يُبيِّن ذلك أنَّ الألم يزيد وينقص بزيادة ونقصان ما ذكرناه.

ولا يجوز أن يكون الاعتماد هو المولِّد له، لأنَّه لا يزيد بزيادته، بدلالة أنَّ الاعتماد الكثير قد يتزايد في الموضع الصلب، فلا يحصل الألم علىٰ حدِّ حصوله في الموضع الرخو مع احتمال المحلّ له.

فإن قيل: إنَّ الاعتماد هو المولِّد له، وفُسِّرَ ذلك بأنَّه يُولِّد ما يُولِّده جاز مع إيقاع الإبهام.

وعند أبي هاشم أنَّ الألم لا يجب زيادته أسبابه، إذا كان ما ينتفي من الصحَّة قدراً متساوياً. ويُستَدلُّ علىٰ ذلك بأنَّ القويّ إذا غرز في بدن غيره مِسِلةً وجد من ألم غرزه مثل ما يوجد عند غرز الضعيف، وإن تفاضلا في فعل السبب العلَّة التي أشرنا إليها، والتزم بضرّه لهذا القول أن يكون الألم متولِّداً عن بعض هذه الأسباب دون بعض.

وقد أبىٰ ذلك قوم من أصحابه وقالوا: لا يجوز أن تتزايد الأسباب ولا تتزايد المسبَّبات، لأنَّ في ذلك نقضاً للأُصول، والسبب من حقِّه أن يُولِّد مع ارتفاع المانع، فكيف يُولِّد أحد السببين دون الآخر، وانتفاء الصحَّة الذي هو الشرط في التوليد حاصل، ولا اختصاص له بأحد السببين دون الآخر؟

وفي هذه المسألة نظر، ليس هذا موضع يقتضيه، والتوفيق فيه ليس بمضرّ / [[ص ٢١٤]] بشيء من الأُصول.

والألم من فعلنا لا يقع إلَّا متولِّداً، ويجري في هذه القضيَّة مجرىٰ التأليف. ويقع من فعله تعالىٰ مبتدأً ومتولِّداً، ويصحُّ أن يفعل تعالىٰ الألم ابتداء من غير وهي، لأنَّ الألم لا يحتاج في وجوده إلىٰ الوهي وإنَّما احتاج أحدنا فيه إلىٰ الوهي لأنّا لا نفعله إلَّا متولِّداً، والوهي هو السبب المولِّد.

واستدلَّ أبو هاشم علىٰ أنَّه لا يحتاج إلىٰ الوهي: بأنَّ الآلام تعظم وتكثر عند الصداع والنقرس من غير وهي مقبول، وبأنَّ الألم لا يرجع حكمه إلىٰ غير محلِّه، وكلُّ ما هذه صفته من المعاني لا يحتاج إلىٰ غير المحلِّ، كالحرارة وما أشبهها.

والألم لا يصحُّ وجوده إلّا في محلٍّ. يدلُّ علىٰ ذلك: أنّا قد بيَّنا أنَّ صفة جنسه التي بها يتميَّز أنَّ أحدنا يُدرِكه محلّ الحياة فيه، فلو وُجِدَ في محلٍّ لخرج عمَّا به يتميَّز. ولأنَّه لا يوجب للحيِّ حالاً، وما لا يوجب للحيِّ حالاً لا يجوز وجوده إلّا في محلٍّ.

وكان أبو هاشم في قوله القديم يمتنع من وجود الألم في الجماد، ثمّ جوَّز في قوله الحادث أن يوجد في كلّ محلّ وإن [لم] يكن فيه حياة.

ودليل هذا القول: إنَّه لا حكم يرجع للألم إلىٰ جملة، ولا حيّ يجري مجرىٰ المرارة والحرارة في جواز وجودهما في كلِّ محلٍّ وإن فُقِدَت الحياة منه، إلّا أنَّ الجماد لو وُجِدَ فيه جنس الألم فغير جائز تسميته _ وهو في الجماد _ بأنَّه ألم، لأنَّ هذا الاسم يختصُّ بما يألم به الحيّ ويُدرِكه مع نفاره عنه.

ولا يحسن منه تعالىٰ أن يوجد الألم في الجماد لكونه عبثاً، لأنَّ الجماد لا يُدرِكه ولا غيره من الأحياء، ومن شأن الاسم أن لا يبقىٰ بدلالة انتفائه عن / [[ص ٢١٥]] المحلِّ مع احتماله له من غير ضدٍّ، فلو كان باقياً لوجب أن لا ينتفي إلّا بضدٍّ، ولو بقي الألم لأدركناه كما نُدرِكه في الابتداء، وقد علمنا أنَّ بعد التئام الجرح لا نجد ألماً من نفار طبعنا، فلو كان الألم باقياً لأدركناه وتألَّمنا به.

ولا يجوز القول بأنَّ الألم إنَّما انتفىٰ بعد اندمال الجرح، لأنَّ المحلّ خرج من احتماله. وذلك أنَّ المحلّ يحتمل الألم مع الصحَّة والالتئام، ولا يحتاج الألم إلىٰ الوهي علىٰ ما قدَّمناه، وإنَّما يحتاج أحدنا إلىٰ الوهي ليكون سبباً في فعل الألم.

وبعد وجود الألم متولِّداً يجب إذا كان في جنسه باقياً، ألّا ينتفي بوجود الصحَّة.

وإذا كان الألم غير باقٍ واستمرَّ الألم [الدائم] بالجرح، فيمكن أن يقال: سبب هذا الاستمرار أنَّ التفريق المتقدِّم يُولِّده وإن كان باقياً، كما يقال مثل ذلك في الاعتماد اللازم، فلا يمتنع أيضاً تجدّد انتفاء الصحَّة بتجدد افتراقات حادثة يتجدَّد معها الألم.

ولا يمتنع أيضاً أن يقال: إنَّ الله تعالىٰ يبتدئ فعل الألم في هذا الجرح وإن لم تتجدَّد أسبابه، ونظير ذلك ما قالوه في الألم للزائد عن لسعة العقرب، وإنَّه من فعل الله تعالىٰ بالعادة، لأنَّ جمة العقرب لا يجوز أن يبلغ في التفريق والتقطيع أكثر ممَّا يبلغه غرز الإبرة من الحديد، وقد علمنا أنَّ التألّم بالجمة من العقرب أو الزنبور يزيد أضعافاً مضاعفة علىٰ التألّم بغرز الإبرة، فدلَّ علىٰ أنَّ الزائد من فعله تعالىٰ.

فصل: في ذكر الوجوه التي يحسن عليها الألم أو يقبح الألم:

يحسن متىٰ خلا من كونه ظلماً وعبثاً ومفسدةً، لأنَّه لا يقبح إلّا من أحد / [[ص ٢١٦]] هذه الوجوه، وإذا عري من كلِّ واحدٍ من هذه الوجوه وجب حسنه. وسندلُّ علىٰ ذلك فيما يأتي بعد هذا.

ويقبح الألم لأنَّه ظلم، ولأنَّه عبث، ولأنَّه مفسدة. وحدّ الظلم هو الضرر الذي لا نفع فيه يوفّىٰ عليه، ولا دفع ضرر هو أعظم منه وليس بمستحقّ. والظنّ في هذه الوجوه الثلاثة يقوم مقام العلم.

ويجب أن يُزاد في هذا الحدّ فيقال: ولم يكن علىٰ سبيل المدافعة، لأنَّ من دافع غيره ومانعه فوقع به من جهة ضرر ما قصده _ بل قصد إلىٰ الممانعة فقط _ لا يستحقُّ المولَم عوضاً ولا يكون به ظالماً له. وهذا وجه متميّز من الوجوه، فكيف يجوز إغفاله؟

ولا يمكن أن يُدَّعىٰ دخول هذا الوجه في جملة الاستحقاق، لأنَّ من قصد إلىٰ إيلام غيره علىٰ سبيل الظلم ولم يقع منه الألم، لم يستحقّ بذلك منه ألماً، والآلام علىٰ سبيل العقاب لا يستحقّها بعضاً علىٰ بعض، ولو كان ذلك مستحقَّاً لحسن من المدافع الممانع أن يقصده ويعتمده، كما يحسن في كلِّ ضرر مستحقّ وقد علمنا أنَّه لا يحسن منه الاعتماد له.

ولأنَّ الضرر المستحقّ أيضاً لا بدَّ من أن يكون مقترناً بالاستحقاق، ولأنَّه هذه الجملة تبيّن تمييز هذا الوجه الذي ذكرناه من باقي الوجوه.

ووجدت لبعض المحصّلين كلاماً في وجه حسن الضرر الواقع علىٰ سبيل المدافعة، وهو أنَّه قال: وجه حسنه أنَّ الله تعالىٰ أوجب في عقولنا دفع من يقصد إلىٰ قتلنا، وإن أدّىٰ ذلك إلىٰ وقوع ضرر به، فقد تكفَّل بالعوض للمدفوع إذا استضرَّ بذلك الدفع، كما أنَّه تعالىٰ لمَّا أباحنا ذبح البهائم، كان متكفّلاً بعوض ذبحها. قال:

ولا يجوز أن يُؤثِّر في سقوط العوض عنه تعالىٰ كون المدفوع ظالماً، لأنَّ الجمل الصؤول إذا صال وأراد قتل أحدنا فقتله دافعاً / [[ص ٢١٧]] له، فعوضه علىٰ الله سبحانه وتعالىٰ من حيث أباح دفعه، وإن كان جانياً بما أقدم عليه ظالماً.

ولو كان هذا الكلام صحيحاً _ وليس بصحيح _ لما احتيج في حدِّ الضرر إذا كان ظلماً أن يقال: ولم يقع علىٰ سبيل المدافعة، لأنَّ المدافعة علىٰ هذا التخريج قد قابل الضرر فيها النفع الذي ضمنه الله تعالىٰ له. وهذا تخريج غير صحيح، لأنَّه قد يُعلَم حسن المدافعة _ وإن وقع بها ضرر غير مقصود _ من لا يعرف الله تعالىٰ ولا يعلم أنَّه قد تضمَّن عوض ذلك من جعل حسنه في عقولنا، فلو كان وجه الحسن ما ظنَّه هذا المستدرك لكان من لا يعرف الله تعالىٰ يذمُّ علىٰ الضرر الواقع من غير قصد في حال المدافعة، لأنَّه جاهل بوجه الحسن.

ومعلوم اشتراك العقلاء في العلم بحسن هذا الضرر، وسقوط الذمّ به، وعُلِمَ أنَّ وجه حسنه غير ما حكيناه عمَّن ذكرناه. وقد تقدَّم في أوَّل الكلام في العدل من هذا الكتاب الدلالة علىٰ أن يقبح لكونه ظلماً.

وحدُّ العبث ما لا غرض فيه، وإنَّما يكون الألم عبثاً إذا فعل لنفع يمكن الوصول إليه من دون ذلك الألم، ولم يكن له غرض زائد.

فأمَّا الدلالة علىٰ أنَّ الألم يقبح لأنَّه عبث فلا شبهة فيها، لأنَّه يقبح من أحدنا أن يواطئ غيره ويراضيه علىٰ أن يضرَّ به بعوض يدفعه إليه يرتضي مثله في تحمّل ذلك الضرر، لأنَّه بالعوض قد خرج من أن يكون ظلماً، فلم يقبح إلَّا لأنَّه عبث لا غرض فيه. ولا شبهة في أنَّ المفسدة _ وهو وجه للقبح _ فمتىٰ عرضت في فعل وجب لا محالة قبحه.

وليس لأحدٍ _ مع تسليم المثال الذي ذكرناه _ أن يجعل وجه القبح في / [[ص ٢١٨]] ضرب من لا غرض في ضربه إلَّا إيصال العوض إليه تفويت الشكر، لأنَّ باذل هذا العوض فلا جرم نفسه السرور بالشكر الذي كان يستحقّه لو أوصل هذا النفع إلىٰ هذا المضروب من غير ضرب، وذلك أنَّ تفويت المنفعة بالشكر إنَّما يقبح إذا كان الشكر حاصلاً أو في حكم الحاصل بوقوع [سببه]، فأمَّا وليس بحاصل ولا في حكم الحاصل فليس يقبح تفويته، لأنَّ ذلك لو قبح لقبح أن لا ينفصل الإنسان بماله، لأنَّه تفويت بالامتناع من التفضّل مدح وثواب كان يستحقّهما لو تفضَّل، ولوجب قبح ترك النوافل لهذه العلَّة.

وكان يجب أيضاً أن يقبح ترك التجارة المظنون فيها الربح والسرور والوصول إلىٰ المال، لأنَّه بترك التجارة يفوته ذلك. فتحقَّق بهذه الجملة أنَّ وجه القبح إنَّما هو كونه عبثاً.

ولا يجوز أن يقبح الألم [بمن] لا يتألَّم علىٰ ما يُحكىٰ عن الثنوية، لأنَّا قد علمنا حسن كثير من الآلام ضرورةً، كالألم في تناول الأدوية الكريهة، والنظر إلىٰ الشاقّ، والهرب من السبع، والمشي علىٰ الشوك علىٰ ما سيأتي شرحه. فإن عنىٰ القوم بالقبح نفار الطبع، خالفوا في عبارة، لأنَّا إنَّما نريد بالقبح ما يقتضي ذمّ فاعله. وإن جعلوا القبح الذي بعينه تابعاً لنفار الطبع فقد أشرنا إلىٰ ما يُفسِده.

ولا يجوز أن يقبح الألم من حيث كان ضرراً علىٰ ما يُحكىٰ عن أبي هاشم، لأنَّ الشبهة وإن اعترضت في أنَّ الألم بالنفع الموفىٰ ودفع الضرر الزائد عليه يخرج من أن يكون ضرراً، فليس يشتبه أنَّه بالاستحقاق لا يخرج من كونه ضرراً، وأنَّ العقاب ضرر لا محالة وإن كان مستحقَّاً.

/ [[ص ٢١٩]] وما يُحكىٰ عن أبي هاشم من أنَّ العاصي بما تعجَّله من لذَّة المعصية قد أخرج العقاب من كونه ضرراً وجرىٰ مجرىٰ النفع الموفىٰ. لأنَّ ذلك باطل، من حيث إنَّ العقاب قد يُستَحقُّ علىٰ ما [لا] لذَّة فيه بل فيه مشقَّة، كعبادة الأصنام وغيرها. علىٰ أنَّ لذَّة المعاصي يسيرة بالإضافة إلىٰ ضرر العقاب، فكيف يخرجه من كونه ضرراً، ويجري في ذلك مجرىٰ النفع الزائد؟

وكما بَعُدَ قول أبي هاشم أنَّ العقاب ليس بضرر يبعد أيضاً قول من قال من أصحابه أنَّ كون الألم ضرراً ثابت مع النفع الموفىٰ عليه، ودفع الضرر العظيم به، لأنَّ هذا تصريح بأنَّ تسميته بأنَّه ضرر تابع لتسميته بالألم؛ ومعلوم خلاف [ذلك]، لأنَّ من باع ثوباً يساوي درهماً بدينار، لو كان الضرر تفويت انتفاعه بالثوب حاصلاً لوجب أن يُسمّىٰ مضرَّاً بنفسه. وكذلك من خلَّص غريقاً من اللجة بأن يخدش بعض جلده، لو كان ما فعله به من الألم ضرراً لوجب أن يُسمّىٰ مضرَّاً به، ومعلوم خلافه.

والأقرب أن يقال في هذا الموضع: إنَّ النفع الزائد في الألم ودفع الضرر العظيم يُخرِج الألم من أن يُسمّىٰ ضرراً، وإن كان لا يخرج مع الاستحقاق من كونه كذلك، ولولا أنَّ الأمر علىٰ ما ذكرناه لما استحقَّ تعالىٰ أن يُسمّىٰ ضارّاً، لأنَّه لا يفعل الألم بغير عوض زائد، وإنَّما يُسمّىٰ بذلك لأجل العقاب.

وعلىٰ مذهب أبي هاشم كان يجب ألَّا يُسمّىٰ بذلك البتَّة، ويجب علىٰ هذه الطريقة أن يكون ظنُّ النفع _ وإن لم يحصل المظنون _ يجري مجرىٰ النفع في إخراج الألم من أن يكون ضرراً، لأنَّهم لا يُسمّون من ظنَّ أنَّ النفع / [[ص ٢٢٠]] العظيم في بعض الأفعال _ كالتجارة وطلب العلوم _ مضرّاً بنفسه إذا تكلَّف ذلك، كما لا يُسمّونه مضرّاً بنفسه فيما فيه نفع حاصل، وأقاموا الظنّ مقام العلم في إخراج الألم من أن يكون ضرراً كما أقاموه مقامه في جنس تحمّل الألم.

فصل: في الدلالة علىٰ أنَّ الألم يحسن إمَّا معلوماً أو مظنوناً:

الذي يدلُّ علىٰ ذلك: أنَّه يحسن من أحدنا أن يخرج الثوب أو الدار من يده علىٰ سبيل البيع بثمن حاضر مقبوض، إذا علم أو ظنَّ أنَّ انتفاعه بالثمن أكثر من انتفاعه بما أخرجه من يده.

وإنَّما حسن منه تفويت يفسد الانتفاع بملكه، لأجل النفع الذي يعجّله، ولا شبهة علىٰ العقلاء في ذلك.

وقد امتنع قوم من أن يقولوا: إنَّ وجه حسن تحمل الضرر هاهنا العلم بالنفع، وما وجه حسنه النفع دون العلم به، وأجروه مجرىٰ كون الجسم متحرّكاً في أنَّ علَّة الحركة دون العلم بها.

وليس يبعد عندنا أن يكون وجه الحسن هو العلم بالنفع، بدلالة أنَّ النفع لو حصل في هذا الموضع ولم يحصل العلم ولا الظنّ لما حسن تحمّل الضرر، ومتىٰ كان عالماً بالنفع حسن التحمل.

والفرق، بين ذلك وبين المتحرِّك واضح، لأنَّ الجسم بحلول الحركة فيه يجب كونه متحرِّكاً علمه عالماً كذلك أو لم يعلمه، وبحصول النفع في الألم لا يكون حسناً حتَّىٰ يعلمه من يتحمَّل.

فإن قيل: هذا يقتضي حسن الظلم وخروجه من كونه ظلماً، بانتصاف الله تعالىٰ من الظالم بما ينقله من المنافع إلىٰ المظلوم.

/ [[ص ٢٢١]] قلنا: من حقِّ الضرر إذا حسن لأجل النفع بالانتصاف، بل إنَّما فعل ذلك لنفعه بنفسه بذلك.

وقد أُجيب عن هذا السؤال: بأنَّ من حقِّ النفع الذي يحسن الضرر له أن يكون زائداً علىٰ ذلك الضرر المحتمّل وموفياً عليه، ولا يجوز أن يكون مساوياً له، وليس كذلك النفع علىٰ سبيل الانتصاف، لأنَّ المساواة فيه كافية.

فإن قيل: لو حسن منّا أن نضرَّ بأنفسنا للنفع لحسن أن يفعل ذلك لغيرنا من العقلاء من غير اعتبار لرضاه، وكما يحسن ذلك فيما يفعل من الألم لدفع الضرر.

قلنا: متىٰ بلغ النفع المقابل للألم قدراً عظيماً تزول الشبهة عن العقلاء في حسن تحمّل الضرر بمثله، جاز أن يفعله بالعاقل من غير اعتبار لرضاه، وإنَّما يعتبر رضاء العاقل بحيث يجوز دخول الشبهة فيما يقابل الألم من النفع ويختلف أحوالهم في تحمّل ذلك.

وإنَّما حكمناه بهذه الجملة لأنَّ النفع إذا بلغ الغاية في الزيادة علىٰ الألم، فلا بدَّ من اختيار العاقل لتحمّله، وإلَّا لم يكن عاقلاً. ألَا ترىٰ أنَّ من يدلُّ له علىٰ تحريك أصابعه القناطير من الذهب، لا بدَّ من أن يختار تحريكها لهذا النفع العظيم، وإنَّه متىٰ لم يختر ذلك دلَّ علىٰ نقصه ولحق بما يولىٰ عليه، ولا يعتبر رضاه، فلهذا حسن منه تعالىٰ أن يؤلم العقلاء من غير اعتبار لرضاهم، لأنَّه تعالىٰ يُعوِّضهم من النفع بما لا بدَّ إذا كانوا من أن يختاروه وإلَّا خرجوا من أن يكونوا عقلاء.

فأمَّا فعل الألم لدفع الضرر فهذا حكمه أيضاً في أنَّه يحسن أن يفعله العاقل / [[ص ٢٢٢]] إذا زالت الشبهة في أمره من غير اعتبار لرضاه، ومع اشتباه ذلك لا نفعله بغيرنا من العقلاء إلَّا برضاه، وإن فعلناه بأنفسنا وبمن يلي عليه وندبّره من أولادنا بحسب اجتهادنا.

فأمَّا الذي يدلُّ علىٰ أنَّ الألم يحسن لنفع وظنون فممَّا لا شبهة فيه أيضاً، لأنَّه كما يحسن من أحدنا إخراج العلق النفيس من يده بثمن يُعجَّل كذلك يحسن بالثمن المؤجَّل،

وإنَّما حسن في الوجه الثاني لظنّ النفع لا لحصوله. وكذلك يحسن طلب الأرباح بالأسفار البعيدة والمشاقّ الشديدة، وإتعاب نفوسنا في طلب العلوم والآداب، وكلُّ ذلك إنَّما يحسن لظن النفع، بدلالة أنَّه يحسن عند حصوله من غير ترقّب معنىٰ سواه.

/ [[ص ٢٢٣]] **باب: في الدلالة علىٰ أنَّ الألم يحسن لدفع الضرر المعلوم والمظنون:**

الذي يدلُّ علىٰ ذلك حسن العَدْو علىٰ الشوك هرباً من السبع وما أشبهه من المضارّ، وشرب الأدوية الكريهة للتخلّص من العلل، وقطع الأعضاء لسلامة النفس، وأمثلة هذا [الوجه] أكثر من أن يُحصىٰ.

وإنَّما يحسن ذلك كلّه لظنِّ اندفاع الضرر، فليس يكاد يُعلَم في بعض المواضع أنَّ الضرر يندفع قطعاً، لكنّا إذا علمنا حسن تحمّل الضرر لظنِّ اندفاع الضرر به، فلو علمنا اندفاعه به كان أولىٰ بالحسن وأقوىٰ.

وما قيل في بعض المواضع مثالاً في دفع الضرر المعلوم من الهرب من السبع أو النار بعد قربهما من الهارب، ودفع الجوع والعطش بالأكل والشرب، وأنَّ ذلك له معلوم اندفاعه، والتوبة وأنَّه معلوم زوال استحقاق العقاب. ليس بشيء يُعتَمد، لأنَّه لا علم للهارب من السبع والنار بأنَّ هربه يُنجيه، وإنَّما الظنّ في ذلك قويّ، لأنَّه يجوز [أن] لا يُنجيه الهرب من المضرَّة. وكذلك الجوع والعطش ليس بمقطوع علىٰ اندفاعهما لا محالة بالأكل والشرب.

فأمَّا التوبة فلا يجوز أن يكون جهة وجوبها اندفاع الضرر بها، وإنَّما يجب / [[ص ٢٢٤]] فعلها لوجه ثابت فيها. ولو قصد بالتوبة زوال الضرر عنه وفعلها لذلك لما استحقَّ بها ثواباً ولا كانت مقبولة، فزوال العقاب تابع وليس بأصل.

وليس لأحدٍ أن يجعل حسن الألم هاهنا إنَّما هو للنفع، وهو السرور بزوال الضرر، لأنَّ هذا السرور لا بدَّ من حصوله وهو نفع لا محالة. وذلك أنَّه لو حسن للنفع الذي هو السرور لا لدفع الضرر به لما وجب، لأنَّ تحمّل الضرر للنفع لا يجب، وإنَّما يحسن. وقد علمنا أنَّ تحمّل الضرر لدفع المضارّ العظيمة متىٰ لم يبلغ حدّ الإلجاء فلا بدَّ من وجوبه، فعُلِمَ أنَّه لم يحسن للنفع.

وقد قيل في هذا: لو كان الأمر علىٰ ما ذُكِرَ لوجب فيمن عرَّض غيره لذلك أن يكون محسناً، لأنَّه عرَّضه لما فيه نفع أعظم من الضرر الذي تحمَّله، ومعلوم خلاف ذلك.

فصل: في أنَّ الضرر قد يحسن لكونه مستحقّاً:

وهل يقوم الظنّ فيه مقام العلم المعتمد في الدلالة، وذلك هو حسن ذمّ المسيء، وإن غمَّه ذلك الذمّ وآلمه واستضرَّ به. ومعلوم حسن ذلك مع تقرّبه من النفع ودفع الضرر، فلا وجه لحسنه إلَّا الاستحقاق.

وليس لأحدٍ أن يجعل الأصل في هذا الباب حسن المطالبة لقضاء الدين، وإن أضرَّ ذلك بالمطالب وغمَّه وآلمه، وذلك أنَّ المطالبة بالدين إنَّما تحسن وإن آلمت للنفع المتقدّم بالدين، وأنَّه يجري مجرىٰ تعجيل الأُجرة علىٰ العمل الشاقّ.

ومن شأن ما يحسن من المضارّ للاستحقاق أن لا يحسن فعل الإنسان له / [[ص ٢٢٥]] بنفسه، وقد عُلِمَ حسن قضاء الدين ابتداءً لمن هو عليه وتحمّله المشقَّة في قضائه، فعُلِمَ أنَّ وجه حسنه غير الاستحقاق.

ويمكن أيضاً أن يقال: من شأن الضرر إذا كان كونه مستحقّاً وجه حسنه أن يقارنه الاستحقاق والإهانة، ومعلوم أنَّ المطالبة بالدين لا يجوز مقارنة الاستحقاق لها.

فإن قيل: إذا قلتم إذا يحسن الضرر لكونه مستحقّاً _ ولا بدَّ كونه مستحقّاً _ أن يحسن فعله، فكأنَّكم قلتم: يحسن فعله لأنَّه يحسن فعله.

قلنا: إذا أردنا التحقيق قلنا: إنَّما حسن لذمّ العاصي وعقابه لوقوع القبيح منه، لأنَّ فعل القبيح هو كالسبب في حسن الذمّ. ومعلوم تميّز المعلول من العلَّة علىٰ هذا التفسير، وإنَّما يُجوِّز الشيوخ بأن قالوا: يحسن لكونه مستحقّاً، وأرادوا سبب الاستحقاق.

فأمَّا قيام الظنّ في الاستحقاق مقام العلم، فقد كان أبو هاشم ينصُّ علىٰ ذلك ويُصرِّح به ويستدلُّ عليه بحسن ذمّ من علمنا منه فعل القبيح ثمّ غاب عنّا، لأنّا نُجوِّز فيه توبته وسقوط عقابه وذمّه، ويحسن مع هذا أن نذمّه لظنّ الاستحقاق.

وكان يقول: لولا أنَّ الأمر علىٰ هذا لما حسن من أحد ذمّ بشيءٍ ولا فاعل القبيح، لأنَّه مجوِّز في كلّ عاصٍ

أن يكون الله تعالىٰ قد غفر له وأسقط عقابه. وكان يقول في الشكر والمدح: إنَّهما يحسنان مع ظنّ الاستحقاق مثل ذلك. وكان يقول: لا يجوز أن يكون وجه حسن ذمّ من ذكرناه لنفع يرجع إلىٰ الذمّ، لأنَّه لا يحسن الإضرار بالغير لما يعود إليه من المنافع، ولا يجوز ذلك لنفع يعود علىٰ المذموم من أن تداعٍ عن القبيح والانزجار، لأنَّ الإضرار حاصل / [[ص ٢٢٦]] والنفع غير معلوم.

وكان أبو علي مع من [يقول] ذلك ويقول: إنَّ الضرر لا يجوز أن يحسن لظنّ الاستحقاق، وإنَّما يحسن مع العلم. ويقول: الإطلاق ويجعله وجه حسن هذا الذمّ، وإن كان مشروطاً المصلحة والردع والزجر.

وفي هذا الموضع نظر، وليس هذا مكان يقتضيه.

فصل: في الوجوه التي يفعل تعالىٰ الألم لها:

الصحيح من المذهب أنَّ الله تعالىٰ لا يفعل الآلام لدفع الضرر بها ولا الظنّ، وإنَّما يفعلها إمَّا للنفع أو الاستحقاق. فأمَّا الظنّ فلا شبهة فيه، لأنَّه تعالىٰ ممَّن لا يجب عليه الظنون لكونه عالماً لنفسه.

وأمَّا الوجه في أنَّه تعالىٰ لا يفعل الألم لدفع الضرر وإن جاز ذلك فينا، فهو أنَّ من شرط حسن ما يدفع به الضرر من المضارّ في الشاهد أن يكون الدافع لها لا يتمكَّن من دفعها إلَّا بما فعله من الضرر. ومن شرطه أيضاً أن يكون الضرر المدفوع من فعل غير الدافع، وقد علمنا أنَّه لا شيء من المضارّ التي يفعله الله تعالىٰ أو يفعلها [العباد] إلَّا وهو تعالىٰ قادر علىٰ دفعه من غير فعل شيء من المضرّات. وهذا وجه يقتضي قبح فعله تعالىٰ الضرر، ليدفع به ضرراً من فعله أو فعل عباده.

والشرط الآخر هو الذي أن يكون الضرر المدفوع من فعل غير الدافع يقتضي قبح دفعه عن الغير الضرر من جهته تعالىٰ ضرر.

فإن قيل: كيف تدَّعون أنَّ دفع الضرر بالضرر لا يحسن في الشاهد إلَّا / [[ص ٢٢٧]] بعد أن يكون ذلك الضرر ممَّا لا يندفع إلَّا بالضرر، وقد مضىٰ في كلام الشيوخ أنَّ من أمكنه تخليص الغريق من اللجة، من كسر يده متىٰ خلَّصه بكسر يده لا يستحقُّ عليه [بعد] عوضاً وإنَّما [فعله] يكون عبثاً، ويقبح من هذا الوجه لا لأنَّه ظلم.

قلنا: الصحيح علىٰ ذلك وإن كسر يد الغريق حتَّىٰ يُخلِّصه وممكَّن من التخليص من غير إيلام له يستحقُّ عليه العوض، لأنَّه قد أضرَّ به ضرراً لا بدَّ في مقابلته من نفع أو ما جرىٰ مجراه. وليس يجوز أن يكون له في مقابلته تخليصه، لأنَّ التخليص إنَّما يكون في مقابلة الألم إذا لم يمكن من دون ألم، وكسر اليد في هذا الموضع كأنَّه مستبدَّاً ليس في مقابلته شيء.

وبعد، فقد تقرَّر في الأُصول أنَّ بين الألم إذا فُعِلَ للنفع وبينه إذا فُعِلَ لدفع الضرر فرقاً في الشرط الذي يحسن كلّ واحد له، فلو كان كسر يد الغريق مع إمكان تخليصه بغير ألم يخرج من كونه ظلماً بذلك وإنَّما يقبح للعبث وفقد الغرض لجرىٰ في ذلك مجرىٰ النفع، لأنَّ من آلم [غيره] لنفع يصحُّ أن يوصله إليه من غير [أن] يخرج من كونه ظلماً بذلك وإنَّما يكون عبثاً، فقد تساوىٰ الموضعان علىٰ هذا أو بينهما في الأُصول فرق قد صرَّح القوم كلّهم به.

فإن قيل: جوِّزوا أن يفعل تعالىٰ ألماً يريد لدفع ضرر ينزل به من عمرو علىٰ سبيل الظلم من حيث إنَّه تعالىٰ علم أنَّ زيداً يفعل بعمرو ذلك الضرر لا محالة متىٰ لم يؤلم الله تعالىٰ زيداً فإن آلمه اختار عمرو الامتناع من ظلم زيد.

قلنا: وجه حسن هذا الألم ووجوبه في هذا الموضع هو كونه الطافاً / [[ص ٢٢٨]] لدفع الضرر، واللطف يوجبه التكليف، لأنَّه من جملة التمكين، ألَا [ترىٰ] أنَّ المقابلة بين الألمين الدافع والمدفوع هاهنا غير معتبرة، لأنَّه يجب إيلامه بالكثير من الألم إذا علم أنَّ ذلك لطف في ارتفاع وقوع ظلم يسير، ولا يجوز أن يدفع الضرر اليسير بالضرر العظيم. فعلم أنَّ الألم هاهنا إنَّما وجب للطف والمصلحة، لا لدفع الضرر. ألَا ترىٰ أنَّه يجب هذا الألم وإن كان لطفاً في ارتفاع ظلم يقع بغير المؤلَم، ويجب أيضاً كان لا يختار عنده القبيح وإن لم يكن ذلك القبيح ظلماً ولا ضرراً، فعُلِمَ أنَّ وجه حسنه غير دفع الضرر به.

فإن قيل: ألَا جاز منه تعالىٰ أن يؤلم أحدنا علىٰ سبيل [دفع] الضرر الذي هو العقاب عنه، كأنَّه يعلم أنَّه إن آلمه امتنع من فعل قبيح لو فعله استحقَّ به العقاب، ولا يستحقُّ علىٰ هذا الألم عوضاً، لأنَّ بإزائه اندفاع العقاب، وهو من أعظم المضارّ.

قلنا: قد بيَّنا أنَّ الشرط في جنس فعل الضرر لدفع ضرر به أن يكون المدفوع من فعل غير الدافع، ولا يجوز أن يكون الألم الدافع هو والألم المدفوع من جهة فاعل واحد. والذي يدلُّ علىٰ صحَّة ما ذكرناه من الشرط: أنَّ كلّ ضرر في الشاهد حسن فعله لدفع ضرر لا بدَّ من كونه بهذه الصفة، وأنَّه متىٰ كانا من فاعل واحد بطلت جهة الحسن بلا شبهة، وهذا يوجب قبح فعله تعالىٰ الضرر ليدفع به ضرراً من فعله.

[ويُبطِل] ذلك أيضاً ما تقدَّم ذكره أنَّ الشرط في حسن دفع الضرر يضرُّ أن يكون ممَّا لا يندفع إلَّا به، ومعلوم أنَّه يقدر علىٰ دفع العقاب، ويحسن ذلك منه من غير فعل هذا الضرر.

وأيضاً فهذا الضرر إذا كان لطفاً في الامتناع من قبيح فهو واجب لأنَّه / [[ص ٢٢٩]] لطف وجهة وجوبه كونه لطفاً، إلَّا اندفاع الضرر به تبيَّن ذلك أنَّه يجب فيما لا يستحقُّ بتركه ضرراً من النوافل والمندوبات.

وبعد، فإنَّ الامتناع من القبيح وفعل الواجب يقتضي استحقاق الثواب، فليس بأن يقال: إنَّ الألم الذي هو لطف في فعل الواجب أو الامتناع من القبيح إنَّما حسن التخلّص به من العقاب، دون أن يقال: إنَّ جهة حسنه حصول الثواب والنفع العظيم به.

وليس لأحدٍ أن يقول: فجوِّزوا أن يكون الألم الذي هو اللطف في فعل واجب أو امتناع من قبيح، يحسن لأجل الثواب من غير عوض في مقابلته، وذلك أنَّ الثواب في مقابلة فعل الطاعة والتزام المشقَّة بها، وليس يجوز أن يكون الثواب في مقابلة هذا الألم، فلا بدَّ من مقابلته من عوض وإلَّا كان ظلماً.

وبعد، فمن شرط حسن ما يفعل بغيرنا من الآلام لدفع المضارّ أن يكون بمن يدفع عنه لا يتمكَّن هو من إزالة ذلك عن نفسه.

وممَّا قيل في ذلك: إنَّ من حقِّ ما نفعله بغيرنا من الضرر لدفع ما هو أعظم منه من المضرَّة، وأن يكون من فعلنا ذلك ملجأ إلىٰ فعل مثله متىٰ علمه علىٰ هذا الوجه، وقد علمنا أنَّ العبد لا يكون ملجأ إلىٰ إزالة العقاب عن نفسه في وقت من الأوقات، ولا بفعل من الأفعال.

والذي أطلقنا في صدر هذا الباب من أنَّه تعالىٰ يفعل الآلام للنفع الذي هو العوض. فيه ضرب من التجوّز، والصحيح أنَّه إنَّما يفعل الآلام في دار الدنيا في البالغين وغيرهم من الأطفال والبهائم لاعتبار وإن كان لا بدَّ من عوض، لأنَّ الألم يخرج باعتبار من أن يكون عبثاً وبالعوض من أن يكون ظلماً.

وقد مضىٰ في كلام أبي هاشم أنَّه يفعل الألم للأمرين جميعاً للعوض / [[ص ٢٣٠]] والاعتبار. والأولىٰ ما ذكرناه، لأنَّه تعالىٰ لا بدَّ من أن يقصد بفعل الواجب الوجه الذي له وجب دون غيره، والألم إذا كان لطفاً في التكليف فالتكليف يوجبه لأنَّه مصلحة فيه، فينبغي أن يقصد في فعله هذا الوجه الذي له وجب دون غيره. وإنَّما العوض من تابع، لأنَّه إنَّما يفعل لكي يُخرِج هذا الألم من أن يكون ظلماً، وإلَّا فالغرض هو ما يرجع إلىٰ التكليف من كونه مصلحة منه.

وكان أبو علي يجيز أن يفعل الله تعالىٰ الألم للعوض من دون اعتبار، وقد بيَّنا أنَّ العوض ممَّا يحسن الابتداء بمثله لأنَّه ممَّا لا يختصُّ بصفة لا يجوز الابتداء بمثلها، كما نقوله في الثواب، فإذا حسن منه تعالىٰ أن يبتدئ بمثل العوض لم يجز أن يؤلم له، لأنَّ ذلك عبث وقد مضىٰ، أمَّا أنَّ ذلك يجري مجرىٰ بذل النفع أن يتحمَّل الضرر ويرضىٰ بتحمّله لأجل المنفعة المبذولة في أنَّه قبيح لأجل كونه عبثاً، وما جرىٰ مجرىٰ ذلك من استيجار من ينقل الماء من نهر إلىٰ آخر لا لغرض أكثر من إيصال الأُجرة إليه.

وليس لأحدٍ أن يدَّعي: أنَّ العوض علىٰ الألم يقارنه التعظيم والتبجيل كالثواب، وذلك أنَّ الثواب إنَّما قارنه ذلك لأنَّه يستحقّ علىٰ الطاعة علىٰ الوجه الذي يستحقُّ عليه المدح والتعظيم، والألم ليس ممَّا يستحقُّ به المدح، لأنَّه يستحقُّ علىٰ سبيل البدل والثمن، وليس في شيء من ذلك تعظيم.

واعتذار أبي علي في ذلك: أنَّ العوض له صفة يبين بها من التفضّل وهي كونه مستحقّاً. ليس بعذر صحيح، وذلك أنَّ المستحقَّ إنَّما يكون له مزيَّة علىٰ التفضّل في الشاهد لا نفسه التي تلحق التفضّل عليه، أو لأنَّ المتفضّل يمنن بفضله أو يلحق فيه بعض الغضاضة وانحطاط الرتبة، ولهذا يختلف الحال بحسب جلالة المتفضّل وعظم قدره وعكس ذلك.

/ [[ص ٢٣١]] وكلُّ هذا غير حاصل فيما يتفضَّل به القديم تعالىٰ علىٰ عباده، لزوال كلّ ما بيَّنا أنَّه يصرف عن التفضّل وفقده من تفضّله، لأنَّ نعمه علىٰ العبد في نفسه وماله وجميع أحواله منه تعالىٰ، فلا مزيَّة للاستحقاق علىٰ التفضّل فيه.

فإن قيل: فما قولكم في ألم ساواه ما ليس بألم في كونه لطفاً ومصلحةً، أتوجبون أن يفعل تعالىٰ ما ليس بألم في كونه لطفاً ومصلحةً، أم تقولون: إنَّه مخيَّر بين الألم وما ليس بألم؟

قلنا: الصحيح أنَّه مخيَّر فيهما، لأنَّ كلّ واحد منهما يقوم مقام الآخر في الغرض المقصود، والألم وإن كانت فيه مضرَّة فبالأعواض العظيمة التي توصل إلىٰ المؤلم يخرج من أن يكون مضرَّة إلىٰ أن يكون نفعاً وإحساناً، فجريا مجرىٰ فعلين لا ضرر في كلٍّ واحدٍ منهما، لأنَّ الألم قد خرج من كونه ضرراً بالنفع العظيم الزائد، وتثبت بهذه الجملة حصول التخيير بينهما.

وليس لأحدٍ أن يدَّعي: أنَّ فعل الألم للمصلحة وهناك ما يقوم مقامه فيها عبث. وذلك أنَّ العبث ما لا غرض فيه، وليس يدخل الفعل الذي له غرض صحيح في أن يكون عبثاً [لأجل أنَّ في المقدور ما يقوم مقامه، لأنَّ ذلك يوجب في كلِّ فعل له بدل في غرضه المقصود أن يكون عبثاً] ومعلوم خلاف [ذلك].

ولا يشبه ما قلناه قبح اختيار أحدنا لأنَّ يؤلم نفسه ليبلغ غرضاً يجوز أن يبلغه من غير ألم، لأنَّ أحدنا ملجأ إلىٰ أن يضرَّ بنفسه ضرراً يتمكن من الوصول إلىٰ الغرض فيه بغيره وممَّا ليس بألم، ولأنَّه يكون كأنَّه آلم نفسه ألماً ليس في مقابلته نفع وما جرىٰ مجراه.

وقد بيَّنا أنَّ القديم تعالىٰ بما يوصله إلىٰ المؤلم من الأعواض العظيمة يخرج / [[ص ٢٣٢]] ألمه من أن يكون نفعاً وإحساناً.

فصل: في الردِّ علىٰ البكرية:

إنَّما أُتي هؤلاء القوم في نفيهم ما هو معلوم من تألّم الأطفال والبهائم [من اعتقادهم الفاسد السائق أنَّ الآلام لا تحسن إلَّا علىٰ وجه الاستحقاق، ورأوا أنَّ الأطفال] وما جرىٰ مجراهم لا يستحقّون الألم فبقوا كونهم متألّمين. وقد دلَّلنا علىٰ أنَّ الألم يحسن لغير الاستحقاق كما يحسن له، فبطل أصل هذا المذهب.

وممَّا يدلُّ علىٰ بطلان مذهبهم: أنّا نعلم ضرورةً بألمنا في حال الطفولية وقبل البلوغ بالأمراض وضروب الآلام، ولا يدخل علينا في ذلك شبهة، ومن دفع ذلك فهو مكابر.

فإن قالوا: نحن لا ندفع تألّم الطفل بما يفعله فيه غير الله تعالىٰ من الآلام، وإنَّما ننكر أن يؤلمه الله تعالىٰ في حال الطفولية.

قلنا: المعروف من مذهبكم أنَّ الطفل ومن جرىٰ مجراه من البهائم لا يصحُّ أن يألم لأمر يرجع إلىٰ فقد كمال العقل. وإذا رضيتم بهذا الفرق فهو باطل، لأنّا كما نذكر تألّمنا في حال الطفولية بما يفعله غير الله تعالىٰ فينا كذلك نذكر أنّا كنّا متألّمين بما يختصُّ الله تعالىٰ من الأمراض والأوجاع الذي لا يقدر عليها سواه، فمنكر أحد الأمرين كمنكر صاحبه.

ويدلُّ أيضاً علىٰ ما ذكرناه حسن إدخالنا الآلام علىٰ الأطفال والبهائم للنفع ودفع الضرر، فلو كان ذلك قبيحاً لفقد الاستحقاق لكنّا علىٰ ذلك / [[ص ٢٣٣]] مذمومين. وقد علمنا أنَّ من سقىٰ ولده _ وهو طفل _ الأدوية الكريهة، وقطع منه الأعضاء النفيسة دفعاً لتلف نفسه، محسن إليه وممدوح علىٰ فعله. وعلىٰ مذهب البكرية يجب أن يكون مسيئاً مذموماً.

وممَّا يدلُّ علىٰ ذلك: أنّا نجد الأطفال والبهائم يظهر منها عند قرب النيران مسَّها من البعد والهرب مثل ما يقع من العاقل، فلولا أنَّ الطفل يألم بالأمراض وما جرىٰ مجراها لما بكىٰ وجزع وقلق وظهر منه مثل ما يظهر من البالغ، ولا فرق بين ما نفعله نحن وما يفعله الله تعالىٰ من الآلام لغير وجه اختلاف نفع أو دفع ضرر، أنَّه قبيح.

وقد ادَّعىٰ الشيوخ أنَّ تألّم الأطفال معلوم ضرورةً لتألّم البالغين.

وأيضاً فلو كان الطفل لا يجوز أن يألم في حال الطفولية لما جازت عليه اللذَّة في هذه الحال، ومعلوم جواز اللذَّة والألم مثلها، لأنَّ ما اقتضىٰ جواز أحد الأمرين ثابت في الآخر.

وبعد، فإنَّ الطفل قد يجوع ويعطش لا محالة، والجوع والعطش ألم ومشقَّة.

وممَّا يدلُّ أيضاً علىٰ صحَّة تألّم الطفل والبهيمة: أنَّهما حيّان، والنفار والشهوة مصحّحها الحياة، وفقد العقل والتمييز لا مدخل له في الإدراك وصحّة التألّم، ولهذا أدرك المجنون وتألّم، وكذلك النائم. وإذا كان المقتضي للتألّم حاصلاً في الأطفال ومن جرىٰ مجراهم وجب القطع علىٰ تجويز تألّمهم ووقوع ذلك إذا ظهرت دلالته.

فإن قيل: ألستم تُجوِّزون أن يُدرِك أحدنا كلّ شيء تألَّم به في بعض الأحوال إذا كان نافراً عنه فيلتذّ به حالة الأُخرىٰ إذا خلق الله تعالىٰ فيه الشهوة له، فعلىٰ أيِّ وجه استبعدتم أن يكون الأطفال والبهائم يلتذّون بما نحن به آلمون؟

/ [[ص ٢٣٤]] قلنا: ما أنكرنا أن يلتذَّ حيّ بما يألم به آخر وأن يتعلَّق الشهوة بما يتعلَّق به النفار؟ وإنَّما أنكرنا أن يكون الأطفال غير متألّمين بالنيران والأمراض [الشديدة] وما جرىٰ مجراها لما يظهر منهم من الأُمور الدالّة علىٰ التألّم والتوجّع.

وإن شككنا ما ذكروه من تألّم الأطفال فهلَّا [كان] مشكِّكاً لنا في تألّم البالغين، وان وجدناهم يهربون من حرارة النار، ويضجّون أعظم الضجيج من النقرس والصداع؟ وألَا جوَّزنا أن يكونوا لذلك مشتهين وبه ملتذّين؟

علىٰ أنَّه يلزم من قال: إنَّ الطفل ومن جرىٰ مجراه في فقد العقل لا يألم بما يُفعَل به من الأمراض، ألا يقبح منّا تحريق الأطفال والبهائم بالنار وقطع أعضائهم، ولا نُذَمُّ علىٰ ذلك، لأنَّهم إمَّا أن يكونوا لفقد العقل غير متألّمين بذلك ولا مشتهين له أو يكونوا له مشتهين فنكون بذلك إليهم محسنين.

وهذا المذهب أظهر فساداً من أن يحتاج إلىٰ الإطالة.

فصل: في الردِّ علىٰ أصحاب التناسخ:

اعلم أنَّ بطلان هذا المذهب قد استفيد بما قدَّمناه أيضاً، لأنَّ أصحاب التناسخ يذهبون إلىٰ أنَّ الآلام لا لاستحقاق ولم يقدموا علىٰ دفع إيلام الله تعالىٰ الأطفال والبهائم، فإنَّما ادَّعوا أنَّها استحقَّت هذه العقوبات لمعاصٍ تقدَّمت وتكليف سبق. وإذا كنّا قد دلَّلنا علىٰ أنَّ الألم لغير الاستحقاق فقد يبطل أُسُّ هذا المذهب.

وممَّا يدلُّ علىٰ بطلان قولهم: أنَّ من شأن الألم إذا فُعِلَ علىٰ سبيل / [[ص ٢٣٥]] العقوبة والاستحقاق، وأن يقارنه الاستخفاف والإهانة والبراءة والذمّ، وقد علمنا قبح فعل ذلك أجمع في الأطفال والبهائم. فعلمنا أنَّ الآلام الواقعة غير مستحقّة.

فإن قيل: إنَّما لم تستحسنوا ذمّ الأطفال ولعنهم لأنَّكم لا تعتقدون أنَّ إنزال الآلام بهم عقوبة، ونحن نستحسن بها ذمّهم ولعنهم لاعتقادنا أن فعل بهم من الآلام علىٰ سبيل الاستحقاق.

قلنا: قبح ذمّ البهائم والأطفال والاستخفاف واللعنة لها والبراءة منها معلوم ضرورةً من كلِّ عاقل وعلىٰ كلِّ وجهٍ وسببٍ، والخصوص في هذا الباب كالعموم.

دليل آخر: وممَّا يدلُّ علىٰ ما ذكرنا: أنَّ الآلام الشاقّة والأمراض الشديدة والمصائب المؤلمة تنزل بالأنبياء صلوات الله عليهم، ومن علمنا طهارتهم من الصالحين والزهّاد ممَّن يجب علينا مدحه وتعظيمه، فدلَّ ذلك [علىٰ] بطلان مذهب من يرىٰ أنَّ الآلام لا تحسن إلَّا للعقوبات.

وليس لهم أن يدَّعوا في الأنبياء عليهم السلام أنَّهم واقعوا المعاصي قبل النبوَّة، فعوقبوا بها في حال النبوَّة. وذلك لأنَّ الأدلَّة الصحيحة قد دلَّت علىٰ أنَّه لا يجوز وقوع شيء من المعاصي من الأنبياء عليهم السلام في حال النبوَّة ولا قبلها، وسنُشبع ذلك في الكلام في النبوّات من هذا الكتاب بإذن الله تعالىٰ ومشيَّته.

/ [[ص ٢٣٦]] علىٰ أنَّهم لو كانوا واقعوا ذلك قبل النبوَّة لم تخلُ حالهم بعد النبوَّة من أمرين: إمَّا أن يكونوا من تلك المعاصي تائبين، أو عليها مصرّين. فإن كانوا منها [تائبين] فلا يحسن إيلامهم، لاسيّما عند [من] يذهب إلىٰ أنَّ الألم لا يحسن إلَّا مستحقَّاً، وإن كانوا مصرّين علىٰ المعاصي وجب أن يستحقّوا منّا الاستخفاف والإهانة والذمّ واللعن في حال النبوَّة، ويحسن فعل ذلك بهم، وما يبلغ إلىٰ هذا الموضع محصَّل.

دليل آخر: وممَّا يدلُّ علىٰ بطلان قول التناسخ: أنَّ الآلام المفعولة في الأطفال كانت علىٰ ذنوب سالفة فعلوها وهم كاملو العقل وجب علىٰ كمال عقولهم في أحوال هذه أن يذكروا _ لاسيّما مع التذكّر الشديد _ تلك الأحوال التي عصوا فيها، وحبوا ما استحقّوا به العقاب الذي نزل

بهم وهم أطفال، لأنَّ العاقل لا يجوز أن ينسىٰ مثل ذلك مع قوَّة التذكّر، وإن نسي بعضه فلا يجوز أن ينسىٰ جميعه، وإن جاز أن ينساه بعض العقلاء لم يجز أن ينساه جميع العقلاء. وتجويز ذلك في بعده عن العقول كتجويز أن ينسىٰ أحدنا أنَّه كان أميراً في بعض البلدان عظيم المملكة كثير الرعيَّة ورُزِقَ الأموال والأولاد، ثمّ ينسىٰ جميع ذلك حتَّىٰ لا يذكر منها شيئاً.

واعتراضهم هذا الدليل: بأنَّه قد ينسىٰ ما أصاب في حال الطفولية ليس بشيء، لأنّا إنَّما أوجبنا أنَّ بدء الأحوال التي كان فيها كامل العقل مكلَّفاً مأموراً منهيَّاً، وحال الطفولية بخلاف ذلك.

/ [[ص ٢٣٧]] واعتراضهم بطول المدَّة ليس بشيء أيضاً، لأنَّ طول المدَّة كقصرها في هذا الباب بدلالة ما ذكرناه من المثال، ولهذا نقول: إنَّ أهل الجنَّة لا بدَّ أن يذكروا أحوالهم في دار الدنيا أو أكثرها.

واعتذارهم بما تخلَّل بين الحالين من زوال وفقد الكمال غير صحيح، لأنَّ أحدنا قد يذكر في يومه ما فعله بأمسه، وإن تخلَّل بين الحالين يوم، يجري في إزالة العقل مجرىٰ الثواب، وقد يذكر أيضاً من الأُمور ما تخلَّل دونه جنون أو سكر أو إغماء.

وليس لهم أن يقولوا: جوِّزوا أن تكون المدَّة التي كُلِّفوا فيها مثل حال الطفولية فعصوا كانت يسيرة جدَّاً فلهذا نُسِيَت. وذلك أنَّ النسيان إنَّما يتوجَّه في الأُمور اليسيرة والحقيرة إذا كانت معتادة، فأمَّا إذا كانت غير معتادة فلا يجوز أن ينسىٰ وإن قلَّ زمانها، ولو أنَّ رجلاً لم يرَ فيلاً قطّ ثمّ سافر إلىٰ بلد الفيلة فرآها في أقصر زمان لم يجز أن ينسىٰ ذلك حتَّىٰ لا يذكر مع التذكّر لأجل قصر زمانه. وقد بيَّنا أنَّ هذا لو اتَّفق في واحد وجماعة لم يجز أن يتَّفق في جميع العقلاء، وإن اتَّفق في وقتٍ واحدٍ لم يجز أن يتَّفق في كلِّ وقتٍ.

دليل آخر: ويدلُّ علىٰ ما ذكرناه أنَّ من حقِّ الألم المفعول علىٰ وجه العقوبة والاستحقاق: أن لا يجب الرضا به والصبر عليه، ويحسن ممَّن يفعل به أن يهرب منه ويخدع. وذلك كلّه بخلاف حكم الأمراض التي يفعلها الله تعالىٰ، لأنّا متعبّدون بالصبر عليها والرضاء بها، وأن لا نجزع منها ولا نشكوها، لأنَّها نعم في الحقيقة، فعلمنا بما ذكرناه بأنَّ الأمراض ليست بعقوبات.

/ [[ص ٢٣٨]] دليل آخر: وممَّا يدلُّ أيضاً علىٰ بطلان قولهم: أنَّه قد يحسن من أحدنا أن يؤلم نفسه ويُتعِبها في طلب العلوم والأدب والتجارة، فلو كان الألم لا يحسن إلَّا عقوبةً ومستحقَّاً لما حسن منّا ذلك، لأنَّه لا يحسن من أحدنا أن يعاقب نفسه.

دليل آخر: وممَّا يُستَدلُّ أيضاً علىٰ ذلك: حسن الابتداء بالتكليف، وهو شاقٌّ مؤلم.

ولا يمكن أن يقال: إنَّ وجه حسنه الاستحقاق، لأنّا قد فرضنا أنَّه ابتداء التكليف، فلا ذنب قبله يستحقُّ به عقوبة. وهذه جملة كافية في الردِّ عليهم.

* * *

شرح جمل العلم والعمل:

[[ص ١١١]] **مسألة:** قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: وقد يفعل الله تعالىٰ الألم في البالغين والأطفال والبهائم، ووجه حسن فعل ذلك في الدنيا أنَّه يتضمَّن اعتباراً يخرج به من أن يكون عبثاً، وعوضاً يخرج به من أن يكون ظلماً.

شرح ذلك: يجوز أن يفعل الله سبحانه الألم في البالغين وغير البالغين من غير تقدُّم استحقاق له. ووجه حسنه: أنَّه فيه اعتبار للمكلَّف يُخرِجه عن كونه عبثاً، وفيه عوض يُخرِجه من كونه ظلماً. ولا بدَّ من اجتماع هذين الوجهين فيه.

/ [[ص ١١٢]] فأمَّا العوض فإنَّه يجب، لأنَّه لو خلا منه لكان الألم ظلماً.

ألَا ترىٰ أنَّ من ابتدأ غيره بالألم بالضرب وما يجري مجراه ولا يُعوِّضه علىٰ ذلك ولا يدفع به عنه ضرراً أعظم منه، فإنَّه يكون ظالماً له ويستحقُّ الذمَّ من العقلاء، وذلك منفيٌّ عنه تعالىٰ.

وإنَّما قلنا: إنَّه لا بدَّ فيه من اعتبار ليخرج عن كونه عبثاً. ألَا ترىٰ أنَّ من استأجر غيره لينقل له تراباً من موضع إلىٰ موضع من غير أن يكون له غرض أكثر من إيصال أُجرته إليه، فإنَّه يكون عابثاً بذلك. وكذلك من واقف غيره علىٰ أن يضربه ويعطيه علىٰ ذلك شيئاً معلوماً. فمتىٰ فعل ذلك ولم يكن له فيه غرض أكثر من إيصال المنفعة إليه

فإنَّه يكون عابثاً بفعله وإن لم يكن ظالماً، وذلك أيضاً منفيٌّ عنه تعالىٰ.

فإذاً لا بدَّ مع اجتماع هذين الوجهين فيما يفعله تعالىٰ من الآلام أو يأمر به أو يبيحه، العوض ليخرج عن كونه ظلماً، والغرض وهو الاعتبار الذي أشرنا إليه ليخرج عن كونه عبثاً.

/ [[ص ١١٣]] **[حكم الألم في الآخرة]:**

مسألة: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: فأمَّا المفعول منه في الآخرة فوجه حسنه الاستحقاق فقط.

شرح ذلك: قد بيَّنا أنَّ ما يفعله القديم تعالىٰ من الآلام في دار التكليف لا بدَّ من أن يجتمع فيه الوجهان: أحدهما اللطف، والآخر العوض. ولا يحسن منه تعالىٰ إلَّا ذلك.

فأمَّا ما يفعله في الآخرة بأهل النار، فلا وجه لحسنه إلَّا الاستحقاق، لأنَّه ليس هناك تكليف، فيكون ما يفعله من الآلام لطفاً فيه.

والعوض أيضاً غير ممكن إيصاله إليهم، فلم يبقَ إلَّا أنَّه إنَّما حسن للاستحقاق لا غير.

[لا يحسن الألم بمجرَّد العوض]:

مسألة: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: ولا يجوز أن يحسن الألم للعوض مجرَّداً، لأنَّه كان يؤدّي إلىٰ حسن إيلام الغير بالضرب لا لشيءٍ / [[ص ١١٤]] إلَّا لإيصال نفع إليه، واستيجار من ينقل الماء من نهر إلىٰ نهر آخر لا لغرض بل للعوض.

شرح ذلك: ذهب أبو علي وأصحابه إلىٰ أنَّه يحسن من القديم تعالىٰ الألم بمجرَّد العوض لا غير، وخالفهم أهل العدل وقالوا: بل لا بدَّ من أن يكون فيه مع العوض لطف لبعض المكلَّفين، ومتىٰ لم يكن فيه لطف كان عبثاً.

واستدلّوا علىٰ ذلك بأن قالوا: لو حسن الألم بمجرَّد العوض لحسن من الواحد منّا أن يستأجر أجيراً لينقل الماء من نهر إلىٰ نهر من غير أن يكون له فيها غرض غير إيصال الأُجرة إليه. قالوا: قد علمنا ضرورة قبح ذلك، فمن أجازه عُلِمَ بطلان قوله ضرورةً. وإن امتنعوا من إجازته فلا وجه لقبحه إلَّا ما قلناه من كونه عبثاً.

وليس لهم أن يقولوا: إنَّما قبح منه ذلك لأنَّه لو كان يقدر علىٰ أن / [[ص ١١٥]] يوصل تلك الأُجرة إليه علىٰ التفضل فيستحقُّ به المدح والشكر، وحيث لم يفعل فوَّت نفسه ذلك فاستحقَّ الذمَّ لذلك وقبح فعله لأجله دون ما ذهبتم إليه.

وذلك أنَّ ما قالوه ليس بصحيح، لأنَّ تفويت الشكر والمدح ليس بواجب تركه، لأنَّه لو كان واجباً لوجب أن لا يخلو أحدنا في حال من الأحوال من استحقاق الذمّ، لأنَّه لا يقدر في كلِّ حالٍ أن يفعل من الأفعال ما يستحقُّ عليه المدح والشكر.

وكان يجب أيضاً أن يستحقَّ القديم تعالىٰ الذمَّ في كلِّ حالٍ، لأنَّه يقدر في كلِّ وقتٍ علىٰ ما لو فعله لاستحقَّ المدح والشكر، وقد علمنا بطلان ذلك، فما أدّىٰ إليه وجب الحكم بفساده.

[لا عبرة بالتراضي في العوض]:

مسألة: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: ولا اعتبار في حسنه للعوض بالتراضي، لأنَّ التراضي إنَّما يُعتَبر في ما يشتبه من المنافع، فأمَّا ما لا شبهة في اختيار العقلاء لمثله إذا عرفوه لبلوغه أقصىٰ المنافع، فلا اعتبار فيه.

شرح ذلك: ما يفعله القديم تعالىٰ من الآلام في دار التكليف يستحقُّ عليه من / [[ص ١١٦]] الأعواض الحدّ الذي إذا بلغه من الكثرة اختاره جميع العقلاء، ومن لم يختره استحقَّ الذمَّ منهم، وما هذه صفته لا يُراعىٰ فيه التراضي.

ألَا ترىٰ أنّا لو فرضنا أنَّ بعض العقلاء لو قيل له: انتقل من موضع إلىٰ موضع قريب منه وخذ عوضاً عليه مائة ألف قنطار. فإنَّه متىٰ لم يختر الانتقال استحقَّ الذمَّ من العقلاء، وحسن منهم إجباره علىٰ ذلك خاصَّة إذا لم يكن عليه في ذلك غضاضة ولا نقصان منزلة وإن كان عليه فيه مشقَّة، فإنَّ أحوال العقلاء لا تختلف في ذلك؟

وإنَّما يراعىٰ التراضي في الآلام إذا كانت المنافع التي يقابلها قليلة يسيرة كما يُراعىٰ التراضي بين المستأجر والأجير، لأنَّه لا يحسن من أحدنا إجبار الأجير علىٰ العمل ليوصل الأُجرة إليه، وإنَّما كان كذلك لأنَّ الأُجرة التي يأخذها علىٰ عمله قليلة يسيرة، فروعي في حسن عمله التراضي.

فأمَّا ما يبلغ الحدّ الذي ذكرناه من الكثرة فإنَّه يسقط فيه اعتبار التراضي علىٰ ما قد بيَّناه.

[عدم جواز الألم لدفع الضرر]:

مسألة: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: ولا يجوز أن يفعل الله تعالىٰ الألم لدفع الضرر به من غير عوض عليه كما يفعل ذلك أحدنا / [[ص ١١٧]] بغيره. والوجه في ذلك: أنَّ الألم إنَّما يحسن لدفع الضرر في الموضع الذي لا يندفع إلَّا به، والقديم تعالىٰ قادر علىٰ دفع كلّ ضرر عن المكلَّف من غير أن يؤلمه.

شرح ذلك: الألم يحسن فعله لثلاثة أوجه: للاستحقاق، وللنفع، ولدفع ضرر أعظم منه. والقديم تعالىٰ يجوز أن يفعله للوجهين الأوَّلين، ولا يجوز أن يفعله لدفع الضرر.

والعلَّة في ذلك ما أومأنا إليه من أنَّه إنَّما يحسن فعل الألم لدفع الضرر إذا كان لا يندفع إلَّا به ولا يمكن فعله من دونه.

ألَا ترىٰ أنَّ من أنجىٰ غريقاً _ بأن أخرجه من اللجَّة _ فانكسرت يده فإنَّ كسر يده حسن إذا كان لا يمكن إخراجه إلَّا به، لأنَّه دفع بما هو أعظم من الهلاك، ولو أمكنه إخراجه من غير أن يوصل إليه شيئاً من الآلام لما حسن منه إيلامه.

فعُلِمَ بذلك أنَّ الألم إنَّما يحسن لدفع الضرر إذا كان لا يمكن دفعه إلَّا به.

وإذا ثبت هذه الجملة فالضرر الذي يدفعه الله تعالىٰ بفعل الألم لا يخلو من أن يكون من فعله مثل العقاب وما يجري مجراه أو من فعل غيره. فإن كان من فعله فهو تعالىٰ قادر علىٰ أن لا يفعل به ذلك الألم وإن لم يفعل به ألماً آخر، وإن كان من فعل غيره فهو تعالىٰ أيضاً قادر علىٰ المنع منه.

فإذاً علىٰ الوجهين جميعاً لم يحصل الشرط في حسن فعله تعالىٰ / [[ص ١١٨]] الألم لدفع الضرر، فينبغي أن لا يحسن فعله له.

[في انقطاع العوض]:

مسألة: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: والعوض هو النفع المستحقّ العاري من إجلال وتعظيم. والعوض منقطع، لأنَّه جار مجرىٰ المثامنة والأروش، ولو كان دائماً لكان العلم بدوامه شرطاً في حسنه. وكان لا يحسن من أحدنا تحمّل الألم بعوض منقطع، كما لا يحسن تحمّل ذلك من غير عوض.

شرح ذلك: حدُّ العوض هو ما ذكرناه من كونه نفعاً مستحقَّاً خالياً من إجلال وتعظيم.

ذكرنا كونه (نفعاً) ليبين ممَّا ليس بنفع، و(مستحقَّاً) ليبين من التفضّل، وكونه (خالياً من التعظيم والإجلال) ليبين به من الثواب.

فأمَّا الذي يدلُّ علىٰ أنَّه منقطع شيئان:

/ [[ص ١١٩]] أحدهما: الرجوع إلىٰ الشاهد في إيجاب العوض، وقد وجدنا الأعواض كلّها منقطعة في الشاهد، مثل الأجر في الأعمال والأثمان في الأمتعة والأروش في الجنايات، فينبغي أن تكون الأعواض كلّها، هذه سبيلها.

والآخر: أنَّه لو كان العوض دائماً لوجب أن يكون العلم به شرطاً في حسن تحمّل الآلام، كما أنَّه شرط في مجرَّد حصول العوض، ونحن نعلم أنَّه يحسن من الواحد منّا أن يتحمَّل ضرراً _ بأن يعمل عملاً من الأعمال أو يسافر ليتوصَّل به إلىٰ منفعة منقطعة غير دائمة _ ولا يحسن أن يتحمَّل ذلك إذا خلا من منفعة أصلاً. فلو كان الدوام شرطاً في حسن الألم لقبح ذلك منّا، كما يقبح إذا خلا من منفعة أصلاً. فعُلِمَ بهذه الجملة أنَّ الأعواض منقطعة.

[وجوب العوض عليه تعالىٰ في كلّ ألم مترتّب علىٰ أمره]:

مسألة: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: وما فُعِلَ من الآلام بأمره تعالىٰ أو بإباحته فعوضه عليه، لأنَّه جار مجرىٰ فعله.

شرح ذلك: ما أمر الله تعالىٰ به من الآلام _ مثل ذبح الحيوانات في الهدي / [[ص ١٢٠]] والمناسك والنذور والكفّارات _ أو أباحه مثل ذبح الحيوانات للأكل، فالعوض في ذلك أجمع علىٰ الله تعالىٰ.

وإنَّما قلنا ذلك لأنَّه تعالىٰ أمرنا به وأباحه لنا، كأنَّه فعل ذلك الألم، ولو فعله لكان عوضه عليه. ولأنَّ أمره وإباحته يدلَّان علىٰ حسن الألم، ولا يكون الألم حسناً إلَّا أن يكون في مقابلته من الأعواض ما يُوفىٰ عليه وما يستحقُّ علينا من الأعواض علىٰ الآلام التي نفعلها علىٰ وجه الظلم، فهو مقدار ما يُخرِج الألم من كونه ظلماً. فأمَّا ما يُدخِله في كونه حسناً فلا يتأتّىٰ ذلك من الأعواض المستحقَّة علينا.

[عدم وجوب العوض عليه تعالىٰ إذا كان الغير سبباً للإيلام]:

مسألة: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: وقد يكون الألم من فعله تعالىٰ والعوض علىٰ غيره بالتعريض له، نحو من عرَّض طفلاً للبرد الشديد فتألَّم بذلك أو مات فالعوض هاهنا علىٰ المعرِّض للألم لا علىٰ المؤلم نفسه، وصار ذلك الألم كأنَّه من فعل المعرِّض.

شرح ذلك: قد يكون الألم من فعل الله تعالىٰ والعوض علينا. مثل أن يُعرِّض أحدنا غيره ليُنزَل به الألم علىٰ ما جرت به العادة المستمرَّة في ذلك، مثل أن يتركه تحت برد شديد ينزل من السماء، أو يطرحه في ثلج يموت فيه، أو في نار يحترق فيها، فإنَّ الآلام هاهنا من فعل الله تعالىٰ بمجرىٰ العادة / [[ص ١٢١]] والعوض في ذلك علىٰ المعرِّض منّا لذلك الألم، لأنَّه بتعريضه صار في حكم الفاعل له.

وكذلك لو أنَّ أحدنا رمىٰ حجراً من فوق فأخذ غيره طفلاً فتركه تحت ذلك الحجر فوقع عليه ومات، كان العوض في ذلك علىٰ الواضع للطفل لا علىٰ المرسِل للحجر، وإن كان الألم من فعل المرسِل لكنَّه صار بالتعريض له كأنَّه فاعل الألم، فاستحقَّ العوض عليه.

[حكم العوض ممَّن فعل الألم ظلماً]:

مسألة: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: والأولىٰ أن يكون من فعل الألم علىٰ وجه الظلم منّا بغيره في الحال مستحقَّاً من العوض المبلغ الذي يستحقُّ مثله عليه.

والوجه في ذلك: أنَّه لو لم يكن لذلك مستحقَّاً، لم يكن الانتصاف منه ممكناً مع وجوب الانتصاف. بخلاف ما قاله أبو هاشم، فإنَّه أجاز أن يمكِّن من الظلم وإن لم يكن في الحال مستحقَّاً لما يقابله من العوض بعد أن يكون ممَّن لا يخرج من الدنيا إلَّا وقد استحقَّ ذلك.

شرح ذلك: ذهب أبو القاسم البلخي وكثير من المتكلِّمين إلىٰ أنَّه يجوز أن / [[ص ١٢٢]] يُمكِّن الله تعالىٰ من فعل الظلم من ليس له شيء من الأعواض أصلاً، فإذا ورد القيامة تفضَّل الله عليه ثمّ نقله إلىٰ من يستحقُّ ذلك عليه.

قال أبو هاشم وأصحابه: أنَّه لا يجوز أن يُمكِّن من فعل الظلم إلَّا من علم من حاله أنَّه يرد القيامة وقد استحقَّ من الأعواض مقدار ما يستحقُّ عليه.

وردَّ علىٰ أبي القاسم قوله بأن قال: الانتصاف واجب والتفضّل ليس بواجب ولا يجوز أن يتعلَّق فعل ما هو واجب بفعل ما ليس بواجب.

وعلىٰ هذه العلَّة التي اعتلَّ بها أبو هاشم يلزمه أن يقول: لا يجوز أن يُمكِّن من فعل الظلم إلَّا من يستحقُّ في الحل مقدار ما يستحقُّ / [[ص ١٢٣]] عليه، ولا يكفي أن يكون المعلوم من حاله أنَّه يستحقُّ في المستقبل، لأنَّ تبقيته تفضّل وليست بواجبة علىٰ أصله. فإذاً يعود الأمر إلىٰ أنَّه تعلُّق الواجب بالجائز، وعند ذلك لا يمكن الانتصاف.

فإن قال: من قد علم من حاله أنَّه يستحقُّ ذلك في المستقبل يكون ذلك في حكم الحاصل، كان لأبي القاسم ولمن ينصر مذهبه أن يقولوا: وقد علم أنَّه يتفضَّل عليه وذلك في حكم الحاصل، فينبغي أن يُجوِّزه وهو لا يُجوِّز ذلك.

فثبت من ذلك أنَّه ليس إلَّا المذهبان، إمَّا مذهب أبي القاسم علىٰ ما حكيناه عنه أو الذي اخترناه من أنَّه لا يُمكِّن إلَّا من استحقّ في الحال مقدار ما يستحقُّ عليه ومذهب بين المذهبين مناقضة.

* * *

٤ - آية ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ ...﴾:

⇦ الصحابة / الآية.

* * *

٥ - آية التطهير:

الشافي في الإمامة (ج ٣):

[[ص ١٣٣]] قال صاحب الكتاب: (دليل لهم آخر)، ثمّ قال: (وربَّما تعلَّقوا بقوله جلَّ وعزَّ: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً ﴿٣٣﴾﴾ [الأحزاب: ٣٣]، وأنَّ ذلك يدلُّ علىٰ عصمتهم، وبعدهم من الضلال والخطأ، فإذا صحَّ ذلك فيجب أن يكون الإمام فيهم دون غيرهم ممَّن لم يثبت له العصمة)، ثمّ قال: (وهذا أبعد ممَّا تقدَّم، لأنَّه إنَّما يدلُّ علىٰ أنَّه جلَّ وعزَّ يريد أن يُطهِّرهم ويُذهِب الرجس عنهم، ولا يدلُّ علىٰ أنَّ ما أراده ثابت فيهم، فكيف يُستَدلُّ بالظاهر

علىٰ ما ادَّعوه فقد صحَّ أنَّ الله تعالىٰ يريد تطهير كلّ المؤمنين وإزالة الرجس عنهم؟ لأنَّه متىٰ لم نقل بذلك أدّىٰ إلىٰ أنَّه تعالىٰ يريد خلاف التطهير بالمؤمنين. وبعد، فليس يخلو من أن يريد بذلك المدح والتعظيم، أو يريد به الأفعال التي يصير بها طاهراً زاكياً، فإن أُريد الأوَّل فكلّ المؤمنين فيه شرع سواء، وإن أُريد الثاني فكلّ المكلَّفين يتَّفقون فيه، وأكثر ما تدلُّ الآية عليه أنَّ لأهل البيت مزيَّة في باب الألطاف، وما يجري مجراها، فلذلك خصَّهم بهذا الذكر، ولا مدخل للإمامة فيه، ولو دلَّ علىٰ الإمامة لم يدلّ علىٰ واحد دون آخر بعينه، ولاحتيج في التعليل إلىٰ دلالة مبتدأة، ولكانت كافية مغنية عن هذه الجملة، ولأنَّ الكلام يتضمَّن إثبات حال لأهل البيت ولا يدلُّ علىٰ أنَّ / [[ص ١٣٤]] غيرهم في ذلك بخلافهم، وكذلك القول فيما تقدَّم، لأنَّه إذا قال في عترته: إنَّ من تمسَّك بها لم يضلّ، وإنَّها لا تفارق الكتاب، فإنَّما يدلُّ ذلك علىٰ إثبات هذا الحكم لها، ولا يدلُّ علىٰ نفيه عن غيرها، فقد يجوز في غيرها أن يكون محقَّاً ولمن تمسَّك به هادياً...).

يقال له: هذه الآية تدلُّ علىٰ عصمة أهل البيت المختصّين بها عليهم السلام، وعلىٰ أنَّ أقوالهم حجَّة، ثمّ تدلُّ من بعد علىٰ إمامة أمير المؤمنين والحسن والحسين عليهم السلام بضربٍ من الترتيب، فأمَّا وجه دلالتها علىٰ العصمة، فهو أنَّ قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ﴾ لا يخلو من أن يكون معناه الإرادة المحضة التي لم يتبعها الفعل وإذهاب الرجس، أو أن يكون أراد ذلك وفعله، فإن كان الأوَّل فهو باطل من وجوه، لأنَّ لفظ الآية يقتضي اختصاص أهل البيت بما ليس لغيرهم، ألَا ترىٰ أنَّه قال: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ﴾؟ وهذه اللفظة تقتضي ما ذكرنا من التخصيص، ألَا ترىٰ أنَّ القائل إذا قال: إنَّما العالم فلان، وإنَّما الجواد حاتم، وإنَّما لك عندي درهم، فكلامه يفيد التخصيص الذي ذكرناه؟ والإرادة للطهارة من الذنوب من غير أن يتبعها فعل لا تخصيص لأهل البيت عليهم السلام بها، بل الله يريد من كلِّ مكلَّف مثل ذلك، وأيضاً فإنَّ الآية تقتضي مدح من تناولته وتشريفه وتعظيمه، بدلالة ما روي من أنَّ النبيّ صلى الله عليه وآله لـمَّا جلَّل عليَّاً وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام بالكساء وقال: «اللّهمّ إنَّ هؤلاء أهل بيتي، فأذهب عنهم الرجس وطهِّرهم تطهيراً»، فنزلت الآية، وكان ذلك في بيت أُمّ سَلَمة رحمة الله عليها، فقالت له صلى الله عليه وآله: ألست من أهل بيتك؟ فقال لها: «إنَّكِ علىٰ / [[ص ١٣٥]] خير»، وصورة الحال وسبب نزول الآية يقتضيان المدحة والتشريف، ولا مدحة ولا تشريف في الإرادة المحضة التي تعمُّ سائر المكلَّفين من الكفّار وغيرهم.

فإن قيل: علىٰ هذا الوجه فكذلك لا مدحة فيما تذكرونه، لأنَّكم لا بدَّ أن تقولوا: إنَّه أذهب عنهم الرجس وطهَّرهم، بأن لطف لهم بما اختاروا عنده الامتناع من القبائح، وهذا واجب عندنا وعندكم، ولو علم من غيرهم من الكفّار مثل ما علمه منهم لفعل مثل ذلك بهم، فأيُّ وجهٍ للمدح؟

قلنا: الأمر علىٰ ما ذكرتموه في اللطف ووجوبه، وأنَّه لو علمه في غيرهم لفعله كما فعله بهم، غير أنَّ وجه المدح مع ذلك ظاهر، لأنَّ من اختار الامتناع من القبائح، وعلمنا أنَّه لا يقارف شيئاً من الذنوب، وإن كان ذلك عن ألطاف فعلها الله تعالىٰ به، لا بدَّ من أن يكون ممدوحاً مشرَّفاً معظَّماً، وليس كذلك من أُريد منه أن يفعل الواجب، ويمتنع من القبيح، ولم يُعلَم من جهته ما يوافق هذه الإرادة، فبان الفرق بين الأمرين. وأيضاً فإنَّ النبيّ صلى الله عليه وآله علىٰ ما وردت به الرواية الظاهرة لم يسأل الله أن يريد أن يذهب عنهم الرجس، وإنَّما سأل أن يُذهِب عنهم الرجس ويُطهِّرهم تطهيراً، فنزلت الآية مطابقة لدعوته، متضمِّنة لإجابته، فيجب أن يكون المعنىٰ فيها ما ذكرناه. وإذا ثبت اقتضاء الآية لعصمة من تناولته وعني بها وجب أن تكون مختصَّة من أهل البيت عليهم السلام بمن ذهبنا إلىٰ عصمته، دون من أجمع جميع المسلمين علىٰ فقد عصمته، لأنَّها إذا انتفت عمَّن قُطِعَ علىٰ نفي عصمته لما يقتضيه معناها من العصمة لم يخلُ من أن تكون متناولة لمن اختلف في عصمته أو غير متناولة له، وإن لم تتناوله بطلت فائدتها التي تقتضيها، فوجب أن يكون متناولة له، وهذه الطريقة تُبطِل قول من حملها علىٰ الأزواج، لأجل / [[ص ١٣٦]] كونها واردة عقيب ذكرهنَّ وخطابهنَّ، لأنَّ الأزواج إذا لم يذهب أحد إلىٰ عصمتهنَّ وجب أن يُخرِجن عن الخطاب المقتضي لعصمة من يتناوله، وورودها عقيب ذكرهنَّ لا يدلُّ علىٰ

تعلّقها بهنَّ إذا كان معناها لا يطابق أحوالهنَّ، وفي القرآن وغيره من الكلام لذلك نظائر كثيرة. علىٰ أنَّ حمل الآية علىٰ الأزواج بانفرادهنَّ يخالف مقتضىٰ لفظها، لأنَّها تتضمَّن علامة جمع المذكَّر، والجمع الذي فيه المذكَّر والمؤنَّث لا يجوز حملها علىٰ الأزواج دون غيرهنَّ، ألَا ترىٰ أنَّ ما تقدَّم هذه الآية ثمّ تأخَّر عنها لـمَّا كان المعنيُّ به الأزواج، جاء جمعه بالنون المختصّ بالمؤنَّث؟ وممَّا يدلُّ علىٰ اختصاصها بمن نذهب إليه أيضاً الرواية الواردة في سبب نزولها، وقد تقدَّم ذكرها، وإذا كان الأزواج وغيرهنَّ خارجين من جملة من جُلِّلَ بالكساء وجب أن تكون الآية غير متناولة له، وجواب النبيّ لأُمِّ سَلَمة يدلُّ أيضاً علىٰ ذلك، وقد روي أنَّ النبيّ ﷺ بعد نزول هذه الآية كان يمرُّ علىٰ باب فاطمة عليها السلام عند صلاة الفجر ويقول: «الصلاة يرحمكم الله، ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً ﴿٣٣﴾﴾»، فإذا ثبت اختصاص الآية بمن ذكرناه ووجبت عصمته وطهارته ثمّ وجدنا كلّ من أثبت عصمة أمير المؤمنين والحسن والحسين عليهم السلام يذهب إلىٰ أنَّ إمامتهم ثبتت بالنصِّ من الرسول ﷺ فقد تمَّ ما أوردناه.

فأمَّا قول صاحب الكتاب: (إنَّ أكثر ما تدلُّ عليه الآية أنَّ لأهل البيت مزيَّة في باب الألطاف فلذلك خصَّهم بهذا الذكر)، فإنَّه متىٰ لم يكن المراد ما ذكرناه لم يكن لهم مزيَّة علىٰ غيرهم، لأنَّا قد بيَّنا أنَّه إن أُريد بالآية الإرادة الخالصة فلا مزيَّة، فإذا ثبتت المزيَّة فلا بدَّ من أن يثبت فعلاً / [[ص ١٣٧]] تابعاً للإرادة، وقد بيَّنا كيف يدلُّ علىٰ الإمامة علىٰ التفصيل، فبطل ما ظنَّه من أنَّها لا تدلُّ علىٰ ذلك.

فأمَّا قوله: (إنَّ الكلام يتضمَّن إثبات حالٍ لأهل البيت، ولا يدلُّ علىٰ أنَّ غيرهم في ذلك بخلافهم)، فالطريق إلىٰ نفي ما أثبتناه لهم عن غيرهم واضح، أمَّا العصمة فلا خلاف في أنَّ غيرهم لا يُقطَع فيه عليها، وأمَّا الإمامة فإذا أُثبتت فيهم بطلت أن تكون في غيرهم، لاستحالة أن يختصَّ بالإمامة اثنان في وقتٍ واحدٍ.

فأمَّا قوله: (وكذلك القول فيما تقدَّم، لأنَّه إذا قال في عترته: إنَّ من تمسَّك بها لم يضلّ فإنَّما يدلُّ علىٰ إثبات هذا الحكم لها، ولا يدلُّ علىٰ نفيه عن غيرها) فباطل، لأنَّه قد بيَّنا دلالة هذا الخبر علىٰ أنَّ إجماع أهل البيت حجَّة، وممَّا أجمعوا عليه أنَّ خلافهم غير سائغ، وأنَّ مخالفهم مبطل، فيجب أن يكون قولهم في هذا حجَّة كسائر أقوالهم، وهذا يُبطِل ما ظنَّه صاحب الكتاب من تجويز أن يكون الحقّ في جهتهم وجهة من خالفهم.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٤٧٩]] وممَّا يدلُّ أيضاً علىٰ صدقها صلوات الله عليها في دعواها قيام الدلالة علىٰ عصمتها، ويدلُّ علىٰ ذلك قوله تعالىٰ: ﴿[إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ] لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً ﴿٣٣﴾﴾ [الأحزاب: ٣٣]، وقد روىٰ أهل النقل بغير خلاف بينهم أنَّ النبيّ ﷺ جلَّل عليّاً وفاطمة والحسن والحسين صلوات الله عليهم بكساء وقال ﷺ: «اللّهمّ إنَّ هؤلاء أهل بيتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً»، فنزلت الآية وكان ذلك في بيت أُمّ سلمة رضي الله عنها، فقالت له ﷺ: ألست من أهل بيتك؟ فقال ﷺ: «لا، إنَّك علىٰ خير».

وليس يخلو الإرادة المذكورة في الآية من أن تكون إرادة محضة لم يتبعها الفعل، أو تكون إرادة وقع الفعل عندها، وقطع انتفاء الرجس والقبائح بعد نزولها.

والمعنىٰ الأوَّل باطل، لأنَّ لفظة (إنَّما) تفيد الاختصاص ونفي الحكم عمَّن عدا من تعلَّقت به، وقد بيَّنا ذلك في قوله جلَّ وعلا: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ﴾ [المائدة: ٥٥]، ولا اختصاص لأهل البيت صلوات الله عليهم بهذه الإرادة بل هي عامّة لكلِّ مكلَّف، فثبت أنَّها إرادة وقع مرادها.

فإن قيل لنا: فليس المعصومون من جميع المكلَّفين هم من نزلت هذه الآية فيهم، فقد بطل الاختصاص، فلا يجوز أن نحملها علىٰ ما لا اختصاص فيه / [[ص ٤٨٠]] البتَّة، والخلق فيه متساوون، وإذا حملناها علىٰ العصمة وقوع مراد الإرادة حصل الاختصاص والتمييز ممَّن ليس بهذه الصفة، وإن شاركهم مشارك فيه فتركنا الظاهر له جاز ذلك، لأنَّ الاختصاص حاصل علىٰ كلِّ حال، وعلىٰ الوجه الآخر يبطل كلّ اختصاص.

وأيضاً فإنَّ النبيّ ﷺ ما سأل الله تعالىٰ إلَّا أن يُطهِّرهم ويُذهِب عنهم الرجس، ولم يسأل أن يريد ذلك وإن لم يقع، فنزلت الآية مطابقة لدعوته ومتضمّنة لإجابته، فيجب أن يكون معناها ما بيّناه.

ولو لم تفهم أُمّ سَلَمة رضي الله عنها اقتضىٰ الحال التشريف والتعظيم لم تتوصَّل إلىٰ دخولها في جملة أهل البيت عليهم السلام، وإذا كان لا تشريف ولا مدحة في الإرادة المحضة، وجب أن يكون الفعل المراد واقعاً.

وبهذا الاعتبار نعلم أنَّ الآية لم تتناول الأزواج وممَّن لم يقع علىٰ عصمته، لأنَّها إذا اقتضت العصمة خرج منها من ليس بمقطوع علىٰ عصمته، وإذا كانت صلوات الله عليها معلومة الصدق لم تحتج إلىٰ بيّنة فيما تدَّعيه، لأنَّ البيّنة إنَّما تثمر غلبة الظنّ بصدق المدَّعي، ومع العلم يسقط اعتبار الظنّ، ولهذا جاز أن يحكم الحاكم بعلمه بغير شهادة، لأنَّ علمه أقوىٰ من الشهادة، ولهذا كان الإقرار أقوىٰ من البيّنة من حيث كان الظنّ أقوىٰ من الإقرار، فإذا قدَّمنا الإقرار علىٰ الشهادة لقوَّة الظنّ، فالأولىٰ أن نُقدِّم العلم علىٰ الجميع، ولم نحتج مع الإقرار إلىٰ شهادة، لأنَّ حكم الضعيف يسقط مع القوي، فلذلك لا يحتاج مع العلم إلىٰ بيّنة غاية أمرها أن توجب الظنّ.

* * *

٦ - آية الذرّ:

الأمالي (ج ١):

[[ص ٢٠]] [آية أُخرىٰ]: قال الله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالُوا بَلى شَهِدْنا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هذا غافِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوا إِنَّما أَشْرَكَ آباؤُنا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنا بِما فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ﴿١٧٣﴾﴾ [الأعراف: ١٧٢ و١٧٣]، وقد ظنَّ بعض من لا بصيرة له ولا فطنة عنده أنَّ / [[ص ٢١]] تأويل هذه الآية أنَّ الله استخرج من ظهر آدم جميع ذرّيته وهم في خلق الذرّ، فقرَّرهم بمعرفته، وأشهدهم علىٰ أنفسهم. وهذا التأويل _ مع أنَّ العقل يُبطِله ويُحيله _ ممَّا يشهد ظاهر القرآن بخلافه، لأنَّ الله تعالىٰ قال: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ﴾، ولم يقل: من آدم، وقال: ﴿مِنْ ظُهُورِهِمْ﴾، / [[ص ٢٢]] ولم يقل: من ظهره، وقال: ﴿ذُرِّيَّتَهُمْ﴾، ولم يقل: ذرّيته.

ثمّ أخبر تعالىٰ بأنَّه فعل ذلك لئلَّا يقولوا: إنَّهم كانوا عن هذا غافلين، أو يعتذروا بشرك آبائهم وأنَّهم نشؤوا علىٰ دينهم وسُنَّتهم. وهذا يقتضي أنَّ الآية لم تتناول ولد آدم لصلبه، وأنَّها إنَّما تناولت من كان له آباء مشركون، وهذا يدلُّ علىٰ اختصاصها ببعض ولد آدم، فهذه شهادة الظاهر ببطلان تأويله.

فأمَّا شهادة العقل فمن حيث لا تخلو هذه الذرّية التي استخرجت من أن تكون من ظهر آدم، فخوطبت وقُرِّرت أن تكون كاملة العقول مستوفية لشروط التكليف، أو لا تكون كاملة العقول مستوفية لشروط التكليف.

فإن كانت بالصفة الأُولىٰ وجب أن يذكر هؤلاء بعد خلقهم وانشائهم وإكمال عقولهم ما كانوا عليه في تلك الحال، وما قُرِّروا به واستشهدوا عليه، لأنَّ العاقل لا ينسىٰ ما يجري هذا المجرىٰ وإن بعد العهد وطال الزمان، ولهذا لا يجوز أن يتصرَّف أحدنا في بلد من البلدان وهو عاقل كامل فينسىٰ مع بعد العهد جميع تصرّفه المتقدِّم وسائر أحواله. وليس أيضاً لتخلّل الموت بين الحالين تأثير، لأنَّه لو كان تخلّل الموت يزيل الذكر لكان تخلّل النوم والسكر والجنون / [[ص ٢٣]] والإغماء من أحوال العقلاء يزيل ذكرهم لما مضىٰ من أحوالهم، لأنَّ سائر ما عدَّدناه ممَّا ينفي العلوم يجري مجرىٰ الموت في هذا. وليس لهم أن يقولوا: إذا جاز في العاقل الكامل أن ينسىٰ ما كان عليه في حال الطفولية جاز ما ذكرناه، وذلك إنَّما أوجبنا ذكر العقلاء لما ادَّعوه إذا كملت عقولهم من حيث جرىٰ عليهم وهم كاملو العقول، ولو كانوا بصفة الأطفال في تلك الحال لم نوجب عليهم ما أوجبناه. علىٰ أنَّ تجويز النسيان عليهم ينقض الغرض في الآية، وذلك أنَّ الله تعالىٰ أخبرنا بأنَّه إنَّما قرَّرهم وأشهدهم لئلَّا يدَّعوا يوم القيامة الغفلة وسقوط الحجَّة عنهم فيه، فإذا جاز نسيانهم له عاد الأمر إلىٰ سقوط الحجَّة وزوالها.

وإن كانوا علىٰ الصفة الثانية من فقد العقل وشرائط التكليف قبح خطابهم وتقريرهم وإشهادهم، وصار ذلك عبثاً قبيحاً.

فإن قيل: قد أبطلتم قول مخالفيكم، فما تأويلها الصحيح عندكم؟

قلنا: في الآية وجهان: أحدهما: أن يكون تعالىٰ إنَّما عنىٰ بها جماعة من ذرّية بني آدم خلقهم، وبلَّغهم، وأكمل عقولهم، وقرَّرهم علىٰ ألسن رسله عليهم السلام بمعرفته، وما يجب من طاعته، فأقرّوا بذلك. وأشهدهم علىٰ أنفسهم لئلَّا يقولوا يوم القيامة: ﴿إِنَّا كُنَّا عَنْ هذا غافِلِينَ ﴿١٧٢﴾﴾، أو

يتعذروا بشرك آبائهم. وإنّما أتىٰ من اشتبه عليه تأويل الآية من حيث ظنَّ أنَّ اسم الذرّية لا يقع إلّا علىٰ من لم يكن عاقلاً كاملاً، وليس الأمر كما ظنَّ، لأنّه سمّىٰ جميع البشر بأنّهم ذرّية آدم وإن دخل فيهم العقلاء الكاملون، وقد قال تعالىٰ: ﴿رَبَّنا وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّاتِ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدْتَهُمْ وَمَنْ صَلَحَ مِنْ آبائِهِمْ وَأَزْواجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ﴾ [غافر: ٨]، ولفظ الصالح لا يُطلَق إلّا علىٰ من كان كاملاً عاقلاً، فإن استبعدوا تأويلنا وحملنا الآية علىٰ البالغين المكلَّفين فهذا جوابهم.

والجواب الثاني: أنّه تعالىٰ لمّا خلقهم وركّبهم تركيباً يدلُّ علىٰ معرفته ويشهد بقدرته ووجوب عبادته، وأراهم العبر والآيات والدلائل في أنفسهم وفي غيرهم، كان بمنزلة المُشهِد لهم علىٰ أنفسهم، وكانوا في مشاهدة ذلك ومعرفته وظهوره فيهم علىٰ الوجه الذي أراده الله تعالىٰ، وتعذّر امتناعهم منه وانفكاكهم من دلالته بمنزلة المقرّ المعترف، وإن لم يكن هناك إشهاد ولا اعتراف علىٰ الحقيقة. ويجري ذلك مجرىٰ قوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ اسْتَوى إِلَى السَّماءِ وَهِيَ دُخانٌ فَقالَ لَها وَلِلْأَرْضِ ائْتِيا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قالَتا أَتَيْنا طائِعِينَ ﴿١١﴾﴾ [فصّلت: ١١]، وإن لم يكن منه تعالىٰ قول علىٰ الحقيقة، ولا منهما جواب. ومثله قوله تعالىٰ: / [[ص ٢٤]] ﴿شاهِدِينَ عَلى أَنْفُسِهِمْ بِالْكُفْرِ﴾ [التوبة: ١٧]، ونحن نعلم أنَّ الكفّار لم يعترفوا بالكفر بألسنتهم، وإنّما ذلك لما ظهر منهم ظهوراً لا يتمكّنون من دفعه كانوا بمنزلة المعترفين به. ومثل هذا قولهم: (جوارحي تشهد بنعمتك، وحالي معترفة بإحسانك). وما روي عن بعض الحكماء من قوله: (سَلْ الأرض من شقَّ أنهارك وغرس أشجارك وجنىٰ ثمارك، فإن لم تجبك جُؤاراً أجابتك اعتباراً). وهذا باب كبير، وله نظائر كثيرة في النظم والنثر، يغني عن ذكر جميعها القدر الذي ذكرناه منها.

* * *

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ١)/ (جوابات المسائل الرازية):

/ [[ص ١١٣]] **المسألة الرابعة: [مسألة الذرّ وحقيقته]**: ما تقول في الأخبار التي رويت من جهة المخالف والموافق في الذرّ وابتداء الخلق علىٰ ما تضمَّن تلك الأخبار، هل هي صحيحة أم لا؟ وهل لها مخرج من التأويل يطابق الحقّ؟

الجواب: إنَّ الأدلَّة القاطعة إذ دلَّت علىٰ أمر وجب إثباته والقطع عليه، وأن لا يرجع عنه بخبر محتمل، ولا بقول معترض للتأويل، وتُحمل الأخبار الواردة بخلاف ذلك علىٰ ما يوافق تلك الدلالة ويطابقه، وإن رجعنا بذلك عن ظواهرها، وبصحَّة هذه الطريقة نرجع عن ظواهر آيات القرآن التي تتضمَّن إجباراً أو تشبيهاً.

وقد دلَّت الأدلَّة أنَّ الله تعالىٰ لا يكلِّف إلّا البالغين الكاملين العقول، ولا يخاطب إلّا من يفهم عند الخطاب.

وهذه الجملة تدلُّ علىٰ أنَّ من روىٰ أنّه خوطب في الذرّ وأُخذت عنه / [[ص ١١٤]] المعارف، فأقرَّ قوم، وأنكر قوم كان عاقلاً كاملاً مكلَّفاً. لأنّه لو كان بغير هذه الصفة لم يحسن خطابه، ولا جاز أن يقرّ، ولا أن ينكر.

ولو كان عاقلاً كاملاً لوجب أن يذكر الناس ما جرىٰ في تلك الحال من الخطاب والإقرار والإنكار، لأنَّ من المحال أن ينسىٰ جميع الخلق ذلك، حتّىٰ لا يذكروا ولا يذكره بعضهم.

هذا ما جرت العادات به، ولولا صحَّة هذا الأصل لجوَّز العاقل منّا أن يكون أقام في بلد من البلدان متصرِّفاً، وهو كامل عاقل ثمّ نسي ذلك كلّه، مع تطاول العهد، حتّىٰ لا يذكر من أحواله تلك شيئاً.

وإنّما لم نذكر ما جرىٰ منّا وإنّا في حال الطفولية، لفقد كمال العقل في تلك الحال به من تخلّل أحوال عدم وموت من تلك الحال وأحوالنا هذه ويجعلونه سبباً في عدم الذكر غير صحيح، لأنَّ اعتراض العدم أو الموت بين الأحوال لا يوجب النسيان بجميع ما جرىٰ مع كمال العقل.

ألَا ترىٰ أنَّ اعتراض السكر والجنون والأمراض المزيلة للمعلوم بين الأحوال، لا يوجب النسيان للعقلاء بما جرىٰ بينهم.

فهذه الأخبار: إمّا أن تكون باطلة مصنوعة، أو يكون تأويلها _ إن كانت صحيحة _ ما ذكرناه في مواضع كثيرة من تأويل قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢].

وهو أنَّ الله تعالىٰ لـمَّا خلق الخلق وركَّبهم تركيباً وأراهم الآيات والدلائل والعبر في أنفسهم وفي غيرهم، يدلُّ الناظر فيها المتأمّل لها علىٰ معرفة الله وإلهيته ووحدانيته ووجوب عبادته وطاعته، جاز أن يجعل تسخيرها له وحصولها / [[ص ١١٥]] علىٰ هذه الصفات الدالّة علىٰ ما ذكرناه إقراراً منها بالوحدانية ووجوب العبادة، ويجعل تصييرها علىٰ هذه الصفات الدالّة علىٰ ما ذكرنا استشهاداً لها علىٰ هذه الأُمور.

وللعرب في هذا المعنىٰ من الكلام المنثور والمنظوم ما لا يحصىٰ كثرةً، ومنه قول الشاعر:

امتلأ الأرض وقال قطني

مهلاً رويداً قد ملأت بطني

ومعنىٰ ذلك: أنّني ملأته حتّىٰ أنّه ممّن يقول: حسبي قد اكتفت، فجعل ما لو كان قائلاً لنطق، كأنّه قال ونطق به.

وهذا تأويل الآية والأخبار المرويّة في الذرّ، في هذه الجملة كفاية.

* * *

جوابات المسائل الطرابلسيّة (خ):

[[ص ١٩٢]] المسألة الثامنة: في الذرّ:

ما القول فيما اشتمل عليه كثير من الأُصول والفروع من الأخبار المنسوبة إلىٰ الصادقين عليهم السلام في أنَّ الله تعالىٰ ذرأ الخلق فكانوا كالذرّ يدبّون، وأنّه خاطبهم فقال: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾، وأنَّ فيهم من أنكر هناك وفيهم من أقرَّ، وأنّه من أقرَّ هاهنا ومن أنكر ثَمَّ أنكر هاهنا، وما انطوت عليه هذه الأخبار من الاستشهاد علىٰ ذلك بقول الله سبحانه: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى ...﴾ إلىٰ آخر الآية [الأعراف: ١٧٢]، مع ما روي عن النبيّ صلّى الله عليه وآله وقد قيل له: بِمَ سبقت الأنبياء وأنت آخرهم؟ فقال عليه السلام: «كنت أوّل من أقرَّ بالله عزّ وجلّ وقال بلىٰ حيث قال: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾». والأخبار في هذا المعنى كثيرة جدّاً. فكيف كان هذا الخطاب والجواب لهم ومنهم؟ أكان وهم أرواح بلا أجسام أم بأرواح وأجسام؟ فإن كان وهم أرواح بلا أجسام فكيف تقوم الأرواح بأنفسها وهي أعراض تحتاج إلىٰ المحلّ والآلات؟ وإن كان وهم أرواح وأجسام فهذا هو القول بالتناسخ. وما القول أيضاً فيما ورد مناسباً لهذا من الأخبار في تلاقي أرواح المؤمنين بعد الممات ومسألة بعضهم لبعض، وأنّهم إذا سألوا وارداً عليهم عن آخر من إخوانهم فأخبرهم القادم عليهم أنّه باقٍ رجوه وانتظروه، وإن أخبرهم أنّه قد تقدَّم قالوا: هوىٰ هوىٰ. والأخبار في هذا المعنىٰ وما قبله كثيرة لو صدقت إلىٰ إيرادها لطال الكتاب والسؤال وكنت جديراً بالإضجار والإملال.

الجواب وبالله التوفيق: قد بيَّنا أنَّ الأخبار الآحاد وكلّ خبر لا يوجب العلم اليقين غير محتجّ به ولا معتمد عليه، فكيف / [[ص ١٩٣]] إذا أوردت هذه الأخبار بما يتنافىٰ ظاهره أدلَّة العقول وما استقرَّ بالحجج الثابتة والبيّنات الواضحة فحينئذٍ متىٰ وردت بذلك وجب إطراحها والقطع علىٰ كذب رواتها. اللّهمّ إلّا أن يكون لظواهرها تأويل ومخرج سهل في اللغة والشرع يطابق مقتضىٰ العقول فلا يجب القطع علىٰ كذب رواتها وجاز كونه صادقاً وأنَّ التأويل غير ما اقتضاه الظاهر.

فأمَّا إخبار القرآن فلا بدَّ من القطع علىٰ صحَّة نقلها من بيان تأويلها وتخريجه علىٰ ما يوافق الأدلَّة الصحيحة، والواجب بيان الكلام في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، فالكلام في هذه الآية هو الأصل في بيان فساد ما اشتبه علىٰ أصحاب التناسخ، ثمّ نبني الكلام في الأخبار الواردة علىٰ ذلك.

اعلم أنَّ علماء أهل الكتاب والتأويل قد تكلَّموا في تأويل هذه الآية بما يرفع الشبه ويحسمها، وقالوا: ظاهرها ينافي قول أصحاب التناسخ، لأنّه تعالىٰ قال: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ﴾ ولم يقل: (من آدم)، وقال تعالىٰ: ﴿مِنْ ظُهُورِهِمْ﴾ ولم يقل: (من ظهره)، وقال: ﴿ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ ولم يقل: (ذرّيته)، وهذا كلّه بخلاف ما ذهبوا إليه وقالوا: غير ممتنع أن يكون الله عزّ وجلّ قدَّر جماعة من بني آدم علىٰ ما يجب عليهم من المعارف به تعالىٰ والعبادة له، وأشهدهم علىٰ أنفسهم بذلك فأذعنوا به واستجابوا إليه، وكان ذلك منه تعالىٰ زيادة في إيجاب الحجَّة عليهم ولطفاً لمن سواهم، وإنَّما اشتبه علىٰ قوم فظنّوا أنَّ اسم الذرّية لا يقع علىٰ العقلاء

البالغين، وهذا غلط، لأنَّ هذا الاسم يقع علىٰ العاقل وغيره، ونحن نُسمّي كلّ بالغ عاقل منّا بأنّه من ذرّية آدم عليه السلام، وقد سمّىٰ الله تعالىٰ في القرآن العقلاء بالذرّية، ومثل هذا لا يشتبه علىٰ محصِّل.

وأجود من هذا التأويل وأشبه بفصاحة القرآن وبلاغته أن يكون معنىٰ هذه الآية أنّه تعالى لـمَّا خلق هذه الذرّية خلقاً يدلُّ الناظر المتأمّل المتفكّر علىٰ معرفة الله تعالىٰ وربوبيَّته ووحدانيَّته وسائر صفاته، ووجوب عبادته وطاعته، جاز أن يجعل ذلك استشهاداً لها علىٰ هذه الأُمور التي تدلُّ عليها وتُفضي إلىٰ العلم بها، ويجعل تسخّرها لما جعلت دلالة عليه وانقيادها لأن تكون حجَّة فيه ومفضية إلىٰ العلم به كأنَّه شهادة منها وإجابة وإقرار.

وهذه طريقة غريبة موجودة / [[ص ١٩٤]] في أشعار العرب وكلامها وملاحن خطابها إذا فتَّشت عليها وجدت منها الكثير الغزير. قال العزّي:

امتلأ الحوض وقال قطني مهلاً رويداً قد ملأت بطني

وقال أهل المعرفة بمعاني كلام العرب: إنَّ معنىٰ ذلك أنّه اكتفىٰ وامتلأ حتّىٰ لو أنّه ممَّن يقول لقال: حسب فإنَّك قد ملأت بطني، فجعل ما يجب أن يقوله لو كان قائلاً ناطقاً قولاً الآن له ومضافاً إليه. وهكذا لـمَّا كان الله تعالىٰ قد فطر الخلق وبناها وأنشأها علىٰ أحوال تدلُّ علىٰ معرفته وربوبيَّته لو كانت ناطقةً قائلة واستُشهدت علىٰ ذلك لشهدت به وأجابت إليه، جاز أن يضاف الآن إليها الشهادة والإقرار والاعتراف تسمّحاً في البلاغة وتوسّعاً في الفصاحة وتعويلاً علىٰ أنَّ المعاني ملحوظة وفوائد الكلام معروفة.

وممَّا قيل لمن ضلَّ عن الصواب في تأويل هذه الذرّية وأنّه خاطبها واستشهد من أن يكون فعل ذلك وهي بالغة عاقلة كاملة مكلَّفة أو علىٰ ما ادَّعوا من صفة الذرّ غير أحياء ولا عارفين، فإن كان الأوَّل فقد كان يجب أن تذكر الآن وفي هذه الأحوال ذلك الخطاب وتلك الشهادة وذلك الاستشهاد أو يذكر أكثرهم ذلك، لأنّه محال أن ينسىٰ العقلاء مثل هذا حتّىٰ لا يذكره منهم ذاكر، وإنّما لا نذكر ما كان منّا في أحوال الطفولية لقد كمال العقل في تلك الأحوال.

وليس ينجي من ذلك أن يقول: إنّه تخلَّل بين هاتين الحالتين للعقلاء أحوال عدم، ومضت أزمان متطاولة، لأنَّ تخلّل أحوال العدم لا تزيد علىٰ تخلل أحوال النوم والسكر والجنون والاغماء والأُمور المزيلة للعلوم، وقد علمنا أنَّ اعتراض ذلك كلّه وتطاول الأزمان بين الأحوال التي جرت للعقلاء وتحقَّقوها وعرفوها لا يمنع من ذكرهم لذلك وعلمهم به، وأنَّ نسيانهم كلّهم له لا يجوز ولم تجز بمثله عادة.

وإن كان الأمر علىٰ الوجه الثاني وهو أنّه تعالىٰ خاطبهم واستشهدهم وهم غير عقلاء ولا أحياء، فذلك سفه وقبيح لا يجوز إضافته إليه جلَّت عظمته، لأنَّ خطاب من لا يفهم معاني الخطاب قبيح.

فأمَّا الأخبار المرويَّة من طرق أصحابنا في ظاهر معنىٰ هذه الآية، فتُحمَل إذا صُحِّحت علىٰ ما ذكرناه من التأويل ويُعدَل عن ظاهر ما له ظاهر منها يخالف الصواب للأدلَّة الموجبة لذلك.

فإن قيل: أليس في الأخبار المرويَّة / [[ص ١٩٥]] في هذا الباب ما يتضمَّن أنَّ بعض هؤلاء المأخوذ عليهم العهد أقرّوا وبعضاً أنكروا، وأنَّ من أقرَّ هناك أقرَّ هاهنا ومن أنكر هناك أنكر هاهنا، وهذا لا يطابق تأويلكم الذي أعجبتم به.

قلنا: إنَّ أوَّل ما في هذا أنَّ الآية المقطوع عليها التي يجوز أن يُحتَجَّ بمثلها في هذا الباب لا تتضمَّن إنكاراً ممَّن استُشهد وقُرِّر ولا من أحدٍ منهم، بل الاعتراف والشهادة. وما عدا الآية من الأخبار قد بيَّنا أنّه غير ملتفت إليه ولا معمول به.

علىٰ أنّه يمكن أن تُحمَل الأخبار التي تتضمَّن إقراراً وإنكاراً علىٰ العلم، وأنَّ الله تعالىٰ لـمَّا فطر الخلق علم ما يكون من كلِّ واحدٍ منهم من إيمان وكفر وإقرار وإنكار وخير وشرّ، فكان ذلك العلم الذي لا بدَّ من كون معلومه كأنّه فعل واقع، وأمر هناك حادث. وهذا أيضاً وجه في الفصاحة قويّ، وطريق مسلوك معروف.

فإن قيل: فما معنىٰ قوله عليه السلام: «إنّي سبقت جميع الأنبياء إلىٰ الإيمان والإقرار، وكنت أوَّلهم» واستشهاده بالآية؟

قلنا: معنىٰ السبق هاهنا والأوّلية الفضل والتبريز وزيادة الثواب لا السبق في الزمان وتقدّمه، وقد يكون متأخّراً في الزمان من هو متقدّم فضلاً وثواباً. ويجوز أن يكون معنىٰ استشهادة بالآية لأنَّ الله تعالىٰ علم منه ذلك فيما لم يزل ومنهم وعلم أنّه أسبقهم وأفضلهم وأوفرهم ثواباً.

فأمّا تلاقي أرواح المؤمنين بعد الموت علىٰ ما وردت به بعض الأخبار، فقد قلنا في أخبار الآحاد وأنّه غير حجّة في شيء ولا معتمدة فيه ما كفىٰ هذا إذا كانت سليمة الظواهر من منافاة أدلّة العقول، فكيف إذا كانت بخلاف ذلك؟

فأمّا الروح فهي الهواء المتردّد في مخارق الحيّ منّا ومنافذه علىٰ وجهٍ لا يتمُّ كونه حيّاً إلّا معه حتّىٰ أنّه متىٰ خرج عن نظامه بطلت الحياة. وعلىٰ هذا التحقيق الروح جسم، وقد غلط قوم فجعلوا الروح هي الحياة نفسها، وإنّما اشتبه ذلك عليهم لأنَّ بالروح علىٰ ما فسّرناه تنحفظ الحياة وتستمرّ وجودها، فجعلوا ما لا يتمُّ كون الحياة إلّا به حياةً، والروح علىٰ الحقيقة لا يصحُّ فيها التلاقي الذي عنوه والتخاطب والتزاور، ولا الحياة التي هي عرض أيضاً، فأولىٰ ما حُمِلَ عليه لفظ الخبر الوارد بتلاقي أرواح المؤمنين أنَّ المراد به تلاقي المؤمنين أنفسهم، وعبَّر عن ذي الروح بالروح، كما يقول القائل: روحي تتوق إلىٰ كذا، وتريد كذا، وإنّما يرد: إنّني / [[ص ١٩٦]] في نفسي أتوق وأُريد. وليس يمتنع أن يُحيي الله تعالى قبل المحشر المؤمنين ويُنعِّمهم في جنّاته، وفي القرآن ما يطابق ذلك، وهو قوله تعالىٰ: ﴿وَلا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْواتاً بَلْ أَحْياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾﴾ [آل عمران: ١٦٩]، فيتلاقون ويتزاورون ويتساءلون وينظر بعضهم إلىٰ بعض. وكلُّ هذا جائز وإن كان غير مقطوع عليه.

* * *

٧ - آية صالح المؤمنين:

الشافي في الإمامة (ج ٢):

[[ص ٢٤٨]] قال صاحب الكتاب: (دليل لهم آخر: ربّما تعلّقوا بقوله تعالىٰ: ﴿وَإِنْ تَظاهَرا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللهَ هُوَ مَوْلاهُ وَجِبْرِيلُ وَصالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلائِكَةُ بَعْدَ ذلِكَ ظَهِيرٌ ﴿٤﴾﴾ [التحريم: ٤]، ويقولون: المراد بـ ﴿صالِحُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ هو أمير المؤمنين علي / [[ص ٢٤٩]] عليه السلام، وقد جعله الله تعالىٰ مولىٰ للرسول صلى الله عليه وآله، ولا يجوز أن يخصّه بذلك إلّا لأمر يختصُّ به دون سائر المؤمنين، وذلك الأمر ليس إلّا طريقة الإمامة).

ثمّ أورد كلاماً كثيراً أبطل به دلالة هذه الآية علىٰ النصّ، والذي نقوله: إنَّ الآية التي تلاها لا تدلُّ عندنا علىٰ النصّ علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامة، ولا اعتمدها أحد من شيوخنا في هذا الموضع، وكيف يصحُّ اعتمادها في النصّ من حيث تتعلّق بلفظة (مولاه)، ونحن نعلم أنَّ هذه اللفظة لو اقتضت النصّ بالإمامة لوجب أن يكون أمير المؤمنين عليه السلام إماماً للرسول صلى الله عليه وآله، لأنَّ المكنّىٰ عنه بالهاء التي في لفظة (مولاه) هو الرسول صلى الله عليه وآله، ولو اقتصر صاحب الكتاب في إبطال دلالة الآية علىٰ النصّ علىٰ ما ذكرناه لكفاه، ولاستغنىٰ عن غيره.

وإنّما يعتمد أصحابنا هذه الطريقة من الآية في الدلالة علىٰ فضل أمير المؤمنين عليه السلام وتقدّمه وعلوّ رتبته، فإن جُعِلَ لها تعلّق بالنصّ علىٰ الإمامة من حيث دلّت علىٰ الفضل المعتبر فيها، وكان الإمام لا يكون إلّا الأفضل جاز، وذلك لا يُخرِجها من أن يكون غير دالّة بنفسها علىٰ الإمامة، بل يكون حكمها في الدلالة علىٰ الفضل حكم غيرها من الأدلّة عليه، / [[ص ٢٥٠]] وهي كثيرة، وربّما استدلَّ أصحابنا بهذه الآية علىٰ سوء طريقة المرأتين اللتين توجّه العتب إليهما واللوم في الآية، ويذكرون في السرّ الذي أفشته إحداهما إلىٰ صاحبتها خلاف ما يذكره المخالفون، والطريقة لنصرة هذا الوجه معروفة، ولولا أنَّ الموضع لا يقتضيها لبسطناها ضرباً من البسط.

فأمّا وجه دلالة الآية علىٰ الفضل والتقدّم فواضح، لأنّه قد ثبت بالخبر الذي اشتركت في روايته رواة الخاصّة والعامّة أنَّ صالح المؤمنين المذكور في الآية هو أمير المؤمنين عليه السلام، وليس يجوز أن يُخبِر الله تعالىٰ أنّه ناصر رسوله إذا وقع التظاهر عليه بعد ذكر نفسه تعالىٰ وذكر جبرئيل عليه السلام إلّا من كان أقوىٰ الخلق نصرةً لنبيّه صلى الله عليه وآله وأمنعهم جانباً في الدفاع عنه، ولا يحسن ولا يليق بموضوع الكلام ذكر الضعيف النصرة والمتوسّط فيها، ألَا ترىٰ أنَّ أحد الملوك لو تهدَّد بعض أعدائه ممَّن ينازعه سلطانه ويطلب مكانه،

فقال: لا تطمعوا فيَّ ولا تُحدِّثوا نفوسكم بمغالبتي، فإنَّ معي من أنصاري فلاناً وفلاناً، فإنَّه لا يحسن أن يُدخِل في كلامه إلَّا من هو الغاية في النصرة، والمشهور بالشجاعة، وحسن المدافعة؟

فأمَّا ما حكاه عن أبي مسلم من أنَّ المراد بـ ﴿صالِح الْمُؤْمِنِينَ﴾ الجميع وسقطت الواو كما سقطت من قوله: ﴿يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَى شَيْءٍ نُكُرٍ ۝٦﴾ [القمر: ٦]، فما قاله جائز غير ممتنع، وجائز أيضاً أن يريد بـ ﴿صالِح الْمُؤْمِنِينَ﴾ الجميع، وإن كان أتىٰ بلفظ الواحد، غير أنَّ العمل بالرواية يمنع من حمل الآية علىٰ الجميع.

فأمَّا حكايته عن أبي هاشم قوله: (إنَّ الآية لا تليق إلَّا بالجمع، لأنَّه / [[ص ٢٥١]] تعالىٰ بيَّن لهم حال الرسول بنصرة الغير ومظاهرته، فلا بدَّ من أن يذكر الجمع فيه) فتوهّم منه طريف، لأنَّ المخصوص بالذكر إذا كان أعظم شأناً في النصرة، وأظهر حالاً في الغناء وصدق اللقاء، كان تخصيصه أولىٰ بالحال من ذكر الجميع الذين ليست لهم هذه المنزلة، فكان ذكر الأفضل في النصرة والأشهر بها أليق بمثل هذا الكلام.

قال صاحب الكتاب: (وربَّما تعلَّقوا بهذه الآية من وجه آخر بأن يقولوا: يدلُّ علىٰ أنَّه الأفضل لتخصيصه بالذكر، ولأنَّه جعل صالح المؤمنين وهو بمعنىٰ الأصلح من جماعتهم، فإذا كان الأفضل أحقُّ بالإمامة فيجب أن يكون إماماً)، قال: (ونحن نُبيِّن من بعد أنَّ الأفضل ليس بأولىٰ بالإمامة، وأنَّه لا يمتنع العدول عنه إلىٰ غيره. وبعد، فإنَّ قوله: ﴿وَصالِحُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ لا يدلُّ علىٰ أنَّه أصلحهم وأفضلهم، وإنَّما يدلُّ علىٰ أنَّه صالح، وأنَّه ظاهر الصلاح، فهو بمنزلة قول القائل: فلان شجاع القوم، إذا ظهرت شجاعته فيهم، وإن لم يكن بأشجعهم، فلا اللغة تقتضي ذلك ولا التعارف، وإن كنّا قد بيَّنا أنَّ تسليم ذلك لا يوجب ما قالوه، وبيَّنا أنَّ الآية لا تدلُّ علىٰ أنَّه المراد به دون غيره، ولا الروايات المروية في ذلك متواترة فيُقطَع بها...).

يقال له: أمَّا التخصيص بالذكر فيفيد ما قدَّمناه من التقدّم في / [[ص ٢٥٢]] النصرة لكلِّ أحد، ولم نرَك أبطلت ذلك بشيء، وإنَّما تكلَّمت علىٰ الأصلح، والظاهر من قوله تعالىٰ: ﴿وَصالِحُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ يقتضي كونه أصلح من جميعهم بدلالة العرف والاستعمال، لأنَّ أحدنا إذا قال: فلان عالم قومه، وزاهد أهل بلده، لم يُفهَم من كلامه إلَّا كونه أعلمهم وأزهدهم، ويشهد أيضاً بصحَّة قولنا أيضاً ما روي عن أبي عمرو بن العلاء من قوله: كان أُوس بن حجر شاعر مضر حتَّىٰ نشأ النابغة وزهير فطأطئا منه، فهو شاعر تميم في الجاهلية غير مدافع، وإنَّما أراد بلفظة (شاعر) أشعر لا غير.

فأمَّا ما ذكره من قولهم: فلان شجاع القوم، فهو جارٍ مجرىٰ ما ذكرناه، لأنَّه لا يُفهَم منه إلَّا أنَّه أشجعهم، ألَا يعلم أنَّه لا يقال في كلّ واحد من القوم إذا ظهرت منه شجاعة ما: إنَّه شجاع القوم؟ وقد دلَّلنا علىٰ أنَّ الأفضل أحقُّ بالإمامة، وإنَّها لا تجوز للمفضول فيما تقدَّم، / [[ص ٢٥٣]] والرواية الواردة بنزول الآية في أمير المؤمنين عليه السلام وإن لم تكن متواترة فهي ممَّا ظهر نقله بين أصحاب الحديث خاصَّتهم وعامَّتهم، وما له هذا الحكم من الرواية يجب قبوله، علىٰ أنَّ الشيعة مجمعة علىٰ توجّه الآية إلىٰ أمير المؤمنين عليه السلام واختصاصه بها، وإجماعهم حجَّة.

* * *

٨ - آية طاعة أولي الأمر:

الشافي في الإمامة (ج ٢):

[[ص ٢٥٧]] قال صاحب الكتاب: (دليل لهم آخر: واستدلَّ بعضهم بقوله تعالىٰ: ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، وذكر أنَّ إيجابه تعالىٰ طاعته لا يكون إلَّا وهو منصوص عليه معصوم لا يجوز عليه الخطأ، وثبوت ذلك يقتضي أنَّه أمير المؤمنين، لأنَّه قول بعد ما ذكرناه إلَّا ذلك...).

ثمّ شرع في إفساد هذه الطريقة، والكلام علىٰ بطلانها، والذي يقوله: (إنَّ هذه الآية لا تدلُّ علىٰ النصِّ علىٰ أمير المؤمنين)، وما نعرف أحداً من أصحابنا اعتمدها فيه، وإنَّما استدلَّ بها ابن الراوندي في كتاب (الإمامة)، علىٰ أنَّ الأئمَّة يجب أن يكونوا معصومين، منصوصاً علىٰ أعيانهم، والآية غير دالّة علىٰ هذا المعنىٰ أيضاً، والتكثير بما لا تتمُّ دلالته لا معنىٰ له، فإنَّ فيما تثبت به الحجَّة مندوحة وكفاية بحمد الله ومنّه، علىٰ أنَّ / [[ص ٢٥٨]] الآية لو دلَّت علىٰ وجوب عصمة الأئمَّة، والنصّ عليهم علىٰ ما

اعتمدها ابن الراوندي فيه، وحكاه صاحب الكتاب في صدر كلامه، لم تكن دالّة علىٰ وقوع النصّ علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامة، وإنّما يُرجَع في ذلك إلىٰ طريقة اعتبار الإجماع، وتأمّل أقوال الأُمّة المختلفين في الإمامة، وأنّ الحقّ لا يخرج عن الأُمّة علىٰ ما رتّبناه فيما تقدّم، فكيف يُحسَن أن تُجعَل دلالة في النصّ وتُحكىٰ في جملة الأدلّة عليه؟ وهذا يوجب كون جميع ما دلّ من جهة العقل علىٰ وجوب عصمة الأئمّة والنصّ عليهم دالّاً علىٰ النصّ علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام، وبُعد ذلك ظاهر.

* * *

٩ - آية العهد:

الشافي في الإمامة (ج ٣):

[[ص ١٣٧]] قال صاحب الكتاب: (دليل لهم آخر)، ثمّ قال: (وربّما تعلّقوا [بقوله تعالىٰ] في إبراهيم عليه السلام: ﴿إِنِّي جاعِلُكَ لِلنّاسِ إِماماً قالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قالَ لا يَنالُ عَهْدِي الظّالِمِينَ ﴿١٢٤﴾﴾ [البقرة: ١٢٤]، فأخبر أنّه لا حقّ في الإمامة لظالم، فوجب بذلك أنّ من كان ظالماً وكافراً وقتاً من الزمان لا حظّ له في ذلك، وأن يكون المستحقّ لذلك المعصوم في كلّ أوقاته، وذلك يقتضي أنّ الإمامة ثابتة لأمير المؤمنين عليه السلام. وربّما تعلّقوا بقريب من ذلك من غير ذكر / [[ص ١٣٨]] الآية وقالوا: قد ثبت أنّ من يقول بوجوب الإمامة نفسان: أحدهما يقول بإمامة أبي بكر، وذلك لا يصحّ، لأنّ من حقّ الإمام أن يكون كالرسول في كونه منزّهاً عن التدنّس والكفر والكبائر في سائر حالاته، فإذا بطل ذلك فليس إلّا القول الثاني، وهو أنّ الإمام علي بن أبي طالب، لأنّه ما كفر بالله قطّ)، قال: (وهذا لا يمكن الاعتماد عليه، لأنّ ظاهر الآية إنّما يقتضي أنّ عهده لا ينال الظالم، ومن كفر ثمّ تاب أو فسق ثمّ تاب وصلحت أحواله لا يكون ظالماً، فيجب بحكم الآية أن لا يمتنع أن يناله العهد، وليس المراد أنّ الظالمين لا ينالون العهد وإن خرجوا من أن يكونوا ظالمين، وإنّما المراد في حال ظلمهم، كما أنّه تعالىٰ لمّا قال: ﴿وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّ لَهُمْ مِنَ اللهِ فَضْلاً كَبِيراً ﴿٤٧﴾﴾ [الأحزاب: ٤٧]، فالمراد بذلك في حال إيمانهم، وقوله تعالىٰ: ﴿إِنِّي جاعِلُكَ لِلنّاسِ إِماماً﴾ [البقرة: ١٢٤] ما أن يُراد به النبوّة [أو أن يكون قدوة في الصلاح، لأنّا قد بيّنّا أنّه لا تدخل تحت ذلك الإمامة التي هي بمعنىٰ إقامة الحدود وتنفيذ الأحكام، فإن أُريد به النبوّة] فمن حيث دلّ الدليل علىٰ أنّ من حقّ النبيّ أن لا يقع منه كفر ولا كبيرة، يجب أن لا يكون ظالماً في حالٍ من الأحوال، وإن أُريد به الوجه الآخر فغير ممتنع أن يكون ظالماً في حال ثمّ يصلح فيُقتدىٰ بطريقته وعلمه، وبعد فلا يمتنع أن يقع من الرسول صلّى الله عليه وآله المعصية الصغيرة التي تكون ظلماً، فلا بدّ من أن يقال: إنّه تعالىٰ أراد بالكلام الظلم المذموم، وما زال بالتوبة كالصغيرة في هذا الباب، فهذا ممّا يُبيِّن فساد ما تعلّقوا به من ظاهر الآية.

/ [[ص ١٣٩]] فأمّا الطريقة الأُخرىٰ فقد بيّنّا الكلام عليها في باب النبوّات، وأنّ ما له وجب في الرسول أن يكون منزّهاً عن الكفر والكبائر، هو كونه حجّة فيما تحمّله، وأنّ الإمام في أنّه بخلافه بمنزلة الأمير والحاكم، وذلك يُسقِط ما تعلّقوا به...).

يقال له: قد اعتمد بهذه الآية التي ذكرتها قوم من أصحابنا، والاستدلال بها مبنيٌّ علىٰ القول بالعموم، وأنّ له صيغة يقتضي ظاهرها الاستغراق، فمن لا يذهب إلىٰ ذلك من أصحابنا لا يصحُّ له الاستدلال بهذه الآية في هذا الموضع، ومن ذهب إلىٰ العموم منهم صحّ له ذلك، ويمكن أن يُستَدلّ بها علىٰ أمرين: أحدهما أنّ من كان ظالماً في وقتٍ من الأوقات فلن يجوز أن يكون إماماً، ويُبنىٰ علىٰ ذلك القول بإمامة أمير المؤمنين عليه السلام بعد الرسول صلّى الله عليه وآله بلا فصل، لأنّ من تولّىٰ الأمر غيره قد كان ظالماً فيما سلف من أحواله، والأمر الآخر أن يُبيِّن اقتضاء الآية لكون الإمام معصوماً، لأنّها إذا اقتضت نفي الإمامة عمّن كان ظالماً علىٰ كلّ حالٍ، سواء كان مسرّ الظلم أو مظهراً له، وكان من ليس بمعصوم وإن كان ظاهره جميلاً يجوز أن يكون مبطناً للظلم والقبح، ولا أحد ممّن ليس بمعصوم يؤمن ذلك منه، ولا يجوز فيه، فيجب بحكم الآية أن يكون من يناله العهد الذي هو الإمامة معصوماً حتّىٰ يُؤمَن استسراره بالظلم، وحتّىٰ يوافق ظاهره باطنه. والكلام الذي طعن به صاحب الكتاب في الاستدلال بالآية غير صحيح، لأنّ عموم ظاهرها يقتضي أنّ الظالم في حالٍ من الأحوال لا ينال الإمامة، ومن تاب بعد كفر أو فسق وإن كان بعد

التوبة لا يُوصَف بأنَّه ظالم فقد كان ممَّن يتناوله / [[ص ١٣٩]] الاسم، ودخل تحت الآية، وإذا حملنا الآية علىٰ ما توهَّم صاحب الكتاب من أنَّ المراد بها من دام علىٰ ظلمه، واستمرَّ عليه، كان هذا تخصيصاً بغير دليل، والقول بالعموم يمنع منه، وكيف يجوز لصاحب الكتاب أن يقول: (إنَّ زوال الاسم بالتوبة يُخرِج المستحقّ لذلك من عموم الاسم الوارد)، وهو يقول في جميع آيات الوعيد أنَّها مخصوصة، وأنَّ التائبين وأصحاب الصغائر خارجون منها بالأدلَّة الموجبة لإخراجهم، وأنَّ آيات الوعيد مخصوصة أيضاً بالأدلَّة الموجبة لاستثناء من أحبط ثواب إيمانه بندمٍ عليه أو كبيرةٍ تصحبه؟ فلو كان الأمر علىٰ ما ادَّعاه في هذه الآية من خروج من تاب من ظلمه عن عموم قوله: ﴿لا يَنالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴿١٢٤﴾﴾ من غير دلالة، بل لأنَّ الاسم لا يتناوله علىٰ ما ادَّعاه، لوجب مثل ذلك في آيات الوعد والوعيد، وأن يقول: إنَّها غير مخصوصة ولا مستثناة بأدلَّة العقول وغيرها، ويجعل التائب وغيره خارجاً من الاسم واللفظ، ولا يحتاج أن يُخرِجه بدلالة، وهذا ظاهر البطلان عنده وعند كلّ من قال بالعموم.

فأمَّا معارضته بقوله تعالىٰ: ﴿وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾، فلو لم تقم الدلالة علىٰ أنَّ المراد بذلك في حال إيمانهم وسلامتهم أيضاً من الإحباط علىٰ قول من ذهب إليه لم يُجعَل القول مخصوصاً بمن كان في الحال مؤمناً، وإنَّما جُعِلَ كذلك لأنَّ البشارة بالثواب لا تكون إلَّا لمستحقّه دون من أحبطه وأزاله، وهذا طريق الاستدلال الذي ما منعنا صاحب الكتاب منه، وإنَّما منعناه من ادِّعاء خروج التائب من الاسم.

فأمَّا تقسيمه المراد بالآية، وادِّعاؤه أنَّ الإمامة بمعنىٰ إقامة الحدود، وتنفيذ الأحكام لا يدخل تحتها، فباطل، لأنَّ الظاهر فيه تصريح بذكر الإمامة التي قد فرَّق المخاطبون بينها وبين النبوَّة، فلا بدَّ من أن يكون محمولاً عليها دون النبوَّة، ولسنا ندري في أيِّ موضع بيَّن أنَّه لا يدخل / [[ص ١٤١]] تحت ذلك الإمامة التي هي بمعنىٰ إقامة الحدود حتَّىٰ ادَّعىٰ بيان ذلك فيما سلف من كلامه، إن كان ذلك فيه فقد سلف نقضه، وإن كان فيما يأتي فسيجيء أيضاً بمشيئة الله تعالىٰ نقضه، وما المنكر من أن يكون إبراهيم عليه السلام نبيّاً إماماً ويكون إليه مع تبليغ الرسالة إقامة الحدود وتنفيذ الأحكام؟

فإن قيل: من أين لكم أنَّ المراد بلفظة (عهدي) الإمامة، وهي لفظة مجملة يصحُّ أن يُعنىٰ بها الإمامة وغيرها؟

قلنا: من وجهين اثنين: أحدهما دلالة موضوع الآية علىٰ ذلك، لأنَّه تعالىٰ لـمَّا قال لإبراهيم عليه السلام: ﴿إِنِّي جاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِماماً﴾ حكىٰ عنه قوله: ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِي﴾، ومعلوم أنَّه أراد جعل ﴿مِنْ ذُرِّيَّتِي﴾ أئمَّة، ثمّ قال عقيب ذلك: ﴿لا يَنالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴿١٢٤﴾﴾، فأشار بالعهد إلىٰ ما تقدَّم من سؤال إبراهيم عليه السلام فيه، ليتطابق الكلام، ويشهد بعضه لبعض.

والوجه الآخر أنَّ ﴿عَهْدِي﴾ إذا كان لفظاً مشتركاً وجب أن يُحمَل علىٰ كلِّ ما يصلح له، ويصحّ أن يكون عبارة عنه، فنقول: إنَّ الظاهر يقتضي أنَّ كلَّ ما يتناوله اسم العهد لا ينال الظالم، ويجري ذلك مجرىٰ أن يقول قائل: لا ينال عطائي الأشرار، في أنَّ الظاهر يقتضي أنَّ جنس عطائه لا يناله شرّير، ولا يختصُّ بعطاءٍ دون عطاء، وهذا الوجه أيضاً مبنيٌّ علىٰ القول بالعموم الذي بيَّنا أنَّه عمدة الاستدلال بهذه الآية.

فأمَّا قوله: علىٰ الطريقة الأُخرىٰ: (إنَّ الذي له أوجب في الرسول أن يكون منزَّهاً عن الكفر والكبائر كونه حجَّة فيما تحمَّله، وأنَّ الإمام بخلافه وأنَّه بمنزلة الأمير والحاكم)، فقد بيَّنا فيما تقدَّم أنَّ الإمام أيضاً حجَّة، وأنَّه يُرجَع إليه في أُمور لا تُعلَم إلَّا من جهته، وبيَّنا أنَّ النقل الوارد بأحكام الشريعة قد يجوز أن يتغيَّر حاله فيخرج من أن يكون حجَّة علىٰ وجهٍ لا / [[ص ١٤٢]] يكون المفزع فيه إلَّا إلىٰ قول الإمام، فيجري قوله والحال هذه في أنَّه حجَّة لا يقوم غيره مقامه فيها مجرىٰ قول الرسول، وبيَّنا الفرق بين الإمام والحاكم والأمير، وأنَّ الحاكم والأمير ليسا هما حجَّة في شيء، ولا يجوز أن يكونا حجَّة علىٰ وجهٍ من الوجوه، وأوضحنا ذلك إيضاحاً يغني عن إعادته، فإذا وجب عند صاحب الكتاب كون الرسول منزَّهاً عن الكفر والكبائر قبل بعثته لأنَّه حجَّة فيما يتحمَّله فيجب أيضاً أن يكون الإمام منزَّهاً عن القبائح قبل إمامته لأنَّه حجَّة فيما يؤدّيه ويُعرَف من جهته، وهذا بيِّن لمن تدبَّره.

* * *

١٠ - آية ﴿قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرابِ ...﴾:

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

* * *

١١ - آية ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ ...﴾:

⇦ الصحابة / الآية.

* * *

١٢ - آية ﴿لَقَدْ تابَ اللهُ عَلَى ...﴾:

⇦ الصحابة / الآية.

* * *

١٣ - آية ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ ...﴾:

⇦ الصحابة / الآية.

* * *

١٤ - آية ﴿لِلْفُقَراءِ الْمُهاجِرِينَ ...﴾:

⇦ الصحابة / الآية.

* * *

١٥ - آية المباهلة:

الشافي في الإمامة (ج ٢):

[[ص ٢٥٣]] قال صاحب الكتاب: (دليل لهم آخر: وربَّما تعلَّقوا بآية المباهلة، وأنَّها لـمَّا نزلت جمع النبيّ ﷺ عليّاً وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام، وأنَّ ذلك يدلُّ علىٰ أنَّه الأفضل، وذلك يقتضي أنَّه بالإمامة أحقّ، ولا بدَّ من أن يكون هو المراد بقوله: ﴿وَأَنْفُسَنا وَأَنْفُسَكُمْ﴾، لأنَّه عليه السلام لا يدخل تحت قوله تعالىٰ: ﴿نَدْعُ أَبْناءَنا وَأَبْناءَكُمْ وَنِساءَنا وَنِساءَكُمْ﴾، فيجب أن يكون داخلاً تحت قوله: ﴿وَأَنْفُسَنا وَأَنْفُسَكُمْ﴾ [آل عمران: ٦١]، ولا يجوز أن يجعله من نفسه إلَّا وهو يتلوه في الفضل)، قال: (وهذا مثل الأوَّل في أنَّه كلام في التفضيل، ونحن نُبيِّن أنَّ الإمامة قد تكون فيمن ليس بأفضل، وفي شيوخنا من ذكر عن أصحاب الآثار أنَّ عليّاً عليه السلام لم يكن في المباهلة، قال شيخنا أبو هاشم: إنَّما خصَّص ﷺ من تقرَّب منه في النسب ولم يقصد الإبانة عن الفضل، ودلَّ علىٰ ذلك بأنَّه عليه السلام أدخل فيها الحسن والحسين عليهما السلام مع صغرهما لما اختصّا به من قرب النسب، وقوله: ﴿وَأَنْفُسَنا وَأَنْفُسَكُمْ﴾ يدلُّ علىٰ هذا المعنىٰ، لأنَّه أراد قرب القرابة، كما يقال في الرجل يقربُ في النسب من القوم: إنَّه من أنفسهم، ولا يُنكَر أن يدلَّ ذلك علىٰ لطف محلّه من رسول الله ﷺ، وشدَّة محبَّته له / [[ص ٢٥٤]] وفضله، وإنَّما أنكرنا أن يدلَّ ذلك علىٰ أنَّه الأفضل، أو علىٰ الإمامة...).

يقال له: لا شبهة في دلالة آية المباهلة علىٰ فضل من دُعِيَ إليها، وجُعِلَ حضوره حجَّة علىٰ المخالفين، واقتضائها تقدّمه علىٰ غيره، لأنَّ النبيَّ ﷺ لا يجوز أن يدعو إلىٰ ذلك المقام ليكون حجَّة فيه إلَّا من هو في غاية الفضل وعلوّ المنزلة، وقد تظاهرت الرواية بحديث المباهلة، وأنَّ النبيّ ﷺ دعا إليها أمير المؤمنين وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام، وأجمع أهل النقل وأهل التفسير علىٰ ذلك.

ولسنا نعلم إلىٰ أيِّ أصحاب الآثار أشار بدفع أمير المؤمنين عليه السلام في المباهلة، وما نظنُّ أحداً يستحسن مثل هذه الدعوىٰ، ونحن نعلم أنَّ قوله: ﴿وَأَنْفُسَنا وَأَنْفُسَكُمْ﴾ لا يجوز أن يعني بالمدعوّ فيه النبيّ ﷺ، لأنَّه هو الداعي، ولا يجوز أن يدعو الإنسان نفسه، وإنَّما يصحُّ أن يدعو غيره، كما لا يجوز أن يأمر نفسه وينهاها، وإذا كان قوله تعالىٰ: ﴿وَأَنْفُسَنا وَأَنْفُسَكُمْ﴾ لا بدَّ أن يكون إشارة إلىٰ غير الرسول ﷺ وجب أن يكون إشارة إلىٰ أمير المؤمنين عليه السلام، لأنَّه لا أحد يدَّعي دخول غير أمير المؤمنين وغير زوجته وولديه عليهم السلام في المباهلة، وما نظنُّ من حكىٰ عنه دفع دخول أمير المؤمنين عليه السلام فيها يقدم علىٰ أن يجعل مكان أمير المؤمنين غيره، وهذا الضرب من الاستدلال كالمستغني عن تكلّف إطباق أهل الحديث كافَّة علىٰ دخول / [[ص ٢٥٥]] أمير المؤمنين عليه السلام في المباهلة، وإنَّما أوردناه استظهاراً في الحجَّة.

وأمَّا ما حكاه عن أبي هاشم من أنَّ القصد لم يكن إلىٰ الإبانة عن الفضل، وإنَّما قصد إلىٰ إحضار من يقرب منه في النسب، فظاهر البطلان، لأنَّ القصد لو كان إلىٰ ما ادَّعاه لوجب أن يدعو العبّاس وولده، وعقيلاً، إذ كان إسلام العبّاس وعقيل وانضمامهما إلىٰ الرسول ﷺ متقدِّماً لقصَّة المباهلة بزمان طويل، لأنَّ المباهلة كانت في سنة عشرة من الهجرة، لـمَّا وفد السيّد والعاقب فيمن كان معهما من أساقفة نجران علىٰ النبيّ ﷺ، وبين هذه الحال وبين حصول العبّاس وعقيل مع النبيّ مدَّة فسيحة، وفي تخصيص النبيّ ﷺ أمير المؤمنين بالحضور دون من عداه ممَّن يجري مجراه في القرابة دليل علىٰ ما ذكرناه.

فأمّا تعلّقه بدخول الحسن والحسين عليهما السلام فيها من صغر سنّهما، فمعلوم أنَّ صغر السنّ ونقصانها عن حدِّ بلوغ الحلم لا ينافي كمال العقل، وإنّما جُعِلَ بلوغ الحلم حدّاً لتعلّق الأحكام الشرعية، وقد كان سنّهما عليهما السلام في تلك الحال سنّاً لا يمتنع معها أن يكونا كاملي العقول، لأنَّ سنّ الحسن عليه السلام كان في قصَّة المباهلة يزيد علىٰ سبع سنين بعدَّة شهور، وسنّ الحسين عليه السلام يقارب السبعة، علىٰ أنَّ من مذهبنا أنَّ الله تعالىٰ يخرق العادات للأئمَّة، ويخصّهم بما ليس لغيرهم، فلو صحَّ أنَّ كمال العقل مع صغر السنّ ليس بمعتاد لجاز فيهم عليهما السلام علىٰ سبيل خرق العادة، وليس يجوز أن يكون المعنىٰ في قوله تعالىٰ: / [[ص ٢٥٦]] ﴿وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ﴾ قرب القرابة حسب ما ظنَّ، بل لا بدَّ أن تكون هذه الإضافة مقتضية للتخصيص والتفضيل.

وقد عضد هذا القول من أقوال الرسول صلى الله عليه وآله في مقامات كثيرة بمشهد من أصحابه ما يشهد بصحَّة قولنا، فمن ذلك ما تظاهرت به الرواية من أنَّه صلى الله عليه وآله سُئِلَ عن بعض أصحابه، فقال له قائل: فعلي؟ فقال: «إنَّما سألتني عن الناس ولم تسألني عن نفسي»، وقوله صلى الله عليه وآله لبريدة الأسلمي: «يا بريدة، لا تبغض عليّاً فإنَّه منّي وأنا منه، إنَّ الناس خُلِقوا من شجر شتّىٰ وخُلِقْتُ أنا وعلي من شجرة واحدة»، وقوله صلى الله عليه وآله يوم أُحُد وقد ظهرت من وقاية أمير المؤمنين عليه السلام له بنفسه ونكايته في المشركين وفضّه لجمع منهم بعد الجمع ما / [[ص ٢٥٧]] ظهر هذا بعد انهزام الناس وانفلالهم وإسلامهم للرسول صلى الله عليه وآله حتّىٰ قال جبرئيل عليه السلام: «يا محمّد، إنَّ هذه لهي المواساة»، فقال صلى الله عليه وآله: «يا جبرئيل، إنَّه منّي وأنا منه»، فقال جبرئيل: «وأنا منكما»، ولا شبهة في أنَّ الإضافة فيما ذكرناه من الأخبار إنَّما تقتضي التفضيل والتعظيم والاختصاص دون القرابة.

* * *

١٦ - آية ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ ...﴾:

⇦ الصحابة / الآية.

* * *

١٧ - آية ﴿مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ ...﴾:

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

* * *

١٨ - آية ﴿وَالَّذِينَ جاؤُ مِنْ بَعْدِهِمْ ...﴾:

⇦ الصحابة / الآية.

* * *

١٩ - آية ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ ...﴾:

⇦ الصحابة / الآية.

* * *

٢٠ _ آية الوسطية:

⇦ الصحابة / آية الوسطية.

* * *

٢١ - آية ﴿وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ ...﴾:

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

* * *

٢٢ - آية ﴿وَمَنْ يُشاقِقِ الرَّسُولَ ...﴾:

⇦ الصحابة / الآية.

* * *

٢٣ - آية الولاية:

الشافي في الإمامة (ج ٢):

[[ص ٢١٧]] قال صاحب الكتاب: (دليل لهم آخر: ربَّما تعلقوا بقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَهُمْ راكِعُونَ ۝﴾ [المائدة: ٥٥]، ويقولون: المراد بالذين آمنوا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، لأنَّه وصفه بصفة لم تثبت إلَّا له، وهي إيتاء الزكاة في حال الركوع، وربَّما ادَّعوا في ذلك أخباراً منقولة أنَّه الذي أُريد به، ويقولون: قد يُذكَر الواحد بلفظ الجمع تفخيماً لشأنه، ويقولون: المراد بالوليّ في الآية لا يخلو من وجهين: إمَّا أن يُراد من له التولّي في باب الدين، أو يُراد نفاذ الأمر وتنفيذ الحكم، ولا يجوز أن يُراد به الأوَّل، لأنَّ ذلك لا يختصُّ الرسول ولا أمير المؤمنين عليه السلام، لأنَّ الواجب تولّي كلّ مؤمن، فلا يكون لهذا الاختصاص وجه، فلم يبقَ إلَّا أنَّ المراد ما ذكرناه...).

يقال له: ترتيب الاستدلال بهذه الآية علىٰ النصِّ هو أنَّه قد ثبت أنَّ المراد بلفظة ﴿وَلِيُّكُمُ﴾ المذكورة في الآية من كان متحقِّقاً بتدبيركم والقيام بأُموركم ويجب طاعته عليكم، وثبت أنَّ المعني بـ ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ أمير المؤمنين عليه السلام، وفي ثبوت هذين الوصفين دلالة علىٰ كونه عليه السلام إماماً لنا.

فإن قال: دلّوا أوّلاً علىٰ أنَّ لفظة (وليّ) تفيد في الاستعمال ما ادَّعيتموه من المتحقِّق بالتدبير والتصرّف، ثمّ دلّوا علىٰ أنَّ المراد بها في الآية / [[ص ٢١٨]] ذلك، لأنَّه قد يجوز أن يحتمل اللفظ في وضع اللغة ما لا يقصد المخاطب بها إليه في كلّ حال، ودلّوا من بعد علىٰ توجّه لفظ ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ إلىٰ أمير المؤمنين عليه السلام، وأنَّه المتفرّد بها دون غيره.

قيل له: أمَّا كون لفظة (وليّ) مفيدة لما ذكرناه فظاهر لا إشكال في مثله، ألَا ترىٰ أنَّهم يقولون: فلان وليّ المرأة، إذا كان يملك تدبير إنكاحها والعقد عليها، ويصفون عَصَبة المقتول بأنَّهم أولياء الدمّ من حيث كانت إليهم المطالبة بالقود والإعفاء، وكذلك يقولون في السلطان: إنَّه وليّ أمر الرعيَّة، وفيمن يرشّحه لخلافته عليهم بعده أنَّه وليّ عهد المسلمين، قال الكميت:

ونعم وليّ الأمر بعد وليّه
ومنتجع التقوىٰ ونعم المؤدّب

إنَّما أرادوا وليّ الأمر والقائم بتدبيره.

/ [[ص ٢١٩]] وقال أبو العبّاس المبرّد في كتابه المترجم بـ(العبارة) عن صفات الله تعالىٰ: (أصل تأويل الوليّ الذي هو أولىٰ أي أحقّ، ومثله المولىٰ)، وفي الجملة من كان والياً لأمر ومتحقِّقاً بتدبيره يُوصَف بأنَّه وليّه وأولىٰ به في العرف اللغوي والشرعي معاً، والأمر فيما ذكرناه ظاهر جدّاً.

فأمَّا الذي يدلُّ علىٰ أنَّ المراد بلفظة (وليّ) في الآية ما بيَّناه من معنىٰ الإمامة، فهو أنَّه قد ثبت أوّلاً أنَّ المراد بـ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ ليس هو جميعهم علىٰ العموم، بل بعضهم، وهو من كانت له الصفة المخصوصة التي هي إيتاء الزكاة في حال الركوع، لأنَّه تعالىٰ كما وصف بالإيمان من أخبر بأنَّه وليّنا بعد ذكر نفسه وذكر رسوله صلى الله عليه وآله، كذلك وصفه بإيتاء الزكاة في حال الركوع، فيجب أن يُراعىٰ ثبوت الصفتين معاً.

وقد علمنا أنَّ الصفة الثانية التي هي إيتاء الزكاة لم تثبت في كلّ مؤمن علىٰ الاستغراق، لأنَّ مخالفينا وإن حملوا نفوسهم علىٰ أن يُجوِّزوا مشاركة غير أمير المؤمنين عليه السلام في ذلك الفعل له، فليس يصحُّ أن يُثبِتوه لكلِّ مؤمن، وسندلُّ فيما بعد علىٰ أنَّ المراد وصفهم بإعطاء الزكاة في حال الركوع دون أن يكون أراد أنَّ من صفتهم إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة ومن صفتهم الركوع، ونُبطِل أيضاً أن يكون المراد بالركوع الخضوع دون الفعل المخصوص عند الكلام علىٰ ما أورده صاحب الكتاب.

وإذا ثبت توجّه الآية إلىٰ بعض المؤمنين دون جميعهم ووجدناه تعالىٰ قد أثبت كون من أراده من المؤمنين وليّاً لنا علىٰ وحيه يقتضي التخصيص / [[ص ٢٢٠]] ونفي ما أثبته لمن عدا المذكور لأنَّ لفظة (إنَّما) يقتضي بظاهرها ما ذكرناه، يُبيِّن صحَّة قولنا: إنَّ الظاهر من قولهم: إنَّما النحاة المدقِّقون البصريون، وإنَّما الفصاحة في الشعر للجاهلية، نفي التدقيق في النحو والفصاحة عمَّن عدا المذكورين، والمفهوم من قول القائل: إنَّما لقيت اليوم زيداً، وإنَّما أكلت رغيفاً، نفي لقاء غير زيد، وأكل أكثر من رغيف.

قال الأعشىٰ:

ولست بالأكثر منهم حصىٰ
وإنَّما العزَّة للكاثر

/ [[ص ٢٢١]] وإنَّما أراد نفي العزَّة عمَّن ليس بكافر، فيجب أن يكون المراد بلفظ (وليّ) في الآية ما يرجع إلىٰ معنىٰ الإمامة والاختصاص بالتدبير، لأنَّ ما يحتمله هذه اللفظة من الوجه الآخر الذي هو الموالاة في الدين والمحبَّة لا تخصيص فيه، والمؤمنون كلّهم مشتركون في معناه، وقد نطق الكتاب بذلك في قوله تعالىٰ: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٧١]، وإذا بطل حملها علىٰ الموالاة فلا بدَّ من حملها علىٰ الوجه الذي بيَّناه، لأنَّه لا محتمل للفظة سواها.

وفيمن يستدلُّ بهذه الآية علىٰ النصِّ من يقول إذا طولب بمثل ما طولبنا به وقد ثبت: إنَّ اللفظة محتملة للوجهين جميعاً علىٰ سبيل الحقيقة، فالواجب حملها علىٰ المعنيين معاً، إذ هي محتملة لهما معاً ولا تنافي بينهما. وقد بيَّنا فيما تقدَّم أنَّ هذه الطريقة غير سديدة ولا معتمدة.

ومنهم من يقول أيضاً: إنَّ ظاهر قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ﴾ يقتضي توجّه الخطاب إلىٰ جميع المكلَّفين مؤمنهم وكافرهم، لأنَّ أحدنا لو أقبل علىٰ جماعة فشافههم بالخطاب بالكاف يُحمَل خطابه علىٰ أنَّه متوجِّه إلىٰ الجميع من حيث لم يكن بأن يتناول بعضهم أولىٰ من أن يتناول

كلّهم، وجميع المكلَّفين فيما توجَّه إليهم من خطاب القديم تعالىٰ بمنزلة من شافهه أحدنا بخطابه، لأنَّهم جميعاً / [[ص ٢٢٢]] في حكم الحاضرين له، فيجب أن يكون الخطاب متوجِّها إلىٰ جميعهم، كما توجَّه قوله تعالىٰ: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ﴾ [البقرة: ١٨٣] وما أشبهه من الخطاب إلىٰ الكلّ، وإذا دخل الجميع تحته استحال أن يكون المراد باللفظة الموالاة في الدين، لأنَّ هذه الموالاة يختصُّ بها المؤمنون دون غيرهم، فلا بدَّ إذاً من حملها علىٰ ما يصحُّ دخول الجميع فيه، وهو معنىٰ الإمامة ووجوب الطاعة. وهذه الطريقة أيضاً لا تستمرُّ، لأنَّها مبنيَّة علىٰ أنَّ ظاهر الخطاب يقتضي توجّهه إلىٰ الكلّ، وذلك غير صحيح، غير أنَّ صاحب الكتاب لا يمكنه دفع الاستدلال بهاتين الطريقتين علىٰ أُصوله، لأنَّه يذهب إلىٰ ما بنينا عليه.

فأمَّا الذي يدلُّ علىٰ توجّه لفظة: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ إلىٰ أمير المؤمنين عليه السلام فوجوه:

منها: أنَّ الأُمَّة مجمعة مع اختلافها علىٰ توجّهها إليه عليه السلام، لأنَّها بين قائل: إنَّه عليه السلام المختصُّ بها، وقائل: إنَّ المراد بها جميع المؤمنين الذي هو عليه السلام أحدهم.

ومنها: ورود الخبر بنقل طريقتين مختلفتين، ومن طريق العامّة والخاصّة بنزول الآية في أمير المؤمنين عليه السلام عند تصدّقه بخاتمه في حال ركوعه، والقصَّة في ذلك مشهورة، ومثال الخبر الذي ذكرنا إطباق أهل النقل عليه ما يُقطَع به.

ومنها: أنّا قد دلَّلنا علىٰ أنَّ المراد بلفظة (وليّ) في الآية ما يرجع إلىٰ الإمامة، ووجدنا كلّ من ذهب إلىٰ أنَّ المراد بهذه اللفظة ما ذكرناه يذهب إلىٰ / [[ص ٢٢٣]] أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام المقصود بها، فوجب توجّهها إليه، والذي يدلُّ علىٰ أنَّه عليه السلام المختصُّ باللفظة دون غيره أنَّه إذا ثبت اقتضاء اللفظة للإمامة وتوجّهها إليه عليه السلام بما بيَّناه وبطل ثبوت الإمامة لأكثر من واحد في الزمان ثبت أنَّه عليه السلام المتفرِّد بها، ولأنَّ كلّ من ذهب إلىٰ أنَّ اللفظة تقتضي الإمامة أفرده صلوات الله عليه بموجبها.

قال صاحب الكتاب: (واعلم أنَّ المتعلّق بذلك لا يخلو من أن يتعلَّق بظاهره، أو بأُمور تقارنه، فإن تعلَّق بظاهره فهو غير دالٍّ علىٰ ما ذُكِرَ، وإن تعلَّق بقرينة فيجب أن يُبيِّنها، ولا قرينة في ذلك من إجماع أو خبر مقطوع به.

فإن قيل: ومن أين أنَّ ظاهره لا يدلُّ علىٰ ما ذكرناه؟ قيل له: من وجوه، أحدها: أنَّه تعالىٰ ذكر الذين آمنوا من غير تخصيص بمعيّن أو نصٍّ عليه، والكلام بيننا وبينهم في واحد معيَّن، فلا فرق بين من تعلَّق بذلك في أنَّه الإمام، وبيَّن من تعلَّق به في أنَّ الإمام غيره وجعله نصَّاً فيه، علىٰ أنَّه تعالىٰ ذكر الجمع، فكيف يُحمَل الكلام علىٰ واحد معيَّن؟ وقوله: ﴿وَيُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَهُمْ راكِعُونَ ۝﴾ لو ثبت أنَّه لم يحصل إلَّا لأمير المؤمنين عليه السلام لم يوجب ذلك أنَّه المراد بقوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾، لأنَّ صدر الكلام إذا كان عامَّاً لم يجب تخصيصه لأجل تخصيص الصفة كما ذكرناه في قوله تعالىٰ: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، إلىٰ ما شاكله، وليس يجب إذا ما خصَّصنا الذي ذكره ثانياً لدليل أن نخصَّ / [[ص ٢٢٤]] الذي ذكره أوَّلاً من غير دليل...).

يقال له: قد بيَّنا كيفية الاستدلال بالآية علىٰ النصِّ، ودلَّلنا علىٰ أنَّها متناولة لأمير المؤمنين عليه السلام دون غيره، وفي ذلك إبطال لما تضمَّنه صدر هذا الفصل، وجواب عنه.

فأمَّا حمل لفظ الجمع علىٰ الواحد فجائز معهود استعماله في اللغة والشريعة، قال الله تعالىٰ: ﴿وَالسَّماءَ بَنَيْناها بِأَيْدٍ﴾ [الذاريات: ٤٧]، و﴿إِنَّا أَرْسَلْنا نُوحاً﴾ [نوح: ١]، و﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ﴾ [الحجر: ٩]، وإنَّما المراد العبارة عنه تعالىٰ دون غيره، وهو واحد، ومن خطاب الملوك والرؤساء: فعلنا كذا، وأمرنا بكذا، ومرادهم الوحدة دون الجمع، والأمر في استعمال هذه الألفاظ علىٰ التعظيم في العبارة عن الواحد ظاهر، فإن أراد صاحب الكتاب بقوله: (إنَّه تعالىٰ ذكر الجمع فكيف يُحمَل الكلام علىٰ واحد معيَّن؟) السؤال عن جواز ذلك في اللغة وصحَّة استعماله، فقد دلَّلنا وضربنا له الأمثلة، وإن سأل عن وجوب حمل اللفظ مع أنَّ ظاهره للجمع علىٰ الواحد، فالذي يوجبه هو ما ذكرناه فيما تقدَّم.

فأمَّا إلزامه أن يكون لفظ ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ علىٰ عمومه وإن دخل التخصيص في قوله: ﴿وَيُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَهُمْ راكِعُونَ ۝﴾ فغير صحيح، لأنَّ اختصاص الصفة التي هي إيتاء الزكاة في حال الركوع يدلُّ علىٰ / [[ص ٢٢٥]] اختصاص صدر الكلام، لأنَّ الكلّ صفات

الموصوف الواحد، ألَا ترىٰ أنَّ قائلاً لو قال في وصيَّته: اعطوا من مالي كذا للعرب، الذين لهم نسب في بني هاشم، أو قال: لقيت الأشراف النازلين في محلَّة كذا، لم يوجب كلامه ولم يُفهَم منه إلَّا تفريق ماله علىٰ من اختصَّ من العرب بكونه من بني هاشم، وأنَّه لقي من الأشراف من كان نازلاً في المحلَّة المخصوصة التي عيَّنها، وإنَّ أحداً لا يقول: إنَّ ظاهر كلامه يقتضي إعطاء المال لكلّ العرب، وأنَّه لقي أشراف بلده كلّهم، أو إشراف جميع الأرض، ويدَّعي أنَّ القول المتقدِّم لا يختصُّ بتخصيص الصفة الواردة عقيبه، فقد وجب بما ذكرناه أن يختصَّ لفظ ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ بمن آتىٰ الزكاة في حال الركوع كما وجب اختصاص ما استشهد به من المثالين.

فإن قال: أراكم قد حملتم الآية علىٰ مجازين: أحدهما أنَّكم جعلتم لفظ الجمع للواحد، والمجاز الآخر حملكم لفظ الاستقبال علىٰ الماضي، لأنَّ قوله: ﴿يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكاةَ﴾ لفظه لفظ الاستقبال وأنتم تجعلونه عبارة عن فعل واقع، فلِمَ صرتم بذلك أولىٰ منّا إذا حملنا الآية علىٰ مجاز واحد، وهو أن يُحمَل قوله تعالىٰ: ﴿وَيُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَهُمْ راكِعُونَ ۝﴾ علىٰ أنَّه أراد به أنَّ من صفتهم إيتاء الزكاة ومن صفتهم أنَّهم راكعون من غير أن يكون إحدىٰ الصفتين حالاً للأُخرىٰ؟ هذا إذا ثبت أنَّه إذا حُمِلَ علىٰ ذلك كان مجازاً علىٰ نهاية اقتراحكم، أو تحمله لفظة ﴿إِنَّما﴾ إذا عدلنا عن تأويل الركوع بما ذكرناه علىٰ المبالغة لا علىٰ تخصيص الصفة بالمذكور ونفيها عمَّن عداه، فنكون أولىٰ منكم، لأنَّ معكم في الآية علىٰ تأويلكم مجازين ومعنا مجاز واحد.

قيل له: أمَّا ظنّك أنَّ لفظ ﴿يُؤْتُونَ﴾ موضوع للاستقبال، وحمله علىٰ / [[ص ٢٢٦]] غيره يقتضي المجاز فغلط، لأنَّ لفظة (يفعلون) وما أشبهها من الألفاظ التي تدخل عليها الزوائد الأربع الموجبة للمضارعة وهي الهمزة والتاء والنون والياء ليست مجرَّدة للاستقبال، بل هي مشتركة بين الحال والاستقبال، وإنَّما تخلص للاستقبال بدخول السين أو سوف، وقد نصَّ علىٰ ما ذكرناه النحويون في كتبهم، فمن حملها علىٰ الحال دون الاستقبال لم يتعدَّ الحقيقة، ولا تجاوز باللفظة ما وُضِعَت له، وعلىٰ هذا تأوَّلنا الآية، لأنّا جعلنا لفظة ﴿يُؤْتُونَ الزَّكاةَ﴾ عبارة عمَّا وقع في الحال من أمير المؤمنين عليه السلام.

وليس يمتنع أن نذكر في الجواب عن السؤال وجهاً آخر، وإن كنّا لا نحتاج مع ما ذكرنا إلىٰ غيره، لأنَّه الظاهر من مذهب أهل العربية، وهو أن يقال: إنَّ نزول الآية وخطاب الله تعالىٰ بها يجوز أن يكونا قبل الفعل الواقع في تلك الحال، فتجري اللفظة علىٰ جهة الاستقبال وهو الحقيقة، بل الظاهر من مذاهب المتكلِّمين في القرآن أنَّ الله تعالىٰ أحدثه في السماء قبل نبوَّة النبيّ صلى الله عليه وآله بمدد طوال، وعلىٰ هذا المذهب لم يجر لفظ الاستقبال في الآية إلَّا علىٰ وجهه، لأنَّ الفعل المخصوص عند إحداث القرآن في الابتداء لم يكن إلَّا مستقبلاً، وإنَّما يحتاج إذا كان القول في القرآن علىٰ ما حكيناه إلىٰ أن تتأوَّل ألفاظه الواردة بلفظة الماضي ممَّا يُعلَم أنَّه وقع مستقبلاً، وإلَّا فما ذُكِرَ بلفظ الاستقبال لا حاجة بنا إلىٰ تأوّله لوقوعه علىٰ وجهه.

فأمَّا لفظة ﴿الَّذِينَ﴾ فإنَّها وإن كانت موضوعة في الأصل للجمع دون الواحد، فغير ممتنع أن تكون بالعرف وكثرة الاستعمال قد دخلت في أن تُستَعمل في الواحد المعظَّم أيضاً علىٰ سبيل الحقيقة، يدلُّ علىٰ ذلك أنَّ قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنا نُوحاً إِلى قَوْمِهِ﴾ [نوح: ١] وما أشبهه من الألفاظ لا يصحُّ أن يقال: إنَّه مجاز، وكذلك قول أحد الملوك: نحن / [[ص ٢٢٧]] الذين فعلنا كذا، لا يقال: إنَّه خارج عن الحقيقة، لأنَّ العرف قد ألحقه ببابها، ولا شكَّ في أنَّ العرف يُؤثِّر هذا التأثير كما أثَّر في لفظة (غائط) وما أشبهها. علىٰ أنّا لو سلَّمنا أنَّ استعمال لفظة ﴿الَّذِينَ﴾ في الواحد مجاز وعلىٰ وجه العدول عن الحقيقة، لكنّا نحمل الآية علىٰ هذا الضرب من المجاز أولىٰ منكم بحملها علىٰ أحد المجازين اللذين ذكرتموهما في السؤال من وجهين:

أحدهما أنَّ المجاز الذي لم يشاهد في الاستعمال وجرت عادة أهل اللسان باستعماله أولىٰ ممَّا لم يكن بهذه الصفة، وقد بيَّنا الشاهد باستعمال مجازنا من القرآن والخطاب، وأنَّه لقوَّته وظهوره قد يكاد يلحق بالحقائق، وليس يمكن المخالف أن يستشهد في استعمال مجازه لا قرآناً ولا سُنَّةً ولا عرفاً في الخطاب، لأنَّ خلوّ سائر الخطاب من استعمال مثل قوله: ﴿وَيُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَهُمْ راكِعُونَ ۝﴾ إلَّا علىٰ معنىٰ يؤتون الزكاة في حال الركوع ظاهر، وكذلك خلوّه من استعمال لفظة ﴿إِنَّما﴾ علىٰ وجه التخصيص وإن وجدت هذه اللفظة فيما يخالف ما ذكرناه فلن يكون ذلك

إلّا علىٰ وجه الشذوذ والمجاز، ولا بدَّ أن يكون هناك شبه قويّ يختصُّ بالصفة ولا تثبت إلّا له حتّىٰ يكون المسوِّغ لاستعمالها قوّة الشبه بما يبلغ الغاية في الاختصاص.

والوجه الآخر أنّا إذا حملنا الآية علىٰ أحد المجازين اللذين في خبر المخالف ليصحَّ تأوّلها علىٰ معنىٰ الولاية في الدين دون ما يقتضي وجوب الطاعة والتحقّق بالتدبير لم نستفد بها إلّا ما هو معلوم لنا، لأنّا نعلم وجوب تولّي المؤمن في الدين بالقرآن، وقد تأوّلنا الآية الدالّة علىٰ ذلك فيما تقدَّم، وبالسُّنَّة والإجماع، والأمر فيه ظاهر جدّاً، لأنَّ كلّ أحد يعلمه من دين الرسول صلّىٰ الله عليه / [[ص ٢٢٨]] وآله، وإذا عدلنا إلىٰ المجاز الذي اخترناه في تأويل الآية استفدنا معه بالآية فائدة ظاهرة لا تجري مجرىٰ الأُولىٰ، وكلام الحكيم كما يجب حمله علىٰ الوجه الذي يفيد عليه كذلك حمله علىٰ ما كان أزيد فائدةً، فظهرت مزيَّة تأويلنا علىٰ كلّ وجه.

وبعد، فمن ذهب من مخالفينا إلىٰ أنَّ الألف واللام إذا لم يكونا للعهد اقتضتا الاستغراق وهم الجمهور، وصاحب الكتاب أحد من يرىٰ ذلك، فلا بدَّ له في تأويل الآية من مجاز آخر زائد علىٰ ما تقدَّم، لأنَّ لفظة ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ تقتضي الاستغراق علىٰ مذهبه، وهو في الآية لا يصحُّ أن يكون مستغرقاً لجميع المؤمنين، لأنَّه لا بدَّ أن يكون خطاباً للمؤمنين، لأنَّ الموالاة في الدين لا تجوز لغيرهم، ولا بدَّ أن يكون من خوطب بها ووُجِّه بقوله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ﴾ خارجاً عمَّن عني بـ ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾، وإلّا أدّىٰ إلىٰ أن يكون كلّ واحد وليّ نفسه، فوجب أن يكون لفظ ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ غير مستغرق لجميع المؤمنين، وإذا خرج عن الاستغراق خرج عن الحقيقة عند من ذكرناه من مخالفينا ولحق بالمجاز، وانضمَّ هذا المجاز إلىٰ أحد المجازين المتقدِّمين، فصارا مجازين، وعلىٰ تأويلنا إذا سلَّمنا أنَّ العبارة عن الواحد بلفظ الجمع علىٰ سبيل التعظيم يكون مجازاً لا يتحصَّل إلّا مجاز واحد، فصار تأويلنا في هذه أولىٰ من تأويله.

قال صاحب الكتاب: (وبعد، فمن أين أنَّ المراد بالثاني هو أمير المؤمنين عليه السلام وظاهره يقتضي الجمع؟ وليس يجب إذا روي أنَّه عليه السلام تصدَّق بخاتمه وهو راكع ألّا / [[ص ٢٢٩]] يثبت غيره مشاركاً له في هذا الفعل، بل يجب لأجل الآية أن يُقطَع في غيره بذلك وإن لم يُنقَل، لأنَّ نقل ما جرىٰ هذا المجرىٰ لا يجب، وبعد فمن أين أنَّ المراد بقوله: ﴿وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ۝﴾ ما زعموه دون أن يكون المراد به: أنَّهم يؤتون الزكاة وطريقتهم التواضع والخضوع ليكون ذلك مدحاً لهم في إيتاء الزكاة وإخراجاً لهم من أن يؤتوها مع المنّ والأذىٰ وعلىٰ طريقة الاستطالة والتكبّر؟ فكأنَّه تعالىٰ مدحهم غاية المدح فوصفهم بإقامة الصلاة وبأنَّهم يؤتون الزكاة علىٰ أقوىٰ وجوه القربة وأقوىٰ ما تؤدّىٰ عليه الزكاة مع ما ذكرناه، وليس من المدح إيتاء الزكاة مع الاشتغال بالصلاة، لأنَّ الواجب في الراكع أن يصرف همَّته ونيَّته إلىٰ ما هو فيه ولا يشتغل بغيره، ومتىٰ أراد الزكاة فعلها تالية للصلاة، فكيف يُحمَل الكلام علىٰ ذلك ولا يُحمَل علىٰ ما يمكن توفية العموم حقّه معه أولىٰ ممَّا يقتضي تخصيصه؟...).

يقال له: قد دلَّلنا علىٰ أنَّ المراد باللفظ الأوَّل الذي هو ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ أمير المؤمنين عليه السلام وإن كان لفظ جمع، واللفظ الثاني الذي هو ﴿يُقِيمُونَ / [[ص ٢٣٠]] الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ إذا كان صفة للمذكور باللفظ الأوَّل، فيجب أن يكون المعنيُّ بهما واحداً، ولم نعتمد في أنَّه عليه السلام المخصوص بقوله تعالىٰ: ﴿وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ دون غيره علىٰ نقل الخبر، بل اعتمدنا الخبر في جملة غيره من الوجوه في الدلالة علىٰ توجّه الآية إليه عليه السلام، واعتمدنا في أنَّه عليه السلام المتفرّد بها دون غيره علىٰ الوجهين اللذين قدَّمناهما.

فأمَّا حمله لفظة الركوع علىٰ التواضع فغلط بيِّن، لأنَّ الركوع لا يُفهَم منه في اللغة والشرع معاً إلّا التطأطؤ المخصوص دون التواضع والخضوع، وإنَّما يوصف الخاضع بأنَّه راكع علىٰ سبيل التشبيه والمجاز لما يستعمله من التطامن وترك التطاول.

قال صاحب الكتاب (العين): (كلّ شيء ينكبُّ لوجهه فيمسّ / [[ص ٢٣١]] بركبتيه الأرض أو لا يمسّ بعد أن تطأطأ رأسه فهو راكع)، وأنشد للبيد:

أخبِّر أخبار القرون التي مضت
أدُبُّ كأنّي كلَّما قمت راكع

وقال صاحب الجمهرة: (الراكع الذي يكبو علىٰ وجهه، ومنه الركوع في الصلاة، قال الشاعر:

/ [[ص ٢٣٢]]

وأفلت حاجبٌ فوت العوالي

على شقاء تركع في الظِّراب

أي يكبو على وجهها)، وإذا ثبت أنَّ الحقيقة في الركوع ما ذكرناه لم يسغ حمله على المجاز لغير ضرورة.

ويقال له في قوله: (ليس من المدح إيتاء الزكاة مع الاشتغال بالصلاة، وأنَّ الواجب على الراكع أن يصرف همَّته إلى ما هو فيه): إنَّما لا يكون ما ذكرته مدحاً إذا كان قطعاً للصلاة وانصرافاً عن الاهتمام بها والإقبال عليها، فأمَّا إذا كان مع القيام بحدودها والأداء بشروطها فلا يمتنع أن يكون مدحاً، على أنَّ الخبر الذي بيَّنا وروده من طريقين مختلفين مبطل لتأويله هذا، لأنَّ الرواية وردت بأنَّ النبيّ ﷺ لـمَّا خرج إلى المسجد وسأل عمَّن تصدَّق على السائل فعرف أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام تصدَّق بخاتمه وهو راكع قال: «إنَّ الله تعالى أنزل فيه قرآناً» وقرأ الآيتين، وفي هذا دلالة واضحة على أنَّ فعله عليه السلام وقع على غاية ما يقتضي المدح والتعظيم، فكيف يقال: إنَّه يتنافى في الجمع بين الصلاة والزكاة؟ وبعد، فإنَّا لم نجعل إيتاء الزكاة في حال الركوع جهة لفضل الزكاة حتَّى يجب الحكم بأنَّ فعلها في حال الركوع أفضل، بل مخرج الكلام يدلُّ على أنَّه وصف بإيتاء الزكاة في حال الركوع المذكور أوَّلاً على سبيل التمييز له من غيره وللتعريف، فكأنَّه تعالى لـمَّا قال: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ أراد أن يُعرَف من عناه بالذين آمنوا فقال تعالى: ﴿الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَهُمْ راكِعُونَ ۝٥٥﴾، غير أنَّ وجه الكلام وإن كان ما ذكرناه فلا بدَّ أن يكون في إعطائه الزكاة في حال الركوع غاية الفضل / [[ص ٢٣٣]] وأعلى وجوه القرب، بدليل نزول الآية الموجبة للمدح والتعظيم فيه عليه السلام، وبما وقع من مدحه عليه السلام أيضاً يُعلَم أنَّ فعله للزكاة لم يكن شاغلاً عن القيام بحدود الصلاة.

قال صاحب الكتاب _ بعد أن أورد كلاماً يتضمَّن أنَّ إثباته وليّاً لنا لا يمنع من كون غيره بهذه الصفة، وقد تقدَّم الكلام على ذلك _: (وبعد، فإن صحَّ أنَّه المختصُّ بذلك، فمن أين أنَّه يختصُّ بهذه الصفة في وقت معيَّن ولا ذكر للأوقات فيه؟ فإن قالوا: لأنَّه تعالى أثبته كذلك فيجب أن يكون هذا الحكم ثابتاً له في كلّ وقت. قيل لهم: إنَّ الظاهر إنَّما يقتضي أنَّه كذلك في حال الخطاب، وقد علمنا أنَّه لا يصحُّ أن يكون إماماً مع الرسول ﷺ، فلا يصحُّ التعلّق بظاهره. ومتى قيل: إنَّه إمام من بعد في بعض الأحوال، فقد زالوا عن الظاهر، وليسوا بذلك أولى ممَّن يقول: إنَّه إمام في الوقت الذي ثبت أنَّه إمام فيه، هذا لو سلَّمنا أنَّ المراد بالوليّ ما ذكروه، فكيف وذلك غير ثابت، لأنَّه تعالى بدأ بذكر نفسه، ولا يصحُّ أن يوصف تعالى بأنَّه وليّنا بمعنى إمضاء الحدود والأحكام على الحدِّ الذي يوصف به الإمام، بل لا يقال ذلك في الرسول، فلا بدَّ من أن يكون محمولاً على تولّي النصرة في باب الدين، وذلك ممَّا لا يختصُّ بالإمامة، ولذلك قال من بعد: ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ اللهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللهِ هُمُ الْغالِبُونَ ۝٥٦﴾ [المائدة: ٥٦]، فبيَّن ما يحصل لمن يتولّى الله من / [[ص ٢٣٤]] الغلبة والظفر، وذلك لا يليق إلَّا بتولّي النصرة، ولذلك ذكر في الآية الأُولى الوليّ وفي الآية الثانية التولّي، وفصل بين الإضافتين ليُبيِّن أنَّ المراد تولّي النصرة في باب الدين، لأنَّ ذلك هو الذي يقع فيه الاشتراك...).

يقال له: أمَّا الذي يدلُّ على اختصاصه بموجب الآية في الوقت الذي ثبت له عليه السلام الإمامة فيه عندنا فهو أنَّ كلّ من أوجب بهذه الآية الإمامة على سبيل الاختصاص أوجبها بعد الرسول ﷺ بلا فصل، وليس يعتمد على ما حكاه من أنَّ الظاهر إثبات الحكم في كلِّ وقتٍ، ومن قال بذلك من أصحابنا فإنَّه ينصر هذه الطريقة بأن يقول: الظاهر لا يقتضي الحال فقط، بل يقتضي جميع الأوقات التي الحال من جملتها، فإذا خرج بعضها بدليل بقي ما عداه ثابتاً بالظاهر أيضاً، ولم يسغ الزوال عنه، ويقول: إنَّني أخرجت الحال بدليل إجماع الأُمَّة على أنَّه لم يكن مع النبيّ ﷺ إمام غيره، ولا دليل يقتضي إخراج الحال التي تلي الوفاة بلا فصل، والمعتمد هو الأوَّل.

فأمَّا الجواب لمن قال: لستم بذلك أولى ممَّن يقول: إنَّه إمام في الوقت الذي تثبت عنده إمامته فيه، يعني بعد وفاة عثمان، فهو أيضاً ما قدَّمناه، لأنَّه لا أحد من الأُمَّة يُثبِت الإمامة بهذه الآية لأمير المؤمنين عليه السلام بعد عثمان دون ما قبلها من الأحوال، بل لا أحد يُثبِتها له عليه السلام بعد عثمان

دون ما تقدَّم من الأحوال علىٰ وجه من الوجوه وبدليل من الأدلَّة.

والقديم تعالىٰ وإن لم يُوصَف بأنَّه وليّنا بمعنىٰ إقامة الحدود علينا، فهو / [[ص ٢٣٥]] يُوصَف بذلك بمعنىٰ أنَّه أملك بتدبيرنا وتصريفنا، وأنَّ طاعته تجبُ علينا، وهذا المعنىٰ هو الذي يجب للرسول والإمام، ويدخل تحته إمضاء الحدود والأحكام وغيرها، لأنَّ إمضاءها جزء ممَّا يجب طاعته فيه غير أنَّ ما يجب لله تعالىٰ لا يصحُّ أن يقال: إنَّه مماثل لما يجب للرسول والإمام بالإطلاق، لأنَّ ما يجب له ﷻ آكد ممَّا يجب لهما، من قِبَل أنَّ ما يجب لهما راجع إلىٰ وجوب ما وجب له ﷻ، ولولا وجوبه لم يجب.

وقول صاحب الكتاب: (لا يقال ذلك في الرسول ﷺ) طريف، لأنَّا لا نعلم مانعاً من أن يقال ذلك في الرسول ﷺ وهو أحد ما يجب طاعته فيه، وكيف لا يقال ونحن نعلم أنَّ الإمام بعد الرسول ﷺ خليفة له وقائم فيما كان يتولَّاه ويقوم به مقامه؟ وإذا كان إلىٰ الإمام إقامة الحدود وإمضاء الأحكام، فلا بدَّ أن يكونا إلىٰ من هو خليفة له وقائم فيها مقامه.

وليس له أن يقول: إنَّما عنيت أنَّ الرسول لا يوصف بإمضاء الحدود وإقامة الأحكام علىٰ الحدِّ الذي يُوصَف به الإمام، ولم أرد أنَّه لا يُوصَف بهما أصلاً، لأنَّه لا مانع من أن يوصفا جميعاً بما ذكره علىٰ حدٍّ واحد من قِبَل أنَّ المقتضي له فيهما واحد وهو فرض الطاعة، وإن كانا يختلفان من حيث كان أحدهما نبيَّاً والآخر إماماً، وليس لاختلافهما من هذا الوجه مدخل فيما نحن فيه.

فأمَّا حمله لفظة (وليّ) علىٰ معنىٰ التولّي في الدين المذكور في الآية الثانية فغير صحيح، لأنَّه غير ممتنع أن يُخبِر تعالىٰ بأنَّه وليّنا ورسوله ومن / [[ص ٢٣٦]] عناه بـ ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ ثمّ يوجب علينا في الآية الثانية تولّيهم ونصرتهم، ويُخبِرنا بما لنا فيهما من الفوز والظفر، وإذا لم يمتنع ما ذكرناه وكنّا قد دلَّلنا علىٰ وجوب تناول الآية الأُولىٰ لمعنىٰ الإمامة فقد بطل كلامه.

قال صاحب الكتاب _ بعد أن ذكر شيئاً قد مضىٰ الكلام عليه _: (وقد ذكر شيخنا أبو علي أنَّه قيل: إنَّها نزلت في جماعة من أصحاب النبيّ ﷺ في حال كانوا فيها في الصلاة وفي الركوع فقال تعالىٰ: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَهُمْ راكِعُونَ ۝﴾ في الحال، ولم يَعْنِ أنَّهم يؤتون الزكاة في حال الركوع، بل أراد أنَّ ذلك طريقتهم، وهم في الحال راكعون، وحمل الآية علىٰ هذا الوجه أشبه بالظاهر، ويُبيِّن ذلك أنَّ الغالب من حال أمير المؤمنين عليه السلام أنَّ الذي دفعه إلىٰ السائل ليس بزكاة، لوجوه:

منها أنَّ الزكاة لم تكن واجبة عليه علىٰ ما نعرف من غالب أمره في أيّام النبيّ ﷺ، ولأنَّ دفع الخاتم بعيد أن يُعَدَّ في الزكاة، ولأنَّ دفع الزكاة منه عليه السلام لا يقع إلَّا علىٰ وجه القصد عند وجوبه وما فعله، فالغالب منه أنَّه جرىٰ علىٰ وجه الانفاق لـمَّا رأىٰ السائل المحتاج، وأنَّ غيره لم يواسه فواساه وهو في الصلاة، فذلك بالتطوّع أشبه، ولم نقل ذلك إلَّا نصرةً للقول الذي حكيناه، لا أنَّه يمتنع في الحقيقة أن يكون ذلك زكاة لماله...).

يقال له: ليس يجوز حمل الآية علىٰ ما تأوَّلها شيخك أبو علي من / [[ص ٢٣٧]] جعله إيتاء الزكاة منفصلاً من حال الركوع، ولا بدَّ علىٰ مقتضىٰ اللسان واللغة من أن يكون الركوع حالاً لإيتاء الزكاة، والذي يدلُّ علىٰ ذلك أنَّ المفهوم من قول أحدنا: الكريم المستحقّ للمدح الذي يجود بماله وهو ضاحك، وفلان يغشىٰ إخوانه وهو راكب، معنىٰ الحال دون غيرها، حتَّىٰ أنَّ قوله هذا يجري مجرىٰ قوله: إنَّه يجود بماله في حال ضحكه، ويغشىٰ إخوانه في حال ركوبه، ويدلُّ أيضاً عليه أنَّا متىٰ حملنا قوله تعالىٰ: ﴿يُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَهُمْ راكِعُونَ ۝﴾ علىٰ خلاف الحال، وجعلنا المراد بها أنَّهم يؤتون الزكاة ومن وصفهم أنَّهم راكعون من غير تعلّق لأحد الأمرين بالآخر كنّا حاملين الكلام علىٰ معنىٰ التكرار، لأنَّه أفاد تعالىٰ بوصفه لهم بأنَّهم يقيمون الصلاة وصفهم بأنَّهم راكعون، لأنَّ الصلاة مشتملة علىٰ الركوع وغيره، وإذا تأوَّلناها علىٰ الوجه الذي اخترناه استفدنا بها معنىً زائداً، وزيادة الفائدة بكلام الحكيم أولىٰ.

فإن قال: إنَّما قبح أن يُحمَل قولهم فيمن يريدون مدحه: فلان يجود بماله وهو ضاحك، علىٰ خلاف الحال، من قِبَل أنَّ وقوع الجود منه مع طلاقة الوجه يدلُّ علىٰ طيب

نفسه بالعطيّة، وهو أنَّ المال لا يعظم في عينه، فصار ذلك وجهاً تعظم معه العطيّة ويكثر المدح المستحقّ عليها، وليس الحال في الآية هذه، لأنَّه لا مزيَّة لإعطاء الزكاة في حال الركوع علىٰ إتيانها في غيرها، وليس وقوعها في تلك الحال يقتضي زيادة مدح أو ثواب، ففارق حكمها حكم المال الذي أوردتموه.

قيل له: لو كانت العلَّة في وجوب حمل الكلام الذي حكيناه علىٰ الحال، وقبح حمله علىٰ خلافها ما ذكرته لوجب أن يحسن حمل قولهم: فلان يغشىٰ إخوانه وهو راكب، ولقيت زيداً وهو جالس، علىٰ خلاف / [[ص ٢٣٨]] الحال، لمفارقته للمثال الأوَّل في العلَّة حتَّىٰ يُفهَم من قولهم: إنَّه يغشىٰ إخوانه ومن صفته أنَّه راكب، ولقيت زيداً ومن صفته أنَّه جالس، من غير أن يكون حالاً للغشيان، والجلوس حالاً للقاء، وإذا كان المفهوم خلاف هذا فقد بطل أن تكون العلَّة ما ذكرته، ووجب أن يكون الظاهر في كلّ الخطاب الوارد علىٰ هذه الصفة معنىٰ الحال.

فأمَّا قوله: (إنَّ الزكاة لم تكن واجبة علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام علىٰ ما يُعرَف من غالب أمره في تلك الحال) فظاهر البطلان، لأنَّه غير واجب أوَّلاً حمل اللفظ علىٰ الزكاة الواجبة دون النافلة، ولفظ الزكاة لو كان إطلاقه مفيداً في الشرع للعطيّة الواجبة فغير ممتنع أن نحمله علىٰ النفل الذي يشهد بمعناه أصل اللغة، لأنَّ الزكاة في اللغة النماء والطهارة، والواجب من الزكاة والنفل جميعاً يدخلان تحت هذا الأصل، ويكون الموجب للانتقال عن ظاهر اللفظ لو كان له ظاهر علمنا بالخبر توجّه الآية إلىٰ من يُستَبعد وجوب الزكاة عليه.

وبعد، فإنَّ الاستبعاد لوجوب الزكاة عليه لا معنىٰ له، لأنَّه غير ممتنع وجوبها عليه في وقت من الأوقات بحصول أدنىٰ مقادير النصاب الذي تجب في مثله الزكاة، وليس هذا من اليسار المستبعد فيه، لأنَّ ملك مائتي درهم لا يُسمّىٰ موسراً.

فأمَّا دفع الخاتم فما نعلم من أيِّ وجهٍ استبعد أن يكون زكاة، لأنَّ حكم الخاتم حكم غيره، وكلّ ما له قيمة وينتفع الفقراء بمثله جائز أن يُخرَج في الزكاة.

فأمَّا القصد إلىٰ العطيّة، فممَّا لا بدَّ منه، وإنَّما الكلام في توجّهه إلىٰ الواجب أو النفل، وليس في ظاهر فعله صلوات الله عليه ما يمنع من القصد إلىٰ الواجب، لأنَّه عليه السلام وإن لم يعلم بأنَّ السائل يستحضر فيسأله لا / [[ص ٢٣٩]] يمتنع أن يكون أعدَّ الخاتم للزكاة، فلمَّا حضر من يسأل اتّفاقاً تصدَّق به عليه، أو يكون عليه السلام [لم] يَعُدّه لذلك، فلمَّا حضر السائل ولم يواسه أحد دفعه إليه ونوىٰ الاحتساب به في الزكاة، وقد يفعل الناس هذا كثيراً، فأيُّ وجهٍ لاستبعاده والقول بأنَّه بالتطوّع أشبه؟

فأمَّا اعتذاره في آخر الكلام من إيراده وتضعيفه له، فقد كان يجب أن لا يورد ما يحوج إلىٰ الاعتذار والتنصّل، فإنَّ ترك إيراد ما يجري هذا المجرىٰ أجمل من إيراده مع الاعتذار.

قال صاحب الكتاب: (وقد قال شيخنا أبو هاشم: يجب أن يكون المراد بذلك: الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة الواجبتين دون النفل الذي وجوده كعدمه في أنَّه يكون المؤمن مؤمناً معه، فلا بدَّ من حمله علىٰ ما لولاه لم يكن مؤمناً ولم يجب تولّيه، لأنَّه جعله من صفات المؤمنين، فيجب أن يُحمَل علىٰ ما لولاه لم يكن مؤمناً، [ولا كان كذلك])، قال: (والذي فعله أمير المؤمنين عليه السلام كان من النفل، لأنَّه عليه السلام وغيره من جلَّة الصحابة لم يكن عليهم زكاة، وإنَّما الذي وجب عليه زكاة عدد يسير، وذلك يمنع من أن لا يراد بالآية سواه)، قال: (ومثل هذا الجمع في لغة العرب لا يجوز أن يُراد به الواحد، وإنَّما يجوز ذلك في مواضع مخصوصة)، قال: (والمقصد بالآية مدحهم، فلا يجوز أن يُحمَل علىٰ ما لا يكون / [[ص ٢٤٠]] مدحاً، وإيتاء الزكاة في الصلاة ممَّا ينقض أجر المصلّي، لأنَّه عمل في الصلاة، فيجب أن يُحمَل علىٰ ما ذكرناه من أنَّه أداء الواجب، وممَّا يُبيِّن صحَّة هذا الوجه أنَّه أجرىٰ الكلام علىٰ طريق الاستقبال، لأنَّ قوله: ﴿الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾ لا يدخل تحته الماضي من الفعل، فالمراد: الذين يتمسَّكون بذلك علىٰ الدوام ويقومون به، ولو كان المراد به أن يزكّوا في حال الركوع لوجب أن يكون ذلك طريقة لفضل الزكاة في الصلاة، وأن يقصد إليه حالاً بعد حال، فلمَّا بطل ذلك عُلِمَ أنَّه لم يرد به هذا المعنىٰ، وأنَّه أُريد به: الذين يقيمون الصلاة في المستقبل، ويدومون عليها، ويؤتون الزكاة وهم

في الحال متمسّكون بالركوع وبالصلاة، فجمع لهم بين الأمرين، أو يكون المراد بذكر الركوع الخضوع علىٰ ما قدَّمنا ذكره، لأنَّ الركوع والسجود قد يُراد بهما هذا المعنىٰ.

وقد أنشد أبو مسلم لـمَّا ذكر هذا الوجه ما يدلُّ عليه، وهو قول الأضبط بن قريع:

/ [[ص ٢٤١]]

لا تحقرنَّ الفقير علَّك أن

تركع يوماً والدهر قد رفعه

وقال: والذين وصفهم في هذا الموضع بالركوع والخضوع هم الذين وصفهم من قبل بأنَّه يُبدِّل المرتدّين بهم بقوله: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾، وأراد به طريقة التواضع ﴿أَعِزَّةٍ عَلَى الْكافِرِينَ يُجاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَلا يَخافُونَ لَوْمَةَ لائِمٍ﴾ [المائدة: ٥٤]، وكلّ ذلك يُبيِّن أنَّ المراد بالآية الموالاة في الدين، لأنَّه قد قيل: فكأنَّه قال: إنَّما الذي ينصركم ويدفع عنكم لدينكم هو الله ورسوله والذين آمنوا.

وقد روي أنَّها نزلت في عبادة بن الصامت، لأنَّه كان قد دخل في حلف اليهود ثمّ تبرَّأ منهم ومن ولايتهم، وفزع إلىٰ رسول الله ﷺ، قال: فأنزل الله تعالىٰ هذه الآية مقوّية لقلوب من دخل في الإيمان، ومبيِّناً له أنَّ ناصره هو الله ورسوله والمؤمنون...).

/ [[ص ٢٤٢]] يقال له: ليس الأمر علىٰ ما ظنَّه أبو هاشم من أنَّ الآية تقتضي الصلاة والزكاة الواجبتين دون ما كان متنفّلاً به، لأنَّها لم تخرج مخرج الصفة لما يكون به المؤمن مؤمناً، وإنَّما وصف الله تعالىٰ من أخبر بأنَّه وليّنا بالائتمام وبإقامة الصلاة وبإيتاء الزكاة، ولا مانع من أن يكون في جملة من الصفات ما لو انتفىٰ لم يكن مخلّاً بالإيمان، وإنَّما كان يجب ما ظنَّه أن لو قال: إنَّما المؤمنون الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة، فأمَّا إذا كانت الآية خارجة خلاف هذا المخرج فلا وجه لما قاله، ولا شبهة في أنَّه كان يحسن أن يُصرِّح تعالىٰ بأن يقول: ﴿إِنَّما وَلِيُّكُمُ﴾ بعد ذكر نفسه تعالىٰ ورسوله ﷺ و﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ الذين يتطوَّعون بفعل الخيرات ويتنفَّلون بضروب القرب ويفعلون كذا وكذا ممَّا لا يخرج المؤمن بانتفائه عنه من أن يكون مؤمناً، هذا إذا سلَّمنا ما يريده من أنَّ إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة الواجبتين من شرائط الإيمان، وممَّا لا يكون المؤمن مؤمناً إلَّا معه، والصحيح عندنا خلافه، وليس يمكن أن يُدَّعىٰ أنَّ لفظ الصلاة في الشرع يُفهَم من ظاهره الصلاة الواجبة دون النفل، وليس ادِّعاء ذلك في الصلاة بجارٍ مجرىٰ ادِّعائه في الزكاة، لأنَّا نعلم من عرف أهل الشرع جميعاً أنَّهم يستعملون لفظ الصلاة في الواجب والنفل علىٰ حدٍّ واحدٍ، حتَّىٰ أنَّ أحدهم لو قال: رأيت فلاناً يُصلّي، ومررت بفلانٍ وهو في الصلاة، لم يُفهَم من قوله الصلاة الواجبة دون غيرها.

علىٰ أنّا قد بيَّنا قبيل هذا الفصل أنَّ الذي فعله أمير المؤمنين عليه السلام ليس بمنكر أن يكون واجباً، وأنَّ المستبعد فيه وفيمن علمنا من حاله ما علمناه من حاله عليه السلام استمرار وجوب الزكاة في الأحوال ووجوب المقادير منها التي يعدّها الناس يساراً، فأمَّا وجوداً قبل مقاديرها في بعض الأحوال فغير مستنكر ولا منافٍ للمعلوم، والعدد اليسير الذي أشار إليهم وإخراج أمير المؤمنين عليه السلام من جملتهم هم / [[ص ٢٤٣]] الموصوفون باليسار وكثرة المال واتّساعه ومن وجبت عليه زكاة ما في بعض الأوقات لا يجب دخوله في جملتهم، فبطل قول أبي هاشم: إنَّ الذي ذكره يمنع من أن لا يُراد بالآية سواه لبطلان ما جعل قوله الذي حكيناه ثمرةً له ونتيجةً، علىٰ أنَّ الذي يمنع من أن يُراد بها سواه عليه السلام قد قدَّمناه وبيَّناه.

فأمَّا التعلّق بلفظ الجمع فقد مضىٰ الكلام فيه.

وأمَّا تعلّقه بالعمل في الصلاة فيسقط من وجهين: أحدهما أنَّه لا دليل علىٰ وقوع فعله عليه السلام علىٰ وجه يكون قاطعاً للصلاة، بل جائز أن يكون عليه السلام أشار إلىٰ السائل بيده إشارة خفيفة لا تُقطَع منها الصلاة فهم منها أنَّه يريد التصدّق عليه، فأخذ الخاتم من إصبعه، وقد أجمعت الأُمَّة علىٰ أنَّ يسير العمل في الصلاة لا يقطعها.

والوجه الآخر أنَّه غير واجب للقطع علىٰ أنَّ جميع الأفعال في الصلاة كانت محظورة في تلك الحال، وقد قيل: إنَّ الكلام فيها كان مباحاً ثمّ تجدَّد حظره من بعد، فلا ينكر أن يكون هذه أيضاً حال بعض الأفعال، والذي يُبيِّن ما ذكرناه ويوجب علينا القطع علىٰ أنَّ فعله عليه السلام لم يكن قاطعاً للصلاة ولا ناقضاً من حدودها ما علمنا من توجّه مدح الله تعالىٰ ورسوله ﷺ إليه بذلك الفعل المخصوص.

وقوله: (فيجب أن يُحمَل علىٰ ما ذكرناه من أنَّه أداء الواجب)، إن أراد به أداءه في الصلاة فهو الذي أنكره وعدَّه قطعاً لها، وإن أراد أداءه علىٰ طريق الانفصال من الصلاة فقد مضىٰ أنَّ الكلام يقتضي إيتاء الزكاة في حال الركوع، والتعلّق بلفظ الاستقبال قد مضىٰ أيضاً ما فيه، وكذلك / [[ص ٢٤٤]] كون الركوع جهة وطريقة لفضل الزكاة، لأنّا قد بيَّنا أنَّ الآية لا تقتضي كون الركوع جهة وطريقة لفضل الزكاة والصلاة حتَّىٰ يجب للقصد إلىٰ فعل أمثالها.

وقلنا: إنَّ الخطاب أفاد الوصف لمن عُنِيَ بلفظ ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾، والتمييز له عن سواه، فكأنَّه تعالىٰ قال: (إنَّما وليّكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يُصلّون ويؤتون الزكاة في حال ركوعهم)، ليتميَّز المذكور الأوَّل مع أنَّ فعله عليه السلام لا بدَّ أن يكون واقعاً علىٰ نهاية القربة لما حصل عليه من المدح. ويشبه ما تأوَّلنا عليه الآية قول أحد ملوكنا مقبلاً علىٰ أصحابه: أفضلكم عندي وأكرمكم لديَّ من نصرني في غرَّة شهر كذا، وهو راكب فرساً من صفته كذا، وأشار إلىٰ فعل مخصوص وقع من بعض أصحابه علىٰ وجه ارتضاه وعظمت منزلته به عنده، ونحن نعلم أنَّ قوله لا يقتضي أنَّ لغرَّة الشهر والأوصاف التي وصف ناصره بها تأثيراً في قوَّة نصرته حتَّىٰ يكون ذلك جهة وطريقة يقصد إليها من أراد نصرته. وقد تقدَّم أنَّ حقيقة الركوع ما ذكرناه، وأنَّه يُستَعمل في الخضوع وما يجري مجراه علىٰ سبيل المجاز، والبيت الذي أنشده ممَّا يُجوِّز فيه شاعر، والمجاز لا يُقاس عليه.

فأمَّا قوله: حاكياً عن أبي مسلم بن بحر: (إنَّ الذين وصفهم في هذا الموضع بالركوع والخضوع هم الذين وصفهم من قبل بأنَّه يُبدِّل المرتدّين بهم) فغير صحيح، لأنَّه غير منكر أن يكون الموصوف بإحدىٰ الآيتين غير الموصوف بالآية الأُخرىٰ حتَّىٰ تكون الآية التي دلَّلنا علىٰ اختصاصها بأمير المؤمنين عليه السلام علىٰ ما حكمناه به من خصوصها، والآية الأُولىٰ عامَّة / [[ص ٢٤٥]] في جماعة من المؤمنين، وليس يمنع من ذلك نسق الكلام وقرب كلّ واحدة من الآيتين من صاحبها، لأنَّ تقارب آيات كثيرة من القرآن مع اختلاف القصص والمعاني والأحكام معلوم ظاهر، وهو أكثر من أن يُذكَر له شاهداً.

وإذا كنّا قد دلَّلنا علىٰ أنَّ لفظة قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ﴾ يدلُّ علىٰ اختصاص أمير المؤمنين عليه السلام بالآية، فليس يُسوِّغ أن يُترَك ما تقتضيه الدلالة لما يظنّ أنَّ نسق الكلام وقرب بعضه من بعض يقتضيه، علىٰ أنَّه لا مانع لنا من أن نجعل الآية الأُولىٰ متوجِّهة إلىٰ أمير المؤمنين عليه السلام ومختصَّة به أيضاً، لأنّا قد بيَّنا أنَّ لفظ الجمع قد يُستَعمل في الواحد بالعرف، فليس لمتعلِّق أن يتعلَّق بلفظ الآية في دفع اختصاصها به عليه السلام، وممَّا يقوّي هذا التأويل أنَّ الله تعالىٰ وصف من عناه بالآية بأوصاف وجدنا أمير المؤمنين عليه السلام مستكملاً لها بالإجماع، لأنَّه تعالىٰ قال: ﴿يَا 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 حتَّىٰ 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 الْكَافِرِينَ﴾ [المائدة: ٥٤]، فوصف من عناه بالتواضع للمؤمنين والرفق بهم، والعزيز علىٰ الكافرين هو الممتنع من أن ينالوه مع شدَّة نكايته فيهم ووطأته عليهم، وهذه أوصاف أمير المؤمنين عليه السلام لا يُدانىٰ فيها ولا يُقارَب، ثمّ قال: ﴿يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ﴾ [المائدة: ٥٤]، فوصف جلَّ اسمه من عناه بقوَّة الجهاد، وبما يقتضي الغاية فيه، وقد علمنا أنَّ أصحاب الرسول صلى الله عليه وآله 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 صلى الله عليه وآله، 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 علىٰ 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.

علىٰ أنَّ صاحب الكتاب قد وهم في الحكاية عن أبي مسلم، وحكىٰ عنه ما لم يقله ولا يقتضيه صريح قوله ولا معناه، لأنَّ الذي قاله أبو مسلم بعد إنشاد البيت: (والذي وصفهم به من الركوع في هذا المعنىٰ هو الذي وصف به من أوعد المرتدّين بالإتيان بهم بدلاً منهم من الذلَّة علىٰ المؤمنين، والعزَّة علىٰ الكافرين)، هذه ألفاظه بعينها في كتابه في تفسير القرآن، وهي بخلاف حكاية صاحب الكتاب، لأنَّ أبا مسلم جعل الوصف في الآيتين واحداً، ولم يقل أنَّ الموصوف واحد، وصاحب الكتاب حكىٰ عنه أنَّ الموصوفين بالآية الأُولىٰ هم الموصوفون بالآية الأُخرىٰ، وهذا تحريف ظاهر، لأنَّه غير ممتنع أن يكون الوصف واحداً والموصوف يختلف، ولم يُحقِّق حكايته هذا الضرب من التحقيق، لأنَّ أبا مسلم لو ادَّعىٰ ما حكاه عنه كانت دعواه حجَّة، بل أردنا أن نُبيِّن عن وهم صاحب الكتاب في الحكاية، والذي / [[ص ٢٤٨]] تقدَّم من كلامنا مبطل للدعوىٰ التي ذكرها في الآية، سواء كان أبو مسلم مدَّعياً أو غيره.

فأمَّا قوله: (وقد روي أنَّها نزلت في عبادة بن الصامت) فباطل، وليس يقابل ما ادَّعاه من الرواية ما روي من نزولها في أمير المؤمنين عليه السلام، لأنَّ تلك رواية أطبق علىٰ نقلها جماعة أصحاب الحديث من الخاصّة والعامّة، وما ادعاه أحسن أحواله أن يكون مسنداً إلىٰ واحد معروف بالتحايل والعصبيَّة، ولا يوجد له موافق من الرواة ولا متابع، علىٰ أنَّ مفهوم الآية ممتنع ممَّا ذكره، لأنَّا قد دلَّلنا علىٰ اقتضائها فيمن وُصِفَ بها معنىٰ الإمامة، فليس يجوز أن يكون المعني بها عبادة بعينه، للاتّفاق علىٰ أنَّه لا إمامة له في حال من الأحوال، ولا يجوز أيضاً أن يكون نزلت بسببه الذي ذكره، لأنَّ الآية يصحُّ خروجها علىٰ سبب لا يطابقها، وإن جاز مع مطابقته أن يتعدّىٰ إلىٰ غيره، وقد بيَّنا أنَّ المراد بها لا يجوز أن يكون ولاية الدين والنصرة، لدخول لفظة (إنَّما) المقتضية للتخصيص، فلم يبقَ فيما ذكرناه شبهة.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٤٣٨]] ويدلُّ علىٰ ذلك قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَهُمْ راكِعُونَ ۝﴾ [المائدة: ٥٥]، وقد ثبت أنَّ لفظة ﴿وَلِيُّكُمُ﴾ في الآية تفيد من كان أولىٰ بتدبير أُموركم، ويجب طاعته عليكم.

وتثبت أيضاً أنَّ المشار إليه في قوله تعالىٰ: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ أمير المؤمنين عليه السلام، وفي ثبوت ذلك وضوح النصّ عليه بالإمامة.

فأمَّا الذي يدلُّ علىٰ أنَّ لفظة (وليّ) تفيد ما ذكرناه، فهو الرجوع إلىٰ اللغة، فمن تأمَّلها علم أنَّ القوم نصّوا علىٰ ذلك، لأنَّهم يقولون: (هذا وليّ المرأة) إذا كان يملك تدبير إنكاحها والعقد عليها، ويقولون في عصبة المقتول: (هم أولياء الدم)، لأنَّ إليهم المطالبة بالقود والعفو، ويصفون السلطان بأنَّه (وليّ أمر الرعيَّة)، ومن يُرشّح الخلافة (وليّ عهد المسلمين).

وقال المبرِّد في كتابه الموسوم بالعبارة عن صفات الله تعالىٰ: أصل تأويل (الوليّ) الذي هو أولىٰ أي أحقّ، ومثله المولىٰ.

وإذا كنّا قد بيَّنا احتمال لفظة (وليّ) لما ذكرناه من المعنىٰ فلا بدَّ من الدلالة علىٰ أنَّها في الآية تفيد ذلك دون غيره من وجوه ما يحتمله.

والذي يدلُّ علىٰ ذلك أنَّ الكاف والميم في قوله تعالىٰ: ﴿وَلِيُّكُمُ﴾ لا يخلو من أن يُراد بهما جميع المكلَّفين من مؤمن وكافر، أو الكفّار دون المؤمنين، أو / [[ص ٤٣٩]] المؤمنين علىٰ العموم دون الكفّار، أو بعض المؤمنين.

فإن كان جميع المكلَّفين من مؤمن وكافر، فمعلوم أنَّ الكفّار لا يجوز أن يتولَّاهم في الدين، ويتولّىٰ نصرتهم فيه، وإنَّما يليق ذلك بالمؤمنين، ويجوز أن يتولّىٰ تدبير أُمورهم، وتملّك التصرّف فيهم. فعلىٰ هذا القسم لا يجوز أن يكون المراد بلفظة (وليّ) إلَّا ما يرجع إلىٰ فرض الطاعة وتولّي التدبير.

وبهذا الوجه بعينه نُبطِل أيضاً القسم الثاني، وأمَّا القسم الثالث فكيف يجوز أن يريد باللفظ جميع المؤمنين علىٰ العموم، ومن جعله تعالىٰ وليّاً لهم قد وصفه بالإيمان في قوله تعالىٰ: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾، فثبت أنَّ المراد بعض المؤمنين حتَّىٰ يصحَّ أن يكون فيهم وليّ ومولىٰ.

وإذا ثبت هذه الجملة وجدنا الله تعالىٰ أثبت الوليّ لنا علىٰ وجه يقتضي التخصيص ونفىٰ معنىٰ هذه الولاية عن غيره، لأنَّ لفظة (إنَّما) تقتضي ما ذكرناه في اللسان العربي، لأنَّهم [يقولون]: إنَّما الفصاحة للجاهلية، وإنَّما النحو من جهة البصريين، وإنَّما لك عندي درهم. ولا يريدون إلَّا ما ذكرناه ومن نفي الحكم عمَّن عدا المذكور.

ولا شبهة في الفرق عندهم بين قول القائل: (أكلت رغيفاً)، وقولهم: (إنَّما أكلت رغيفاً)، وكذلك لا شبهة في الفرق بين قول قائلهم: (لك عندي درهم)، وبين قوله: (إنَّما لك عندي درهم)، إنَّما يكون فرق بين القولين لما بيَّناه من إيجاب لفظة (إنَّما) لنفي الحكم عمَّن عدا المذكور.

وإذا تقرَّر[ت] هذه الجملة لم يجز حمل لفظة (وليّ) علىٰ الموالاة في الدين والمحبَّة، لأنَّه لا تخصيص في هذا المعنىٰ لمؤمن دون آخر، والمؤمنون كلّهم مشتركون في هذا المعنىٰ، قال الله تعالىٰ: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ / [[ص ٤٤٠]] بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٧١]. وإذا فسد حمل اللفظة علىٰ الموالاة في الدين لم يبقَ إلَّا الوجه الآخر، وهو التحقيق بالتدبير وما يقتضي فرض الطاعة، لأنَّه لا تحتمل اللفظة إلَّا الوجهان فإذا بطل أحدهما ثبت الآخر.

فأمَّا الذي يدلُّ علىٰ أنَّ أمير المؤمنين صلوات الله عليه هو المعنيُّ بقوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ فهو كلّ من ذهب إلىٰ أنَّ المراد بلفظة (وليّ) في الآية ما يرجع إلىٰ معنىٰ الإمامة يذهب إلىٰ أنَّه صلوات الله عليه المقصود بالآية بل المنفرد بمعناها، ولا أحد من الأُمَّة يذهب إلىٰ أنَّ لفظة (وليّ) في الآية تقتضي ما ذكرناه ويذهب مع ذلك إلىٰ أنَّه صلوات الله عليه ما عُني بها أو عُني سواه معه بها.

وممَّا يمكن أن يُستَدلّ به علىٰ ذلك: أنَّ الرواية وردت من طريق الخاصّة والعامّة بنزول هذه الآية في أمير المؤمنين عليه السلام لـمَّا تصدَّق [بخاتمه] في حال ركوعه، والقصَّة في ذلك مشهورة. وهذا أيضاً يدلُّ علىٰ توجّه الآية إليه عليه السلام.

وليس لأحدٍ أن يطعن: بأنَّ لفظة ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ لفظ جمع ولا يجوز أن يتوجَّه إلىٰ أمير المؤمنين عليه السلام علىٰ سبيل الانفراد.

وذلك أنَّ أهل اللغة يلفظ الجمع علىٰ الواحد علىٰ سبيل التعظيم، قال الله تعالىٰ: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحاً﴾ [نوح: ١]، و﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ﴾ [الحجر: ٩]، و﴿السَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾ [الذاريات: ٤٧]، وهو تعالىٰ واحد، ويقول أحد الملوك: فعلنا وصنعنا، إنَّما يريد نفسه منفرداً، ويقول العريف وقد يسأل: من فعل كذا وكذا؟ فيقول: الذين فعلوا كذا، وإنَّما يشير إلىٰ واحد.

/ [[ص ٤٤١]] وليس يمتنع أن يكون استعمال لفظة الجمع في واحد تفخيماً وتعظيماً علىٰ سبيل الحقيقة. ولو سُلِّمَ أنَّه مجاز لوجب حمله بالدليل علىٰ ما ذكرناه، لأنَّ كلّ من ذهب إلىٰ أنَّ لفظة (وليّ) في الآية تقتضي ما يرجع إلىٰ فرض الطاعة، أفرد أمير المؤمنين عليه السلام بمعناها.

فأمَّا الطعن بأنَّ لفظة ﴿يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ تقتضي الاستقبال فكيف تكون عبارة عمَّا مضىٰ فغلط، لأنَّ لفظة (يفعلون) وما جرىٰ مجراها ممَّا يدخله

زوائد المضارعة ليست خالصة للاستقبال وإنَّما هي مشتركة بين الحال والاستقبال، وإنَّما تخلص للاستقبال بدخول سين أو سوف، فإذا حملنا لفظة ﴿يُقِيمُونَ﴾ و﴿يُؤْتُونَ﴾ علىٰ الحال دون الاستقبال، وإنَّما حملناها علىٰ ما هي حقيقة فيه.

ويمكن وجه آخر، وهو: أنَّه لا خلاف في أنَّ الله تعالىٰ أحدث القرآن قبل نبوَّة النبيّ صلى الله عليه وآله بزمان طويل، فكلّ لفظة فيه تُنبئ عن الفعل فيجب أن تكون للاستقبال، وإنَّما يحتاج إلىٰ ما جاء بلفظ الماضي وهو الاستقبال.

فأمَّا من ألزمنا أن يكون معنىٰ الركوع في الآية بمعنىٰ الخشوع والخضوع دون التطأطؤ المخصوص فمبطل، لأنَّ هذه اللفظة _ وإن كانت في أصل اللغة محتملة _ فقد اختصَّت في العرف الشرعي بالانحناء المخصوص، حتَّىٰ لا يُفهَم من إطلاقها في الشرع إلَّا هو دون غيره.

ولا يجوز أن يريد بقوله تعالىٰ: ﴿وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ أنَّ هذه شيمتهم وعادتهم، ولا يكون حالاً لإيتاء الزكاة، وذلك أنَّ المفهوم من قول أحدنا: (إنَّ الجواد من جاد بماله وهو ضاحك)، و(فلان يغشىٰ إخوانه وهو راكب) دون غيرها من المعنىٰ الذي ذكروه.

علىٰ أنَّ قوله تعالىٰ: ﴿يُقِيمُونَ الصَّلاةَ﴾ قد دخل فيه الركوع، فإن لم يُحمَل / [[ص ٤٤٢]] قوله تعالىٰ: ﴿وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ علىٰ أنَّه حال لإيتاء الزكاة وحملنا علىٰ أنَّ مَنْ صفتهم الركوع كان ذلك التكرار، والتأويل المفيد أولىٰ ممَّا لا يفيد.

وقولهم: إنَّه صلوات الله عليه لو تصدَّق في حال الركوع لكان قاطعاً لصلاته غير صحيح، لأنَّ من الجائز أن يكون صلوات الله عليه أشار إشارة خفيَّة إلىٰ السائل، فأخذ السائل الخاتم من يده، ويجوز أن يكون رمىٰ به إليه، فالعمل اليسير لا يقطع الصلاة، وقد قيل: إنَّ الكلام في الصلاة كان مباحاً. ونزول الآية بمدحه عليه السلام والثناء عليه وتقريظه يدلُّ علىٰ أنَّه ما فعل ذلك علىٰ وجه يقتضي قطع الصلاة.

ومن دفع ذلك: بأنَّ الزكاة لم تكن واجبة علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام من قصور ماله مبطل، لأنَّه غير ممتنع أن يجب عليه صلوات الله عليه في وقت من الأوقات زكاة أدنىٰ مقادير النصاب، وليس ذلك بمقتضىٰ لليسار لاسيّما إذا انقطع ولم يستمرّ.

وقد قيل: إنَّه غير مسلَّم أنَّ لفظة (الزكاة) في الآية تقتضي الواجب دون النفل، ولا يمتنع أن يكون عبارة عن الصدقة علىٰ سبيل النفل، لأنَّ الزكاة مأخوذة في اللغة من النماء والطهارة، وهذا المعنىٰ يليق بصدقة الواجب والنفل جميعاً.

* * *

٢٤ - الأئمَّة عليهم السلام:

إمامتهم والنصّ عليهم:

جوابات المسائل الطرابلسيَّة (خ):

[[ص ١٨٦]] المسألة الخامسة للزيدية:

/ [[ص ١٨٧]] قالوا طائفة الإماميَّة تعلم أنّا وأنَّها إذا قصدنا الاحتجاج علىٰ خصومنا بما نُثبِت به أمير المؤمنين صلوات الله عليه اعتمدنا علىٰ الخبر القاطع للعذر الموجب للعلم المزيل للشكِّ والريب كخبر يوم الغدير وما أشبهه وإن كانوا يهارونا تارةً في صحَّته وتارةً في تأويله. قالوا: وإذا كانت إمامة أمير المؤمنين عليه السلام إنَّما ثبتت من هذا الوجه فتكون إمامة من بعده ثبتت من حيث ثبتت إمامته عليه السلام. قالوا: ولسنا نسمع من الإماميَّة خبراً يقطع العذر ويزيل الشكّ والريب فيما يذهبون إليه من الإمامة، والحجَّة ساقطة عنّا وغير لازمة لنا، ويجب علينا لذلك ألَّا نُقدِّم علماء ولد الحسين عليه السلام علىٰ علماء ولد الحسن عليه السلام، بل نعتقد أنَّ الإمام من أيِّ هذين الحسنين كان هو الأفضل علىٰ الحقيقة. وقالوا: ومذهب الإماميَّة في التقيَّة يُكذِّب ما يدَّعون من سماعنا لخبرهم، وذلك لأنَّهم يتديَّنون بكتمان أمرهم وستر أخبارهم، وليس يقوم المستور مقام المشهور المتواتر، ولا يلزم أحداً لم يسمع به حجَّة في دين ولا دنيا.

الجواب وبالله التوفيق: اعلم أنَّ الواجب في التكليف أن يزيح الله تعالىٰ علَّة المكلَّف فيما كلَّفه العلم به وينصب له من الدلالة علىٰ ذلك ما يُؤدّي إلىٰ العلم، وليس يجب اتّفاق جنس الدلالة ونوعها وإنَّما الغرض أن تتَّفق في الافضاء إلىٰ العلم وإن اختلفت أجناسها وتفاوتت طرقها. وهذه جملة لا يُنازع فيها محصِّل، وإذا كانت ثابتةً فالواجب علىٰ كلِّ من كُلِّف العلم بإمامة من يلي أمير المؤمنين عليه السلام من أبنائه عليهم السلام أن يُدَلَّ علىٰ ذلك ويُجعَل له طريقاً إلىٰ العلم به وإن خالف في الجنسية والكيفية لطريقه إثبات

إمامته عليه السلام، فلم يبقَ بعد هذا إلّا أن تدلَّ الإماميَّة بطريقة توجب للعلم وتزيل الريب علىٰ إمامة من ذهبوا إلىٰ إمامته من ولد أمير المؤمنين عليه السلام، وقد فعلوا ذلك، وليس إذا لم تجد الإماميَّة أخباراً في النصوص علىٰ أئمَّتهم عليهم السلام تجري في الشياع والظهور وتسليم المخالف لروايتها مجرىٰ خبر الغدير أن يُقطَع علىٰ بطلان قولهم، لأنَّ لهم أخباراً قد تواتروا بها وهم كثرة لا يجوز عليها الكذب تقتضي إمامة أئمَّتهم والنصّ علىٰ أعيانهم بالإمامة إذا نُظِرَ فيها عُلِمَت صحَّتها.

علىٰ أنّا نسلك في إمامة من يلي أمير المؤمنين صلوات الله عليه / [[ص ١٨٨]] من الأئمَّة من أبنائه عليهم السلام الطريقة التي سلكناها في إمامته عليه السلام المبنيَّة علىٰ التقسيم وأنَّ الإمام لا بدَّ من كونه معصوماً، وإنّا لا نجد هذه الصفة إلّا في من ذهبت الإماميَّة إلىٰ إمامته، ومتىٰ تُؤمِّلت هذه الطريقة وُجِدَت متأتّية في إمامة جميع من تُثبِت الإماميَّة إمامته كما تأتَّت في إمامة أمير المؤمنين صلوات الله عليه، فقد تساوىٰ علىٰ هذا الطريق إثبات الإمامة فيه عليه السلام وفي باقي الأئمَّة عليهم السلام.

ثمّ نقول لمن اعترض بهذا الكلام من الزيدية: ما نجد أخبار النصّ علىٰ الحسن والحسين عليهما السلام مساوية في الاتّفاق عليهما، ونقل الموافق والمخالف لها أخبار النصّ علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام كخبر الغدير وتبوك، فألّا تساوت الطريقتان في الإمامة كما تساوت الإمامة؟ فأيُّ شيءٍ اعتذروا به فلنا عليهم مثله.

ثمّ يقال لهم: ألستم تذهبون إلىٰ إمامة زيد بن علي عليهما السلام كما تذهبون إلىٰ إمامة أمير المؤمنين والحسن والحسين عليهم أفضل السلام؟ ومع هذا فطريقتكم في تثبيت إمامة زيد تخالف الطريقة في إثبات أمير المؤمنين وولديه عليهم السلام، فقد تساوت الإمامة واختلفت الطرق، فلِمَ عبتم من غيركم مثل ذلك؟

فإن قالوا: إنَّما أوجبنا تساوي الطرق في إثبات إمامة أمير المؤمنين عليه السلام وإمامة من تدَّعون له الإمامة من أبنائه عليهم السلام، لأنَّكم تذهبون إلىٰ أنَّ النصَّ هو طريق الجميع ولا طريق سواه، وإمامة زيد لا تثبت عندنا بالنصِّ الذي بمثله ثبتت إمامة أمير المؤمنين والحسن والحسين عليهم السلام، بل بطريقة أُخرىٰ تخالف النصّ.

قلنا: أوَّل ما نقوله: إنّا لا نذهب إلىٰ أنَّ إمامة أئمَّتنا عليهم السلام لا طريق إلىٰ إثباتها إلّا النصّ، بل قد بيَّنا طريقة أُخرىٰ واضحة. ثمّ لو قلنا ذلك لكان غير واجب أن تكون طريقة هذه النصوص متساوية، بل يجوز فيها الاختلاف بعد أن يكون يُفضي بالناظر فيه إلىٰ العلم واليقين، وإذا جاز عندكم أن تثبت إمامة زيد رحمة الله عليه بطريقةٍ تخالف النصَّ إلّا أنَّها تُفضي إلىٰ العلم بإمامته ولم يكن ذلك قدحاً في إمامته ولا تضعيفاً لها جاز أن تثبت إمامة من عدا أمير المؤمنين عليه السلام من أئمَّتنا عليهم السلام بطريقةٍ من النصوص تُفضي إلىٰ العلم وإن لم تساو تلك الطريقة الأُولىٰ / [[ص ١٨٩]] في الشياع والظهور وتسليم الأخبار المنقولة.

وما ذهبنا إليه أجوز وأسوغ، لأنّا أثبتنا الجميع بالنصِّ، غير أنَّ طريقة النصّ غير متَّفقة، وأنتم أثبتّم إمامة زيد بطريقة تخالف النصّ وتبليغه ولا تجتمع معه، فعذركم أضيق. وإن كان الصحيح ما قدَّمناه من أنَّه لا معتبر باتّفاق الطرق ولا اختلافها بعد الإفضاء من الجميع إلىٰ العلم.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٥٠٢]] فصل: في الدلالة علىٰ صحَّة إمامة باقي الأئمَّة الاثني عشر صلوات الله عليهم:

الذي يدلُّ علىٰ إمامة الأئمَّة عليهم السلام من لدن حسن بن علي بن أبي طالب إلىٰ الحجَّة بن الحسن المنتظر صلوات الله عليهم [نقل الإماميَّة وفيهم شروط الخبر المتواتر المنصوص عليهم بالإمامة، وأنَّ كلّ إمام منهم لم يمضِ حتَّىٰ ينصَّ علىٰ من يليه باسمه عنه، وينقلون عن النبيّ صلى الله عليه وآله نصوصاً في إمامة الاثني عشر صلوات الله عليهم، وينقلون زمان غيبة المنتظر صلوات / [[ص ٥٠٣]] [الله عليه] وصفة هذه الغيبة عن كلّ من تقدم من آبائه. وكلُّ شيء دلَّلنا به علىٰ صحَّة نقلهم لما انفردوا به من النصِّ الجليّ علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام يدلُّ علىٰ صحَّة نقلهم لهذه النصوص، فالطريقة واحدة.

ومن قويّ ما أعتمد في ذلك: أنَّ عصمة الإمام واجبة في شهادة العقول، كما أنَّ ثبوت الإمامة في كلِّ عصر واجب. وإذا اعتبرنا زمان كلّ واحد من هؤلاء الأئمَّة صلوات الله عليهم وجدنا كلّ من يُدَّعىٰ الإمامة له

غيره في تلك الحال إمّا غير مقطوع به على عصمته فلا يكون إماماً، لفقد الشرط الذي لا بدَّ منه، لو تُدُّعيَ الإمامة لميّت ادُّعيت حياته _ كدعوىٰ الكيسانية في محمّد بن الحنفية والناووسية في الصادق عليه السلام، والذاهبين إلىٰ إمامة إسماعيل بن جعفر عليه السلام وابنه محمّد بن إسماعيل، والواقفة علىٰ موسىٰ عليه السلام _ فيعود الضرورة والانقياد للأدلَّة إلىٰ إمامة من عيَّناه في كلِّ زمان.

والذي يُبطِل زائداً علىٰ ما ذكرناه قول من خالفنا في أعيان الأئمَّة ممَّن يوافقنا علىٰ الأُصول المقدَّم ذكرها، شذوذ كلّ فرقة منهم وانقراضها وخلوّ الزمان من قائل بذلك المذهب، وإن وُجِدَ ذاهب إليه فشاذّ جاهل لا يجوز في مثله أن يكون علىٰ حقّ.

وقد دخل الردُّ علىٰ الزيدية في جملة كلامنا لفقد القطع علىٰ عصمة صاحبهم، وهي الصفة التي لا بدَّ منها في كلِّ إمام، فلا معنىٰ لاختصاصهم بكلام مفرد.

وإذا بطلت الأُصول بطل ما يبنىٰ عليها من الفروع.

* * *

الشافي في الإمامة (ج ٣):

[[ص ١٤٢]] ثمّ قال صاحب الكتاب: (واعلم أنَّ أحد ما يُبطِل طريقة الإماميَّة أن يقال لهم: إنَّ مذهبكم في النصِّ علىٰ الإمام يقتضي أن يكون إمام كلّ زمان بمنزلة أمير المؤمنين عليه السلام في أنَّه لا بدَّ من النصِّ عليه من أن يظهر ظهور الحجَّة القاطعة، لأنَّ الإمامة من أعظم أركان الدين عندكم علىٰ ما تقدَّم القول فيه، فكيف السبيل إلىٰ أن نعلم أنَّه عليه السلام نصَّ علىٰ الحسن وعلىٰ الحسين أو نصَّ الحسن علىٰ الحسين وكذلك سائر الأئمَّة؟ وقد علمنا أنَّ الوجوه التي يمكنهم ذكرها في النصِّ علىٰ أمير المؤمنين علىٰ اختلافها لا يمكن ادِّعاء مثلها في النصِّ علىٰ إمام كلّ زمان، ولا يمكنهم أن يدَّعوا في ذلك طريقة العقل، لأنّا قد بيَّنا أنَّها لا تدلُّ، ولو دلَّت لكانت لا تدلُّ علىٰ واحدٍ معيَّن، ولا يمكنهم أن يدَّعوا إثباتها في الولد لأنَّها ليست متوارثة فيصحُّ ذلك فيها، ولإن صحَّ ذلك يوجب أن لا ينتقل من الحسن إلىٰ أخيه بل ينتقل إلىٰ ولده، ويوجب ألّا يكون بعض أولاد الحسين وعلي بن الحسين ومحمّد بن علي وجعفر بن محمّد عليهم السلام أولىٰ من غيرهم، لأنَّهم خلَّفوا أكثر من واحدٍ، وهذا يُبيِّن أنَّه / [[ص ١٤٣]] لا بدَّ لهم من إثبات إمامة كلّ واحد بنصٍّ ظاهر، وذلك ممَّا لا يمكن إثباته، وقد بيَّنا أنَّ إثبات النصّ للإمام فرع علىٰ إثبات عينه، وذلك لا يمكن في إمام هذا الزمان، فكيف يُدَّعىٰ هذا النصّ فيه؟ وقد سألهم أصحابنا في الغيبة، وأنَّ سببها إن كان الخوف من الظهور فقد كان يجب أن تحصل غيبة الأئمَّة في أيّام بني أُميّة، لأنَّ خوفهم كان أكثر، وكذلك في كثير من أيّام بني العبّاس، ثمّ لم يمنع ذلك من ظهورهم، فكيف وجبت الغيبة في هذه الأيّام والخوف لا يزيد فيها علىٰ ما قد كان من قبل؟ وكيف تصحُّ الغيبة مع شدَّة الحاجة إلىٰ الإمام فيما يتَّصل بالتكليف؟ ولئن جاز ذلك ليجوزنَّ لبعض الأعذار أن لا ينصب جلَّ وعزَّ أدلَّة المكلَّف، وأن لا يُمكِّنه والتكليف قائم، وهلَّا وجب علىٰ مذاهبهم حراسة إمام الزمان من جهة الله عزّ وجلّ، وأن يعصمه من كلّ مخافة لما يتعلَّق به من صحَّة الشريعة؟ وذلك يقتضي بطلان الغيبة، وقد ألزمهم واصل بن عطاء علىٰ قولهم هذا أن يكون قبل بعثة الرسول صلّى الله عليه وآله في الزمان حجَّة من رسول أو إمام، ولو كان كذلك لما صحَّ قوله تعالىٰ: ﴿يا أَهْلَ الْكِتابِ قَدْ جاءَكُمْ رَسُولُنا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلى فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا ما جاءَنا مِنْ بَشِيرٍ وَلا نَذِيرٍ فَقَدْ جاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ﴾ [المائدة: ١٩]، لأنَّ علىٰ قولهم لم يخلُ الزمان من بشير ونذير، وادَّعىٰ إجماع علماء المسلمين، وظهور الأخبار عن أهل الكتب أنَّ الفترات من الرسل قد كانت ولم يكن فيها أنبياء ولا من يجري مجراهما)، ثمّ قال: (وهذه الوجوه إنَّما يُقصَد بها تقوية ما قدَّمناه، لأنَّ ذلك هو المعتمد...).

/ [[ص ١٤٤]] يقال له: لا شبهة في أنَّه يجب علىٰ من ادَّعىٰ النصَّ علىٰ إمام كلّ زمان أن يذكر فيه حجَّة قاطعة، وطريقة واضحة، فمن أين حكمت أنّا لا نتمكَّن من ذلك في النصِّ علىٰ الحسن والحسين ومن بعدهما من الأئمَّة عليهم السلام إلىٰ وقتنا هذا؟ وقد كان أقلُّ ما يجب أن تذكر ما نتعلَّق به في هذا الباب، وتتعاطىٰ إفساده، ثمّ تحكم بالحكم الذي اعتمدت عليه.

وأمَّا قولك: (إنَّ الوجوه التي يمكنهم ذكرها في النصِّ علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام لا يمكن ذكرها وادِّعاء مثلها

في النصِّ علىٰ إمام كلّ زمان)، فإن أردت بقولك: (مثلها) ما يجري مجراهما في الدلالة والحجَّة، وقطع العذر، وإزالة الريب، فنحن بحمد الله تعالىٰ نتمكَّن من ذلك وسنذكره، وإن أردت أنّا لا نتمكَّن في باقي الأئمَّة عليهم السلام من نصٍّ يرويه الموافق والمخالف، ويجمع علىٰ نقله جماعة المسلمين وإن اختلفوا في تأويله كالنصوص علىٰ أمير المؤمنين، فهو صحيح، إلّا أنَّ فقد التمكّن من ذلك لا يخلُّ بصحَّة المذهب الذي إنَّما قصدت إلىٰ إفساده، وشرعت في الاستدلال علىٰ أنَّه لا دليل لله تعالىٰ عليه، ولا منفعة لك ولمن وافقك في أن يكون بعض الأدلَّة والطرق مفقوداً في هذا الموضع إذا قام مقامه ما يجري في الحجَّة مجراه، ويقطع العذر كقطعه علىٰ أنَّ النصوص علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام غير متَّفقة الطرق، لأنَّ فيها ما يرويه جميع الرواة، وتُسلِّم صحَّته جميع الأُمَّة كخبر الغدير، وقوله: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسىٰ»، وما يجري مجراهما، وفيها ما يشترك العامّة والخاصّة في نقله، وإن كان من جهة الخاصّة ومن طرق الشيعة متواتراً ظاهراً، ومن طرق العامّة يرويه الآحاد ويذكره الأفراد، كخبر يوم الدار، وما / [[ص ١٤٥]] أشبهه، وفيها ما يختصُّ الشيعة بنقله ولا يشاركها فيه مخالفها كألفاظ النصّ الصريحة، ومثل هذا القسم موجود في النصوص علىٰ سائر الأئمَّة عليهم السلام وإن لم يوجد فيها مثل القسمين الأوَّلين، وقد بيَّنا أنَّ ذلك لا يخلُّ بالحجَّة، ولنا في الاستدلال علىٰ إمامة الحسن ومن بعده من الأئمَّة عليهم السلام إلىٰ عصرنا هذا طريقان:

أحدهما: الرجوع إلىٰ النقل الظاهر بين الشيعة الوارد مورد الحجَّة بنصِّ النبيّ مجملاً ومفصَّلاً، وكذلك ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام في ذلك، لأنَّ الأخبار متظاهرة عنه بين الشيعة، ينقلها خلف عن سلف بنصِّه بالإمامة علىٰ الحسن عليه السلام في مقامات كثيرة، وبإشارته إلىٰ الأئمَّة من ولد الحسين بأعدادهم وصفاتهم، وكذلك القول في نصِّ الحسن علىٰ الحسين عليهما السلام، ونصّ كلّ واحد علىٰ من بعده، ولولا أنَّ كتابنا يضيق عن استقصاء الروايات في هذا الباب لذكرنا ما ورد من / [[ص ١٤٦]] النصوص في إمامة كلّ واحد من الأئمَّة عليهم السلام بألفاظه وطرقه، ومن أراد الوقوف علىٰ ذلك فعليه بكتب حديث الشيعة، فإنَّه يقف من ذلك علىٰ ما لا يستجيز معه أن يطلق القول بأنَّه لا يمكن في إمامتهم عليهم السلام ما أمكن في إمامة أبيهم أمير المؤمنين عليه السلام، وليس يمكن الطعن في هذه الأخبار بأنَّها آحاد، وأنَّ شروط الأخبار المتواترة مفقودة فيها، وذلك أنَّ الشيعة في هذا الوقت لا شبهة في كثرتها واستحالة اتّفاق الكذب منها والتواطؤ عليه، وهي تدَّعي أنَّها أخذت هذه الروايات عن سلفها، وأنَّ سلفها أخبرها بمثل ذلك عن سلفها، حتَّىٰ ينتهي الخبر إلىٰ أصله، وقد بيَّنا فيما تقدَّم عند الكلام في النصِّ الصريح علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام صحَّة هذه الطريقة، وأجبنا عن الأسئلة والإيرادات عليها، فلا حاجة بنا إلىٰ استقصائها هاهنا.

وأمَّا الطريقة الثانية: فهو أن يُعتَمد في إمامة كلّ واحد منهم علىٰ طريقة الاعتبار، والبناء علىٰ الأُصول المتقرِّرة في العقول من غير رجوع إلىٰ النقل، فنقول في إمامة الحسن عليه السلام: إنَّ الناس لـمَّا قبض الله تعالىٰ أمير المؤمنين عليه السلام إلىٰ جنبه كانوا في باب الإمامة علىٰ ضروب، فمنهم من نفاها وادَّعىٰ أنَّه لا إمام في العالم، وهم الخوارج ومن وافقهم، وقولهم يُبطِله قيام الدلالة العقلية علىٰ وجوب الإمامة، وقد تقدَّمت، ومنهم من قال بإمامة معاوية بن أبي سفيان، ويُبطِل قول هؤلاء ما يفترقون معنا به من فقد عصمته التي قد تقدَّمت دلالتنا علىٰ وجوب اعتبارها في الإمام، وهذا كافٍ في إبطال إمامته، وإن كان لنا أن نتخطّىٰ ذلك إلىٰ ما ظهر من كفره ومجاهرته بما ينفي العدالة، ويرفع حكم الإسلام، ومنهم من قال بإمامة محمّد بن الحنفية رضوان الله عليه، وهؤلاء أحد فِرَق الكيسانية، ويُبطِل قول هؤلاء إذ ادَّعوا في محمّد بن الحنفية ما نوجبه للأئمَّة من العصمة وغيرها، وحملوا أنفسهم _ أعني هؤلاء القوم / [[ص ١٤٧]] من الكيسانية _ علىٰ هذه المقالة، وقد بيَّنا علىٰ ذلك أنَّ ابن الحنفية ما زال تابعاً لأخويه عليهما السلام، مقدِّماً لهما علىٰ نفسه، راجعاً إليهما، ومعوِّلاً عليهما، والمفضول لا يكون إماماً، وحالهما عليهما السلام في العلم والفضل عليه ظاهرة لا تخفىٰ علىٰ من سمع الأخبار. وبعد، فإنَّه حضر البيعة لهما بالإمامة، وكان راضياً بهما غير منازع ولا منكر، والتقيَّة منهما عنه زائلة، فكيف يكون مع كلّ ذلك إماماً دونهما؟

وأيضاً فإنَّ هؤلاء الكيسانية ومن وافقهم في إمامة محمّد بن الحنفية اختلفوا، فادَّعىٰ بعضهم أنَّها كانت له بعد أخويه، بعد تشتّت أهوائهم، وتفرّق آرائهم، وادَّعىٰ بعضهم حياة محمّد وأنَّه بين أسدٍ ونمرٍ في جبال رضوىٰ، إلىٰ غير ذلك من المذاهب التي ألجأتهم الحيرة إليها، وقد انقرضوا فلا عين لهم ولا أثر منذ السنين الطوال، وما رأينا أحداً منهم، ولا من كان قبلنا بمددٍ بعيدة، فلو كان قولهم حقّاً لما جاز أن ينقرضوا حتّىٰ لا يقول قائل به من الأُمَّة في زمان بعد زمان، ولا في زمان واحد، لأنَّ الحقَّ لا يخرج عن أقوال جميع الأُمَّة، فلم يبقَ إلَّا قول من قال بإمامة الحسن، وهم علىٰ ضربين: منهم من ذهب إليها من طريق الاختيار، وقول هؤلاء يفسد بما دلَّلنا عليه من وجوب النصّ، فلم يبقَ إلَّا قول من أوجبها بالنصِّ عليه، وهو الحقُّ المبين، لأنَّه لو ساوىٰ هذا القول ما تقدَّم من الأقوال في الفساد لاقتضىٰ ذلك خروج الحقّ من الأُمَّة، وقد بيَّنا ذلك، وأنت إذا اتَّبعت هذه الطريقة وسلكتها في إمامة الحسين عليه السلام ومن بعده من الأئمَّة وجدتها نهجاً واضحاً وطريقاً جدداً، لأنَّ كلَّ من ذهب في الإمامة إلىٰ غير مذهبنا في إمام كلّ زمان بعينه إمَّا أن ينفي وجوبها أو يُثبِتها لمن يعترف بنفي صفات الأئمَّة التي أوجبناها بحجج العقول عنه، أو يدَّعي حياة ميّت قد عُلِمَ / [[ص ١٤٨]] ضرورة موته أو يُثبِتها بطريق مثل الاختيار، أو الدعوة علىٰ مذهب الزيدية، وقد دلَّت العقول أيضاً علىٰ أنَّ الطريق إليها لا يكون إلَّا النصّ والمعجز، وهذه الطريقة إذا سُلِكَت في إمامة صاحب زماننا هذا عليه السلام كانت أوضح من غيرها، وأحسم لكلِّ شبهة، وأقطع لكلِّ شغب، لأنَّ الإمام إذا وجبت عصمته والنصُّ عليه فلم يبقَ في أقوال المختلفين في إمام هذا الزمان ما يجوز أن يكون مطابقاً لهذه الأدلَّة إلَّا قولان: قول الإماميَّة الذاهبين إلىٰ إمامة ابن الحسن عليه السلام، وقول شذّاذ لم يبقَ منهم إلَّا صبابة قد كاد الانقراض يأتي عليهم كما أتىٰ علىٰ أمثالهم، وهم الواقفة علىٰ موسىٰ بن جعفر عليه السلام، وهؤلاء يُبطِل قولهم _ وإن كانت الشبهة به زائلة في وقتنا هذا _ ما يعلمه جميع الأُمَّة ضرورة وفاة موسىٰ بن جعفر عليه السلام، ومشاهدة كثير من الناس له ميّتاً علىٰ حدٍّ إن لم يزد في الوضوح علىٰ موت آبائه عليهم السلام لم ينقص عنه، فلم يبقَ ما يجوز أن يكون صحيحاً إلَّا قول من ذهب إلىٰ إمامة ابن الحسن، فيجب أن يكون صحيحاً، وإلَّا أدّىٰ ذلك إلىٰ أنَّ الحقَّ مفقود من أقوال الأُمَّة، وهذه الجملة تُبيِّن أنَّ ما ادَّعىٰ صاحب الكتاب تعذّره علينا ممكن سهل بحمد الله ومنّه.

* * *

شرح جمل العلم والعمل:

[[ص ٢١٩]] **مسألة:** قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: والإمامة منساقة في أبنائه عليه وعليهم السلام، من الحسن ابنه إلىٰ محمّد بن الحسن المنتظر عليه السلام.

والوجه الواضح في ذلك اعتبار العصمة التي لم يثبت فيمن ادُّعيت له الإمامة طول هذا الزمان إلَّا فيمن ذكرناهم. ومن اتَّفق ادِّعاء العصمة له ممَّن يُنفىٰ إمامته، بين معلوم الموت وقد ادُّعيت حياته، وبين من انقرض القول بإمامته وانعقد الإجماع علىٰ خلافها.

شرح ذلك: الطريقة التي ذكرناها من اعتبار القطع علىٰ عصمة الإمام يمكن اعتبارها في إمامة إمام إمام إلىٰ صاحب الزمان عليه السلام. وترتيبها أن نجيء إلىٰ أهل كلِّ عصر فنعتبر أقوالهم فنجدها بين نافٍ للإمامة وبين موجب لها ونافٍ للعصمة، وبين قائل بها ومدَّعٍ لإمامة من قد عُلِمَ موته. فإذا بطلت هذه الأقاويل ثبتت إمامة من نذهب إلىٰ إمامته.

/ [[ص ٢٢٠]] ألَا ترىٰ أنّا لمَّا اعتبرنا في إمامة أمير المؤمنين الأقوال الثلاثة وأبطلنا قولين منها ثبت لنا الثالث، وهو القول بإمامته.

ووجدنا الأُمَّة بعد أمير المؤمنين عليه السلام بين أقوال:

منهم من ينفي الإمامة وقد دلَّلنا علىٰ وجوبها، ومنهم من يوجبها لمن دان بدينها من الخوارج، ومنهم من يقول بإمامة معاوية، ومنهم من يقول بإمامة الحسن بن علي عليهما السلام.

والقولان الأوَّلان يبطلان بنفي القطع علىٰ عصمة من ادَّعوا إمامته، فلم يبقَ بعد / [[ص ٢٢١]] ذلك إلَّا القول بإمامته عليه السلام.

وكذلك القول بإمامة الحسين بن علي وعلي بن الحسين عليهما السلام، لأنَّ من خالف في إمامتهما ذهب إلىٰ نفي وجوب الإمامة أو إلىٰ إثبات إمام ليس بمعصوم من

الخوارج وغيرهم من الحشويَّة القائلين بإمامة بني أُميَّة، وقد أبطلنا قولهم بوجوب العصمة للإمام، فثبت حينئذٍ القول بإمامتهما.

وكذلك القول بإمامة محمّد بن علي عليهما السلام، لأنَّ المخالفين له هم هؤلاء الفِرَق بأعيانهم، وقد أبطلنا أقوالهم، أو القائلون بإمامة زيد بن علي، وهم أيضاً يوافقون علىٰ نفي القطع / [[ص ٢٢٢]] علىٰ عصمته.

وقد ارتكب قوم من المتأخِّرين القول بعصمة زيد، وقولهم يبطل أوّلاً بأنَّه خارق للإجماع، لأنَّ من سبق من الأُمَّة أجمعوا علىٰ أنَّه لم يكن مقطوعاً علىٰ عصمته. ويُبطِله أيضاً أنَّه لو كان معصوماً لوجب أن يكون منصوصاً عليه، لأنّا قد بيَّنا أنَّ العصمة لا تُعلَم إلَّا بالنصِّ، ولا أحد يدَّعي النصَّ علىٰ زيد عليه السلام.

والقول في إمامة أبي عبد الله جعفر بن محمّد عليهما السلام مثل القول في إمامة من تقدَّم من آبائه، من اعتبار الأقاويل الفاسدة وإبطالها بنفي القطع علىٰ عصمة من ادُّعيت إمامته.

/ [[ص ٢٢٣]] والقول في إمامة أبي الحسن موسىٰ بن جعفر عليهما السلام مثل ذلك. فأمَّا من حدث في هذا الوقت من الناووسيَّة الذين نفوا وفاة أبي عبد الله جعفر بن محمّد عليهما السلام وذهبوا إلىٰ أنَّه هو المهدي القائم بالأمر، فإنَّ قولهم يبطل بما علمناه ضرورةً من موت أبي عبد الله عليه السلام، والعلم بموته كالعلم بموت من تقدَّم من آبائه. فلو جاز الخلاف في هذا لجاز الخلاف في من تقدَّم، وذلك لا خلاف فيه لما كان معلوماً ضرورةً أيضاً.

ويبطل أيضاً قولهم بأنَّ هذه الفرقة قد انقرضت ولم يبقَ قائل بمذهبها، فلو كان الحقُّ معها لما جاز انقراضها بالاتّفاق.

وأمَّا القائلون بإمامة عبد الله بن جعفر _ وهم الذين يُسمّون / [[ص ٢٢٤]] الفطحيَّة _ فإنَّ قولهم بنفي القطع علىٰ عصمته وكونه منصوصاً عليه. ولأنَّه كان يذهب إلىٰ القول بالارجاء المذموم، وقد روي عن أبيه أنَّه كان ينفيه في كثير من الأحكام.

والإسماعيليَّة القائلون بإمامة إسماعيل بن جعفر، فقولهم / [[ص ٢٢٥]] يبطل بأنَّ إسماعيل مات في حياة أبيه، فكيف تثبت إمامة ميِّت يكون موته قبل موت أبيه الإمام. وإذا لم تثبت إمامته، لم تثبت إمامة أحد من أولاده، لأنَّها فرع علىٰ ثبوت إمامته. علىٰ أنَّ اعتبار العصمة التي ذكرناها يُبطِل أقاويل هؤلاء الفِرَق علىٰ اختلافهم.

ومن ادَّعىٰ منهم العصمة والنصَّ من المتأخِّرين لهذا النسل فهو ضرب من المباهتة والمكابرة، ولو كان صحيحاً لكان النصُّ من الرسول صلى الله عليه وآله ثابتاً عليهم، وأحد لا يدَّعي ذلك. وإذا بطلت هذه الأقاويل ثبتت إمامة موسىٰ بن جعفر عليهما السلام.

وبمثلها تثبت إمامة ابنه علي بن موسىٰ، لأنَّ المخالفين في إمامته هم هؤلاء الفِرَق الذين أبطلنا قولهم.

وأمَّا من حدث في هذا الوقت من الواقفة القائلين بنفي موت / [[ص ٢٢٦]] موسىٰ بن جعفر وأنَّه هو القائم المنتظر المهدي، فقولهم يبطل بما أبطلنا به قول الناووسيَّة من أنَّ موته معلوم، كما أنَّ موت من تقدَّم من آبائه عليهم السلام معلوم، ولو جاز نفي هذا لجاز نفي ذلك. علىٰ أنَّ هذه الفرقة أيضاً قد انتقضت ولله الحمد.

وبهذه السياقة التي سقناها ثبتت إمامة الباقين، وهم: محمّد بن علي، وعلي بن محمّد، والحسن بن علي علىٰ جميعهم السلام، لأنَّه لم يحدث قول زائد علىٰ الأقوال التي أبطلناها.

وكذلك القول في إمامة مولانا صاحب الزمان المنتظر عليه السلام، لأنَّ الخلاف في هذه الزمان محصور في هذه الأقاويل التي اعتبرناها وأبطلناها.

وأمَّا القول في سبب غيبته عليه السلام فسيجيء فيما بعد إن شاء الله تعالىٰ.

* * *

لزوم معرفتهم:

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ٢)/ (الرسالة الباهرة في العترة الطاهرة):

[[ص ٢٥١]] قال رضي الله عنه: ممَّا يدلُّ أيضاً علىٰ تقديمهم عليهم السلام وتعظيمهم علىٰ البشر أنَّ الله تعالىٰ دلَّنا علىٰ أنَّ المعرفة بهم كالمعرفة به تعالىٰ في أنَّها إيمان وإسلام، وأنَّ الجهل والشكّ فيهم كالجهل به والشكّ فيه في أنَّه كفر وخروج من الإيمان، وهذه منزلة ليس لأحدٍ من البشر إلَّا

لنبيّنا صلى الله عليه وآله وبعده لأمير المؤمنين عليه السلام والأئمّة من ولده علىٰ جماعتهم السلام.

لأنَّ المعرفة بنبوَّة الأنبياء المتقدِّمين من آدم عليه السلام إلىٰ عيسىٰ عليه السلام أجمعين غير واجبة علينا، ولا تعلّق لها بشيء من تكاليفنا، ولولا أنَّ القرآن ورد بنبوَّة من سُمّي فيه من الأنبياء المتقدِّمين فعرفناهم تصديقاً للقرآن وإلَّا فلا وجه لوجوب معرفتهم علينا ولا تعلّق لها بشيء من أحوال تكليفنا. وبقي علينا أن ندلَّ علىٰ أنَّ الأمر علىٰ ما ادَّعيناه.

/ [[ص ٢٥٢]] والذي يدلُّ علىٰ أنَّ المعرفة بإمامة من ذكرناه عليهم السلام من جملة الإيمان، وأنَّ الإخلال بها كفر ورجوع عن الإيمان، إجماع الشيعة الإماميَّة علىٰ ذلك، فإنَّهم لا يختلفون فيه، وإجماعهم حجَّة بدلالة أنَّ قول الحجَّة المعصوم الذي قد دلَّت العقول علىٰ وجوده في كلّ زمان في جملتهم وفي زمرتهم، وقد دلَّلنا علىٰ هذه الطريقة في مواضع كثيرة من كتبنا واستوفيناها في جواب التبانيات خاصَّة، وفي كتاب نصرة ما انفردت به الشيعة الإماميَّة من المسائل الفقهية، فإنَّ هذا الكتاب مبني علىٰ صحَّة هذا الأصل.

ويمكن أن يُستَدلَّ علىٰ وجوب المعرفة بهم عليهم السلام بإجماع الأُمَّة، مضافاً إلىٰ ما بيَّناه من إجماع الإماميَّة، وذلك أنَّ جميع أصحاب الشافعي يذهبون إلىٰ أنَّ الصلاة علىٰ نبيّنا صلى الله عليه وآله في التشهّد الأخير فرض واجب وركن من أركان الصلاة من أخلَّ به فلا صلاة له، وأكثرهم يقول: إنَّ الصلاة في هذا التشهّد علىٰ آل النبيّ عليهم الصلوات في الوجوب واللزوم ووقوف أجزاء الصلاة عليها كالصلاة علىٰ النبيّ صلى الله عليه وآله، والباقون منهم يذهبون إلىٰ أنَّ الصلاة علىٰ الآل مستحبَّة وليست بواجبة.

فعلىٰ القول الأوَّل لا بدَّ لكلّ من وجبت عليه الصلاة من معرفتهم من حيث كان واجباً عليه الصلاة عليهم، فإنَّ الصلاة عليهم فرع علىٰ المعرفة بهم، ومن ذهب إلىٰ أنَّ ذلك مستحبّ فهو من جملة العبادة وإن كان مسنوناً مستحبَّاً والتعبّد به يقتضي التعبّد بما لا يتمُّ إلَّا به من المعرفة. ومن عدا أصحاب الشافعي لا ينكرون أنَّ الصلاة علىٰ النبيّ وآله في التشهّد مستحبَّة، وأيّ شبهة تبقىٰ مع هذا في أنَّهم عليهم السلام أفضل الناس وأجلّهم وذكرهم واجب في الصلاة. وعند أكثر / [[ص ٢٥٣]] الأُمَّة من الشيعة الإماميَّة وجمهور أصحاب الشافعي أنَّ الصلاة تبطل بتركه، وهل مثل هذه الفضيلة لمخلوق سواهم أو تتعدّاهم؟

وممَّا يمكن الاستدلال به علىٰ ذلك أنَّ الله تعالىٰ قد ألهم جميع القلوب وغرس في كلّ النفوس تعظيم شأنهم وإجلال قدرهم علىٰ تباين مذاهبهم واختلاف دياناتهم ونحلهم، وما اجتمع هؤلاء المختلفون المتباينون مع تشتّت الأهواء وتشعّب الآراء علىٰ شيء كإجماعهم علىٰ تعظيم من ذكرناه وإكبارهم أنَّهم يزورون قبورهم ويقصدون من شاحط البلاد وشاطئها مشاهدهم ومدافنهم والمواضع التي وسمت بصلاتهم فيها وحلولهم بها وينفقون في ذلك الأموال ويستنفدون الأحوال، فقد أخبرني من لا أُحصيه كثرةً أنَّ أهل نيسابور ومن والاها من تلك البلدان يخرجون في كلّ سنة إلىٰ طوس لزيارة الإمام أبي الحسن علي بن موسىٰ الرضا صلوات الله عليهما بالجمال الكثيرة والأُهبَّة التي لا توجد مثلها إلَّا للحجّ إلىٰ بيت الله.

وهذا مع المعروف من انحراف أهل خراسان عن هذه الجهة وازورارهم عن هذا الشعب، وما تسخير هذه القلوب القاسية وعطف هذه الأُمم البائنة / [[ص ٢٥٤]] إلَّا كالخارق للعادات والخارج عن الأُمور المألوفات، وإلَّا فما الحامل للمخالفين لهذه النحلة المنحازين عن هذه الجملة علىٰ أن يراوحوا هذه المشاهد ويغادوها ويستنزلوا عندها من الله تعالىٰ الأرزاق ويستفتحوا الأغلال ويطلبوا ببركاتها الحاجات ويستدفعوا البليّات، والأحوال الظاهرة كلّها لا توجب ذلك ولا تقتضيه ولا تستدعيه وإلَّا فعلوا ذلك فيمن يعتقدونهم، وأكثرهم يعتقدون إمامته وفرض طاعته، وأنَّه في الديانة موافق لهم غير مخالف، ومساعد غير معاند.

ومن المحال أن يكونوا فعلوا ذلك لداعٍ من دواعي الدنيا، فإنَّ الدنيا عند غير هذه الطائفة موجودة وعندها هي مفقودة، ولا لتقيَّة واستصلاح فإنَّ التقيَّة هي فيهم لا منهم، ولا خوف من جهتهم، ولا سلطان لهم، وكلّ خوف إنَّما هو عليهم، فلم يبقَ إلَّا داعي الدين، وذلك هو الأمر الغريب العجيب الذي لا ينفذ في مثله إلَّا مشيَّة الله، وقدرة القهّار التي تذلِّل الصعاب وتقود بأزمَّتها الرقاب.

وليس لمن جهل هذه المزيَّة أو تجاهلها وتعامىٰ عنها وهو يبصرها أن يقول: إنَّ العلَّة في تعظيم غير فِرَق الشيعة لهؤلاء القوم ليست ما عظَّمتموه وفخَّمتموه وادَّعيتم خرقه للعادة وخروجه من الطبيعة، بل هي لأنَّ هؤلاء القوم من عترة النبيّ صلى الله عليه وآله، وكلّ من عظَّم النبيّ صلى الله عليه وآله فلا بدَّ من أن يكون لعترته وأهل بيته معظِّماً مكرِّماً، وإذا انضاف إلىٰ القرابة الزهد وهجر الدنيا والعفَّة والعلم زاد الإجلال والإكرام لزيادة أسبابها.

/ [[ص ٢٥٥]] والجواب عن هذه الشبهة الضعيفة أن شارك أئمَّتنا عليهم السلام في حسبهم ونسبهم وقراباتهم من النبيّ صلى الله عليه وآله غيرهم، وكانت لكثير منهم عبادات ظاهرة وزهادة في الدنيا بادية وسمات جميلة وصفات حسنة من ولد أبيهم عليه وآله السلام ومن ولد العبّاس رضوان الله عليه، فما رأينا من الإجماع علىٰ تعظيمهم وزيارة مدافنهم والاستشفاع بهم في الأغراض والاستدفاع بمكانهم للأعراض والأمراض، وما وجدنا مشاهداً معايناً في هذا الشراك.

ألَا فمن ذا الذي أجمع علىٰ فرط إعظامه وإجلاله من سائر صنوف العترة في هذه الحالة يجري مجرىٰ الباقر والصادق والكاظم والرضا صلوات الله عليهم أجمعين، لأنَّ من عدا من ذكرناه من صلحاء العترة وزهّادها ممَّن يعظِّمه فريق من الأُمَّة ويعرض عنه فريق، ومن عظَّمه منهم وقدَّمه لا ينتهي في الإجلال والإعظام إلىٰ الغاية التي ينتهي إليها من ذكرناه.

ولولا أنَّ تفصيل هذه الجملة ملحوظ معلوم لفصَّلناها علىٰ طول ذلك، ولأسمينا من كنَّينا عنه ونظرنا بين كلّ معظَّم مقدَّم من العترة، ليُعلَم أنَّ الذي ذكرناه هو الحقّ الواضح، وما عداه هو الباطل الماضح.

وبعد فمعلوم ضرورةً أنَّ الباقر والصادق ومن وليهما من الأئمَّة صلوات الله عليهم أجمعين كانوا في الديانة والاعتقاد وما يفتون من حلال وحرام علىٰ / [[ص ٢٥٦]] خلاف ما يذهب إليه مخالفو الإماميَّة، وإن ظهر شكّ في ذلك كلّه فلا شكَّ ولا شبهة علىٰ منصف في أنَّهم لم يكونوا علىٰ مذهب الفرقة المختلفة المجتمعة علىٰ تعظيمهم والتقرّب إلىٰ الله تعالىٰ بهم.

وكيف يعترض ريب فيما ذكرناه؟ ومعلوم ضرورةً أنَّ شيوخ الإماميَّة وسلفهم في تلك الأزمان كانوا بطانة للصادق والكاظم والباقر عليهم السلام وملازمين لهم ومتمسّكين بهم، ومظهرين أنَّ كلّ شيء يعتقدونه وينتحلونه ويُصحِّحونه أو يبطلونه فعنهم تلقّوه ومنهم أخذوه، فلو لم يكونوا عنهم بذلك راضين وعليه مقرّين لأبوا عليهم نسبة تلك المذاهب إليهم وهم منها بريئون خليّون، ولنفوا ما بينهم من مواصلة ومجالسة وملازمة وموالاة ومصافاة ومدح وإطراء وثناء، ولا بدَّلوه بالذمّ واللوم والبراءة والعداوة، فلو لم يكونوا عليهم السلام لهذه المذاهب معتقدين وبها راضين لبان لنا واتَّضح، ولو لم يكن إلَّا هذه الدلالة لكفت وأغنت.

وكيف يطيب قلب عاقل أو يسوغ في الدين لأحد أن يعظِّم في الدين من هو علىٰ خلاف ما يعتقد أنَّه الحقّ وما سواه باطل، ثمّ ينتهي في التعظيمات والكرامات إلىٰ أبعد الغايات وأقصىٰ النهايات، وهل جرت بمثل هذا عادة أو مضت عليه سُنَّة؟

أوَلا يرون أنَّ الإماميَّة لا تلتفت إلىٰ من خالفها من العترة وحاد عن جادَّتها / [[ص ٢٥٧]] في الديانة ومحجَّتها في الولاية، ولا تسمح له بشيء من المدح والتعظيم فضلاً عن غايته وأقصىٰ نهايته، بل تتبرَّأ منه وتعاديه وتجريه في جميع الأحكام مجرىٰ من لا نسب له ولا حسب له ولا قرابة ولا علقة؟

وهذا يوقظ علىٰ أنَّ الله خرق في هذه العصابة العادات وقلب الجبلَّات ليبيِّن من عظيم منزلتهم وشريف مرتبتهم. وهذه فضيلة تزيد علىٰ الفضائل وتربىٰ علىٰ جميع الخصائص والمناقب، وكفىٰ بها برهاناً لائحاً وميزاناً راجحاً، والحمد لله ربّ العالمين.

* * *

تعدّد الأئمَّة:

الشافي في الإمامة (ج ١):

[[ص ٥٦]] فأمَّا قوله: (وبعد، فيلزمهم علىٰ هذه الطريقة إثبات أئمَّة، لأنَّ / [[ص ٥٧]] المتعالم أنَّ أهل كلّ بلد إذا كان لهم رئيس يشارف أحوالهم، ولا يغيب عنهم ويأخذ حالاً بعد حال علىٰ أيديهم [ويُقوِّم المعوَّج منهم، ويزيل الشتات عنهم] إنَّهم أقرب إلىٰ الصلاح من أن يكون

الرئيس في العالم واحداً)، فقد بيّنا فيما سلف بطلان التعلّق بهذا المعنىٰ، وقلنا: إنَّ العقول لا تدلُّ علىٰ إثبات عدد في الأئمَّة والرؤساء دون عدد، وأنَّه موقوف علىٰ ما يعلمه الله تعالىٰ من الصلاح وليس يجب ما ظنَّه من اعتبار ما يوجب وجود الرئيس في كلّ مكان وفي كلّ بلد، لأنَّه إن أراد بذلك أنَّ رئاسة ما يجب في كلّ بلد فهو صحيح، وعندنا أنَّ الإمام وإن كان واحداً فيجب عليه أن يستخلف الخلفاء في البلدان، ويؤمّر الأُمراء في الأمصار، وإن أراد أنَّه لا بدَّ من أن يكون الرئيس في كلّ موضع بصفة رئيس الكلّ وإمام الجميع فهو اقتراح طريف لا يدلُّ عليه العقل، ولا يجب علينا التزامه من حيث أوجبنا الرئاسة في الجملة، والذي نبيِّنه فيما بعد بمشيئة الله تعالىٰ عند مصيرنا إلىٰ موضعـ[ـه] من صفة إمام الكلّ وأحواله وما يجب أن يكون عليه يكشف عن أنَّ تلك الصفات لا يجب أن تكون لخلفائه والولاة من قِبَله.

فأمَّا قوله: (ومتىٰ قالوا: إنَّ الإمام يولّىٰ في كلّ بلد، قلنا لهم: ربَّما كان الصلاح أن لا يتَّبع الرؤساء بعضهم بعضاً، وينقاد بعضهم / [[ص ٥٨]] لبعض، لأنَّ من حقّ الرئيس أن يتميَّز في ذلك عن الرعيّة...)، فلسنا ننكر أن يكون الصلاح في بعض الأحوال علىٰ جهة تقدير ما ذكره، وإذا وقع ذلك نصب الله تعالىٰ في كلّ بلد إماماً له صفات إمام الجميع، فإنَّ العقل يُسوِّغ ذلك ولا يمنع منه، بل لا يمتنع أن ينصب الله تعالىٰ لكلّ واحد من الناس إماماً، وإنَّما الذي منعنا منه أن يكون ذلك واجباً، فأمَّا أن يكون جائزاً فممَّا لا يضرّنا ولا ينفع صاحب الكتاب.

فأمَّا قوله: (فلو جاز لبعضهم أن يكون تابعاً لبعض، جاز في أوَّلهم أن يكون تابعاً للجماعة، إذا أرادوا نصبه، فمن أين لا بدَّ من إمام من قِبَله تعالىٰ؟...)، فهو رجوع إلىٰ الظنّ علينا إيجاب النصّ علىٰ الإمام من قِبَل الله تعالىٰ من حيث أوجبنا الرئاسة في الجملة وحصول اللطف بها، وقد ذكرنا أنَّ الطريقين مختلفان، وأنَّ الذي به نوجب النصّ عليه ليس هو الذي دلَّ علىٰ ثبوت اللطف في الرئاسة علىٰ سبيل الجملة. علىٰ أنَّ الذي ذكره من قوله: (جاز في أوَّلهم أن يكون تابعاً للجماعة إذا أرادوا نصبه) تصريح منه باتّباع الإمام، وانقياده لمن يريد نصبه من الرعيَّة علىٰ آكد الوجوه التي لم يزل أصحابنا يسومون أهل مذهبه التزامها، والقول بها، فيمتنعون لأنَّه جعل اتّباعه للجماعة إذ أرادوا نصبه كاتّباع الرعايا أُمراءه وخلفاءه لهم، ونحن نعلم أنَّ اتّباع هؤلاء وانقيادهم هو علىٰ سبيل الطاعة والتصرّف بين أمرهم ونهيهم، فإن كان / [[ص ٥٩]] قد نشط أن يجعل حكم الإمام مع من يختاره وينصبه حكم الرعيّة مع الأمير ومن جرىٰ مجراه من الولاة فما بقي من الشناعة موضع لم يصر إليه، وقد زاد علىٰ ما أراده أصحابنا من أهل مذهبه في التزام هذا المعنىٰ.

* * *

الكرامات والمعاجز:

الشافي في الإمامة (ج ١):

[[ص ١٩٦]] فأمَّا نفيه إظهار المعجز علىٰ الإمام فما اعتمد فيه إلَّا علىٰ الحوالة علىٰ ما قدَّمه في كتابه، ولو اقتصرنا علىٰ مثل فعله وأحلنا علىٰ ما في كتبنا، وما سطره أصحابنا _ رضوان الله عليهم _ في جواز ما أحاله لكفانا، غير أنّا نجري علىٰ عادتنا في عقد كلّ ما يمضي في كلامنا من دعوىٰ بدليل يمكن إصابة الحقّ منه.

والذي يدلُّ علىٰ جواز إظهار المعجزات علىٰ يد من ليس بنبيّ، أنَّ المعجز هو الدالّ علىٰ صدق من يظهر علىٰ يده فيما يدَّعيه، أو يكون كالمدَّعىٰ له لأنَّه يقع موقع التصديق ويجري مجرىٰ قول الله تعالىٰ له: صدقت فيما تدَّعيه عليَّ، وإذا كان هذا هو، هو حكم المعجز لم يمتنع أن يُظهِره الله تعالىٰ علىٰ يد من يدَّعي الإمامة ليدلَّ به علىٰ عصمته، ووجوب طاعته، والانقياد له، كما لا يمتنع أن يظهره علىٰ يد من يدَّعي نبوَّته.

فأمَّا امتناع خصومنا من إظهار المعجزات علىٰ يد غير الأنبياء من / [[ص ١٩٧]] حيث ظنّوا أنَّها تدلُّ علىٰ النبوَّة من جهة الإبانة والتخصيص، وأنَّ دلالتها مخالفة لسائر الدلالات، وأنَّها إذا دخلت من جهة الإبانة استحال ظهورها علىٰ يد من ليس بنبيّ، كما أنَّ ما أبان السواد والجوهر من سائر الأجناس يستحيل ثبوته لما ليس بجوهر ولا سواد فباطل، لأنَّ شبهتهم في اعتقادهم أنَّ المعجزات تدلُّ من جهة الإبانة، وأنَّها تخالف من هذا الوجه سائر الأدلَّة أنَّهم وجدوها ممَّا يجب ظهورها وحصولها، وليس

بواجب مثل ذلك في سائر الأدلّة، لأنّه غير منكر أن يثبت كون بعض القادرين قادراً من غير أن يقوم دلالة على أنّه كذلك، وليس يسوغ مثل هذا في دلالة المعجزات لأنّه لا بدّ من ظهورها على يد النبيّ، أو لأنّهم رأوا سائر الأدلّة لا يُخرِجها كثرتها من كونها دالّة على مدلولاتها لأنّ ما دلّ على أنّ الفاعل قادر لو تكرّر وتوالىٰ لم يخرج من أن يكون دالّاً، وليس هذا حكم المعجزات لأنّ كثرتها يُخرِجها من كونها دالّة على النبوّة، وليس في شيء ممّا ذكروه ما يوجب كون المعجزات دالّة علىٰ جهة الإبانة والتخصيص.

أمّا وجوب حصولها وظهورها على يد النبيّ ومخالفتها في ذلك لسائر الأدلّة فليس بمقتضٍ لما ذكروه، لأنّه إنما وجب ذلك فيها من حيث كانت مصالحنا متعلّقة بالنبيّ، وكان مؤدّياً إلينا، ومبيّناً لنا من مصالحنا ما لا يصحّ أن نقف عليه إلّا من جهته، وإذا وجب علىٰ القديم تعالىٰ تعريفنا مصالحنا، ولم يمكن أن نعرفها من جهة من لا نقطع علىٰ صدقه وجب أن يُظهِر المعجز علىٰ يد النبيّ لهذا الوجه، وليس يجب هذا في سائر الأدلّة، لأنّه ليس يجب أن يعرف أحوال كلّ قادر في العالم، ولا تتعلّق هذه المعرفة بشيء من مصالحنا، علىٰ أنّ في الأُمور العقلية ما يجب قيام الدلالة عليه، ولا يقتضي ذلك من حاله مخالفته لسائر الأدلّة، ووجوب كونه دالّاً من جهة الإبانة.

فأمّا ما حكاه ثانياً فإنّه غير صحيح، لأنّ كثرة المعجزات وتواتر / [[ص ١٩٨]] وقوعها يُخرِجها من أن تكون واقعة علىٰ الوجه الذي يدلّ عليه، لأنّ أحد الشروط في دلالتها كونها ناقضة للعادة، ومتىٰ توالىٰ وجودها وكثر حصلت معتادة، وبطل فيها انتقاض العادة فلم تدلّ من هذا الوجه، وليس كذلك حكم سائر الأدلّة لأنّ تواترها وتوالي وجودها يُؤثّر في وجه دلالتها، ألَا ترىٰ أنّ ما دلّ علىٰ أنّ الحيّ منّا قادر لا تتغيّر دلالته بكثرته وتواليه من حيث لم تكن الكثرة مؤثّرة في وجه الدلالة، وكما أنّه غير ممتنع أن يدلّ قدر من الأفعال المحكمة علىٰ كون فاعله عالماً ولا يدلّ ما هو أنقص منه، ويخالف من هذا الوجه ما يدلّ علىٰ أنّ الحيّ قادر في أنّ يسيره وكثيره دالٌّ ولم يوجب مع ذلك مخالفته له ولسائر الأدلّة في معنىٰ الإبانة، بل كانت دلالة الجميع علىٰ حدٍّ واحد وإن كان بينهما الاختلاف الذي ذكرناه فكذلك غير ممتنع أن يدلّ المعجزات علىٰ النبوّة إذا لم تبلغ حدّاً من الكثرة وإن كانت لو كثرت لخرجت من كونها دالّة، ولا يجب أن تكون مخالفة لسائر الأدلّة في معنىٰ الإبانة.

فأمّا ما يقوله بعضهم من أنّ المعجزات لو ظهرت علىٰ يد غير الأنبياء لاقتضىٰ تجويز ظهورها علىٰ غيرهم التنفير عن النظر فيها إذا ظهرت علىٰ أيديهم.

وقولهم: إنّ النظر فيها إنّما وجب من جهة الخوف لأن تكون لنا مصالح لا نقف عليها إلّا من جهتهم، وإذا جوّزنا ظهورها علىٰ يدي من ليس بنبيّ ارتفعت جهة الخوف، وكان هذا سبباً قويّاً في النفور عن النظر، والاضراب عن تكلّفه، فشبيه في البطلان بما تقدّم، لأنّ من له العلم المعجز ودُعِيَ إلىٰ النظر فيه يلزمه النظر وإن كان مجوِّزاً أن يكون من ظهر عليه ليس بنبيّ، لأنّه وإن جوّز ذلك فهو غير آمن من أن يكون له مصالح لا يقف عليها إلّا من جهته فيجب عليه النظر في المعجز ليعلم / [[ص ١٩٩]] صدق المدّعي ويرجع إلىٰ قوله في كونه نبيّاً أو إماماً، أو ليس بنبيّ ولا إمام، ولو لزم النفور عن النظر لأجل تجويز الناظر أن يكون من ظهر علىٰ يده العلم ليس بنبيّ للزم من مثله النفور إذا كان الناظر قبل نظره في المعجز مجوِّزاً أن يكون شعبذة ومخرفة، وغير دالّة علىٰ الصدق، والناظر لا بدّ قبل نظره من أن يكون مجوِّزاً لما ذكرناه، فإن لزمه النظر مع هذا التجويز ولم يكن منفِّراً له ولا مسقطاً لوجوب النظر عليه فالتجويز أيضاً فيمن ظهر عليه العلم أن يكون غير نبيّ غير منفِّر، ولا مسقطاً لوجوب النظر، علىٰ أنّ من ظهر العلم علىٰ يده لا يخلو من أن يكون ممّن تتعلّق مصالحنا به وبمعرفته كالنبيّ والإمام أو لا يكون كذلك كالصالحين الذي يجوز أن يظهر عليهم المعجزات، فإن كان علىٰ الوجه الأوّل فلا بدّ من أن يدعونا إلىٰ النظر في علمه ويُخوِّفنا من ترك النظر فيه بفوت مصالحنا، ولا بدّ من أن يلزمنا النظر مع الخوف، فإن جوّزنا قبل النظر في معجزه كونه كاذباً كان هذا التجويز عند الجميع غير مؤثّر في وجوب النظر، وإن كان علىٰ الوجه الثاني لم يدعنا إلىٰ النظر في علمه ولم يلزمنا النظر فيه فقد زال الالتباس الذي

تعلّق به القوم والتنفير، لأنّ من يدعونا إلىٰ النظر في علمه ويُخوِّفنا بفوت مصالحنا لا يجوز أن يكون صادقاً، ولا مصلحة لنا معه بل لا يخلو عندنا من أن يكون كاذباً مخرِّفاً، أو صادقاً متحمِّلاً لمصالحنا، فيلزم النظر في أمره علىٰ كلّ حالٍ، وقد زال الاشتباه علىٰ ما ذكرناه بين حال من يجوز كونه متحمِّلاً لمصالحنا وبين حال الصالح، فأين التنفير عن النظر في الإعلام لولا ذهاب القوم عن الصواب؟

ولاستقصاء الكلام في جواز إظهار المعجزات علىٰ غير الأنبياء موضع / [[ص ٢٠٠]] غير هذا، ولعلّنا أن نُفرِد له مسألة بمشيئة الله تعالىٰ.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٣٣٢]] **فصل: في جواز ظهور المعجزات علىٰ أيدي غير الأنبياء صلوات الله عليهم:**

الذي يذهب إليه أصحابنا أنّ المعجزات يجوز ظهورها علىٰ أيدي الأئمّة عليهم السلام، ويجب ذلك في بعض الأحوال، ويجوز ظهورها علىٰ أيدي الصالحين وأفاضل المؤمنين.

وذهب كلّ من خالف من فِرَق الأُمّة _ سوىٰ أصحاب الحديث _ إلىٰ أنّ المعجزات لا يجوز ظهورها إلّا علىٰ [أيدي] الأنبياء خاصّة.

والذي يدلُّ علىٰ صحّة ما ذهبنا إليه: أنّ المعجز إنّما يدلُّ علىٰ صدق دعوىٰ يطابقها، فإن ادّعىٰ مدّعي النبوّة فالمعجز دالٌّ علىٰ نبوّته، وإن ادّعىٰ إمامة فكذلك، وإن ادّعىٰ صلاحاً وفضلاً فإنّما يدلُّ علىٰ صدقه في ذلك. فلا بدّ من دعوىٰ صريحة أو مستفادة في الجملة.

وأيضاً فإنّ ظهور المعجز علىٰ يد الإمام أو الصالح ليس بوجه قبح، ولا ممّا يجب أن يقارنه وجه قبح. فعليه وإنّما قلنا ذلك لأنّه ليس بكذب ولا ظلم، ولا مختصّ بشيء من وجوه القبح المعقولة. ومن ادّعىٰ أنّه مفسدة، أو يقترن به وجه قبح فعليه الدلالة. وسنتكلّم علىٰ ما يدّعونه من التنفير، إذا اعترضنا ما يستدلّون به.

فإذا صحّت هذه الجملة ولم يمتنع أن يعرض في إظهار المعجز علىٰ غير النبيّ صلى الله عليه وآله مصلحة أو فائدة فيحسن الإظهار، ولا يجب القطع علىٰ / [[ص ٣٣٣]] القبح.

وقد استدلّ أبو هاشم علىٰ أنّ المعجزات لا تظهر علىٰ غير الأنبياء عليهم السلام بأنّ المعجز يدلُّ علىٰ النبوّة علىٰ وجه الإبانة والتخصيص بخلاف الوجه الذي يدلُّ عليه سائر الأدلّة، ودلّ علىٰ أنّ المعجز يدلُّ علىٰ هذا الوجه الذي ذكره لوجوب ظهور المعجز علىٰ يد النبيّ صلى الله عليه وآله. وليس بواجب في الأدلّة الباقية مثل ذلك، لأنّه لا يمتنع أن يكون بعض القادرين قادراً، فإن لم يقم دليل علىٰ أنّه بهذه الصفة نعلم بهذه الجملة أنّ وجه دلالة المعجز يخالف باقي الأدلّة.

واستدلّ أيضاً علىٰ أنّها تدلُّ من طريق الإبانة بأنّ المعجزات إذا كثرت خرجت من أن تكون أدلّة علىٰ النبوّة، فباقي الأدلّة مع الكثرة لا تخرج من وجه دلالتها، ألَا ترىٰ أنّ ما دلّ علىٰ أنّ القادر قادر لا يخرج من أن يكون دليلاً علىٰ ذلك بالكثرة؟

والجواب عمّا ذكره أوّلاً: أن يقال له: إنّما وجب ظهور المعجزات علىٰ يد الأنبياء صلوات الله عليهم لأنّهم متحمّلون من مصالحنا ما لا بدّ من أن نقف عليه، فيجب الظهور لهذا الوجه، وباقي مدلول الأدلّة ليس بواجب العلم به والوقوف عليه، فلم نصبّ الدلالة فيه. فلهذا الوجه اقترن الأمران لا لما ذكره أبو هاشم من الإبانة.

علىٰ أنّ في بعض مدلولات الأدلّة ما يجب ثبوت الدلالة عليه وأن لا يعرىٰ من دلالة. ألَا ترىٰ أنّا نقول: إنّه لو كان للجوهر حال هو عليها سوىٰ أحواله المعقولة لوجب أن يكون علىٰ ذلك دليل، ولو وجبت علينا صلاة سادسة وصوم شهر ثانٍ لوجب أن يدلّ علىٰ ذلك دليل؟ ولم يدلّ مفارقة ما ذكرناه / [[ص ٣٣٤]] لسائر الأدلّة ومساواته، لدلالة المعجز علىٰ أنّه يدلُّ من طريق الإبانة.

فأمّا الكلام علىٰ ما ذكره ثانياً فهو: أنّ كثرة المعجزات يُخرِجها عن انتقاض العادة بها وتلحقها بالمعتاد، فيخرج عن وجه الدلالة علىٰ النبوّة، لأنّ الشرط في دلالتها أن تكون خارقة للعادة، وليس كذلك باقي الأدلّة، لأنّ كثرتها وتواليها وترادفها لا تنقض وجه دلالتها. ألَا ترىٰ إلىٰ أنّ ما دلّ علىٰ كون القادر منّا قادراً لا يتغيّر دلالته بالكثرة والتوالي، لأنّها لا تغيّر وجه الدلالة؟

وبعد، ففي الأدلّة ما يدلُّ قدر منها علىٰ مدلوله ولا يدلُّ أقلّ منه عليه. ألَا ترىٰ أنّ ما دلّ علىٰ أنّ كون القادر

عالماً من الأفعال المحكمة لا يساوي كثيره لقليله، وكذلك ما يكون معجزاً أو خارقاً للعادة من الأفعال لا يساوي قليله كثيره؟

وليس يجب إذا لم يساو ذلك ما يدلُّ قليله وكثيره من الأدلَّة علىٰ كون القادر قادراً والحيّ حيّاً، أن يحتفلا في وجه الدلالة ويكون أحدهما دالّاً من طريق الإبانة فكذلك ما يتعلَّق به أبو هاشم.

ويمكن أن يقال لأبي هاشم: إذا سلَّمنا تبرّعاً أنَّ المعجزات تدلُّ من طريق الإبانة أنَّ المعجز إنَّما يدلُّ علىٰ إبانة صادق في دعواه من مدَّعٍ غير صادق، فإن كان مدَّعياً لنبوَّة وصُدِّقَ بالمعجز علمناه نبيّاً، وإن ادَّعىٰ الإمامة وصُدِّقَ بالمعجز علمناه إماماً، وإن ادَّعىٰ الصلاح وصُدِّقَ بالمعجز علمناه صالحاً. فلا يلزم علىٰ هذا أن يظهر علىٰ كلِّ صالح وإن لم يدَّعِ الصلاح، لأنَّه إنَّما أبان الصادق المدَّعي من مدَّعٍ غير صادق، فلا يلزم نفي الصلاح عن كلِّ من لم يظهر عليه إذا لم يدَّعه.

فإن قيل: فيلزم علىٰ هذا وجوب ظهور علىٰ الأئمَّة كلّهم، لدعوىٰ الجميع / [[ص ٣٣٥]] الإمامة، وعندكم أنَّ فيهم من لم يظهر معجزة عليه وإن كان إماماً، وفي هذا نقض ما ذكرتموه.

قلنا: المعروف من مذاهب القوم الذين يذهبون إلىٰ ظهور المعجزات علىٰ أيدي الأئمَّة عليهم السلام أنَّه لم يخلُ إمام من معجزة في وقتٍ ما تقدَّم أو تأخَّر، فلو سلَّمنا خلوّ إمام من معجزة لم يجب نفي كونه إماماً لنفي المعجزة، إذا سلَّمنا أنَّ دلالة المعجز علىٰ وجه الإبانة، لأنَّه وإن خلا إمام من معجزة _ وهي دلالة إمامته _ فلم يخلُ من نصٍّ يقوم في الدلالة مقام المعجز، فلا يجب بنفي المعجز نفي الإمامة إذا قام غيره مقامه. ألَا ترىٰ أنَّ المعجز وإن أبان النبيّ صلى الله عليه وآله من غيره، فلا يجب القطع علىٰ أن من لا معجزة له من الأنبياء عليهم السلام ليس بنبيّ؟ لأنَّه غير ممتنع أن يقوم نصّ النبيّ علىٰ نبيّ مقام المعجزة في الدلالة علىٰ صدقه.

فإن خولفنا في ذلك فلا وجه لإنكاره، لأنَّ نصّ النبيّ دليل يوجب العلم، كما أنَّ المعجز دليل يوجبه. فأيُّ فرقٍ بين أن يعلم كونه نبيّاً بالمعجز وبين أن يعلمه بالنصِّ وهما متساويان في إيجاب الفعل؟

فإذا قيل: إذا نصَّ نبيّ علىٰ نبيّ فنبوَّة الثاني علمناها بمعجز النبيّ الأوَّل لأنَّها مستندة إليه.

قلنا: المعجزة الأُولىٰ إنَّما تدلُّ علىٰ صدق النبيّ الأوَّل لوقوعها عقيب دعواه وتعلّقها به، ولا تعلّق لها بالثاني ولا بدعواه، فكيف يدلُّ علىٰ نبوَّته؟

فإن قنعوا بهذا التخريج خرجنا مثله، فقلنا: إنَّ نصَّ النبيّ صلى الله عليه وآله علىٰ الإمام يقوم مقام المعجزة للإمام، لأنَّ إمامته مستندة إلىٰ صدق النبيّ صلى الله عليه وآله ومعجزه، فكأنَّ الإمامة معلومة هنا بالمعجز الأوَّل.

وقد استدلَّ أبو هاشم بطريقة أُخرىٰ اعتمدها أصحابه فقالوا: تجويز إظهار المعجزات علىٰ يد غير الأنبياء يقتضي النفور عن النظر في معجزات الأنبياء / [[ص ٣٣٦]] وفسَّروا النفور الذي ادَّعوه بأنَّ النظر في معجزات الأنبياء إنَّما وجب للخوف من فوت معرفة المصالح التي نعلمها من جهتهم، وإذا جوَّزنا ظهورها علىٰ من لا مصلحة لنا معه بطل الخوف وارتفع وجوب النظر.

وهذا ليس بشيء يُعتَمد مثله، لأنَّ الخوف علىٰ ما ذُكِرَ هو جهة وجوب النظر في المعجز، ومع تجويز كون من ظهر عليه إماماً أو صالحاً لا يرتفع هذا الخوف، لأنَّ التجويز معه لا يكون نبيّاً متحملاً لمصالحنا ثابت، وما تجويز كونه صالحاً أو إماماً إلَّا كتجويز كونه كاذباً منحرفاً، فإذا كان تجويز كذبه لا يمنع من وجوب النظر فيما أظهر، فكذلك لا يمنع من وجوب هذا النظر تجويز كونه صالحاً أو إماماً.

وبعد، فإنَّ المدَّعي إمَّا أن يدَّعي نبوَّة مصرِّحاً بها، فهذا لا يجوز أن يكون صادقاً ليس بنبيّ، بل لا يدلُّ إمَّا أن يكون صادقاً فيكون نبيّاً، أو يكون كاذباً فيلزم النظر فيما يظهر علىٰ كلِّ حالٍ، لأنَّ الخوف ثابت. وإن كان المدَّعي يدَّعي كونه صالحاً، ولا لطف لنا في المعرفة بصلاحه ولا منفعة في الدين، فهو إمَّا أن يكون كاذباً أو صادقاً صالحاً، ولا يمكن أن يكون مع صدقه نبيّاً، فلا خوف هاهنا من ترك النظر في معجزه، ونحن مخيَّرون بين النظر فيه وتركه.

فأمَّا مدَّعي الإمامة فلنا في العلم بإمامته مصالح دينية، وربَّما كان قول الإمام حجَّة في بعض الشرائع علىٰ وجه لا يُعلَم ذلك الشرع إلَّا من جهته، علىٰ ما سنُبيِّنه في كتاب الإمامة بمشيئة

الله وعونه، فإذا ادَّعىٰ الإمامة فلا بدَّ من النظر في معجزه، لأنَّ الخوف من فوت المنافع الدينية ثابت، فيجب النظر فيما يظهره كما يجب مثل ذلك في النبيّ صلى الله عليه وآله.

/ [[ص ٣٣٧]] فإن قيل: جوِّزوا ظهور المعجز علىٰ يد الكافر إذا صدق في بعض إخباره وادَّعىٰ صدقه فيه وطلب دلالة [علىٰ صدقه].

قلنا: لا يجوز ذلك، لأنَّ المعجز وإن دلَّ علىٰ صدق الدعوىٰ التي يطابقها، فلا بدَّ من اقتضائه تعظيم من ظهر علىٰ يده ومن أجله وعلوّ منزلته في الدين وبرفعته، وإذا كان الكافر لا حظَّ له في الدين ولا ثواب لم يجز أن يظهر علىٰ يده ما يدلُّ علىٰ أنَّه علىٰ صفة وليس عليها.

فإن قال: جوِّزوا أن يظهر علىٰ يد الفاسق، فإنَّ الفاسق علىٰ مذاهبكم معشر المرجئة وإن استحقَّ الاستخفاف بفسقه فإنَّه يستحقُّ التعظيم والإجلال بإيمانه وطاعاته.

قلنا: ليس يمتنع علىٰ الأُصول الصحيحة أن نجيز ذلك إذا لم يعرض فيه وجه من وجوه القبح من استفاد وغيره، وليس يجب إذا جوَّزنا ذلك أن يلزم ظهوره علىٰ يد المتهتّكين في المعاصي المدمنين علىٰ فعل القبائح والدنايا وإن كان معهم محض الإيمان، وذلك لأنّا قد بيَّنا أنَّ المعجزات تدلُّ مع الصدق في الدعوىٰ علىٰ علوّ منزلة صاحبها في الدين، وتقدّم قدمه فيه عند الله تعالىٰ، ومن ذكرت حاله من أهل القبائح والسخائف لا منزلة له في الدين عالية ولا رتبة رفيعة، فكيف يظهر علىٰ يده ما يقتضي ذلك؟ والفرق بين ما أجزناه وامتنعنا منه واضح لا يشكل علىٰ منصفٍ.

* * *

شبهة عدم نصرة الله لهم:

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ٣)/ (مسألة في علَّة خذلان أهل البيت عليهم السلام وعدم نصرتهم):

[[ص ٢٠٩]] قال الأجلّ المرتضىٰ علم الهدىٰ ذو المجدين رضي الله عنه: إن سأل سائل فقال: إذا كنتم تزعمون أنَّ عليّاً والحسن والحسين والتسعة من ولد الحسين عليهم السلام صفوة الله بعد نبيّه وحجَّته علىٰ خلقه وأميناً علىٰ دينه، فلِمَ تمكَّن من قتلهم وظلمهم وأسلمهم وخذلهم، ولا ينصرهم علىٰ أعدائهم، حتَّىٰ قُتلوا بأنواع القتل وظلموا بأفانين الظلم؟

قيل له: هذا سؤال الملحدة في نفي الربوبية وقبح العبادة، وسؤال البراهمة في نفي النبوَّة وإبطال الرسالة.

أمَّا الملحدة فتقول: لو كان للعالم خالق خلقه ومحدِث أحدثه وابتدعه، لم يمكن من جحده ومن عصاه ممَّن أطاعه ولمنعهم من قتلهم ولنصرهم ولم يسلِّمهم، فإذا رأينا من يستمسك بطاعته والإقرار بربوبيته، مخذولاً ولا غير / [[ص ٢١٠]] منظور، وذليلاً غير عزيز، ومظلوماً مستظاماً، ومقتولاً مستهاناً، علمنا أنَّه لا خالق لهم يمنع منهم، ولا محدِث يدفع عنهم.

وأمَّا البراهمة فتقول مثل ذلك في الأنبياء عليهم السلام.

قيل: وما بالهم من أمرهم وجد بهم من أعدائهم حرفاً بحرف، ومن كان ملحداً أو برهمياً فلا يسأل عن الأئمَّة وخلفاء والأنبياء، فالرسل دون الأنبياء والرسل وسائر المؤمنين لأنَّ الكلّ عنده فيما يلحقهم وينزل بهم سواء.

فإن زعم هذا السائل أن يكون ملحداً أو برهمياً فلا يسأل الشيعة دون غيرهم من المقرّين بالربوبية المثبتين للنبوَّة والرسالة، ولا يخصُّ الأئمَّة دون الأنبياء والرسل والمؤمنين لم يلزمه جواب الشيعة دون غيرهم ممَّن أقرَّ بالربوبية وأثبت النبوَّة والرسالة، ولم يكن لتخصيصه السؤال علىٰ الأئمَّة وجه ولا فائدة.

وإن تبرَّأ من الملحدة وانتفىٰ من البراهمة وأقرَّ بالربوبية وصدَّق بالنبوَّة والرسالة، قيل له: فخبِّرنا عن أنبيائه ورسله وأتباعهم من المؤمنين، لما مكَّن الله تعالىٰ من قتلهم وظلمهم، ولما خذلهم، ولم ينصرهم حتَّىٰ قُتلوا وظُلموا؟

فإن أجاب إلىٰ الإقرار بذلك والتصريح بأنَّ الله تعالىٰ مكَّن أعداءه من الكفّار والمشركين من قتل أنبيائه ورسله وأهاليهم، ولم ينصرهم بل نصر أعداءهم عليهم، فارق بهذا الإقرار والتصريح ظاهر كتاب الله تعالىٰ، إذ يقول: ﴿إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [غافر: ٥١].

وفارق إجماع الأُمَّة، بل كلّ من أقرَّ بالنبوَّة [لا]

يقدم علىٰ القول بأنَّ الله / [[ص ٢١١]] تعالىٰ خذل أنبياءه ونصر أعداءه، بل الكلّ قائل بأنَّ الله تعالىٰ ناصر بأنبيائه وأوليائه ومانع عنهم وخاذل لعدوّهم.

وإن امتنع الإقرار بذلك والتصريح به وقال: إنَّهم مع قتلهم والظلم لهم منصورون مؤيَّدون.

قيل لهم: أفليس قد ثبت بهذا الإقرار منك أنَّ القتل والظلم لا يوجب القول بأنَّ الله مكَّن من قتل أنبيائه، وأنَّه خذل رسله ولم ينصرهم، وإن قتلهم أعداؤهم وظلموهم.

فإذا قال: نعم.

قيل: فهلَّا سوَّغت مثل ذلك فيما جرىٰ علىٰ الأئمَّة عليهم السلام من القتل والظلم، وأنَّه غير مبني عن التمكين منهم والخذلان لهم، وجعلت ما نالهم من القتل والظلم من أعدائهم كالذي نال الأنبياء والرسل من أعدائهم في أنَّه غير موجب للتمكين منهم والخذلان لهم.

فإن قال: من ذكرتموه من الأنبياء والرسل لـمَّا قُتلوا أو ظُلموا أهلك الله قاتلهم واستأصل ظالمهم، فعُلِمَ بذلك أنَّه غير متمكّن منه وخاذل لهم.

قيل له: أوَّل ما يُسقِط ما ذكرته أنَّه تعالىٰ لم يهلك جميع من قتل الأنبياء، ولا استأصل كلّ من ظلمهم، بل الذي أهلك منهم قليل من كثير، لأنَّه لو أثَّر ذلك لكان ملجئاً، ولبطل التكليف الذي أوكد شروطه التخيير، وتردّد الدواعي المنافي للإلجاء.

وأيضاً فإنَّ الهلاك والاستيصال لمن أهلكه استأصله ليس يمنع من قتل الأنبياء عن قتلهم، ولا حيلولة بينهم وبين من ظلمهم، وكيف يكون الهلاك المتأخّر عن القتل والظلم منعاً ممَّا تقدَّم وجوده وحيلولة بينه وبينه، والمنع / [[ص ٢١٢]] والحيلولة من حقّهما أن يستحيل لمكانهما ووجود ما هما مانع وحيلولة منه. وبهذا الحكم ينفصل ممَّا ليس بمنع ولا حيلولة، وإنَّما قُدِّمَ لمن هو حلَّ بالهلاك والاستيصال بعض ما يستحقّه من العقاب علىٰ وجه يقتضيه المصلحة ولا ينافي التكليف، فأمَّا أن يكون منعاً وحيلولةً فلا، وجرىٰ في ذلك مجرىٰ الحدود من أنَّها تقدّم بعض المستحقّ للمصلحة، والردع الذي يختلف بحسب المكلَّفين دواعيهم وصوارفهم.

علىٰ أنَّ هذا السائل يجب عليه أن يكفّ عن إطلاق ما ألزمناه فيمن عوجل قاتله وظالمه من الأنبياء والرسل والمؤمنين، ويصرّح بهم فيما لم يعاجل قاتله وظالمه منهم، بأنَّ الله تعالىٰ خذله أو سلَّمه، ولا فرق بين الكلّ والبعض في ذلك، وأنَّ التصريح به خروج عن الإسلام.

علىٰ أنَّ الله تعالىٰ لم يستأصل من ظلم خير أنبيائه وأشرف رسله محمّداً صلى الله عليه وآله، فيجب أن يكون تعالىٰ قد خذله ولم ينصره وأسلمه ولم يمنع منه، وإطلاق ذلك من أقبح الكفر وأعظم الفرية علىٰ الله جلَّ اسمه.

فبان بما ذكرناه أنَّ ما سأل عنه غير متوجّه إلىٰ الشيعة ويختصُّ بأعينهم، بل هو سؤال الملحدة والبراهمة لكلّ من أقرَّ بالربوبية وصدَّق بالنبوَّة والرسالة، وهذه عادة من خالفهم في استعارة ما يسأل عنه الملحدة ومن فارق الإسلام والملَّة إذا أرادوا سؤالهم.

فإن قال قائل: فلِمَ لم يعاجل بالعقاب من قتل أئمّتكم وعترة نبيّكم، كما عاجل من تقدَّم؟

قيل له: هذا أيضاً سؤال لا يتوجَّه إلىٰ الشيعة دون من خالفهم من فِرَق الأُمَّة، / [[ص ٢١٣]] لأنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله قد ظُلِمَ بأنواع الظلم من إخافة وسبّ وحصر وقتل أقاربه، والتنكيل بعمّه حمزة عليه السلام بعد القتل، وما تخصّه في نفسه من إدماء جبينه وكسر رباعيته، إلىٰ غير ذلك من الأُمور التي جرت عليه وعلىٰ أقاربه وأصحابه، ولم يعاجَل أحد منهم بالعقاب.

وقد عوجل عاقر ناقة صالح مع أنَّ قدرها وقدر كلّ حيوان غير مكلَّف لا يوازن عند الله قدر أقلّ المؤمنين ثواباً.

فأيُّ جواب أجاب به جميع المسلمين عمَّا نال رسول الله صلى الله عليه وآله ونال أقاربه وأصحابه ولم يعاجَل من نال منه ومنهم، فهو جواب الشيعة عن سؤال من يسألهم عن أئمّتهم وقرَّة عينهم وما نالهم من القتل والظلم.

فإن قال: فما الجواب لمن يسأل عمَّا نال رسول الله صلى الله عليه وآله وأقاربه وأصحابه وما نال خلفاءه من بعده وعترته وهي المعاجلة بالعقاب؟

قيل له: الجواب عن ذلك أنَّ الله تعالىٰ خصَّ نبيّنا بأُمور شرَّفه بها وكرَّمه علىٰ سائر من تقدَّم من الأنبياء والرسل، من جملتها أمان أُمَّته إلىٰ قيام الساعة من المعاجلة

بالهلاك والعقاب، وهذا معلوم من دعوته كما نعلم إكرامه بالشفاعة والحوض والمقام المحمود واللواء، وإنّه أوّل من ينشقّ عنه الأرض، وتأييد شرعه ورفع النبوّة بعده.

وبمثل هذا أُجيب ابن الراوندي وغيره من الملحدة (خذلهم الله) لـمّا سألوا عن قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ﴾ [الإسراء: ٥٩]، فالآيات هاهنا الإعلام والمعجزات.

قالوا: وهذا القول ينبئ عن المناقضة أو السهو، لأنَّ تكذيب من تقدَّم لا / [[ص ٢١٤]] يمنع من قيام الحجَّة علينا والإزاحة لعلمنا، فكيف يُعلَّل بالمنع لنا بما يخشَ وتكلّفتا بأنَّ غيرنا كذب ولم يصدق وخالف ولم يجب، وهذا بعيد من القول؟

علىٰ أنّه قد ادَّعىٰ ظهور الإعلام عليه وفعل المعجزات علىٰ يده، كالقرآن وغيره من مجيء الشجرة، وتسبيح الحصىٰ، وحنين الجذع، وإطعام الخلق الكثير، حتّىٰ شبعوا، وسقيهم حتّىٰ ارتووا من القليل من الطعام واليسير من الشراب، فلو لم يمنع تكذيب الأوّلين إظهار ما ادَّعاه من الإعلام والمعجزات.

قيل لهم: الإعلام التي تظهر علىٰ أيدي الأنبياء والرسل ينقسم علىٰ ما يظهرها الله تعالىٰ للدلالة علىٰ صدقهم حسب ما تقتضيه الحكمة والمصلحة وتوجبه إزاحة العلَّة كسائر الأدلَّة التي نصبها والتمكين من النظر فيها، فالمخالف لها والمعادل عن التكليف إلىٰ ما تقترحه الأُمم عمَّن بُعِثَ إليهم بعد إظهار ما تقتضيه الحكمة وتوجبه المصلحة من إزاحة العلَّة، فحكم الله تعالىٰ في التكذيب بها بعد إظهارها والعدول عن تصديقها المعاجلة ببعض ما يستحقّ عن العقاب.

فكان تقدير الكلام: وما منعنا أن نرسل بالآيات المقترحة إلّا أنَّ كذب بها الأوّلون بتعجيل بعض ما يستحقّونه من العقاب.

وقد وعدنا رسولنا وشرَّفنا بأُمور:

منها أن لا تستأصل أُمَّته ولا تعاجلها بالعقاب، وقد ذكر الله تعالىٰ ما اقترح علىٰ رسوله، فقال: ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعاً ﴿٩٠﴾ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهارَ خِلالَهَا تَفْجِيراً ﴿٩١﴾ أَوْ تُسْقِطَ السَّماءَ كَما زَعَمْتَ عَلَيْنا كِسَفاً أَوْ تَأْتِيَ بِاللهِ وَالْمَلائِكَةِ قَبِيلاً ﴿٩٢﴾﴾، إلىٰ قوله: ﴿قُلْ سُبْحانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَراً رَسُولاً ﴿٩٣﴾﴾ [الإسراء: ٩١ _ ٩٣].

/ [[ص ٢١٥]] فإن قال: قدَّمتم الجواب لمن وافقكم في الاقرار بالصانع والتصديق للنبوَّة، فما الجواب للملحدة والبراهمة؟

قيل له: الجواب لهم أنَّ التمكين يُعتَبر فيه قصد الممكِّن وغرضه دون ما يصلح له ما مكَّنه به من الأفعال، يبيِّن ذلك أنَّه لو لم يعتبر فيه ما ذكرنا لم نجد في العالم ممكّناً من قتل عدوّه دون نفسه ووليّه، لأنَّه لا شيء يتمكَّن به من سلاح وجند وسائرها يقوىٰ به إلَّا هو يصلح لقتله وقتل وليّه، كما يصلح لقتل عدوّه.

وكذلك الحال فيما تمكَّن به من طاعته وامتثال أوامره من الأموال والآلات، في أنَّه لا يصلح لمعصيته وارتكاب ما نهىٰ عنه، كما يصلح لطاعته وامتثال أمره.

وفي علمنا بأنَّ الممكن منّا قد يكون ممكّناً من عدوّه دون نفسه ووليّه من طاعته دون معصيته، وأنَّ الجاحد لذلك متجاهل دافع لما يُعلَم بالاضطرار دلالة علىٰ وجوب اعتبار قصد الممكّن وغرضه، دون ما يصلح له ما مكّن به.

وإذا ثبت هذا وجب اعتبار حال الممكّن، فإن كان قصد بما مكَّن الحسن دون القبيح. قيل له: مكَّن من الحسن دون القبيح، وإن كان ما مكَّن به يصلح القبيح _ وكذلك إن كان قصده بما مكَّن وغرضه القبيح دون الحسن _ قيل له: إنَّه مكَّن من القبيح دون الحسن، وإن كان ما مكَّن به يصلح للحسن.

ومتىٰ لم يعتبر هذا الاعتبار، خرج في المعنىٰ من الإطلاق في اللغة والعرف والمعقول، ولزم أن لا يكون في العالم من يطلق عليه التمكين من الحسن دون القبيح، والطاعة دون المعصية، والنصرة دون الخذلان، وفي هذا ما قدَّمناه من التجاهل.

وإذا وجب اعتبار القصد والغرض في التمكين، وجب الرجوع إلىٰ حال / [[ص ٢١٦]] الممكّن، دون الرجوع إلىٰ حال ما تمكَّن به، فإن علم من قصده وغرضه وإن لم يعلم ضرورة استدلَّ بحال الممكّن وبما يتبع ما مكَّن به من أمر ونهي وترغيب ودعاء وحثّ ووعد، إلىٰ غير

ذلك ممّا ينبئ عن قصده ويوضّح عن غرضه، ويتبع الإطلاق والوصف له.

وقد ثبت أنّ الله تعالىٰ لا قصد له إلىٰ القبيح، فلا غرض له فيه، لأنّه عالم بقبحه ونفيناه عنه، ولمقارنة الأمر والترغيب والدعاء والحثّ والزجر والوعد بالثواب للواجبات والمحسنات، ولمقارنة النهي والتخويف والزجر والوعيد للمقبحات، علم أنّه مكّن من الطاعات دون المعصية، وجب إطلاق ذلك دون غيره.

فإن قيل: فهلّا مكّن تعالىٰ بما يصلح للطاعة دون المعصية والإيمان دون الكفر والحسن دون القبح.

قيل له: هذا خلف من القول وتناقض في المعنىٰ، لأنّ ما مكّن به يصلح لجميع ذلك لنفسه وعيد، ولأنّه لو اختصّ بالشيء دون تركه وخلافه، لكان الممكّن مطبوعاً.

ولو كان مطبوعاً لم يصحّ الوصف لفعله بالحسن والقبح والطاعة والمعصية والإيمان والكفر، كما لا يصحّ ذلك في إحراق النار وبرد الثلج وهدّ الحجر وجريان الماء، [و]لبطل التكليف والأمر والنهي والمدح والذمّ والثواب والعقاب، لأنّ جميع هذه الأحكام يثبت مع الإيثار والتخيّر، ويرتفع مع الطبع والخلقة وزوال التخيّر.

فلا بدّ علىٰ هذا من تعلّق التمكين بالفعل وتركه وخلافه وضدّه، ليصحّ / [[ص ٢١٧]] الإيثار والتخيّر ويطابق ما يقتضيه الحكم من حسن التكليف وتوجّه المدح والثواب إلىٰ المطيع واستحقاقه لهما، فهو الجواب عن التمكين.

وقد بان به أنّ الله تعالىٰ لم يمكّن من قتل أنبيائه ورسله وخلفائهم والمؤمنين من أُممهم، لأنّه جلّ اسمه نهىٰ عن ذلك وزجر عنه وتواعد عليه بأليم العقاب وأمرنا باتّباعهم وطاعتهم [و]الانقياد لهم والذبّ عنهم، فرغّب فيه ودعا إليه ووعد عليه بجزيل الثواب.

فأمّا المنع عنهم والنصرة لهم تسقم أيضاً إلىٰ منع ونصرة يزول معها التكليف والأمر والنهي والترغيب والزجر والثواب والعقاب، وهو ما أدّىٰ إلىٰ الإلجاء وينافي التخيّر والإيثار.

فهذا الضرب من المنع والنصرة، لا يجوز أن يفعله تعالىٰ مع التكليف، لمنافاته الحكمة، ومباينته لما تقتضيه المصلحة وحسن التدبير، وإلىٰ منع ونصرة يلائم التكليف والأمر والنهي والترغيب والزجر والثواب والعقاب، ويثبت معه التخيير والإيثار، وهو النصرة بإقامة الأدلّة ونصب البراهين والأمر بنصرتهم والجهاد دونهم والطاعة لهم والذبّ عنهم والمنع بالنهي عن مخالفتهم والموالاة لأعدائهم، وهذا ممّا قد فعل الله تعالىٰ منه الغاية التي لا يبلغها تمنّ ولا يدركها طلب.

فإن قال: فقد ظهر من أئمّتكم الدعاء علىٰ من ظلمهم وغصب حقّهم وجحدهم مقامهم، ونال منهم بالقتل والأذىٰ، فلم يستجب الله لهم ولم يسمع دعاءهم، وفي ذلك وهن لهم وحطّ من قدرهم وتنفير عنهم.

/ [[ص ٢١٨]] قيل له: ليس الأمر كما ظننت في دعائهم عليهم السلام لو اجتهدوا في الدعاء والطلب وسألوا الله تعالىٰ هلاك الأرض ومن عليها لأُجيبوا، بل كانوا عليهم السلام عارفين بالدنيا وصغر قدرها بالإضافة إلىٰ ما أعدّ الله لهم في الآخرة، فلم يكن لها عندهم محلّ ولا بشيء منها في نفوسهم وزن.

وكيف لا يكونوا كذلك مع علمهم بالله جلّ وعلا، وما أعدّ لأوليائه من الثواب ولأعدائه من العقاب، وأنّهم من أشرف أوليائه الذين اجتباهم واصطفاهم، وجعلهم الواسطة بينه وبين خلقه، والأُمناء عليهم، والحفّاظ لدينهم، فهم القدوة، وإليهم المفزع من سائر البشر، وأنّ أعداءهم أعداء الله الذين لعنهم وغضب عليهم وأعدّ لهم أعظم العقاب وأشدّ العذاب.

فقلوبهم مملوءة بالمعرفة لخالقهم، وما يُقرِّب إليه ويزلف لديه من الطاعة له والخوف من مخالفته، والقيام بعباداته. ليس سوىٰ ذلك فيها مكان، ولا لغير ما يثمر الفوز والنجاة عليها مجال، ولذلك وجب الحكم بعصمتهم ونزاهتهم وطهارتهم، حتّىٰ قال تعالىٰ فيهم: ﴿وَلَقَدِ اخْتَرْنَاهُمْ عَلَى عِلْمٍ عَلَى الْعَالَمِينَ ۝٣٢﴾ [الدخان: ٣٢].

فإذا ثبت هذا من حالهم، كان الدعاء منهم يحتمل أُموراً:

منها: تعليم أُممهم ورعاياهم كيف يدعون ويسألون إذا نابتهم النوائب ونزلت بهم الشدائد، ولا يقصدون بذلك سوىٰ تعليمهم والبيان لهم.

ومنها: الانقطاع إلىٰ الله تعالىٰ والخضوع له، كما ينقطع إليه من لا يستحقّ العقاب بالتوبة والاستغفار،

ويخضع له بذلك، وكالدعاء لله تعالىٰ بأن يحكم بالحقّ وإن لم يكن مثله، لمكان اليقين أنّه لا يحكم إلّا بالحقّ والقطع عليه، كما لا يحسن المسألة له بأن يُطلِع الشمس ويُغرِبها لمكان العلم بذلك والقطع / [[ص ٢١٩]] عليه.

ومنها: المسألة لأتباعهم وشيعتهم، إذا اقتضت الحكمة والمسألة لهم، وتعلّق كون ما يفعل بهم صلاحاً إذا فعل لأجل المسألة والدعاء، ومتىٰ لم تكن المسألة والدعاء لم يكن فعله صلاحاً.

وهذا وجه صحيح في الألطاف والمصالح، وبذلك وردت الرواية عن النبيّ صلّى الله عليه وآله في سعة الرزق عند الدعاء، وطول العمر عند البرّ للوالدين، ودفع البلاء عند الصدقة.

إلىٰ غير ذلك ممّا تكون المصلحة فيه مشروطة بتقديم غيره عليه، كقوله عليه السلام: «حصّنوا أموالكم وداووا أمراضكم بالصدقة»، ورد البلاء بالدعاء والاستغفار ثابتة والتوبة وجب حمل ما ظهر منهم من الدعاء علىٰ هذه الوجوه دون المسألة لهم فيما يتعلّق بأُمور الدنيا والطلب لمنافعها ودفع مضارّها فيما يرجع إليه [ظ: إليها] خاصّة، إذ لا قدر لها عندهم ولا وزن لها في نفوسهم علىٰ ما بيّناه.

فإن قال: فإذا لم يتضمّن دعاؤهم المسألة والوصف، فما معنىٰ الوصف له بأنّه يستجاب ولهم بأنّهم مستجابو الدعاء؟

قيل له: عن ذلك أجوبة:

أحدها: أنّا قد بيّنّا إن من دعائهم ما هو مسألة وطلب لما يتعلّق بمصالح أتباعهم وتدبير شيعتهم، وإن لم تكن مسألةً وطلباً فيما يرجع إليهم، فلأجل دعائهم.

[وثانيها]: قد يتضمّن دعاؤهم المسألة والطلب لثواب الآخرة وعلوّ المنازل فيها، فالإجابة واقعة بإعطاء ما سألوا وتوقّع ما طلبوا.

/ [[ص ٢٢٠]] وثالثها: أنّ ما لم يكن من دعائهم مسألة وطلب، وأنّ الإجابة له الإنابة عليه، لمكان الانقطاع والخضوع والتعليم والأداء، فلمّا كان مثمراً لغاية المنافع وأجلّها كان مستجاباً، لأنّ معنىٰ الإجابة حصول النفع ودفع الضرر لأجل الدعاء.

فقد ثبت بهذه الوجوه الجواب عمّا تضمّنه السؤال والزيادات فيه. والحمد لله ربّ العالمين.

* * *

رؤيتهم عند الاحتضار:

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ١)/ (جوابات المسائل الميافارقيات):

[[ص ٢٨٠]] مسألة ثامنة عشر: [الإمام علي عليه السلام يحضر عند كلّ ميّت]:

قد روي أنّ سيّدنا رسول الله ومولانا أمير المؤمنين وآلهما عليهما السلام يحضران عند كلّ ميّت وقت قبض روحه في شرق الأرض وغربها، ونؤثر أن نكون من ذلك علىٰ يقين.

/ [[ص ٢٨١]] الجواب: قد روي ذلك، والمعنىٰ فيه: أنّ الله يُعلِم المحتضر ويبشّره إذا كان من أهل الإيمان بما له من الحظّ والنفع لموالاته وتمسّكه بمحمّد وعلي، فكأنّه يراهما، وكأنّهما حاضران عنده، لأجل هذا الإعلام.

وكذلك إذا كان من أهل العداوة، فإنّه يُعلِمه بما عليه من الضرر بعداوتهما والعدول عنهما.

فكيف يجوز أن يكون شخصان يحضران علىٰ سبيل المحاورة والحلول في الشرق والغرب عند كلّ محتضر، وذلك محال.

* * *

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ٣) / (أجوبة مسائل متفرّقة):

[[ص ١٣٣]] مسألة: عن المحتضر هل يشاهد في تلك الحال جسم الإمام نفسه أم غير ذلك؟

الجواب: قد روت الشيعة الإماميّة أنّ كلّ محتضر يرىٰ قبل موته أمير المؤمنين عليه السلام، وروي عنه شعر يتضمّن ذلك وهو قوله:

يا حار همدان من يمت يرَني
من مؤمن أو منافق قبلا

وإذا صحّت هذه الرواية، فالمعنىٰ: أنّه يعلم في تلك الحال ثمرة ولايته عليه السلام وانحرافه عنه، لأنّ المحتضر قد روي أنّه إذا عاين الموت وقاربه، أُري في تلك الحال ما يدلّه علىٰ أنّه من أهل الجنّة أو من أهل النار.

وهذا معنىٰ قول أحدهم: (إذا قارب الهلاك كدت أرىٰ أعبرا)، أي الجزاء عليها.

وقد يقول العربي: رأيت فلاناً، إذا رأىٰ ما يتعلّق من فعل به أو أمر يعود إليه.

وإنّما اخترنا هذا التأويل، لأنّ أمير المؤمنين عليه السلام

جسم، فكيف يشاهده كلّ محتضر، والجسم لا يجوز أن يكون في الحال الواحدة في جهات مختلفة.

ولهذا قال المحصِّلون: إنَّ ملك الموت الذي يقبض الأرواح لا يجوز أن / [[ص ١٣٤]] يكون لأنَّه جسم والجسم لا يصحُّ أن يكون في الأماكن الكثيرة، وتأوَّلوا قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾ [السجدة: ١١]، أنَّه أراد بملك الموت الجنس دون الشخص الواحد، كما قال الله تعالىٰ: ﴿وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا﴾ [الحاقّة: ١٧]، وإنَّما أراد جنس الملائكة.

* * *

مباحث عامَّة:

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ١)/ (جوابات المسائل الميافارقيات):

[[ص ٢٨٠]] مسألة سابعة عشر: [الأئمَّة عليهم السلام أحياء يشاهدوننا]:

مولانا أمير المؤمنين عليه السلام حيّ يشاهدنا ويسمع كلامنا أم ميّت؟

الجواب: الأئمَّة الماضون عليهم السلام، والمؤمنون يُنعَّمون ويُرزَقون، فإذا زيرت قبورهم، أو صلّي عليهم، أبلغهم الله ذلك، أو أعلمهم به، فكانوا بالإجماع له سامعين مشاهدين.

* * *

[[ص ٢٨١]] مسألة تاسعة عشر: [هل الأئمَّة عليهم السلام يتفاضل بعضهم علىٰ بعض؟]:

الأئمَّة في الفضل سواء بعد مولانا أمير المؤمنين عليه السلام أم يتفاضل بعضهم علىٰ بعض؟

الجواب: الفضل في الدين لا يُقطَع عليه إلَّا بالسمع القاطع. وقد روي أنَّ الأئمَّة عليهم السلام مساوون في الفضل.

وروي أنَّ كلَّ إمام أفضل ممَّن يليه سوىٰ القائم عليه السلام، فإنَّه أفضل من المتقدِّمين عليه.

فالأولىٰ التوقّف في ذلك، فلا دليل قاطع عليه.

/ **[[ص ٢٨٢]] مسألة عشرون: [تساوي الحسن والحسين عليهما السلام في الفضل]:**

هل بين السيّدين الحسن والحسين فرق في الفضل أم هما سواء؟

الجواب: الصحيح تساويهما في الفضل، ولا يفضل أحدهما علىٰ الآخر بلا دليل عليه ولا طريق، فلا تعلّق بذلك تكليف، فينصب لنا دليل عليه.

مسألة حادية وعشرون: [الأئمَّة عليهم السلام عالمون بالغيب]:

كلُّ الأئمَّة عليهم السلام يخبرون بالشيء قبل كونه أم لا؟

الجواب: ليس من شرط الإمامة الإخبار عن الشيء قبل كونه، لأنَّ ذلك معجز. وقد يجوز إظهار المعجزات علىٰ أيدي الأئمَّة عليهم السلام، وقد يجوز ألَّا يظهر علىٰ أيديهم.

إلَّا أنّا قد علمنا بالأخبار الشائعة أنَّهم عليهم السلام أخبروا بالغائبات، فعلمنا أنَّ الله تعالىٰ قد أطلعهم علىٰ ذلك.

* * *

[[ص ٢٨٤]] مسألة خامسة وعشرون: [لولا النبيّ والأئمَّة لما خلق السماء والأرض]:

ذهب القوم في أنَّ الله تعالىٰ لو لم يخلق محمّداً وأهل بيته لم يخلق سماءً ولا أرضاً ولا جنَّةً ولا ناراً ولا الخلق.

الجواب: وقد وردت رواية بذلك. والمعنىٰ فيها: أنَّ الله تعالىٰ إذا علم المصلحة لسائر المكلَّفين في نبوَّة النبيّ صلى الله عليه وآله وإبلاغه لهم الشرائع، وأنَّ أحداً لا يقوم في ذلك مقامه.

/ [[ص ٢٨٥]] وكذلك الأئمَّة عليهم السلام من ولده عليه السلام علىٰ نسقهم، لو لم يخلق هؤلاء لما كان خلق لأحد ولا تكليف لبشر للمعنىٰ الذي ذكرناه.

* * *

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ٣)/ (مسألة فيمن يتولّىٰ غسل الإمام):

[[ص ١٥٥]] مسألة: من المتولّي لغسل الإمام الماضي والصلاة عليه؟ وهل ذلك موقوف علىٰ تولّي الإمام بعده له أم يجوز أن يتولَّاه غيره؟

الجواب: قد روت الشيعة الإماميَّة أنَّ غسل الإمام والصلاة عليه موقوف علىٰ الإمام الذي يتولّىٰ الأمر من بعده، وتعسَّفوا لها فيما ظاهره بخلاف ذلك، وهذه الرواية المتضمّنة لما ذكرناه واردة من طريق الآحاد التي لا يوجب علماً ولا يُقطَع بمثلها.

وليس يمتنع في هذه الأخبار _ إذا صحَّت _ أن يُراد بها الأكثر الأغلب، ومع الإمكان والقدرة، لأنّا قد تشاهدنا ما جرىٰ علىٰ خلاف ذلك، لأنَّ موسىٰ بن

جعفر عليهما السلام توفّي بمدينة السلام والإمام بعده علي بن موسىٰ الرضا / [[ص ١٥٦]] عليهما السلام بالمدينة، وعلي بن موسىٰ الرضا توفّي بطوس والإمام بعده ابنه محمّد بالمدينة. ولا يمكن أن يتولّىٰ من بالمدينة غسل من يتوفّىٰ بطوس، أو بمدينة السلام.

وقد تعسَّف بعض أصحابنا فقال: غير ممتنع أن ينقل الله تعالىٰ الإمام من المكان الشاسع في أقرب الأوقات ويطوي له البعيد، فيجوز أن ينتقل من المدينة إلىٰ مدينة السلام وطوس في الوقت.

والجواب عن هذا: أنّا لا نمنع من إظهار المعجزات وخرق العادات للأئمَّة عليهم السلام إلَّا أنَّ خرق العادة إنَّما هو في إيجاد المقدور دون المستحيل والشخص لا يجوز أن يكون منتقلاً إلىٰ الأماكن البعيدة إلَّا في أزمنة مخصوصة فأمَّا أن ينتقل إلىٰ البعيد من غير زمان محال، وما بين المدينة وبغداد وطوس من المسافة لا يقطعها الجسم إلَّا في أزمان لا يمكن معها أن يتولّي من هو بالمدينة غسل من هو ببغداد.

فإن قيل: ألا انتقل كما ينتقل الطائر من البعيد في أقرب مدَّة.

قلنا: ما ننكر اختلاف انتقال الأجسام بحسب الصور والهيئات، فإن أردتم أنَّ الإمام يجعل له جناح يطير به، فهو غير منكر، إلَّا أنَّ الثقيل الكبير من الأجسام لا يكون طيرانه في الخفَّة مثل الصغير الجسم. ولهذا لا يكون طيران الكراكي وما شاكلها في عظم الأجسام، كسرعة الطيور الخفاف، فإذا كان الطائر الخفيف الجسم إنَّما لم يقطع في يوم واحد من المدينة إلىٰ طوس، فأجدر / [[ص ١٥٧]] أن لا يتمكَّن من ذلك الإنسان إذا كان له جناح.

ولا يمكن أن يقال: إنَّ الله تعالىٰ يُعدِم الإمام من هناك ويوجده في الحال الثانية هاهنا.

لأنَّ هذا مستحيل من وجه آخر، لأنَّ عدم بعض الأجسام لا يكون إلَّا بالضدّ الذي هو الفناء، وفناء بعض الجواهر فناء لجميعها، وليس يمكن أن يفنىٰ جوهر مع بقاء جوهر آخر، علىٰ ما دلَّلنا عليه في كثير من كلامنا، لاسيّما في كتابي المعروف بـ (الذخيرة).

إلَّا أنَّه يمكن من ذهب من أصحابنا إلىٰ ما حكيناه أن يقول نصرةً لطريقته: ما الذي يمنع من أن ينقل الله تعالىٰ الإمام من المدينة إلىٰ طوس بالرياح العواصف التي لا نهاية لما يقدر الله تعالىٰ عليه من فعلها وإن فيها. وما المنكر من أن يقول في هذه الريح التي تنقله ما يزيد معه علىٰ سرعة الطائر الخفيف المسرع، فينتقل في أقرب الأوقات؟

والذي يُبطِل هذه التقديرات _ لو صحَّت أو صحَّ بعضها _ أنّا قد علمنا أنَّ الإمام لو انتقل من المدينة إلىٰ بغداد أو طوس لغسل المتوفّىٰ والصلاة عليه لشوهد في موضع الغسل والصلاة، لأنَّه جسم والجسم لا بدَّ من أن يراه كلّ صحيح العين. ولو شهد لهم لعلمه وعرف حاله ونقل خبره ولم يخف علىٰ الحاضرين، فكيف يجوز ذلك وقد نقل في التواريخ من تولّىٰ غسل هذين الإمامين والصلاة عليهما وسُمّي وعُيِّن؟ وهذا يقتضي أنَّ الأمر علىٰ ما اخترناه.

* * *

للمزيد راجع:

الإمامة.

حديث الأئمَّة من قريش.

العصمة.

المعجزة.

النصّ.

* * *

٢٥ - إبراهيم عليه السلام:

تنزيه الأنبياء:

[[ص ٦١]] [**تنزيه إبراهيم عليه السلام عن الكفر والعصيان**]:

[مسألة]: فإن قال قائل: فما معنىٰ قوله تعالىٰ حاكياً عن إبراهيم عليه السلام: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَباً قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ۝٧٦ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بازِغاً قالَ هذا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ۝٧٧ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بازِغَةً قالَ هذا رَبِّي هذا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قالَ يا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ ۝٧٨﴾ [الأنعام: ٧٦ _ ٧٨]، أوَليس ظاهر هذا الكلام يقتضي أنَّه عليه السلام كان يعتقد في وقت من الأوقات إلهية الكواكب، وهذا ممَّا قلتم: إنَّه لا يجوز علىٰ الأنبياء عليهم السلام؟

الجواب: قيل له: في هذه الآية جوابان:

أحدهما: أنَّ إبراهيم عليه السلام إنَّما قال ذلك في زمان مهلة النظر، وعند كمال عقله وحضور ما يوجب عليه النظر بقلبه، وتحريك الدواعي على الفكر والتأمّل له، لأنَّ إبراهيم عليه السلام لم يخلق عارفاً بالله تعالىٰ، وإنَّما اكتسب المعرفة لـمَّا أكمل الله تعالىٰ عقله، وخوَّفه من ترك النظر بالخواطر والدواعي.

فلـمَّا رأىٰ الكواكب _ وقد روي في التفسير أنَّه [رأىٰ] الزهرة _ وأعظمه ما رآها عليه / [[ص ٦٢]] من النور وعجيب الخلق، وقد كان قومه يعبدون الكواكب ويزعمون أنَّها آلهة. قال: ﴿هذا رَبِّي﴾ على سبيل التفكّر والتأمّل لذلك، فلـمَّا غابت وأفلت وعلم أنَّ الأُفول لا يجوز على الإله، علم أنَّها محدثة متغيّرة منتقلة. وكذلك كانت حاله في رؤية القمر والشمس، وأنَّه لـمَّا رأىٰ أُفولها قطع على حدوثها واستحالة إلهيَّتها، وقال [في] آخر الكلام: ﴿يا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ ۝٧٨ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّماواتِ وَالأَرْضَ حَنِيفاً وَما أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ۝٧٩﴾ [الأنعام: ٧٨ و٧٩]. وكان هذا القول منه عقيب معرفته بالله تعالىٰ، وعلمه بأنَّ صفات المحدَثين لا تجوز عليه تعالىٰ.

فإن قيل: كيف يجوز أن يقول عليه السلام: ﴿هذا رَبِّي﴾ مخبراً، وهو غير عالم بما يُخبِر به، والإخبار بما لا يأمن المخبر أن يكون كاذباً فيه قبيح. وفي حال كمال عقله ولزوم النظر [له] لا بدَّ من أن يلزمه التحرّز من الكذب، وما جرىٰ مجراه من القبيح؟

قلنا: عن هذا جوابان:

أحدهما: أنَّه لم يقل ذلك مخبراً، وإنَّما قاله فارضاً ومقدِّراً علىٰ سبيل الفكر والتأمّل، ألَا ترىٰ أنَّه قد يحسن من أحدنا إذا كان ناظراً في شيء ومحتملاً بين كونه علىٰ إحدىٰ صفتيه: أن يفرضه علىٰ إحداهما لينظر فيما يؤدّي ذلك الفرض إليه من صحَّة أو فساد، ولا يكون بذلك مخبراً في الحقيقة؟ ولهذا يصحُّ من أحدنا إذا نظر في حدوث الأجسام وقِدَمها أن يفرض كونها قديمة، ليتبيَّن ما يؤدّي إليه ذلك الفرض من الفساد.

والجواب الآخر: أنَّه أخبر عن ظنّه، وقد يجوز أنَّه يظنُّ المفكّر والمتأمّل في حال نظره وفكره ما لا أصل له، ثمّ يرجع عنه بالأدلَّة والعلم، ولا يكون ذلك منه قبيحاً.

فإن قيل: الآية تدلُّ علىٰ أنَّ إبراهيم عليه السلام ما كان رأىٰ هذه الكواكب قبل ذلك، لأنَّ تعجّبه منها تعجّب من لم يكن رآها، فكيف يجوز أن يكون إلىٰ مدَّة كمال عقله لم يشاهد السماء وما فيها من النجوم؟

/ [[ص ٦٣]] قلنا: لا يمتنع أن يكون ما رأىٰ السماء إلَّا في ذلك الوقت، لأنَّه علىٰ ما روي كان [قد] ولدته أُمّه في مغارة خوفاً من أن يقتله النمرود، ومن يكون في المغارة لا يرىٰ السماء، فلـمَّا قارب البلوغ وبلغ حدّ التكليف خرج من المغارة ورأىٰ السماء وفكَّر فيها. وقد يجوز أيضاً أن يكون قد رأىٰ السماء قبل ذلك إلَّا أنَّه لم يفكّر في أعلامها، لأنَّ الفكر لم يكن واجباً عليه، وحين كمل عقله وحرَّكته الخواطر فكَّر في الشيء الذي كان يراه قبل ذلك ولم يكن مفكّراً فيه.

والوجه الآخر في أصل المسألة: هو أنَّ إبراهيم عليه السلام لم يقل ما تضمَّنته الآيات علىٰ طريق الشكّ، ولا في زمان [مهلة] النظر والفكر، بل كان في تلك الحال موقناً عالماً بأنَّ ربَّه تعالىٰ لا يجوز أن يكون بصفة [شيء] من الكواكب، وإنَّما قال ذلك علىٰ سبيل الإنكار علىٰ قومه والتنبيه لهم علىٰ أنَّ ما يغيب ويأفل لا يجوز أن يكون إلهاً معبوداً، ويكون قوله: ﴿هذا رَبِّي﴾ محمولاً علىٰ أحد وجهين:

[أحدهما]: أي هو كذلك عندكم وعلىٰ مذاهبكم. كما يقول أحدنا للمشبّه علىٰ سبيل الإنكار لقوله: هذا ربّه جسم يتحرَّك ويسكن.

والوجه الآخر: أن يكون قال ذلك مستفهماً، وأسقط حرف الاستفهام للاستغناء عنه، وقد جاء في الشعر ذلك كثيراً:

قال الأخطل:

كذبتك عينك أم رأيت بواسط
غلس الظلام من الرباب خيالا

[من الكامل]

/ [[ص ٦٤]] وقال الآخر:

لعمرك ما أدري وإن كنت داريا
بسبع رمين الجمر أم بثمان

[من الطويل]

وأنشدوا قول الهذلي:

رفوني وقالوا يا خويلد لم تُرَع

فقلت وأنكرت الوجوه هم هم

[من الطويل]

[يعني أهم هم؟].

وقال ابن أبي ربيعة:

ثمّ قالوا تُحِبُّها قلت بهراً

عدد الرمل والحصىٰ والتراب

[من الخفيف]

فإن قيل: حذف [حرف] الاستفهام إنَّما يحسن إذا كان في الكلام دلالة عليه وعوضاً عنه، وليس تُستَعمل مع فقد العوض. وما أنشدتموه فيه عوض عن حرف الاستفهام المتقدِّم. والآية ليس فيها ذلك.

قلنا: قد يُحذَف حرف الاستفهام مع ثبات العوض عنه ومع فقده إذا زال اللبس في معنىٰ الاستفهام، وبيت ابن أبي ربيعة خال من حرف الاستفهام ومن العوض عنه.

وقد روي عن ابن عبّاس رضي الله عنه في قوله تعالىٰ: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ ﴿١١﴾﴾ [البلد: ١١]، قال: (هو أفلا اقتحم العقبة؟ فأُلقيت ألف الاستفهام). وبعد فإذا جاز أن يلقوا ألف الاستفهام لدلالة الخطاب عليها، فهلَّا جاز أن يلقوها لدلالة العقول عليها؟ لأنَّ دلالة العقل أقوىٰ من دلالة غيره.

/ [[ص ٦٥]] **[تنزيه إبراهيم عليه السلام عن الكذب]:**

مسألة: فإن قيل: فما معنىٰ قوله تعالىٰ مخبراً عن إبراهيم عليه السلام لـمَّا قال له قومه: ﴿أَأَنْتَ فَعَلْتَ هذا بِآلِهَتِنا يا إِبْراهِيمُ ﴿٦٢﴾ قالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هذا فَسْئَلُوهُمْ إِنْ كانُوا يَنْطِقُونَ ﴿٦٣﴾﴾ [الأنبياء: ٦٢ و٦٣]، وإنَّما عنىٰ بالكبير الصنم الكبير. وهذا كذب لا شكَّ فيه، لأنَّ إبراهيم عليه السلام هو الذي كسَّر الأصنام، فإضافته تكسيرها إلىٰ غيره ممَّن لا يجوز أن يفعل شيئاً لا يكون إلَّا كذباً.

الجواب: قيل له: الخبر مشروط غير مطلق، لأنَّه قال: ﴿إِنْ كانُوا يَنْطِقُونَ ﴿٦٣﴾﴾، [ومعلوم أنَّ الأصنام لا تنطق]، وأنَّ النطق مستحيل عليها. فما عُلِّقَ بهذا المستحيل من الفعل أيضاً مستحيل، وإنَّما أراد إبراهيم عليه السلام بهذا القول تنبيه القوم وتوبيخهم وتعنيفهم بعبادة من لا يسمع ولا يبصر ولا ينطق ولا يقدر أن يُخبِر عن نفسه بشيء، فقال: إن كانت هذه الأصنام تنطق فهي الفاعلة للتكسير، لأنَّ من يجوز أن ينطق يجوز أن يفعل. وإذا عُلِمَ استحالة النطق عليها عُلِمَ استحالة الفعل [عليها]، وعُلِمَ باستحالة الأمرين أنَّها لا يجوز أن تكون آلهة معبودة، وأنَّ من عبدها ضالٌّ مضلٌّ، ولا فرق بين قوله: إنَّهم فعلوا ذلك إن كانوا ينطقون، وبين قوله: إنَّهم ما فعلوا ذلك ولا غيره لأنَّهم لا ينطقون ولا يقدرون.

وأمَّا قوله عليه السلام: ﴿فَسْئَلُوهُمْ إِنْ كانُوا يَنْطِقُونَ ﴿٦٣﴾﴾، فإنَّما هو أمر بسؤالهم أيضاً علىٰ شرط، والنطق منهم شرط في الأمرين، فكأنَّه قال: إن كانوا ينطقون فاسألوهم، فإنَّه لا يمتنع أن يكونوا فعلوه. وهذا يجري مجرىٰ قول أحدنا لغيره: من فعل هذا الفعل؟ فيقول: زيد إن كان فعل كذا وكذا. ويشير إلىٰ فعل يضيفه السائل إلىٰ زيد، وليس في الحقيقة من فعله. ويكون غرض المسؤول نفي الأمرين [جميعاً] عن زيد، وتنبيه السائل علىٰ خطئه في إضافة ما أضافه إلىٰ زيد، وقد قرأ بعض القرّاء وهو محمّد بن علي السميفع اليماني: ([بل] فعله / [[ص ٦٦]] كبيرهم) بتشديد اللام، والمعنىٰ فلعلَّه، أي فلعلَّ فاعل ذلك كبيرهم. وقد جرت عادة العرب بحذف اللام الأُولىٰ من لعلَّ، فيقولون: علَّ.

قال الشاعر:

علَّ صروف الدهر أو دولاتها

تُدِيلنا اللمَّة من لمَّاتها

فتستريح النفس من زفراتها

[من الرجز]

[أي لعلَّ صروف الدهر].

وقال الآخر:

[تقول بنتي قد أنىٰ إناكا]

يا أبتا علَّك أو عساكا

[تسقيني الماء الذي سقاكا]

[من الرجز]

فإن قيل: فأيُّ فائدة [في] أن يستفهم عن أمر يعلم استحالته؟ وأيُّ فرق في المعنىٰ بين القراءتين؟

قلنا: لم يستفهم ولا شكَّ علىٰ الحقيقة، وإنَّما نبَّههم بهذا القول علىٰ خطيئتهم في عبادة الأصنام. فكأنَّه قال لهم:

إن كانت هذه الأصنام تضرُّ وتنفع وتعطي وتمنع، فلعلَّها هي الفاعلة لذلك التكسير، لأنَّ من جاز منه ضرب من الأفعال جاز منه ضرب آخر، وإذا كان [ذلك] الفعل الذي هو التكسير لا يجوز علىٰ الأصنام عند القوم، فما هو أعظم منه أولىٰ بأن لا يجوز عليها وأن لا يُضاف إليها، والفرق بين القراءتين ظاهر، لأنَّ القراءة الأُولىٰ لها ظاهر الخبر، فاحتجنا إلىٰ تعليقه بالشرط ليخرج من أن يكون كذباً. والقراءة الثانية تتضمَّن حرف الشكّ / [[ص ٦٧]] والاستفهام، فهما مختلفان علىٰ ما ترىٰ.

فإن قيل: أليس قد روىٰ [بشر بن مفضَّل]، عن عوف، عن الحسن، قال: بلغني أنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: إنَّ إبراهيم عليه السلام ما كذب متعمّداً قطّ إلَّا ثلاث مرَّات كلّهنَّ يجادل بهنَّ عن دينه، قوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ ۝٨٩﴾ [الصافّات: ٨٩]، وإنَّما تمارض عليهم لأنَّ القوم خرجوا من قريتهم لعيدهم وتخلَّف هو ليفعل بآلهتهم ما فعل. وقوله ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ﴾ [الأنبياء: ٦٣]، وقوله لسارة: (إنَّها أُختي) لجبّار من الجبابرة [لـمَّا أراد] أخذها.

قلنا: قد بيَّنا بالأدلَّة العقلية التي لا يجوز فيها الاحتمال ولا خلاف الظاهر، أنَّ الأنبياء عليهم السلام لا يجوز عليهم الكذب. فما ورد بخلاف ذلك من الأخبار لا يُلتَفت إليه، ويُقطَع علىٰ كذبه إن كان لا يحتمل تأويلاً [صحيحاً لائقاً بأدلَّة العقل، فإن احتمل تأويلاً] يطابقها تأوَّلناه ووفقنا بينه وبينها. وهكذا نفعل فيما يروىٰ من الأخبار التي تتضمَّن [ظواهرها] الجبر أو التشبيه.

فأمَّا قوله عليه السلام: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ ۝٨٩﴾، فسنُبيِّن بعد هذه المسألة بلا فصل وجه ذلك، وأنَّه ليس بكذب.

وقوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ﴾، قد بيَّنا معناه وأوضحنا عنه.

وأمَّا قوله عليه السلام لسارة: (إنَّها أُختي)، فإن صحَّ فمعناه أنَّها أُختي في الدين، ولم يرد أُخوَّة النسب.

وأمَّا ادِّعاؤهم علىٰ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أنَّه قال: «ما كذب إبراهيم عليه السلام إلَّا ثلاث كذبات»، فالأولىٰ أن يكون كذبوا عليه عليه السلام، لأنَّه كان أعرف بما يجوز علىٰ الأنبياء عليهم السلام وما لا يجوز عليهم / [[ص ٦٨]] [منّا]، ويحتمل إن كان صحيحاً أن يريد [أنَّه] ما أخبر بما ظاهره الكذب إلَّا ثلاث دفعات، فأُطلق عليه اسم الكذب لأجل الظاهر، وإن لم يكن علىٰ الحقيقة كذلك.

[تنزيه إبراهيم عليه السلام عن الشكِّ في الله]:

مسألة: فإن قيل: فما معنىٰ قوله تعالىٰ مخبراً عن إبراهيم عليه السلام: ﴿فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ ۝٨٨ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ ۝٨٩﴾ [الصافّات: ٨٨ و٨٩]، والسؤال عليكم في هذه الآية من وجهين: أحدهما: أنَّه حكي عن نبيّه عليه السلام النظر في النجوم، وعندكم [أنَّ] الذي يفعله المنجّمون من ذلك ضلال، والآخر: [قوله عليه السلام]: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ ۝٨٩﴾، وذلك كذب.

الجواب: قيل: في هذه الآية وجوه:

منها: أنَّ إبراهيم عليه السلام كانت به علَّة تأتيه في أوقات مخصوصة، فلـمَّا دعوه إلىٰ الخروج معهم نظر إلىٰ النجوم ليعرف منها قرب نوبة علَّته، فقال: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ ۝٨٩﴾. وأراد أنَّه قد حضر وقت العلَّة وزمان نوبتها، وشارف الدخول فيها. وقد تُسمّي العرب المشارف للشيء باسم الداخل فيه، ولهذا يقولون فيمن أدنفه المرض وخيف عليه الموت: هو ميّت. وقال الله تعالىٰ [للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم]: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ ۝٣٠﴾ [الزمر: ٣٠].

فإن قيل: فلو أراد ما ذكرتموه لقال: فنظر [نظرة] إلىٰ النجوم ولم يقل: ﴿فِي النُّجُومِ﴾، لأنَّ لفظة (في) لا تُستَعمل إلَّا فيمن ينظر كما ينظر المنجّم.

قلنا: ليس يمتنع أن يريد بقوله: ﴿فِي النُّجُومِ﴾ أنَّه نظر إليها، لأنَّ حروف الصلات يقوم بعضها مقام بعض، قال الله تعالىٰ: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه: ٧١]، وإنَّما أراد علىٰ جذوعها. وقال الشاعر:

/ [[ص ٦٩]]

اسهري ما سهرتِ أُمَّ حكيم
واقعدي مرَّة لذاك وقومي
وافتحي الباب فانظري في النجوم
كم علينا من قطع ليل بهيم

[من الخفيف]

وإنَّما أراد: أُنظري إليها لتعرفي الوقت.

ومنها: أنَّه يجوز أن يكون الله تعالىٰ أعلمه بالوحي أنَّه سيمتحنه بالمرض في وقت مستقبل، وإن لم يكن قد

جرت بذلك المرض عادته، وجعل [الله] تعالىٰ العلامة علىٰ ذلك ظاهرة له من قِبَل النجوم، إمَّا بطلوع نجم علىٰ وجه مخصوص، [أو أفول نجم علىٰ وجه مخصوص، أو اقترانه بآخر علىٰ وجه مخصوص]. فلمَّا نظر إبراهيم في الأمارة التي نُصِبَت له من النجوم قال: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ ۝٨٩﴾، تصديقاً بما خبَّره الله تعالىٰ.

ومنها: ما قال قوم في ذلك من أنَّ من كان آخر أمره [الموت] فهو سقيم، وهذا حقّ، لأنَّ تشبيه الحياة المفضية إلىٰ الموت بالسقم من أحسن التشبيه.

ومنها: أن يكون قوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ ۝٨٩﴾ [معناه: أنّي سقيم] القلب والرأي، خوفاً من إصرار قومه علىٰ عبادة الأصنام. وهي لا تسمع ولا تبصر. ويكون قوله: ﴿فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ ۝٨٨﴾ علىٰ هذا معناه: أنَّه نظر وفكَّر في أنَّها محدَثة مخلوقة مدبَّرة مصرفة. وعجب كيف يذهب علىٰ العقلاء ذلك من حالها حتَّىٰ يعبدوها؟!

ويجوز أيضاً أن يكون قوله تعالىٰ: ﴿فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ ۝٨٨﴾، معناه أنَّه شخص ببصره إلىٰ السماء كما يفعل المفكّر المتأمّل، فإنَّه ربَّما أطرق إلىٰ الأرض، وربَّما نظر إلىٰ السماء استعانةً في فكره. وقد قيل: إنَّ النجوم هاهنا هي نجوم النبت، لأنَّه يقال لكلّ ما خرج من الأرض وغيرها وطلع: إنَّه [نجم] ناجم، وقد نجم، ويقال للجميع: نجوم، ويقولون: نجم قرن الظبي، ونجم ثدي المرأة، وعلىٰ هذا الوجه يكون إنَّما نظر في حال الفكر والإطراق إلىٰ / [[ص ٧٠]] الأرض، فرأىٰ ما نجم منها، وقيل أيضا: إنَّه أراد بالنجوم ما نجم له من رأيه وظهر [له] بعد أن لم يكن ظاهراً.

وهذا وإن كان يحتمله الكلام، فالظاهر بخلافه، لأنَّ الإطلاق من قول القائل: (نجوم) لا يُفهَم من ظاهره إلَّا نجوم السماء دون نجوم الأرض، ونجوم الرأي، وليس كلَّما قيل فيه: إنَّه نجم، وهو ناجم علىٰ الحقيقة، يصلح أن يقال فيه: نجوم بالإطلاق، والمرجع في هذا إلىٰ تعارف أهل اللسان.

وقد قال أبو مسلم محمّد بن بحر الأصفهاني: إنَّ معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ ۝٨٨ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ ۝٨٩﴾ أراد في القمر والشمس، لـمَّا ظنَّ أنَّهما آلهة في حال مهلة النظر _ علىٰ ما قصَّه الله تعالىٰ في قصَّته في سورة الأنعام _. ولـمَّا استدلَّ بأُفولهما وغروبهما علىٰ أنَّهما محدَثان غير قديمين، ولا إلهين. وأراد بقوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ ۝٨٩﴾ إنّي لست علىٰ يقين من الأمر، ولا شفاء من العلم، وقد يُسمّىٰ الشكّ بأنَّه سقم كما يُسمّىٰ العلم بأنَّه شفاء. قال: وإنَّما زال عنه هذا السقم عند زوال الشكّ وكمال المعرفة.

وهذا الوجه يضعف من جهة أنَّ القصَّة التي حكاها عن إبراهيم عليه السلام فيها هذا الكلام يشهد ظاهرها بأنَّها غير القصَّة المذكورة في سورة الأنعام، وأنَّ القصَّة مختلفة، لأنَّ الله تعالىٰ قال: ﴿وَإِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لَإِبْرَاهِيمَ ۝٨٣ إِذْ جَاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ۝٨٤ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَاذَا تَعْبُدُونَ ۝٨٥ أَإِفْكاً آلِهَةً دُونَ اللهِ تُرِيدُونَ ۝٨٦ فَمَا ظَنُّكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ ۝٨٧ فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ ۝٨٨ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ ۝٨٩﴾ [الصافّات: ٨٣ _ ٨٩]، فبيَّن تعالىٰ كما ترىٰ أنَّه ﴿جَاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ۝٨٤﴾، وإنَّما أراد [به] أنَّه كان سليماً من الشكّ، وخالصاً للمعرفة واليقين.

ثمّ ذكر أنَّه عاتب قومه علىٰ عبادة الأصنام، فقال: ﴿مَاذَا تَعْبُدُونَ ۝٨٥﴾، وسمّىٰ عبادتهم بأنَّها إفك وباطل. ثمّ قال: ﴿فَمَا ظَنُّكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ ۝٨٧﴾، وهذا قول عارف بالله تعالىٰ، مثبت له علىٰ صفاته، غير ناظر ولا مميل ولا شاكّ، فكيف يجوز أن يكون قوله تعالىٰ من بعد ذلك: / [[ص ٧١]] ﴿فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ ۝٨٨﴾ أنَّه ظنَّها أرباباً وآلهةً؟ وكيف يكون قوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ ۝٨٩﴾ أي لست علىٰ يقين ولا شفاء؟ والمعتمد في تأويل ذلك ما قدَّمناه.

[تنزيه إبراهيم عليه السلام عن العجز]:

مسألة: فإن قال: فما قولكم في قوله تعالىٰ: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ﴾ [البقرة: ٢٥٨]، وهذا يدلُّ علىٰ انقطاع إبراهيم عليه السلام وعجزه عن نصرة دليله الأوَّل، ولهذا انتقل إلىٰ حجَّة أُخرىٰ، وليس ينتقل المحتجّ من شيء إلىٰ غيره إلَّا علىٰ وجه القصور عن نصرته.

الجواب: قلنا: ليس هذا بانقطاع من إبراهيم عليه السلام، ولا عجز عن نصرة حجَّته الأُولىٰ، وقد كان إبراهيم عليه السلام

قادراً لـمَّا قال له الجبّار الكافر: أنا أُحيي وأُميت في جواب قوله: ﴿رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾، ويقال: إنَّه دعا رجلين فقتل أحدهما واستحيىٰ الآخر، فقال عند ذلك: ﴿أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ﴾. وموَّه بذلك علىٰ من بحضرته علىٰ أن يقول له: ما أردت بقولي: إنَّ ربّي [الذي] يحيي ويميت ما ظننته من استبقاء حيّ، وإنَّما أردت [به] أنَّه يحيي الميّت الذي لا حياة فيه. إلَّا أنَّ إبراهيم عليه السلام علم أنَّه إن أورد ذلك عليه التبس الأمر علىٰ الحاضرين وقويت الشبهة، لأجل اشتراك الاسم، فعدل إلىٰ ما هو أوضح وأكشف وأبين وأبعد من الشبهة، فقال: ﴿فَإِنَّ اللهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِها مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ﴾ ولم يبقَ عنده شبهة.

ومن كان قصده البيان والإيضاح فله أن يعدل من طريق إلىٰ آخر لوضوحه وبعده عن الشبهة، وإن كان كلا الطريقين يفضي إلىٰ الحقّ. علىٰ أنَّه بالكلام الثاني ناصر للحجَّة الأُولىٰ، وغير خارج عن سنن نصرتها، لأنَّه لـمَّا قال: ﴿رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾، فقال له في الجواب: ﴿أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ﴾، فقال له [إبراهيم]: من شأن هذا الذي يحيي ويميت أن يقدر علىٰ أن يأتي / [[ص ٧٢]] بالشمس من المشرق، ويصرفها كيف يشاء. فإن ادَّعيت أنت القدرة علىٰ ما يقدر الربّ عليه فائت بالشمس من المغرب كما يأتي هو بها من المشرق، فإذا عجزت عن ذلك علمنا أنَّك عاجز عن الحياة والموت، ومدَّع فيهما ما لا أصل له.

فإن قيل: فلو قال له في جواب هذا الكلام: وربّك لا يقدر [علىٰ] أن يأتي بالشمس من المغرب، فكيف تلزمني أن آتي بها من المغرب؟

قلنا: لو قال له ذلك لكان إبراهيم عليه السلام يدعو الله أن يأتي بالشمس من المغرب، فيجيبه إلىٰ ذلك، وإن كان معجزاً خارقاً للعادة. ولعلَّ الخصم إنَّما عدل عن أن يقول له ذلك علماً [منه] بأنَّه إذا سأل الله تعالىٰ فيه أجابه إليه.

[تنزيه إبراهيم عليه السلام عن الشكِّ في قدرة الله]:

مسألة: فإن قال قائل: فما معنىٰ قوله تعالىٰ حاكياً عن إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠]. أوَليس هذا الكلام والطلب من إبراهيم عليه السلام يدلَّان علىٰ أنَّه لم يكن موقناً بأنَّ الله تعالىٰ يحيي الموتىٰ؟ وكيف يكون نبيَّاً من يشكُّ في ذلك؟ أوَليس قد روىٰ المفسِّرون أنَّ إبراهيم عليه السلام مرَّ بحوت نصفه في البرّ ونصفه في البحر، ودواب البرّ والبحر تأكل منه، فأخطر الشيطان بباله استبعاد رجوع ذلك حيَّاً مؤلَّفاً، مع تفرّق أجزائه وانقسام أعضائه في بطون حيوان البرّ والبحر!؟ فشكَّ فسأل الله تعالىٰ ما تضمَّنته الآية.

وروىٰ أبو هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنَّه قال: «نحن أحقُّ بالشكِّ من إبراهيم عليه السلام».

الجواب: قيل له: ليس في الآية دلالة علىٰ شكِّ إبراهيم عليه السلام في إحياء الموتىٰ، وقد يجوز أن يكون عليه السلام إنَّما سأل [الله تعالىٰ] ذلك ليعلمه علىٰ وجه يبعد عن الشبهة، ولا يعترض فيه / [[ص ٧٣]] شكّ ولا ارتياب، وإن كان من قبل قد علمه علىٰ وجه للشبهة فيه مجال، ونحن نعلم أنَّ في مشاهدة ما شاهده إبراهيم عليه السلام من كون الطير حيَّاً ثمّ تفرّقه وتقطّعه وتباين أجزائه ثمّ رجوعه حيَّاً كما كان في الحال الأُولىٰ من الوضوح وقوَّة العلم ونفي الشبهة ما ليس لغيره من وجوه الاستدلالات، وللنبيِّ عليه السلام أن يسأل ربّه تخفيف محنته، وتسهيل تكليفه.

والذي يُبيِّن صحَّة ما ذكرناه قوله تعالىٰ: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾، فقد أجاب إبراهيم عليه السلام بمعنىٰ جوابنا بعينه، لأنَّه بيَّن أنَّه لم يسأل ذلك لشكٍّ فيه وفقد إيمان [به]، وإنَّما أراد الطمأنينة، وهي ما أشرنا إليه من سكون النفس، وانتفاء الخواطر والوساوس، والبعد عن اعتراض الشبهة.

ووجه آخر: وهو أنَّه قد قيل: إنَّ الله تعالىٰ لـمَّا بشَّر إبراهيم عليه السلام بخلَّته واصطفائه واجتبائه، سأل الله تعالىٰ أن يريه إحياء الموتىٰ ليطمئنَّ قلبه بالخلَّة، لأنَّ الأنبياء عليهم السلام لا يعلمون صحَّة ما تضمَّنه الوحي إلَّا بالاستدلال، فسأل إحياء الموتىٰ لهذا الوجه لا للشكِّ في قدرة الله تعالىٰ علىٰ ذلك.

ووجه آخر: وهو أنَّ نمرود بن كنعان لـمَّا قال لإبراهيم عليه السلام: إنَّك تزعم أنَّ ربَّك يحيي الموتىٰ، وأنَّه قد أرسلك إليَّ لتدعوني إلىٰ عبادته، فاسأله أن يحيي لنا ميّتاً إن كان علىٰ ذلك قادراً، فإن لم يفعل قتلتك.

قال إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَى﴾،

فيكون معنىٰ قوله: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ علىٰ هذا الوجه، أي لآمن [من] القتل ويطمئنّ قلبي بزوال الروع والخوف. وهذا [الوجه] الذي ذكرناه وإن لم يكن مرويّاً علىٰ هذا الوجه فهو مجوّز، وإذا جاز صلح أن يكون وجهاً في تأويل الآية مستأنفاً [متابعاً].

ووجه آخر: وهو أنّه يجوز أن يكون إبراهيم عليه السلام إنّما سأل إحياء الموتىٰ لقومه ليزول / [[ص ٧٤]] شكّهم في ذلك وشبهتهم. ويجري مجرىٰ سؤال موسىٰ عليه السلام الرؤية لقومه، ليصدر منه تعالىٰ الجواب علىٰ وجه يزيل منه شبهتهم في جواز الرؤية عليه تعالىٰ.

ويكون قوله: ﴿لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ علىٰ هذا الوجه، معناه أنّ نفسي تسكن إلىٰ زوال شكّهم وشبهتهم، أو ليطمئنّ قلبي إلىٰ إجابتك إيّاي فيما أسألك فيه. وكلّ هذا جائز، وليس في الظاهر ما يمنع منه، لأنّ قوله: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ ما تعلّق في ظاهر الآية بأمر لا يسوغ العدول عنه مع التمسّك بالظاهر، وما تعلّقت هذه الطمأنينة به غير مصرّح بذكره، قلنا: إنّ تعلّقه بكلّ أمر يجوز أن يتعلّق به.

فإن قيل: فما معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِن﴾؟ وهذا اللفظ استقبال. وعندكم أنّه كان مؤمناً فيما مضىٰ.

قلنا: معنىٰ ذلك: أو لم تكن قد آمنت؟ والعرب تأتي بهذا اللفظ، وإن كان في ظاهره الاستقبال، وتريد به الماضي. فيقول أحدهم لصاحبه: أوَلم تعاهدني علىٰ كذا وكذا، وتعاقدني علىٰ أن لا تفعل كذا وكذا؟ وإنّما يريد الماضي دون المستقبل.

فإن قيل: فما معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٦٠﴾﴾ [البقرة: ٢٦٠]؟

قلنا: قد اختلف أهل العلم في [معنىٰ] قوله تعالىٰ: ﴿فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ﴾، فقال قوم: معنىٰ [قوله]: ﴿فَصُرْهُنَّ﴾: أدنهنّ وأملهنّ.

قال الشاعر في وصف الإبل:

تظلُّ معقلات السوق خرصا
تصور أُنوفها ريح الجنوب

[من الوافر]

أراد أنّ ريح الجنوب تميل أُنوفها وتعطفها.

/ [[ص ٧٥]] وقال الطرماح:

عفايف أذيال أوان يصورها
هوىً والهوىٰ للعاشقين صؤور

[من الكامل]

ويقول القائل لغيره: صر وجهك إليَّ، أي: أقبل به عليَّ.

ومن حمل الآية علىٰ هذا الوجه لا بدَّ [من] أن يُقدِّر محذوفاً في الكلام يدلُّ عليه سياق اللفظ، ويكون تقدير الكلام: خذ أربعة من الطير فأملهنَّ إليك، ثمّ قطّعهنَّ، [ثمّ اجعل علىٰ كلّ جبل منهنَّ جزءاً.

وقال قوم: إنّ معنىٰ ﴿صُرْهُنَّ﴾ أي قطّعهنَّ] وفرّقهنَّ، واستشهدوا بقول توبة بن الحميِّر:

فلمَّا جذبت الحبل لطَّت نسوعه
بأطراف عيدان شديد أُسورها
فأدنت لي الأسباب حتَّىٰ بلغتها
بنهضي وقد كاد ارتقائي يصورها

[من الطويل]

وقال الآخر:

يقولون إنَّ الشأم يقتل أهله
فمن لي إن لم آته بخلودِ
تغرَّب آبائي فهلَّا صراهم
من الموت إن لم يذهبوا وجدودي

[من الطويل]

أراد: قطعهم. والأصل: صَرَىٰ يصري صَرْياً، من قولهم: يأت يصري في حوضه، إذا استسقىٰ ثمّ قطع، والأصل: صرىٰ، فقُدِّمَت اللام وأُخِّرت العين. هذا قول الكوفيين، وأمَّا البصريون فإنَّهم يقولون: إنَّ صار يصير، ويصور بمعنىٰ واحد، أي قطع. ويستشهدون / [[ص ٧٦]] بالأبيات التي تقدَّمت، وبقول الخنساء: (لظلَّت الشمّ منها وهي تنصار).

وعلىٰ هذا الوجه لا بدَّ في الكلام من تقديم وتأخير، ويكون التقدير: فخذ أربعة من الطير [إليك] فصرهنَّ، أي قطّعهنَّ. فإليك من صلة خذلان التقطيع لا يعدّىٰ بإلىٰ.

فإن قيل: فما معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْياً﴾؟ وهل أمره بدعائهنَّ وهنَّ أحياء أو أموات؟ وعلىٰ كلّ حال فدعاؤهنَّ قبيح، لأنَّ أمر البهائم التي لا تعقل ولا تفهم قبيح. وكذلك أمرهنَّ وهنَّ أعضاء متفرّقة أظهر في القبح.

قلنا: لم يرد ذلك إلَّا حال الحياة دون [حال] التفرّق والتمزّق. فأراد بالدعاء الإشارة إلىٰ تلك الطيور، فإنَّ الإنسان قد يشير إلىٰ البهيمة بالمجيء أو الذهاب فتفهم عنه، ويجوز أن يُسمّي ذلك دعاء، إمَّا علىٰ الحقيقة أو علىٰ المجاز.

وقد قال أبو جعفر الطبري: إنَّ ذلك ليس بأمر ولا دعاء، ولكنَّه عبارة عن تكوين الشيء ووجوده، كما قال تعالىٰ في الذين مسخهم: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خاسِئِينَ ﴿١٦٦﴾﴾ [الأعراف: ١٦٦]، وإنَّما خبَّر عن تكوينهم كذلك من غير أمر ولاء دعاء، فيكون المعنىٰ علىٰ هذا التأويل. ثمّ اجعل علىٰ كلّ جبل منهنَّ جزءاً، فإنَّ الله تعالىٰ يؤلِّف تلك الأجزاء ويعيد الحياة فيها، فيأتينك سعياً، وهذا وجه قريب.

فإن قيل علىٰ [هذا] الوجه الأوَّل: كيف يصحُّ أن يدعوها وهي أحياء؟ وظاهر الآية يشهد بخلاف ذلك، لأنَّه تعالىٰ [لمَّا] قال: ﴿ثُمَّ اجْعَلْ عَلى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءاً﴾، وقال عقيب هذا الكلام من غير فصل: ﴿ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْياً﴾، فدلَّ ذلك [علىٰ] أنَّ الدعاء توجّه إليهنَّ وهنَّ أجزاء متفرّقة.

قلنا: ليس الأمر علىٰ ما ذُكِرَ في السؤال، لأنَّ قوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ اجْعَلْ عَلى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءاً﴾ لا بدَّ من تقدير محذوف بعده، وهو: (فإنَّ الله يؤلِّفهنَّ ويحييهنَّ ثمّ ادعهنَّ يأتينك سعياً). ولا بدَّ لمن حمل الدعاء لهنَّ في حال التفرّق وانتفاء الحياة من تقدير محذوف في الكلام، لأنّا نعلم أنَّ تلك الأجزاء والأعضاء لا تأتي عقيب الدعاء بلا فصل، ولا بدَّ من / [[ص ٧٧]] أن يُقدَّر في الكلام عقيب قوله: ﴿ثُمَّ ادْعُهُنَّ﴾، فإنَّ الله تعالىٰ يؤلِّفهنَّ ويحييهنَّ فيأتينك سعياً.

فأمَّا أبو مسلم الأصفهاني فإنَّه فراراً من هذا السؤال حمل الكلام علىٰ وجه ظاهر الفساد، لأنَّه قال: إنَّ الله تعالىٰ أمر إبراهيم عليه السلام بأن يأخذ أربعة من الطيور، ويجعل علىٰ كلّ جبل طيراً، وعبَّر بالجزء عن الواحد من الأربعة، ثمّ أمره بأن يدعوهنَّ وهنَّ أحياء من غير إماتة تقدَّمت ولا تفرّق من الأعضاء، وأمرهنَّ علىٰ الاستجابة لدعائه، والمجيء إليه في كلّ وقت يدعوها فيه. ونبَّه بذلك علىٰ أنَّه تعالىٰ إذا أراد إحياء الموتىٰ وحشرهم أتوه من الجهات كلّها مستجيبين غير ممتنعين كما تأتي هذه الطيور بالتمرين والتعويد.

وهذا [الجواب] ليس بشيء، لأنَّ إبراهيم عليه السلام إنَّما سأل [الله] أن يريه كيف يحيي الموتىٰ، وليس في مجيء الطيور وهنَّ أحياء بالعادة والتمرين، دلالة علىٰ ما سُئِلَ عنه ولا حجَّة فيه. وإنَّما يكون في ذلك بياناً لمسألته إذا كان علىٰ الوجه الذي ذكرناه.

فإن قيل: إذا كان إنَّما أُمِرَ بدعائهنَّ بعد حال التأليف والحياة، فأيّ فايدة في الدعاء وهو قد علم _ لمَّا تآلفت أعضاؤها من بعد وتتركَّب _ أنَّها قد عادت إلىٰ [حال] الحياة؟ فلا معنىٰ للدعاء إلَّا أن يكون متناولاً لها وهي متفرّقة.

قلنا: للدعاء فائدة بيّنة، لأنَّه لا يتحقَّق من بعد رجوع الحياة إلىٰ الطيور وإن شاهدها متآلفة، وإنَّما يتحقَّق ذلك بأن تسعىٰ إليه وتقرب منه.

[تنزيه إبراهيم عليه السلام عن الاستغفار للكفّار]:

مسألة: فإن قال قائل: فما معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَما كانَ اسْتِغْفارُ إِبْراهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ / [[ص ٧٨]] وَعَدَها إِيَّاهُ﴾ [التوبة: ١١٤]، وكيف يجوز أن يستغفر لكافر أو أن يعده بالاستغفار؟

الجواب: قلنا: معنىٰ هذه الآية أنَّ أباه كان وعده بأن يؤمن وأظهر له الإيمان علىٰ سبيل النفاق، حتَّىٰ ظنَّ به الخير، فاستغفر له الله تعالىٰ علىٰ هذا الظنّ، فلمَّا تبيَّن له أنَّه مقيم علىٰ كفره رجع عن الاستغفار له وتبرَّأ منه، علىٰ ما نطق به القرآن، فكيف يجوز أن يُجعَل ذلك ذنباً لإبراهيم عليه السلام وقد عذره الله تعالىٰ في [قوله]: إنَّ استغفاره إنَّما كان لأجل موعدة، وبأنَّه تبرَّأ منه لمَّا تبيَّن له [منه] المقام علىٰ عداوة الله تعالىٰ؟

فإن قيل: فإن لم تكن هذه الآية دالّة علىٰ إضافة

الذنب إليه، فالآية التي في صورة الممتحنة تدلُّ على ذلك، لأنَّه تعالىٰ قال: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآؤُا مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَداً حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللهِ وَحْدَهُ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ﴾ [الممتحنة: ٤]، فأمر بالتأسّي [والاقتداء] به، إلَّا في هذا الفعل. وهذا يقتضي أنَّه قبيح.

قلنا: ليس يجب ما ذُكِرَ في السؤال، بل وجه استثناء [استغفار] إبراهيم عليه السلام لأبيه من جملة ما أمر الله تعالىٰ بالتأسّي به فيه، لأنَّه لو أطلق الكلام لأوهم الأمر بالتأسّي به في ظاهر الاستغفار من غير علم بوجهه، والموعدة السابقة من أبيه له بالإيمان، وأدّىٰ ذلك إلىٰ حسن الاستغفار للكفّار. فاستثناء الاستغفار من جملة الكلام لهذا الوجه، ولأنَّه لم يكن ما أظهره أبوه من الإيمان ووعده به معلوماً لكلّ أحد، فيزول الإشكال في أنَّه استغفر لكافر مصرٍّ علىٰ كفره.

ويمكن أيضاً أن يكون قوله تعالىٰ: ﴿إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ﴾ استثناء من غير التأسّي، بل من الجملة الثانية التي تعقّبها هذا القول بلا فصل، وهو قوله: ﴿إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآؤُا مِنْكُمْ ...﴾ إلىٰ قوله: ﴿وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَداً﴾، لأنَّه لمَّا كان استغفار إبراهيم عليه السلام لأبيه مخالفاً لما تضمَّنته هذه الجملة، وجب استثناءه. وإلَّا توهّم بظاهر الكلام / [[ص ٧٩]] أنَّه عامل أباه من العداوة والبراءة بما عامل به غيره [من الناس].

فأمَّا قوله تعالىٰ: ﴿إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَها إِيَّاهُ﴾ [أباه]، فقد قيل: إنَّ الموعدة إنَّما كانت من الأب بالإيمان للابن، [وهو الذي قدَّمناه، وقيل: إنَّها كانت من الابن] بالاستغفار للأب في قوله: ﴿لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ﴾. والأولىٰ أن تكون الموعدة هي من الأب بالإيمان للابن، لأنَّا إن حملناه علىٰ الوجه الثاني كانت المسألة قائمة. ولقائل أن يقول: ولِمَ أراد أن يعده بالاستغفار وهو كافر؟ وعند ذلك لا بدَّ [من] أن يقال: إنَّه أظهر له الإيمان حتَّىٰ ظنَّه به، فيعود إلىٰ معنىٰ الجواب الأوَّل.

فإن قيل: فما تُنكِرون من ذلك، ولعلَّ الوعد كان من الابن للأب بالاستغفار، وإنَّما وعده به لأنَّه أظهر له الإيمان؟

قلنا: ظاهر الآية يمنع من ذلك، لأنَّه تعالىٰ قال: ﴿وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَها إِيَّاهُ﴾، فعلَّل حسن الاستغفار بالموعدة، ولا يكون الموعدة مؤثِّرة في حسن الاستغفار إلَّا بأن يكون من الأب للابن بالإيمان، لأنَّها إذا كانت من الابن لم يحسن لها الاستغفار، لأنَّه [إن] قيل: إنَّما وعده الاستغفار لإظهاره له الإيمان، فالمؤثِّر في حسن الاستغفار هو إظهار الإيمان لا الموعدة.

فإن قيل: أفليس إسقاط عقاب الكفر والغفران لمرتكبه كان جائزاً من طريق العقل، وإنَّما منع منه السمع، وإلَّا جاز أن يكون إبراهيم عليه السلام إنَّما استغفر لأبيه لأنَّ السمع لم يقطع له علىٰ عقاب الكفّار، وكان باقياً علىٰ حكم العقل، وليس يمكن أن يدَّعي أنَّ ما في شرعنا من القطع علىٰ عقاب الكفّار كان في شرعه لأنَّ هذا لا سبيل إليه؟

قلنا: هذا الوجه كان جائزاً لولا ما نطق به القرآن من خلافه، لأنَّه تعالىٰ لمَّا قال: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَى مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ ﴿١١٣﴾﴾ [التوبة: ١١٣]، [ثمّ] قال عاطفاً علىٰ ذلك: ﴿وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَها إِيَّاهُ / [[ص ٨٠]] فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ﴾ [التوبة: ١١٤]، فصرَّح بعلَّة حسن الاستغفار، وأنَّها الموعدة. و[لو] كان الوجه في حسن الاستغفار [علىٰ] ما تضمَّنه السؤال، لوجب أن يُعلِّل استغفاره لأبيه بأنَّه لم يعلم أنَّه من أهل النار لا محالة، ولم يقطع في شرعه علىٰ عقاب الكفّار.

والكلام يقتضي خلاف هذا، ويوجب أنَّه ليس لإبراهيم عليه السلام من ذلك ما ليس لنا، وأنَّ عذره فيه هو الموعدة دون غيرها.

وقد قال أبو علي بن محمّد بن عبد الوهّاب الجبّائي في تأويل الآية التي في [سورة] التوبة، ما نحن ذاكروه ومنبّهون علىٰ خلافه.

قال _ بعد أن ذكر أنَّ الاستغفار إنَّما كان لأجل الموعدة من الأب بالإيمان _: إنَّ الله تعالىٰ إنَّما ذكر قصَّة إبراهيم عليه السلام بعد قوله: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ

يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ١١٣]، لئلَّا يتوهَّم أحد أنَّ الله عزّ وجلّ كان جعل لإبراهيم عليه السلام من ذلك ما لم يجعله للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، لأنَّ هذا الذي لم يجعله للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم لا يجوز أن يجعله لأحد، لأنَّه ترك الرضا بأفعال الله تعالىٰ وأحكامه.

وهذا الذي ذكره غير صحيح علىٰ ظاهره، لأنَّه يجوز أن يجعل لغير نبيّنا صلى الله عليه وآله وسلم ممَّن لم يقطع له، علىٰ أنَّ الكفّار معاقبون لا محالة، أن يستغفر للكفّار، لأنَّ العقل لا يمنع من ذلك، وإنَّما يمنع السمع الذي فرضنا ارتفاعه.

فإن قال: أردت أنَّه ليس لأحدٍ ذلك مع القطع علىٰ العقاب.

قلنا: ليس هكذا يقتضي ظاهر كلامك، وقد كان يجب إذا أردت هذا المعنىٰ أن تُبيِّنه وتزيل الإبهام عنه، وإنَّما لم يجز أن يستغفر للكفّار مع ورود الوعيد القاطع علىٰ عقابهم، زائداً علىٰ ما ذكره أبو علي من أنَّه ترك الرضا بأحكام الله تعالىٰ، ولأنَّ فيه سؤالاً له تعالىٰ أن يكذب في إخباره، وأن يفعل القبيح من حيث خبَّر بأنَّه لا يغفر للكفّار مع الإصرار.

/ [[ص ٨١]] **[تكريم إبراهيم عليه السلام باستجابة دعائه]:**

مسألة: فإن قال: إذا كان من مذهبكم أنَّ دعاء الأنبياء عليهم السلام لا يكون إلَّا مستجاباً، وقد دعا إبراهيم عليه السلام ربَّه فقال: ﴿وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ ۝٣٥﴾ [إبراهيم: ٣٥]، وقد عبد كثير من بنيه الأصنام، وكذلك السؤال عليكم في قوله: ﴿رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي﴾ [إبراهيم: ٤٠].

الجواب: قيل له: أمَّا المفسِّرون فإنَّهم حملوا هذا الدعاء علىٰ الخصوص وجعلوه متناولاً لمن أعلمه الله تعالىٰ أنَّه يؤمن ولا يعبد الأصنام حتَّىٰ يكون الدعاء مستجاباً، وبيَّنوا أنَّ العدول عن ظاهره المقتضي للعموم إلىٰ الخصوص بالدلالة واجب. وهذا الجواب صحيح.

ويمكن في الآية وجه آخر: وهو أن يريد بقوله: ﴿وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ ۝٣٥﴾، أي افعل بي وبهم من الألطاف ما يباعدنا عن عبادة الأصنام، ويصرف دواعينا عنها.

وقد يقال فيمن حذَّر من الشيء، ورغَّب في تركه، وقويت صوارفه عن فعله: إنَّه قد جنَّبه. ألَا ترىٰ أنَّ الوالد قد يقول لولده إذا كان قد حذَّره من بعض الأفعال وبيَّن له قبحه وما فيه من الضرر، وزيَّن له تركه وكشف له عمَّا فيه من النفع: إنَّني قد جنَّبتك كذا وكذا ومنعتك منه. وإنَّما يريد ما ذكرناه.

وليس لأحد أن يقول: كيف يدعو إبراهيم عليه السلام بذلك وهو يعلم أنَّ الله تعالىٰ لا بدَّ أن يفعل هذا اللطف المقوّي لدواعي الإيمان، لأنَّ هذا السؤال أوَّلاً يتوجَّه علىٰ الجوابين جميعاً، لأنَّه تعالىٰ لا بدَّ أن يفعل [هذا اللطف الذي يقع الطاعة عنده لا محالة، كما لا بدَّ أن يفعل] ما يقوّي الدواعي إلىٰ الطاعات.

والجواب عن هذه الشبهة: أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وآله وسلم لا يمتنع أن يدعو بما يعلم أنَّ الله تعالىٰ سيفعله علىٰ كلّ حال، علىٰ سبيل الانقطاع إلىٰ الله تعالىٰ والتذلّل [له] والتعبّد.

فأمَّا قوله: ﴿رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي﴾، فالشبهة تقلُّ فيه، لأنَّ ظاهر الكلام يقتضي الخصوص، وفي ذرّيته الكثير ممَّن أقام الصلاة.

/ [[ص ٨٢]] **[تنزيه إبراهيم عليه السلام عن المجادلة]:**

مسألة: فإن قيل: فما معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَىٰ قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ ۝٦٩﴾ [هود: ٦٩]؟ وكيف يُحضِر إبراهيم عليه السلام للملائكة عليهم السلام الطعام وهو يعلم أنَّها لا تطعم؟ ومن أيّ شيء كانت مخافته منهم لـمَّا امتنعوا من تناول الطعام؟ وكيف يجوز أن يجادل ربَّه فيما قضاه وأمر به؟

الجواب: قلنا: أمَّا وجه تقديم الطعام فلأنَّه عليه السلام لم يعلم في الحال أنَّهم ملائكة، لأنَّهم كانوا في صورة البشر فظنَّهم أضيافاً، وكان من عادته عليه السلام إقراء الضيف، فدعاهم إلىٰ الطعام ليستأنسوا به وينبسطوا، فلمَّا امتنعوا أنكر ذلك منهم، وظنَّ أنَّ الامتناع لسوء يريدونه، حتَّىٰ خبَّروه بأنَّهم رسل الله تعالىٰ أنفذهم لإهلاك قوم لوط عليه السلام.

وأمَّا الحنيذ: فهو المشويّ بالأحجار، وقيل: [إنَّ] الحنيذ الذي يقطر ماؤه ودسمه [وقد شوي]، وقد قيل: إنَّ الحنيذ هو النضيج.

وأنشد أبو العبّاس:

إذا ما اعتبطنا اللحم للطالب القرىٰ
حنذناه حتَّىٰ يمكن اللحم آكله

[من الطويل]

فإن قيل: فكيف صدَّقهم في دعواهم أنَّهم ملائكة؟

قلنا: لا بدَّ [من] أن يقترن بهذه الدعوىٰ علم يقتضي التصديق، ويقال: إنَّهم دعوا الله بإحياء العجل الذي كان ذبحه وشواه لهم، فصار حيًّا يرعىٰ.

وأمَّا قوله تعالىٰ: ﴿يُجَادِلُنَا﴾، فقيل: معناه يجادل رسلنا، وعلَّق المجادلة به تعالىٰ من / [[ص ٨٣]] حيث كانت لرسله، وإنَّما جادلهم مستفهماً منهم هل العذاب نازل علىٰ سبيل الاستئصال أو علىٰ سبيل التخويف؟ وهل هو عامّ للقوم أو خاصّ؟ وعن طريق نجاة لوط عليه السلام وأهله المؤمنين ممَّا لحق القوم؟ وسمّىٰ ذلك جدالاً لما كانت فيه من المراجعة والاستثبات علىٰ سبيل المجاز.

وقيل: إنَّ معنىٰ (جادلنا) أي ساءلنا في قوم لوط عليه السلام أن نؤخِّر عذابهم رجاء أن يؤمنوا أو أن يستأنفوا الصلاح. فخبَّره الله تعالىٰ بأنَّ المصلحة في إهلاكهم، وأنَّ كلمة العذاب قد حقَّت عليهم، وسمّىٰ المسألة جدالاً علىٰ سبيل المجاز.

فإن قيل: فما معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَجَاءَتْهُ الْبُشْرَى يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ ﴿٧٤﴾﴾ [هود: ٧٤]، فأتىٰ بفعل مستقبل بعد (لـمَّا)، ومن شأن ما يأتي بعدها أن يكون ماضياً؟

قلنا: عن ذلك جوابان:

أحدهما: أنَّ في الكلام محذوفاً، والمعنىٰ: أقبل يجادلنا أو جعل يجادلنا، وإنَّما حذفه لدلالة الكلام عليه واقتضائه له.

والجواب الآخر: أنَّ لفظة (لـمَّا) يطلب في جوابها الماضي، كطلب لفظه (إنْ) في جوابها المستقبل. فلـمَّا استحسنوا أن يأتوا في جواب (إنْ) بالماضي، ومعناه الاستقبال، لدلالة (إنْ) عليه، استحسنوا أن يأتوا بعد (لـمَّا) بالمستقبل تعويلاً علىٰ أنَّ اللفظة تدلُّ علىٰ مضيّه. فكما قالوا: إن زرتني زرتك، فهم يريدون: إن تزرني أزرك. قالوا: ولـمَّا تزرني أزرك، وهم يريدون: لـمَّا زرتني زرتك.

وأنشدوا في دخول الماضي في جواب (إنْ) قول الشاعر:

إن يسمعوا ريبةً طاروا بها فرحاً
منّي وما سمعوا من صالح دفنوا

[من البسيط]

/ [[ص ٨٤]] وقول الآخر في دخول المستقبل جواباً بالماضي:

وميعاد قوم إن أرادوا لقاءنا
بجمع منىً إن كان للناس مجمع
يروا خارجياً لم يرَ الناس مثله
تشير لهم عين إليه وإصبع

[من الطويل]

ويمكن في هذا جواب آخر، هو أن يُجعَل ﴿يُجَادِلُنَا﴾ حالاً لا جوابا للفظة (لـمَّا). ويكون المعنىٰ: أنَّ البشرىٰ جاءته في حال الجدال للرسل.

فإن قيل: فأين جواب (لـمَّا) علىٰ هذا الوجه؟

قلنا: يمكن أن نُقدِّره في أحد موضعين: إمَّا في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ ﴿٧٥﴾﴾ [هود: ٧٥]، ويكون التقدير: قلنا: إنَّ إبراهيم عليه السلام كذلك.

والموضع الآخر أن يكون أراد تعالىٰ: ﴿فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَجَاءَتْهُ الْبُشْرَى يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ ﴿٧٤﴾﴾ [هود: ٧٤] نادیناه: ﴿يَا إِبْرَاهِيمُ﴾ [هود: ٧٦]. فجواب (لـمَّا) هو: نادیناه، وإن كان محذوفاً ودلَّ عليه لفظة النداء. وكلّ هذا جائز.

[تنزيه إبراهيم عليه السلام عن القول بخلق الله للأفعال]:

مسألة: فإن قيل: أليس [قد] حكىٰ الله تعالىٰ عن إبراهيم عليه السلام قوله لقومه: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ﴿٩٥﴾ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الصافّات: ٩٥ و٩٦]، وظاهر هذا القول يقتضي أنَّه تعالىٰ خلق أعمال العباد، فما الوجه فيه؟ وما عذر إبراهيم عليه السلام في إطلاقه؟

الجواب: قلنا: من تأمَّل هذه الآية حقّ التأمّل، علم أنَّ معناها بخلاف ما يظنّه المجبّرة، لأنَّه تعالىٰ خبَّر عن إبراهيم عليه السلام بأنَّه عيَّر قومه بعبادة الأصنام واتّخاذها آلهة من دون الله / [[ص ٨٥]] تعالىٰ، بقوله: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ﴿٩٥﴾﴾، وإنَّما أراد المنحوت وما حمله النحت دون عملهم الذي هو النحت، لأنَّ القوم لم يكونوا يعبدون النحت الذي هو فعلهم في الأجسام، وإنَّما كانوا يعبدون الأجسام أنفسها.

ثمّ قال: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾، وهذا

الكلام لا بدَّ [من] أن يكون متعلّقاً بالأوَّل ومتضمِّناً لما يقتضي المنع من عبادة الأصنام، [ولا يكون بهذه الصفة إلَّا والمراد بقوله: ﴿وَمَا تَعْمَلُونَ ۝٩٦﴾ الأصنام] التي كانوا ينحتونها. فكأنَّه تعالىٰ قال: كيف تعبدون ما خلقه الله تعالىٰ كما خلقكم؟ وليس لهم أن يقولوا: إنَّ الكلام الثاني قد يتعلَّق بـ [الكلام] الأوَّل علىٰ خلاف ما قدَّرتموه، لأنَّه إذا أراد أنَّ الله خلقكم وخلق أعمالكم، فقد تعلَّق الثاني بالأوَّل، لأنَّ من خلقه الله لا يجوز أن يعبد غيره، وذلك أنَّه لو أراد ما ظنّوه، لكفىٰ أن يقول [الله تعالىٰ]: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ﴾. ويصير ما ضمَّنه إلىٰ ذلك من قوله: ﴿وَمَا تَعْمَلُونَ ۝٩٦﴾ لغواً لا فائدة فيه، ولا تعلّق له بالأوَّل، ولا تأثير [له] في المنع من عبادة الأصنام. فصحَّ أنَّه أراد ما ذكرناه من المعمول فيه، ليطابق قوله: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ۝٩٥﴾.

فإن قالوا: هذا عدول عن الظاهر، لقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا تَعْمَلُونَ ۝٩٦﴾، لأنَّ هذه اللفظة لا تُستَعمل علىٰ سبيل الحقيقة إلَّا في العمل دون المعمول فيه. ولهذا يقولون: أعجبني ما تعمل وما تفعل، مكان قولهم: أعجبني عملك وفعلك.

قيل لهم: ليس بمسلَّم لكم أنَّ الظاهر ما ادَّعيتموه، لأنَّ هذه اللفظة قد تُستَعمل في المعمول فيه والعمل علىٰ حدٍّ واحد، بل استعمالها في المعمول فيه أظهر وأكثر.

ألَا ترىٰ أنَّه تعالىٰ قال في العصا: ﴿تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ ۝١١٧﴾ [الأعراف: ١١٧]، وفي آية أُخرىٰ: ﴿وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوا﴾ [طه: ٦٩]؟ ومعلوم أنَّه لم يرد أنَّها تلقف أعمالهم التي هي الحركات والاعتمادات، وإنَّما أراد أنَّها تلقف الحبال وغيرها ممَّا حلَّه الإفك. وقد قال الله تعالىٰ: / [[ص ٨٦]] ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ﴾ [سبأ: ١٣]، فسمّىٰ المعمول فيه عملاً.

ويقول القائل في الباب: إنَّه عمل النجّار، [وممَّا يعمل النجّار]، وكذلك في الناسج والصائغ.

وهاهنا مواضع لا يُستَعمل فيها (ما) مع الفعل إلَّا والمراد بها الأجسام دون الأعراض التي هي فعلنا. لأنَّ القائل إذا قال: أعجبني ما تأكل وما تشرب وما تلبس، لم يجز حمله إلَّا علىٰ المأكول والمشروب والملبوس دون الأكل والشرب واللبس. فصحَّ أنَّ لفظة (ما) فيما ذكرناه أشبه بأن تكون حقيقة، وفيما ذكروه أشبه بأن تكون مجازاً، ولو لم يثبت فيهما إلَّا أنَّها مشتركة بين الأمرين، وحقيقة فيهما، لكان كافياً في إخراج الظاهر من أيديهم، وإبطال ما تعلَّقوا به. وليس لهم أن يقولوا: [إنَّ] كلّ موضع استعملت فيه لفظة (ما) مع الفعل، وأُريد بها المفعول فيه، إنَّما عُلِمَ بدليل، والظاهر بخلافه. وذلك أنَّه لا فرق بينهم في هذه الدعوىٰ وبين من عكسها، فادَّعىٰ أنَّ لفظة (ما) إذا استعملت مع الفعل وأُريد بها المصدر دون المفعول فيه كانت محمولة علىٰ ذلك بالدليل، وعلىٰ سبيل المجاز. والظاهر بخلافه، علىٰ أنَّ التعليل وتعلّق الكلام الثاني بالأوَّل علىٰ ما بيَّناه أيضاً ظاهر، فيجب أن يكون مراعىٰ.

وقد بيَّنا [أيضاً] أنَّه متىٰ حُمِلَ الكلام علىٰ ما ظنّوه لم يكن الثاني متعلّقاً بالأوَّل ولا تعليلاً فيه، والظاهر يقتضي ذلك. فقد صار فيما ادَّعوه عدول عن الظاهر الذي ذكرناه [في معنىٰ الآية]، فلو سُلِّمَ ما ادَّعوه من الظاهر في معنىٰ اللفظة معه لتعارضتا، فكيف وقد بيَّنا أنَّه غير سليم ولا صحيح؟

وبعد: فإنَّ قوله: ﴿وَمَا تَعْمَلُونَ ۝٩٦﴾ لا يستقلّ بالفائدة بنفسه، ولا بدَّ من أن يُقدَّر محذوفاً يرجع إلىٰ (ما) التي [هي] بمعنىٰ (الذي)، وليس لهم أن يُقدِّروا الهاء ليسلم ما ادَّعوه بأولىٰ منّا إذا قدَّرنا لفظة (فيه)، لأنَّ كلا الأمرين محذوف، وليس تقدير أحدهما بأولىٰ من الآخر، إلَّا بدليل.

/ [[ص ٨٧]] هذا علىٰ أنّا قد بيَّنا أنَّ مع تقدير الهاء يكون الكلام محتملاً لما ذكرناه، كاحتماله لما ذكروه. ومع تقديرنا الذي بيَّناه يكون الكلام مختصَّاً غير مشترك، فصرنا بالظاهر أولىٰ منهم، وصار للمعنىٰ الذي ذهبنا إليه الرجحان علىٰ معناهم. علىٰ أنَّ معنىٰ الآية والمقصود منها يدلَّان علىٰ ما ذكرناه، حتَّىٰ أنّا لو قدَّرنا ما ظنَّه المخالف لكان ناقضاً للغرض في الآية ومبطلاً لفائدتها، لأنَّه تعالىٰ خبَّر عن إبراهيم عليه السلام بأنَّه قرعهم ووبَّخهم بعبادة الأصنام، واحتجَّ عليهم بما يقتضي العدول عن عبادتها.

ولو كان مراده بالآية ما ظنّوه من أنَّه تعالىٰ خلقهم

وخلق أعمالهم، وقد علمنا أنَّ عبادتهم للأصنام من جملة أعمالهم، فكأنَّه قال [الله تعالىٰ]: والله خلقكم وخلق عبادتكم للأصنام، لوجب أن يكون عاذراً لهم ومزيلاً للّوم عنهم، لأنَّ الإنسان لا يُذَمُّ علىٰ ما خُلِقَ فيه، ولا يُعاتَب، ولا يُوبَّخ.

وبعد فلو حملنا الآية علىٰ ما توهَّموه، لكان الكلام متناقضاً من وجه آخر، لأنَّه قد أضاف العمل إليهم بقوله: ﴿وَمَا تَعْمَلُونَ ۝٩٦﴾، وذلك يمنع من كونه خلقاً لله تعالىٰ، لأنَّ العامل للشيء هو من أحدثه وأخرجه من العدم إلىٰ الوجود، والخلق في هذا الوجه لا يفيد إلَّا هذا المعنىٰ، فكيف يكون خالقاً ومحدِثاً لما أحدثه غيره وعمله؟! علىٰ أنَّ الخلق إذا كان هو التقدير في اللغة، فقد يكون الخالق خالقاً لفعل غيره إذا كان مقدِّراً له ومدبِّراً. ولهذا يقولون: خلق الأديم فيمن قدَّره ودبَّره، وإن كان ما أحدث الأديم نفسه. فلو حملنا قوله: ﴿وَمَا تَعْمَلُونَ ۝٩٦﴾ علىٰ أفعالهم دون ما فعلوا فيه من الأجسام، لكان الكلام علىٰ هذا الوجه صحيحاً. ويكون المعنىٰ: والله دبَّركم ودبَّر أعمالكم، وإن لم يكن محدِثاً لها وفاعلاً.

وكلّ هذه الوجوه واضحة لا إشكال فيها بحمد الله تعالىٰ ومنّه.

* * *

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ١)/ (جوابات المسائل الطرابلسيات الثالثة):

[[ص ٤١١]] المسألة الرابعة عشر: [حول قول إبراهيم: هذا ربّي]:

ما جواب من اعترض ما أورده (حرس الله مدَّته) في كتابه الموسوم بـ(التنزيه) من تجويزه أن يكون قول إبراهيم عليه السلام للنجم والشمس والقمر: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾ [الأنعام: ٧٦]، أوَّل وقت تعيّن فرض التكليف للنظر عليه، وأنَّه قال ذلك فارضاً له مقدِّراً، لا قاطعاً ولا معتقداً، فلمَّا رأىٰ أفول كلّ واحد منها رجع عمَّا فرض وأحال ما قدَّر.

فقال: الذاهب إلىٰ هذا لا ينفكُّ من أن يلزمه أحد أمرين، وهما القول بأنَّ تحيّز هذه الكواكب وحركاتها لا تدلُّ علىٰ حدوثها، كما تدلُّ علىٰ [ظ: عليه] أُفولها، / [[ص ٤١٢]] إذ لو دلَّ لما أهمل القطع به علىٰ حدوثها، والرجوع عمَّا فرضه فيها إلىٰ حين أُفولها، واستدلاله بذلك عليه.

والقول بأنَّ إبراهيم عليه السلام في حال كمال عقله قصر عن المعرفة، بأنَّ التحيّز والحركات تدلُّ علىٰ الحدوث.

وإلىٰ أيِّ الأمرين ذهبتم كان قادحاً في معتمد لكم، لأنَّ الذهاب إلىٰ الأوَّل يقدح في دلالة الحركات والتحيّز عندكم علىٰ الحدوث.

والثاني يقدح فيما تذهبون إليه من عصمة الأنبياء قبل النبوَّة وبعدها، وفي إهمال القطع بالأدلَّة المثمرة للعلم بالمطلوب، تغرير من المهمل لذلك، والتغرير بالنفس قبيح.

وما أدري كيف يكون الغيبة بعد الظهور دليلاً علىٰ الحدوث، والظهور بعد الغيبة غير دليل عليه، وقد تقدَّم الظهور بعد الغيبة عنده علىٰ الغيبة بعد الظهور، وشفع ذلك التحيّز والحركة، بل العلم بذلك مقارن للعلم بالظهور.

ولا أدري كيف يسوغ أن لا يعلم أعلم الأنبياء من دلالة هذه الأُمور ما يعلمه النبيّ، أو من علم حرارة، أم الرجوع منه واجب.

الجواب: اعلم أنّا قد تكلَّمنا في كتابنا الموسوم بـ(تنزيه الأنبياء والأئمَّة صلوات الله علىٰ جماعتهم) علىٰ تأويل هذه الآية، وأجبنا فيها بهذا الوجه الذي حكي في السؤال وبغيره. والوصل الذي يجب تحقيقه أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وآله أو الإمام لا يجوز أن يخلف عارفاً بالله تعالىٰ وأحواله وصفاته، لأنَّ المعرفة ليست ضرورية، بل مكتسبة بالأدلَّة فلا بدَّ من أحوال يكون غير عارف ثمّ تجدَّد له المعرفة.

/ [[ص ٤١٣]] إلَّا أن نقول: إنَّ المعرفة لا يجوز أن تحصل إلىٰ النبيّ أو الإمام، إلَّا في أقصر زمان يمكن حصولها فيه، لأنَّ المعصية لا تجوز عليه قبل النبوَّة أو الإمامة كما لا تجوز عليه بعدها.

وقد روي أنَّ إبراهيم عليه السلام وُلِدَ في مغارة، وأنَّه ما كان رأىٰ السماء ثمّ تجدَّدت رؤيته لها، فلمَّا رأىٰ ما لا تعهده ولا تعرفه من النجم ولم يرَه متجدِّد الطلوع بل رآه طالعاً ثابتاً في مكانه، من غير أن يشاهده غير طالع ثمّ طالعاً. فقال فرضاً وتقديراً علىٰ ما ذكرناه: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾، فلما أفل واستدلَّ بالأُفول علىٰ الحدوث علم أنَّه لا يجوز أن يكون إلهاً. وجرىٰ ذلك في القمر والشمس.

ولو كان علم تجدّد طلوعه كما علم تجدّد أُفوله، لاستدل علىٰ حدوثه بالطلوع، كما استدلَّ بالأُفول. لا [ظ: إلَّا] إنّا قد فرضنا أنَّه لم يعلم ذلك.

ومن الجائز أن يكون عالماً به على الوجوب لمن شاهد السماء من طلوع الكواكب ثمّ تجدَّد طلوعه فيها.

وقد زال بهذا البيان الذي أوضحناه الشكّ في الجواب الذي اختار في الكتاب المشار إليه، لأنَّه بنىٰ علىٰ أنّا فرَّقنا في دلالة الحدوث بين طلوع متجدِّد وأُفول متجدِّد، وقد بيَّنا أنَّ [ظ: أنّا] ما فرَّقنا بين الأمرين، وكيف نفرِّق بين ما فرق فيه.

* * *

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ٣)/ (أجوبة المسائل القرآنية):

[[ص ٨٥]] **مسألة:** قال الله تعالىٰ مخبراً عن إبراهيم عليه السلام أنَّه قال: ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوالِدَيَّ﴾ [إبراهيم: ٤١]، والذي أخبرنا الله تعالىٰ أنَّه وعد أباه بالاستغفار دون أُمّه، فقال: ﴿إِلَّا قَوْلَ إِبْراهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ﴾ [الممتحنة: ٤]، وقال: ﴿سَلامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي﴾ [مريم: ٤٧]، وقال: ﴿ما كانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ١١٣].

فما وجه استغفاره لوالديه؟ وهل لأحد أن يقرأ: ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوالِدَيَّ﴾ بياء ساكنة غير مشدودة، فيكون ذلك موافقاً لقوله: ﴿وَاغْفِرْ لِأَبِي إِنَّهُ كانَ مِنَ الضَّالِّينَ﴿٨٦﴾﴾ [الشعراء: ٨٦]، ومحقِّقاً لما وعده به من الاستغفار؟

الجواب: اعلم أنّا قد بيَّنا في كتابنا الموسوم بـ(تنزيه الأنبياء والأئمَّة) / [[ص ٨٦]] القول في استغفار إبراهيم عليه السلام لأبيه، بسطناه وشرحناه وفرَّعناه، فمن أراد النهاية وقف عليه من هناك.

وفي قوله: ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوالِدَيَّ﴾ وجهان:

أحدهما: أنَّ عند الشيعة الإماميَّة أنَّ الأب الكافر الذي وعده إبراهيم عليه السلام بالاستغفار لما وعده ذلك بالايمان، إنَّما كان جدّه لأُمّه، ولم يكن والده علىٰ الحقيقة، وأنَّ والده كان مؤمناً. ويجوز أن يكون الأُمّ أيضاً مؤمنة كوالده، ويجعل دعاء إبراهيم عليه السلام لها بالمغفرة دليلاً علىٰ إيمانها.

والوجه الأحسن: أنّا لا نجعل ذلك إبراهيم دعاء لنفسه، بل تعليماً لنا كيف ندعو لنفوسنا وللوالدين المؤمنين منّا، كما تعبَّد الله نبيّنا صلى الله عليه وآله بأن يقول: ﴿رَبَّنا لا تُؤاخِذْنا إِنْ نَسِينا أَوْ أَخْطَأْنا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وهو عليه السلام لا يخطئ للعصمة، وإنَّما قال ذلك تعليماً لنا.

فأمَّا القراءة بتسكين الياء، فإن كانت مروية وقد روي بها جازت، وإلَّا فالإبداع غير جائز.

* * *

٢٦ - ابن الراوندي:

الشافي في الإمامة (ج ١):

[[ص ٨٧]] فأمَّا ابن الراوندي، فقد قيل: إنَّه إنَّما عمل الكتب التي شُنِّع بها عليه معارضةً للمعتزلة، وتحدّياً لهم، لأنَّ القوم كانوا أساؤوا عشرته، واستنقصوا معرفته، فحمله ذلك علىٰ إظهار هذه الكتب ليُبيِّن عجزهم عن استقصاء نقضها، وتحاملهم عليه في رميه بقصور الفهم والغفلة، وقد كان يتبرَّأ منها تبرءاً ظاهراً، وينتفي من عملها، ويضيفها إلىٰ غيره، وليس يشكُّ في خطئه بتأليفها، سواء اعتقدها أم لم يعتقدها.

وما صنع ابن الراوندي من ذلك إلَّا ما قد صنع الجاحظ مثله أو قريباً منه، ومن جمع بين كتبه التي هي: (العثمانية) و(المروانية) / [[ص ٨٨]] و(الفتيا) و(العبّاسية) و(الإماميَّة) و(كتاب الرافضة والزيدية) رأي من التضادّ واختلاف القول ما يدلُّ علىٰ شكٍّ عظيم وإلحاد شديد، وقلَّة تفكّر في الدين.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّ الجاحظ لم يكن معتقداً لما في هذه الكتب المختلفة، وإنَّما حكىٰ مقالات الناس وحجاجهم، وليس علىٰ الحاكي جريرة، ولا يلزمه تبعة، لأنَّ هذا القول إن قنع به الخصوم فليقنعوا بمثله في الاعتذار، فإنَّ ابن الراوندي لم يقل في كتبه هذه التي شُنِّع بها عليه: إنَّني أعتقد المذاهب التي حكيتها، وأذهب إلىٰ صحَّتها، بل كان يقول: قالت الدهرية، وقال الموحِّدون، وقالت البراهمة، وقال مثبتو الرسول، فإن زالت التبعة عن الجاحظ في سبِّ الصحابة والأئمَّة والشهادة عليهم بالضلال والمروق عن الدين بإخراجه كلامه مخرج الحكاية فلتزولنَّ أيضاً التبعة عن ابن الراوندي بمثل ذلك.

/ [[ص ٨٩]] وبعد، فليس يخفىٰ كلام من قصده الحكاية، وذكر المقالة من كلام المشيِّد لها، الجاهد له نفسه في تصحيحها وترتيبها، ومن وقف علىٰ كتب الجاحظ التي ذكرناها علم أنَّ قصده لم يكن الحكاية، وكيف يقصد إلىٰ

ذلك من أورد من الشبه والطرف ما لم يخطر كثير منه ببال أهل المقالة التي شرع في حكايتها؟ وليس يخفىٰ علىٰ المنصفين ما في هذه الأُمور.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٤٦٤]] وبعد، فلو كان ابن الروندي هو المبتدي بذلك لعُلِمَ ضرورةً هذا من حاله، كما عُلِمَ ابتداء ابن كلاب بمقالته، و الخوارج بمذاهبهم، وكلُّ فرقة ناشئة حادثة.

* * *

٢٧ - أبو بكر:

⇦ عبد الله بن عثمان.

* * *

٢٨ - أبو عيسى الورّاق:

الشافي في الإمامة (ج ١):

[[ص ٨٩]] فأمَّا أبو عيسىٰ الورّاق، فإنَّ التثنية ممَّا رماه بها المعتزلة، وتقدَّمهم في قذفه بها ابن الراوندي لعداوةٍ كانت بينهما، وكانت شبهته في ذلك وشبهة غيره تأكيد أبي عيسىٰ لمقالة الثنوية في كتابه المعروف بـ(المقالات) وإطنابه في ذكر شبهتهم، وهذا القدر إن كان عندهم دالَّاً علىٰ الاعتقاد فليستعملوه في الجاحظ وغيره ممَّن أكَّد مقالات المبطلين ومحضها وهذَّبها.

فأمَّا الكتاب المعروف بـ(المشرقي) وكتاب (النوح علىٰ البهائم) فهما / [[ص ٩٠]] مدفوعان عنه، وما يبعد أن يكون بعض الثنوية عملهما علىٰ لسانه، لأنَّ من شأن من يُعرَف ببعض المذاهب أن يضاف إليه ممَّا يدخل في نصرتها الكثير، وليس بنا أن نضيف مثل هذه المذاهب القبيحة إلىٰ من لم يكن متظاهراً بها، ولا مجاهراً باعتقادها، وإن لم يكن يتبرَّأ منها، ويتبرَّأ من أهلها، لأنَّ الدين يحجز عن ذلك ويمنع منه، ولا نعمل إلَّا علىٰ الظاهر، وأنَّ واحداً أو اثنين ممَّن انتسب إلىٰ التشيّع واحتمىٰ به لو كان في باطنه شاكَّاً أو ملحداً أيّ تبعة تلزم بذلك نفس المذهب وأهله إذا كانوا ساخطين لذلك الاعتقاد، ومكفّرين لمعتقده والذاهب إليه؟ ولو جُعِلَ مثل هذا وصمة علىٰ المذهب وعيباً علىٰ أهله لكانت جميع المذاهب موصومةً معيبة، لأنَّها لا تخلو من أن يُنسَب إليها من لم يكن في الحقيقة منها، وأين المعيِّر بما تقدَّم، والقادح به عن قول شيوخه وأسلافه القبيحة، ومذاهبهم الشنيعة؟

* * *

٢٩ - أبو موسى الأشعري:

الشافي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ٣٦٣]] وحكىٰ عن ابن علي (أنَّ أبا موسىٰ الأشعري تاب بعد ما عمله في التحكيم، وروي أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام قال له: وقد دخل إلىٰ الحسن عليه السلام يعوده من علَّة: «أشامت يا أبا موسىٰ أم عائد؟»، قال: بل عائد، قال: «أمَا إنَّه لا يمنعني ما في نفسي عليك أن أقول لك ما سمعته من رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: من عاد مريضاً كان في رحمة الله ماشياً حتَّىٰ إذا قعد غمرته التوبة»، فإن صحَّ ذلك وما شاكله من الأخبار فقد أزال عن نفسه ما يستحقّه وإلَّا فالذمّ والعقاب لازمان له علىٰ الأمر العظيم الذي ارتكبه).

* * *

[[ص ٣٦٤]] فأمَّا أبو موسىٰ فلم يذكر في توبته _ علىٰ تصحيفه فيها وتشكّكه _ إلَّا الخبر الذي رواه في العيادة، وليس فيه دليل علىٰ التوبة، وإنَّما روىٰ أمير المؤمنين عليه السلام ما سمع، ومعلوم أنَّه لا يصحُّ حمله علىٰ العموم، لأنَّ فيمن يعود المرضىٰ الكافر والفاسق، فهم مستثنون منه. علىٰ أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام قد صرَّح بما في نفسه عليه، وإن لم يمنعه ذلك أن يُخبِره بما سمع، ولو كان تائباً قبل ذلك لكان ما في النفس عليه زائلاً غير / [[ص ٣٦٥]] ثابت.

* * *

٣٠ - الاجتهاد:

الشافي في الإمامة (ج ١):

[[ص ١٧٤]] قال صاحب الكتاب: (علىٰ أنَّ ما نعرفه من حال من تقدَّم من الأئمَّة يمنع من هذا القول، لأنَّهم كانوا لا يمنعون من الاختلاف والاجتهاد، والثابت عن أمير المؤمنين [عليه السلام] أنَّه كان لا يمنع من ذلك، بل كان يُجيز لمن يخالفه في المذاهب أن يحكم ويُفتي ويولّيه الأُمور، وكان ينتقل من اجتهاد إلىٰ اجتهاد، وتختلف مذاهبه علىٰ ما ظهرت الرواية به، وكلّ ذلك يُبيِّن فساد هذا الجنس من التعليل...).

فيقال له: هذا الكلام في نصرة الاجتهاد فللاستقصاء به موضع غير هذا، غير أنّا لا نُخلي هذا الموضع من كلام فيه وردّ لما اعتمدته.

أمّا قولك عن أمير المؤمنين عليه السلام وغيره من الأئمّة عندك كانوا لا يمنعون من الاجتهاد والاختلاف، فالمعلوم من حالهم خلاف ما ادّعيته، لأنّ الثابت عنهم وعن أمير المؤمنين عليه السلام خاصّة مناظرة المخالفين ومطالبتهم بالرجوع إلىٰ الحقّ، وليس يجب أن يستعمل من المنع أكثر ممّا / [[ص ١٧٥]] ذكرناه، لأنّ المنع بالقهر أو الضرب والسبّ إذا كان ممّا لا يحسن استعماله مع المخالفين في كثير من الأُصول فأولىٰ أن لا يُستَعمل مع المخالف في الفروع، فمن ادّعىٰ أنّهم سوّغوا الاجتهاد من حيث لم يظهر منهم في المنع عنه أكثر من المناظرة والمحاجّة والدعاء والترغيب كمن ادّعىٰ أنّهم سوّغوا الخلاف في الأُصول لأنّهم لم يتعدّوا في كثير منها هذه الطريقة، وممّا يُؤيِّد ما ذكرناه من إنكار القوم علىٰ من خالفهم ما تظاهرت به الرواية عن ابن عبّاس من قوله: (من شاء باهلته في باب العول)، وقوله: (ألَا يتّقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل أبا الأب أباً)، ولهذه الأخبار أمثال كثيرة معروفة.

فأمّا تولية أمير المؤمنين عليه السلام المخالفين له في المذهب فما نعرف من ولاته من يُقطَع علىٰ خلافه له، ولو ثبت ذلك لم يمتنع أن يفعله عليه السلام علىٰ وجه الاستصلاح والتآلف، فالظاهر من أحواله عليه السلام أنّه في حال ولايته الأمر لم يكن متمكّناً من جميع مراداته وقد صرّح بذلك بقوله عليه السلام: «أمَا والله لو ثنيـ[ـت] الوسادة لي لحكمت بين أهل التوراة بتوراتهم، وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم، وبين أهل الزبور بزبورهم، وبين أهل الفرقان بفرقانهم حتّىٰ يزهر كلّ كتاب من هذه / [[ص ١٧٦]] الكتب فيقول: يا ربِّ، إنّ عليّاً قد قضىٰ بقضائك»، وقوله عليه السلام وقد سأله قضاته عمّا يقضون به: «اقضوا كما كنتم تقضون حتّىٰ يكون الناس جماعة، أو أموت كما مات أصحابي» يعني من تقدّم موته لحال ولايته من أوليائه وشيعته الذين قبضهم الله تعالىٰ فهم علىٰ حالة التمسّك بالثقة.

فأمّا الرجوع من اجتهاد إلىٰ غيره فغير معلوم منه عليه السلام، وأكثر ما يدّعيه المخالفون من ذلك ما روي من قول عبيدة السلماني وقد سأله عن بيع أُمّهات الأولاد فقال: «كان رأيي ورأي عمر أن لا يبعن، ورأيي الآن أن يبعن...»، إلىٰ آخر الخبر. وهذا خبر واحد وقد ردّه أكثر الناس، وطعنوا في طريقه، ولو صحّ لم يكن مصحِّحاً للاجتهاد الذي يدّعيه المخالفون، لأنّه يمكن _ علىٰ مذهبنا في حسن التقيّة بل علىٰ وجوبها في بعض الأحوال _ أن يكون عليه السلام أظهر موافقة عمر لما علمه في ذلك من الاستصلاح، ولـمّا زال ما أوجب إظهار الموافقة أظهر المخالفة.

وليس لأحد أن يقول: فقد كان يجب أن لا يخالف عمر في شيء من مذاهبه، وقد رأينا [أنّه] خالفه في كثير منها، لأنّه لا يمتنع أن يكون الخلاف في بعض المذاهب يثمر من العداوة والفساد ما لا يثمره غيره وإن / [[ص ١٧٧]] كان في الظاهر كحاله حاله، وهذه أُمور تدلُّ عليها الأحوال فيكون لبعضها مزيّة علىٰ بعض عند من شاهد الحال، وإن كانت عند غيره ممّن لم يشهدها متساوية.

علىٰ أنّا لو عدلنا عن هذا الجواب _ وإن كان ظاهر الصحّة، وبيّن الاستمرار _ لم يكن فيما يدّعي من الخبر دلالة علىٰ صحّة الاجتهاد، لأنّه لا يُنكَر أن يرجع من قول إلىٰ قول بدليل قاطع، وإنّما كان في الخبر متعلّق لو ثبت أنّه لا يمكن أن يرجع من قول إلىٰ قول إلّا بالاجتهاد، فأمّا إذا كان ممكناً فلا فائدة في التعلّق به.

وهذا الجواب وإن كان غير صحيح عندنا لأنّ أمير المؤمنين عليه السلام لا يجوز أن يخفىٰ عليه الحقّ المعلوم بالدليل في وقت حتّىٰ يرجع إليه في وقت آخر، فإنّما ذكرناه لأنّ أُصول من تعلّق بهذا الخبر في صحّة الاجتهاد لا تنافيه، وإذا كانت أُصولهم تقتضي جواز ما ذكرناه بطل تعلّقهم به، ولم يكن لهم أن يستدلّوا بما أُصولهم تقتضي أن لا دلالة فيه.

* * *

٣١ - الإجماع:

مباحث عامّة:

الشافي في الإمامة (ج ١):

[[ص ١٩٣]] قال صاحب الكتاب: (فأمّا ما يصير محفوظاً بالإجماع فقد علمنا بالدليل أنّه لا يجوز علىٰ الأُمّة فيه الخطأ، ولا يجوز عليهم الذهاب عن الحقّ، ولا بدّ من

كون الحقّ محفوظاً فيهم حتّىٰ لا يخلو الزمان ممَّن يحفظ الشرع والحقّ، فإمَّا أن يكون واحداً بعينه أو جماعة، وإمَّا أن يكون كلّ ذلك في واحدٍ أو جميع الشرع في الجماعة، وإذا ذهب بعضهم عنه أمكنهم معرفته ممَّن يحفظه ويُنبِّهه علىٰ ذلك من هو حافظ له، وكذلك القول في سائر الأدلَّة، فمن أين أنَّه لا بدَّ من الحاجة إلىٰ الإمام؟...).

فيقال له: ليس يجوز أن تكون الأُمَّة حافظة للشرع لأنَّ الغلط جائز علىٰ آحادها وجماعاتها كما بيَّناه فيما تقدَّم، وليس يرجع خصومنا في الاستدلال علىٰ أنَّهم لا يجمعون علىٰ خطأ، وإن كان العقل مجوِّزاً / [[ص ١٩٤]] اجتماعهم عليه إلىٰ خبر واحد يجعلون إجماعهم وإمساكهم عن النكير علىٰ راويه دليلاً علىٰ صحَّته، ولم يثبت أنَّهم أجمعوا عليه في الحقيقة حسب ما ادَّعوه، ولو ثبت لم يصحّ الاستدلال علىٰ الإجماع وصحَّته بأمر لا يُعلَم أنَّه دليل إلَّا بعد صحَّة الإجماع، لأنَّ لخصمهم أن يقول: جوِّزوا أن يكون إجماعهم علىٰ تصديق هذا الخبر، وترك النكير علىٰ رواته من جملة الخطأ الذي يجوز اجتماعهم عليه، فكأنَّ الذاهب إلىٰ صحَّة الإجماع والمستدلّ عليه بهذه الطريقة يقول: الدليل علىٰ صحَّة الإجماع نفس الإجماع، ويرجعون إلىٰ ظاهر آيات لا دلالة في ظاهرها ولا في فحواها علىٰ صحَّة إجماع الأُمَّة، بل أكثرها يتضمَّن أوصافاً من المدح أكثر الأُمَّة لا تستحقّه، ولا يستجيز عاقل وصفهم به.

وقد بُيِّنَ الكلام في هذه الآيات، والصحيح في تأويلها في غير موضع.

ولم يستعمل صاحب الكتاب فيما ادَّعاه من صحَّة الإجماع شيئاً من الحجاج فننقضه عليه، بل اقتصر علىٰ الدعوىٰ وأحال علىٰ ما ادَّعىٰ أنَّه ذكره في غير هذا الموضع فلهذا لم نستقص الكلام واقتصرنا علىٰ هذه الجملة وهي كافية.

علىٰ أنّا لو سلَّمنا له (أنَّ الأُمَّة لا تجتمع علىٰ خطأ) لم يغنِ ذلك عنه شيئاً فيما ادَّعاه من كونها حافظة للشرع، لأنَّه قد اعترف في كلامه بأنَّه قد يجوز علىٰ بعضها الذهاب عن الحقّ في الشرع حتَّىٰ يبقىٰ الحقّ في جماعة من جملتها، ولا بدَّ له من الاعتراف بذلك، لأنَّ ما يُدَّعىٰ في صحَّة إجماعها لو صحَّ لكان دالَّاً علىٰ أنَّها لا تجتمع علىٰ الخطأ، فأمَّا أن يكون دالَّاً علىٰ / [[ص ١٩٥]] أنَّ كلّ حقّ فلا بدَّ من اجتماعها عليه فليس ممَّا يمكن أن يُدَّعىٰ، وقد علمنا أنَّ بعضها إذا ذهب عن الحقّ، وبقي الحقّ في بعض آخر فإنَّ البعض الذي ثبت الحقّ فيه ليس بإجماع، ولا يكون قولهم حجَّة علىٰ من ذهب عن الحقّ، لأنَّه ليس بكلّ الأُمَّة الذي يُدَّعىٰ أنَّ الخطأ لا يجوز عليها إذا اجتمعت.

فإن قيل: يكون قول البعض حجَّة بدليل سوىٰ الإجماع إما بالتواتر أو غيره.

قلنا: ليس هذا هو الذي نحن فيه، لأنَّ كلامنا علىٰ أنَّ الشرع هل يصحُّ حفظه بالإجماع أم لا؟ وإذا كان علىٰ القول دليل ثابت وجب الرجوع إليه من غير اعتبار الإجماع فيه أو الخلاف، وقد مضىٰ في التواتر وأنَّه ممَّا لا يصحُّ حفظ الشرع به ما مضىٰ.

* * *

[[ص ٢١٣]] قال صاحب الكتاب: (شبهة أُخرىٰ لهم: قالوا: لا بدَّ من إمام / [[ص ٢١٤]] معصوم يحفظ الشرع ويقوم به، لأنَّه لا بدَّ فيه من حافظٍ، وليس إلَّا الإمام _ علىٰ ما نقول _ أو الأُمَّة _ علىٰ ما تقولون _، وقد علمنا أنَّ الأُمَّة لا يجوز ذلك عليها، لأنَّ كلّ واحد منها يجوز عليه الغلط والسهو، وجميعها ليس إلَّا كلّ واحدٍ منها فيجب جواز الغلط علىٰ الجميع، وإلَّا انتقض القول بجواز ذلك علىٰ آحادها، وإذا لم يصحّ كون الشريعة محفوظة بالأُمَّة فلا بدَّ من إثبات معصوم في كلّ زمان يحفظها...).

[و]قال أيضاً صاحب الكتاب: (واعلم أنّا قد بيَّنا في باب الإجماع من هذا الكتاب أنَّه لا يمتنع جواز الخطأ علىٰ كلّ واحد من الجماعة ويؤمن ذلك في جميعهم، لأنَّ انفراد كلّ واحدٍ من الجماعة بقول [لا يؤمن ذلك فيه]، ويؤمن في جميعهم، وكما لا يمتنع أن يؤمن علىٰ زيد الخطأ في شيء دون شيء بحسب الدليل، أو في حال دون حال، ولا يتناقض ذلك فكذلك ما ذكرناه وبيَّنا أنَّ النبيّ ﷺ لو قال في عشرة من المكلَّفين: إنَّ كلّ واحد منهم يجوز أن يرتدَّ ولا يجوز اجتماعهم علىٰ ذلك، لم يمتنع، وبيَّنا أنَّ التجويز مفارق للإثبات والصحَّة، ولا يجوز أن يصحّ من كلّ واحد منهم الخطأ في معنىٰ القدرة، ولا يصحّ من سائرهم لأنَّ ذلك يتناقض، [وكذلك فلا يجوز أن يثبت

لكلّ واحد منهم صفة ولا نثبت لجميعهم، لأنَّ ذلك يتناقض].

وأمَّا التجويز فهو بمعنىٰ الشكّ، وغير ممتنع أن يشكَّ فيما يأتيه كلّ / [[ص ٢١٥]] واحدٍ منهم إذا انفرد لفقد الدليل، ولا يُشَكُّ فيما اجتمعوا عليه، بل يُعلَم صواباً بحصول الدليل...)، إلىٰ قوله: (وإنَّما الغرض بما أوردناه إبطال التوصّل إلىٰ القدح في الإجماع من جهة العقل علىٰ ما يسلكه القوم، فأمَّا الكلام في إثباته فموقوف علىٰ السمع، وقد دلَّلنا من قبل علىٰ صحَّة الإجماع وأنَّه لا معدل عنه، فإذا صحَّ كونه حجَّة فمن أين أنَّه لا بدَّ من إمام معصوم؟...).

يقال له: من عجيب الأُمور أنَّك تناقض في الإجماع من لا تعرف مذهبه فيه، لأنَّ كلامك يدلُّ علىٰ مخالفين في الإجماع منّا يذهبون إلىٰ أنَّ الأُمَّة يجب أن تجتمع علىٰ الخطأ من طريق العقول، وأنَّه يستحيل عندهم أن تقوم دلالة سمعية علىٰ أنَّهم لا يختارون الخطأ في حال الإجماع، وليس يتوهَّم علينا مثل هذا من أنعم النظر في مذهبنا، وإنَّما نورد الحجاج الذي حكيت بعضه في الإجماع، مثل قولنا: إنَّ جميعهم هم آحادهم فما يجوز علىٰ الآحاد يجب جوازه علىٰ الجميع إلىٰ نظائر ذلك علىٰ من يذهب إلىٰ أنَّ الأُمَّة لا يجوز أن تجتمع علىٰ خطأ من طريق العقول ولا يعتبر فيه السمع ويجري اجتماعها علىٰ الخطأ بالشبهة في امتناعه عليها مجرىٰ اجتماعها علىٰ السهو عن شيء واحد في وقت واحد، ولا نعرف محصِّلاً من أصحابنا ولا من غيرهم يذهب إلىٰ أنَّ السمع يستحيل أن يرد علىٰ سبيل التقدير بأنَّ الأُمَّة أو جماعة منها لا تختار الخطأ في حال دون حال وعلىٰ وجه دون وجه، والذي يجب أن نتشاغل به بعد هذا الكلام في صحَّة ما يُدَّعىٰ من السمع الوارد بأنَّ الأُمَّة لا تجتمع علىٰ الخطأ، ولم نجده ذكر هاهنا شيئاً من الاستدلال بالسمع، وإنَّما أحال علىٰ ما ذكره هناك، ونُبيِّن فساده علىٰ / [[ص ٢١٦]] طريقتنا في الإيجاز والاختصار بمشيئة الله تعالىٰ وتوفيقه.

* * *

رسائل الشريف المرتضى (ج ٢)/ (الرسالة الباهرة في العترة الطاهرة):

[[ص ٢٦٢]] الإجماع: اتّفاق علماء الدين في عصر بعد الرسول في الحادثة الشرعية علىٰ فتوىٰ واحد ورضا واحد وعمل واحد.

* * *

الذريعة إلىٰ أُصول الشريعة (ج ٢):

/ [[ص ٤١٩]] الباب العاشر: الكلام في الإجماع:

اختلف الناس في هذه المسألة، فقال أكثر المتكلِّمين وجميع الفقهاء: إنَّ إجماع أُمَّة النبيّ ﷺ حجَّة، وإنَّهم لا يجوز أن يُجمِعوا علىٰ باطل، وخالف النظّام ومن تابعه في ذلك، ونفىٰ كون الإجماع حجَّة، وحكي عن قوم من الخوارج مثل ذلك.

وحكي أيضاً عن بعضهم أنَّه أحال كون الإجماع حجَّة، وذهب إلىٰ أنَّه لا يجوز في جماعة يجوز الخطأ علىٰ كلِّ واحدٍ منها أن ينتفي عن جماعتها.

وآخرون نفوا كونه حجَّة بأن قالوا: إن أجمعوا علىٰ الشيء تبختياً فذلك لا يجوز اتّباعه، وإن كان توقيفاً عن نصٍّ فيجب ظهور الحجَّة بذلك، ويغني عن الإجماع، وإن كان عن قياس فلن يجوز مع اختلاف الهمم وتباين الآراء واختلاف وجوه القياس أن يتَّفقوا علىٰ ذلك.

وفي الناس من نفىٰ الإجماع، لتعذّر العلم / [[ص ٤٢٠]] باتّفاق الأُمَّة، مع أنَّها غير معروفة علىٰ مذهب من المذاهب.

والصحيح الذي نذهب إليه أنَّ قولنا: (إجماع) إمَّا أن يكون واقعاً علىٰ جميع الأُمَّة، أو علىٰ المؤمنين منهم، أو علىٰ العلماء فيما يُراعىٰ فيه إجماعهم، وعلىٰ كلِّ الأقسام لا بدَّ من أن يكون قول الإمام المعصوم داخلاً فيه، لأنَّه من الأُمَّة، ومن أجلِّ المؤمنين، وأفضل العلماء، فالاسم مشتمل عليه، وما يقول به المعصوم لا يكون إلَّا حجَّةً وحقَّاً، فصار قولنا موافقاً لقول من ذهب إلىٰ أنَّ الإجماع حجَّة في الفتوىٰ، وإنَّما الخلاف بيننا في موضعين: إمَّا في التعليل أو الدلالة، لأنّا نُعلِّل كون الإجماع حجَّة بأنَّ العلَّة فيه اشتماله علىٰ قول معصوم قد علم الله سبحانه أنَّه لا يفعل القبيح منفرداً ولا مجتمعاً، وأنَّه لو انفرد لكان قوله الحجَّة، وإنَّما نفتي بأنَّ قول الجماعة التي قوله فيها وموافق لها حجَّة لأجل قوله، لا لشيء يرجع إلىٰ الاجتماع معهم، ولا يتعلَّق بهم.

ومن خالفنا يُعلِّل مذهبه بأنَّ الله تعالىٰ علم أنَّ جميع هذه الأُمَّة لا تتَّفق علىٰ خطأ، وإن جاز الخطأ علىٰ كلِّ واحد منها بانفراده، فللإجماع تأثير بخلاف قولنا: إنَّه لا تأثير له.

فأمَّا نحن فنستدلُّ علىٰ صحَّة الإجماع وكونه حجَّة في كلِّ عصر بأنَّ العقل قد دلَّ علىٰ أنَّه لا بدَّ في كلِّ زمان من إمام معصوم، لكون ذلك لطفاً في التكليف العقلي، وهذا مذكور مستقصىٰ في كتب الإمامة، فلا معنى للتعرّض له هاهنا، وثبوت هذه الجملة يقتضي أنَّ الإجماع في كلِّ عصر حجَّة، وهذه الطريقة من الاستدلال لا توافق مذاهب مخالفينا، لأنَّ الأصل الذي بنينا عليه هم يخالفون فيه، ولو تجاوزوا عنه لكان ثبوت الحجَّة بالإجماع علىٰ هذا الوجه ينافي مذاهبهم في أنَّ / [[ص ٤٢١]] لإجماع الأُمَّة تأثيراً في كونه حجَّة، وأنَّ بعضهم في هذا الحكم بخلاف كلّهم.

فأمَّا ما يستدلّون هم به علىٰ كون الإجماع حجَّة فإنَّما نطعن فيه نحن، لأنَّه لا يدلُّ علىٰ ما ادَّعوه، ولو دلَّ على ذلك لم يضرّنا، ولا ينافي مذهبنا، لأنَّ شهادة القرائن أو الآيات بأنَّ الأُمَّة لا تجتمع علىٰ ضلال، نحن نقول بفحواه ومعناه وليس في الشهادة بذلك تعليل ينافي مذهبنا، كما كان ذلك في تعليل قولنا: إنَّ الإجماع حجَّة واستدلالنا عليه. فبان بهذا الشرح الذي أطلناه هاهنا ما يحتاج إليه في هذا الباب، وإذا كنّا قد دلَّلنا علىٰ كيفية كون الإجماع حجَّة علىٰ مذهبنا، فينبغي أن نعطف إلىٰ ما تعلَّق به مخالفونا فنورده، ثمّ نتكلَّم عليه، ونحن لذلك فاعلون.

* * *

/ [[ص ٤٣٢]] الفصل الأوَّل: في الإجماع هل هو حجَّة في شيء مخصوص أو في كلِّ شيء؟

اعلم أنَّ كلَّ شيء أجمعت عليه الأُمَّة لا بدَّ من كونه غير خطأ، وإن لم يكن خطأ فلا بدَّ من كونه صواباً. وما هو صواب علىٰ ضربين: فمنه ما يصحُّ أن يُعلَم بإجماعهم، وهذا القسم هو الذي يكون إجماعهم حجَّة فيه. فأمَّا ما لا يمكن أن يُعلَم بإجماعهم، فقولهم ليس بحجَّة فيه وإن كان صواباً. وكون الشيء حجَّة كالمنفصل من كونه صواباً، لأنَّ كونه صواباً يرجع إليه، وكونه حجَّة يرجع إلىٰ غيره.

فأمَّا الذي يكون إجماعهم فيه حجَّة، فهو كلُّ أمر صحَّ أن يُعلَم بإجماعهم. والذي لا يصحُّ أن يُعلَم بإجماعهم ما يجب أن تتقدَّم معرفته علىٰ معرفة صحَّة الإجماع، كالتوحيد والعدل وما أشبههما، وإذا كنّا إنَّما نرجع في كون الإجماع حجَّة إلىٰ قول الإمام المعصوم الذي لا يخلو كلُّ زمان منه، فيجب أن نقول: كلُّ شيءٍ تقدَّمت معرفة وجوب وجود الإمام المعصوم في كلِّ زمان له، فقول الإمام حجَّة فيه، والإجماع الذي يدخل هذا القول فيه أيضاً حجَّة في مثله. فأمَّا ما لا يمكن المعرفة بوجود الإمام المعصوم قبل المعرفة به، فقوله ليس بحجَّة فيه، كالعقليات كلّها.

والذي يمكن علىٰ أُصولنا المعرفة به من طريق الإجماع أوسع وأكثر ممَّا يمكن / [[ص ٤٣٣]] أن يُعلَم بالإجماع علىٰ مذهب مخالفينا، لأنَّهم إنَّما يعلمون بالإجماع الأحكام الشرعية خاصّة، ونحن نتمكَّن من أن نعلم بالإجماع زائداً علىٰ ذلك فرضاً وتقديراً النبوَّة والقرآن وما شاكل ذلك من الأُمور التي يصحُّ أن يتقدَّمها العلم بوجوب الإمامة. ولو أجمعت الأُمَّة في شخص بعينه أنَّه نبيّهم، وفي كلام بعينه أنَّه كلام الله سبحانه، لعلمنا صحَّتها، لسلامة الأصل الذي أشرنا إليه، وصحَّة تقدّمه علىٰ هذه المعرفة.

وعلىٰ هذا يصحُّ علىٰ مذاهبنا أن يعلم صحَّة الإجماع وكونه حجَّة من يجهل صحَّة القرآن ونبوَّة نبيّنا ﷺ، لأنَّ أصل كونه حجَّة لا يفتقر إلىٰ العلم بالنبوَّة والقرآن، وعلىٰ مذهب مخالفينا لا يصحُّ ذلك، لأنَّ الكتاب والسُّنَّة عندهم هما أصل كون الإجماع حجَّة.

واختلفوا في إجماعهم علىٰ ما يرجع إلىٰ الآراء في الحروب وما جرى مجراها، فذهب قوم إلىٰ أنَّ خلافهم في ذلك لا يجوز أيضاً، واعتمدوا علىٰ أنَّ الأدلَّة حرَّمت مخالفتهم عموماً. وجوَّز آخرون أن يخالفوا فيه، وقالوا: ليس يزيد حالهم علىٰ حال الرسول ﷺ.

والصحيح أنَّ كلَّ ما لا يجوز خلاف الرسول أو الإمام فيه لا يجوز خلاف الإجماع أيضاً فيه، لأنَّ المرجع في أنَّ الإجماع حجَّة لا تجوز مخالفته إلىٰ أنَّه مشتمل علىٰ قول الحجَّة من الإمام أو من جرى مجراه، وخلاف النبيّ ﷺ في آراء الحروب لا يجوز، لأنَّها صادرة عن وحي، ولها تعلُّق

قويّ بالدين، ولو رجعت إلىٰ آرائه في نفسه لم يجز مخالفته فيها لأجل التنفير، وكذلك آراء الإمام فيما يتعلّق بالسياسات الدينية والدنيوية لا يجوز مخالفتها، لأنّها تُنفِّر عنه وتضع منه.

/ [[ص ٤٣٤]] وينقسم الإجماع إلىٰ أقسام: وهي أن يجمعوا علىٰ الشيء قولاً أو فعلاً أو اعتقاداً أو رضاً به. وقد ينفرد كلُّ واحدٍ من هذه الأقسام، وقد يجتمع مع غيره. ولا يجوز أن يجمعوا علىٰ الذهاب عن علم ما يجب أن يعلموه، والوجه في ذلك أنَّ إخلالهم بالواجب يجري في استحقاق الذمّ والعقاب به مجرىٰ فعل القبيح، وإذا كان المعصوم لا يجوز عليه الأمران، منعنا ذلك في كلِّ جماعة يكون هذا المعصوم فيها.

فأمَّا من استدلَّ من مخالفينا علىٰ صحَّة الإجماع بالخبر، وطعن في دلالة الآيات، فيلزمه تجويز الذهاب عمَّا يجب علمه عليهم، لأنَّ الخبر إنَّما نفىٰ أن يجمعوا علىٰ خطأ، ولم يتضمَّن نفي الإخلال بالواجب، ولفظه لا يقتضيه. فأمَّا ما لا يجب أن يعرفوه، ولم ينصب لهم دليل عليه، فيجوز ذهابهم عن علمه.

[في أنَّ المسألتين كمسألة واحدة في عدم جواز اجتماع الأُمَّة علىٰ الخطأ]:

ولا يجوز أن تجتمع الأُمَّة علىٰ الخطأ في مسألتين، كما لا يجوز أن تجتمع علىٰ الخطأ في مسألة واحدة، ودليل هذه المسألة علىٰ مذهبنا واضح، لأنَّ تجويز ذلك يؤدّي إلىٰ خطأ المعصوم، لأنَّه إذا كان لا بدَّ من أن يكون إمَّا في هذه الطائفة أو في الأُخرىٰ، وكلُّ واحدٍ منهما مخطئة، فهو مخطئ.

وأمَّا مخالفونا في علَّة الإجماع، فإنَّما يعتمدون في نفي الخطأ عن الأُمَّة، وإن كان في مسألتين علىٰ أن يقولوا: إنَّ النبيّ ﷺ نفىٰ الخطاء عن أُمَّته نفياً عامَّاً، ولم يُفرِّق بين المسألة والمسألتين، فيجب نفي الكلّ.

/ [[ص ٤٣٥]] **الفصل الثاني: في ذكر من يدخل في الإجماع الذي هو حجَّة:**

اعلم أنَّ الكلام في هذه المسألة _ علىٰ أُصولنا في علَّة كون الإجماع حجَّة _ كالمستغنىٰ عنه، لأنَّ الإجماع إذا كان علَّة كونه حجَّة كون الإمام فيه، فكلُّ جماعة كثرت أو قلَّت كان قول الإمام في جملة أقوالها، فإجماعها حجَّة، لأنَّ الحجَّة إذا كانت هو قوله فبأيِّ شيءٍ اقترن لا بدَّ من كونه حجَّة لأجله لا لأجل الإجماع.

وقد اختلف قول من خالفنا في هذه المسألة، فمنهم من قال: إنَّ الإجماع الذي هو حجَّة هو إجماع جميع الأُمَّة المصدِّقة بالرسول ﷺ، ومنهم من قال: بل هو إجماع المؤمنين خاصّة، وفيهم من ذهب إلىٰ أنَّ الإجماع الذي هو حجَّة هو إجماع الفقهاء. ولا معنىٰ لخوضنا في هذا الخلاف، لأنَّ أُصولنا تقتضي سواه، وقد بيَّنا ما يجب أن يُعتَمد.

واختلفوا في الواحد والاثنين إذا خالفا ما عليه الجماعة، فمنهم من قال: لا يُعتَدُّ بخلاف واحد واثنين، لأنَّه شاذٌّ خارج عن قول الجماعة، ومنهم من قال: إنَّ خلاف الواحد والاثنين يُخرِج القول من أن يكون إجماعاً.

/ [[ص ٤٣٦]] وهذا القول الثاني أشبه بالصواب علىٰ مذاهبهم، لأنَّ الإجماع الذي هو حجَّة إذا كان هو إجماع الأُمَّة أو المؤمنين، فخروج بعضهم عنه يُخرِجه عن تناول الاسم.

والذي يجب أن نُعوِّل عليه في هذه المسألة أن نقول: ليس يخلو الواحد والاثنان المخالفان لما عليه الجماعة من أن يكون إمام الزمان المعصوم أحدهما قطعاً أو تجويزاً، أو يُعلَم أنَّه ليس بأحدهما قطعاً ويقيناً.

والقسم الأوَّل يقتضي أن يكون قول الجماعة وإن كثرت هو الخطأ، وقول الواحد والاثنين لأجل اشتماله علىٰ قول الإمام هو الحقّ والحجَّة.

فأمَّا القسم الثاني فإنّا لا نعتدُّ فيه بقول الواحد والاثنين، لعلمنا بخروج قول الإمام عن قولهما، وأنَّ قوله في أقوال تلك الجماعة، بل نقطع علىٰ أنَّ إجماع تلك الجماعة وإن لم تكن جميع الأُمَّة هو الحقّ والحجَّة لكون الإمام فيه، وخروجه عن قول من شذَّ عنها وخالفها.

ومن تأمَّل كلامنا في هذا الفصل وما حقَّقناه وفصَّلناه من سبب كون الإجماع حجَّة وعلَّته، علم استغناءنا عن الكلام فيما تكلَّم مخالفونا عليه في كتبهم من أقسام الإجماع، وما يُراعىٰ فيه إجماع الأُمَّة كلّها أو العلماء أو الفقهاء، وما بينهم في ذلك من الخلاف، فإنَّ خلافهم في ذلك إنَّما ساغ لأنَّ أُصولهم في علَّة كون الإجماع حجَّة غير

أُصولنا، ففرَّعوا الكلام بحسب أُصولهم، ونحن مستغنون عن الكلام في تلك الفروع، لأنَّ أُصولنا لا تقتضيها، وقد بيَّنا من ذلك ما يرفع الشبهة.

/ [[ص ٤٣٧]] **الفصل الثالث: في أنَّ إجماع أهل كلّ الأعصار حجَّة:**

اعلم أنَّ القطع علىٰ أنَّ إجماع كلّ عصر فيه الحجَّة لا يتمُّ إلَّا علىٰ أُصولنا، لأنَّ تعليل كون الإجماع حجَّة يقتضي عندنا استمرار حكمه في كلِّ عصر. ومخالفونا في تعليل كون الإجماع حجَّة لا يتمُّ لهم ذلك، لأنَّهم يرجعون فيه إلىٰ أنَّ الله تعالىٰ علم من حال جماعتهم من نفي الخطأ ما لم يعلمه من الآحاد، فمن أين لهم استمرار هذا الحكم في كلِّ عصر؟! وقد ألزمناهم _ إذا كانوا مستدلّين بالآية _ أن يُراد بلفظة ﴿ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ _ إذا حُمِلَت علىٰ العموم _ كلّ مؤمن إلىٰ أن تقوم الساعة علىٰ الإجماع، ومتىٰ خصّوا بذلك أهل كلّ عصر كانوا تاركين للظاهر، وغير منفصلين ممَّن حمل ذلك علىٰ بعض مؤمني كلّ عصر. وكذلك الكلام عليهم إذا استدلّوا بالخبر. فوضح ما قلناه.

/ [[ص ٤٣٨]] **الفصل الرابع: في أنَّ انقراض العصر غير معتبر في الإجماع:**

اعلم أنَّ علَّة كون الإجماع فيه الحجَّة علىٰ ما ذهبنا يبطل اعتبار انقراض العصر، ولمن ذهب من مخالفينا إلىٰ أنَّ للإجماع تأثيراً أن يقول: الدلالة قد دلَّت علىٰ أنَّه إنَّما كان حجَّة لكونه إجماعاً، وهو قبل انقراض العصر بهذه الصفة، فلا معنىٰ لاعتبار غيرها.

الفصل الخامس: في أنَّ الإجماع بعد الخلاف هل يزيل حكم الخلاف أم لا؟

اختلف الناس في هذه المسألة، فذهب قوم إلىٰ أنَّ حكم الخلاف باقٍ لا يزول بالإجماع الثاني.

وقال آخرون: إنَّ الإجماع علىٰ أحد القولين يمنع من القول بالآخر، ويجرونه / [[ص ٤٣٩]] مجرىٰ الإجماع المبتدأ في المنع من خلافه.

وفيهم من فصَّل بين أن يكون المجمعون ثانياً هم المختلفون أوَّلاً، فقال: إذا كان المجمعون هم المختلفون كان إجماعاً يمنع من القول الآخر، وإن كانوا غيرهم لم يكن كذلك.

وقد حكي عن بعضهم أنَّه منع من وقوع إجماع بعد اختلاف أصلاً.

والصحيح أنَّ الإجماع بعد الخلاف كالإجماع المبتدأ في أنَّه حجَّة يمنع من الخلاف علىٰ كلِّ حالٍ، لأنَّ علَّتنا في كون الإجماع حجَّة تقتضي ذلك، ولا تُفرِّق بين إجماع تقدَّمه خلاف أو كان مبتدأً. وإنَّما ضاق الكلام وقويت الشبهة في هذه المسألة علىٰ مخالفينا، لقولهم بصحَّة الاجتهاد، لأنَّ عمدة من نفىٰ أن يكون الإجماع بعد الخلاف قاطعاً للخلاف هي أنَّ الخلاف الأوَّل متضمِّن لإجماعهم علىٰ جواز القول بكلِّ واحد من المذهبين مطلقاً، فإذا حرَّمنا ذلك بالإجماع الثاني نقضنا كون الإجماع الأوَّل حجَّة، وإذا ادُّعي كون الأوَّل مشروطاً، جاز أن يُدَّعىٰ في الثاني أيضاً الشرط، فيقف الكلام هاهنا أو يشتبه.

وعلىٰ مذهبنا لا يلزم شيء من ذلك، لأنَّا لا نُسلِّم أنَّ المختلفين علىٰ قولين مجمعون علىٰ جواز القول بكلِّ واحد منهما، لأنَّ عندنا أنَّ الاجتهاد باطل، وأنَّ الحقَّ مدلول عليه، وأنَّ من جهله غير معذور، فمن سوَّغ لمخالفه أن يقول بخلاف / [[ص ٤٤٠]] مذهبه من المختلفين مخطئ عندنا. فبطل ما ادَّعاه من إجماع المختلفين علىٰ جواز القول بكلِّ واحدٍ من القولين، وبطلت الشبهة التي هي أُمّ شبههم.

وأمَّا من منع من وقوع إجماع بعد اختلاف، فإنَّه متىٰ طولب بدلالة علىٰ ما ادَّعاه لم يجدها، وإنَّما هو تحكُّم محض. وقد أُبطل هذا القول بأن ذُكِرَت مسائل كثيرة في الشريعة وقع فيها خلاف، ثمّ اجتمعوا علىٰ قول واحد فيها.

الفصل السادس: في أنَّ الأُمَّة إذا اختلفت علىٰ قولين أو أكثر فإنَّه لا يجوز إحداث قول آخر:

اعلم أنَّ أكثر الناس علىٰ أنَّه لا يجوز إحداث قول زائد.

وذهب قوم من المتكلِّمين وأصحاب الظاهر من الفقهاء إلىٰ أنَّ ذلك يجوز، ويعتلّون بأنَّه لو لم يجز لكان الاختلاف في أنَّه حجَّة كالإجماع.

ويقولون أيضاً: إذا جاز في الوقت إحداث قول زائد، فكذلك فيما بعد.

/ [[ص ٤٤١]] وعلىٰ مذهبنا المنع من ذلك بيِّن،

لأنَّ الأُمَّـة إذا اختلفـت عـلىٰ قـولين فـالحقّ واحـد مـنهما، والآخـر باطـل. وإذا كـان الثـاني بهـذه الصـفة، فـأولىٰ أن يكـون كـذلك الثالـث ومـا زاد عليـه. ولأنَّـه لا يخلـو مـن أن يكـون الحـقُّ في جملـة أقـوال المختلفـين أو فـيما عـداها، والأوَّل يقتضـي أنَّ الزيـادة باطلـة، لأنَّهـا خـلاف الحـقّ، والقسـم الثاني يقتضـي أن يكونـوا قـد أجمعـوا عـلىٰ الـذهاب عـن الحـقِّ، وذلـك أيضـاً باطـل. ومـن يقـول بالاجتهـاد يضـيق عليـه هـذا الموضـع، لأنَّـه لا يُسـلَّم لـه أنَّ الأُمَّـة إذا اختلفـت عـلىٰ قـولين فإنَّهـا محرَّمـة للقـول الثالـث عـلىٰ كـلِّ حـال، بـل إنَّهـا محرَّمـة بشـرط أن لا يـؤدّي الاجتهـاد إليـه، ويجـب أن يُجـوِّزه إذا أدّىٰ الاجتهاد إليه. وهذه جملة كافية.

الفصـل السـابع: في أنَّ الصـحابة إذا اعتلَّـت بعلَّتـين أو اسـتدلَّت بـدليلين هـل يجـوز لمـن بعـدهم أن يعتـلَّ أو يسـتدلَّ بغير ذلك؟

اعلـم أنَّ الدلالـة بخـلاف المـذهب، والصـحيح أنَّـه يجـوز أن يسـتدلّوا في المسـألة بـدليل أو اثنـين، فيزيـد مـن بعـدهم عـلىٰ ذلـك طريقـة أُخـرىٰ، لأنَّ الـدليل الثـاني كـالأوَّل في أنَّـه يـدلُّ عـلىٰ الحكـم ويوصـل إليـه، فلـو أبطلنـاه لـذهابهم عنه لكان ذلـك مـبطلاً لـدليلهم أيضـاً، وقـد يجـوز أن يسـتغنوا عنـه بـدليل غـيره لقيامـه مقامـه. ولا يجـوز ذلـك في المـذهب، لأنَّ الحـقّ واحـد لا يختلـف، ولا يقـوم غـيره مقامـه. وكـذلك القـول في القـدح وإبطـال الاسـتدلال: إنَّـه يجـوز أن يزيـد المتأخّرون علىٰ ما سطره المتقدِّمون.

/ [[ص ٤٤٢]] فأمَّـا تأويـل الآي وتخـريج معـاني الأخبـار، فكـلُّ مـن صـنَّف أُصـول الفقـه يجعـل حكـم ذلـك حكـم المـذاهب لا حكـم الأدلَّـة، ولا يجـوز أن يزيـد المتـأخِّر علىٰ مـا بلـغ إليـه المتقـدِّم. والأقـوىٰ في نفسـي أنَّ ذلـك جـائز، كما جـاز في الأدلَّـة، فـإنَّ تأويـل الآي لا يجـري مجـرى المـذهب، بل هو بالأدلَّة أشـبه. والـذي يُوضِّـح عـمَّا ذكرنـاه أنّـا إذا تأوَّلنـا قولـه تعـالىٰ: ﴿وُجُـوهٌ يَوْمَئِـذٍ نـاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلى رَبِّهـا نـاظِرَةٌ ۝٢٣﴾ [القيامـة: ٢٢ و٢٣] عـلىٰ أنَّ المـراد بهـا الانتظـار لا الرؤيـة، وفرضنا أنَّـه لم يُنقَـل عـن المتقـدِّمين إلَّا هـذا الوجـه دون غـيره، جـاز للمتـأخِّر أن يزيـد عـلىٰ هـذا التأويـل، ويـذهب إلىٰ أنَّ المـراد أنَّهـم ينظـرون إلىٰ نِعَـم الله، لأنَّ الغـرض في التـأويلين جميعـاً إنَّـما هـو إبطـال أن يكـون الله تعـالىٰ في نفسـه مرئيَّـاً، والتأويلان معـاً مشـتركان في دفـع ذلـك، وقـد قـام كـلُّ واحـدٍ مقـام صـاحبه في الغـرض المقصـود، وجـرت التـأويلات مجـرىٰ الأدلَّـة في أنَّـه يغنـي بعضـها عـن بعـض، وخالفـت في هـذا الحكم المذاهب.

الفصـل الثـامن: في [أنَّ] الإجمـاع عـلىٰ أنَّـه لا فصـل بـين المسألتين هل يمنع من الفصل بينهما؟

اعلـم أنَّ هـذه المسـألة تنقسـم إلىٰ قسـمين: أحـدهما أن يجمعـوا عـلىٰ أنَّـه لا فصـل بـين مسـألتين في حكـم معـيَّن مـن تحليل أو تحـريم. والقسـم الآخـر أن يجمعـوا عـلىٰ أنَّـه لا فصـل بينهما في الحكم، أيّ حكم كان.

والقسـم الأوَّل لا شـبهة في تحـريم المخالفـة فيـه، لأنَّ إجمـاعهم عـلىٰ أنَّـه لا فصـل / [[ص ٤٤٣]] بـين مسـألتين في تحريمـه هـو إجمـاع عـلىٰ حكـم مـن الأحكـام، ويجـري مجـرىٰ إجمـاعهم عـلىٰ تحـريم أو تحليـل، فمـن فـرَّق بـين المسـألتين فقـد خالف إجماعهم لا محالة، ويجري مجرىٰ مخالفي كلّ إجماع.

وأمَّـا المسـألة الثانيـة، وهـي أن يجمعـوا عـلىٰ أنَّـه لا فصل بينهما في الحكـم مـن غـير تعيـين، فهـو أيضـاً جـارٍ مجـرىٰ الأوَّل في تحـريم المخالفـة، وإن اسـتند ذلـك إلىٰ دليـل سـوىٰ الإجمـاع، لأنَّـه إذا عُلِـمَ بـدليل آخـر أنَّ ذلـك الحكـم هـو التحريم، صار كنصِّهم علىٰ أن لا فرق في التحريم بينهما.

ومثـال هـذا الوجـه الأخـير مـا روي عـن ابـن سـيرين من أنَّـه قـال في زوج وأبـوين: إنَّ لـلأُمِّ ثلـث مـا بقـي، وقـال في امـرأة وأبـوين: إنَّ لـلأُمِّ ثلـث جميـع المـال، فخـالف كـلّ مـن تقـدَّم، لأنَّ النـاس قبلـه كـانوا بـين مـذهبين: أحـدهما أنَّ لـلأُمِّ ثلث المال في المسألتين، والمذهب الآخـر أنَّ لهـا ثلـث مـا بقـي في المسألتين، ففرَّق ابن سيرين بين ما لم يُفرِّقوا بينه.

وحكـي عـن الثـوري أنَّـه كـان يقـول: إنَّ الجـماع مـع النسـيان يُفطِّـر، وإنَّ الأكـل مـع النسـيان لا يُفطِّـر، ففصَّـل بيـنهما، وجميـع الفقهـاء عـلىٰ خلافـه، لأنَّ مـن فطـر بأحـدهما فطر بالآخر، ومن لم يفطر بأحدهما لم يفطر بالآخر.

/ [[ص ٤٤٤]] **الفصـل التاسـع: في أنَّ إجمـاع أهـل المدينة ليس بحجَّة وتجوز مخالفته:**

حكـي عـن مالـك أنَّـه كـان يجعـل إجمـاع أهـل المدينـة حجَّـة، وفي أصـحابه مـن ينكـر ذلـك، ويقـول: إنَّ روايـتهم مرجَّحة علىٰ رواية غيرهم.

والذي نقوله: إنَّه إن كان إمام الزمان الذي قد دلَّت الأدلَّة علىٰ عصمته مقيماً في المدينة، فإجماع أهلها حجَّة لهذه العلَّة، لا لشيءٍ يرجع إليها، لأنَّه لو انتقل عنها إلىٰ غيرها زال هذا الحكم، فلا تأثير للمدينة.

ومن خالفنا في ذلك يقول: إنَّ الله تعالىٰ جعل الإجماع حجَّة، وليس أهل المدينة كلّ الأُمَّة، ولاهم أيضاً كلّ المؤمنين، ولا كلّ العلماء، فيما يُراعىٰ فيه إجماع العلماء. وما يُروىٰ من تفضيل النبيّ لها والثناء عليها لا يدلُّ علىٰ أنَّ إجماع أهلها هو الإجماع، وأنَّ الخطأ لا يجوز عليهم، ولا تعلُّق له بذلك.

فإن قيل: فلو فرضنا أنَّ الرسول ﷺ قال: (إجماع أهل المدينة حجَّة)، كيف كان يكون الحكم؟

قلنا: لو وقع هذا القول لدلَّ علىٰ أنَّ إجماعهم حجَّة وإن انتقلوا إلىٰ الكوفة.

فإن قيل: فلو قال ﷺ: الخطأ لا يقع منهم ما داموا في المدينة.

قلنا: ليس يُنكر ذلك، غير أنَّه ما جرىٰ هذا الذي قدَّرتموه.

/ [[ص ٤٤٥]] **الفصل العاشر: في أنَّ موافقة إجماع الأُمَّة لمضمون خبر هل يدلُّ علىٰ أنَّهم عملوا به ومن أجله؟**

اعلم أنَّه لا يجوز أن تجمع الأُمَّة علىٰ حكم من الأحكام إلَّا بحجَّة توجب العلم، لأنَّ من جملة المجمعين من لا يجوز عليه الخطأ، ولا ترك الواجب، فإذا ظهر بينهم خبر واحد وعملوا بما يوافق مضمونه، فليس يجوز أن يُقطَع علىٰ أنَّ جميعهم إنَّما عمل لأجله، للعلَّة التي ذكرناها. وإن كان متواتراً يوجب العلم، ولم يظهر سواه بينهم، فالأولىٰ أن يكون عملهم لأجله.

ومخالفونا في علَّة كون الإجماع حجَّة يقولون: يمكن أن يكونوا ذهبوا إلىٰ ذلك الحكم المخصوص لأجل اجتهاد أدّاهم إليه، أو لأجل خبر آخر لم يظهر بينهم، للاستغناء بالإجماع عنه، فلا يجب القطع علىٰ أنَّهم عملوا لأجل هذا الخبر الظاهر. وهذا منهم قريب.

/ [[ص ٤٤٦]] **الفصل الحادي عشر: في هل يجوز أن يجمعوا علىٰ الحكم من طريق الاجتهاد أو لا يجوز ذلك؟**

اعلم أنَّ هذه المسألة فرع علىٰ القول بصحَّة الاجتهاد، وأنَّه طريق إلىٰ العلم بالأحكام، وأنَّ الله تعالىٰ قد تعبَّدنا به، ومن دفع العبادة بالاجتهاد، وأن يكون طريقاً إلىٰ العلم بالأحكام، لا كلام له في هذا الفرع. وسندلُّ علىٰ أنَّ الاجتهاد في الشريعة باطل عند البلوغ إلىٰ الكلام فيه بإذن الله تعالىٰ ومشيَّته. وإنَّما يتكلَّم في هذه المسألة من ذهب إلىٰ العبادة بالاجتهاد.

وليس لأحدٍ أن يقول: لِمَ لا تُجوِّزون وإن لم نتعبَّد بالاجتهاد أن يجمعوا مخطئين علىٰ حكم من الأحكام من جهة الاجتهاد.

قلنا: يمنع من ذلك أنَّه إجماع منهم علىٰ الخطأ، وقد بيَّنا أنَّهم لا يجمعون علىٰ خطأ، لأنَّ في جملتهم من لا يجوز عليه الخطأ، وإذا كان بين الأُمَّة اختلاف في صحَّة الاجتهاد، وأنَّه طريق إلىٰ العلم، بطل تقدير هذه المسألة، لأنَّ الإجماع إذا كان هو إجماع جميع الأُمَّة، وفيهم من ينفي القياس والاجتهاد، فلا سبيل إلىٰ أن يكونوا مجمعين _ وهذه حالتهم _ علىٰ حكم واحد من طريق الاجتهاد.

واعتلال المخالفين في هذا الموضع بقولهم: (إنَّ نفاة القياس قد تناقض، وتستعمل القياس وهي لا تشعر)، تعلُّل منهم بالباطل، لأنَّ هذا إن جاز فإنَّما يجوز علىٰ الواحد والاثنين، ولا يجوز علىٰ الجماعة التي تُحصِّل وتفطن وتُشقِّق الشعر في / [[ص ٤٤٧]] التدقيق والتحقيق، وهذا رمى منهم للقوم بالغفلة وقلَّة الفطنة.

وتعلُّلهم أيضاً بأنَّ الخلاف في خبر الواحد كالخلاف في القياس وقد يجمعون لأجله، باطل أيضاً، لأنَّا لا نجيز علىٰ من يخالف في خبر الواحد أن يجمع علىٰ حكم من الأحكام لأجله في موضع من المواضع، فالمسألتان واحدة.

فأمَّا العموم، وإن وقع خلاف في أنَّ وضع اللغة يقتضي الاستغراق، فلا خلاف في أنَّ العرف الشرعي يقتضيه، ومن ارتكب أنَّه لا عرف في العموم لغوي ولا شرعي لا يصحُّ أن يستدلَّ بظاهر العموم، بل بقرينة ودلالة.

فأمَّا تعلّق من أبىٰ الإجماع علىٰ الحكم من طريق الاجتهاد بأنَّ الإجماع مقطوع به، وما طريقه الاجتهاد لا يُقطَع عليه، فليس بشيء، لأنَّه غير ممتنع أن يصير علىٰ بعض الوجوه ما ليس بمقطوع به مقطوعاً عليه، ويتغيَّر الحال فيه، لأنَّ الحاكم إذا حكم بما طريقه الاجتهاد اقتضىٰ

حكمه القطع وإن كان الأصل الذي هو الاجتهاد ليس بمقطوع به.

فأمَّا ادِّعاؤهم في أحكام كثيرة أنَّهم أجمعوا عليها من طريق الاجتهاد، كإجماعهم علىٰ قتال أهل الردَّة بعد الاختلاف، وأنَّ الاتّفاق لا وجه له إلَّا الاجتهاد، وكذلك الاتّفاق علىٰ إمامة أبي بكر بعد الاختلاف، وطريقها الاجتهاد، فليس بمرضي، ومن أين لهم أنَّ الاتّفاق علىٰ قتال أهل الردَّة لم يكن إلَّا عن اجتهاد وله وجه في نصوص القرآن قد تُعلِّق بها؟! وأمَّا إمامة أبي بكر، فإذا سُلِّم الإجماع باطناً وظاهراً عليها، فغير مسلَّم أنَّه عن اجتهاد والبكرية تزعم أنَّها / [[ص ٤٤٨]] كانت عن نصٍّ من الرسول ﷺ علىٰ إمامته.

وأجد كثيراً من مصنِّفي أُصول الفقه يمتنع من القول بجواز أن تجمع الأُمَّة علىٰ الشيء تبختياً أو تقليداً. وفي الفقهاء من يجيز ذلك، ويُصرِّح بأنَّ إجماعهم قد يكون تارةً عن توقيف، وأُخرىٰ عن توفيق، وعلىٰ أُصولهم يجب أن يكون ذلك جائزاً لا يمنع منه مانع، وإذا جاز الخطأ علىٰ كلِّ واحدٍ منهم، وجاز أن يعلم الله تعالىٰ في جماعتهم خلاف ذلك، وجاز أيضاً أن يكون قول كلّ واحد يسوغ مخالفته، ولم يجز ذلك في الجماعة، فألَّا جاز أن يجمعوا علىٰ القول بالتبخيت والتقليد، إمَّا من كلّهم أو من بعضهم، ويوجب الله سبحانه وتعالىٰ اتِّباعه وكونه حجَّة؟! لأنَّ المعوَّل هو ما يعلمه الله سبحانه من المصلحة. وهذا ممَّا لا انفصال لهم عنه.

فإن قيل: كيف لا يلزمكم أنتم مثل ذلك وأنتم تقولون: إنَّ الإجماع حجَّة؟

قلنا: يجوز أن يُبخِّت ويُقلِّد كلّ من عدا الإمام، فأمَّا الإمام نفسه فذلك لا يجوز عليه، لأنَّه قبيح، والقبيح قد أمَّنّاه منه لعصمته. فبان الفرق بيننا وبينكم في ذلك.

/ [[ص ٤٤٩]] **الفصل الثاني عشر: في القول إذا ظهر بين الصحابة ولم يُعرَف له مخالف كيف حكمه؟**

اعلم أنَّ القول إذا ظهر وانتشر، ولم يكن في الأُمَّة إلَّا قائل به وعامل عليه، أو راضٍ بكون ذلك القول قولاً له، حتَّىٰ لو استفتي لم يفتِ إلَّا به، ولو حكم لم يحكم إلَّا به، فهو الإجماع الذي لا شبهة في أنَّه حجَّة وحقّ.

فأمَّا إذا انتشر القول، ولم يكن فيه إلَّا قائل به، أو ساكت عن النكير عليه، فقد اختلف الناس فيه، فذهب أكثر الفقهاء وأبو علي الجبّائي إلىٰ أنَّه إجماع وحجَّة، وذهب أبو هاشم وجماعة من الفقهاء إلىٰ أنَّ ذلك حجَّة وإن لم يكن إجماعاً، وقال آخرون من الفقهاء: ليس ذلك بحجَّة ولا إجماع، وإليه ذهب كثير من أهل الظاهر، وهو مذهب أبي عبد الله البصري، وهو الصحيح الذي لا شبهة فيه.

/ [[ص ٤٥٠]] وإنَّما قلنا: إنَّه الصحيح دون ما عداه، لأنَّ السكوت عن الإنكار لا يدلُّ علىٰ الرضا به، لأنَّه قد يكون لأُمور مختلفة ودواعٍ متباينة من تقيَّة ورهبة وهيبة وغير ذلك من الأسباب المعتادة في مثله، وإنَّما يقتضي الرضا إذا علمنا أنَّه لا وجه له إلَّا الرضا، ولا سبب له يقتضيه سواه، وإذا لم يدلّ الإمساك عن النكير علىٰ الرضا فلا دلالة فيه علىٰ وقوع الإجماع.

ومن رأىٰ ممَّن يطعن علىٰ هذه الطريقة أنَّ كلَّ مجتهد مصيب يقول زائداً علىٰ ما ذكرناه: إنَّ الإمساك عن النكير إنَّما يدلُّ علىٰ أنَّ ذلك الفعل أو القول ليس بمنكر، وقد يجوز أن لا ينكر القول علىٰ قائله، لأجل أنَّه صواب من القائل، وإن لم يكن عند من أمسك عن النكير صواباً في حقِّه، وقد يستصوب عند أهل الاجتهاد بعض الأفعال من غيره وإن لم يعتقد أنَّها صواب في حقِّه وما يرجع إليه.

ومن لا يرىٰ صحَّة الاجتهاد لا يُفصِّل بهذا التفصيل، فإذا كان ترك النكير لا يدلُّ علىٰ الرضا فلا يجب أن نستفيده منه، وإذا لم يُقطَع عليه فلا إجماع في ذلك ولا حجَّة.

فأمَّا تعويل أبي هاشم وغيره في أنَّه حجَّة وإن لم يكن إجماعاً علىٰ أنَّ الفقهاء يعتمدونه ويُعوِّلون عليه ويحتجّون به، فليس بشيء، لأنَّه غير مسلَّم لهم أنَّ جميع الفقهاء يحتجّون به. ثمّ لو سُلِّم ذلك، لم يكن في فعلهم حجَّة، لأنَّ تقليدهم غير جائز.

وممَّا طُعِنَ به علىٰ هذه الطريقة زائداً علىٰ ما ذكرناه أن قيل: الإمساك عن النكير لا يدلُّ علىٰ التصويب، لأنَّه غير منكر أن يكون الممسك شاكّاً في كون ذلك منكراً أو متوقِّفاً، وإنَّما يجب أن ينكر المنكر إذا علمه منكراً.

وما يقال علىٰ هذه الطريقة من أنَّه لا يجوز أن ينقرض العصر ويمتدّ الزمان / [[ص ٤٥١]] علىٰ هذا

الشكّ والتوقّف، ليس بمعتمد أيضاً، لأنَّ الشكّ قد يجوز أن يستمرَّ لاستمرار أسبابه، ولضعف الدواعي إلىٰ تحقيق المسألة، والقطع علىٰ الحقِّ فيها. وكلُّ هذه الأُمور التي يتعلَّلون بها تقريبات لا تقتضي قطعاً، ولا توجب علماً.

الفصل الثالث عشر: في حكم القول إذا وقع من الصحابي ولم يظهر ولم يُعرَف له مخالف:

اعلم أنَّ في الفقهاء من يُجري هذه المسألة مجرىٰ الإجماع، وهذا بعيد جدّاً، لأنَّ القول إذا لم تقع الثقة بسماع كلّ واحد من العلماء له، وجوَّزنا أن يكون فيهم من لم يسمعه، فكيف يقطع علىٰ رضاهم به أو وجوب إنكاره عليهم وهم لم يسمعوه؟! ولم يبقَ إلَّا أن يقال: إذا نُقِلَ في الحادثة قول واحد ولم يُنقَل سواه وجب أن يكون هو الحقّ، لأنَّ الحقّ لو كان في غيره لنُقِلَ كما نُقِلَ هذا. وذلك أيضاً لا يلزم، لأنَّه لا يمتنع أن يكون المحقّ في هذه المسألة ما دعاه داعٍ إلى أن يُفتي بالحقِّ فيها، فلا يُنقَل قوله، لأنَّه لم يكن له قول يجب نقله. فإن قدَّرنا أنَّ الحاجة ماسّة، والدواعي متوفِّرة إلىٰ قول الحقّ فيها، ومع هذا لم يظهر إلَّا قول واحد، فلا بدَّ من شرط آخر زائداً علىٰ ما ذكروه، وهو أن لا يكون للمحقِّ مانع من إظهار الحقّ، لأنّا إن جوَّزنا أن يكون هناك مانع لم يُقطَع علىٰ أنَّ الحقَّ فيما ظهر دون ما لم يظهر. وهذه جملة كافية.

/ [[ص ٤٥٢]] **الفصل الرابع عشر: في هل يجوز مع اختلاف الصحابة اتّباع بعضهم دون بعض؟**

اعلم أنَّه قد ذهب قوم من الفقهاء وغيرهم إلىٰ أنَّه يجوز أن نأخذ مع اختلاف الصحابة بقول بعضهم دون بعض، وجوَّزوا أيضاً للعالم أن يُقلِّد من هو أعلم منه، وامتنع آخرون من ذلك كلّه، وذهبوا إلىٰ أنَّه لا يجوز لمن يتمكَّن من العلم أن يُقلِّد غيره، وأن يتَّبعه بغير دلالة، وهو الصحيح.

ومعلوم أنَّ هذه المسألة مبنيَّة علىٰ القول بصحَّة الاجتهاد، وأنَّ كلّ مجتهد مصيب، وأنَّ الحقّ ليس في واحد من الأقوال، وإذا كنّا لا نذهب إلىٰ هذا الأصل، فلا معنى للكلام في التفريع عليه. وقد أجمع كلّ من نفىٰ القياس والاجتهاد في الشريعة علىٰ أنَّ ذلك لا يجوز. والذي نذهب إليه أنَّ علىٰ السمعيات أدلَّة قاطعة توجب العلم كالعقليات، وكما لا يجوز لأحدٍ أن يُقلِّد غيره في العقليات كذلك لا يجوز في السمعيات، فالعلَّة الجامعة بين الأمرين أنَّه متمكّن من أن يكون كالعالم بالنظر والفحص، وإذا تمكَّن من ذلك لم يجز له التقليد، وإن جاز للمستفتي تقليد العالم، لأنَّه لا يتمكَّن من العلم، ولا ممَّا يتمكَّن منه العالم. وفي هذا القدر كفاية.

* * *

دخول الإمام عليه السلام في المجمعين:

الشافي في الإمامة (ج ١):

[[ص ٧٨]] فأمَّا الإجماع فليس بباطل عندنا، لأنَّ الدليل قد دلَّنا علىٰ أنَّ في جملة المجمعين معصوماً، حجَّةً لله تعالىٰ، فليس يجوز أن ينعقد الإجماع علىٰ باطل من هذا الوجه، لا كما يدَّعيه المخالفون.

* * *

/ [[ص ١٠٠]] فأمَّا الإجماع فإنّا وإن ذهبنا إلىٰ أنَّه لا يجوز أن ينعقد علىٰ باطل من حيث استقرَّ عندنا أنَّ في جملة المجمعين معصوماً فليس يجوز أن يُجعَل الإمام حجَّة قبل ثبوت وجود المعصوم، وكونه في جملة المجمعين، فمن هاهنا قلنا: إنَّ الإجماع لا يُستغنىٰ به عن الإمام، فكيف يتوهَّم عاقل الاستغناء بالتواتر والإجماع عن مؤدٍّ للشريعة بعد الرسول صلى الله عليه وآله وتسعة أشعار ما يُحتاج إليه لا إجماع فيه، ولا تواتر به؟ ولو عُوِّلَ بما في الشريعة علىٰ التواتر والإجماع لوجب أن يكون ما لم يُجمَع عليه ولم يتواتر الخبر به ليس من الشريعة، أو لا حجَّة علينا فيه، وكلا الأمرين فاسد.

* * *

[[ص ١٢٣]] ليس يصحُّ قبل ثبوت وجود المعصوم الاستدلال بالإجماع علىٰ وجوب الإمامة ولا علىٰ غيرها، وإنَّما صحَّ استدلال بعض أصحابنا بالإجماع في وجوب الإمامة ولم يحفل بخلاف من خالف في وجوبها بعد أن ثبت له وجود إمام معصوم في جملة الفرقة المحقَّة التي هي الإماميَّة، وأمن بذلك من اجتماعها علىٰ الخطأ، فلو لم يقل بوجوبها إلَّا فرقة الإماميَّة وخالفها سائر الفِرَق لكانت الحجَّة ثابتة بقولها من الوجه الذي ذكرناه.

* * *

[[ص ١٨٨]] فأمَّا الإجماع فلا حجَّة فيه إذا لم يُقطَع

علىٰ أنَّ في جملة المجمعين معصوماً يؤمن غلطه وزلزله، لأنَّ الخطأ يجوز علىٰ آحاد الأُمَّة وجماعاتها، وليس يجوز أن يكون اجتماعها عاصماً لها، ولا مؤمناً من وقوع الخطأ منها، ومن هذه حاله لا يجوز أن يحفظ الله تعالىٰ به شرعاً.

* * *

[[ص ٢٨٠]] قال صاحب الكتاب: (ومتىٰ قالوا: بأنَّ الإجماع حقّ لكون الإمام فيه، أريناهم أنَّه لا فائدة تحت هذا القول، لأنَّ الحجَّة هي قول الإمام، فضمّ سائرهم إليه لا وجه له، كما لا يجوز أن يقال: إجماع النصارىٰ حقّ إذا كان عيسىٰ فيهم، وقول اليهود حقّ إذا كان موسىٰ فيهم، وكما لا يجوز أن يقال: إنَّ إجماع الكفّار حقّ إذا كان رسول الله ﷺ فيهم، فقد بيَّنا من قبل أنَّه لا بدَّ من محقّين في الأُمَّة من الشهداء وغيرهم علىٰ ما يقوله شيخنا أبو علي، فإن رجعوا بهذا الكلام علينا في الشهداء لم يكن لازماً، لأنّا لا نُعيِّنهم ولا يمتنع لفقد التعيّن أن يُجعَل الإجماع الذي هو حجَّة إجماع المؤمنين ولو تميَّز ولجعلنا إجماعهم هو الحجَّة، وليس كذلك ما قاله القوم بأنَّ الإمام عندهم مميّزاً، فالذي ألزمناه متوجّه، وهو عنّا زائل...).

يقال له: قول الإمام وإن كان بانفراده حقّاً، ولا تأثير لضمّ غيره / [[ص ٢٨١]] إليه، فلا بدَّ من أن يكون جواب من سأل عن الإجماع الذي الإمام في جملته أنَّه حقّ، كما يكون مثل ذلك الجواب لمن سأل عن عشره في جملتهم نبيّ.

فأمَّا الفائدة في ذكر غير الإمام معه، والحجَّة في قوله بعينه، فإنَّما يسأل عنها من استعمل هذه اللفظة مبتدئاً مع تميّز قول الإمام، ونحن لا نكاد نستعملها في مثل هذه الحال، وإنَّما نجيب بالصحيح عندنا فيه عند سؤال المخالف عنه، وإن كان لا يمتنع أن يكون لذلك فائدة، وهي أنَّ قول الإمام قد يكون غير متميّز في بعض الأحوال كأحوال الغيبة والخوف التي لا نعرف قول الإمام فيها علىٰ سبيل التفصيل، فلا يمتنع في مثل هذه الأحوال أن يُعتَبر الإجماع لعلمنا بدخول الإمام فيه، كما يقول خصومنا في الشهداء والمؤمنين، لأنَّ إجماع هؤلاء عندهم هو الحجَّة، ولا تأثير بضمِّ غيره إليه، ومع ذلك فنحن نراهم يعتبرون إجماع الأُمَّة من حيث لم يتميَّز عندهم أقوال الشهداء والمؤمنين، وعلموا دخولها في جملة أقوال الأُمَّة، وبهذا الجواب الذي ذكرناه يجب أن يجيب من سلَّم الخبر المروي في الاجتماع الذي هو قوله: «لا تجتمع أُمَّتي علىٰ ضلال»، إذا تأوَّله علىٰ أنَّ اجتماعهم حقّ لمكان الإمام المعصوم، ودخولهم في جملتهم متىٰ سأل فقيل له: إذا كان قول الإمام هو الحجَّة بانفراده فأيُّ معنىٰ لضمِّ غيره إليه، لأنّا قد بيَّنا الوجه في حسن استعمال ذلك ابتداءً، ونبَّهنا علىٰ وجه الفائدة فيه في الأحوال التي لا يتميَّز قول الإمام فيها، وبيَّنا أيضاً الفرق بين ما يبتدئ المستعمل باستعماله من الكلام فيلزمه المطالبة لفائدته، وبين ما يتناوله من سؤال خصمه ويخرج له الوجوه، وليس يمتنع أن يجيب من / [[ص ٢٨٢]] سأل عن إجماع النصارىٰ إذا كان عيسىٰ عليه السلام فيهم بأنَّه حقّ، وكذلك القول في إجماع اليهود إذا كان قول موسىٰ عليه السلام في جملة أقوالهم، لأنّا إن لم نقل إنَّه حقّ فلا بدَّ أن يكون باطلاً، وكيف يكون باطلاً وفي جملتهم نبيّ مقطوع علىٰ صدقه، اللّهمّ إلَّا أن يسأل عن الفائدة في الابتداء بهذا القول، فقد قلنا إنَّه لا فائدة فيه إذا كان قول عيسىٰ عليه السلام منفرداً متميّزاً ولو عدم تميّزه في بعض الأحوال لحسن استعماله كما حسن ذلك في الإمام عند الغيبة علىٰ مذهبنا، وفي الشهداء والمؤمنين علىٰ مذاهب خصومنا.

فأمَّا تعاطيه الفرق بين قولنا في الإمام وقوله في الشهداء، لأنَّ الإمام متميّز والشهداء غير متميّزين، فقد بيَّنا أنَّ قول الإمام قد يكون غير متميّز في بعض الأحوال فيجب أن يسوغ لنا فيه ما ساغ له في الشهداء.

ثمّ يقال له: لو تعيَّن الشهداء عندكم وتميَّزوا وسُئِلْتَ عن إجماع الأُمَّة هل هو حقّ بأيّ شيء كنتَ تجيب؟ فإذا قال: أُجيب بأنَّه حقّ، قلنا: فلِمَ عبتَ علينا أن نجيب بمثل ذلك إذا سُئِلنا عن إجماع الأُمَّة؟ وألا منعكَ من الجواب بأنَّه حقّ تميّز الشهداء أو تعيّنهم؟ وأنَّه لا تأثير لضمِّ غيرهم إليهم، فإن قال: كلّ هذا لا يمنع من الجواب بأنَّه حقّ إذا سُئِلْتُ عن ذلك، لأنَّه لا بدَّ أن يكون حقّاً إذا فرضنا هذا الفرض، وإنَّما العيب إذا ضمَّ مبتدئا إلىٰ الشهداء مع تعيّنهم وتميّزهم غيرهم ثمّ قضىٰ بأنَّ في قولهم الحقّ، قلنا: أصبت في هذا التفصيل وبمثله أجبنا.

* * *

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ١)/ (جوابات المسائل التبانيات):

[[ص ١١]] **[إثبات حجّية الإجماع]:**

وهاهنا طريق آخر يجري في وقوع العلم مجرىٰ التواتر والمشافهة، وهو أن يُعلَم عند عدم تمييز عين الإمام وانفراد شخصه، إجماع جماعة علىٰ بعض الأقوال، يوثق بأنَّ قوله داخل في جملة أقوالهم.

فإن قيل: هذا القسم أيضاً لا يخرج عن المشافهة أو التواتر، لأنَّ إمام العصر إذا كان موجوداً، فإمَّا أن يعرف مذهبه وأقواله مشافهةً وسماعاً، أو بالمتواتر عنه.

قلنا: الأمر علىٰ ما تضمَّنه السؤال غير أنَّ الرسول والإمام إذا كان متميّزاً متعيّناً، عُلِمَت مذاهبه وأقواله بالمشافهة أو بالتواتر عنه. وإذا كان مستتراً غير متميّز العين _ وإن كان مقطوعاً علىٰ وجوده واختلاطه بنا _ علمت أقواله بإجماع الطائفة التي نقطع علىٰ أنَّ قوله في جملة أقوالهم، وإن كان العلم بذلك من أحواله لا يُعَدُّ وأمَّا المشافهة أو التواتر، وإنَّما يختلف الحالان بالتمييز والتعيين في حال، وفقدهما في أُخرىٰ.

فإن قيل: من أين يصحُّ العلم بقول الإمام إذا لم يكن متعيّناً متميّزاً، وكيف يمكن أن يحتجّ بإجماع الفرقة المحقّة في أنَّ قوله داخل في جملة أقوالهم.

أوَليس هذا يقتضي أن تكونوا قد عرفتم كلّ محقّ في سهل وجبل / [[ص ١٢]] وبرّ وبحر وحزن ووعر، ولقيتموه حتَّىٰ عرفتم أقواله ومذاهبه، أو أُخبرتم بالتواتر عن ذلك، ومعلوم لكلّ عاقل استحالة هذا وتعذّره.

وليس يمكنكم أن تجعلوا إجماع من عرفتموه من الطائفة المحقّة هو الحجَّة، لأنَّكم لا تأمنون من أن يكون قول الإمام الذي هو الحجَّة في الحقيقة خارجاً عنه.

قلنا: هذه شبهة معروفة مشهورة، وهي التي عوَّل عليها واعتمدها من قدح في الإجماع، من جهة أنَّه لا يمكن معرفة حصوله واتّفاق الأقوال كلّها علىٰ المذهب الواحد. والجواب عن ذلك سهل واضح.

وجملته: أنَّه لا يجب دفع حصول العلم الذي لا ريب فيه ولا شكّ، لفقد العلم بطريقة علىٰ سبيل التفصيل، فإنَّ كثيرا من العلوم قد تحصل من غير أن تنفصل للعالم طريقها.

ألَا ترىٰ أنَّ العلم بالبلدان والأمصار والحوادث الكبار والملوك العظام، فإنَّه يحصل بلا ارتياب لكلّ عاقل يخالط الناس حتَّىٰ لا يعارضه شكّ، ولو طالبته بطريق ذلك علىٰ سبيك التفصيل لتعذَّر عليه ذكره والإشارة إليه.

ولو قيل لمن عرف البصرة والكوفة وهو لم يشاهدهما، وقطع علىٰ بدر وحنين والجمل وصفّين وما أشبه ذلك: أشر إلىٰ من خبرك بهذا، وعيّن من أنبأك به، وكيف حصل لك العلم به؟ لتعذَّر عليه تفصيل ذلك وتمييزه ولم يقدح تعذّر التمييز والتفصيل عليه في علمه بما ذكرناه، وإن كان عند التأمّل علىٰ الجملة أنَّه علم ذلك بالأخبار، وإن لم ينفصل له كلّ مخبر علىٰ التعيين.

وإذا كانت مذاهب الأُمَّة مستقرّة علىٰ طول العهد وتداول الأيّام، وكثرة الخوض والبلوىٰ، وتوفّر الدواعي وقوَّتها، فما خرج عن المعلوم منها نقطع علىٰ أنَّه ليس مذهباً لها ولا قول من أقوالها.

وكذلك إذا كانت مذاهب فِرَق الأُمَّة علىٰ اختلافها مستمرّة مستقرّة علىٰ / [[ص ١٣]] طول الأزمان، وتردّد الخلاف، ووقوع التناظر والتجادل، جرىٰ العلم بإجماع كلّ فرقة علىٰ مذاهبها المعروفة المألوفة وتميّزه ممَّا باينه وخالفه، مجرىٰ العلم بمذاهب جميع الأُمَّة وما وافقه وخرج عنه.

ومن هذا الذي يشكّ في أنَّ تحريم الخمر ولحم الخنزير والربا، ليس من مذهب أحد المسلمين، وإن كنّا لم نلقَ كلّ مسلم في البرّ والبحر والسهل والوعر.

وأيّ عاقل من أهل العلم يرتاب في أنَّ أحداً من الأُمَّة لم يذهب في الجدّ والأخ إذا انفردا في الميراث، أنَّ المال للأخ لا للجدّ، وأنَّ الإخوة من الأُمّ يرثون مع الجدّ.

وإذا كانت أقوال الأُمَّة علىٰ اتّساعها وانتشارها في الفتاوي تنضبط لنا، حتَّىٰ لا نشكّ فيما دخل فيها وما خرج عنها، فكيف يستعبد انحصار أقوال الشيعة الذين نذكر أنَّ قول الحجَّة فيهم، ومن جملة أقوالهم، وهو أقلّ عدداً وأقرب انحصاراً؟

أوَليس أقوال أبي حنيفة وأصحابه والشافعي، والمختلف من أقوالهم قد انحصرت، حتَّىٰ لا يمكن أحداً أن يدَّعي أنَّ حنفياً أو شافعياً يذهب إلىٰ خلاف ما عُرِفَ وظهر وسُطِرَ، وإن لم تجب البحار وتحل الأمصار وتشافه

كلّ حنفي وشافعي. فما المنكر من مثل ذلك في أقوال الشيعة الإماميَّة؟

وإن أظهر مظهر الشكّ في جميع ما ذكرنا منه العليل وهو الكثير الغريز وقال: إنَّني لا أقطع علىٰ شيء ممَّا ذكرتم أنَّه مقطوع عليه، لفقد طريق العلم الذي هو المشاهدة أو التواتر. لحق بالسمنية جاحدي الأخبار، وقرب من السوفسطائية منكري المشاهدات.

ولا فرق البتَّة عند العقلاء من تجويز مذهب للأُمَّة لم نعرفه ولم نألفه ولم / [[ص ١٤]] يُنقَل إلينا، مع كثرة البحث واستمرار الخوض. وبين بلد عظيم في أقرب المواضع ممَّا لم يُنقَل خبره إلينا، وحادثة عظيمة لم نحطّ بها علماً.

وقيل لمن تعلَّق بذلك: إن كنت تدفع العلم عن نفسك والسكون إلىٰ ما ذكرناه، فأنت مكابر كالسمنية والسوفسطائية. وإن كنت تقول: طريق العلم متعذّر، لأنَّه المشاهدة والتواتر وقد ارتفعا.

قلنا لك: ما تقدَّم من أنَّ التفصيل قد يتعذَّر مع حصول العلم، والتواتر والمشاهدة في الجملة طريق إلىٰ ما ذكرناه، غير أنَّه ربَّما تجلّىٰ ويعتق، وربَّما التبس واشتبه. ولن يلتبس الطريق ويتعذَّر تفصيله إلَّا عند قوَّة العلم وامتناع دفعه.

ألَا ترىٰ أنَّ العالم بالبلدان والحوادث الكبار علىٰ الوجه القوي الجلي، لو قيل له: من أين علمت؟ ومن خبَّرك ونقل إليك؟ لتعذَّر عليه الإشارة إلىٰ طريقه. وليس هكذا من علم شيئاً بنقل خاصّ متعَّين، لأنَّه يتمكَّن متىٰ سُئِلَ عن طريق علمه أن يشير إليه.

فقد صار تعذّر التفصيل للطريق علماً علىٰ قوَّة العلم وشدَّة اليقين، فلهذا استغني عن تفصيل طريقه.

وإنَّما يحتاج إلىٰ تعيين الطريق فيما لم يستو العلم بالطريق المعلوم، فأمَّا ما يستو فيه [ظ: يستوي فيه] قوَّة المعلوم بوضوحه وتجلّيه وارتفاع الريب والشكّ فيه، فأيّ حاجة إلىٰ العلم بتعيين طريقه؟

[دخول الإمام عليه السلام في الإجماع]:

وبعد، فالإجماع الموثوق به في الفرقة المحقّة، هو إجماع الخاصَّة دون / [[ص ١٥]] العامَّة، والعلماء دون الجهّال. ومعلوم أنَّ الحصر أقرب إلىٰ ما ذكرناه.

ألَا ترىٰ أنَّ علماء أهل كلّ نحلة وملَّة في العلوم والآداب، معروفون محصورون متميّزون، وإذا كانت أقوال العلماء في كلّ مذهب مضبوطة، والإمام لا يكون إلَّا سيّد العلماء وأوحدهم، فلا بدَّ من دخوله في جملتهم، والقطع علىٰ أنَّ قوله كقولهم.

وهل الطاعن علىٰ الطريقة التي ذكرناها بأنَّا لم نلقَ كلّ إمامي ولا عرفناه، إلَّا كالطاعن في إجماع النحويين واللغويين علىٰ ما أجمعوا عليه في لغاتهم وطرقهم، بأنَّا لم نلقَ كلّ نحوي ولغوي في الأقطار والأمصار، ويلزمنا الشكّ في قول زائد علىٰ ما عرفناه من أقوالهم المسطورة المشهورة.

فإن قيل: لم يبقَ إلَّا أن تدلّوا علىٰ أنَّ قول الإمام مع عدم تميّزه وتعيّنه في جملة أقوال الشيعة الإماميَّة خاصَّة دون سائر الفِرَق، حتَّىٰ تقع الثقة بما يجمعون عليه ويذهبون إليه، ولا ينفع أن يكون قوله موجوداً في جملة أقوال الأُمَّة، من غير أن يتعيَّن لنا الفرقة التي قوله فيها ولا يخرج عنها.

قلنا: إذا دلَّ الدليل القاهر علىٰ أنَّ الحقّ في قول هذه الفرقة دون غيرها، فلا بدَّ من أن يكون الإمام الذي نثق بأنَّه لا يفارق الحقّ ولا يعتمد سواه، مذهبه مذهب هذه الفرقة، إذ لا حقَّ سواه.

وكما نعلم مع غيبته وتعذّر تمييزه أنَّ مذهبه مذهب أهل العلم والتوحيد، ثمّ مذهب أهل الإسلام من جملتهم، من حيث علمنا أنَّ هذه المذاهب هي التي دلَّ الدليل علىٰ صوابها وفساد ما عداها. فكذلك القول في الإمام.

وإذا فرضنا أنَّ الإمام إمامي المذهب، علمنا بالطريق الذي تقدَّم في مذهب مخصوص، أنَّ كلّ إمامي عليه، وزال الريب في ذلك. فقد بان أنَّ إجماع الإماميَّة علىٰ قول أو مذهب لا يكون إلَّا حقَّاً، لأنَّهم لا يجمعون إلَّا وقول الإمام / [[ص ١٦]] داخل في جملة أقوالهم، كما أنَّهم لا يجمعون إلَّا وقول كلّ عالم منهم داخل في جملة أقوالهم.

فإن عاد السائل إلىٰ أن يقول: فلعلَّ قول الإمام وإن كان موافقاً للإماميَّة في مذاهبها لم تعرفوه ولم تسمعوه، لأنَّكم ما لقيتموه ولا تواتر عنه الخبر علىٰ التمييز والتعيين.

فهذا رجوع إلىٰ الطعن في كلّ إجماع وتشكيك في الثقة بإجماع كلّ فرقة علىٰ مذهب مخصوص، وليس بطعن يختصّ ما نحن بسبيله.

والجواب عنه قد تقدَّم مستقصىٰ، وأوضحنا أنَّ التشكيك في ذلك دفع للضروريات ولحوق بأهل الجهالات.

[الإجماع حجَّة في كلِّ حكم ليس له دليل]:

وإذ قد قدَّمنا تقديمه ممَّا هو جواب عند التأمّل عن جميع ما تضمَّنه الفصل الأوَّل، فنحن نشير إلىٰ المواضع التي تجب الإشارة إليها، والتنبيه علىٰ الصواب فيها من جملة الفصل.

أمَّا ما مضىٰ في الفصل من أنَّكم إذا اطَّلعتم علىٰ طرق مخالفيكم التي يتوصَّلون بها إلىٰ الأحكام الشرعية، لا بدَّ من ذكر طريق لا يلحقه تلك الطعون، توضّحون أنَّه موصل إلىٰ العلم بالأحكام، فلعمري أنَّه لا بدَّ من ذلك.

وقد بيَّنا فيما قدَّمناه كيف الطريق إلىٰ العلم بالأحكام وشرحناه وأوضحناه، وليس رجوعنا إلىٰ عمل الطائفة وإجماعها في ترجيح أحد الخبرين الراويين علىٰ صاحبه أمراً يختصُّ هذا الموضع، حتَّىٰ يظنّ ظانّ أنَّ الرجوع إلىٰ إجماع الطائفة إنَّما هو في هذا الضرب من الترجيح.

/ [[ص ١٧]] بل نرجع إلىٰ إجماعهم في كلِّ حكم لم نستفده بظاهر الكتاب، ولا بالنقل المتواتر الموجب للعلم عن الرسول أو الإمام عليه السلام، سواء ورد بذلك خبر معيَّن أو لم يرد، وسواء تقابلت فيه الروايات أو لم تتقابل، لأنَّ العمل بخبر الواحد المجرَّد ليس بحجَّة عندهم علىٰ وجه من الوجوه، انفرد من معارض أو قابله غيره علىٰ سبيل التعارض.

فأمَّا ما مضىٰ في الفصل من ذكر طرف المشارق والمغارب والسهول والوعور، وأنَّ ذلك إذا تعذَّر لم يقع الثقة بعموم المذهب بكلّ واحد من الفرقة. فقد مضىٰ الجواب عنه مستوفىٰ مستقصىٰ، وبيَّنا أنَّ العلم بذلك حاصل ثابت بالمشافهة والتواتر، وإن [لم] تجب البلاد وتُعرَف كلّ نسألها.

فأمَّا التقسيم الذي ذُكِرَ أنَّه لا يخلو القائل بأنَّ الفرقة أجمعت، من أن يريد كلّ متديّن بالإمامة ومعتقد لها، أو يريد البعض، وتعاطي إفساد القسم الأوَّل بما تقدَّم ذكره.

والكلام علىٰ الثاني بالمطالبة بالدليل المميّز لذلك البعض من غيرهم، والحجَّة الموجبة لكون الحقّ فيه، ثمّ بإقامة الدلالة علىٰ أنَّ قول الإمام المعصوم الذي هو الحجَّة علىٰ الحقيقة في جملة أقوال ذلك البعض دون [ظ: من] ما عداهم من أهل المذاهب.

فالكلام عليه أيضاً مستفاد بما تقدَّم بيانه وإيرادنا له، غير أنّا نقول: ليس المشار بالإجماع الذي نقطع علىٰ أنَّ الحجَّة فيه إلىٰ إجماع العامَّة والخاصَّة والعلماء والجهّال. وإنَّما المشار بذلك إلىٰ إجماع العلماء الذين لهم في الأحكام الشرعية أقوال مضبوطة معروفة، فأمَّا من لا قول له فيما ذكرناه _ ولعلَّه لا يخطر بباله _ أيّ إجماع له يعتبر.

/ [[ص ١٨]] **[كيفية العلم بدخول قول الإمام في الإجماع]:**

فأمَّا الدليل علىٰ أنَّ قول الإمام في هذا البعض الذي عيَّناه دون غيره فواضح، لأنَّه إذا كان الإمام عليه السلام أحد العلماء بل سيّدهم، فقوله في جملة أقوال العلماء.

وإذا علمنا في قول من الأقوال أنَّه مذهب لكلّ عالم من الإماميَّة فلا بدَّ من أن يكون الإمام عليه السلام داخلاً في هذه الجملة، كما لا بدَّ من أن يكون كلّ عالم إمامي، وإن لم يكن إماماً يدخل في الجملة...

قرينة للخبر لا يخلو من أن يُعتَبر فيه العلم بعمل المعصوم في جملة عملهم إلىٰ آخر الفصل.

فالكلام عليه أنَّ عمل المعصوم هو الحجَّة دون عمل غيره ممَّن انضمَّ إليه ولا حجَّة في عمل الجماعة التي لا يُعلَم دخول المعصوم فيها، ولا هو أيضاً إذا خرج المعصوم منه، إجماع جميع أهل الحقّ. ولو انفرد لنا عمل المعصوم وتميَّز، لما احتجنا إلىٰ سواه، وإنَّما راعينا عند فقد التمييز دخوله في جملة غيره، لنثق بأنَّ قوله في جملة تلك الأقوال.

ولا معنىٰ لقول من يقول: فإذا كان علمه [ظ: عمله] مستقلاًّ بنفسه في كونه حجَّةً ودلالةً، فلا اعتبار بغيره. لأنّا ما اعتبرنا غيره إلَّا علىٰ وجه مخصوص، وهو حال الالتباس، وما كان اعتبارنا لغيره إلَّا توصّلاً إليه ولنثق بما نعلمه.

/ [[ص ١٩]] فأمَّا مطابقة فائدة الخبر بعمل المعصوم، فلا شبهة في أنَّها لا تدلُّ علىٰ صدق الراوي فيما رواه، ومن هذا الذي جعل فيما رواه المطابقة دليلاً علىٰ صدق الراوي.

والـذي يجـب تحصـيله في هـذا أنَّ الفرقـة المحقَّـة إذا علمـت [ظ: عملـت] بحكـم مـن الأحكـام أو ذهبـت إلىٰ مـذهب مـن المـذاهب، ووجـدنا روايتـه مطابقـة لهـذا العمـل لا نحكـم بصـحَّتها ونقطـع علىٰ صـدق رواتهـا، لكنّـا نقطـع علىٰ وجـوب العمـل بـذلك الحكـم المطـابق للروايـة، لا لأجـل الروايـة، لكـن بعمـل المعصـوم الـذي قطعنـا علىٰ دخولـه في جملة عمل القائلين بذلك الحكم.

اللّهـمّ إلّا أن تجمـع الفرقـة المحقّـة علىٰ صـحَّة خـبر وصدق راويه، فيحكم حينئذٍ بذلك مضافاً إلىٰ العمل.

فـإن قيـل: وكيـف تجمـع الفرقـة المحقّـة علىٰ صـدق بعض أخبار الآحاد، وأيّ طريق لها إلىٰ ذلك؟

قلنـا: يمكـن أن تكـون عرفـت ذلـك بأمـارة، أو علامـة علىٰ الصـادق [ظ: دلَّـت علىٰ الصـدق] مـن طريـق الجملـة. ويمكـن أيضـاً أن يكونـوا عرفـوا في راوٍ بعينـه صـدقه علىٰ سـبيل التمييـز والتعيـين، لأنَّ هـؤلاء المجمعـين مـن الفرقـة المحقّـة قـد كـان لهـم سـلف قبـل سـلف يلقـون الأئمَّـة عليهم السلام الـذين كـانوا في أعصـارهم، وهـم ظـاهرون بـارزون تُسـمَع أقوالهم ويرجع إليهم في المشكلات.

وفي الجملـة: إجمـاع الفرقـة المحقَّـة لأنَّ المعصـوم فيـه حجَّة، فإذا أجمعـوا علىٰ شيء قطعنـا علىٰ صـحَّته، ولـيس علينـا أن نعلـم دلـيلهم الـذي أجمعـوا لأجلـه / [[ص ٢٠]] مـا هـو بعينه، فإنَّ ذلـك عنّـا موضـوع، لأنَّ حجَّتنـا التـي عليهـا نعتمـد هي إجماعهم لا ما لأجله كان إجماعهم.

ومخالفونـا في مسـألة الإمامـة بمثـل هـذا الجـواب يجيبون إذا سُئلوا عن علل الإجماع وطرقه وأولويته.

فـإن قيـل: فـما تقولـون في خـبرين واردين مـن طـرق الآحـاد تعارضـا وتنافيـا، ولم تعمـل الفرقـة المحقَّـة بـما يطـابق فائـدة أحـدهما، ولا أجمعـوا في واحـد مـنهما علىٰ صـحَّة ولا فساد.

قلنـا: لا نعمـل بشـيء مـن هـذين الخـبرين، بـل يكونان عنـدنا مطـروحين وبمنزلـة مـا لم يـرد، ونكـون علىٰ مـا تقتضـيه الأدلَّـة الشـرعية في تلـك الأحكـام التـي تضـمَّنها الأخبـار الـواردة مـن طريـق الآحـاد. وإن لم يكـن لنـا دليـل شرعي في ذلك، استمررنا علىٰ ما يقتضيه العقل.

* * *

رسائل الشـريف المرتضـىٰ (ج ١)/ (جوابـات المسـائل الموصليات الثالثة):

/ [[ص ٢٠٥]] **[إثبـات حجّيـة الإجمـاع في الأحكـام الشرعية]:**

وهاهنـا طريـق آخـر يتوصَّـل بـه إلىٰ العلـم بـالحقّ والصـحيح مـن الأحكـام الشـرعية عنـد فقـد ظهـور الإمـام وتميّـز شخصـه، وهـو إجمـاع الفرقـة المحقّـة مـن الإماميَّـة التـي قـد علمنـا أنَّ قـول الإمـام _ وإن كـان غـير متميّـز الشـخص _ داخل في أقوالها وغير خارج عنها.

فإذا أطبقـوا علىٰ مـذهب مـن المـذاهب، علمنـا أنَّـه هـو الحـقّ الواضـح والحجَّـة القاطعـة، لأنَّ قـول الإمـام الـذي هـو الحجَّـة في جملـة أقوالهـا، فكـأن الإمـام قائلـه ومتفـرّداً بـه، ومعلـوم أنَّ قـول الإمـام _ وهـو غـير مميَّـز العـين ولا معـروف الشـخص _ في جملـة أقـوال الإماميَّـة، لأنّـا إذا كنّـا نقطـع علىٰ وجـود الإمـام في زمـان الغيبـة بـين أظهرنـا ولا نرتـاب بـذلك، ونقطـع أيضـاً علىٰ أنَّ الحـقّ في الأُصـول كلّهـا مـع الإماميَّـة دون مخالفيهـا، وكـان الإمـام لا بـدَّ أن يكـون محقَّـاً في جميـع الأُصـول. وجـب أن يكـون الإمـام علىٰ مـذاهب الإماميَّـة في جميعها علىٰ مـذهب مـن المـذاهب في فـروع الشـريعة، فـلا بـدَّ أن يكـون الإمـام وهـو سـيّد الإماميَّـة وأعلمهـا وأفضـلها في جملة هذا الإجماع.

فكـما لا يجـوز فـيما أجمعـت عليـه الإماميَّـة أن يكـون بعـض علـماء الإماميَّـة غـير قائـل بـه ولا ذاهـب إليـه، فكـذلك لا يجوز مثله في الإمام.

[كيفية تحصيل إجماع الأُمَّة]:

فـإن قيـل: هـذا حجـد [خ ل جهـد] عظـيم مـنكم، يقتضـي أنَّكـم قـد عـرفتم كـلّ محـقّ في / [[ص ٢٠٦]] بـرّ وبحر وسهل وجبـل حتَّـىٰ ميَّـزتم أقـوالهم ومـذهبهم، إمَّـا بـأن لقيتمـوهم، أو بـأن تـواترت عنـه [ظ: عـنهم] إلـيكم الأخبـار بمذاهب، ومعلوم بعد هذه الدعوىٰ عن الصحَّة.

قلنا: قد أجبنا عـن هـذه المسـألة بـما فرغنـاه واسـتوفيناه، وجعلناه كالشمس الطالعة في الوضوح والجلاء في مسـائل سـألنا عنها أبو عبد الله محمّد بن عبد الملك البتان رحمه الله مقصور علىٰ أخبار الآحاد وطريق العلم بالآحاد، أجهد فيها نفسه وتعب بها عمـره، وما قصـر فيما أورده من الشبهة.

فالجواب عن هذه المسائل موجود في يد الأصحاب (أيَّدهم الله) وهو يقارب مائة ورقة.

وإذا اطَّلع عليه عرِف منه الطريق الصحيح إلىٰ العلم بأحكام الشريعة علىٰ مذاهب أصحابنا، مع نفيهم القياس والعمل بأخبار الآحاد، ووجد في جواب هذه المسائل من تقرير المذهب وتأليه، والجمع بين أُصوله وفروعه ما لا يوجد في شيء من الكتب المصنَّفة.

ثمّ لا نخلو السؤال الذي ذكره من جواب علىٰ كلّ حال، فنقول: هذه الطريقة المذكورة في السؤال هي طريقة من نفي إجماع الأُمَّة، وادَّعىٰ أنَّه لا سبيل إلىٰ العلم بإجماعها علىٰ قول من الأقوال، مع تباعد الديار وتفرّق الأوطان وفقد المعرفة بكل واحد منهم علىٰ التعيين والتمييز.

وقد علمنا مع طول المجالسة والمخالطة وامتداد العصر واستمرار الزمان تقدّر مذاهب المسلمين وحصر أقاويلهم، وفرَّقنا بين ما يختلفون فيه ويجتمعون عليه، ومن شكَّكنا في ذلك كمن شكَّكنا في البلدان والأمصار والأحداث العظيمة التي يقع بها العلم ويزول الريب فيها بالأخبار المتواترة.

/ [[ص ٢٠٧]] وأيّ عاقل يشكّ في أنَّ جميع المسلمين في برّ وبحر وسهل وجبل وقرب وبعد لا يذهبون إلىٰ تحريم الزنا والخمر، وأنَّ أحداً منهم لم يذهب في الجدّ والأخ إذا تفرَّدا بالميراث إلىٰ أنَّ المال للأخ دون الجدّ، وأنَّهم لا يختلفون الآن وإن كان في هذه المسألة خلاف قديم بين الأنصار، في أنَّ التقاء الختانين لا يوجب الغسل.

ولو شكَّكنا في هذا مشكّك فقال: في فقهاء الأُمَّة وعلمائها من يذهب إلىٰ مذهب الأنصار، إنَّ الماء من الماء، لعنَّفناه ونكبناه، وإن كنّا لا نعرف فقهاء الأُمَّة وعلماءها في الأمصار علىٰ التعيين والتمييز.

وكما أنَّ مذاهب الأُمَّة بأجمعها محصورة معلومة، فكذلك مذاهب كلّ فرقة من فقهائها وطائفة علمائها، فإنَّ مذاهب أبي حنيفة محصورة بالروايات المختلفة عنه مضبوطة وكذلك مذاهب الشافعي، وإن كانت له أقوال مختلفة في بعض المسائل، فقد فرَّق أصحابه والعارفون بمذهبه بين المذهب الذي له فيه أقوال وبين ما ليس له فيه إلَّا قول واحد.

فلو أنَّ قائلاً قال لنا: إذا كنتم لا تعرفون أصحاب أبي حنيفة في البرّ والبحر والسهل والجبل والحزن والوعر، فلعلَّ فيهم من يذهب إلىٰ ما يخالف من اجتمع ممَّن تعرفون علمه، وكذلك لو قال في مذاهب الشافعي، لكنّا لا نلتفت إلىٰ قوله، ونقول:

قد علمنا ضرورة خلاف ما تذكرونه، وقطعنا علىٰ أنَّ أحداً من علماء أصحاب أبي حنيفة أو أصحاب الشافعي لا يذهب قريباً كان أو بعيداً، إلىٰ خلاف ما عرفناه ووقع الإطباق عليه من هذه المذاهب، وأنَّ التشكيك في ذلك كالتشكيك في سائر الأُمور المعلومة.

وإذا استقرَّت هذه الجملة وكان مذهب الإماميَّة أشدّ انحصاراً وانضباطاً / [[ص ٢٠٨]] من مذهب جميع الأُمَّة، وكنّا نعلم أنَّ الأُمَّة مع كثرة عددها وانتشارها في أقطار الأرض قد أجمعت علىٰ شيء بعينه نأمن أن يكون لها قول سواه فأحرىٰ أن يصحَّ في الإماميَّة _ وهي جزء من كلّها وفرقة من فِرَقها _ أن نعلم مذاهبهم علىٰ سبيل الاستقرار والتعيين، وإجماعهم علىٰ ما أجمعوا عليه، حتَّىٰ يزول عنّا الريب في ذلك والشكّ فيه، كما زال فيما هو أكثر منه.

وإذا كان الإمام في زمان الغيبة موجوداً بينهم وغير مفقود من جملتهم، فهو واحد من جماعتهم، وإذا علمنا بالسرِّ والمخالطة وطول المباحثة أنَّ كلّ عالم من علماء الإماميَّة قد أجمع علىٰ مذهب بعينه، فالإمام وهو واحد من العلماء، داخل في ذلك وغير خارج عنه.

وليس يخلّ بمعرفة مذهبه عدم معرفته بعينه، لأنّا لا نعرف كلّ عالم من علماء الإماميَّة وفقيه من فقهائها في البلاد المتفرّقة، وإن علمنا علىٰ سبيل الجملة إجماع كلّ عالم عرفناه أو لم نعرفه علىٰ مذهب بعينه، فالإمام في هذا الباب كمن لا نعرفه من علماء الإماميَّة.

وإذا لم يعرض لنا شكّ في مذهب من لا نعرفه من الإماميَّة، لم يجز أن يعرض أيضاً لنا الشكّ في قول الإمام أنَّه من جملة أقوال الإماميَّة، وإن كنّا لا نُميِّز شخصه ولا نعرف عينه.

واعلم أنَّ الطريق المعتمد المحدَّد إلىٰ صحَّة مذاهبنا في فروع الأحكام الشريعة [ظ: الشرعية] هو هذا الذي

بيَّناه وأوضحناه، سواء كانت المسائل ممَّا تنفرد به الإماميَّة بها، أو ممَّا يوافقها فيها بعض خصومها.

* * *

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ٢)/ (جوابات المسائل الرسية الأُولىٰ):

[[ص ٣٦٦]] المسألة الحادية والعشرون: [إثبات حجّية إجماع الطائفة]:

إذا كان طريق معظم الأحكام الشرعية إجماع علماء الفرقة المحقَّة، لكون الإمام المعصوم الذي لا يجوز عليه الخطأ واحداً من علمائهم دون عامَّتهم وعلماء غيرهم، وكان العلماء من هذه الفرقة محصورين بدليل عدم التجويز لوجود عالم منهم يُعرَف فتياه، مع تعذّر معرفته بعينه واسمه ونسبه.

ووجوب هذه القضيَّة يوجب أحد أُمور كلّ منها لا يمكن القول به:

أمَّا كون فتيا الإمام الغائب المرتفعة معرفته بعينه خارجة عن إجماع علماء الإماميَّة، وهذا يمنع من الثقة بإجماعهم.

أو كون فتياه داخلة فيهم، فهذا يوجب تعيّنه وتميّز فتياه، وهذا متعذّر الآن مع غيبته.

أو حصول فتياه في جملة فتياهم مع تعذّر معرفة شخصه، فهذا يؤدّي إلىٰ تجويز عدَّة علماء لا سبيل إلىٰ العلم بتميّزهم، لأنَّه إذا جاز في فتيا الإمام _ وهو سيِّد العلماء ورئيس الملَّة _ أن يتعذَّر معرفتها علىٰ سبيل التفصيل مع حصولها في جملة فتيا شيعته، فذلك في علماء شيعته أجوز، وذلك يمنع من القطع علىٰ حصول إجماعهم علىٰ الحكم الواحد.

/ [[ص ٣٦٧]] أو يقال: إنَّ في إمساكه عن النكير دلالة علىٰ رضاه بالفتيا.

فهذه طريقة المتقدِّمين من شيوخنا، وقد رغبنا عنها وصرَّحنا بخلافها، لأنَّ فيها الاعتراف بأنَّ الإمساك يدلُّ علىٰ الرضا مع احتماله لغيره من الخوف المعلوم حصوله للغائب.

الجواب: اعلم أنَّ قول إمام الزمان وفتياه في كلّ واقعة وحادثة من الشرائع، لا بدَّ أن يكون في جملة أقوال علماء الفرقة الإماميَّة، وليس كلّ عالم من علماء الإماميَّة نعلمه بعينه واسمه ونسبه علىٰ سبيل التمييز، وأنَّه إنَّما نعلمه علىٰ سبيل التفصيل بالعين والاسم والنسب من علماء هذه الطائفة من اشتهر منهم باشتهار كتبه ومصنَّفاته ورياسته وأحوال له مخصوصة، وإلَّا فمن نعلمه علىٰ سبيل الجملة وإن لم نعلمه علىٰ سبيل التفصيل أكثر ممَّن عرفناه باسمه ونسبه. ومن هذا الذي يدَّعي معرفة كلّ عالم من علماء كلّ فرقة من فِرَق المسلمين بعينه واسمه ونسبه في كلّ زمان، وعلىٰ كلّ حال.

فعلىٰ هذا الذي قرَّرناه لا يجب القطع علىٰ أنَّ من لم نعرفه بعينه واسمه ونسبه من علماء الإماميَّة يجب نفيه والقطع علىٰ فقده.

وليس إذا كنّا لا نعلم عين كلّ عالم من علماء الإماميَّة واسمه ونسبه، وجب أن لا نكون عالمين علىٰ الجملة بمذهبه، وأنَّه موافق لمن عرفنا عينه واسمه ونسبه.

لأنَّ العلم بأقوال الفِرَق ومذاهبها يعلم ضرورةً علىٰ سبيل الجملة، إمَّا باللقيا والمشافهة أو بالأخبار المتواترة، وإن لم يفتقر هذا العلم إلىٰ تمييز الأشخاص وتعيّنهم وتسميتهم. لأنّا نعلم ضرورة أنَّ كلّ عالم من علماء الإماميَّة يذهب إلىٰ أنَّ الإمام يجب أن يكون معصوماً منصوصاً عليه، وإن لم نعلم كلّ قائل بذلك / [[ص ٣٦٨]] وذاهب إليه بعينه واسمه ونسبه.

وهكذا نقول في العلم بإجماع علماء كلّ فرقة من فِرَق المسلمين: إنَّ الجملة فيه متميّزة من التفصيل، وليس العلم بالجملة مفتقراً إلىٰ العلم بالتفصيل، وقد علمنا أنَّه لا إمامي لقيناه وعاصرناه وشاهدناه إلَّا وهو عند المناظرة والمباحثة يفتي بمثل ما أجمع عليه علماؤنا، سواء عرفناه بنسبه وبلدته أو لم نعرفه بهما.

وكذلك كلّ إمامي خُبِّرنا عنه في شرق وغرب وسهل وجبل عرفناه بنسبه واسمه أو لم نعرفه، قد عرفنا بالأخبار المتواترة الشائعة الذائعة التي لا يمكن إسنادها إلىٰ جماعة بأعيانهم لظهورها وانتشارها، أنَّهم كلّهم قائلون بهذه المذاهب المعروفة المألوفة، حتَّىٰ أنَّ من خالف منهم في شيء من الفروع عُرِفَ خلافه وضُبِطَ ومُيِّزَ عن غيره.

وقد استقصينا هذا الكلام في جواب المسائل التبانيات، وانتهينا فيه إلىٰ أبعد الغايات.

فإذا قيل لنا: فلعلَّ الإمام لأنَّكم لا تعرفونه بعينه يخالف علماء الإماميَّة فيما اتَّفقوا عليه.

قلنا: لو خالفهم لما علمنا ضرورة اتّفاق علماء الإماميَّة الذين هو واحد منهم علىٰ هذه المذاهب المخصوصة، وهل الإمام إلَّا أحد علماء الإماميَّة، وكواحد من العلماء الإماميَّة الذين لا نعرفهم بنسب ولا اسم.

ونحن إذا ادَّعينا إجماع الإماميَّة أو غيرها علىٰ مذهب من المذاهب، فما نخصُّ بهذه الدعوىٰ من عرفناه باسمه ونسبه دون من لم نعرفه، بل العلم بالاتّفاق عامّ لمن عرفناه مفصَّلاً ولمن لم نعرفه علىٰ هذا الوجه.

وليس يجب إذا كان إمام الزمان غير متميّز الشخص ولا معروف العين أن لا يكون معروف المذهب ومتميّز المقالة، لأنَّ هذا القول يقتضي أنَّ كلّ من لم / [[ص ٣٦٩]] نعرفه من علماء الإماميَّة أو علماء غيرهم من الفِرَق، فإنّا لا نعرف مذهبه ولا نحقِّق مقالته وهذا حدّ لا يبلغه متأمّل.

فإن قيل: أتجوّزون أن يكون في جملة الإماميَّة عالم يخالف هذه الطائفة في بعض المسائل ولم ينته إليكم خبره، لأنَّه ما اشتهر كاشتهار غيره، ولا له تصنيفات سارت وانتشرت؟

فإن أجزتم ذلك فلعلَّ الإمام هو ذلك القائل، وهذا يقتضي ارتفاع الثقة، لأنَّ [ظ: بأنَّ] قول إمام الزمان داخل لا محالة في جملة أقوال علماء الإماميَّة، ويبطل ما تدَّعونه من أنَّ الحجَّة في إجماعهم. وإن منعتم من كون عالم من علمائهم يخفي خبر خلافه لهم في بعض المذاهب كابرتم.

قلنا: لا يجوز أن يكون في علماء الإماميَّة من يخالف أصحابه في مذهب من مذاهبهم، ويستمرّ ذلك ويمضي عليه الدهور، فينطوي خبر خلافه، لأنَّ العادات ما جرت بمثل ذلك، لأنَّ ما دعىٰ هذا العالم إلىٰ الخلاف في ذلك المذهب يدعوه إلىٰ إعلانه وإظهاره، ليُتبع فيه ويُقتدىٰ به في اعتقاده.

وما هذه سبيله يجب بحكم العادة ظهوره ونقله وحصول العلم به، لاسيّما مع استمراره وكرور الدهور عليه.

وما تجويز عالم يخفي خبر خلافه إلَّا كتجويز جماعة من العلماء يخالفون من عرفنا مذاهبه من العلماء في أُصول الدين، أو فروعه، أو في علم العربية والنحو واللغة، فيخفىٰ خلافهم وينطوي أمرهم. وتجويز ذلك يؤدّي من الجهالات إلىٰ ما هو معروف مسطور، علىٰ أنَّ لإمام الزمان عليه السلام في هذا الباب مزيَّة معلومة.

فلو جاز هذا الذي سألنا عنه في غيره لم يجز مثله فيه، لأنَّ الإمام قوله / [[ص ٣٧٠]] حجَّة والجماعة توافقه في مذهبه إنَّما كانت محقَّة لأجل موافقتها له، فلا بدَّ من أن يظهر ما يعتقده ويذهب إليه، حتَّىٰ يعرف من يوافقه ممَّن يخالفه، وليس إظهاره لاعتقاده وتصريحه بمذهبه ممَّا يقتضي أن يعرف هو بنسبه، لأنّا قد نعرف مذاهب من لا نعرف نسبه ولا كثيراً من أحواله.

وكيف يجوز أن يكون للإمام مذهب أو مذاهب تخالف مذاهب الإماميَّة لا يكون معروفاً مشهوراً بين الإماميَّة، وهو يعلم أنَّ المرجع في أنَّ إجماع هذه الطائفة حجَّة إلىٰ أنَّ قوله في جملة أقوالها. فإذا أجمعوا علىٰ قول وهو مخالف فيه، هل له منه مندوحة عن إظهار خلافه وإعلانه، حتَّىٰ يزول الاغترار بأنَّ إجماع الإماميَّة علىٰ خلافه.

ولهذا قلنا في مواضع من كتبنا: إنَّ ما اختلف فيه قول الإماميَّة من الأحكام لا يجوز أن يحتجَّ فيه بإجماع الطائفة، لأنَّها مختلفة ونحن غير عالمين بجهة قول الإمام ولمن هو موافق من هؤلاء المختلفين، فلا بدَّ في مثل ذلك من الرجوع إلىٰ دليل غير الإجماع يُعلَم به الحقّ فيما اختلفوا فيه.

فإذا علمنا قطعنا علىٰ أنَّ قول الإمام موافق له، لأنَّ قوله لا يخالف الحقّ وما يدلُّ عليه الأدلَّة.

* * *

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ٣)/ (مسألة في الإجماع):

[[ص ٢٠١]] إن قال قائل: إذا كنتم تعتمدون في حال الأحكام الشرعية جمهورها بأنَّه الصحيح وما عداه باطل علىٰ إجماع الشيعة الإماميَّة الذين تدَّعون أنَّه لا يكون إلَّا حقَّاً، من حيث كان قول الإمام المعصوم من جملته، فلا بدَّ لكم من أن تقطعوا علىٰ أنَّه ما في برّ وبحر وسهل وجبل من يقول بخلافه، لأنَّكم متىٰ جوَّزتم أن يكون في الإماميَّة

من يخالف في ذلك ولو كان واحداً، جاز أن يكون هو الإمام فلا تحصل الثقة بذلك القول الشائع الذائع، لتجويز أن يكون قول من هو الحجَّة في الحقيقة خارجاً عنه.

وإذا كنتم إنَّما تعتمدون في العلم بالغائبات عن إدراكهم [ظ: إدراككم] من الأُمور علىٰ النقل، وتقولون: إنَّه لو كان لعالم من علماء الإماميَّة مذهب في الشريعة بخلاف / [[ص ٢٠٢]] ما عرفناه وسطرناه لذكر ونقل، فإذا فقدنا النقل والعلم علمنا نفي ذلك، وهذا إنَّما يتميَّز في الأمر الذي إذا كان وجب ظهوره وجب نقله، لأنَّ أحداً من العلماء لا يقول في كلّ شيء وقع أنَّه لا بدَّ من العلم به ونقله، وإنَّما يقال ذلك في أشياء مخصوصة.

ويلزم علىٰ هذا أن يقال لكم: جوّزوا فيما ادَّعيتم أنَّه إجماع الإماميَّة، أن يكون في أقاصي الصين واحد في الإماميَّة يخالف في ذلك، وإن لم يُنقَل إلينا في الأخبار.

ومع تجويز ذلك سقط التعويل علىٰ إجماع الإماميَّة، والقطع علىٰ أنَّه ليس بحجَّة، لأنَّه يجوز أن يكون ذلك الذي جوَّزنا قوله بخلاف أقوال الإماميَّة هو الإمام نفسه، فلم يثق بمن عداه.

الجواب: أنّا قد بيَّنا في جواب مسائل ابن التبّان ما إذا تأمّل كان فيه جواب عن هذه الشبهة، واستوفينا بيان الطريق إلىٰ القطع علىٰ ثبوت إجماع الإماميَّة، وأنَّ قول إمامهم في جملة أقوالهم، وانتهينا في ذلك إلىٰ غاية لا مزيد عليها، غير أنّا نقول هاهنا:

ليس يخلو السائل عن هذه المسألة من أن يكون بكلامه هذا طاعناً في إجماع المسلمين وغيرهم، وشاكّاً في كلّ ما يُدَّعىٰ من اتّفاق شيء، فإن كان الأوَّل فالطعن الذي أورده لازم فيما عداه.

لأنَّ لقائل أن يقول: كيف تقطع في بعض المسائل أنَّ المسلمين أجمعوا فيها علىٰ قول واحد وأجمعوا علىٰ أحد قولين لا ثالث لهما، مع التجويز لأن / [[ص ٢٠٣]] يكون ببلاد الصين من يخالف في ذلك وأخباره غير متَّصلة.

وكذلك القول فيما يُدَّعىٰ من إجماع أهل العراق وأهل الحجاز علىٰ مسألة، لأنَّ هذا الطعن يؤثِّر في ذلك كلّه ويقتضي في جميعه، ويوجب أيضاً أن لا يُقطَع علىٰ أنَّ أهل العربية أجمعوا علىٰ شيء منها لهذه العلَّة، ولا نأمن أن يكون في أقاصي البلاد من يخالف في أنَّ إعراب الفاعل الرفع والمفعول به النصب، وفي كلّ شيء ادَّعيناه إجماعاً لأهل العربية.

وإن كان السائل شاكّاً في الجميع وطاعناً في كلّ إجماع، لكفىٰ بهذا القول فحشاً وشناعةً وبعداً عن الحقّ ولحوق قائله بأهل الجهالات من السمنية ومنكري الأخبار، من حيث ظنّوا أنَّ الشكَّ في مذهب رأيه علىٰ المعروف يجري مجرىٰ الشكّ في تلك زائد علىٰ المقبول المشهور وخادمه عمَّا نُقِلَ وسُطِرَ، وهذا لا يلزم، لأنَّ القول الذي إذا كان لم يجب نقله إلينا.

فكما لا نقطع علىٰ حوادث أقاصي الصين، ولا نعلم تفاصيل قولها وبلدانها وإنَّما نحكي عنهم إذا كان العلم بالغائبات كلّها، وأنَّ الإخبار لا يقضي علماً وبهم يقيناً، فلزمهم الشكّ في الحوادث الكبار والبلدان العظام وكلّ أمر يوجب العادة نقله وتواتر الأخبار به والقطع عليه ... عن الشبهة عن هذا التجويز والتقدير، إنَّ لنا معاشر الإماميَّة جواباً يختصُّ به، ولمن يدَّعي الإجماع من مخالفينا جواباً عنه يخصّهم، ونحن نبيِّن الجميع.

أمَّا قول الإمامي الذي فرضنا أنَّه في أقاصي البلاد وبحيث لا يتَّصل بنا أخباره فليس يخلو هذا الإمامي من أن يكون هو إمام الزمان نفسه، أو يكون غيره. فإن كان غيره، فلا يضرُّ فقد العلم بخلافه، لأنَّ قول الإمام الذي هو الحجَّة فيما عداه من الأقوال.

/ [[ص ٢٠٤]] وإن كان هو الإمام نفسه، فلا يجوز من الإمام وقوله الحجَّة في أحكام الشريعة أن يخلي سائر المكلَّفين من معرفة قوله، وأن يسلبهم الطريق إلىٰ إصابة الحقّ الذي لا يوجد إلَّا في مذهبه، ويجب عليه إظهار قوله لكلّ مكلَّف حتَّىٰ يتساوىٰ من العلم به سماعاً وإدراكاً ومنقولاً من جهة الخبر كلّ من يلزمه ذلك الحكم، ولهذا القول متىٰ علم الإمام أنَّ شيئاً من الشرع قد انقطع نقله، وجب عليه أن يظهر لبيانه، ولا يسع له حينئذٍ التقيّة.

ولا فرق بين أن يخفي قوله وهو الحجَّة عن كثير من أهل التكليف حتَّىٰ لا يكون لهم إليه طريق، وبين أن يرتفع عن الجميع. فلا بدَّ علىٰ هذا التقدير أن يوصل الإمام قوله في الحوادث كلّها إلىٰ كلّ مكلَّف، ولا يجوز أن يختصَّ بذلك بعض المكلَّفين دون بعض.

فقد برئنا من عهدة هذه الشبهة، وصحَّ لنا القطع علىٰ إجماع الإماميَّة والاحتجاج به، ولم يضرّ أن يكون للإمامي قول يخالف ما نحن فيه، إذا فرضنا بعد مكانه وانقطاع الأخبار بيننا وبينه.

فأمَّا الجواب عن هذه الشبهة التي يختصُّ بها مخالفونا في الإمامة، مع تعويلهم علىٰ الإجماع والاحتجاج به وحاجتهم إلىٰ بيان طريق يوصل إليه، فهو أن يقولوا: قد علمنا علىٰ الجملة أنَّ الإجماع حجَّة في الشريعة، وأمرنا الله تعالىٰ في كتابه وسُنَّة نبيّه عليه السلام بأن نعوِّل عليه ونحتجّ به ونرجع إليه.

فكلُّ طعن قدح في العلم به وشُكَّ في أساره لا يجب الالتفات إليه، لأنَّ الله تعالىٰ لا يوجب علينا الاجتماع بما لا طريق إليه والتعويل علىٰ ما لا يصحُّ إقراره وثبوته، فإن كان قول القائل، لم يجب إيصاله بنا ولا نقله إلينا، إمَّا لبعد مسافة، أو / [[ص ٢٠٥]] لغير ذلك، فهو خارج عن الأقوال المعتبرة في الإجماع.

وإنَّما تعبَّدنا في الإجماع بما يصحُّ أن نعلمه ولنا طريق إليه، وما خرج عن ذلك وما عداه فلا حكم له ووجوده كعدمه، فنحن بين إحالة القول يخالف ما عرفناه وروينا واستقرَّ وظهر، وبين إجازة لذلك لا يضرُّ في الاحتجاج بالإجماع إذا كان التعويل فيه إنَّما هو علىٰ ما إلىٰ العلم به طريق وعليه دليل، دون ما ليس هذه سبيله.

* * *

جوابات المسائل الطرابلسيَّة (خ):

[[ص ٢٢١]] فإن قيل: من أين يصحُّ العلم بقول الإمام إذا لم يكن متعيِّناً متميِّزاً؟ / [[ص ٢٢٢]] وكيف يمكن أن يحتجَّ بإجماع الفرقة المحقَّة في أنَّ قوله داخل في جملة أقوالهم؟ أوَليس هذا يقتضي أن تكونوا قد عرفتم كلّ محقّ في سهل وجبل وبرّ وبحر وحزن ووعر ولقيتموه حتَّىٰ عرفتم أقواله ومذاهبه وأخبرتم بالتواتر عن ذلك؟ ومعلوم لكلِّ عاقل استحالة هذا وتعذّره، وليس يمكنكم أن تجعلوا إجماع من عرفتموه من الطائفة المحقَّة هو الحجَّة، لأنَّكم لا تأمنون أن يكون قول الإمام الذي هو الحجَّة علىٰ الحقيقة خارجاً عنه.

قلنا: هذه شبهة معروفة مشهورة وهي التي عوَّل عليها واعتمدها من قدح في الإجماع من جهة أنَّه لا يمكن معرفة حصوله، واتّفاق الأقوال كلها علىٰ المذهب الواحد، والجواب عن ذلك سهل واضح، وجملته: أنَّه لا يجب دفع حصول العلم الذي لا ريب فيه ولا شكَّ لفقد العلم بطريقه علىٰ سبيل التفصيل، فإنَّ كثيراً من العلوم قد تحصل من غير أن تتفصَّل للعالم طرقها، ألَا ترىٰ أنَّ العلم بالبلدان والأمصار والحوادث الكبار والملوك العظام يحصل لكلِّ عاقل مخالط للناس حتَّىٰ لا يعارضه شكّ فيه؟ ولو طالبته بطريق ذلك علىٰ سبيل التفصيل لتعذَّر عليه ذكره والإشارة إليه، ولو قيل لمن عرف البصرة والكوفة وهو لم يشاهدهما وقطع علىٰ بدر وحنين والجمل وصفّين وما أشبه ذلك: أشر إلىٰ من خبَّرك بهذا وعيِّن من أنباك به وكيف حصل لك العلم به؟ لتعذَّر عليه تفصيل ذلك وتمييزه، ولم يقدح تعذّر التمييز والتفصيل عليه في علمه بما ذكرناه وإن كان عند التأمّل يعلم علىٰ الجملة أنَّه علم ذلك بالأخبار وإن لم يتفصَّل له كلّ مخبر علىٰ التعيين، وإذا كانت مذاهب الأُمَّة مستقرَّة علىٰ طول العهد وتداول الأيّام وكثرة الخوض والبلوىٰ وتوفّر الدواعي وقوَّتها فما خرج عن المعلوم منها نقطع علىٰ أنَّه ليس مذهب لها ولا قول من أقوالها، وكذلك إذا كانت مذاهب فِرَق الأُمَّة علىٰ اختلافها مستمرَّة مستقرَّة علىٰ طول الأزمان وتردّد الخلاف ووقوع الناظر والتجادل جرىٰ العلم بإجماع كلّ فرقة علىٰ مذاهبها المعروفة المألوفة وتميّزه ممَّا باينه وخالفه مجرىٰ العلم بمذاهب جميع الأُمَّة وما وافقه وخرج عنه، ومن هذا الذي يشكُّ في أنَّ تحريم الخمر ولحم الخنزير والربا ليس من مذهب إحدىٰ المسلمين، وإن كنّا لم نلقَ كلّ مسلم في البرّ والبحر والسهل والوعر؟ وأيُّ عاقل من أهل العلم يرتاب في أنَّ أحداً من الأُمَّة لم يذهب في الجدّ والأخ إذا / [[ص ٢٢٣]] انفردا في الميراث أنَّ المال للأخ دون الجدّ، وأنَّ الإخوة مع الأُمّ يرثون مع الجدّ؟ وإذا كانت أقوال الأُمَّة علىٰ اتِّساعها وانتشارها تنضبط لنا حتَّىٰ لا نشكّ فيما دخل فيها وخرج منها كيف يُستبعَد انحصار قول الشيعة الإماميَّة الذين نذكر أنَّ قوله الحجَّة فيهم ومن جملة أقوالهم وهم أقلُّ عدداً وأقرب انحصاراً؟ وليس أقوال أبي حنيفة وأصحابه والشافعي والمختلف من أقواله

قد انحصرت حتّىٰ لا يمكن أحد أن يدَّعي أنَّ حنفياً أو شافعياً يذهب إلىٰ خلاف ما عُرِفَ وظهر وسُطِرَ، وإن لم تجب البحار وتحلّ الأمصار وتشافه كلّ حنفي وشافعي في الأرض، فما المنكر من مثل ذلك في أقوال الشيعة الإماميَّة؟

وإن أظهر مظهر الشكّ في جميع ما ذكرنا منه القليل وهو الكثير العزيز وقال: إنَّني لا أقطع علىٰ شيء ممَّا ذكرتم أنَّه مقطوع عليه لفقد طريق العلم الذي هو المشاهدة أو التواتر، لحق بالسمنيَّة جاحدي الأخبار، وقرب من السوفسطائية منكري المشاهدات، ولا فرق البتَّة عند العقلاء بين تجويز مذهب للأُمَّة لم نعرفه ولم نألفه ولم يُنقَل إلينا مع كثرة البحث واستمرار الخوض وبين تجويز بلد عظيم في أقرب المواضع منّا لم يُنقَل خبره إلينا، وحادثة عظيمة لم تحط بها علماً. وقيل لمن تعلَّق بذلك: إن كنت تدفع العلم عن نفسك والتكوّن إلىٰ ما ذكرناه فأنت مكابر كالسمنيَّة والسوفسطائية، وإن كنت تقول: طريق العلم مفقود، لأنَّه المشاهدة والتواتر وقد ارتفعا، قلنا لك ما تقدَّم من أنَّ التفصيل قد يتعذَّر مع حصول العلم والتواتر والمشاهدة في الجملة طريق إلىٰ كلِّ ما ذكرناه غير أنَّه ربَّما تجلىٰ وتعيَّن وربَّما التبس واشتبه ولن يلتبس الطريق بتعذّر تفصيله إلَّا عند قوَّة العلم وامتناع دفعه، ألَا ترىٰ أنَّ العالم بالبلدان والحوادث الكبار علىٰ الوجه القويّ الجليّ لو قيل له: من أين علمت؟ ومن خبَّرك ونقل إليك؟ لتعذَّر عليه الإشارة إلىٰ الطريق؟ وليس هكذا من علم شيئاً بنقل خاصّ متعيَّن، لأنَّه يتمكَّن متىٰ سُئِلَ عن طريق علمه أن يشير إليه، فقد صار تعذّر التفصيل للطريق علماً علىٰ قوَّة العلم وشدَّة اليقين، فلهذا استغني عن تفصيل طريقه، وإنَّما يُحتاج إلىٰ تعيين الطريق فيما لم يستو العلم بالطريق المعلوم، فأمَّا ما يستو فيه قوَّة المعلوم بوضوحه وتجلّيه وارتفاع الريب والشكّ فيه، فأيّ حاجة إلىٰ العلم بتعيين طريقه؟

وبعد / [[ص ٢٢٤]] فالإجماع الموثوق به في الفرقة المحقَّة هو إجماع الخاصَّة دون العامَّة والعلماء دون الجهّال، ومعلوم أنَّ الحصر أقرب إلىٰ ما ذكرناه، ألَا ترىٰ أنَّ علماء أهل نحلة وملَّة في العلوم الآداب معروفون محصورون متميِّزون؟ وإذا كانت أقوال العلماء في كلِّ مذهب مضبوطة والإمام لا يكون إلَّا سيِّد العلماء وأوحدهم، فلا بدَّ من دخوله في جملتهم والقطع علىٰ أنَّ قوله كقولهم، وهل الطاعن علىٰ الطريقة التي ذكرناها بأنَّا لم نلقَ كلّ إمامي ولا عرفناه إلَّا كالطاعن في إجماع النحويين واللغويين علىٰ ما أجمعوا عليه في لغاتهم وطرقهم بأنَّا لم نلقَ كلّ نحوي ولغوي في الأقطار والأمصار؟ ويلزمنا الشكّ في قول زائد علىٰ ما عرفناه من أقوالهم المسطورة المشهورة.

فإن قيل: لم يبقَ إلَّا أن تدلّوا علىٰ أنَّ قول الإمام مع عدم تميِّزه وتعيِّنه في جملة أقوال الشيعة الإماميَّة خاصَّة دون سائر الفِرَق حتَّىٰ تقع الثقة بما يجمعون عليه ويذهبون إليه، ولا ينفع أن يكون قوله موجوداً في جملة أقوال الأُمَّة من غير أن يتعيَّن لنا الفرقة التي قوله فيها ولا يخرج عنها.

قلنا: إذا دلَّ الدليل القاهر علىٰ أنَّ الحقَّ في قول هذه الفرقة دون غيرها، فلا بدَّ من أن يكون الإمام الذي نثق بأنَّه لا يفارق الحقَّ ولا يعتقد سواه مذهبه مذهب هذه الفرقة، إذ لا حقَّ سواه، وكما نعلم مع غيبته عليه السلام وتعذّر تميّزه أنَّ مذهبه مذهب أهل العدل والتوحيد ثمّ مذهب أهل الإسلام من جملتهم من حيث علمنا أنَّ هذه المذاهب هي التي دلَّ الدليل علىٰ صوابها وفساد ما عداها، فكذلك القول في الإمام، وإذا فرضنا أنَّ الإمام إمامي المذهب علمنا بالطريق الذي تقدَّم في مذهب مخصوص أنَّ كلَّ إمامي عليه وزال الريب في ذلك فقد بان بأنَّ إجماع الإماميَّة علىٰ قول أو مذهب لا يكون إلَّا حقَّاً، لأنَّهم لا يجمعون إلَّا وقول الإمام داخل في جملة أقوالهم، كما أنَّهم لا يجمعون إلَّا وقول كلّ عالم منهم داخل في جملة أقوالهم.

فإن عاد السائل إلىٰ أن يقول: فلعلَّ قول الإمام عليه السلام وإن كان موافقاً للإماميَّة في مذاهبها فيما لا تعرفوه ولم تسمعوا به، لأنَّكم ما ألقيتموه ولا تواتر عنه الخبر علىٰ التمييز والتعيين، فهذا رجوع إلىٰ الطعن في كلِّ إجماع وتشكيك في الثقة بإجماع كلِّ فرقة علىٰ مذهب مخصوص، وليس بطعن يختصُّ ما نحن بسبيله، والجواب عنه قد تقدَّم مستقصىً وأوضحنا / [[ص ٢٢٥]] أنَّ التشكيك في ذلك دفع للضروريات ولحوق بأهل الجهالات.

وإذ قد قدَّمنا ما أردنا تقديمه ممَّا هو جواب عند التأمّل عن جميع ما تضمَّنه الفصل الأوَّل فنحن نشير إلىٰ المواضع التي يجب الإشارة إليها والتنبيه علىٰ الصواب فيها من جملة الفصل.

فأمَّا ما مضىٰ في الفصل من أنَّكم إذا طعنتم علىٰ طرق مخالفيكم التي يتوصَّلون بها إلىٰ الأحكام الشرعية لا بدَّ من ذكر طريق لا يلحقه تلك الطعون توضِّحون أنَّه موصل إلىٰ العلم بالأحكام، فلعمري أنَّه لا بدَّ من ذلك، وقد بيَّنا فيما قدَّمناه كيف الطريق إلىٰ العلم بالأحكام وشرحناه وأوضحناه، وليس رجوعنا إلىٰ عمل الطائفة وإجماعها في ترجيح أحد الخبرين علىٰ صاحبه أمراً يختصُّ هذا الموضع حتَّىٰ يظنّ ظانٌّ أنَّ الرجوع إلىٰ إجماع الطائفة إنَّما هو في هذا الضرب من الترجيح، بل نرجع إلىٰ إجماعهم في كلِّ حكم [لم] نستفده بظاهر الكتاب ولا بالنقل المتواتر الموجب للعلم عن الرسول أو الإمام عليهما السلام، سواء ورد بذلك خبر معيَّن أو لم يرد، وسواء تقابلت فيه الروايات أو لم تتقابل، لأنَّ العمل بخبر الواحد المتجرّد ليس بحجَّة عندهم علىٰ وجه من الوجوه انفرد من معارض أو قابله غيره علىٰ سبيل التعارض.

فأمَّا ما مضىٰ في الفصل من ذكر طوف المشارق والمغارب والسهول والوعور، وأنَّ ذلك إذا تعذَّر لم يقع الثقة بعموم المذهب لكلِّ واحدٍ من الفرقة، فقد مضىٰ الجواب عنه مستوفىً مستقصىً، وبيَّنا أنَّ العلم بذلك حاصل ثابت بالمشافهة والتواتر وإن لم نجب البلاد ونعرف كلّ ساكن لها.

فأمَّا التقسيم الذي ذكر أنَّه لا يخلو القائل بأنَّ الفرقة أجمعت من أن يريد كلّ متديّن بالإمامة ومعتقد لها أو يريد البعض، وتعاطىٰ إفساد القسم الأوَّل بما تقدَّم ذكره، والكلام علىٰ الثاني بالمطالبة بالدليل المميِّز لذلك البعض من غيرهم والحجَّة الموجبة لكون الحقّ فيه، ثمّ بإقامة الدلالة علىٰ أنَّ قول الإمام المعصوم الذي هو الحجَّة علىٰ الحقيقة عليه السلام في جملة أقوال ذلك البعض دون ما عداهم من أهل المذاهب، فالكلام عليه أيضاً مستفاد بما تقدَّم بيانه إيرادنا له، غير أنّا نقول: ليس المشار بالإجماع الذي نقطع علىٰ أنَّ الحجَّة فيه إلىٰ إجماع العامَّة والخاصَّة والعلماء والجهّال، وإنَّما المشار بذلك إلىٰ إجماع العلماء الذين لهم في الأحكام الشرعيَّة أقوال مضبوطة معروفة، فأمَّا من لا قول له فيما ذكرناه ولعلَّه لا يخطر بباله أيّ إجماع / [[ص ٢٢٦]] له يعتبر.

فأمَّا الدليل علىٰ أنَّ قول الإمام في هذه البعض الذي عيَّناه دون غيره فواضح له إذا كان الإمام عليه السلام أحد العلماء بل سيِّدهم فقوله في جملة أقوال العلماء، وإذا علمنا في قول من الأقوال أنَّه مذهب لكلِّ عالم من الإماميَّة فلا بدَّ من أن يكون الإمام عليه السلام داخلاً في هذه الجملة، كما لا بدَّ من أن يكون كلّ عالم إمامي وإن لم يكن إماماً يدخل في الجملة قرينةً للخبر لا يخلو من أن يعتبر فيه العلم بعمل المعصوم في جملة عملهم إلىٰ آخر الفصل، فالكلام عليه أنَّ عمل المعصوم هو الحجَّة دون عمل غيره ممَّن انضمَّ إليه، ولا حجَّة في عمل الجماعة التي لا يُعلَم دخول المعصوم فيها ولا هو أيضاً إذا خرج المعصوم منه إجماع جميع أهل الحقّ، ولو انفرد لنا عمل المعصوم وتميَّز لما احتجنا إلىٰ سواه وإنَّما راعينا عند فقد التمييز دخوله في جملة غيره لنثق بأنَّ قوله في جملة تلك الأقوال.

ولا معنىٰ لقول من يقول: فإذا كان عمله مستقلاً بنفسه في كونه حجَّةً ولا دلالةً فلا اعتبار بغيره، لأنّا ما اعتبرنا غيره إلَّا علىٰ وجه مخصوص وهو حال الإلتباس، وما كان اعتبارنا لغيره إلَّا توصّلاً إليه ولنثق لأجله بما نعلمه.

فأمَّا مطابقة فائدة الخبر بعمل المعصوم فلا شبهة في أنَّها لا تدلُّ علىٰ صدق الراوي فيما رواه، ومن هذا الذي جعل فيما رواه المطابقة دليلاً علىٰ صدق الراوي؟

والذي يجب تحصيله في هذا أنَّ الفرقة المحقَّة إذا عملت بحكم من الأحكام أو ذهبت إلىٰ مذهب من المذاهب ووجدنا روايته مطابقة لهذا العمل لا نحكم بصحَّتها ونقطع علىٰ صدق رواتها، لكنّا نقطع علىٰ وجوب العمل بذلك الحكم المطابق للرواية لا لأجل الرواية لكن بعمل المعصوم الذي قطعنا علىٰ دخوله في جملة عمل القائلين بذلك الحكم، اللّهمّ إلَّا أن تجمع الفرقة المحقَّة علىٰ صحَّة خبر مخصوص وصدق رواية فيُحكَم حينئذٍ بذلك مضافاً إلىٰ العمل.

فإن قيل: وكيف تجمع الفرقة المحقَّة علىٰ صدق بعض أخبار الآحاد؟ وأيُّ طريق لها إلىٰ ذلك؟

قلنا: يمكن أن تكون عرفت ذلك بأمارة أو علامة علىٰ الصادق من طريق الجملة، ويمكن أيضاً أن يكونوا

عرفوا في راوٍ بعينه صدقه علىٰ سبيل التمييز والتعيين، لأنَّ هؤلاء المجمعين من الفرقة المحقَّة قد كان لهم سلف قبل سلف يلقون الأئمَّة الذين كانوا في أعصارهم عليهم السلام وهم ظاهرون بارزون تُسمَع أقوالهم ويُرجَع إليهم في المشكلات، / [[ص ٢٢٧]] وفي الجملة إجماع الفرقة المحقَّة بما يطابق فائدة أحدهما، ولا أجمعوا في واحد منهما علىٰ صحَّة ولا فساد.

قلنا: لا نعمل بشيء من هذين الخبرين بل يكونان عندنا مطرحين وبمنزلة ما لم يرد، وتكون علىٰ ما تقتضيه الأدلَّة الشرعية في تلك الأحكام التي تضمَّنتها الأخبار الواردة من طريق الآحاد، وإن لم يكن لنا دليل شرعي في ذلك استمررنا علىٰ ما يقتضيه العقل.

* * *

الذريعة إلىٰ أُصول الشريعة (ج ٢):

[[ص ٤٢٠]] والصحيح الذي نذهب إليه أنَّ قولنا: (إجماع) إمَّا أن يكون واقعاً علىٰ جميع الأُمَّة، أو علىٰ المؤمنين منهم، أو علىٰ العلماء فيما يُراعىٰ فيه إجماعهم، وعلىٰ كلِّ الأقسام لا بدَّ من أن يكون قول الإمام المعصوم داخلاً فيه، لأنَّه من الأُمَّة، ومن أجلِّ المؤمنين، وأفضل العلماء، فالاسم مشتمل عليه، وما يقول به المعصوم لا يكون إلَّا حجَّةً وحقَّاً، فصار قولنا موافقاً لقول من ذهب إلىٰ أنَّ الإجماع حجَّة في الفتوىٰ، وإنَّما الخلاف بيننا في موضعين: إمَّا في التعليل أو الدلالة، لأنَّا نُعلِّل كون الإجماع حجَّة بأنَّ العلَّة فيه اشتماله علىٰ قول معصوم قد علم الله سبحانه أنَّه لا يفعل القبيح منفرداً ولا مجتمعاً، وأنَّه لو انفرد لكان قوله الحجَّة، وإنَّما نفتي بأنَّ قول الجماعة التي قوله فيها وموافق لها حجَّة لأجل قوله، لا لشيء يرجع إلىٰ الاجتماع معهم، ولا يتعلَّق بهم.

ومن خالفنا يُعلِّل مذهبه بأنَّ الله تعالىٰ علم أنَّ جميع هذه الأُمَّة لا تتَّفق علىٰ خطأ، وإن جاز الخطأ علىٰ كلِّ واحد منها بانفراده، فللإجماع تأثير بخلاف قولنا: إنَّه لا تأثير له.

فأمَّا نحن فنستدلُّ علىٰ صحَّة الإجماع وكونه حجَّة في كلِّ عصر بأنَّ العقل قد دلَّ علىٰ أنَّه لا بدَّ في كلِّ زمان من إمام معصوم، لكون ذلك لطفاً في التكليف العقلي، وهذا مذكور مستقصىٰ في كتب الإمامة، فلا معنى للتعرّض له هاهنا، وثبوت هذه الجملة يقتضي أنَّ الإجماع في كلِّ عصر حجَّة، وهذه الطريقة من الاستدلال لا توافق مذاهب مخالفينا، لأنَّ الأصل الذي بنينا عليه هم يخالفون فيه، ولو تجاوزوا عنه لكان ثبوت الحجَّة بالإجماع علىٰ هذا الوجه ينافي مذاهبهم في أنَّ / [[ص ٤٢١]] لإجماع الأُمَّة تأثيراً في كونه حجَّة، وأنَّ بعضهم في هذا الحكم بخلاف كلّهم.

فأمَّا ما يستدلّون هم به علىٰ كون الإجماع حجَّة فإنَّما نطعن فيه نحن، لأنَّه لا يدلُّ علىٰ ما ادَّعوه، ولو دلَّ علىٰ ذلك لم يضرّنا، ولا ينافي مذهبنا، لأنَّ شهادة القرائن أو الآيات بأنَّ الأُمَّة لا تجتمع علىٰ ضلال، نحن نقول بفحواه ومعناه وليس في الشهادة بذلك تعليل ينافي مذهبنا، كما كان ذلك في تعليل قولنا: إنَّ الإجماع حجَّة واستدلالنا عليه. فبان بهذا الشرح الذي أطلناه هاهنا ما يحتاج إليه في هذا الباب، وإذا كنّا قد دلَّلنا علىٰ كيفية كون الإجماع حجَّة علىٰ مذهبنا، فينبغي أن نعطف إلىٰ ما تعلَّق به مخالفونا فنورده، ثمّ نتكلَّم عليه، ونحن لذلك فاعلون.

* * *

/ [[ص ٤٣١]] وفي الجملة فليس نحن المبتدئين بالقول بأنَّ الإجماع حجَّة، لكنّا إذا سُئلنا وقيل لنا: ما تقولون في إجماع المسلمين علىٰ أمر من الأُمور، فلا بدَّ من أن نقول: إنَّه حقّ وحجَّة، لأنَّ قول الإمام المعصوم الذي لا يخلو كلّ زمان منه لا بدَّ من أن يكون داخلاً في هذا الإجماع، فجوابنا بأنَّه حقّ وحجَّة صحيح، وإن كانت علَّتنا في أنَّه حجَّة غير علَّتهم، ولو أنَّ سائلاً سألنا عن جماعة فيهم نبيّ: هل قول هذه الجماعة حقّ وحجَّة؟ لما كان لنا بُدٌّ من أن نقول: إنَّه حجَّة، لأجل قول النبيّ صلى الله عليه وآله، ولا نمتنع من القول بذلك لأجل أنَّه لا تأثير لقول باقي الجماعة.

وقد بيَّنا في كتاب (الشافي) أنَّه غير ممتنع أن يلتبس في بعض الأحوال قول إمام الزمان إمَّا لغيبته أو لغيرها، فلا نعرف قوله علىٰ التعيين، فنفزع في هذا الموضع إلى إجماع الأُمَّة أو إجماع علمائنا، لنعلم دخول الإمام المعصوم فيه، وإن كنّا لا نعرف شخصه وعينه، ففي مثل هذا الموضع نفتقر إلىٰ معرفة الإجماع علىٰ القول، لنعلم دخول الحجَّة فيه، إذا كان قول الإمام هو الحجَّة ملتبساً أو مشتبهاً، وهذا

يجري مجرىٰ قول المحصِّلين من مخالفينا: إنَّ الإجماع الذي هو الحجَّة هو إجماع المؤمنين من الأُمَّة دون غيرهم، لأنَّ قول المؤمنين لـمَّا لم يكن متميِّزاً وجب اعتبار إجماع الكلّ ليدخل ذلك فيه.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٤٢٥]] وبعد، فإذا لم يثبت وجود إمام معصوم في كلِّ زمان، لا يكون الإجماع حجَّة ولا فيه دلالة، لأنَّ العقل يُجوِّز الخطأ علىٰ الأُمَّة فرادىٰ ومجتمعين، فليس في السمع الذي يُدَّعىٰ من قرآن ولا خبر ما يُؤمِّن من اجتماعهم علىٰ الخطأ.

* * *

الأدلَّة:

١ ـ الآيات:

أ) آية ﴿وَمَنْ يُشاقِقِ الرَّسُولَ﴾:

⇦ الصحابة / الآية.

* * *

ب) آية ﴿وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنابَ﴾:

الشافي في الإمامة (ج ١):

[[ص ٢٢٨]] وممَّا اعتمد عليه في الاستدلال علىٰ صحَّة الإجماع وإن كان قد ضعَّفه بعض التضعيف قوله: ﴿وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنابَ﴾ [لقمان: ١٥]، إلىٰ أن قال: لأنَّ من أناب إلىٰ الله تعالىٰ هم المؤمنون، لأنَّهم هم المختصّون بهذه الطريقة، وسلك في ترتيب الاستدلال بها المسلك في الآية المتقدِّمة.

وهذه الآية لا دلالة فيها علىٰ ما يذهبون إليه في صحَّة الإجماع، وأكثر الوجوه التي ذكرناها في الآية المتقدِّمة يُبطِل الاحتجاج بهذه الآية.

وأنت إذا تصفَّحتها وقفت علىٰ الفصل بين ما يختصُّ إحدىٰ الآيتين من الوجوه وما يمكن أن يكون كلاماً علىٰ الجميع، فلهذا لم نتشاغل بإعادة شيء ممَّا مضىٰ.

وممَّا يخصُّ هذه الآية أنَّ الإنابة حقيقتها في اللغة هي الرجوع، وإنَّما تُستَعمل في التائب من حيث رجع عن المعصية إلىٰ الطاعة، وليس يصحُّ إجراؤها علىٰ التمسّك بطريقةٍ واحدةٍ لم يرجع إليها عن غيرها علىٰ سبيل / [[ص٢٢٩]] الحقيقة، ولو استعمل فيمن ذكرناه لكان مستعملها متجوِّزاً عند جميع أهل اللغة، وإذا كانت حقيقة الإنابة في اللغة هي الرجوع لم يصحّ إجراء قوله تعالىٰ: ﴿وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنابَ﴾ إلىٰ جميع المؤمنين حتَّىٰ يعمَّ بها من كان متمسّكاً بالإيمان، وغير خارج عن غيره إليه، ومن رجع إلىٰ اعتقاده وأناب إليه بعد أن كان علىٰ غيره، لأنَّا لو فعلنا ذلك لكنَّا عادلين باللفظ عن حقيقتها من غير ضرورة، والواجب أن يكون ظاهرها متناولاً للتائبين من المؤمنين الذين أنابوا إلىٰ الإيمان، وفارقوا غيره، وإذا تناولت هؤلاء لم يكن دلالة علىٰ مكان الخلاف بيننا وبين خصومنا في الإجماع.

* * *

جـ) 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 كلِّ 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 صلى الله عليه وآله 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 لأحد 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 سلم 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 يسقط 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 فساد 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 سُلِّم 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)، لأنّا 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.

* * *

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 ٤٢٥]] 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 كلِّ 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.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٤٢٧]] والكلام علىٰ الآية الثانية أيضاً فيه وجوه:

أوَّلها: أنَّ وصفهم بالعدالة يقتضي كون كلّ واحد منهم بهذه الصفة، وكذلك وصفهم بالشهادة يقتضي في كلّ واحد أنَّه شاهد، كما لو وصف جماعة بأنَّهم مؤمنون لوجب أن يكون كلّ واحد منهم مؤمناً، وقد علمنا [أنَّهم] لا يُثبِتون العدالة لكلِّ واحد ولا الشهادة أيضاً، فيجب أن تكون الآية مصروفة إلىٰ جماعة ثبتت لكلِّ واحدٍ منهم صفة العدالة والشهادة.

وثانيها: أنَّ قوله تعالىٰ: ﴿جَعَلْنَاكُمْ﴾ لا يخلو من أن يكون المراد به جميع الأُمَّة أو بعضها، ومحال أن يُراد الجميع، لانتفاء هذه الصفة عن كثير من الأُمَّة، وإن أراد البعض _ وهم المؤمنون الأبرار _ فيجب أن يدخل فيه كلّ من كان بهذه الصفة من الأعصار كلّها إن حملناه علىٰ العموم، وإن خصَّصناه بمن كان بهذه الصفة في كلّ عصر فقد عدلنا عن الظاهر علىٰ مذاهبهم، ولم يكونوا بذلك أولىٰ ممَّن حمل الآية علىٰ بعض بمن كان بهذه الصفة.

وثالثها: أنَّ الآية _ إذا تجاوزنا عن كلِّ طعن في تأويلهم فيها _ إنَّما تقتضي أن تُجنِّب الأُمَّة كلّ ما أخرج من العدالة، والصغائر لا تُسقِط العدالة، فيجب تجويزها عليهم، فلا سبيل إلىٰ القطع علىٰ أنَّ أقوالهم صواب في كلِّ شيء.

* * *

د) 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 جَعَلْنَاكُمْ 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؟ وألا 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 ﷺ فيجب نفي الصغائر عنهم، وألا 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 علىٰ 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 جَعَلْنَاكُمْ﴾ لأنَّ تلك الآية وإن كانت تقتضي الإشارة ففيها ما يدلُّ علىٰ العموم وهو قوله: ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ 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 جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ 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 جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً﴾ يجري في الإشارة مجرىٰ قوله: ﴿كُنْتُمْ﴾، وترجيحه الآية التي اعتمدها مع اعترافه بالإشارة فيها بقوله تعالىٰ: ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ﴾ بناءً علىٰ ما تقدَّم من الكلام، فإذا كان قوله تعالىٰ: ﴿جَعَلْنَاكُمْ﴾ 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؟

* * *

الذريعة إلىٰ أُصول الشريعة (ج ٢):

[[ص ٤٢٢]] وثالثها: قوله تعالىٰ: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وهذه صفات لا تليق إلَّا بمن قوله حجَّة...

[[ص ٤٢٦]] ويقال لهم فيما تعلَّقوا به ثالثاً: إنَّ التأمّل لما تكلَّمنا به علىٰ الآيتين المتقدِّمتين يُبطِل تعلُّقهم بهذه الآية، لأنَّ وصفهم بأنَّهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر لا يليق بجميع الأُمَّة، فلا بدَّ من حمله علىٰ بعضهم، وإذا فعلوا ذلك لم يكونوا أولىٰ منّا إذا حملناها علىٰ من ثبتت عصمته وطهارته.

/ [[ص ٤٢٧]] وبعد، فليس في الآية ما يقتضي أنَّهم لا يأمرون إلَّا بذلك، وليس يمتنع خروج من يأمر بالمعروف وينهيٰ عن المنكر في بعض الأحوال عن ذلك.

ولأنَّ الآية لا تقتضي أنَّ إجماع كلّ عصر حجَّة، فمن أين أنَّ هذا الوصف واقع علىٰ أهل كلّ عصر علىٰ انفرادهم؟!

* * *

٢ ـ الروايات:

أ) حديث «لا تجتمع أُمَّتي علىٰ خطأ»:

الشافي في الإمامة (ج ١):

[[ص ١٩٣]] قال صاحب الكتاب: (فأمَّا ما يصير محفوظاً بالإجماع فقد علمنا بالدليل أنَّه لا يجوز علىٰ الأُمَّة فيه الخطأ، ولا يجوز عليهم الذهاب عن الحقّ، ولا بدَّ من كون الحقّ محفوظاً فيهم حتَّىٰ لا يخلو الزمان ممَّن يحفظ الشرع والحقّ، فإمَّا أن يكون واحداً بعينه أو جماعة، وإمَّا أن يكون كلّ ذلك في واحدٍ أو جميع الشرع في الجماعة، وإذا ذهب بعضهم عنه أمكنهم معرفته ممَّن يحفظه ويُنبِّهه علىٰ ذلك من هو حافظ له، وكذلك القول في سائر الأدلَّة، فمن أين أنَّه لا بدَّ من الحاجة إلىٰ الإمام؟...).

فيقال له: ليس يجوز أن تكون الأُمَّة حافظة للشرع لأنَّ الغلط جائز علىٰ آحادها وجماعاتها كما بيَّناه فيما تقدَّم، وليس يرجع خصومنا في الاستدلال علىٰ أنَّهم لا يجمعون علىٰ خطأ، وإن كان العقل مجوِّزاً / [[ص ١٩٤]] اجتماعهم عليه إلىٰ خبر واحد يجعلون إجماعهم وإمساكهم عن النكير علىٰ راويه دليلاً علىٰ صحَّته، ولم يثبت أنَّهم أجمعوا عليه في الحقيقة حسب ما ادَّعوه، ولو ثبت لم يصحّ الاستدلال علىٰ الإجماع وصحَّته بأمر لا يُعلَم أنَّه دليل إلَّا بعد صحَّة الإجماع، لأنَّ لخصمهم أن يقول: جوِّزوا أن يكون إجماعهم علىٰ تصديق هذا الخبر، وترك النكير علىٰ رواته من جملة

الخطأ الذي يجوز اجتماعهم عليه، فكأنَّ الذاهب إلىٰ صحَّة الإجماع والمستدلّ عليه بهذه الطريقة يقول: الدليل علىٰ صحَّة الإجماع نفس الإجماع، ويرجعون إلىٰ ظاهر آيات لا دلالة في ظاهرها ولا في فحواها علىٰ صحَّة إجماع الأُمَّة، بل أكثرها يتضمَّن أوصافاً من المدح أكثر الأُمَّة لا تستحقّه، ولا يستجيز عاقل وصفهم به.

وقد بُيِّنَ الكلام في هذه الآيات، والصحيح في تأويلها في غير موضع.

ولم يستعمل صاحب الكتاب فيما ادَّعاه من صحَّة الإجماع شيئاً من الحجاج فننقضه عليه، بل اقتصر علىٰ الدعوىٰ وأحال علىٰ ما ادَّعىٰ أنَّه ذكره في غير هذا الموضع فلهذا لم نستقص الكلام واقتصرنا علىٰ هذه الجملة وهي كافية.

علىٰ أنّا لو سلَّمنا له (أنَّ الأُمَّة لا تجتمع علىٰ خطأ) لم يغنِ ذلك عنه شيئاً فيما ادَّعاه من كونها حافظة للشرع، لأنَّه قد اعترف في كلامه بأنَّه قد يجوز علىٰ بعضها الذهاب عن الحقّ في الشرع حتَّىٰ يبقىٰ الحقّ في جماعة من جملتها، ولا بدَّ له من الاعتراف بذلك، لأنَّ ما يُدَّعىٰ في صحَّة إجماعها لو صحَّ لكان دالَّاً علىٰ أنَّها لا تجتمع علىٰ الخطأ، فأمَّا أن يكون دالَّاً علىٰ / [[ص ١٩٥]] أنَّ كلّ حقّ فلا بدَّ من اجتماعها عليه فليس ممَّا يمكن أن يُدَّعىٰ، وقد علمنا أنَّ بعضها إذا ذهب عن الحقّ، وبقي الحقّ في بعض آخر فإنَّ البعض الذي ثبت الحقّ فيه ليس بإجماع، ولا يكون قولهم حجَّة علىٰ من ذهب عن الحقّ، لأنَّه ليس بكلّ الأُمَّة الذي يُدَّعىٰ أنَّ الخطأ لا يجوز عليها إذا اجتمعت.

فإن قيل: يكون قول البعض حجَّة بدليل سوىٰ الإجماع إما بالتواتر أو غيره.

قلنا: ليس هذا هو الذي نحن فيه، لأنَّ كلامنا علىٰ أنَّ الشرع هل يصحُّ حفظه بالإجماع أم لا؟ وإذا كان علىٰ القول دليل ثابت وجب الرجوع إليه من غير اعتبار الإجماع فيه أو الخلاف، وقد مضىٰ في التواتر وأنَّه ممَّا لا يصحُّ حفظ الشرع به ما مضىٰ.

* * *

[[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

مستحقّاً 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.

* * *

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 نفى القدرة، بل هو نفى 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 علىٰ 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 علىٰ الجماعات مع القدرة عليها.

وأمَّا من نفيٰ صحَّة الإجماع من جهة أنَّهم لا يجوز أن يُجمِعوا علىٰ الشيء / [[ص ٤٣٠]] الواحد قياساً مع اختلاف الهمم والأغراض، فباطل، لأنَّ الجماعات الكثيرة قد تجتمع علىٰ الفعل الواحد، والمذهب الواحد، إمَّا بحجَّة أو بشبهة، كاجتماع المسلمين علىٰ مذاهب كثيرة، مع الكثرة وتباين الهمم، لأجل الحجَّة، واجتماع اليهود والنصارىٰ والمبطلين علىٰ المذاهب الكثيرة بالشبهة، وكما أجمعوا مع كثرتهم علىٰ القول بقتل المسيح عليه السلام وصلبه، وإن كان ذلك باطلاً.

وأمَّا قول من نفىٰ الإجماع لتعذّر الطريق إليه، فجهالة، لأنّا قد نعلم اجتماع الخلق الكثير علىٰ المذهب الواحد، وترتفع عنّا الشبهة في ذلك، إمَّا بالمشاهدة أو النقل.

ونعلم من إجماعهم واتّفاقهم علىٰ الشيء الواحد ما يجري في الجلاء والظهور مجرىٰ العلم بالبلدان والأمصار والوقائع الكبار. ونحن نعلم أنَّ المسلمين كلّهم متَّفقون علىٰ تحريم الخمر ووطي الأُمَّهات، وإن لم نلقَ كلّ مسلم في الشرق والغرب والسهل والجبل. ونعلم أيضاً أنَّ اليهود والنصارىٰ متَّفقون 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: (إنَّ الإجماع حجَّة)، مع أنَّ المرجع في كونه حجَّة إلىٰ قول الإمام، من غير أن يكون للإجماع تأثير، وينسبونا في إطلاق هذه اللفظة إلى اللغو والعبث، وقد بيَّنا في الكتاب الشافي في هذه النكتة ما فيه كفاية.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٤٢٧]] وأمَّا الأخبار المدَّعاة فنحو ما يروونه عنه ﷺ من قوله: «لا تجتمع أُمَّتي علىٰ خطأ»، وهذا خبر ينقله الآحاد، وليس بموجب للعلم / [[ص ٤٢٨]] ولا قامت به الحجَّة، فكيف يُعتَمد في هذا الأصل الكثير علىٰ مثله؟ وإنَّما يرجعون في تخصيصه إلىٰ إجماع الصحابة عليه وعملهم به، وأنَّهم لم يردّوه، وأنَّ عادتهم جرت بالتشكّك فيما لا يعرفونه.

وهذا كلّه استدلال في المعنىٰ علىٰ الشيء بنفسه، لأنَّ عمل الصحابة وقبولهم وكفّهم عن الردِّ وما أشبه ذلك لا حجَّة فيه إذا لم يتقدَّم دلالة صحَّة الإجماع.

وممَّا يتعلَّقون به في تصحيحه من أنَّ معناه متواتر وإن كانت كلّ لفظة من ألفاظه من طريق الآحاد، وأجروه مجرىٰ سخاء حاتم وشجاعة عمرو ممَّا أشبه ذلك [لا حجَّة فيه] ليس بصحيح، لأنَّ معنىٰ هذا الخبر وفائدته لو كان متواتراً أو جارياً مجرىٰ سخاء حاتم، لعلم كلّ عاقل من معنىٰ هذا الخبر ما يعلمونه من سخاء حاتم وشجاعة عمرو، ولما اختلفوا في ذلك كما لم يختلفوا في نظائره. ومعلوم خلاف هذا.

وإذا سلَّمنا نقل هذا الخبر لم يكن في ظاهره حجَّة لهم، لأنَّه نفىٰ إجماعهم علىٰ منكر، فمن أين أنَّ المراد به كلّ خطأ ولعلَّ المراد به الخطأ الذي هو الكفر؟

فإن احتجّوا بإطلاق النفي وأنّه يقتضي العموم، فقد مضىٰ الكلام عليه.

وبعد، فلا يخلو لفظ «أُمَّتي» من أن يُراد به جميع المصدِّقين أو بعضهم وهم المؤمنون المستحقّون للثواب، وفي الأوّل إيجاب حملها علىٰ أهل جميع الأعصار من أُمَّته إلىٰ يوم الساعة، لأنَّ ظاهر العموم هكذا يقتضي، فيبطل أن يكون إجماع أهل كلّ عصر حجَّة. وإن حملوها علىٰ المؤمنين وجب أيضاً بالظاهر الذي يراعونه أن يُحمَل علىٰ كلّ مؤمن إلىٰ قيام الساعة علىٰ سبيل / [[ص ٤٢٩]] الجمع، ويبطل أن يكون اجتماع [أهل] جميع الأعصار حجَّة.

علىٰ أنّه من أين لهم حمل ذلك علىٰ المؤمنين دون سائر المصدِّقين، لأنَّ هذا الخبر لا يقتضي مدحاً في من أُريد به، فيخرج من لا يستحقّه من جملته، كما قلنا ذلك في الآيات المتقدّمة.

* * *

ب) سائر الروايات:

الشافي في الإمامة (ج ١):

[[ص ٢٣٨]] فأمَّا ما رواه من قوله: «لا يزال طائفة من أُمَّتي ظاهرين علىٰ الحقِّ»، 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.

* * *

[[ص ٢٦٣]] 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 لأحد 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 له: المراد أنَّه تعالىٰ لا يلطف لهم إلَّا في الحقّ دون الباطل وأنَّ الله تعالىٰ لا يصرفهم عن الاستفساد الذي يتَّفقون عنده علىٰ الخطأ، فلا يكون ذلك مانعاً من طريقة التكليف، ومن صحَّة الخبر الآخر الدال علىٰ أنَّهم لا يجتمعون علىٰ الخطأ باختيارهم).

وكأنَّه كلام من لم يتعلَّق بما حكيناه قُبيل هذا الفصل، لأنَّه عوَّل في ردِّ إلزام من ألزمه أن يكون الخطأ المراد بمعنىٰ السهو في الرواية الأُولىٰ علىٰ أنَّ ذلك لا يقتضي تخصيصاً لهذه الأُمَّة من غيرها، وعلىٰ أنَّ الكلام مقتضٍ للمدح، والوجهان جميعاً يدخلان علىٰ جوابه هذا الذي نحن في الكلام عليه، لأنَّه تأوَّل قوله: «لم يكن الله تعالىٰ ليجمع أُمَّة نبيّه علىٰ الخطأ» علىٰ أنَّه تعالىٰ لا يلطف لهم في الباطل ولا يستفسدهم، وهذا حكم يعمُّ سائر المكلَّفين، وجميع الأُمم، لأنَّ الدليل قد أمن من أن يلطف الله تعالىٰ المكلَّف في القبيح أو أن يستفسده ولا يفترق في هذا الباب حكم أُمَّة من أُمَّة، ولا مدح أيضاً في موجب تأويله هذا يتعلَّق بالأُمَّة، لأنَّ نفي لطف الله تعالىٰ لهم في القبيح ممَّا لو اقتضىٰ مدحاً فيهم لاقتضاه في الفراعنة والشياطين والكفّار، وكلّ من قطعنا علىٰ أنَّه لا يجوز أن يُلطَف له في قبيح، فإن اعتمد صاحب الكتاب علىٰ بعض ما يقتضي مزيَّة مثل أن يقول: إنَّ المكلَّفين وإن اشتركوا فيما ذكرتموه فغير ممتنع أنَّ هذا القول صدر من النبيّ ﷺ عن سبب يقتضي تخصيص أُمَّته بهذا الكلام، إمَّا بأن يكون معتقد / [[ص ٢٦٧]] اعتقد ذلك فيهم، وسائل سأل عن ذلك من حالهم، إلىٰ غير ذلك من الأسباب، كان لنا أن نعتمد في باب السهو علىٰ مثل ما أورده، وندفع به كلامه حرفاً بحرف، فقد وضح أنَّ الذي دفع به الإلزام عن نفسه في الرواية الأُولىٰ يُفسِد تأويله الذي اعتمده في الرواية الأُخرىٰ، وأنَّهما لا يجوز أن يجتمعا في الصحَّة، ولسنا نعلم كيف ذهب مثل هذا عليه؟

فأمَّا قوله: (وقول من قال: إنَّ قوله عليه السلام: «لا تجتمع أُمَّتي علىٰ الخطأ» وإن كان بصورة الخبر فالمراد به الإلزام، كأنَّه قال: يجب أن لا يجتمعوا علىٰ خطأ، فبعيد،

وذلك ظاهر الخبر لا يترك للمجاز بغير دلالة، علىٰ أنَّ هذا الوجه يوجب أن لا مزيَّة لهم علىٰ سائر الأُمم، ويقتضي أن لا يلحقهم بذلك مدح، وهذا باطل)، فليس ما عوَّل عليه في دفع أن يكون الخبر إلزاماً بشيء، وإنَّما المرجع في حمل الكلام علىٰ الخبر والنهي إلىٰ الرواية، فإن وردت بتحريك لفظة (تجتمع) فالمراد الخبر، وإن وردت بجزمها فالنهي وليس للمجاز والحقيقة هاهنا مدخل، اللّهمّ إلَّا أن يكون أجاب بما أجاب به عن سؤال من يسأله مع تسليم حركة لفظة (تجتمع)، ويلزمه مع ذلك أن لا يكون خبراً، والجواب أيضاً عن هذا ممَّا قاله غير صحيح، بل الواجب في جواب هذا السائل أن يقال له: ليس يجوز أن يفهم النهي من لفظة (لا تجتمع) مع الحركة، لا حقيقةً ولا مجازاً.

فأمَّا قوله: (وقول من قال: إنَّ الخبر لا يدلُّ إلَّا علىٰ أنَّ إجماع من / [[ص ٢٦٨]] كان في زمنه من أُمَّته حجَّة، فمن أين أنَّ الإجماع في سائر الأعصار حجَّة غلط، وذلك لأنّا قد بيَّنا أنَّ أُمَّته تقع علىٰ من يجيء بعده من المكلَّفين كما تقع علىٰ من كان في زمنه بل كلّ داخلون فيه علىٰ أنَّ المحكي عنهم أنَّهم جعلوا الإجماع حجَّة، فإذا كان إجماعهم حجَّة، وثبت عنهم جعلهم الإجماع حجَّة في كلّ وقت فقد صحَّ ما ذكرناه)، فمؤكِّد لما كنّا قدَّمناه في إبطال التعلّق بالخبر، لأنَّ لفظة (أُمَّتي) إذا كانت غير مختصَّة بمن كان في زمنه ﷺ حسب ما ادَّعاه، ووجب حملها علىٰ جميع من يأتي في المستقبل فقد تأكَّد إلزامنا له أن يكون المراد بالخبر إجماع سائر الأُمم في جميع الأعصار علىٰ سبيل الجمع، لأنَّ اللفظ إذا أخذ بعمومه اقتضىٰ ذلك، ومن ادَّعىٰ أنَّ إجماع سائر الأعصار داخل فيه علىٰ سبيل البدل لا الجمع كان مخصِّصاً لظاهر اللفظ، ومطرقاً لخصمه أن يجعله مختصَّاً ببعض أهل كلّ العصر دون جميعهم، وقد رضينا بما ذكره من قوله: (إنَّ أُمَّته تقع علىٰ من يجيء بعده من المكلَّفين، كما تقع علىٰ من كان في زمنه، فالكلّ داخلون فيه) شاهد لصحَّته إلزاماً، لأنَّ وقوع اللفظ علىٰ الكلّ لا يكون إلَّا علىٰ الجمع دون البدل، وليس ما ادَّعاه من جعلهم الإجماع حجَّة في كلّ وقت بصحيح، لأنّا لم نعرف عنهم ذلك ولا نتحقَّقه، ونهاية ما يمكن أن يُدَّعىٰ أنَّهم كانوا يكرهون الخروج عن أقوالهم ومذاهبهم، ويُبدِّعون من خالفهم.

/ [[ص ٢٦٩]] فأمَّا اعتقادهم أنَّ ذلك واجب في كلّ عصر وأوان فغير معلوم، وقد صار صاحب الكتاب علىٰ ما نراه يضيف ما يتحرَّز به من المطاعن في كلامه إلىٰ الصحابة، ويجعله معلوماً من جهتهم، وقلَّ ما ينفع ذلك.

* * *

٣ _ عمل الصحابة:

الشافي في الإمامة (ج ١):

/ [[ص ١٢٠]] فأمَّا قوله: (وقد اعتمدا وغيرهما علىٰ ما ثبت من إجماع الصحابة، لأنَّهم بعد وفاة النبيّ ﷺ فزعوا إلىٰ إقامة الإمام علىٰ وجه يقتضي أن لا بدَّ منه، وما نُقِلَ من الأخبار، وتواتر في ذلك يدلُّ علىٰ ما قلناه من حالتهم عند العقد لأبي بكر يوم السقيفة، ثمّ بعده لعمر، ثمّ بعده في قصَّة الشورىٰ وما جرىٰ فيها[ـا]، وبعده لأمير المؤمنين [عليّ] عليه السلام، وقد علمنا أنَّ التشدّد في ذلك علىٰ الوجوه التي جرت منهم حالاً بعد حالٍ لا يكون إلَّا في الأمر الواجب الذي لا بدَّ منه...).

فالذي ذكره يدلُّ _ إن كان دالَّاً _ علىٰ حسن إقامة الإمام وجواز نصبه، ولا يدلُّ علىٰ وجوب ذلك في كلّ عصر وزمان، لأنَّه لا يمتنع أن يكون العاقدون لأبي بكر والمجتمعون للشورىٰ إنَّما بادروا إلىٰ ما بادروا إليه وحرصوا عليه لأنَّ الحال اقتضته، ولأنَّه غلب في ظنونهم أنَّ إهمال العقد فيه فساد وانتشار، وليس في من يخالف في وجوب الإمامة _ علىٰ كلّ حال _ من ينفي حسنها ويدفع أن يقتضي بعض الأحوال الفزع إليها فيكون ما ذكره حجاجاً له، بل من قولهم: إنَّ الإمام قد يجوز أن يُستغنىٰ عنه في بعض الأحوال التي تغلب في الظنّ أنَّ الناس فيها يلزمون الصلاح والسداد في الأكثر وإن كان غير مستغنٍ عنه في الأحوال التي تغلب في الظنّ أنَّ الفساد يقع عند إهمال نصبه، وسائر ما ذكره من التشدّد والحرص لا يدلُّ علىٰ وجوب الإمامة في كلّ حالٍ، لأنَّ الذي ذكرناه من / [[ص ١٢١]] اقتضاء الحال لها يستعمل فيه من التشدّد والمبادرة مثل ما استعمله العاقدون لأبي بكر وأكثر.

فأمَّا قوله: (وممَّا يُبيِّن صحَّة الإجماع في ذلك أنَّ كلّ من خالف فيه لا يُعَدُّ في الإجماع، لأنَّه إنَّما خالف في ذلك بعض الخوارج، وقد ثبت أنَّهم لا يُعَدُّون في الإجماع، فأمَّا

ضرار فأبعد من أن يُعَدُّ في الإجماع، وأمَّا الأصمّ فقد سبقه الإجماع، وإن كان شيخنا أبو علي قد حكىٰ عنه ما يدلُّ علىٰ أنَّه غير مخالف في ذلك، وأنَّه إنَّما قال: لو أنصف الناس بعضهم بعضاً وزال التظالم وما يوجب إقامة الحدّ لاستغنىٰ الناس عن إمام، والمعلوم من حال الناس خلاف ذلك فإذن يلزم من قوله أنَّ إقامة الإمام واجبة...).

فليس يخلو ادّعاؤه الإجماع من أن يكون في فعل الصحابة ما حكاه من المبادرة إلىٰ العقد والتشدّد فيه، أو يكون في أنَّ الإمامة واجبة في كلّ حال، فإذا كان الأوَّل فذلك ممَّا لا يخالف فيه عاقل لا خارجي ولا غيره وليس في ثبوته دلالة علىٰ ما قصده، لأنَّا قد بيَّنا ما يمكن أن يكون التشدّد من أجله وأوضحناه، وما نظنّه أراد هذا الوجه، / [[ص ١٢٢]] بل لم يرده لأنَّ كلامه يدلُّ علىٰ الثاني، فإن كان أراده فما كانت به حاجة إلىٰ أن يتمحَّل الأدلَّة علىٰ وجوب الإمامة من أوَّل الباب إلىٰ هاهنا ويستعمل ضروب الطرق، فتارةً يتعلَّق بالقرآن، وتارةً بأفعال النبيّ ﷺ، وأُخرىٰ بقياس الإمامة علىٰ الإمارة واستخراج علَّة وجوب إقامة الأُمراء علىٰ الأئمَّة ونقلها إلىٰ وجوب الإمامة، وما فيه إجماع لا يحتاج في تثبيته إلىٰ شيء ممَّا تكلَّفه، فصاحب الكتاب بين أمرين إمَّا أن يكون ما ادَّعاه من الإجماع حقَّاً والمخالف فيه شاذّاً لا يُعَدُّ خلافه خلافاً، أو أن يكون الإجماع فيما ادَّعاه، فإن كان الأوَّل بطل أن يكون فيما تكلفه من الكلام والاستدلال علىٰ المسألة غرض صحيح، وجرىٰ جميع ما أورده مجرىٰ العبث، وقام فيه مقام المستدلّ بدقيق الأدلَّة وضروب الطرق علىٰ أنَّ النبيّ ﷺ أمر بصلوات خمس، ودعا إلىٰ حجّ الكعبة، وإن كان الأمر علىٰ الوجه الثاني فقبيح بمثله أن يدَّعي الإجماع في موضع لا إجماع فيه، وعلىٰ أنَّ ما توهَّمه من الإجماع غير ثابت لأنَّ الخوارج وهي فرقة من فِرَق الأُمَّة التي إذا عدَّدنا فِرَق الأُمَّة لم يكن بُدٌّ من إلحاقهم بها، وعُدَّ فِرَقهم في جملة الفِرَق، تخالف في ذلك وتذهب إلىٰ خلاف مذهبه.

وليس قوله: (إنَّني لا أعدّهم في الإجماع) بحجَّة لأنَّ للخوارج أن يقولوا له مثل قوله بحدوث فرقتهم وزمان حدوثهم وابتداء أصل مقالتهم معروف كما أنَّ ذلك معروف في مقالة الخوارج.

فأمَّا ضرار والأصمّ فإخراجهما أيضاً من الإجماع مع كثرة من يذهب / [[ص ١٢٣]] إلىٰ مذهبهما في ذلك لا معنىٰ له، ويطرق قوله: (إنَّ الإجماع قد سبقهما عليه) أشياء كثيرة نحن أغنياء عن ذكرها، فليس في شيوخه الأدنين والأقصين إلَّا من ذهب إلىٰ قولٍ قد سبقه الإجماع إلىٰ خلافه.

فإن قال: أليس قد احتجَّ كثير من أصحابكم في وجوب الإمامة بالإجماع مع علمه بخلاف الخوارج والأصمّ وغيرهم؟ فكيف طعنتم علىٰ الاحتجاج بهذه الطريقة؟

قيل له: ليس يصحُّ قبل ثبوت وجود المعصوم الاستدلال بالإجماع علىٰ وجوب الإمامة ولا علىٰ غيرها، وإنَّما صحَّ استدلال بعض أصحابنا بالإجماع في وجوب الإمامة ولم يحفل بخلاف من خالف في وجوبها بعد أن ثبت له وجود إمام معصوم في جملة الفرقة المحقَّة التي هي الإماميَّة، وأمن بذلك من اجتماعها علىٰ الخطأ، فلو لم يقل بوجوبها إلَّا فرقة الإماميَّة وخالفها سائر الفِرَق لكانت الحجَّة ثابتة بقولها من الوجه الذي ذكرناه، وليس يمكن الخصوم مثل هذا في مذاهبهم، فمن هاهنا دفعناهم عن الاحتجاج بما ذكره، وأوجبنا عليهم الاعتبار لمن خالفهم في وجوب الإمامة.

فأمَّا ما حكاه عن أبي علي من تأوّله قول الأصمّ وظنّه أنَّ قوله موافق لقولهم في باب الإمامة فغير مجدٍ عليه، لأنَّ الأصمّ يقول: (إنَّه غير ممتنع أن يغلب في ظنّ الناس في بعض الأحوال زوال التظالم، واستعمال طريقة الإنصاف فيستغنون عن إمام، وإنَّ ذلك ممَّا يجوز حصوله في كلّ حال يشار إليها)، وهذا تصريح بخلاف القوم الذاهبين إلىٰ وجوب إقامة / [[ص ١٢٤]] الإمام في كلّ حال وأوان، والجاعلين الأحوال كلّها متساوية في الحاجة إليه.

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، لأنّا 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، فإذا لم يمتنع عنده أن يريد بذلك: إذا أقمتم إماماً فليكن من قريش، فيكون الخبر مفيداً لصفة الإمام الذي هم مخيَّرون في إقامته غير مقتضٍ لوجوب إقامته، فكذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما﴾ [المائدة: ٣٨]، وتوجيهه تعالىٰ هذا الخطاب إلىٰ الأئمَّة دون / [[ص ١٢٥]] غيرهم لا يقتضي وجوب إقامة الأئمَّة، بل هو خطاب لمن كان إماماً بقطع السرّاق، ويكون تقدير الكلام: والسارق والسارقة فليقطع أيديهما من كان إماماً.

وقوله: (من أين أنَّ الإمامة الواجبة من قريش دون المستحبّة أو التي ندبتم إليها؟)، فكذلك يقال: من أين أنَّ خطابه تعالىٰ بقطع السارق متوجّه إلىٰ الأئمَّة الذين تجب إقامتهم دون الذي نُدِبَ إلىٰ إقامتهم أو دلَّ علىٰ استحبابها، وهذا ما لا فصل فيه.

فأمَّا قوله: (ولا يمكن الاعتماد في ذلك علىٰ ما كان من استصواب النبيّ ﷺ في إقامتهم خالد بن الوليد يوم مؤتة أميراً، وذلك أنَّ الكلام هو في وجوبه لا في كونه صواباً، ولأنَّ الرجوع في الإمامة إلىٰ طريق القياس لا يصحُّ)، فهو إنكار لما قد استعمله، وعوَّل عليه لأنَّه قد سلك طريقة القياس في إثبات وجوب الإمامة / [[ص ١٢٦]] واستخراج علَّة إزالة الغلبة عن الإمام وهي علىٰ ظنّه لأن يتمكَّن من إقامة الحدود ونقلها إلىٰ أهل العقد، وأوجب عليهم اختيار من يقوم بالحدود كما أوجب عليهم إزالة الغلبة عمَّن يقوم بذلك، واستعمل أيضاً فيها القياس من وجه آخر لأنَّه استخرج علَّة وجوب إقامة الأُمراء والقضاة والحكّام علىٰ الأُمَّة وأوجب بمثلها اختيار الأئمَّة في الأصل فيتوصَّلوا إلىٰ ما ينصب الأمر والحاكم من أجله، وكلّ هذا سلوك طريقة القياس فكيف ينكر صاحب الكتاب أن يستعمل في الإمامة ما هو المستعمل له والمتعلِّق به.

فأمَّا قوله: (وقد ذكر شيخانا أنَّه لا يمتنع في المجمعين علىٰ إقامة الإمام أنَّهم رجعوا إلىٰ دليل، لأنَّه لا بدَّ لهذا الإجماع من أصل ودليل، وربَّما قالا إنَّهم رجعوا في ذلك إلىٰ ما روي من قوله عليه السلام: «إن ولّيتم أبا بكر تجدوه قويّاً في دين الله ضعيفاً في بدنه، وإن ولّيتم عمر وجدتموه قويّاً في دين الله قويّاً في بدنه، وإن ولّيتم عليّاً وجدتموه هادياً مهدياً يحملكم علىٰ الحقّ...» الخبر)، فليس في الخبر الذي أورده وحكىٰ أنَّ شيخيه ادَّعيا أنَّ المجتمعين علىٰ وجوب الإمامة وإقامة الإمام رجعوا إليه وعوَّلوا عليه لو كان صحيحاً، وليس في الحقيقة دلالة علىٰ وجوب الإمامة لأنَّ لفظه يقتضي التخيير لا الإيجاب، وليس في التصريح بالتخيير لفظ إلَّا وهو جارٍ مجرىٰ لفظ هذا الخبر، وليس لأحد أن يقول: إنَّ التخيير إنَّما هو في / [[ص ١٢٧]] أعيان المولّين الإمامة، وليس في أصل الولاية ووجوب إقامة الإمام تخيير في لفظ الخبر، لأنَّه وإن كان الأمر علىٰ ما ذكره فليس _ أيضاً _ في لفظ الخبر مع التخيير في أعيان من يولّي الإيجاب للولاية، وفرض الإمامة، وأقلَّ الأحوال إذا لم يكن الخبر موجباً للتخيير في الأمرين ولا فيه إيجاب لأصل الولاية أن لا يكون فيه دلالة لمن ذهب إلىٰ وجوب إقامة الإمام، لأنَّ الدلالة علىٰ صحَّة مذهبه من هذا يفتقر إلىٰ أن يكون موجباً بصريحه أو بفحواه إقامة الإمام، وإذا لم يكن كذلك فلا دلالة فيه.

* * *

[[ص ٢٣٩]] فأمَّا ما ادَّعاه 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 ادَّعاه 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 ظنَّه 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 لأحد 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 علي 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 كلِّ 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 كثيرة لا يمتنع أن يخطئ في غيرها، وليس هذا ممَّا يُراعي 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، ودافعا 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 أنّا 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 فيُصدِّقوهم 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 جرِّ 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 ﷺ، 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 يستشدهم 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 يُمثِّل 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، لأنّا 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، لأنّا قد منعناه من مثل ذلك في الصحابة، وأعلمناه أنَّ كثيراً من المنقول عن / [[ص ٢٥٩]] الرسول ﷺ 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.

أمَّا تحقيقه للإلزام فمن حيث يقال له: إذا أجزت أن يكونوا استدلّوا علىٰ صحَّة 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 ممَّا لا سبيل إلىٰ دفعه.

وأمَّا كونه ناقضاً لكلامه الذي أشرنا إليه، فلأنَّه عوَّل فيه علىٰ أنَّ المخبر إذا أخبر الصحابة ممَّا لم تسمعه من الرسول ﷺ وجب أن يردّوا خبره إذا كان الخبر متضمِّناً لما يشمل وجوب العلم به الخاصّ والعامّ، وهو يقول فيما حكيناه عنه: (إنَّه جائز أن يكون الصحابة استدلَّت علىٰ صحَّة الخبر من حيث أخبرها به جماعة لا يجوز عليها التواطؤ، ولم يوجب عليهم ردّه من قِبَل أنَّهم لم يسمعوه كسماعهم من الرسول ﷺ)، وهذان الموضعان يتناقضان كما ترىٰ، لأنَّه إن صحَّ وجوب ردّ ما لم يسمعه جميع الصحابة أو أكثرهم، وإن كان المخبر جماعة بطل قوله: (إنَّهم استدلّوا علىٰ صحَّة الخبر بنقل من لا يجوز عليه التواطؤ)، لأنَّهم إذا لم يسمعوه يجب علىٰ قوله أن يردّوه، وإن كانوا قد سمعوه فكيف يصحُّ أن يستدلّوا عليه، وإلَّا صحَّ، وإن صحَّ استدلالهم علىٰ الخبر بطل أن يكون ردّ ما لم يسمعوه ويعرفوه واجباً عليهم.

فأمَّا قوله: (فإن قال: إن كان كذلك فيجب أن تقولوا بمثل هذه / [[ص ٢٦١]] العادة في امتناعها في غير أُمَّتنا [أنَّها بمنزلتها في أُمَّتنا في صحَّة 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 أُمَّة 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 أُمَّة نبيّنا.

وأمَّا خبر الصلب فبعيد من هذا الباب، لأنّا إنَّما نذكر في هذا ما يُنقَل في باب الدين والتمسّك به، فما نعرف لأُمَّتنا مزيَّة فيما ادَّعاه تبين فيها من سائر الأُمم، لأنّا نعلم أنَّ أهل العقل والتديّن _ من أيّ أُمَّة كانوا _ لا يجوز أن يقبلوا إلَّا ما يعلمون أن يعتقدوا صحَّته، وليس يجوز أن يُجعَل ردّهم لبعض الباطل إذا زالت عنهم الشبهة في أمره، دلالة علىٰ أنَّهم لا يقبلون باطلاً وإن قويت شبهته.

والمقدار الذي استدلَّ به علىٰ أُمَّتنا لا يقبل إلَّا الحقّ موجود في كلّ أُمَّة، لأنّا كما وجدنا أهل ملَّتنا قد ردّوا كثيراً ممَّا لم يصحّ عندهم، أو ممَّا اعتقدوا بطلانه، فقد وجدنا أيضاً جماعة من الأُمم الخارجة من الملَّة قد استعملوا مثل ذلك، وردّوا كثيراً ممَّا لم يصحّ عندهم.

/ [[ص ٢٦٢]] فإن قال خصومنا: إنَّهم وإن ردّوا بعض الباطل فقد قبلوا كثيراً منه بالشبهة، وقد علمنا هذا من حالهم، فكيف يجوز أن يساوي حالهم حال أُمَّتنا، ولم نعثر منهم علىٰ قبول باطل؟

قلنا: فقد بطل إذاً ما وقع من التعويل منكم عليه، لأنَّه إذا جاز أن يدفع بعض الباطل ولا يتقبَّله من يتقبَّل

باطلاً آخر، فما المانع من أن يكون هذه حال أُمَّتنا؟ فلا يكون ما سلم في بعض المواضع من دفعهم لما لم يصحّ عندهم دلالة علىٰ أنَّهم مستعملون لهذه الطريقة في كلّ ما ليس بصحيح.

فأمَّا الدعوىٰ لأنَّه لم يعثر منهم علىٰ تسليم باطل وتقبّله، فغير مسلَّمة، ولا طريق إلىٰ تصحيحها، والمدَّعي لها كالمستسلم نفس ما وقع الخلاف فيه.

وأكثر ما يمكن تصحيحه في هذا الوجه أنَّهم ردّوا بعض الأخبار لما لم يقطعوا علىٰ صحَّتها، وقد بيَّنا أنَّ ذلك غير موجب للقطع علىٰ أنَّهم لا يتقبلون إلَّا الصحيح، وليس لأحدٍ أن يُرجِّح حال أُمَّتنا في هذه العادة المدَّعاة بما هو معلوم من حالهم من شدَّة التمسّك بالدين، وقوَّة الحرص والاجتهاد في تشييده، لأنّا نعلم ضرورةً من حال كثير من الأُمم من شدَّة التمسّك وقوَّة التديّن، والاجتهاد في التقرّب إلىٰ الله تعالىٰ، مثل ما نعلمه من حال أُمَّتنا، أو قريباً منه، ولم يكن ذلك عاصماً لهم من اعتقادهم الباطل من طريق الرواية للشبهة، وكذلك حال أُمَّتنا.

فأمَّا قوله: (إنَّ خبر الصلب ليس داخلاً في هذا الباب، من / [[ص ٢٦٣]] حيث لم يكن من باب الدين)، فطريف، لأنَّ 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.

* * *

/ [[ص ٢٧٤]] أمَّا قوله: (وأمَّا التعلّق في صحَّة الإجماع بأنَّ المتعالم من حال أُمَّة الرسول ﷺ عدولهم عن الأوطان واللذّات علىٰ جهة التديّن، وأنفتهم من الكذب، وإظهارهم العار في اتّباع الغير، وتقليده إلَّا بعد وضوح الحجَّة، فكيف يصحُّ وهذه حالهم أن يتَّفقوا علىٰ الخطأ فبعيد، وذلك لأنَّ كلّ الذي ذكروه لا يمنع من صحَّة اتّفاقهم علىٰ الشيء بشبهةٍ ظنّوا أنَّها دلالة، لأنَّ هذه القضيّة قائمة في كثير من أُمم من تقدّم وقد اتَّفقوا مع ذلك علىٰ الخطأ من هذا الوجه، وهي أيضاً قائمة في الجماعة الكثيرة من الأُمَّة، ولم يمنع من اتّفاقها علىٰ الخطأ من هذه الجهة، فما الذي يمنع من مثله في اجتماع كلّ الأُمَّة!؟ فلا بدَّ للتمسّك بأنَّ الإجماع حجَّة من الرجوع إلىٰ غير ذلك)، فبطل أيضاً ما اعتمده من قبل في تصحيح الخبر، لأنَّه إذا جاز علىٰ القوم _ مع استبدادهم بالأوصاف التي ذكرها _ أن يتَّفقوا علىٰ الخطأ للشبهة، ولا يكون ما هو عليه من تحرّي الحقّ وتجنّب الخطأ عاصماً من جواز ذلك عليهم، فألَّا جاز أيضاً عليهم _ وإن كانت عادتهم جارية بأن يردّوا السقيم من الأخبار، ويقبلوا الصحيح منها، ليتثبَّتوا في قبولها _ أن يقبلوا / [[ص ٢٧٥]] بالشبهة خبراً غير صحيح، ويجمعوا عليه، ولا يكون ما جرت به عادتهم مانعاً ممَّا ذكرناه، وما نجد بين الطريقة التي اعتمدها والتي أبطلها فرقاً يرجع إلىٰ المعنىٰ وإن كان قد ذكر في إحداهما العادة ولم يذكرها في الأُخرىٰ، بل أورد معناها، وجعلها في طريقته عادة في قبول الصحيح من الأخبار دون السقيم، وفي هذا الموضع عادة في تجنّب الخطأ علىٰ سبيل الجملة، ولا فرق بين الأمرين في المعنىٰ، لأنَّه إذا جوَّز عليهم خلاف المعلوم منهم من قصد الحقّ ومفارقة الباطل وتجنّبه علىٰ سبيل الجملة جوَّز عليهم خلاف المعلوم منهم من ردّ سقيم الأخبار، وقبول صحيحها، وما قامت به الحجَّة منها، فإنَّ تجويز ذلك ضرب من تفصيل الجملة المجوَّز عليهم.

فأمَّا قوله: (وهذه القضيَّة قائمة في كثير من أُمم من تقدَّم، وهي أيضاً قائمة في الجماعات الكثيرة من الأُمَّة)، فكذلك ما ذكره من قبول الثابت من الأخبار، وردّ المشكوك فيه، هو قائم في الجماعات من أُمَّتنا وغيرهم من الأُمم المتقدِّمة، ولم يمنع حصوله فيهم من الخطأ بالشبهة، فيجب أن يُجوِّز مثله علىٰ الكلّ.

* * *

٣٢ - الإحباط:

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ١)/ (جوابات المسائل الطبرية):

[[ص ١٤٨]] أمَّا الدلالة علىٰ [أنَّ] الإيمان يستحقّ

به الثواب الدائم، فهو الإجماع والسمع، لأنَّ العقل عندنا لا يدلُّ علىٰ دوام ثواب ولا عقاب، وإن دلَّ علىٰ استحقاقهما في الجملة.

وقد أجمع المسلمون علىٰ اختلاف مذاهبهم علىٰ أنَّ الإيمان يستحقّ به الثواب الدائم، وأن لم يحبط ثوابه بما يفعله من المعاصي المستحقّ عليها العقاب العظيم يرد القيامة مستحقّاً من ثواب الإيمان ما كان يستحقّه عقيب فعله.

إذا ثبت هذه الجملة نظرنا في المعصية التي يأتي بها هذا المؤمن ويفعلها، وهو محرِّم غير مستحلّ بالإقدام عليها، فقلنا: لا بدَّ أن يكون مستحقّاً عليها العقاب بدليل العقل والإجماع أيضاً، ومثبت أنَّه لا يجوز أن يؤثِّر الثواب المستحقّ / [[ص ١٤٩]] في العقاب المستحقّ فيبطله، ولا العقاب المستحقّ علىٰ [ظ: في] الثواب المستحقّ فيبطله، لفساد التحابط عندنا بين الأعمال وعند المستحقّ عليها. وربَّما قد بيَّناه في مواضع كثيرة خاصَّة في الكتاب الذي أشرنا إليه.

ومن قوي ما يدلُّ علىٰ نفي التحابط بين الثواب والعقاب: أنَّ الشيء إنَّما ينفي غيره ويبطله ويحبطه، إذا ضادّه أو نافاه، أمَّا فيما يحتاج ذلك الشيء في وجوده إليه لا تضادّ ولا تنافي بين الثواب والعقاب المستحقّين، لأنَّ الثواب قد يكون من جنس العقاب، ولو خالفه لما انتهىٰ إلىٰ التنافي والتضادّ.

ولو كان هناك تضادّ أو تنافي، لكان علىٰ الوجود كنافي سائر المتضادّات، والمستحقّ من الثواب والعقاب لا يكون إلَّا معدوماً، والتنافي لا يصحُّ بين المعدومات، فكيف يُعقَل قولهم: إنَّ المستحقّ من العقاب المعدوم أبطل المستحقّ من الثواب المعدوم.

وإذا بطل الإحباط فلا بدَّ من أن يكون من ضمَّ إلىٰ الإيمان المعاصي الموسومة بالكبائر من أن يرد القيامة، وهو مستحقّ لثواب إيمانه وعقاب معصيته، فإن لم يُغفَر عقابه إمَّا ابتداءاً أو بشفاعة، عوقب بقدر استحقاقه، ثمّ نُقِلَ إلىٰ الجنَّة فيُخلَّد فيها بقدر استحقاقه.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

/ [[ص ٣٠٢]] **فصل: في ذكر ما يزيل الثواب أو العقاب من الوجوه، ويدخل في ذلك الكلام في التحابط:**

اعلم أنَّ الثواب عندنا لا يزيله شيء بعد ثبوته، والعقاب إذا ثبت فإنَّما يزيله العفو من مالكه والمستحقّ أن يفعله، ولا يزول إلَّا بذلك، فكأنَّه لا يزول إلَّا بسبب منفصل به، لأنَّه لا وجه يقتضي استحقاق زواله.

وهذه الجملة إنَّما تُبيَّن بالدلالة علىٰ ما يُدَّعىٰ من إبطال التحابط، لأنَّ مخالفينا يدَّعون أنَّ الثواب وإن كان لا يزول تفضّلاً _ لأنَّه حقٌّ عليه تعالىٰ _ فإنَّه يزول بالندم علىٰ الطاعة وبعقاب الكبيرة الذي يُوفّىٰ علىٰ ثواب فاعلها.

والعقاب يزول بالتفضّل وبالندم الذي هو التوبة وبزيادة ثواب الطاعات علىٰ عقاب المعصية في الموضع الذي يُسمّون المعصية صغيرة.

والذي يدلُّ علىٰ نفي التحابط: أنَّ نفي الشيء لغيره إلَّا [لكونه] مضادّاً أو ما جرىٰ مجراه، ولا تضادّ بين الطاعة والمعصية، بل هما من جنس واحد عندنا وعندهم، بل نفس ما يقع طاعة يمكن أن يقع معصية.

ولا تضادّ أيضاً بين الثواب والعقاب، لهذا الذي ذكرناه بعينه، لأنَّ الجنس واحد، ونفس ما كان ثواباً كان يجوز أن يقع عقاباً، لأنَّ الثواب هو النفع الواقع علىٰ بعض الوجوه، ولا شيء كان منفعةً إلَّا ويمكن أن يكون مضرَّةً، بأن يُدرَك مع النفار. ولو كان بين الثواب والعقاب تضادّ وتنافٍ / [[ص ٣٠٣]] لما صحَّ أن يتضادّا وهما معدومان، لأنَّ الضدّ الحقيقي لا ينفي ضدَّه في حال عدمه.

وعندهم أنَّ التحابط يقع بين المستحقّين من الثواب والعقاب، والمستحقُّ لا يكون إلَّا معدوماً.

وإن شئت أن نختصر هذه الجملة فنقول: قد ثبت استحقاق الثواب بالطاعة، فلا وجه يقتضي زواله، فيجب أن يُحكَم باستمرار استحقاقه.

وسنتكلَّم علىٰ ما يُدَّعىٰ من الوجوه المزيلة له.

دليل آخر: وممَّا يدلُّ علىٰ نفي التحابط أنَّ القول به يوجب في من جمع بين إحسانٍ وإساءةٍ أن يكون عند العقلاء بمنزلة من لم يُحسِن ولم يُسِئ، بأن يتساوىٰ ويتعادل ما يستحقُّ من مدح وذمّ علىٰ إحسانه وإساءته، أو أن يكون بمنزلة من لم يُحسِن إن كان المستحقّ علىٰ إساءته هو الزائد، أو بمنزلة من لم يُسئ إن كان المستحقّ علىٰ إحسانه هو، ومعلوم ضرورةً خلاف ذلك.

وقد ذكرنا في كلامنا علىٰ الوعيد من جملة جوابات أهل الموصل دليلين آخرين في نفي الإحباط كان يستدلُّ بهما الخالدي، لم نذكرهما هاهنا، لأنَّ عليهما اعتراضاً. وفيما ذكرناه الآن كفاية.

وقد استدلَّ القائلون بالتحابط بأشياء:

الأوَّل: أنَّ الثواب من شأنه أن يقارنه التعظيم والتبجيل ولا يُستَحقُّ إلَّا كذلك، والعقاب أيضاً يُستَحقُّ علىٰ طريق الإهانة والاستخفاف. ومعلوم استحالة تعظيم أحدنا لغيره واستخفافه به في حال واحدة، وإنَّما يتعذَّر ذلك / [[ص ٣٠٤]] إذا تكاملت له شروط ثلاثة: الأوَّل أن يكون الذامّ والمادح واحداً، والثاني أن يكون الممدوح والمذموم أيضاً واحداً، الثالث أن يكون الوقت واحداً.

وإذا تعذَّر فعل شيء تعذَّر استحقاقه، لأنَّ الاستحقاق مبنيٌّ علىٰ صحَّة الفعل.

فيقال لهم: ما ادَّعيتم أنَّه معلوم، فيه منّا الخلاف، فإن أحلتم علىٰ الضرورة فالعقلاء لا يختلفون [فيها]، وإن استندتم إلىٰ دليل فاذكروه.

وبعد، فليس يخلو ما ادَّعيتم تنافيه من المدح والذمّ والتعظيم والاستخفاف هو ما ينطق به اللسان أو ما يُعتَقد في القلب. فإن كان الأوَّل فمعلوم أنَّه جائز، لأنَّ أحدنا لا يمنع أن يمدح غيره علىٰ فعل بلسانه ويذمُّ علىٰ فعل آخر بما يكتبه ويخطّ يده، ولو خُلِقَ له لسانان لتأتّىٰ منه أن يمدح بأحدهما ويذمّ بالآخر. فعُلِمَ أنَّه حيث يتعذَّر إنَّما يتعذَّر لشيء يرجع إلىٰ الآلة.

يُوضِّح ما ذكرناه: أنَّ بالكلام الواحد لا يجوز أن يذمّ زيداً ويمدح عمراً في حالٍ واحدةٍ، وإن كان يتنافىٰ عند خصومنا بين ذلك، لأنَّ من شروطهم في التنافي أن يكون الممدوح والمذموم واحداً. فعُلِمَ أنَّ التعذّر إنَّما هو لشيء يرجع إلىٰ الآلة.

وإن أرادوا بالتعذّر ما يرجع إلىٰ القلب، ففيه الخلاف. ولو قلنا: إنَّ المعلوم خلافه لكنّا أقرب إلىٰ الحقِّ منهم.

علىٰ أنَّهم ادَّعوا فيما يتعذَّر حصول شروط ثلاثة، ولو أضافوا شرطاً رابعاً لوقع الوفاق وارتفع الخلاف، وهو أن يكون الفعل الذي [يتعلَّق] به المدح والذمّ واحداً.

علىٰ أنَّ دعوىٰ تنافي الذمّ والمدح مع تغاير متعلّقهما ظاهرة البطلان، لأنَّ / [[ص ٣٠٥]] سائر المتعلّقات إنَّما يتنافىٰ بأن يتعلَّق كلّ واحد بمتعلّق الآخر.

وإذا فزعوا إلىٰ أن يقولوا: إنَّ الذمَّ والمدح لا يتعلَّقان علىٰ الحقيقة، كتعلّق العلم والإرادة، وإنَّما يتجوَّز بذكر المتعلّق فيهما، كان ذلك أقوىٰ في لزوم الكلام لهم، لأنَّ المتعلّق علىٰ الحقيقة إذا كان لا يتنافىٰ ويتضادّ مع تغاير متعلّقه، فالأولىٰ أن لا يكون ذلك فيما هو مشبه به.

وبعد، فليس يخلو أن يكون وجه التعذّر الذي ادَّعوه هو لما يرجع إلىٰ المعظِّم المستخِفِّ به، أو لشيء يرجع إلىٰ المعظَّم المستخَف به. فإن كان الأوَّل فقد كان يجب استحالة ذلك من فاعلين، لأنَّ ما يرجع إلىٰ المفعول به لا يختلف تعذّره علىٰ الفاعل الواحد والاثنين، كالحركة والسكون، وفعل كلّ ضدَّين في حال واحدة. ومعلوم جواز ذلك من فاعلين بلا خلاف.

وإن كان وجه التعذّر لما يرجع إلىٰ الفاعل فقد بيَّنا أنَّه يتنافىٰ في ذلك لا فيما يرجع إلىٰ القلب، ولا فيما يُفعَل باللسان. ولا شبهة في الاعتراف بالنعمة وتوطين النفس علىٰ الذمِّ بها، وقد بيَّنا أنَّ الجمع بين ذلك بكلام واحد إنَّما يُتعذَّر لشيء يرجع إلىٰ الآلة.

وليس لهم أن يدَّعوا: أنَّ امتناع ذلك وإن لم يكن للتضادِّ فهو لأجل الدواعي والصوارف. وأنَّ ما يدعو إلىٰ تعظيم زيد يصرف عن الاستخفاف به. وذلك بأنّا لا نُسلِّم أنَّ الدواعي إلىٰ إعظام زيد صارف عن إهانته علىٰ كلِّ حالٍ، وإنَّما يكون ذلك صارفاً لمن غرضه نفع زيد ومسرَّته، أو كان ممَّن يتعدّىٰ إليه منفعته ومضرَّته. فأمَّا من كان غرضه فعل المستحقّ به سواء ضرَّه أو نفعه وكان ممَّن لا يتعدّىٰ إليه منفعته ولا مضرَّته، فغير ممتنع أن يفعل به الأمرين، ولا يصرفه فعل أحدهما عن فعل الآخر.

وأيُّ فرقٍ بين من ادَّعىٰ ذلك في المدح والذمّ، وبين من ادَّعاه في الألم / [[ص ٣٠٦]] واللذَّة والمنفعة والمضرَّة، وادَّعىٰ أنَّ أحدهما صارف عن فعل الآخر.

ولا خلاف بيننا في أنَّ فعل الألم واللذَّة في الحال الواحدة من فاعل واحد جائز غير متنافٍ.

وعند أبي هاشم خاصَّة أنَّ المحسن يستحقُّ بإحسانه

الشكر مع ضرب من التعظيم، وإن كان كافراً أو صاحب كبيرة مستحقّاً للعقاب والاستخفاف، فقد اجتمع عنده استحقاق التعظيم والاستخفاف ولم يتنافيا عنده. فأيُّ فرقٍ بين الأمرين؟

فإن قال: التعظيم المقابل للنعمة بخلاف التعظيم المستحقّ علىٰ الطاعات. لم يُلتَفت إلىٰ تلزيق منه، لأنَّ التعظيم إن نافىٰ الاستخفاف فلأجل أنَّه تعظيم وذلك استخفاف لا لشيء يرجع إلىٰ أسبابه، فإن جاز اجتماعهما في موضع [جاز اجتماعهما في موضع] آخر علىٰ النعمة.

ولهذا ذهب أبو علي إلىٰ أنَّ استحقاق العقاب يحبط الشكر المستحقّ علىٰ النعمة.

فإن قيل: موضع الشبهة غير ما ذكرتموه، وهو أنَّكم قد حدَّدتم المدح بما أنبأ عن عظم حال الممدوح، والذمّ بما أنبأ عن اتّضاع حال المذموم. ومعلوم تنافي الأمرين، لأنَّ الحال واحدة، لا يجوز أن تكون عظيمة متَّضعة، ومعنىٰ أحد الأمرين يقتضي نفي معنىٰ الآخر.

قلنا: إنَّما أردنا بأنَّ حدَّ المدح ما أنبأ عن عظم حال الممدوح، والذمّ ما أنبأ من اتّضاع حاله، الإشارة إلىٰ الحالتين له، إحداهما عظيمة والأُخرىٰ وضيعة، وليس المرجع بالأمرين إلىٰ حال واحدة، فيثبت التنافي بينهما. وليس يمتنع للشخص الواحد حالة رفيعة، وحالة أُخرىٰ هابطة دنية.

/ [[ص ٣٠٧]] طريقة أُخرىٰ لهم: وممَّا استدلّوا به: أنَّ من حقِّ الثواب والعقاب أن يكونا صافيين غير مشوبين، فلو استُحِقّا في الحالة الواحدة لم يخلُ من أن يُستَحقّ فعلهما علىٰ الجمع أو علىٰ البدل، فإن جُمِعَ بينهما خرجا عن الصفة الواجبة لها من الخلوص والصفاء، وإن فُعِلا علىٰ البدل فكذلك، لأنَّ أيّهما قُدِّمَ علىٰ صاحبه فالمفعول به منتظر لوقوع الآخر، وذلك يقتضي الشوب ونفي الخلوص والخروج عن الصفة الواجبة، واذا امتنع فعلهما امتنع استحقاقهما كالضدَّين.

فيقال لهم: أمَّا العقل فغير دالٍّ علىٰ أنَّ الثواب يجب أن يكون صافياً خالصاً وكذلك العقاب، فمن ادَّعىٰ في ذلك دليلاً عقلياً لم يجده.

والذي دلَّ عليه الإجماع: أنَّ الثواب لا يمتزج بالعقاب وكذلك العقاب، وعُلِمَ أيضاً بالإجماع أنَّ الثواب الواصل إلىٰ مستحقّه [في الآخرة] لا يجوز أن يتعقَّبه [عقاب وإن كان جائزاً في العقل، ولا دليل عقلي ولا سمعي علىٰ أنَّ العقاب لا يجوز أن يتعقَّبه] ثواب، ومع هذا فليس بواجب إذا تعقَّب العقاب الثواب أن يكون المعاقَب في راحةٍ ولذَّةٍ، وأن يخرج عقابه عن صفته التىٰ استحقَّ عليها، لأنَّ الله تعالىٰ يجوز أن يلهيه عن ذلك ويشغله عن الفكر فيه. علىٰ أنَّ للمعاقب [أن] يعاقب أهل النار شغلاً بما هو فيه عن الإفكار.

ولو قيل أيضاً: إنَّ علم أهل النار بانقطاع عقابهم لا يكون فيه راحة يُعتَدُّ بمثلها، لأنَّ الذي هم فيه من ضروب الآلام وفنون المكاره يُخرِجهم من / [[ص ٣٠٨]] الانتفاع بهذا العلم، ويجري [ذلك] مجرىٰ ما يقول جماعتنا: إنَّ علم أهل الجنَّة الضروري بالله تعالىٰ، وإنَّما يكون الخبر به بشارة لأهل الجنَّة دون أهل النار، وإن كان قد سقط عن الكلِّ كلفة النظر في المعارف من حيث الاعتداد لأهل النار مع ما هم فيه من العذاب بزوال هذه المشقَّة ليسره التي يعتدُّ بها أهل الجنَّة.

علىٰ أنَّ أهل النار يعلمون حصول أعدائهم معهم في العقاب وأنَّ بعض أحبّائهم وأولادهم في النعيم المقيم، وهذه راحة ولذَّة مخفَّفة عنهم. فأيُّ شيءٍ قالوا في هذا من أنَّ الله تعالىٰ يُشغِل عنه ويُلهي ومثله لا يُعتَدُّ به، قلنا فيما سألوا عنه بنظيره.

فأمَّا قولهم ما استحال فعله استحال استحقاقه فصحيح إذا أُريد أنَّ ما استحال فعله استحال استحقاقه علىٰ الوجه الذي استحال الفعل عليه، والثواب والعقاب إنَّما يستحيل فعلهما علىٰ سبيل الجمع، فاستحقاق فعلهما علىٰ الجمع لا يصحُّ، ولا يمتنع أن يُفعَلا علىٰ سبيل البدل، فالاستحقاق لهما علىٰ البدل جائز. وليسا في ذلك بأكثر من الضدَّين اللذين يستحيل فعلهما علىٰ الجمع ويجوز علىٰ البدل، فالقدرة تتعلَّق بفعلهما علىٰ البدل دون الجمع.

فإن تعجَّبوا من أن يكون معاقباً في حالٍ هو فيها يستحقُّ الثواب والتعظيم. قلنا: أعجب من ذلك أن يكون في حالة يستحقُّ فيها بعينها الثواب الخالص الصافي مكلّفاً متحمّلاً للمشاقّ، أو ميّتاً تراباً في قعر القبر، لأنَّ المكلَّف

عندكم يستحقُّ الثواب عقيب فعل الطاعة، وبينه وبين الوصول إلىٰ الثواب أحوال كلّها تنافي الثواب.

/ [[ص ٣٠٩]] طريقة أُخرىٰ لهم: قالوا: من المعلوم ضرورةً قبح الذمّ علىٰ الإساءة الصغيرة، ككسر قلم لمن له من الإحسان العظيمة وأفحمه كتخلّص النفس من المهالك، والإغناء بعد الفقر، والإعزاز بعد الذلّ. وتلك الإساءة وإن صغرت في جنب الإحسان فإن انفردت لحسن الذمّ عليها، ولا وجه لقبح الذمّ في هذه الحال إلّا لأنّه سقط وأحبط، وإذا ثبت ذلك في الذمّ والمدح ثبت فعل في الثواب.

يقال لهم: نحن نخالف فيما ادَّعيتم أنّه معلوم، وليس يمتنع أن يذمَّ بالإساءة الصغيرة فاعلها وإن استحقَّ المدح علىٰ الإحسان الكثير، ولو كان هذا ضرورياً لاشتركنا فيه.

وما يُبيِّن صحَّة ما ذكرناه: أنَّ هذا المسيء بالإساءة الصغيرة في جنب الإحسان العظيم لو ندم علىٰ إحسانه يحسن بلا خلاف بين العقلاء أن يُذَمَّ بتلك الإساءة التي لم يستحسنوا أن يذمّوا بها في جنب ذلك الإحسان. وهذا يدلُّ علىٰ أنَّ المستحقَّ علىٰ تلك الإساءة باقٍ ما انحبط بذلك الإحسان، لأنّه لو كان انحبط لما عاد، فليس من مذهب مخالفينا أنَّ المنحبط من ثواب أو عقاب يعود بعد زواله.

فإن قالوا: كلّ أحد يعلم ضرورةً أنَّ حكم هذا المسيء بالحقير من الإساءة إذا انفردت بخلاف حكمه إذا قارنه الإحسان العظيم.

قلنا: لا شبهة في اختلاف الحكمين، لأنّه مع الانفراد يستحقُّ الذمّ المحض والتعنيف الصرف، وإذا قارنت الإحسان استحقَّ المدح العظيم / [[ص ٣١٠]] والتعظيم الكثير مضافاً إلىٰ ذلك.

ثمّ نحن نفرض موضعاً يُدَّعىٰ فيه العلم الضروري يدلُّ علىٰ بطلان مذاهبهم في الإحباط ونجعله لظهوره الأصل ونحمل عليه ما عداه، فنقول: قد علمنا أنّه يحسن من يحسن إليه بعض الناس بإحسان وإساءة إليه _ لا يظهر زيادة أحدهما علىٰ الآخر _ أن يمدحه علىٰ إحسانه ويذمّ علىٰ إساءته ويقول له في المحافل: قد أحسنت إليَّ في كذا، ويمدحه ويشكره، ثمّ يقول: لكنَّك أسأت في كذا _ ويُعنِّفه ويُبكِّته _، فلو تجرَّد إحسانك لخلص لك مدحي وشكري. وهذا يدلُّ علىٰ اجتماع الاستحقاقين ويُبطِلان ما يدَّعونه من التحابط. وإذا اجتمعتا في بعض المواضع عُلِمَ فساد ما يُدَّعىٰ من التنافي، وحُمِلَ علىٰ هذا الموضع الظاهر ما يُغمَض من المواضع.

ثمّ لو سلَّمنا تطوّعاً وتبرّعاً قبح ذمّ كاسر القلم إذا كانت له النعم العظيمة لم يجب ما ادَّعوه من أنَّ القبح إنَّما هو لسقوط المستحقّ، لأنَّ هاهنا مواضع كثيرة يقبح المستحقّ، فإن كان ثابتاً لم يسقط. ألَا ترىٰ أنَّ فعل الثواب عقيب الطاعة والعقاب عقيب المعصية لا يحسن ولم يقبح ذلك لسقوط الاستحقاق، بل الاستحقاق ثابت لا محالة بلا خلاف بيننا، وفعل المستحق قبيح؟ وكيف يجعلون قبح فعل الذمّ في الموضع الذي تعلَّقوا به دلالةً علىٰ سقوطه وزوال استحقاقه؟

فإن قيل: ثبوت المستحقّ يقتضي حسن فعله وقبح فعله يقتضي زوال استحقاقه إلّا أن يعرض عارض ولا يمنع مانع معقول، والمستحقّ من الثواب والعقاب إنَّما قبح فعلهما عقيب الطاعة والمعصية لوجه معقول، وهو اقتضاء ذلك إلحاق وبطلان التكليف والغرض به، وقبح فعل الذمّ لكاسر القلم لا / [[ص ٣١١]] وجه له يُعقَل إلّا زوال الاستحقاق.

قلنا: قد بطل أن يكون قبح فعل الشيء دلالة علىٰ بطلان استحقاقه علىٰ كلِّ حالٍ هو الذي قصدناه، ولم يبقَ إلّا مطالبتنا بذكر وجه قبح ذمّ كاسر القلم علىٰ التفصيل كما أشرتم أنتم إلىٰ قبح فعل المستحقّ علىٰ الطاعة والمعصية عقيبهما. وذكر الوجه في ذلك علىٰ التفصيل غير لازم لنا، وليس يمتنع أن يُعلَم علىٰ الجملة أنّه لا بدَّ له من وجه قبح ذلك غير سقوط المستحقّ وزواله، وإن لم ينفصل لنا، لأنَّ علم الجملة هاهنا كافٍ في التكليف وله نظائر كثيرة. وقد علمنا أنَّ هذا المنعم بالنعم الكثيرة لو ندم علىٰ نعمه لحسن ممَّن كسر قلمه أن يذمَّه علىٰ ذلك لا محالة علىٰ ما تقدَّم ذكره، فلولا أنَّ الذمَّ بكسر القلم ثابت الاستحقاق لما حسن بعد الندم علىٰ النعم، لأنَّ ما انحبط لا يعود عندهم ولا يحسن فعله بعد انحباطه.

وإذا علمنا بهذه الطريقة بثبوته وعلمنا علىٰ ما سلَّمناه تبرّعاً قبح فعله، علمنا أنَّ هناك وجهاً له قبح غير زوال الاستحقاق.

وممَّا قيل لهم في الردِّ علىٰ ما يحكمون به من بطلان الذمّ اليسير في جنب المدح الكثير: إنّا نعلم ضرورةً حسن مدح من كان علىٰ صفات كثيرة تقتضي المدح والتعظيم، مثل كمال العقل ووفور الحلم وشرف النسب، وإن حسن ذمّه علىٰ خلق مذموم يكون عليه مثل أن يكون عجولاً سريع الغضب، وأنَّ أحد الأمرين وإن كثر لا يمنع من الآخر، وهذا إنَّه يقتضي أنَّه لا تنافي بين كثير الذمّ وقليله، وأنَّ أحدهما لا يُؤثِّر في صاحبه.

فإن استدلّوا علىٰ التحابط بقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ الْحَسَناتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئاتِ﴾ [هود: ١١٤]، وبقوله تعالىٰ: ﴿لا تُبْطِلُوا صَدَقاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذى﴾ [البقرة: ٢٦٤]، وقوله / [[ص ٣١٢]] تعالىٰ: ﴿لا تَرْفَعُوا أَصْواتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمالُكُمْ وَأَنْتُمْ لا تَشْعُرُونَ ۝﴾ [الحجرات: ٢]، وقوله تعالىٰ: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥].

والجواب عن ذلك: أنَّه لو كان لهذه الآيات ظواهر تقتضي بطلان ما ذهبنا إليه من نفي التحابط لوجب أن تُحمَل علىٰ خلاف ظواهرها، للأدلَّة العقلية التي لا يحتمل ولا يدخل المجاز. فكيف ولا ظاهر لها إلَّا وهو إلىٰ أن يشهد بصحَّة قولنا أقرب، لأنَّ الإحباط المذكور في جميع الآيات معلَّق بالأعمال دون الجزاء عليها، وخصومنا يذهبون إلىٰ التحابط بين الجزاء علىٰ الأعمال. فلا شاهد لهم في شيء منها.

وإذا أمكننا تأويل هذه الآيات من غير عدول عن ظواهرها كنّا أولىٰ منهم بها.

ومعنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ الْحَسَناتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئاتِ﴾ أنَّ من استكثر من الحسنات وأدمن علىٰ فعلها، كان ذلك لطفاً له في الامتناع من السيئات. وهذا تأويل يوافق الظاهر، ولا يحتاج معه إلىٰ أن نقول: إنَّ جزاء الحسنات يُذهِبن جزاء السيّئات.

وأمَّا تأويل الآيات الباقيات فتبيَّن بما تقدَّم، وهو أنَّ إبطال العمل وإحباطه عبارة عن وقوعه علىٰ خلاف الوجه المنتفع به، لأنَّ أحدنا لو جعل لغيره عوضاً علىٰ نقل تراب أو غيره من موضع إلىٰ موضع معيَّن، لكان إنَّما يستحقُّ العوض إذا نقله الىٰ ذلك المكان المعيَّن، ولو نقله إلىٰ غيره لقيل: أحبطت عملك وأبطلته وأفسدته من حيث أوقعت علىٰ وجه لا يستحقُّ به نفعاً وأعدلت عن الوجه الذي يستحقُّ معه النفع.

/ [[ص ٣١٣]] ومعلوم أنَّه هاهنا ما كان يستحقُّ شيئاً فأبطله وأحبطه، بل المعنىٰ ما ذكرناه، فلمَّا كانت الصدقة إنَّما يستحقُّ بها الثواب [إذا خلصت لوجه الله تعالىٰ، فإذا فُعِلَت بالمنِّ والأذىٰ خرجت عن الوجه الذي يستحقُّ معه الثواب]، فقيل: بطلت.

وكذلك رفع الصوت علىٰ صوت النبيّ ﷺ لو وقع علىٰ سبيل الإجابة له والمسارعة إلىٰ امتثال أمره لاستحقَّ به الثواب، وإذا وقع علىٰ خلاف ذلك بطل الفعل وانحبط.

وكذلك لمن عبد مع الله تعالىٰ شريكاً يُوصَف عمله بالبطلان والانحباط، لأنَّه وقع علىٰ وجه لا ينتفع به، ولو أخلص العبادة لله تعالىٰ وأفردها لانتفع بها.

فإن قيل: قد ادَّعيتم أنَّ العقاب يسقط بإسقاط مالكه علىٰ وجه التفصيل، فدلّوا عليه.

قلنا: الدليل علىٰ ذلك أنَّ العقاب حقٌّ لله تعالىٰ، إليه التصرّف فيه [و]القبض والاستيفاء، والإسقاط لا يقتضي إسقاط حقٍّ منفصل لغيره، فيجب أن نُسقِط بإسقاطه كالدَّين، لأنَّ الدَّين إنَّما يسقط عند إسقاط مستحقّه لاختصاصه بهذه الصفات.

يُبيِّن ذلك: أنَّه لو لم يكن إليه إسقاط لم يكن إليه قبضه واستيفاؤه، لأنَّ كلّ ذلك تصرّف في هذا الحقّ، فمن ملك بعضاً ملك الجميع، ومن لم يملك بعضاً لم يملك الجميع. ألَا ترىٰ أنَّ الطفل لو أسقط حقّه من دين علىٰ غيره لما سقط وإن كان حقَّاً له، لأنَّ التصرّف في هذا الحقّ بالقبض والاستيفاء / [[ص ٣١٤]] ليس إليه بل إلىٰ وليّه، وهو محجور عليه في هذا الحقّ.

وإنَّما شرطنا في صدر الدليل أن يكون حقَّاً له حتَّىٰ لا يلزم إسقاط الحقوق عليه _ كالثواب والعوض _ بإسقاط مستحقّه، وشرطنا التصرّف بالقبض والاستيفاء ليثبت له الولاية، ولا يلزم سقوط الثواب أو العوض بإسقاط مستحقّه، لأنَّ الولاية في الثواب والعوض إلىٰ غير المستحقّ، وهو الله تعالىٰ.

وشرطنا أن لا يتعلَّق بحقٍّ لغيره منفصل احترازاً من سقوط الذمّ المستحقّ علىٰ القبيح لقبحه بإسقاطنا، لأنَّ هذا الذمّ تابع للعقاب، ولا يجوز زواله مع ثبوت العقاب، فلو سقط بإسقاطنا لسقط العقاب، وهو حقّ لغيرنا منفصل.

وراعينا الانفصال لأنَّ الذمّ يسقط بإسقاط العقاب لأنَّه تابع له، ولا يسقط العقاب بإسقاط الذمّ لأنَّه أصل متبوع، كسقوط كلّ حقٍّ يتعلَّق بالدَّين من أجل وخيار وغيرهما عند سقوط الدَّين. ولا يسقط العقاب بإسقاط الذمّ، لأنَّ العقاب ليس بتابع للذمِّ.

علىٰ أنَّ الذمَّ ليس بحقٍّ خالص لنا، لأنّا متعبّدون به، وفيه صلاح في الدين لنا، فهو كأنَّه حقّ علينا من هذا الوجه.

ولأنَّه أيضاً ممَّا يردع المفعول به فكأنَّه حقٌّ له، ولم يخلص كونه حقَّاً لنا كالدَّين وما أشبهه.

وإن شئت أن تقول في الأصل: العقاب حقٌّ لله تعالىٰ، إليه قبضه واستيفاؤه، يتعلَّق باستيفائه ضرر، فوجب أن يسقط بإسقاطه كالدَّين.

[ولا يلزم علىٰ هذا التحرير الثواب والعوض والمدح والشكر، لأنَّه لا ضرر يتعلَّق بإستيفاء شيء من ذلك] ولا يلزم أيضاً الذمّ، لأنَّه ليس ممَّا يُضرِّر / [[ص ٣١٥]] استيفاءه، ولأنَّ الذمّ أيضاً حقّ للفاعل والمفعول به علىٰ ما قدَّمناه.

فإذا ثبت أنَّ العقاب يسقط بإسقاط الله تعالىٰ فيجب أن يكون حسناً في كلِّ موضع انتفت عنه وجوه القبح، لأنَّه من جملة التفضّل والإحسان، وفي حكم إيصال المنافع علىٰ سبيل التفضّل، فكما لا بدَّ في ذلك من اشتراط انتفاء وجوه القبح فكذلك هنا.

وعفو الله تعالىٰ عن المذنبين في الآخرة تفضّل بإسقاط ضرر عظيم عنهم، ولا وجه يُعقَل فيه من وجوه القبح، فيجب القضاء بحسنه.

ودعوىٰ من يدَّعي أنَّه مفسدة أو إغراء بالذنوب باطلة، لأنَّ العفو إنَّما يقع في الآخرة بحيث لا تكليف ولا مفسدة فيه.

اللّهمّ إلَّا أن يقال: إنَّ الإطماع في العفو فيه إغراء بالذنوب في الدنيا ومفسدة، وهذا غير صحيح، لأنَّ في المكلَّفين من يكون مع وقع الطمع في العفو والتشدّد أقرب إلىٰ فعل القبيح، فالأحوال مختلفة في ذلك.

وقولهم: إنَّ الإطماع في العفو يقتضي أن لا يكون الله تعالىٰ قد زجر عن المعاصي بغاية الزجر غير صحيح، لأنّا نقول لهم: ومن أين وجوب غاية الزجر عليه تعالىٰ؟ فما ذلك إلَّا دعوىٰ. ثمّ ما المراد بغاية الزجر؟ أتريدون غاية المقدور؟ فهذا لا يصحُّ، لأنَّ في المقدور غايات [كثيرة] ما انتهىٰ الزجر إليها. وإن أرادوا غاية ما يقتضيه الحكمة والمصلحة، فبأيِّ شيءٍ علموا أنَّ القطع علىٰ العقاب بهذه الصفة؟

ويلزم علىٰ هذه الطريقة أن يُخبِر الله تعالىٰ بعدد أجزاء العقاب الواقعة بالمكلَّف في كلِّ حالٍ وتفصيل ذلك وكيفية وصوله، لأنَّ ذكر ذلك أزجر لا محالة، وإذا لم يفعل هذا فيجب أن لا يكون زاجراً بغاية الزجر.

/ [[ص ٣١٦]] وإذا ثبت بما ذكرناه جواز سقوط العقاب بالعفو، فالعفو أن يقول الله تعالىٰ: قد أسقطت عقوبة زيد وسمحت بعقابه. فيسقط بهذا القول العقاب المستحقّ ويقبح فعله مستقبلاً، ويجري مجرىٰ سائر الحقوق من دَين وغيره في أنَّه يسقط بالإبراء الذي هو القول.

وعند مخالفينا في الوعيد: أنَّه يسقط بهذا الوجه الذي ذكرناه ويسقط بوجه آخر، وهو أن لا يفعله تعالىٰ [من] العقاب والحال حال يحسن فيها استيفاء العقاب. غير أنَّهم يقولون: إنَّ هذا الوجه يقتضي إسقاط ما لم يُفعَل من العقاب في تلك الحال خاصَّة دون المستقبل.

وهذا الوجه غير صحيح، لأنَّ العدول عن استيفاء الحقّ _ وإن كانت الحال حالاً لاستيفائه _ لا يدلُّ علىٰ الإسقاط. ألَا ترىٰ أنَّ من لم يستوف الدَّين منّا في وقت حلوله لا يُحكَم عليه بأنَّه أسقطه، بل نقول: أخَّره والحقّ ثابت، فألَّا كان العقاب بهذه الصفة؟

فاذا قيل: أيُّ فائدةٍ في التأخّر والوقت وقت الاستيفاء؟

قلنا: لا يمتنع ارتفاع الدواعي إلىٰ الاستيفاء والدواعي إلىٰ الإسقاط، وليس بعدهما إلَّا التأخّر. وغير ممتنع أن [يتعلَّق] بالتأخير فائدة كما يتعلَّق بالاستيفاء. ومن

هـذا الـذي يخفىٰ عليـه أنَّ تـرك المطالبـة بالوديعـة في الوقـت الذي يجوز أن يجاء بها فيه ليس بإسقاط لها ومسامحة بها.

فـإن قيـل: قـد أبطلـتم أن يقـع التحـابط بـين ثـواب الطاعـات وعقـاب المعـاصي، فثبِّتـوا أنَّ التوبـة لا تُـؤثِّر في ذلـك المستحقّ من العقاب.

قلنـا: مـا دلَّلنـا بـه عـلىٰ نفـي التحـابط يتنـاول هـذا الموضع، لأنَّ التوبة عنـد مخالفينـا تُسـقِط عقـاب مـا هـي توبتـه، وتُحـبِط كـما يُحـبِط الثـواب الزائـد العقـاب / [[ص ٣١٧]] الناقص. غـير أنَّهـم يـدَّعون أنَّ التوبـة لم تُسـقِط العقـابَ لعظـم المستحقّ عليهـا مـن الثـواب، بـل لوجـه آخـر، وهـو أنَّهـا بـذل المجهود في تلافي المعصية.

والـدليل الـذي قـدَّمناه في أنَّ الشـيء لا يُحـبِط غـيره إلَّا بعد أن يكون بينه وبـين تضـادّه تنـافٍ يُبطِـل مـذهبهم أيضـاً في التوبـة، لأنَّ التوبـة إذا لم تُـؤثِّر في إسـقاط العقـاب بكثـرة ثوابها الذي يدَّعون أنَّـه كالمنـافي للعقـاب فمعلـوم أنَّـه لا تضـادّ ولا تنـافي بينهـا نفسـها وبـين العقـاب، فكيـف يُبطِـل مـا لا ينافيـه؟ والعقـاب المسـتحقّ لا يكـون إلَّا معـدوماً، والموجـود لا ينفي المعدوم.

فـإن اسـتدلّوا عـلىٰ أنَّ التوبـة تُزيـل العقـاب عـلىٰ سـبيل الوجوب، بأنَّهـا لـو لم تكـن كـذلك لقـبح تكليـف الفاسـق بعـد فسـقه، لأنَّ التكليـف إنَّـما يحسـن تعريضـاً للثـواب، والفاسـق مـع اسـتحقاقه العقـاب لا يجـوز أن يسـتحقَّ الثـواب، فيجـب أن يكون له طريـق إلىٰ إزالـة العقـاب لينتفـع بـما عـرض لـه مـن ثـواب طاعاتـه، ولـيس ذلـك الطريـق إلَّا التوبـة، فيجـب أن تكون مسقطة وجوباً للعقاب.

قيـل: قـد بنيـتم هـذا الاسـتدلال عـلىٰ دعـوىٰ تُخـالَفون فيهـا، وهـو أنَّ الفاسـق المسـتحقّ للعقـاب لا يجـوز أن يسـتحقَّ الثواب بطاعاته حتَّـىٰ يجتمـع لـه الاسـتحقاقان، وهـل الخـلاف إلَّا في ذلـك؟ وعنـدنا أنَّـه غـير ممتنـع أن يجتمـع لـه اسـتحقاق الثواب والعقاب في صاحبه، وقد دلَّلنا علىٰ ذلك فيما تقدَّم.

ولو صحَّ لكـم تـأثير كـلّ واحـد مـن الثـواب والعقـاب في صـاحبه، وأنَّهـما لا يجتمعـان، ثبـت مـا تـذهبون إليـه في التوبة، والطريق واحد، فكيف تبنون الشـيء علىٰ نفسه؟

وبعـد، فإنـا نُسـلِّم لكـم هـذا الموضـع ونتجـاوز عنـه ونقـول: إنَّـه لا بـدَّ إذا / [[ص ٣١٨]] كُلِّـفَ الفاسـق المسـتحق للعقـاب مـن أن يكـون لـه طريـق إلىٰ الانتفـاع بطاعاتـه، ولـن ينتفـع بهـا إلَّا بـزوال عقابـه، وقـد جعـل بـه إلىٰ ذلك طريـق، وهـو إعـلام الله تعـالىٰ لـه أنَّـه يتفضَّـل عليـه عنـد فعلـه التوبـة بإسـقاط العقـاب عنـه، فينتفـع حينئـذٍ بثـواب طاعاتـه. ولا فـرق في الحكـم الـذي ذكرنـاه _ وهـو أن يكـون لـه طريـق إلىٰ إزالـة العقـاب _ مـن أن يكـون قبـول التوبـة واجباً أو تفضّلاً، فمن أين وجوبه؟

وغـير ممتنـع أن يقـال عـلىٰ هـذه الطريقـة زائـداً عـلىٰ مـا ذكرنـاه: فـالمنكر مـن أن يكـون طريقـه إلىٰ إزالـة العقـاب عـن نفسـه مـع الفسـق، هـو بـأن يسـتكثر مـن الطاعـات التـي تزيـد ثوابها علىٰ عقاب ما معـه مـن الفسـق، فيسـقط العقـاب وينتفـع بما يفعله من الطاعات.

فـإذا قيـل: هـذه الطاعـات التـي تقابـل ثوابهـا لعقـاب ذلـك الفسـق [هـي] مـن جملـة تكليفـه، ولا سـبيل [لـه] إلىٰ الانتفاع بثوابها مع عقاب ذلك الفسق.

قلنـا: لا شـيء مـن الطاعـات التـي متـىٰ فعلهـا مقابـل ثوابهـا عقـاب ذلـك الفسـق إلَّا ويمكنـه أن ينتفـع بثوابهـا بعينها، بأن يكون قـد قـدَّم عليهـا طاعـات يقابـل ثوابهـا عقـاب ذلـك الفسـق، وكـذلك القـول في كـلِّ طاعـة يشـار إليهـا أزال ثوابها عقاب ذلـك الفسـق. فقـد صـار في إمكانـه بهـذا التقـدير إزالة العقاب من غير جهة التوبة.

فـإذا قـالوا: مـا قابـل مـن الطاعـات ثوابـه لعقـاب الفسـق لا يمكنـه الآن الانتفـاع بـه، وإن كـان يـتمكَّن مـن ذلك، بأن يقدِّم الطاعات الكثيرة قبل.

قلنـا: وكـذلك مـا يفعلـه صـاحب هـذا الفسـق الكبـير عنـدكم مـن الطاعـات لا يـتمكَّن المكلَّـف الآن مـن الانتفـاع بثوابـه معـه، لكنَّـه كـان يـتمكَّن مـن ذلـك / [[ص ٣١٩]] بـأن يُقدِّم [التوبة]. فقد تساويا في هذا الوجه.

فـإن اسـتدلّوا عـلىٰ وجـوب قبـول التوبـة بوجـوب قبـول الاعتـذار في الشـاهد، وأنَّ المعتـذَر إليـه إذا غلـب في ظنّـه صدق المعتذِر يقبح منه الـذمّ عـلىٰ الإسـاءة مـا كـان يحسـن منـه قبـل هـذا الاعتـذار، وإذا كـان هـذا الاعتـذار هـو التوبـة في المعنىٰ، وإنَّما يختصُّ باسـم الاعتـذار إذا كـان واقعـاً مـن إسـاءة بعضنا إلىٰ بعـض ويُسـمّىٰ توبـة إذاً ومعنـىٰ القـبح فقـد ثبـت أنَّ التوبة مزيلة للعقاب علىٰ سبيل الوجوب.

قلنا: ومن سُلِّمَ لكم أن المعتذَر إليه وإن غلب في ظنّه صدقه يقبح من المُساء إليه ذمّه حتّىٰ بنيتم علىٰ ذلك وجوب قبول التوبة. وقد تكلّمنا علىٰ نظير هذه الطريقة حيث ادَّعيتم بقبح الذمّ بكسر القلم لمن عليه النعم الكثيرة، وقلنا: إنّنا نخالف في ذلك ولا نُسلِّم صحّته، فإن ادَّعوا الضرورة في الموضع الذي خالفنا فيه، والضرورات لا تختصُّ ويجب اشتراك العقلاء فيها. ولئن جاز لهم أن يدَّعوا الضرورة فيما يخالف فيه، ادَّعينا الضرورة في حسن الذمّ المعتذِر، وإن خالفونا في ذلك.

وليس يمتنع أيضاً أن نقول علىٰ هذه الطريقة: لو كان ذمّ المسيء بالاعتذار قد سقط ويبطل لما حسن متىٰ يذمّ علىٰ هذا الاعتذار وودّ أنّه لم يفعله أن يذمّه علىٰ تلك الإساءة التي يقدم الاعتذار عنها، فلمّا حسن بلا شكّ ممَّن أنصف إذا ندم علىٰ اعتذاره أن يذمّه علىٰ الإساءة المتقدّمة، علمنا أنَّ الذمّ ما سقط بالاعتذار، لأنَّه لو سقط لما عاد.

وبعد، فكيف يجوز أن يسقط شيء عند شيء، ولا وجه يقتضي سقوطه / [[ص ٣٢٠]] به. وهبهم تعلَّلوا في سقوط الثواب بالعقاب والعقاب بالثواب، لما طالبناهم بالوجه المقتضي لذلك، بأن يقولوا: بأنَّ الثواب يقارنه التعظيم، والعقاب يقارنه الاستخفاف، والتعظيم والاستخفاف متنافيان ولا يجتمعان. وإذا كنّا قد بيَّنا بطلان ذلك من أين لهم مثل هذا التعلّل في التوبة إذا لم يذهبوا إلىٰ أنَّها تُسقِط العقاب بزيادة ثوابها، وأيّ تنافٍ بين التوبة نفسها وما يجري مجرىٰ التنافي وبين عقاب الذنوب؟

فإن استدلّوا علىٰ أنَّ التوبة تُسقِط العقاب من جهة الوجوب، بأنَّ التوبة تجب عقلاً، ولا وجه لوجوبها في العقل إلّا إسقاط العقاب، لأنَّه لا يجوز أن يكون وجه وجوبها استحقاق الثواب، لأنَّ النفع لا يدخل الفعل في الوجوب.

قلنا: ومن أين أنَّ التوبة تجب عقلاً، وما أنكرتم أن يكون وجه وجوبها كونها لطفاً في ترك القبيح وفعل الواجب، وإنَّما عُلِمَ ذلك بالسمع كما عُلِمَ في أمثاله، وإذا عُلِمَ بالسمع أنَّ الله تعالىٰ يتفضَّل عندها بإزالة العقاب لأنَّها قد صارت طريقاً إلىٰ إزالته، ولا فرق بين أن يزول العقاب عندها وجوباً أو تفضّلاً في أنَّها تجب ليزول العقاب بها عن مستحقّه.

فإن قيل: إذا ذهبتم إلىٰ أنَّ التوبة إنَّما يزول العقاب عندها تفضّلاً، وإنَّكم إنَّما علمتم ذلك بالسمع والإجماع، فما التوبة التىٰ تعلمون بالسمع أنَّ الله تعالىٰ يتفضَّل بإسقاط الذنوب عندها.

قلنا: يجب أن تكون التوبة التي يقطع علىٰ أنَّ الله تعالىٰ يسقط عندها العقاب، هي الندم علىٰ الفعل القبيح، والعزم علىٰ أن لا يعود الفاعل إلىٰ فعله في القبح.

وإنَّما قلنا ذلك لأنَّ هذه التوبة هي التي أجمع المسلمون بلا خلاف بينهم / [[ص ٣٢١]] علىٰ أنَّ العقاب يسقط عندها، فأمَّا إذا قارن الندم العزم علىٰ أن لا يعود إلىٰ مثله في وجه القبح أو في العظم وزيادة العقاب، فبين الأُمَّة خلاف في أنَّ العقاب يسقط هاهنا: فمنهم من يذهب إلىٰ سقوطه وهو أبو علي ومن وافقه، ومنهم من يذهب إلىٰ أنَّه لا يسقط وهو أبو هاشم وأصحابه.

وإنَّما ساغ اختلاف القوم في سقوط العقاب عند هذه المواضع، لأنَّهم ذهبوا إلىٰ أنَّ التوبة توجب إسقاط العقاب، فيجب أن يكون العزم متناولاً لجهة استحقاق العقاب من القبح المجرَّد أو وجه القبح. وإذا كنّا قد بيَّنا أنَّ التوبة لا تزيل العقاب وجوباً وعلىٰ سبيل المنافاة، وإنَّما بالسمع علمنا أنَّ العقاب يزول عندها، فيجب أن يُقطَع علىٰ أنَّ العقاب يزول في الموضع الذي اجتمعت الأُمَّة علىٰ زواله فيه، وهو الموضع الذي ذكرناه، ولا يتعدّاه إلىٰ غيره ممَّا لم يُقطَع علىٰ زوال العقاب فيه.

* * *

شرح جمل العلم والعمل:

[[ص ١٤٦]] **مسألة**: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: ولا تحابط بين الثواب والعقاب ولا بين الطاعة والمعصية، لفقد التنافي وما يجري مجراه.

شرح ذلك: لا تحابط بين الطاعة والمعصية علىٰ ما ذهب إليه كثير من المعتزلة، ولا بين المستحقّ عليهما من ثواب أو عقاب علىٰ ما ذهب إليه أكثر المعتزلة، سواء قالوا بذلك علىٰ جهة الموازنة أو علىٰ غير / [[ص ١٤٧]] ذلك.

والذي يدلُّ علىٰ ذلك: أنَّه لا تنافي بين الطاعة والمعصية، لأنَّه يجوز أن يكون واحد منّا مؤمناً بالله تعالىٰ بقلبه وفاعلاً لما هو فسق بالجوارح، ولا يستحيل ذلك.

وكذلك يصحُّ أن يفعل بإحدىٰ يديه الطاعة من صدقة وما يجري مجراها، وباليد الأُخرىٰ يغصب غيره أو يلطم يتيماً، فيجمع في حالة واحدة بين الطاعة والمعصية. ولو كانا متنافيين لاستحال الجمع بينهما، كما يستحيل الجمع بين السواد والبياض والعلم والجهل.

فأمَّا المستحقّ عليهما من الثواب والعقاب فلا تنافي أيضاً بينهما، لأنَّ المستحقّ لا يكون إلَّا معدوماً، وفي حال العدم لا تضادَّ بينهما.

/ [[ص ١٤٨]] فأمَّا فعلاهما علىٰ وجه الجمع إذا لم يمكن، فإنَّه يجوز أن يفعل كلّ واحد منهما عقيب صاحبه. ولا يجب أن يُحكم بإبطال أحدهما صاحبه لأجل استحالة اجتماعهما في الفعل، كما أنَّه لا يصحُّ الثواب مع التكليف، فلا يكون بقاء التكليف مبطلاً له.

فكذلك القول في المستحقّين، فإذا لم يكن بين المستحقّين تضادّ وتنافٍ ولا بين الطاعة والمعصية علىٰ ما بيَّناه، وجب أن لا يُبطِل أحدهما صاحبه ويثبتان جميعاً.

[سقوط العقاب عند التوبة تفضّلاً]:

مسألة: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: وقبول التوبة وإسقاط العقاب عندنا تفضّل من الله تعالىٰ، للوجه الذي ذكرناه مع فقد التنافي.

شرح ذلك: التوبة طاعة واجبة، لأنَّها امتناع من قبيح، وبها يخرج الإنسان من أن يكون مصرَّاً عليه، ويستحقُّ بفعلها الثواب. غير أنَّه لا يجب سقوط العقاب عندها عقلاً وإنَّما يسقط عندها تفضّلاً من الله تعالىٰ كما يسقط عند العفو. وقد أجمع المسلمون علىٰ أنَّ التائب يسقط عقابه وإن اختلفوا في علَّة إسقاطه.

/ [[ص ١٤٩]] والذي يدلُّ علىٰ أنَّها لا تُسقِط العقاب عقلاً، ما بيَّناه قبل هذا من أنَّه لا تضادَّ بين الطاعة والمعصية، ولا بين المستحقّ عليهما من الثواب والعقاب، فإذا ثبت ذلك ثبت ما أردناه.

فأمَّا قول من خالف في ذلك وقال: إنَّها تُسقِط العقاب من حيث كان بذلاً للمجهود، وحملوا ذلك علىٰ الاعتذار الحاصل من المسيئ علىٰ المساء اليه في الشاهد، وأنَّ ذلك يوجب إسقاط ذمِّه علىٰ الإساءة المتقدِّمة. فمحض الدعوىٰ، لأنّا لا نُسلِّم لهم ذلك، وجميع المرجئة يدفعونه، فلا يمكن ادِّعاء علم ضروري فيه. فإذا بطل ما قالوا ثبت ما أردناه.

[إمكان الجمع بين الطاعة والمعصية]:

مسألة: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: ومن جمع بين الطاعة والمعصية، اجتمع له استحقاق الثواب والمدح بالطاعة، والذمّ والعقاب بالمعصية، وفعل ذلك به علىٰ الوجه الذي يمكن.

شرح ذلك: قد دلَّلنا علىٰ بطلان التحابط علىٰ سائر وجوهه، فإذا ثبت ذلك فمن جمع بين الطاعة والمعصية ثبت له استحقاق الثواب علىٰ الطاعة واستحقاق العقاب علىٰ المعصية، ويجتمعان معاً في الاستحقاق. فإذا أراد الله تعالىٰ أن يفعل به الاستحقاقين قدَّم العقاب / [[ص ١٥٠]] فاستوفاه، لأنَّه لا يكون إلَّا منقطعاً علىٰ ما بيَّناه فيما تقدَّم إذا لم يرد العفو عنه، ثمّ يفعل به ما يستحقّه من الثواب.

ولا يجوز أن يبتدئ أوَّلاً بالثواب وينقله علىٰ العقاب لأمرين:

أحدهما: أنَّ الثواب لا يكون إلَّا دائماً، فلا يمكن إيفاؤه ونقله إلىٰ العقاب.

والثاني: إجماع الأُمَّة، لأنَّهم أجمعوا علىٰ أنَّ الثواب لا يتعقَّبه العقاب وإن اختلفوا في علَّته.

* * *

٣٣ - الأخبار:

الحدود والحقائق:

[[ص ٧٣٤]] ٦٩ _ حدُّ الخبر هو ما صحَّ فيه الصدق أو الكذب. ولا تحدّه بما مضىٰ في الكتب من أنَّه ما صحَّ فيه الصدق والكذب.

وحدٌّ آخر للخبر من كلامه بأنَّه ما احتمل التصديق أو التكذيب. وليس يجب الفرار من الحدِّ الأوَّل لأجل الاعتراض.

* * *

جوابات المسائل الطرابلسيَّة (خ):

[[ص ١٩٦]] **المسألة التاسعة:** ما القول أيضاً في الأخبار الواردة في عدَّة كتب من الأُصول والفروع بمدح أجناس من الطير والبهائم والمأكولات والأرض وذمّ أجناس منها، كمدح الحمام والبلبل والقنبر والحجل

والدرّاج وما شاكل ذلك من فصيحات الطير، وذمّ الفواخت والدخم. وما حكي من أنَّ كلَّ جنس من هذه الأجناس المحمودة تنطق بثناءٍ علىٰ الله وعلىٰ أوليائه، ودعاءً لهم ودعاءً علىٰ أعدائهم، وأنَّ كلَّ جنس من هذه الأجناس المذمومة تنطق بضدّ الثناء من ذمّ الأولياء عليهم السلام، وكذا ذمّ الجرّي وما شاكل ذلك من السمك، وما نطق به الجرّي من أنَّه مُسِخَ بجحده الولاية، وورود الآثار تحريمه لذلك، وكذمّ الدبّ والقِرد والفيل وسائر المسوخ المحرَّمة، وكذمّ البطّيخة التي كسرها أمير المؤمنين صلوات الله عليه فصادفها مرَّة، فقال: «من النار إلىٰ النار»، ورمىٰ بها من يده فغار من الموضع الذي سقطت فيه دخان، وكذمّ الأرضين السبخة والقول بأنَّها جحدت الولاية أيضاً. وقد جاء في هذا المعنىٰ ما يطول شرحه، وظاهره منافٍ لما تدلُّ العقول عليه من كون هذه الأجناس مفارقة لقبيل ما يجوز تكليفه ويسوغ أمره ونهيه. وفي هذه الأخبار التي أشرت إليها أنَّ بعض هذه الأجناس تعتقد الحقّ وتدين به وبعضها تخالفه، وهذا كلّه مناف الظاهر لما العقلاء عليه. ومنها ما يشهد بأنَّ لهذه الأجناس منطقاً مفهوماً وألفاظاً تفيد أغراضاً، وأنَّها بمنزلة الأعجمي والعربي الذين لا يفهم أحدهما عن صاحبه، وأنَّ شاهد ذلك من قول الله عزّ وجلّ فيما حكاه عن سليمان عليه السلام من قوله: ﴿يا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هذا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ ﴿١٦﴾﴾ [النمل: ١٦]، وكلام النملة ممَّا حكاه الله سبحانه، وكلام الهدهد واحتجاجه وجوابه وفهمه، فلينعم بذكر ما عنده في ذلك مثاباً إن شاء الله تعالىٰ.

/ [[ص ١٩٧]] الجواب وبالله التوفيق: اعلم أنَّ المعوَّل فيما يُعتَقد وجوبه علىٰ ما تدلُّ الأدلَّة عليه من نفي وإثبات، فإذا دلَّت الأدلَّة علىٰ أمرٍ من الأُمور وجب أن نبني كلّ وارد من الأخبار إذا كان له ظاهر بخلافه عليه ونسوقه إليه ونطابق بينه وبينه، ونخلي ظاهراً إن كان له ونشرطه إن كان مطلقاً ونخصّه إن كان عامّاً ونُفصِّله إن كان مجملاً ونوفِّق بينه وبين الأدلَّة بكلِّ طريق اقتضىٰ الموافقة وآل إلىٰ المطابقة.

وإذا كنّا نفعل ذلك ولا نحتشمه في ظواهر القرآن المقطوع علىٰ صحَّته المعلوم وروده فكيف يُتوقَّف عن ذلك في أخبار آحادٍ لا توجب علماً ولا عملاً ولا تُثمِر يقيناً.

فمتىٰ وردت عليك أخبار فاعرضها علىٰ هذه الجملة وابنها عليها وافعل فيها ما حكمت به الأدلَّة وأوجبته الحجج العقلية، فإن تعذَّر فيها بناء وتأويل وتخريج وتنزيل فليس غير الإطراح لها وترك التعريج عليها. ولو اقتصرنا علىٰ هذه الجملة لاكتفينا فيمن يتدبَّر ويتفكَّر.

وقد يجوز أن يكون المراد بذمِّ هذه الأجناس من الطير وأنَّها ناطقة بضدِّ الثناء علىٰ الله تعالىٰ وبذمِّ أوليائه ونقص أصفيائه معناه ذم متَّخذيها ومرتبطيها وأنَّ هؤلاء المفترين بمحبَّة هذه الأجناس واتّخاذها هم الذين ينطقون علىٰ الله سبحانه ويذمّون أولياءه وأحبّاءه، وأضاف النطق إلىٰ هذه الأجناس وهو لمتَّخذيها ولمرتبطيها للتجاوز والتقارب وعلىٰ سبيل التجويز والاستعارة، كما أضاف الله تعالىٰ في القرآن السؤال إلىٰ القرية وإنَّما هو لأهل القرية، وكما قال: ﴿وَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّها وَرُسُلِهِ فَحاسَبْناها حِساباً شَدِيداً وَعَذَّبْناها عَذاباً نُكْراً ﴿٨﴾ فَذاقَتْ وَبالَ أَمْرِها وَكانَ عاقِبَةُ أَمْرِها خُسْراً ﴿٩﴾﴾ [الطلاق: ٨ و٩]، وفي هذا كلّه حذوف، وقد أُضيف في الظاهر الفعل إلىٰ من هو متعلّق في الحقيقة بغيره.

والقول في مدح أجناس من الطير والوصف لها بأنَّها تنطق بالثناء علىٰ الله تعالىٰ والمدح لأوليائه يجري علىٰ هذا المنهاج الذي نهجناه.

فإن قيل: كيف يستحقّ مرتبط هذه الأجناس مدحاً بارتباطها ومرتبط بعض لها أُخر ذمَّاً بارتباطها حتَّىٰ علَّقتم المدح والذمَّ بذلك؟

قلنا: ما جعلنا لارتباط هذه الأجناس حظّاً في استحقاق مرتبطها ولا ذمَّاً، وإنَّما قلنا: إنَّه غير ممتنع أن تجري دعاة / [[ص ١٩٨]] المؤمنين الموالين لأولياء الله تعالىٰ المعادين لأعدائه بأن يألفوا ارتباط أجناس من الطير، وكذلك تجري عادة بعض أعداء الله تعالىٰ باتّخاذ بعض أجناس الطير، فيكون متَّخذ بعضها ممدوحاً لا من أجل اتّخاذها لكن لما هو عليه من الاعتقاد الصحيح، فيضاف المدح إلىٰ هذه الأجناس وهو لمرتبطها، والنطق بالتسبيح والدعاء الصحيح إليها وهو لمتَّخذها تجوّزاً واتّساعاً. وكذلك القول في الذمّ المقابل للمدح.

فإن قيل: فلِمَ نهي عن اتّخاذ بعض هذه الأجناس إذا كان الذمّ لا يتعلّق باتّخاذها وإنّما تعلّق ببعض متّخذيها لكفرهم وضلالهم؟

قلنا: يجوز أن يكون في اتّخاذ هذه البهائم المنهي عن اتّخاذها وارتباطها مفسدة، وليس يجب أن يقبح خلقها في الأصل لهذا الوجه، لأنّها خُلِقَت ليُنتَفع بها من سائر وجوه الانتفاع سوىٰ الارتباط والاتّخاذ الذي لا يمتنع تعلّق المفسدة به. ويجوز أيضاً أن يكون في اتّخاذ هذه الأجناس المنهيّ عنها شؤماً وطيرةً، وفي اتّخاذ ما أُمر باتّخاذه بركةً وتيمّناً، فللعرب في ذلك مذهب معروف. ويصحُّ هذا النهي أيضاً علىٰ مذهب من نفىٰ الطيرة علىٰ التحقيق، لأنَّ الطيرة والتشاؤم وإن كان لا تأثير لهما علىٰ التحقيق فإنَّ النفوس تستشعر من ذلك ويسبق إليها ما يجب علىٰ كلِّ حالٍ تجنّبه والتوقّي منه. وعلىٰ هذا يُحمَل معنىٰ قوله عليه السلام: «لا تورد ذو عاهةٍ علىٰ مصحٍّ».

فأمّا تحريم السمك والجرّي وما أشبهه فغير ممتنع لشيء يتعلّق بالمفسدة في تناوله، كما نقوله في سائر المحرَّمات، فأمّا القول بأنَّ الجرّي نطق بأنّه مُسِخَ لجحده الولاية فهو ممّا يُضحَك منه ويُعجَب من قائله والملتفت إلىٰ مثله.

فأمّا تحريم الدبّ والقِرد والفيل كتحريم كلّ محرَّم في الشريعة، والوجه في التحريم لا يختلف، والقول بأنّها ممسوخة إذا تكلّفنا تأويله حملناه علىٰ أنّها كانت علىٰ خلق جميلة غير منفور عنها ثمّ جُعِلَت علىٰ هذه الصور المشينة علىٰ سبيل التنفير عنها والزيادة في الصدِّ عن الانتفاع بها، لأنَّ بعض الأحياء لا يجوز أن يكون غيره علىٰ الحقيقة، والفرق بين كلّ حيّين معلوم ضرورةً، فكيف يجوز أن يصير حيّ حيّاً آخر غيره. وإذا أُريد بالمسخ هذا فهو باطل، وإن أُريد غيره نظرنا فيه.

وأمّا البطّيخة فقد يجوز أن يكون أمير المؤمنين صلوات الله عليه / [[ص ١٩٩]] لـمّا ذاقها ونفر عن طعمها وزادت كراهيته له قال: «من النار وإلىٰ النار»، أي هذا من طعام أهل النار وممّا يليق بعذاب أهل النار، كما يقول أحدنا ذلك فيما يستريبه ويكرهه. ويجوز أن يكون فوران الدخان عند الالقاء لها كان علىٰ سبيل التصديق له عليه السلام: «من النار وإلىٰ النار»، وإظهار معجز له.

فأمّا ذمّ الأرض السبخة والقول بأنّها جحدت الولاية فمتىٰ لم يكن محمولاً معناه علىٰ ما قدَّمناه من جحد أهل هذه الأرض وسكّانها الولاية لم يكن معقولاً، ويجري ذلك مجرىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّها وَرُسُلِهِ﴾.

وأمّا إضافة اعتقاد الحقّ إلىٰ بعض هذه الأجناس واعتقاد الباطل والكفر إلىٰ بعض أُخر، فممّا تخالفه العقول والضرورات، لأنَّ هذه البهائم غير عاقلة ولا كاملة ولا مكلَّفة فكيف تعتقد حقّاً أو باطلاً، وإذا أُورد أثر في ظاهره شيء من هذه المحالات إمّا أطرح أو تأوَّل علىٰ المعنىٰ الصحيح. وقد نهجنا طريق التأويل، وبيَّنا كيف الوصول إليه.

فأمّا حكايته تعالىٰ عن سليمان عليه السلام: ﴿يا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هذا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ ﴿١٦﴾﴾ [النمل: ١٦]، فالمراد به أنّه عُلِّم ما يفهم به منطق الطير وما تنطق الطيور به وتتداعي في أصواتها وأغراضها ومقاصدها بما يقع منها من صياح علىٰ سبيل المعجزة لسليمان عليه السلام.

فأمّا الحكاية عن النملة بأنّها قالت: ﴿يا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَساكِنَكُمْ﴾ [النمل: ١٨]، فقد يجوز أن يكون المراد به أنّه ظهر منها دلالة القول علىٰ هذا المعنىٰ، وأشعرت باقي النمل وخوَّفتهم من الضرر بالمقام، وأنَّ النجاة في الهرب إلىٰ مساكنها، ويكون إضافة القول إليها مجازاً واستعارةً، كما قال الشاعر: (وشكا إليَّ بعبرة وتحمحم، وكما قال الآخر: (وقالت لك العينان سمعاً وطاعةً)، ويجوز أيضاً أن يكون وقع من النملة كلام ذو حروف منظومة، كما يتكلَّم أحدنا ما يتضمَّن المعاني المذكورة، ويكون ذلك معجزاً لسليمان عليه السلام، لأنَّ الله تعالىٰ سخَّر له الطير وأفهمه معاني أصواتها علىٰ سبيل المعجز له.

وليس هذا بمنكر فإنَّ النطق بمثل هذا الكلام المسموع منّا لا يمتنع وقوعه ممَّن ليس بمكلَّف ولا كامل العقل، ألَا ترىٰ أنَّ المجنون ومن لم يبلغ الكمال من الصبيان قد يتكلَّمون بالكلام المتضمَّن / [[ص ٢٠٠]] للأغراض وإن كان التكليف والكمال عنهم زائلين؟

والقول فيما حكي عن هدهد يجري علىٰ الوجهين الذين ذكرناهما في النملة، فلا حاجة بنا إلىٰ إعادته.

فأمَّا حكايته عنه قال: ﴿لَأُعَذِّبَنَّهُ عَذاباً شَدِيداً أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ﴾ [النمل: ٢١]، وكيف يجوز أن يقول ذلك في الهدهد وهو غير مكلَّف ولا يستحقُّ مثله العذاب؟

فالجواب عنه أنَّ العذاب اسم للضرر وإن لم يكن مستحقَّاً، وليس يجري مجرىٰ العقاب الذي لا يكون إلَّا جزاءً علىٰ تقدّم، فليس يمتنع أن يكون معنىٰ: ﴿لَأُعَذِّبَنَّهُ﴾ أي لأُولمنَّه، ويكون الله سبحانه أباحه ذلك الإيلام له كما أباحه الذبح لضرب من المصلحة، وكما سخَّر له الطير يصرفها في منافعه وأغراضه، وكلُّ هذا لا يُنكر في نبيّ مرسَل لخرق له العادات وتظهر علىٰ يده المعجزات، وإنَّما يشتبه علىٰ قوم فظنّوا أنَّ هذه الحكايات تقتضي كون النملة والهدهد مكلَّفين، وقد بيَّنا أنَّ الأمر بخلاف ذلك.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٣٤١]] **فصل: الكلام في الأخبار:**

إنَّما قدَّمنا الكلام في الأخبار علىٰ الدلالة علىٰ نبوَّة نبيّنا ﷺ، لأنَّ دلالة إعجاز القرآن علىٰ النبوَّة مبنيَّة فينا علىٰ العلم بالأخبار، لأنّا نعلم وجود القرآن وظهوره من جهة النبيّ ﷺ وتحدّي العرب به، وأنَّه لم يعارَض علىٰ وجه ينقض العادة بالأخبار، وبما هو مسند إليها، فلا بدَّ من الكلام في الأخبار وأقسامها، وكيف تكون طريقاً إلىٰ العلم لأنَّها كالأصل فيما يحتاج إلىٰ بيانه.

وقد كان يجوز أن يُذكَر الكلام في الأخبار عند كلامنا في الإمامة للتعلّق القويّ بين الكلام في الإمامة وبين الأخبار، لأنَّ تعيين النصوص علىٰ الإمامة بالأخبار يعرفه من لم يشهد تلك النصوص، ولأنَّ الأحوال الحادثة والأُمور الجارية المتعلّقة بالامامة لا يُعلَم إلَّا بالأخبار، لكنّا لـمَّا قدَّمنا الكلام في النبوَّة علىٰ الإمامة _ والأخبار أصل فيهما _ وجب أن نُقدِّمه هاهنا ونحيل عليه هناك إذا صرنا إلىٰ الكلام في الإمامة بإذن الله تعالىٰ.

ولهذا لـمَّا كان الكلام في نبوَّة نبيّنا ﷺ له تعلّق بنسخ الشرائع وجوازه، لأنَّ شريعته ﷺ ناسخة للشرائع المتقدِّمة، وجب أن نُقدِّم الكلام في النسخ وأحكامه عليها، ونحن نتلو الكلام في الأخبار، والله تعالىٰ / [[ص ٣٤٢]] المعين والموفّق للصواب.

فصل: في الكلام في حدِّ الخبر وشيء من أحكامه:

يجب أن يُحَدّ الخبر بأنَّه ما صحَّ فيه الصدق أو الكذب، ولا نحدّه بما يمضي في الكتب من أنَّه ما صحَّ فيه الصدق والكذب، لأنَّ ذلك يُنتَقض بالأخبار التي لا تكون إلَّا صدقاً، كالإخبار عن الله وصفاته التي هو عليها، كقولنا: إنَّه قديم وعالم لنفسه وما أشبه ذلك، وكقولنا: الظلم والكذب قبيحان.

ويُنتَقض بالخبر الذي لا يمكن إلَّا أن يكون كذباً، كقولنا: إنَّ صانع العالَم محدَث، والجهل والكذب حسن.

وقد تعاطىٰ من حدَّ بهذا الحدّ الخبر، الجواب عمَّا ذكرناه، بأن قال: يمكن أن يُخبِر بهذه الأخبار بعينها عن غير من هو علىٰ ما تناولته فيكون كذباً، وفي الموضع الآخر يُخبِر بها عمَّن هو تناولته فيكون صدقاً.

وهذا تعلّل بالباطل، لأنَّه إذا قال: الله تعالىٰ قديم عالم لنفسه، وقصد إلىٰ القديم تعالىٰ دون غيره، فهو مخبر وما تكلَّم به خبر علىٰ الحقيقة، وهو لا يمكن علىٰ الوجه الذي وقع أن يكون كذباً مع أنَّه [خبر]، فقد انتقض حدّ الخبر الذي اختاروه علىٰ كلِّ حالٍ.

وقد اختار قوم أن يحدّوا الخبر بأنَّه ما احتمل التصديق والتكذيب، فراراً من مسألة يُسئل عنها، وهي قولهم في صادق وكاذب: صدقاً أو كذباً، لأنَّ ذلك خبر وهو غير محتمل للصدق أو الكذب.

والذي يجب أن نقوله: إنَّ حدَّ الخبر بأنَّه ما احتمل التصديق والتكذيب / [[ص ٣٤٣]] صحيح جائز، وليس يجب الفرار من حدّه بأنَّه ما احتمل الصدق أو الكذب لأجل الاعتراض المذكور، لأنَّ من قال في صادق وكاذب: صدقاً، خبره في الحقيقة كذب، لأنَّ مخبر خبره كونهما صادقين وليس هما كذلك فخبره كذب لا محالة، وكذلك إذا قال: كذباً، فخبره كذب للعلَّة التي ذكرناها.

وكان أبو هاشم يجيب عن هذا الاعتراض: بأنَّ هذان خبران في المعنىٰ أحدهما كذب والآخر صدق، فكما لا يصحُّ في خبرين منفصلين أحدهما صدق والآخر كذب أن يقال فيهما: إنَّهما كذب ولا إنَّهما صدق، بل يقال: أحدهما صدق والآخر كذب، [فكذلك القول فيما اعترضوا فيه.

والجواب الأوَّل أقوىٰ وأظهر، وليس في الخبر

واسطة بين الصدق والكذب]، لأنَّ [المخبر] لا يخبر تعلّقاً بالمخبر عنه من أن يكون علىٰ ما تناوله الخبر فيكون الخبر صدقاً، أو ليس علىٰ ما تناوله فيكون كذباً، ولا واسطة بين النفي والإثبات في مخبر الخبر، فلا واسطة إذاً في الخبر بين الصدق والكذب.

وقول الجاحظ: إنَّ من شرط الكذب أو الصدق أن يعلم المخبر بحالهما باطل، لأنّا قد نصف بالصدق أو بالكذب من لا يعلم أنَّهما كذلك. ألَا ترىٰ أن من قال منّا: (زيد في الدار) وهو فيها، يصفه جميع أهل اللغة بأنَّه صادق، ويقولون له: صدقت، وإن لم يعلم هو أنَّه صادق وأنَّ زيداً في الدار، وكذلك يصفونه بأنَّه كاذب إذا لم يكن زيد في الدار، وإن لم يعلم المخبر بأنَّ خبره ليس علىٰ ما تناوله؟ والمسلمون يصفون المخالفين لهم من اليهود والنصارىٰ بأنَّهم كاذبون علىٰ الله تعالىٰ، وقد وصف الله تعالىٰ في كتابه قوماً من المبطلين / [[ص ٣٤٤]] بأنَّهم كذبوا عليه، وإن لم يعلموا كونهم كاذبين.

وقد يكون الصدق من جنس الكذب. ألَا ترىٰ أنَّ من أخبر أنَّ زيداً في الدار إذا كان صدقاً لا يفصل السامع بينه وبين من أخبر بذلك وهو كاذب؟ فلو كان مخالفاً له في الجنس لفصَّل المدرِك بينهما، بل نفس ما يكون صدقاً يجوز أن يكون كذباً، لأنَّ من قال: (محمّد رسول الله) وقصد به إلىٰ نبيّنا ﷺ يكون خبره صدقاً، ولو قصد إلىٰ غيره يكون كذباً، والعين واحدة، والخبر لم يكن خبراً لجنسه ولا لصيغته، لأنَّ ذلك كلّه قد يحصل فيما ليس بخبر، وإنَّما يكون خبراً لقصد المخبر إلىٰ الإخبار به، وقد بيَّنا ذلك ودلَّلنا عليه في صدر الكلام في العدل من هذا الكتاب.

فصل: في أنَّ الأخبار قد يحصل عندها العلم:

حكىٰ المتكلِّمون عن فرقة تعرف بالسُّمَنِيَّة أنَّهم ينكرون وقوع العلم بالأخبار وعندها ويخصّون العلوم بضروب الإدراكات دون غيرها.

وهذا مذهب ظاهر البطلان، لا معنىٰ للتشاغل بردّه والإكثار بدفعه.

وما المشكل فيما يحصل من العلم عند الأخبار إلَّا كالمشكل فيما يحصل عند المشاهدة وغيرها من ضروب الإدراكات، وما مدخل للشبهات في هذا إلَّا كدخلها في ذلك. ألَا ترىٰ أنَّ نفوسنا تسكن إلىٰ وجود البلدان التي لم نشاهدها وإنَّما أُخبرنا عنها، وإلىٰ وجود الملوك وسيرهم، والحوادث الكبار، والوقائع الجارية في أيّامهم، كسكوننا إلىٰ العلم بالمشاهدات؟ فمن ادَّعىٰ / [[ص ٣٤٥]] فيما يحصل عند الأخبار أنَّه ظنّ وحسبان وليس بعلم، كمن ادَّعىٰ ذلك بالمشاهدات.

فصل: في كيفية حصول العلم عند الأخبار، هل هو ضروري أو مكتسب؟

اعلم أنَّ الأخبار علىٰ ضربين: فضرب لا يحصل عنده علم، فيختلف أنَّه ضروري أو مكتسب، كأخبار الآحاد وما لم يبلغ ناقلوه حدّ التواتر.

والضرب الآخر يحصل عنده العلم، وهو علىٰ ضربين: أحدهما يحصل العلم به لكلِّ عاقل سمع تلك الأخبار حتَّىٰ لا يجوز أن يُشَكّ فيه، كأخبار البلدان والوقائع والحوادث الكبار. والضرب الآخر لا يجب حصول العلم عنده إلَّا لمن نظر واستدلَّ وعلم أنَّ المخبرين بصفة من لا يجوز الكذب عليه، كالإخبار عن معجزات النبيّ ﷺ سوىٰ القرآن، وكالخبر الذي يرويه الشيعة من الإماميَّة من النصِّ علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام.

فالقسم الأوَّل ذهب قوم علىٰ أنَّ العلم به ضروري من فعل الله تعالىٰ بالعادة، وهو مذهب أبي هاشم وأبي علي ومن وافقهما، وذهب قوم إلىٰ أنَّ العلم بذلك مكتسب ومستدلّ عليه، وهو مذهب أبي القاسم البلخي ومن وافقه.

والذي يقوىٰ في نفسي التوقّف عن القطع علىٰ صفة هذا العلم المشار إليه بأنَّه ضروري أو مكتسب، وتجويز كونه علىٰ كلِّ واحد من الوجهين. وإنَّما قوَّينا ذلك لأنَّ العلم بهذه الأخبار يمكن أن يكون قد يتقدَّم له علىٰ الجملة العلم بصفة الجماعة التي لا يجوز أن يتَّفق منها الكذب، ولا أن يتواطأ عليه، لأنَّه علم مستند إلىٰ العادة، فجائز أن يكون قد عرف ذلك وتصوَّره، فلمَّا / [[ص ٣٤٦]] خبَّره عن البلدان والأمصار من هو علىٰ تلك الصفة التي ذكرناها فعل لنفسه اعتقاداً لصدق هذه الأخبار، وكان ذلك الاعتقاد علماً لمطابقته الجملة المتقدّمة، ويكون كسباً له لا ضرورياً فيه.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّ إدخال التفصيل في الجملة علىٰ ما ذكرتم إنَّما يكون فيما له أصل ضرورياً علىٰ مثل الجملة، فعندنا أنَّ من شأن الظلم أن يكون قبيحاً علىٰ الجملة، فإذا علمنا بضرر بعينه أنَّه ظلم فعلنا اعتقاداً لقبحه، وكان علماً لمطابقة الجملة المتقرّرة.

وأنتم قد جعلتم الجملة مكتسبة والتفصيل كذلك، وذلك أنَّه لا فرق بين أن تكون الجملة المتقرّرة معلومة بالضرورة أو بالاكتساب في جواز أن يُبنىٰ عليها التفصيل، لأنَّ من علم منّا باكتساب أنَّ من صحَّ منه الفعل يجب أن يكون قادراً، وأنَّ القادر يجب أن يكون حيَّاً علىٰ سبيل الجملة، ثمّ علم في بعض الذوات صحَّة [الفعل]، فلا بدَّ من أن يفعل اعتقاداً لأنَّ تلك الذوات بعينها قادرة، ويكون الاعتقاد علماً. وكذلك إذا علم في ذاتٍ أنَّها قادرة، فلا بدَّ أن يفعل مع تقدّم الجملة التي ذكرناها اعتقاداً لأنَّها حيَّة ويكون علماً، فلا فرق إذاً في دخول التفصيل في الجملة المتقدّمة بين الضروري والمكتسب.

وكما يمكن ما ذكرناه وبيَّناه، فممكن أيضاً أن يكون الله يفعل لنا العلم عند سماعنا لأخبار البلدان وما شاكلها علىٰ ما ذهب إليه القوم بالعادة، وليس في العقل دليل علىٰ قطع بسبب أحد الأمرين ولا يخلُّ الشكّ في ذلك بشيء من شروط التكليف، فيجب أن يكون مجوَّزاً إلىٰ أن يُعثَر علىٰ دليل قاطع بأحد الأمرين.

/ [[ص ٣٤٧]] وقد تعلَّق من قطع علىٰ الضرورة بأشياء:

الأوَّل: أنَّ العلم بمخبر هذه الأخبار لو كان مكتسباً وواقعاً عن تأمّل حال المخبرين وبلوغهم إلىٰ حدِّ الذي لا يجوز أن يكذبوا وهم عليه، لوجب أن يكون من لم يستدلّ علىٰ ذلك وينظر فيه من العوامّ والمقلّدين وضروب الناس لا يعلمون البلدان والحوادث العظام. ومعلوم ضرورةً الاشتراك في العلم بذلك أنَّ حدَّ العلم الضروري قائم في العلم بمخبر أخبار البلدان، لأنّا لا نتمكَّن من إزالة ذلك عن نفوسنا ولا التشكّك فيه. وهذا حدُّ العلم الضروري.

الثاني: أنَّ اعتقاد من ذهب إلىٰ أنَّ هذا العلم ضروري صارفٌ قويّ عن النظر فيه والاستدلال عليه، فكان يجب أن يكون كلّ من اعتقد أنَّ هذا العلم ضروري غير عالم بمخبر هذه الأخبار، لأنَّ اعتقاده يصرفه عن النظر، فكان يجب خلوّ جماعتنا من العلم بالبلدان وما أشبهها. ومعلوم ضرورةً خلاف ذلك.

الثالث: قد يقال لهم فيما تعلَّقوا به أوَّلاً: إنَّ طريق اكتساب العلم بالفرق بين الجماعة التي لا يجوز أن تكذب في خبرها وبين من يجوز ذلك عليه، قريب لا يحتاج إلىٰ دقيق النظر وطويل التأمّل، وكلُّ عاقل يعرف بالعادات الفرق بين الجماعة التي قضت العادات بامتناع الكذب عليها فيما ترويه، وبين من ليس كذلك. والمنافع الدنياوية من التجارات وضروب التصرّفات مبنيَّة علىٰ حصول هذا الفرق فهو مستند إلىٰ العادة، ويسير التأمّل كافٍ فيه. فلا يجب في المقلّدين والعامّة أن لا يعلموا مخبر هذه الأخبار / [[ص ٣٤٨]] من حيث لم يكونوا أهل تحقيق وتدقيق لما ذكرناه.

ويقال لهم فيما تعلَّقوا به ثانياً: لا نُسلِّم لكم أنَّ حدَّ العلم الضروري هو ما يمتنع علىٰ العالِم دفعه علىٰ نفسه، بل حدّه ما فعله في من هو أقدر منّي ممَّا هو من جنس مقدوري علىٰ وجه لا أتمكَّن من دفعه، فلا ينبغي أن تجعلوا ما تفرَّدتم به من الحدِّ دليلاً علىٰ موضع الخلاف.

ويقال لهم فيما تعلَّقوا به ثالثاً: إنَّ الفرق بين صفة الجماعة التي لا يجوز عليها الكذب لامتناع التواطؤ عليها، واستحالة الكذب عليها، العقلاء كالملجئين عند كمال عقولهم وحاجتهم إلىٰ التعيّش والتصرف إلىٰ العلم بذلك، فالدواعي إليه قويَّة، والبواعث علىٰ فعله متوفّرة. وقد حصل للعقلاء هذا العلم وهذا الفرق قبل أن يختصَّ بعضهم بالاعتقاد الذي ذكرتم أنَّه غير ممتنع أن يكون العلم بما قلناه قد سبقه وتقدَّم عليه.

ويلزم علىٰ هذا الوجه أن لا يكون أبو القاسم البلخي عالماً بأنَّ المحدَثات تفتقر إلىٰ محدِث، لأنَّه يعتقد أنَّ العلم بذلك ضروري، واعتقاده ذلك صارف له عن النظر، فيجب أن لا يكون عالماً بذلك، ويجب أن يكون غير عارف بالله تعالىٰ، ولا شيء من صفاته وأحواله. فأيُّ شيء قالوه في البلخي قلنا مثله فيما تعلَّقوا به.

فإن قيل: إذا جوَّزتم أن يكون العلم بالبلدان وما

أشبهها ضرورياً، فهل قولكم في شروط وقوع العلم يوافق مذهب البصريين، أم تشترطون غير شروطهم؟

قلنا: إذا جوَّزنا ما يذهبون إليه فشروطنا في حصول هذا العلم شروطهم بعينها، وليس هذا [موضع] ذكر تفاصيل الشروط والدلالة علىٰ صحَّتها، / [[ص ٣٤٩]] لأنَّه يطول ويخرج به عن غرض كتابنا هذا.

ويجب علىٰ موجب ما قلناه أن نشترط فيما يقع العلم الضروري عنده من الأخبار أن يكون من أخبر بذلك الخبر لم يسبق لشبهة أو تقليد إلىٰ اعتقاد لنفي ذلك الذي تضمَّنه الخبر، لأنَّ هذا العلم إذا كان مستنداً إلىٰ العادة وليس بموجب عن سبب جاز وقوعه علىٰ شروط زائدة وناقصة بحسب ما علمه الله تعالىٰ من المصلحة وأجرىٰ به العادة.

وإنَّما احتجنا إلىٰ زيادة [هذا] الشرط لئلَّا يقال لنا: أيُّ فرقٍ بين خبر البلدان والأخبار الواردة بمعجزات النبيّ ﷺ سوىٰ القرآن كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصىٰ وما أشبه ذلك. وأيُّ فرقٍ أيضاً بين أخبار البلدان وخبر النصّ الجليّ الذي يتفرَّد به الإماميَّة بنقله؟ وألَّا أجزتم أن يكون العلم بذلك كلّه ضرورياً، كما أجزتموه في أخبار البلدان وما أشبهها؟

وليس يمتنع أن يكون السبق إلىٰ الاعتقاد مانعاً من فعل العلم الضروري بالعادة، كما أنَّ السبق إلىٰ الاعتقاد بخلاف ما يُولِّده النظر عند أكثر مخالفينا مانع من توليد النظر للعلم، فإذا جاز ذلك فيما هو سبب موجب فأولىٰ أن يجوز [فيما] طريقه العادة.

وليس لأحدٍ أن يقول: فيجب علىٰ هذا يقتضي أن لا يفعل العلم الضروري لمن سبق إلىٰ الاعتقاد لنفي ذلك المعلوم، ويفعل لمن لم يسبق. وهذا يقتضي أن يفعل العلم الضروري بالنصِّ الجليّ للشيعة، لأنَّهم لم يسبقوا إلىٰ اعتقاد مخالفه، وكذلك المسلمون في المعجزات التي ذكرناها. وذلك أنَّه يمكن أن نقول: إنَّ المعلوم في نفسه إذا كان من باب ما يمكن السبق إلىٰ اعتقاد نفيه / [[ص ٣٥٠]] إمَّا لشبهة أو لتقليد لم يجر الله تعالىٰ العادة بفعل العلم الضروري به، وإن كان ممَّا لا يجوز أن يدعو العقلاء داعٍ إلىٰ اعتقاد نفيه، ولا يعترض شبهة في مثله، كالخبر عن البلدان إن جاز أن يكون العلم به ضرورياً عند الخبر علىٰ ما ذكرناه.

وليس لهم أن يقولوا: فأجيزوا أن يكون في العقلاء المخالطين لنا السامعين للأخبار من سبق إلىٰ اعتقاد منع بالعادة من فعل العلم الضروري له، فجوِّزوا أن يكون في خبركم بأنَّه لا يعرف بعض البلدان الكبار والحوادث العظام مع سماعه الأخبار وكمال عقله صادقاً.

وذلك أنَّا نعلم ضرورةً أنَّه لا داعي يدعو العقلاء إلىٰ سبق إلىٰ اعتقاد نفي بلد من البلدان، أو حادث عظيم من الحوادث. ولا شبهة تدخل في مثل ذلك مفارق هذا الباب أخبار المعجزات والنصّ، لأنَّ كلّ ذلك ممَّا يجوز السبق فيه إلىٰ الاعتقادات الفاسدة للدواعي المختلفة.

وأمَّا البلخي فإنَّه يتعلَّق في نصرة مذهبه بأن يقول: لا يجوز أن يقع العلم الضروري بما ليس بمدرك، ومخبر الأخبار عن البلدان أمر غائب عن إدراك من لم يشاهد ذلك، فلا يجوز أن يكون ذلك ضرورياً، لأنَّه لو جاز كون العلم بالغائب عن الحواسّ ضرورياً جاز أن يكون العلم بالمحسوس مستدلَّاً عليه.

وربَّما تعلَّق في ذلك: بأنَّ العلم بمخبر الأخبار إنَّما يحصل بعد تأمّل أحوال المخبرين بها وصفاتهم، فدلَّ ذلك علىٰ أنَّه مكتسب.

فيقال لهم عن الشبهة [الأُولىٰ]: لِمَ زعمت أنَّ العلم بالغائب عن الحسِّ لا يكون ضرورياً؟ أوَليس الله تعالىٰ قادراً علىٰ فعل العلم بالغائب مع غيبته؟ فما المنكر من أن يفعله بمجرىٰ العادة عند إخبار جماعة مخصوصة؟

/ [[ص ٣٥١]] وليس له أن يدَّعي أنَّ ذلك ليس في مقدوره تعالىٰ، كما يقول: إنَّ العلم بذاته تعالىٰ لا يُوصَف بالقدرة عليه، لأنَّه يذهب إلىٰ أنَّ العلم الحادث بالمدرَكات قد يكون من فعل الله تعالىٰ علىٰ بعض الوجوه، وليس يفعل العلم بذلك وإلَّا وهو مقدوره. وليس كذلك علىٰ مذهبه العلم بذاته تعالىٰ، لأنَّه لا يصحُّ وقوعه منه علىٰ وجه من الوجوه. وعلىٰ هذا أيُّ فرق بين أن يفعل [العلم بالمدرَك عند إدراكه وبين أن يفعل] هذا العلم بعينه عند الإخبار عنه؟ وإنَّما لم يجز أن يكون المشاهد مستدلَّاً عليه، لأنَّ المشاهد معلَّق ضرورةً لكامل العقل.

ولا يصحُّ أن يُستَدلّ ويُنظَر فيما يُعلَم ضرورةً، لأنَّ من شرط صحَّة النظر ارتفاع العلم بالمنظور فيه.

والشبهة الثانية بعيدة من الصواب ومبنية علىٰ دعوىٰ، ومن هذا الذي يُسلِّم له من خصومه: أنَّ العلم بمخبر الأخبار عن البلدان وما جرىٰ مجراها يقع عقيب التأمّل لصفات المخبرين؟ أوَليس خصومه من أصحاب الضرورة يقولون: إنَّه يقع من غير شيء من التأمّل لأحوال المخبرين، وإنَّه إنَّما يُعلَم أحوال المخبرين بعد حصول العلم الضروري له ممَّا أخبروا عنه؟

فأمَّا طريق الاستدلال علىٰ صحَّة الخبر إذا لم يكن من باب ما يجب وقوع العلم عنده واشتراك العقلاء فيه، وجاز وقوع الشبهة فيه: فهو أن يرويه جماعة قد بلغت من الكثرة إلىٰ حدٍّ لا يصحُّ معه أن يتَّفق الكذب منها عن المخبر الواحد، وأن نعلم مضافاً إلىٰ ذلك أنَّه لو لم يجمعها علىٰ الكذب جامع كالتواطؤ وما يقوم مقامه، ويُعلَم أيضاً أنَّ اللبس والشبهة زائلان عمَّا خبروا عنه.

/ [[ص ٣٥٢]] هذا إذا كانت الجماعة تُخبِر بلا واسطة عن المخبر، فإن كان بينها واسطة وجب اعتبار هذه الشروط في جميع من خبَّرت عنه من الجماعات حتَّىٰ يقع الانتهاء في نفس المخبر.

وتأثير هذه الشروط المذكورة في العلم بصحَّة الخبر ظاهر، لأنَّ الجماعة إذا لم تبلغ من الكثرة إلىٰ الحدِّ الذي يُعلَم معه [أنَّه] لا يجوز أن يتَّفق الكذب منها عن المخبر الواحد لم نأمن أن تكون كذبت علىٰ سبيل الاتّفاق، كما يجوز ذلك في الواحد والاثنين. وإذا لم نعلم أنَّ التواطؤ وما يقوم مقامه مرتفع عنها، جوَّزنا أن يكون الكذب وقع علىٰ سبيل التواطؤ. والشبهة أيضاً تدعو إلىٰ الكذب وتجمع عليه كأخبار الخلق الكثير من المبطلين عن مذاهبهم الباطلة لأجل الشبهة الداخلة عليهم فيها وإن لم يكن هناك تواطؤ منهم.

ولا فصل فيما اشترطناه من ارتفاع اللبس والشبهة بين أن يكون المخبر عنه مشاهداً أو غير مشاهدٍ، في أنَّ الشبهة قد يصحُّ اعتراضها في الأمرين. ألَا ترىٰ أنَّ اليهود والنصارىٰ مع كثرتهم نقلوا صلب المسيح عليه السلام وقتله لما التبس عليهم الأمر فيه، وظنّوا أنَّ الشخص الذي رأوه مصلوباً هو المسيح عليه السلام ودخلت الشبهة عليهم، لأنَّ المصلوب قد يتغيَّر حليته وتتبدَّل صورته، فلا يعرفه كثير ممَّن كان عارفاً به، ولبعد المصلوب أرضاً عن التأمّل يقوي الشبهة في أمره.

والوجه في اشتراط هذه الشروط في كلِّ الجماعات المتوسّطة بيننا وبين المخبر عنه، لأنَّ ذلك لو لم يكن معلوماً في جميعهم جوَّزنا كون من ولينا من المخبرين صادقاً عمَّن خبَّر عنه من الجماعات، وإن كان الخبر في الأصل باطلاً من حيث لم تتكامل الشروط في الجميع. ومتىٰ تكاملت هذه الشروط فلا بدَّ / [[ص ٣٥٣]] من كون الخبر صدقاً، لأنَّه لا ينفكُّ من كونه صدقاً أو كذباً، ومتىٰ كان كذباً فلا بدَّ من [أن] يكون وقع اتّفاقاً لتواطؤ ولأجل شبهة، فإذا قطعنا علىٰ فقد ذلك كلّه فلا بدَّ من كونه صدقاً.

فأمَّا الطريق إلىٰ العلم بثبوت الشرائط فنحن نُبيِّنه: أمَّا اتّفاق الكذب عن المخبر الواحد فلا يجوز أن يقع من الجماعة والعلم بحال الجماعة، وأنَّ ذلك لا يتَّفق منها وأنَّها للواحد والاثنين ضرورةً ولا يدخل علىٰ عاقل شبهة. ولهذا أجزنا أن يُخبِر واحد ممَّن حضر الجامع يوم الجمعة بأنَّ الإمام تنكَّس علىٰ أُمّ رأسه من المنبر كاذباً، ولا يجوز أن يُخبِر عن مثل هذا الخبر علىٰ سبيل جميع من حضر المسجد الجامع أو جماعة منهم كثيرة إلَّا لتواطؤ أو ما يقوم مقامه.

وقد شُبِّهَ امتناع ما ذكرناه من الجماعات باستحالة اجتماع الجماعة الكثيرة علىٰ نظم شعر علىٰ صفة واحدة، واجتماعهم علىٰ تصرف مخصوص وأكل شيء معيَّن من غير سبب جامع. وشُبِّهَ أيضاً بما علمناه من استحالة أن يُخبِر الواحد أو الجماعة من غير علم عن أُمور كثيرة، فيقع الخبر بالاتّفاق صدقاً.

وجواز إخبار الجماعة الكثيرة بالصدق من غير تواطؤ مفارق لأخبارها بالكذب من غير سبب جامع، لأنَّ الصدق يجري في العادة مجرىٰ ما حصل فيه سبب جامع من تواطؤ وما يقوم مقامه، وعلم المخبر بكون الخبر صدقاً داعٍ إليه وباعث عليه. وليس كذلك الكذب، لأنَّ الكذب لا بدَّ في اجتماع الجماعة عليه من أمر جامع لها.

ولهذا الذي ذكرناه استحال أن يُخبِرنا الخلق العظيم عن حادثة جرت وهم كاذبون من غير سبب جامع لهم،

ولم يستحل أن يُخبِروا بذلك وهم / [[ص ٣٥٤]] صادقون من غير تواطؤ.

وأمَّا الطريق إلىٰ [العلم] بفقد التواطؤ علىٰ الجماعة، فربَّما كان كثرة الجماعات يستحيل معها التواطؤ [عليها مراسلة أو مكاتبة وعلىٰ كلّ وجه وسبب، لأنّا نعلم ضرورةً أنَّ جميع أهل بغداد لا يجوز أن تواطئوا جميع أهل غيرها لا باجتماع ومشافهة ولا بمكاتبة ومراسلة، علىٰ أنَّ التواطؤ] في من يجوز ذلك عليه من الجماعات بمشافهة أو مكاتبة أو مراسلة، لا بدَّ بمجرىٰ العادة من أن يظهر لمن خالطهم ظهوراً يشترك كلّ من خالطهم في علمه. وهذا حكم مستند إلىٰ العادات لا يمكن دفعه.

فأمَّا ما يقوم التواطؤ من الأسباب الجامعة كتخويف السلطان وما يجري مجراه، فلا بدَّ أيضاً من ظهوره وعلم الناس به، لأنَّ الجماعة لا تجتمع علىٰ الأمر الواحد لأجل خوف السلطان إلَّا بعد أن يظهر لهم غاية الظهور، وما هذه حاله لا بدَّ من العلم به والقطع علىٰ فقده إذا لم يعثر عليه.

فأمَّا ما يُعلَم به ارتفاع اللبس والشبهة عن مخبر الخبر الذي خبَّرت به الجماعة، فهو أن تُخبِر الجماعة عن أمر مدرك إمَّا مشاهداً أو مسموعاً، ويُعلَم انتفاء أسباب اللبس والشبهة عن ذلك المخبر، فإن أسباب التباس المدرَكات معلومة محصورة يُعلَم انتفاؤها حيث تنتفي ضرورةً.

وأمَّا ما به يُعلَم ثبوت الشروط التي ذكرناها في الطبقات التي تروي الخبر: فهو أنَّ العادات جارية بأنَّ المذاهب أو الأقوال التي تقوىٰ بعد ضعف، وتظهر بعد خفاء، وتوجد بعد فقد، لا بدَّ أن يُعرَف ذلك من حالها، ويُفرِّق العقلاء المخالطون لأهلها بين زماني فقدها ووجودها، وضعفها وقوَّتها. ولهذا علم الناس كلّهم ابتداء حال الخوارج، وظهور مقالة الجهمية والنجّارية ومن / [[ص ٣٥٥]] يجري مجراهم، وفرق العقلاء من سامعي الأخبار بين زمان حدوث مقالاتهم وبين ما تقدّمها.

وإذا صحَّت هذه الجملة التي ذكرناها في صفة الخبر الذي لا بدَّ أن يكون المخبر به صادقاً من طريق الاستدلال، فمعلوم بلا إشكال أنَّ لجميع المسلمين هذه الصفات التي ذكرناها والشروط التي بيناها المانعة من كون ما يُخبِرون به كذباً، والقطع علىٰ أنَّه صدق. وهذه الصفات حاصلة لكلِّ طائفة من طوائفهم، وفرقة من فرقهم، فيجب متىٰ أخبروا بشيء ممَّا لا تدخل في مثله الشبهة أن يقطع علىٰ أنَّه حقّ.

ومعلوم أيضاً أنَّ الشيعة الإماميَّة في وقتنا هذا وما تقدَّمه بالسنين الطوال، قد بلغوا من الكثرة إلىٰ الحدِّ المستوفىٰ لشرائط ارتفاع الكذب عن خبرهم، وأنَّ صفتهم فيما ذكرناه كصفة المسلمين، وكلّ فرقة من فِرَق المسلمين، فيجب فيما تفرَّدوا بنقله أن يكون حقّاً.

وسنُشبع الكلام في ذلك ونُفصِّله عند الكلام في الإمامة من هذا الكتاب بعون الله تعالىٰ ومشيَّته، وهذا القدر من الكلام في الأخبار كافٍ في غرضنا في هذا الكتاب، والزيادة في بسطه وتعريفه يليق بمواضع أُخر.

* * *

الذريعة إلىٰ أُصول الشريعة:

/ [[ص ٣٤١]] **الباب السابع: الكلام في الأخبار:**

[وفيه عشرة فصول]:

الفصل الأوَّل: في حدِّ الخبر ومهمّ أحكامه:

الواجب أن يُحَدّ الخبر بأنَّه ما صحَّ فيه الصدق أو الكذب، لأنَّ حدّه بما يمضي في الكتب بأنَّه ما صحَّ فيه الصدق والكذب يُنتَقض بالأخبار التي لا تكون إلَّا صدقاً، كقولنا: إنَّه تعالىٰ محدِث للعالم، أو عالم لنفسه، وإنَّ الجهل والكذب قبيحان. ويُنتَقض أيضاً بما لا يكون إلَّا كذباً، كنحو قولنا: إنَّ صانع العالم محدَث، والكذب حسن.

وقد حدَّه قوم بأنَّه ما احتمل التصديق والتكذيب، فراراً من أن يقول في صادق وكاذب: إنَّهما صدقا، أو كذبا. وحدُّ الخبر بأنَّه ما احتمل التصديق / [[ص ٣٤٢]] والتكذيب صحيح في نفسه، وجارٍ مجرىٰ ما اخترناه من الحدِّ. والصحيح أنَّ الخبر عن صادق وكاذب بأنَّهما صدقا أو كذبا لا يكون إلَّا كذباً، لأنَّ مخبره ليس علىٰ ما هو به.

والخبر إنَّما يصير خبراً بقصد المخبر، لأنَّ الكلام وإن تقدَّمت المواضعة فيه فإنَّما يتعلَّق بما يفيده بالقصد، لأنَّ قول القائل: (محمّد رسول الله) لا يكون خبراً عنه ﷺ إلَّا بالقصد.

وحكاية الخبر كلفظه، ولا تكون الحكاية خبراً لارتفاع القصد.

وإظهار كلمة الكفر عند الإكراه لا يكون خبراً، ولو كانت كذلك لكانت كفراً، وإنَّما أُبيح له إظهار كلمة الكفر تعريضاً لا إخباراً.

والخبر لا يخلو من صدق أو كذب، ولا واسطة بين الأمرين، لأنَّ للخبر تعلُّقاً بالمخبر عنه، فلا يخلو المخبر عنه من أن يكون علىٰ ما تناوله الخبر فيكون صدقاً، أو ليس علىٰ ما تناوله الخبر فيكون كذباً. وإذا لم يكن بين النفي والإثبات واسطة في مخبر الخبر فلا واسطة في الخبر بين الصدق والكذب.

وقول الجاحظ: (إنَّه لا يكون كاذباً إلَّا من علم كونه كذلك) باطل، لأنَّ العقلاء يصفون كلّ مخبر علموا أنَّ مخبر خبره ليس علىٰ ما تناوله خبره بأنَّه كاذب وإن لم يعلموا أنَّه عالم بذلك، ولو كان العلم شرطاً لوجبت مراعاته كما وجب مراعاة متناول الخبر. والمسلمون يصفون اليهود والنصارىٰ بالكذب علىٰ الله وإن / [[ص ٣٤٣]] كان أكثرهم لا يعلم أنَّه كاذب، بل يعتقد أنَّه صادق. ولو كان الأمر علىٰ ما ادَّعاه الجاحظ لوجب أن يكون قول أحدنا لغيره: (إنَّه كاذب ولا يعلم بأنَّه عالم بكذبه) مناقضة، وممَّا لا يمكن أن يكون حقَّاً، ومعلوم خلاف ذلك. والجاحظ بنىٰ هذا علىٰ مذهبه في المعارف، وأنَّها ضرورة، واعتقاده أنَّ من لا يعرف فهو معذور، وكونه كاذباً يقتضي الذمّ، فلم يتَّصف به إلَّا مع العلم، وقد بيَّنا في (الذخيرة) وغيرها بطلان هذا المذهب، ودلَّلنا علىٰ أنَّ المتمكّن من المعرفة يقوم مقامها في لحوق الذمّ واستحقاق العقاب.

والصدق من جنس الكذب، لأنَّ السامع لا يفصل بينهما بالإدراك، ولو اختلفا في الجنس لفصل بالإدراك بينهما.

ولم يكن الخبر خبراً لجنسه ولا لصيغته ولا لوجوده، بل لقصد المخبر إلىٰ كونه خبراً، وكلُّ شيء دلَّلنا به علىٰ أنَّ الأمر لم يكن أمراً لشيء يرجع إلىٰ أحوال الأمر ممَّا قدَّمنا ذكره مبسوطاً هو دلالة في الخبر، فلا معنىٰ لإعادته.

/ [[ص ٣٤٤]] **الفصل الثاني: في أنَّ في الأخبار ما يحصل عنده العلم:**

اعلم أنَّ أصحاب المقالات حكوا عن فرقة تُعرَف بالسُّمنية إنكار وقوع العلم عند شيء من الأخبار، وأنَّهم يقصرون العلم علىٰ الإدراك دون غيره.

والذي يدلُّ علىٰ بطلان هذا المذهب أنَّا نجد من سكون نفوسنا إلىٰ اعتقاد وجود البلدان الكبار والحوادث العظام ما نجده عند المشاهدات، فمن تشكَّك في أنَّ ذلك علم يقين كمن تشكَّك في الآخر، ومن ادَّعىٰ أنَّه ظنٌّ قويٌّ كمن ادَّعاه في الأمرين.

والأشبه _ إن كانت هذه الحكاية حقَّاً _ أن يكون من خالف في ذلك إنَّما خالف في الاسم دون المعنىٰ، واشتبه عليه العلم بالظنِّ، كما نقوله في السوفسطائية. وهذا القدر كافٍ.

/ [[ص ٣٤٥]] **الفصل الثالث: في أقسام الأخبار:**

اعلم أنَّ الأخبار تنقسم إلىٰ ثلاثة أقسام: أوَّلها يُعلَم أنَّ مخبره علىٰ ما تناوله. وثانيها: يُعلَم أنَّ مخبره ليس علىٰ ما تناوله. وثالثها: يُتوقَّف فيه.

وما يُعلَم أنَّ مخبره علىٰ ما تناوله علىٰ ضربين: أحدهما: يُعلَم ذلك من حاله باضطرار، ومثاله بغير خلاف خبر من أخبرنا بأنَّ السماء فوقنا والأرض تحتنا، ومن أمثلتهم _ علىٰ الخلاف الذي فيه وسنذكره _ الإخبار عن البلدان الكبار والحوادث العظام. والآخر: أن يُعلَم أنَّ مخبره علىٰ ما تناوله باكتساب، كالخبر المتواتر وخبر الله تعالىٰ وخبر رسوله ﷺ وخبر الأُمَّة بأجمعها. وقد ألحق قوم بهذا القسم لواحق سنتكلَّم عليها، ونُبيِّن الصحيح منها من الفاسد إذا انتهينا إليها بمشيَّة الله تعالىٰ.

وأمَّا الخبر الذي يُعلَم أنَّ مخبره ليس علىٰ ما تناوله، فينقسم إلىٰ قسمين: أحدهما: يُعلَم ذلك من حاله باضطرار، والثاني: يُعلَم باكتساب. وينقسم إلىٰ أقسام سنذكرها إذا انتهينا إلىٰ بابها بإذن الله.

وأمَّا الخبر الذي لا يُعلَم أنَّ مخبره علىٰ ما تناوله، ولا أنَّه علىٰ خلافه، فينقسم إلىٰ قسمين: أحدهما: يجب العمل به، والآخر: لا يجب العمل به. والذي يجب العمل به ينقسم إلىٰ: وجوب عقلي بغير خلاف، كالأخبار المتعلّقة بالمنافع والمضارّ العقلية، وإلىٰ وجوب سمعي، ومثاله الشهادات بلا خلاف، وأخبار الآحاد الواردة بالأحكام الشرعية علىٰ الخلاف الذي سنذكره.

وأمَّا الضرب الثاني من / [[ص ٣٤٦]] الضربين الأوَّلين، وهو الذي لا يجب العمل به، فينقسم إلىٰ قسمين: أحدهما: يقتضي الردّ، والثاني: يجب التوقُّف فيه من غير تكذيب ولا تصديق. وتفصيل ذلك يجيء في موضعه بمشيَّة الله تعالىٰ.

الفصل الرابع: في صفة العلم الواقع عند الأخبار:

اعلم أنَّ الأخبار علىٰ ضربين: ضرب لا يحصل عنده علم، والضرب الآخر يحصل عنده العلم.

فأمَّا الضرب الأوَّل فخارج عن هذا الفصل، لأنَّ العلم إذا لم يحصل فلا كلام لنا في أنَّه ضروري أو مكتسب.

وأمَّا الضرب الثاني وهو ما يحصل عنده العلم ينقسم قسمين: أحدهما يحصل العلم به لكلِّ عاقل يسمع تلك الأخبار، ولا يقع منهم فيه شكٌّ، كأخبار البلدان والوقايع والحوادث الكبار.

والضرب الثاني لا يحصل العلم عنده إلَّا لمن نظر واستدلَّ، وعلم أنَّ المخبرين بصفة من لا يكذب، ومثاله: الإخبار عن معجزات النبيّ ﷺ الخارجة عن القرآن، وما ترويه الإماميَّة من النصِّ الصريح علىٰ أمير المؤمنين علي عليه السلام.

فأمَّا القسم الأوَّل، فذهب قوم إلىٰ أنَّ العلم الواقع عنده ضروري من فعل الله تعالىٰ بالعادة، وهو مذهب أبي علي وأبي هاشم ومن تبعهما من المتكلِّمين / [[ص ٣٤٧]] والفقهاء.

وذهب قوم آخرون إلىٰ أنَّ العلم بذلك مكتسب ليس بضروري، وهو مذهب أبي القاسم البلخي ومن وافقه.

والذي نصرته ـ وهو الأقوىٰ في نفسي ـ في كتاب (الذخيرة) والكتاب (الشافي) التوقُّف عن القطع علىٰ صفة هذا العلم بأنَّه ضروري أو مكتسب، وتجويز كونه علىٰ كلِّ واحدٍ من الوجهين.

وإنَّما قوي ذلك في نفوسنا لأنَّ العالم بهذه الأخبار يمكن أن يكون قد تقدَّم له العلم علىٰ الجملة بصفة الجماعة التي قضت العادة بأنَّه لا يجوز أن يتَّفق منها الكذب، ولا أن تتواطَّأ عليه. وجائز أن يكون قد عرف ذلك وتصوّره، فلمَّا أخبره عن البلدان والأمصار من وجده علىٰ تلك الصفة الممهَّدة في نفسه، فعل اعتقاداً بصدق هذه الأخبار، وكان ذلك الاعتقاد علماً، لمطابقته للجملة المتقدِّمة الممهَّدة في نفسه، ويكون هذا العلم كسباً له لا محالة غير ضروري.

/ [[ص ٣٤٨]] وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّ إدخال التفصيل في الجملة إنَّما يكون فيما له أصلٌ ضروري علىٰ سبيل الجملة، كمن علم أنَّ من شأن الظلم أن يكون قبيحاً علىٰ سبيل الجملة، فإذا علم في ضرر بعينه أنَّه ظلم فعل اعتقاداً لقبحه، وكان علماً لمطابقته الجملة المتقرِّرة، وأنتم جعلتم الجملة مكتسبة، والتفصيل كذلك.

وذلك أنَّه لا فرق بين أن تكون الجملة المتقرِّرة معلومة ضرورةً أو اكتساباً في جواز بناء التفصيل عليها، لأنَّ من علم منّا باكتساب أنَّ من صحَّ منه الفعل يجب أن يكون قادراً، والقادر يجب أن يكون حيَّاً علىٰ سبيل الجملة، ثمّ علم في بعض الذوات صحَّة الفعل، فلا بدَّ من أن يفعل اعتقاداً، لأنَّ تلك الذات قادرة، ويكون الاعتقاد علماً.

وكذلك إذا علم في ذات معيَّنة أنَّها قادرة، وقد تقدَّمت الجملة التي ذكرناها، فلا بدَّ من أن يفعل اعتقاداً لكونها حيَّة، ويكون هذا الاعتقاد علماً.

فلا فرق إذن في دخول التفصيل في الجملة بين الضروري والمكتسب، وكما أنَّ ما ذكرناه ممكن جائز، فممكن أيضاً أن يكون الله تعالىٰ يفعل لنا العلم عند سماعنا الأخبار عن البلدان وما جرىٰ مجراها بالعادة، وليس في العقل دليل علىٰ قطع بأحد الأمرين، فالشكُّ في ذلك غير مخلٍّ بشيءٍ من شروط التكليف.

[أدلَّة من قطع بالضرورة والجواب عنها]:

وقد تعلَّق من قطع علىٰ الضرورة بوجوه:

أوَّلها: أنَّ العلم بمخبر هذه الأخبار لو كان مكتسباً لكان واقعاً عن تأمّل حال المخبرين، وبلوغهم إلىٰ الحدِّ الذي لا يجوز أن يكذبوا وهم علىٰ ما هم عليه، وهذا يوجب أن يكون من لم يستدلّ علىٰ ذلك ممَّن ليس هو من أهل الاستدلال والنظر من العامَّة والمقلّدين لا يعلمون البلدان والحوادث الكبار، ومعلوم ضرورةً / [[ص ٣٤٩]] الاشتراك في علم ذلك.

ومنها: أنَّ حدَّ العلم الضروري قائم في العلم بمخبر أخبار البلدان، لأنَّا لا نتمكَّن من إزالة ذلك عن نفوسنا ولا الشكّ فيه، وهذا حدُّ العلم الضروري.

ومنها: أنَّ اعتقاد كون هذا العلم ضروريّاً صارفٌ قويٌّ عن النظر فيه والاستدلال عليه، فكان يجب أن يكون كلُّ من اعتقد أنَّ هذا العلم ضروريٌّ غير عالم بالبلدان والأمصار، لأنَّ اعتقاده يصرفه عن النظر، ومعلوم ضرورةً خلاف ذلك.

فيقال لهم فيما تعلَّقوا به أوَّلاً: إنَّ طريق اكتساب العلم بالفرق بين الجماعة التي لا يجوز أن تكذب في خبرها وبين من يجوز ذلك عليه قريب سهل لا يحتاج فيه إلىٰ دقيق النظر ولطيف الاستدلال، وكلُّ عاقل يعرف بالعادات الفرق بين الجماعة التي تقضي العادات بامتناع الكذب عليها فيما ترويه وبين من ليس كذلك، والمنافع الدنيوية من التجارات ووجوه التصرّفات مبنيَّة علىٰ حصول هذا الفرق، لأنَّه مستند إلىٰ العادة، والتأمّل اليسير كافٍ فيه، والدواعي إلىٰ حصوله قويَّة، لاستناد المعاملات كلّها إليه، فلا يجب في العامَّة ومن ليس من أهل التدقيق أن لا يعلموا مخبر هذه الأخبار.

ويقال لهم فيما تعلَّقوا به ثانياً: غير مسلَّم لكم ما حدَّدتم به العلم الضروريّ، وما تنكرون أن يكون حدّه ما فعله فينا من هو أقدر منّا علىٰ وجه لا يتمكَّن من دفعه، فلا ينبغي أن تجعلوا ما تفرَّدتم به من الحدِّ دليلاً علىٰ موضع الخلاف.

ويقال لهم فيما تعلَّقوا به ثالثاً: إنَّ العلم بالفرق بين صفة الجماعة التي لا يجوز عليها الكذب ويمتنع التواطؤ فيها للعقلاء كالملجئين عند كمال عقولهم وشدَّة حاجتهم إلىٰ التفتيش والتصرّف إلىٰ العلم بذلك لقوَّة الدواعي إليه والبواعث / [[ص ٣٥٠]] عليه، وقد يحصل للعقلاء هذا العلم قبل أن يختصَّ بعضهم بالاعتقاد الذي ذكرتم أنَّه صارف لهم، فإذن لا يجب خلوُّ مخالفينا من هذه العلوم علىٰ ما ادَّعوه.

ويلزم علىٰ هذا الوجه أن لا يكون أبو القاسم البلخي عالماً بأنَّ المحدَثات تفتقر إلىٰ محدِث، لأنَّه يعتقد أنَّ العلم بذلك ضروري، واعتقاده هذا صارف له عن النظر، فيجب أن لا يكون عالماً بذلك ولا عارفاً بالله تعالىٰ ولا بشيء من صفاته، فأيُّ شيءٍ قالوه في البلخي قلنا مثله فيما تعلَّقوا به.

[فيما اختصَّ به المصنِّف من الشرط لحصول العلم الضروري]:

فإن قيل: إذا جوَّزتم أن يكون العلم بالبلدان وما جرىٰ مجراها ضروريّاً، فهل تشترطون في وقوع هذا العلم الشروط التي شرطها أبو علي وأبو هاشم، أم تشترطون غيرها؟

قلنا: لا بدَّ من شرط نختصُّ نحن به، وهو أن يكون من أُخبر بالخبر الذي فعل الله تعالىٰ عنده العلم الضروريّ لم يسبق بشبهة أو تقليد إلىٰ اعتقاد نفي موجب الخبر، لأنَّ هذا العلم إذا كان مستنداً إلىٰ العادة وليس بموجب عن سبب، جاز في شروطه النقصان والزيادة بحسب ما يعلم الله تعالىٰ من المصلحة.

وإنَّما احتجنا إلىٰ هذا الشرط لئلَّا يقال لنا: أيُّ فرقٍ بين خبر البلدان والأخبار الواردة بمعجزات النبيّ ﷺ سوىٰ القرآن، كحنين الجذع وانشقاق القمر / [[ص ٣٥١]] وتسبيح الحصىٰ وما أشبه ذلك؟!

وأيُّ فرقٍ أيضاً بين أخبار البلدان وخبر النصّ الجليّ علىٰ أمير المؤمنين علي عليه السلام الذي تنفرد الإماميَّة بنقله؟!

وألَا أجزتم أن يكون العلم بذلك كلّه ضروريّاً كما أجزتموه في أخبار البلدان؟!

وغير ممتنع أن يكن السبق إلىٰ الاعتقاد مانعاً من فعل العلم الضروريّ بالعادة، كما أنَّ السبق إلىٰ الاعتقاد بخلاف ما يولّده النظر عند أكثر مخالفينا مانع من توليد النظر للعلم، فإذا جاز ذلك فيما هو سبب موجب، فأولىٰ أن يجوز فيما طريقه العادة.

وليس لأحدٍ أن يقول: فيجب علىٰ هذا أن لا يفعل العلم لمن سبق إلىٰ اعتقاد نفي المعلوم، ويفعل لمن لم يسبق. وكان يجب أن يكون العلم الضروريّ حاصلاً لجماعة المسلمين لما ذكرناه من المعجزات. وكان يجب أيضاً أن يكون الإماميَّة عالمة بالنصِّ ضرورة.

وذلك أنَّه يمكن أن نقول: إنَّ المعلوم في نفسه إذا كان من باب ما يمكن السبق إلىٰ اعتقاد نفيه إمَّا لشبهة أو تقليد، لم يجر الله العادة العلم الضروريّ به، وإن كان ممَّا لا يجوز أن يدعو العقلاء داع إلىٰ اعتقاد نفيه، ولا يعترض شبهة في مثله، كالخبر عن البلدان، جاز أن يكون العلم به ضروريّاً وواقعاً عند الخبر بالعادة.

وليس لهم أن يقولوا: فأجيزوا أن يكون في العقلاء المخالطين لنا السامعين للأخبار من سبق إلىٰ اعتقاد منع بالعادة من فعل العلم الضروري له، وهذا يوجب أن تُجوِّزوا صدق من أخبركم بأنَّه لا يعرف بعض البلدان الكبار والحوادث العظام / [[ص ٣٥٢]] مع سماعه الأخبار وكمال عقله.

وذلك أنّا نعلم ضرورةً أنَّه لا داعي يدعو العقلاء إلىٰ السبق إلىٰ اعتقاد نفي بلد من البلدان، أو حادثة عظيمة من الحوادث، ولا شبهة تدخل في مثل ذلك، ففارق هذا الباب أخبار المعجزات والنصّ.

فأمَّا القوم فإنَّهم شرطوا شروطاً ثلاثة:

أوَّلها: أن يكون المخبرون أكثر من أربعة.

وثانيها: أن يكونوا عالمين بما أخبروا عنه ضرورةً.

وثالثها: أن يكونوا ممَّن إذا وقع العلم بخبر عدد منهم وقع بخبر كلّ عدد مثلهم.

واعتلّوا في اشتراطهم أن يكونوا أكثر من أربعة، بأن قالوا: لو وقع بخبر أربعة لوجب وقوعه بخبر كلّ أربعة، فكان شهود الزنا إذا شهدوا به عند الحاكم فلم يقع له العلم بما شهدوا به ضرورةً، أن يعلم الحاكم أنَّهم كذبوا أو بعضهم، أو أنَّهم شهدوا بما لم يشاهدوه، وهذا يقتضي أن تردَّ شهادتهم متىٰ لم يكن مضطرَّاً إلىٰ صدقهم، والإجماع علىٰ خلاف ذلك.

ويمكن الطعن علىٰ هذه الطريقة بأن يقال: لفظ الشهادة وإن كان خبراً في المعنىٰ فهو يخالف لفظ الخبر الذي ليس بشهادة، فألَّا جاز أن يجري الله تعالىٰ العادة بفعل العلم الضروري عند الخبر الذي ليس فيه لفظ الشهادة، ولا يفعله عند لفظ الشهادة، وإن كان الكلّ إخباراً؟ كما أنَّه تعالىٰ أجرىٰ العادة عندهم بأن يفعله عند خبر من خبَّر عن مشاهدة، ولا يفعله عند خبر من خبَّر عن علم استدلالي، وإن كان الكلّ علوماً ويقيناً؟!

وأمَّا الشرط الثاني من شروطهم، فدليله أنَّ جماعة المسلمين يُخبِرون بأنَّ الله تعالىٰ واحد، وأنَّ محمّداً ﷺ رسول الله، ولا يضطرُّ مخالفوهم من الملحدة / [[ص ٣٥٣]] والبراهمة واليهود إلىٰ صدقهم، وإن اضطرّوا إلىٰ العلم بما يُخبِرون به من البلدان وما أشبهها.

ودليلهم علىٰ الشرط الثالث أنَّه لو لم يكن ذلك معتبراً لجاز أن يكون في الناس من يُخبِره الجماعة الكثيرة عن مشاهدة ولا يعلم مخبرهم، وتجويز ذلك يقتضي أن يُصدَّق من خبَّرنا عن نفسه بأنَّه لا يعلم أنَّ في الدنيا بلداً يُعرَف بمصر وما جرىٰ مجراها.

[شبهة البلخي والردّ عليها]:

وأمَّا البلخي فإنَّه يتعلَّق في نصرة مذهبه بأن يقول: لا يجوز أن يقع العلم الضروري بما ليس بمدرك، ومخبر الأخبار عن البلدان أمر غائب عن إدراك من لم يشاهد ذلك، فلا يجوز أن يكون ضروريَّاً، لأنَّه لو جاز أن يكون العلم بالغائب عن الحواسّ ضروريَّاً جاز أن يكون العلم بالمحسوس مستدلَّاً عليه.

وربَّما تعلَّق في ذلك بأنَّ العلم بمخبر الأخبار إنَّما يحصل بعد تأمّل أحوال المخبرين بها وصفاتهم، فدلَّ ذلك علىٰ أنَّه مكتسب.

فيقال له في شبهته الأُولىٰ: لِمَ زعمت أنَّ العلم بالغائب عن الحسِّ لا يكون ضروريَّاً؟! أوَليس الله تعالىٰ قادراً علىٰ فعل العلم بالغائب عن الحسِّ مع / [[ص ٣٥٤]] غيبته؟! فما المنكر من أن يفعله بمجرىٰ العادة عند إخبار جماعة مخصوصة؟!

وليس له أن يدَّعي أنَّ ذلك ليس في مقدوره، كما يقول: إنَّ العلم بذاته لا يُوصَف بالقدرة عليه، لأنَّه يذهب إلىٰ أنَّ العلم بالمدرَكات قد يكون من فعل الله تعالىٰ علىٰ بعض الوجوه، وليس يفعل العلم بذلك إلَّا وهو في مقدوره، وليس كذلك علىٰ مذهبه العلم بذاته تعالىٰ، لأنَّه لا يصحُّ وقوعه منه علىٰ وجه من الوجوه.

وعلىٰ هذا أيُّ فرقٍ بين أن يفعل العلم بالمدرَك عند إدراكه، وبين أن يفعل هذا العلم بعينه عند بعض الأخبار عنه؟! وإنَّما لم يجز أن يكون المشاهد مستدلَّاً عليه لأنَّه معلوم ضرورةً للكامل العقل، ولا يصحُّ أن يستدلَّ وينظر فيما يعلمه ضرورةً، لأنَّ من شرط صحَّة النظر ارتفاع العلم بالمنظور فيه.

وأمَّا الشبهة الثانية فبعيدة عن الصواب، لأنَّها مبنيَّة علىٰ دعوىٰ، ومن هذا الذي يُسلِّم له من خصومه أنَّ العلم بمخبر الأخبار عن البلدان وما جرىٰ مجراها يقع عقيب

التأمّل لصفات المخبرين؟! أوَليس خصومه من أصحاب الضرورة يقولون: إنَّه يقع من غير تصحيح شيء من التأمّل لأحوال المخبرين، وإنَّه إنَّما يُعلَم أحوال المخبرين بعد حصول العلم الضروري بما خبَّروا عنه؟!

[في شروط ما يحصل عنده العلم بتأمّل ونظر]:

وأمَّا القسم الثاني وهو ما يحصل عنده العلم بتأمّل ونظر، فلا بدَّ فيه من بيان صفة المخبرين الذين يجب عند النظر في خبرهم العلم علىٰ جهة الاستدلال، وله شروط ثلاثة:

أوَّلها: أن يبلغ المخبرون إلىٰ حدٍّ في الكثرة لا يجوز في العادة أن يتَّفق منها الكذب عن المخبر.

/ [[ص ٣٥٥]] وثانيها: أن يعلم أنَّهم لم يجمعهم علىٰ الكذب جامع، كالتواطؤ أو ما جرىٰ ما مجراه.

وثالثها: أن يعلم أنَّ اللبس والشبهة فيما أخبروا عنه زائلان.

هذا إذا كانت الجماعة تُخبِر عن المخبر بلا واسطة، وإن كانت هناك واسطة وجب اعتبار هذه الشروط التي ذكرناها في جميع الوسائط التي بينهم وبين المخبر عنه.

وتأثير هذه الشروط التي ذكرناها في العلم بصحَّة الخبر واضح:

أمَّا الشرط الأوَّل فمن حيث كنّا متىٰ لم نعلم أنَّ الجماعة قد بلغت من الكثرة إلىٰ الحدِّ الذي لا يجوز معه اتّفاق الكذب منها عن المخبر الواحد، لم نأمن أن يكون كذبت اتّفاقاً، كما يجوز ذلك في الواحد والاثنين.

وأمَّا الشرط الثاني فإنّا متىٰ لم نعلم أنَّ التواطؤ وما حلَّ محلّه مرتفع، جوَّزنا أن يكون التواطؤ وما جرىٰ مجراه هو الجامع لها علىٰ الكذب.

وأمَّا الشرط الثالث، فمن المعلوم أنَّ الشبهة قد تدعو إلىٰ الكذب، وتجمع الجماعات عليه، كإخبار الخلق الكثير من المبطلين عن مذاهبهم الباطلة لأجل الشبهة الداخلة عليهم، وقامت هاهنا الشبهة مقام التواطؤ في الجمع علىٰ الكذب، ولا فصل فيما اشترطنا فيه ارتفاع الشبهة واللبس بين أن يكون المخبر عنه مشاهداً أو غير مشاهد في صحَّة دخول الشبهة فيه، لأنَّ اليهود والنصارىٰ مع كثرتهم نقلوا صلب المسيح عليه السلام لما التبس عليهم، فظنّوا أنَّ الشخص الذي رأوه مصلوباً هو المسيح عليه السلام.

وقيل: إنَّ سبب دخول الشبهة هو أنَّ المصلوب قد تتغيَّر خلقته، وتتنكَّر صورته. ولأنَّ بعد المصلوب عن العين يقتضي اشتباهه بغيره.

/ [[ص ٣٥٦]] **[في اشتراط ثبوت الشرائط في جميع الطبقات]:**

والوجه في اشتراط ثبوت هذه الشروط في جميع الطبقات المتوسّطة بيننا وبين المخبر عنه أنَّ ذلك متىٰ لم يكن معلوماً، جوَّزنا أنَّ الجماعة التي تلينا صادقة، ومن خبَّرت عنه قد يجوز أن يتَّفق منه الكذب. وعند تكامل هذه الشروط نعلم كون الخبر صدقاً، لأنَّه إذا لم ينفكّ من كونه إمَّا كذباً أو صدقاً، فبطل كونه كذباً، لأنَّه لو كان كذلك، لكان إنَّما وقع اتّفاقاً، أو لتواطؤ أو عن شبهة، فإذا بطل ذلك كلّه، فلا بدَّ من كونه صدقاً.

[الطريق الموصل إلىٰ العلم بثبوت هذه الشرائط]:

وبقي علينا أن ندلَّ علىٰ الطريق الموصل إلىٰ العلم بثبوت هذه الشرائط.

أمَّا اتّفاق الكذب عن المخبر الواحد، فإنَّه لا يقع من الجماعات، والعلم باستحالة ذلك وأنَّ حال الجماعة يخالف حال الواحد ضروري، ولهذا جاز أن يُخبِر أحد من حضر الجامع في يوم الجمعة كاذباً بأنَّ الإمام تنكَّس علىٰ أُمِّ رأسه من المنبر، ولا يجوز أن يُخبِر بذلك جميع من حضر الجامع وهو كاذبون، إلَّا لتواطؤ أو ما جرىٰ مجراه.

وقد شُبِّه امتناع ذلك من الجماعة باستحالة اجتماع الجماعات علىٰ نظم بيت من الشعر علىٰ صفة واحدة، واجتماعهم علىٰ تصرّف مخصوص، وأكل شيء معيَّن من غير سبب جامع. وشُبِّه أيضاً بما نعلمه من استحالة أن يُخبِر أحدنا من غير علم عن أُمور كثيرة، فيكون الخبر بالاتّفاق صدقاً، ومن المعلوم جواز أن يُخبِر الجماعة الكثيرة بالصدق من غير تواطؤ وما جرىٰ مجراه، ولا يجوز مثل ذلك في الكذب، لأنَّ الصدق يجري في العادة مجرىٰ ما فيه سبب جامع من تواطؤ أو ما / [[ص ٣٥٧]] جرىٰ مجراه، لأنَّ علم المخبر بكون الخبر صدقاً داعٍ إلىٰ الإخبار، وليس كذلك الكذب، لأنَّ الكذب يحتاج إلىٰ جامع عليه وداعٍ إليه.

فأمَّا ما به يُعلَم فقد التواطؤ، فإنَّ الجماعات التي

تروي الخبر ربَّما بلغت من الكثرة إلىٰ حدٍّ يستحيل عليها معه التواطؤ بالمراسلة أو المكاتبة وعلىٰ كلِّ وجهٍ، لأنّا نعلم ضرورةً أنَّ جميع أهل بغداد لا يجوز أن يتواطؤوا مع أهل الشام لا باجتماع ومشافهة ولا بمراسلة ومكاتبة. علىٰ أنَّ التواطؤ فيمن يصحُّ ذلك فيه من الجماعات مشافهة أو بالتراسل والتكاتب لا بدَّ علىٰ مجرىٰ العادة من أن يظهر لمن خالطهم واختبر أحوالهم، والعادة شاهدة بثبوت هذا الحكم، فغير ممكن دفعه.

وأمَّا ما يقوم مقام التواطؤ من الأسباب الجامعة كتخويف السلطان وخوف ضرره وما يجري مجرىٰ ذلك فظهوره وعلم الناس به علىٰ مجرىٰ العادة واجبان، لأنَّ الجماعة لا يجوز أن تجتمع لأجل خوف السلطان علىٰ الأمر الواحد إلَّا بعد أن يظهر لهم هذا التخويف والترهيب المحوجان إلىٰ اتّفاق دواعيهم، وما هذه حاله لا بدَّ من العلم به والقطع علىٰ فقده إذا لم يظهر عليه.

وأمَّا ما به يُعرَف ارتفاع اللبس والشبهة عمَّا تُخبِر به الجماعة، فهو أن تُخبِر الجماعة عن أمر مدرَك بمشاهدة أو سماع يُعلَم انتفاء أسباب اللبس والشبهة عن ذلك المخبر، فإنَّ أسباب التباس المدرَكات معلومة، يُعلَم انتفاؤها حيث تنتفي ضرورةً.

[في ما به يُعلَم ثبوت الشرائط في جميع الطبقات]:

وأمَّا ما به يُعلَم ثبوت الشرائط التي ذكرناها في جميع الطبقات التي تروي الخبر، فهو أنَّ العادات جارية بأنَّ المذاهب والأقوال التي تقوىٰ بعد ضعف وتُدرَك بعد خفاء لا بدَّ من أن يُعرَف ذلك من حالها، ويُفرِّق العقلاء المخالطون لأهلها بين زماني فقدها ووجودها، وضعفها وقوَّتها، كما علم / [[ص ٣٥٨]] الناس كلّهم ابتداء حال الخوارج وظهور مقالة الجهمية والنجّارية ومن جرىٰ مجراهم، وفرَّق العقلاء من سامعي الأخبار بين زمان حدوث مقالتهم وبين ما تقدَّم عليها.

وقد ذهب مخالفونا في الإمامة إلىٰ أنَّ امتناع الكتمان واستحالته في الجماعات الكثيرة يجريان مجرىٰ استحالة الافتعال والكذب عليهم.

والصحيح الذي تشهد به أُصولنا وأُصولهم أنَّ الجماعات لا يجوز أن تجتمع علىٰ افتعال ولا كتمان إلَّا لجامع يجمعها وسبب يُؤلِّف بين دواعيها، وأنَّها مع فقد الدواعي الجامعة لا تجتمع علىٰ افتعال ولا كتمان، وقد بيَّنا في الكتاب (الشافي) أنَّ الجماعات الكثيرة يجوز أن تكتم عداوةً وحسداً وبغضاً وانحرافاً فضيلة معيَّنة لمن حسدوه وعادوه، فلا يروونها ولا يذكرونها، وإن لم يتواطؤوا علىٰ ذلك ويتَّفقوا عليه / [[ص ٣٥٩]] مشافهةً ولا مكاتبةً، ولا يجوز أن يفعلوا خبراً مخصوصاً بصيغة معيَّنة من غير تواطؤ واتّفاق عليه، ولا يكفي في هذا الوجه داعي الحسد والعداوة كما كفىٰ في الكتمان، وبيَّنا من بسط هذه النكتة وتفريعها ما ليس هذا موضع ذكره، فإنَّ الكتاب يطول باستقصائه، وهو هنا مشروح.

فإن قيل: فما أنكرتم أن تكون الجماعة إذا بلغت إلىٰ الحدِّ الذي ذكرتم وقع العلم الضروري عند خبرهم، وبطل الاستدلال علىٰ صدقهم بما رتَّبتموه؟

قلنا: قد بيَّنا أنَّه لا طريق إلىٰ القطع علىٰ أنَّ العلم الضروري يقع عند شيء من مخبر الأخبار. ثمّ لو سلَّمنا ما يذهب إليه مخالفونا في العلم الضروري الواقع عند الأخبار، لم يمتنع أن يُستَدلَّ بالتواتر علىٰ بعض الوجوه، بأن يكون العدد الذي أجرىٰ الله تعالىٰ العادة بأن يفعل عنده العلم الضروري لم يتكامل في بعض الجماعات. فإن علمنا بالدليل أنَّ خبرهم لا يكون إلَّا صدقاً فيمكن علىٰ هذا التقدير أن يكون التواتر دليلاً يفضي إلىٰ العلم. فالصحيح ما أشار إليه أبو هاشم من التوقّف علىٰ ذلك، وترك القطع علىٰ حصول العلم الضروري لا محالة.

[فيما يلحق من الأخبار بما يعلم صدقه بدليل]:

وممَّا يلحق من الأخبار بما يُعلَم صدقه بدليل إخبار الله تعالىٰ فإنّا نعلم كونه صدقاً من حيث علمنا أنَّه تعالىٰ لا يختار الكذب، لعلمه بقبحه، وبأنَّه غنيٌّ عنه، كما لا يفعل سائر القبائح.

ويلحق بذلك أيضاً خبر الرسول ﷺ، لأنّا قد علمنا بالمعجز صدقه في إخباره، وأنَّ شيئا من القبائح لا يجوز عليه، وكلُّ ذلك معلوم بالدليل.

وممَّا يلحق أيضاً بهذا الباب خبر الأُمَّة كلّها إذا أخبرت عن شيء، / [[ص ٣٦٠]] فالواجب أن يُعلَم كونه صدقاً، لأنَّ الدليل قد دلَّ عندنا أنَّ في جملة الأُمَّة في

كلِّ زمان من قوله حجَّة لعصمته، وتفصيل هذه الجملة يجيء في باب الكلام في الإجماع بمشيَّة الله تعالىٰ.

وقد ألحق قوم بهذا الباب أن يُخبِر الواحد عن شيء شاهده ويدَّعي علىٰ جماعة لم تجرِ العادة بالإمساك عن تكذيب من يدَّعي عليها مشاهدة ما لم تشاهده.

وهذا غير صحيح، لأنَّه غير ممتنع أن يكون لهذه الجماعة دواعٍ وبواعث إلىٰ الإمساك عن هذا المخبر، من وصول إلىٰ نفع، أو دفع مضرَّة، فلا يجب أن يُكذِّبوه، بل ربَّما صدَّقوه، أو صدَّقه بعضهم.

فأمَّا إلحاق قوم بهذا الباب خبر المخبر بحضرة النبيّ ﷺ عن شيء فلم ينكره عليه، فإنَّه يجب أن يكون صدقاً.

فالواجب أن يُقسَّم هذا الموضع قسمين، فنقول: إن كان هذا المخبر ادَّعىٰ عن النبيّ ﷺ المشاهدة لما خبَّر عنه فلم ينكر عليه، فهو دليل علىٰ صدقه، وإن كان أطلق الخبر إطلاقاً ولم يدَّعِ عليه شيئاً، فإنَّه لا يكون إمساكه عن النكير عليه دلالة علىٰ صدقه. وإنَّما قلنا ذلك لأنَّه لا يجوز عليه ﷺ إنكار ما لا يعلمه منكراً. وإذا أخبر الواحد بحضرته عمَّا لا يعلمه، فهو مجوِّز في خبره الصدق والكذب.

وقد ألحق قوم بهذا الباب أن يُعلَم أنَّ الأُمَّة أجمعت علىٰ العمل بمخبر بعض الأخبار لأجله، وادَّعوا أنَّ ذلك يدلُّ علىٰ كون الخبر حجَّةً مقطوعاً بها، لأنَّه لو لم يكن كذلك لردَّه بعض وقبله بعض آخر، وادَّعوا أنَّ عادتهم بذلك جارية.

وهذا ليس بصحيح، لأنَّ بإجماعهم علىٰ الحكم يُعلَم صحَّته، فأمَّا أن يُعلَم صحَّة الخبر الذي عملوا به ولأجله فلا يجب ذلك، لأنَّهم قد يجمعون علىٰ ما طريقه الظنّ، كالقياس والاجتهاد وأخبار الآحاد. والعادة المدَّعاة غير صحيحة، / [[ص ٣٦١]] ولا معلومة. وقد استقصينا في الكتاب الشافي الكلام علىٰ هذه النكتة عند تعويل مخالفينا في صحَّة الخبر المروي عن النبيّ ﷺ من قوله: «لا تجتمع أُمَّتي علىٰ خطأ» علىٰ مثل هذه الطريقة.

الفصل الخامس: فيما يُعلَم كذبه من الأخبار باضطرار أو اكتساب:

اعلم أنَّ الخبر إنَّما يُعلَم باضطرار أو اكتساب أنَّ مخبره ليس علىٰ ما تناوله بغيره لا بنفسه. ومثال ما يُعلَم بطلانه باضطرار خبر من أخبر بأنَّ السماء تحتنا والأرض فوقنا، وأنَّ جبلاً بحضرتنا ونحن لا نراه مع السلامة وارتفاع الموانع. فأمَّا الخبر الذي يُعلَم بطلانه باكتساب فهو كلّ خبر علمنا أنَّ مخبره ليس علىٰ ما تناوله بدليل عقلي أو بالكتاب أو السُّنَّة أو الإجماع.

وقد ألحق قوم بهذا الباب لواحق:

منها: أن يكون الخبر لو كان صحيحاً لوجب قيام الحجَّة به علىٰ المكلَّفين، فإذا لم تقم به عُلِمَ أنَّه باطل.

ومنها: أن يكون الخبر ممَّا لو كان صحيحاً لعلم أهل العلم إذا فتَّشوا عنه ذلك، فإذا لم يُعلَم مع التفتيش عُلِمَ كونه كذباً.

ومنها: أن يكون المخبَر عنه ممَّا تقوىٰ الدواعي إلىٰ نقله، وتمنع من كتمانه، فإذا لم يُنقَل والحال هذه عُلِمَ كونه كذباً.

ومنها: أن تكون الحاجة ماسَّة في باب الدين إلىٰ نقله، فإذا لم يُنقَل كما نُقِلَت / [[ص ٣٦٢]] نظائره عُلِمَ بطلانه.

ومنها: أن يكون في الأصل وقع شائعاً ذائعاً، ومثله في العادة لا يضعف نقله، بل يكون حاله في الاستمرار كحاله في الأوَّل.

واعلم أنَّ هذه الوجوه إن صحَّت كلّها أو بعضها فإنَّما هي تفصيل لما أجملناه في قولنا: بدليل عقلي، لأنَّ الأدلَّة العقلية المبتنية علىٰ العادات واختيارها، إليها فزع من ألحق هذه الوجوه، فما صحَّ منها من كلٍّ أو بعض فهو داخل في الجملة التي ذكرناها.

والكلام في تصحيح كلِّ واحدٍ من هذه الوجوه الملحقة يطول جدَّاً، ويخرج عن الغرض، لكنّا نشير إلىٰ جملة كافية:

أمَّا الوجه الأوَّل، فلا يصحُّ علىٰ إطلاقه، لأنَّه غير ممتنع أن تتَّفق دواعي الأُمَّة إلىٰ كتمان حادث من الحوادث، أو حكم من الأحكام، حتَّىٰ لا ينقله منهم إلَّا الآحاد، فلا يجب إذاً أن يُقطَع علىٰ بطلان خبر الواحد عنه من حيث لم ينقله الجميع إلَّا بعد أن يُعلَم انتفاء دواعٍ عن طيِّه وكتمانه، وأنَّه مع العادة لا يجوز ذلك فيه، فأمَّا إذا لم يُعلَم ذلك

جوَّزنا كون الخبر صادقاً وإن لم ينقله الجميع أو الأكثر. وقولهم: لا يجوز أن يُكلِّف الله تعالىٰ ما لم تقم الحجَّة عليه صحيح، إلَّا أنَّه ليس كلّ حجَّة علىٰ هذا الحكم هو إخبار الجماعات، وغير ممتنع أن تكون الحجَّة به قائمة وإن كتمه الأكثر من جهة قول إمام الزمان إذا بيَّنه وأوضح عنه.

والوجه الثاني يجري مجرىٰ الأوَّل في فساد إطلاق القول فيه، ووجوب تقييده بما أشرنا إليه.

وأمَّا الوجه الثالث، فلا شبهة في أنّا إذا علمنا أنَّ الدواعي إلىٰ نقله ثابتة، والصوارف عن ذلك مرتفعة، ثمّ لم يُنقَل، علمنا بطلانه، وبقي أن يكون ذلك / [[ص ٣٦٣]] معلوماً، وربَّما ادُّعيت هذه الحال فيما هو بخلافها، ولهذا يُكذَّب الواحد إذا أخبرنا بأنَّ بين بغداد وواسط مدينة هي أكبر من بغداد وأكثر أهلاً. ويُكذَّب من ادَّعىٰ أنَّ القرآن عورض، وعوَّل علىٰ رواية الواحد، لأنّا نعلم كثرة أعداء الدين وانتشارهم في الشرق والغرب، فكان يجب ظهور نقل هذه المعارضة فيهم إن منع من انتشارها بين المسلمين خوف منهم.

والوجه الآخر شرط فيه أن تكون العادة تمنع من ضعف مثله، وتوجب استمرار الشياع والإذاعة فيه، ومع هذا الشرط الأمر علىٰ ما ذُكِر.

الفصل السادس: فيما لا يُعلَم كونه صدقاً ولا كذباً من الأخبار:

اعلم أنَّ كلَّ خبر روي ولا طريق من ضرورة ولا اكتساب إلىٰ العلم بكونه صدقاً ولا كذباً، فالتجويز للأمرين قائم فيه.

وقد قطع قوم علىٰ أنَّ في الأخبار المرويَّة عن النبيّ ﷺ كذباً، وتعلَّقوا بما روي عنه ﷺ من قوله: «من كذب عليَّ متعمِّداً فليتبوَّأ مقعده من النار»، وبما يُروىٰ من قوله ﷺ: «ستكثر الكذّابة عليَّ».

وليس ذلك بمعتمد، أمَّا الخبر الأوَّل فيتضمَّن الوعيد، ولا يُعلَم وقوع الفعل لا محالة، والخبر الثاني خبر واحد لا يوجب القطع علىٰ صحَّة مخبره.

/ [[ص ٣٦٤]] فالصحيح ما قلناه من التجويز من غير قطع، وإنَّما يُعلَم كذب بعض الأخبار المرويَّة عنه ﷺ علىٰ سبيل الوصف دون التعيين. فنقول: كلُّ خبر دلَّ ظاهره علىٰ إجبار أو تشبيه أو ما جرىٰ مجرىٰ ذلك ممَّا علمنا استحالته، من غير قرينة ولا علىٰ وجه الحكاية، وكان احتماله للصواب بعيداً متعسِّفاً، وجب الحكم ببطلانه، لأنَّ الحكمة والدين يمنعان من الخطاب بما يحتاج إلىٰ تعسُّف وتكلُّف شديد حتَّىٰ يحتمل الصواب.

وأمَّا كون الخبر صدقاً، فمخالف لكونه كذباً، لأنَّه لا خبر روي إلَّا ويحتمل الصدق والكذب، وليس يجوز أن يُجعَل وجوب العمل به دليلاً علىٰ كونه صدقاً، لأنّا قد نعمل بما يجوز كونه كذباً من شهادة الشاهدين بلا خلاف.

* * *

خبر الواحد:

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ١)/ (جوابات المسائل التبانيات):

/ [[ص ٢١]] **الفصل الثاني: [الكلام في حجّية خبر الواحد وعدمه]:**

ابتداؤه أن قيل: العمل بخبر الواحد مفرد [ظ: مفرداً] عن العمل بخبر معيَّن، وهو الأصل [ظ: بخبر معيَّن هو الأصل] الذي يترتَّب عليه العمل بخبر معيَّن.

فإن قلنا: إنَّ الطائفة عاملة بأحد الخبرين، فقد أقررنا بعملها بأخبار الآحاد لأنَّه من جملتها، فما الذي يعترض ذلك إن كان فاسداً؟

فإن قلنا: إنَّهم لم يعملوا لمجرَّد الرواية، بل لقرينة. كان له أن يقول: وما تلك القرينة؟ ويطالب بالخبر عنها لمن عمل بالخبر لأجلها.

والكلام علىٰ هذا القدر من الفصل، يستفاد من كلامنا الذي قدَّمناه، لأنّا قد بيَّنا أنَّ العمل بخبر الواحد الذي لم يقم دلالة علىٰ صدقه ولا علىٰ وجوب العمل به، غير صحيح.

فالطائفة التي قد ثبت أنَّ إجماعها حجَّة، لا يجوز أن تجمع لأجل خبر لم تقم الحجَّة به، ولا يسند إجماعها علىٰ ذلك الحكم، إلَّا إلىٰ ما هو دليل في / [[ص ٢٢]] نفسه وحجَّة.

وإذا كنّا لا نجيز ما ذكره وإنَّما نرتّبه علىٰ الوجه الذي أوضحناه، فقد سقط التعويل علىٰ ما تضمَّنه هذا الكلام.

ثمّ قال: فإن قيل: المعلوم من حال الطائفة وفقهائها الذين سيّدنا (أدام الله علوَّه) منهم بل أجلّهم، ومعلوم أنَّ من عدا العلماء والفقهاء تبع لهم، وآخذ عنهم ومتعلِّم منهم، يعملون بأخبار الآحاد ويحتجّون بها، ويعوّلون في أكثر العبادات والأحكام عليها، يشهد بذلك من حالهم كتبهم المصنَّفة في الفقه المتداولة في أيدي الناس، التي لا يوجد في أكثر رواتها وما يشتمل عليه زيادة علىٰ روايات الآحاد، ولا يمكن الإشارات [ظ: الإشارة] إلىٰ كتاب من كتبهم، مقصور علىٰ ظواهر القرآن والمتواتر من الأخبار. وهذه المحنة بيننا وبين من ادَّعىٰ خلاف ما ذكرنا.

وإذا كان لا وجه لذكر الروايات في أبواب الفقه إلَّا الدلالة علىٰ صحَّة ما اجتريت عليه من الأحكام والاحتجاج بها، وعمَّ ذلك جميع الطائفة، وكان معلوماً من شأنها، بيَّنا أحد الحكمين، وهو العلم بعملها بخبر الآحاد، وتعذَّر علىٰ من ادَّعىٰ العلم بخبر معيَّن مثل ذلك.

وإذا تقرَّر بما تقدَّم عمل الطائفة بأخبار الآحاد، وهي أحد طائفتي الأُمَّة وشطرها، وكان من بقي بعدها وهم العامّة العمل بخبر الآحاد، ومعلوم [ظ: و]من مذهبها، ومشهور من قولها.

وما يروىٰ من مذهب النظّام وغيره داخل في جملتها ويزيد عليه، لأنَّه / [[ص ٢٣]] يضيف إلىٰ وجوب العمل بها حصول العلم الضروري عنها.

وجعفر بن مبشّر كتابه في الفقه موجود متداول، ويصرِّح فيه بالعمل بخبر الآحاد، ويعوِّل عليها فيه بحسب ما فعله سائر الفقهاء. ولو صحَّت الرواية عن الجعفرين والإسكافي [بالمنع من العمل بأخبار الآحاد]، لكان إجماعهم قد سبقهم، وحُكِمَ بفساد قولهم.

علىٰ أنَّ المعوَّل عليه في الاحتجاج بالإجماع، إذا لم يتعيَّن لنا قول المعصوم، الرجوع إلىٰ جميع الأُمَّة، لأنَّه من جملتها، أو إلىٰ الطائفة المحقّة بمثل ذلك.

فأمَّا من علمنا أنَّه غير المعصوم، ومن قطعنا علىٰ أنَّه ليس منهم، فلا وجه للرجوع إلىٰ قوله، ومن حكي عنه الامتناع من العمل بأخبار الآحاد، هذه سبيلهم في أنّا عالمون بأنَّ المعصوم ليس فيهم، لتعيّن معرفتنا بأنبائهم، فلا معنىٰ لذكرهم ولذكر من يجري مجراهم في الاعتراض علىٰ المعلوم من اتّفاق طوائف الأُمَّة أو الطائفة المحقّة، فالعمل إذن بروايات الآحاد علىٰ هذا القول ثابت علىٰ لسان الأُمَّة، فما الذي نعترضه إن كان فاسداً.

الكلام علىٰ ذلك يقال له: ما رأيناك صنعت في هذا الفصل شيئاً أكثر من ادِّعائك المناقضة الظاهرة علىٰ العلماء المحصِّلين والمتكلِّمين المدقِّقين، وأنَّهم يحتجّون بما يظهرون ويعتقدون أنَّه لا حجَّة فيه، ويعتمدون في الأحكام التي يبيّنونها علىٰ ما ينافي أُصولهم، وتشهد بأنَّه ليس بحجَّة ولا دليل ولا عليه معتمد. وهذا سوءتنا [ظ: سوء ثناء] علىٰ القوم، وشهادة عليهم إمَّا بالغفلة الشديدة المنافية للتكليف، أو بالعناد وقلَّة الدين والتهاون بما يُسطَر من أقوالهم.

وإنَّما يقول المتكلِّمون إذا تكلَّموا في صحَّة النظر، وردّوا علىٰ مبطله / [[ص ٢٤]] والمطاعن فيه: إنَّكم تُبطِلون النظر بنظر، وتفسدونه باستعماله نفسه، لأنَّه [ظ: لأنَّ] منكري النظر والرادّين علىٰ مصحّحه بله القامة، يجوز عليهم المناقضة ولا يشعرون بها.

فإمَّا أن يقال لمتكلِّمي طائفتنا ومحقّقي علمائنا، ومنهم من يشقّ الشعر ويغلق الحجر تدقيقاً وغوصاً علىٰ المعاني: إنَّكم تناقضون ولا تشعرون، لأنَّكم تذهبون بلا شكّ ولا ريب أنَّ أخبار الآحاد ليست بحجَّة ولا دلالة، ثمّ تعوّلون في كتبكم ومصنَّفاتكم علىٰ أخبار الآحاد، ولا تعتمدون علىٰ سواها، فهو غاية سوء الظنّ بهم، والتناهي في الطعن: إمَّا علىٰ فطنتهم، أو ديانتهم. وأيّ شيء يقال للغافل العامّي هذا؟

وليس لأحد أن يقول: إنَّني لا أجمع بين الأمرين اللذين ذكرتموها، فأكون بذلك طاعناً علىٰ القوم، بل أقول: إذا تظافر عملهم بأخبار الآحاد وتعويلهم في كتبهم عليها، علمت أنَّهم لا يذهبون إلىٰ فساد أخبار الآحاد وإبطال الاحتجاج بها.

وذلك أنَّ هذا تطرّف بضرب من الاستدلال إلىٰ دفع الضرورة، لأنّا نعلم علماً ضرورياً لا يدخل في مثله ريب ولا شكّ أنَّ علماء الشيعة الإماميَّة يذهبون إلىٰ أنَّ أخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها، وأنَّها ليست بحجَّة ولا دلالة.

وقد ملؤا الطوامير وسطروا الأساطير في الاحتجاج علىٰ ذلك، والنقض علىٰ مخالفيهم. ومنهم من يزيد علىٰ هذه الجملة ويذهب إلىٰ أنّه مستحيل من طريق العقول أن يتعبّد الله تعالىٰ بالعمل بأخبار الآحاد.

ويجري ظهور مذهبهم في أخبار الآحاد مجرىٰ ظهوره في إبطال القياس / [[ص ٢٥]] في الشريعة وخطره وتحريمه، وأكثرهم يحظر القياس والعمل بأخبار الآحاد عقلاً.

وإذا كان الأمر علىٰ ما ذكرناه من الظهور والتجلّي، فكيف يتعاطي متعاطٍ ضرباً من الاستدلال في دفع هذا المعلوم؟ إلّا كمن تكلّف وضع كلام في أنّ الشيعة الإماميّة لا تُبطِل القياس في الشريعة، أو لا تعتقد النصّ علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامة.

فلمّا كان هذا كلّه معلوماً اضطراراً لم يجز الالتفات إلىٰ من يتعاطي استدلالاً علىٰ خلافه، ولم يبقَ بعد ذلك إلّا أنّ هؤلاء الذين قد علمنا واضطررنا إلىٰ اعتقادهم فساد العمل بخبر الآحاد، إنّما عملوا بها في كتبهم وعوّلوا عليها في مصنّفاتهم لأحد أمرين: إمّا الغفلة، أو العناد واللعب بالدين. وما في ذلك إلّا ما هم مرفوعون عنه ومتنزهّون عن مثله.

[الجواب عن وجود أخبار الآحاد في مصنّفات الإماميّة]:

وبعد، فمن شأن المشتبه الملتبس المحتمل أن يبني علىٰ الظاهر المنكشف الذي لا يحتمل الملتبس، وقد علمنا أنّ كلّ من صنّف من علماء هذه الطائفة كتاباً ودوّن علماً، فمذهبه الذي لا يختلّ ولا يشتبه ولا يلتبس، أنّ أخبار الآحاد ليست بحجّة في الشريعة.

فإذا رأينا بعض هؤلاء المصنّفين وقد أودع كتاباً أشياء من أخبار الآحاد في أحكام الشريعة فلا ينبغي أن نتسرّع إلىٰ الحكم بأنّه أودعها محتجّاً بها ومستدلّاً بإيرادها، لأنّا متىٰ فعلنا ذلك قضينا بالمحتمل الملتبس علىٰ ما لا يحتمل ولا يلتبس.

وذلك أنّ إيداع أخبار الآحاد للكتب المصنّفة يمكن أن يكون لوجوه كثيرة ومعانٍ مختلفة، وليس هو خالص لوجه واحد، فقد صار كما ترىٰ محتملاً متردّداً.

/ [[ص ٢٦]] فمن الواجب أن نقضي عليه بالظاهر المعلوم الذي لا التباس فيه، وهو القطع علىٰ اعتقاد القوم فساد العمل بخبر الواحد، ونعلم علىٰ سبيل الجملة أنّهم ما أودعوا ذلك محتجّين ولا من المستدلّين، بل نعرض لا ينافي ما علمناه من اعتقادهم في أخبار الآحاد.

فإن ظفرنا البحث بوجه ذلك علىٰ سبيل التفصيل والتعيين _ وإن لم يتّفق لنا العلم به تفصيلاً _ كفانا العلم به علىٰ سبيل الجملة.

فإن قيل: فاذكروا علىٰ كلّ حال الوجه في إيداع أخبار الآحاد الكتب المصنّفة في الفقه، لتزول الشبهة في أنّ إيداعها الكتب علىٰ سبيل الاحتجاج بها.

قلنا: أوّل ما نقوله في هذا الباب أنّه ليس كلّ ما رواه أصحابنا من الأخبار وأودعوه في كتبهم وإن كان مستنداً إلىٰ رواة معدودين من الآحاد، معدوداً في الحكم من أخبار الآحاد، بل أكثر هذه الأخبار متواتر موجب للعلم...، لا ما الحجّة فيما استودعه، ومن هذه صورته كيف يحتجّ بفعله فطريقه [ظ: وطريقه]؟

فأمّا ما مضىٰ في الفصل من أنّ المحنة بيننا وبين من ادّعىٰ خلاف ما ذكرنا في الفصل من تعويل القوم علىٰ أخبار الآحاد واحتجاجهم بهذا.

فهذا الذي مضىٰ كلّه كلام عليه وإفساد له، وإيضاح لباطن الأمر وظاهره وجليّه وغامضه. وكأنّ هذا القائل يدعونا إلىٰ المحنة المحوجة لنا مناقضة علماء هذه الفرقة، وأنّهم يُظهِرون إنكار ما يستعملونه بعينه، ويتديّنون بإفساد ما لا يحتجّون إلّا به، ولا يعوّلون إلّا عليه، وما ننشط المحنة يجري بها إلىٰ هذا الغرض القبيح.

ثمّ يقال لمن اعتمد ذلك: عرّفنا في أيّ كتاب رأيت من كتبنا أو كتب أصحابنا المتكلّمين المحقّقين الاعتماد علىٰ أخبار الآحاد الخارجة عن الأقسام التي ذكرناها وفصّلناها؟ ودعنا من مصنّفات أصحاب الحديث من أصحابنا، / [[ص ٢٧]] فما في أُولئك محتجّ، ولا من يعرف الحجّة، ولا كتبهم موضوعة للاحتجاجات.

فإنّك بعد هذا لا تجد موضعاً شهد بصحّة دعواك، لأنّ أصحابنا إنّما جرت عادتهم بأن يحتجّوا علىٰ مخالفهم في مسائل الخلاف التي بينهم، إمّا بظواهر الكتاب والسُّنّة المقطوع بها، أو علىٰ سبيل المناقضة لهم والاستظهار عليهم، بأن يذكروا أنّ أخبارهم التي رووها _ أعني مخالفيهم _

وأقيستهم التي يعتمدونها تشهد عليهم علىٰ الطريقة التي بيَّنتها وأوضحتها في كتاب (مسائل الخلاف).

فأمَّا أن يحتجّوا عليهم بخبر واحد ترويه الشيعة الإماميَّة متفرّدة به ولا يعرفه مخالفوها، فهذا عبث ولغو لا يفعله أحد ولا يعاطي مثله.

وإذا كانوا يحتجّون علىٰ مخالفيهم، ولم يكن مع مخالفيهم [ظ: إلَّا] الاحتجاج بأخبار آحادهم، ففي أيّ موضع ليت شعري احتجّوا بأخبار الآحاد؟ وما رأينا أحداً من مصنّفي أصحابنا المتكلِّمين ذكر وجوه جميع مذاهبه في أحكام الشريعة، كما فعل كثير من مخالفينا من الفقهاء.

فيمكن أن يقال: إنَّه ذكر بعض أخبار الآحاد علىٰ هذا الوجه، وهذا كلّه تعلّل بالباطل، والرجوع إلىٰ المعلوم المشهور أولىٰ من غيره.

فأمَّا قوله: إنَّ الجعفرين ومن جرىٰ مجراهما ممَّن أنكر العمل بأخبار الآحاد قد عمل بها وعوَّل عليها. فهو أيضاً سوء ظنّ وثناء علىٰ هؤلاء القوم الذين _ وإن كانوا مخالفين في بعض المذاهب بالشبه _ فلا يجوز أن تريد بهم بالغفلة والبله أو العناد، وهذا مختصر مستصغر في جب [ظ: جنب] رمي علماء الشيعة بمثله.

فأمَّا قوله في خلال هذا الفصل: إنَّ المعوَّل عليه في الاحتجاج بالإجماع علىٰ الفرقة التي يكون المعصوم من جملتها، دون الفرقة التي هو عليه السلام / [[ص ٢٨]] خارج عنها.

فهو لعمري صحيح، غير أنَّه نقض لما سلف في الفصل الأوَّل وتديّر عليه، لأنَّ الفصل الأوَّل مبني علىٰ أنَّه لا يمكن أن يُعلَم دخول المعصوم في الإجماع ولا طريق للثقة بذلك، وأنَّ هذا يؤدّي إلىٰ أن نكون قد طفنا البلاد، وأحطنا علماً كلّ قائل ومذهب كلّ ذاهب، ولا سبيل إلىٰ ذلك، فما ليس بطريق ولا جهة إلىٰ العلم كيف يُحتجّ به في بعض المواضع.

وممَّا مضىٰ في هذا الفصل أيضاً قوله: إنَّ من عدا الفرقة المحقَّة من منكري العمل بأخبار الآحاد، وإنَّما نعلم أنَّ المعصوم ليس فيهم، حتَّىٰ يكون الحجَّة في قولهم، لأنَّا نعرفهم بأعيانهم وأنسابهم. وهذا غير صحيح ولا معتمد، والذي يجب أن يعتمد في أنَّ الإمام عليه السلام لا يجوز أن يكون قوله في جملة أقوال بعض مخالفي الشيعة الإماميَّة.

هو ما تقدَّم ذكره في أوَّل جواب هذه المسائل، وجملته: أنَّ الإمام عليه السلام إذا علمنا أنَّ [ظ: أنَّه] في الأُصول علىٰ هذه المسائل التي نعتقده [ظ: نعتقدها] دون ما عداها، ولا يجوز أن نطلب أقواله في الفروع إلَّا في جملة أقوال هذه الفرقة التي علمنا أنَّ أُصوله غير مخالفة لأُصولهم.

وهذا كافٍ في أنَّ قوله عليه السلام لا يُطلَب في الفروع إلَّا من بين أقوال شيعة [ظ: الشيعة] الإماميَّة دون من عداهم.

فأمَّا أن يقال: قد عرفنا الأعيان وأنساب الفرقة الفلانية، فلا يجوز أن يكون / [[ص ٢٩]] الإمام عليه السلام منها أو لا ينعكس علىٰ قائله، بأن يقال له: قد عرفنا أيضاً أعيان وأنساب كلّ إمامي، فلا يجوز أن يكون الإمام عليه السلام من جملتهم.

فإذا قيل: ومن الذي يحيط بمعرفة نسب كلّ إمامي في الأرض أو ممَّن شاهدناه وكاثرناه.

قيل أيضاً في المخالفين مثل ذلك، فالمعتمد إذن علىٰ ما قدَّمناه.

/ [[ص ٣٠]] **الفصل الثالث: [اعتماد الرسول بخبر الواحد والجواب عنه]:**

إن قيل: قد عمل الرسول صلى الله عليه وآله بأخبار الآحاد واعتمدها، وذلك شرع منه لأُمَّته يزيل الريب وينفي الشكّ، لأنَّه عليه السلام أنفذ إلىٰ ملوك الأطراف ورؤساء الأمصار بالآحاد.

واعتمد عليهم في الدعاء إلىٰ تصديق دعوته والدخول في ملَّته، والصبر علىٰ الذلّ والصغار وإعطاء الجزية، أو الحرب التي في الإقدام عليها والعدول عنها، التغرير بالنفوس والأموال والأولاد والدول والأموال.

أنفذ إلىٰ كسرىٰ پرويز عبد الله بن حذافة السهمي، وإلىٰ قيصر دحية بن خليفة الكلبي، وإلىٰ المقوقس صاحب الإسكندرية حاطب بن أبي بلتعة، وإلىٰ النجاشي عمرو بن أُميّة الضيمري، وإلىٰ ذي الكلاع جرير بن عبد الله البجلي.

فلو كان خبر من أرسله لا يوجب علماً ولا عملاً علىٰ من أُرسلوا إليه، ولا يثمر أيضاً شيئاً من ذلك إذا عادوا وأوردوا ما سمعوا عليه، لكان إنفاذهم غاية اللبث [ظ: العبث] ونهاية الاستفتاد والتلبّس المنافي للغرض ببعثة الرسل وترك ما يجب / [[ص ٣١]] التعويل عليه وإقامة الحجَّة به من المتواترين.

ولكان لمن عاداه واجتهد في إطفاء نوره وطلب ما يوهن أمره وينفر عن قبول قوله والدخول في دعوته، أن يوافقه علىٰ أنَّ ما فعله عبث لا يصدر من أماثل الناس، فضلاً عن الأنبياء والرسل الذين يتولّىٰ الله تعالىٰ اختيارهم لعلمه بكمالهم.

فيقولون له: كيف تنفذ إلىٰ الملوك والرؤساء الذين يسوسون الأُمم ويدبّرون الدول من يدعوهم إلىٰ ترك ما ألفوه من عباداتهم ونشؤوا عليه من دياناتهم، والإجابة إلىٰ دعوتك والتصديق بنبوَّتك من [ظ: ممَّن] لا حجَّة في قوله ولا تبعة في ردّه؟

بل الواجب علىٰ من أنفذوا إليه وعليك إذا عادوا إليك التوقّف من تصديقهم والكفّ علىٰ الإقدام علىٰ ما تضمَّنه خبرهم، لما فيه من التغرير والإقدام علىٰ ما لا يؤمن فيه كذبهم.

وما الفرق بين من جوَّز عليهم اشتارنا ما في هذه الموافقة من القدح فيما ادَّعاه؟ ثمّ كيف خفي علىٰ الملوك والرؤساء ومن يتقرَّب إليهم من الفضلاء وأهل الرأي والحزم والمعرفة بالحجاج، وبما يشيد الدول ويثبت المماليك ويروي علىٰ أعدائها الموافقة والاحتجاج به في دفع قوله وتوهين أمره، وأنَّ ما بدأهم به لا يعتمده الأنبياء ولا يعوَّل عليه الحكماء في الدخول تحت طاعتهم والرجوع من مخالفتهم؟

وإذا لم يقع منه ﷺ الامتناع من إنفاذ الآحاد والسماع لما يعودون به، والعمل بموجبه حتَّىٰ يكون لإنفاذهم ثمرة، فخرج بها عن أن يكون عناد [ظ: عبثاً]. ولا ورد عنه عليه السلام نهي عن قبولها والتحريم للعمل بها، ولم يتبعه / [[ص ٣٢]] أعداؤه ومن يجتهد في إطفاء نوره بذلك منذ بُعِثَ، وإلىٰ وقتنا هذا، علمنا أنَّ ذلك ممَّا ركن في العنوان وجرت به العادات وأقوا به [ظ: وأقرَّ به] الشرائع وندب إليه الأنبياء.

الكلام علىٰ ذلك الجملة التي تضمَّنها هذا الفصل: وهي إنفاذ الرسول ﷺ رسله وعمّاله إلىٰ الأطراف معروفة، قد تقدَّم السؤال عنها والخوض فيها.

وإنَّما يزيد في هذا الفصل تسمية الرسل وذكر أنسابهم وقبائلهم، ولا حاجة إلىٰ شيء من ذلك، لأنَّ المعرفة به علىٰ سبيل الجملة كافٍ، وليس في ذكر التفصيل طائل ولا زيادة في القدح المقصود.

وتضمَّن أيضاً الإلزام لمن أبىٰ العمل بخبر الواحد، أنَّ مخالفي الملَّة وطالبي المطاعن في الإسلام يوافقون النبيّ ﷺ علىٰ البعث في إنفاذ الرسل. وهذا أيضاً ممَّا لا فائدة في ذكره.

فإنَّ العبث إذا كان هو الفعل الخالي عن غرض، فهو قبيح لا يجوز أن يقع من حكيم فضلاً عن نبيّ، والعبث متنزَّه عن كلّ حكيم، فضلاً عن نبيّ. ولا يحتاج إلىٰ أن يقول: إنَّه لو كان عابثاً لوقف علىٰ ذلك، فإنَّ العبث...، فنفي عنه ﷺ علىٰ كلّ حال، فقد ... من يوافقه عليه أم وجد [ظ: أنَّه لو كان عابثاً توقَّف علىٰ ذلك، فإنَّ العبث منفي عنه ﷺ علىٰ كلّ حال، فقد من يوافقه عليه أم وجد].

وقد تضمَّن هذا الفصل ما هو جواب عنه ويبطل المقدوح، فقد كفينا بما صرَّح به فيه مؤنة عظيمة، لأنَّه قال: إنَّ النبيّ ﷺ بعث رسله إلىٰ ملوك الأطراف وهم آحاد ليدعونهم إلىٰ ثبوته وتصديق دعوته.

/ [[ص ٣٣]] ومعلوم أنَّ أخبار الآحاد لا تُقبَل في النبوَّة ولا هي حجَّة في المعجزات، ولا قال أحد من العلماء أنَّ النبوّات تثبت عند قريب ولا بعيد بأخبار الآحاد، بل بالأخبار الموجبة للعلم المزيلة للريب.

[إشكال عمل الرسل بأخبار الآحاد بشكل آخر]:

وإنَّما كان يسأل قديماً عن هذا السؤال علىٰ وجه يخالف ما تضمَّنه هذا الفصل، فيقال: إنَّ النبيّ ﷺ بعث أُمراءه وعمّاله إلىٰ أطراف البلاد، لينقلوا أحكام الشريعة وينشروها، فلو لم يكن متعبّداً لمن [ظ: من] يمضي هؤلاء الرسل إليه وأهل الأطراف بأن يعملوا بأقوالهم، فكان إنفاذهم عبثاً.

فنحتاج إلىٰ أن نقول لهذا السؤال: إنَّ أوَّل شيء بعث به رسله وعمّاله للدعاء إلىٰ الدين والإقرار بالنبوَّة والرسالة، وبهذا أمرهم أن يبدؤوا قبل كلّ شريعة وعبادة، ومعلوم لا خلاف فيه بيننا أنَّ الرسالة والنبوَّة ممَّا لا يُقبَل فيه أخبار الآحاد.

فإذا قالوا: إنَّما أنفذ بالرسل والعمّال منبّهين علىٰ النظر في أدلَّة النبوَّة وإعلام الرسالة، ولم نوجب قبول

أقوالهم، وإنَّما لأقوالهم حظّ التخويف والتحذير والدعاء إلىٰ النظر في الأدلَّة الموجبة للعلم، وليس يجوز يثبت عندهم أعلام النبوَّة وأدلَّة الرسالة إلَّا بالنقل المتواتر الذي يوجب العلم ويرفع الشكّ.

فنقول لهم حينئذٍ: وهكذا نقول في أحكام الشريعة مثل قولكم في أدلَّة النبوَّة سواء. وصاحب الكلام في هذا الفصل قد كفانا هذه المؤنة وأغنانا / [[ص ٣٤]] عن أن ننقل الكلام إلىٰ أنَّ الرسل والعمّال إنَّما يدعون أوَّلاً إلىٰ النبوَّة وتصديق الرسالة، بأن صرَّح بذلك في سؤاله، وجعل الرسل الذين أنفذوا لهذا الغرض فلم يبقَ في كلامه شبهة، لأنَّه ما جرىٰ في كلامه لمسألة الخلاف التي هي العمل في أحكام الشريعة بأخبار الآحاد ذكر، وإنَّما جرىٰ ذلك لما لا خلاف في أنَّه [ظ: لا] يُعمَل بأخبار الآحاد فيه، ولا يُلتَفت إليها في شيء منه.

وتحقيق هذا الكلام: أنَّ النبيّ ﷺ إنَّما كان يبعث بالرسل إلىٰ بلاد قد اتَّصل بسكّانها خبر نبوَّته، ونُقِلَ إليها أعلام دعوته، كما نُقِلَ إليها ظهوره ﷺ ودعاؤه إلىٰ نفسه، ووسم [ظ: ورسم] هؤلاء الرسل أن يدعوهم إن كانوا غير عارفين بالله تعالىٰ أوَّلاً إلىٰ معرفته، ويبثّهم علىٰ العلم به والرجوع إلىٰ الأدلَّة القاطعة في ذلك.

ونحن نعلم أنَّ قول هؤلاء ليس بحجَّة في المعارف، وإنَّما له حظّ للتنبيه والتخويف، والحثّ علىٰ تأمّل الأدلَّة والنظر فيها. فإذا عرفوا الله تعالىٰ لو كانوا عارفين به قبل مصيرهم إليهم دعوهم إلىٰ العلم بنبوَّته ﷺ وصدق دعوته، والرجوع في ذلك إلىٰ الأدلَّة القاطعة، والحجج البيّنة التي ليس من جملتها أقوال هؤلاء الرسل.

فإذا عرفوا ذلك بأدلَّته وعلموه من طرقه، ينبّهونهم علىٰ الشرائع التي ورد النبيّ ﷺ بها وأحالوهم في العمل بها والقطع عليها، علىٰ المتواتر الشائع من الأخبار، ولم يلزموهم قبول أقوالهم في ذلك، كما لم يفعلوا مثله فيما تقدَّم.

فلا اعتراض علىٰ ما أوضحناه بإنفاذ الرسل، ولا شبهة تقع في مثله، / [[ص ٣٥]] وهذا الإرسال من أن يكون عبثاً ولغواً وما لا طائل فيه، حتَّىٰ نحتاج أن نقول كان يجب أن يواقف النبيّ ﷺ مخالفوه ومعاندوه علىٰ أنَّه مكلَّف بهذا الإرسال لما لا فائدة فيه.

[كيفية معرفة أنَّ أخبار الآحاد لا يُعمَل بها]:

ثمّ يقال للمعترض بهذا الفصل: ألست تعلم أنَّ أخبار الآحاد التي لا يُعلَم صدق رواتها لا يجوز أن يُعمَل بها في الشريعة إلَّا بعد دليل يوجب العلم بأنَّ الله تعالىٰ تعبَّد بذلك وشرَّعه، حتَّىٰ يسند العمل إلىٰ العلم؟ فلا بدَّ من الموافقة علىٰ هذه الجملة، لأنَّها مسألة مقرَّرة.

فيقال له: فمن أين علم الذين في أطراف البلاد أنَّ النبيّ ﷺ قد شرَّع لهم وأوجب عليهم بأخبار رسله وعمّاله، مع أنَّهم لا يثقون بصدقه [ظ: بصدقهم]؟

فإن قيل: علموا ذلك من جهة هؤلاء الرسل.

قلنا: وكيف يعلمون ذلك من جهتهم وهم آحاد، غاية خبرهم أن يكون موجباً للظنّ، ولا مجال للقطع فيه؟

فإن قالوا: يعلمون ذلك بأخبار متواترة ينقلها الصادر إليهم والوارد، ممَّا يوجب العلم ويرفع الريب.

قلنا: فأجزوا لنا ما أجزتموه لنفوسكم، وأقبلوا منّا ما ألزمتمونا قبوله منكم، فإنّا نقول لكم مثل ما قلتموه بعينه حذو النعل بالنعل.

فأمَّا ما مضىٰ في الفصل من أنَّه لا يستفيد أيضاً فيما يؤدّيه إليه هؤلاء الرسل عند مؤدّهم إليه شيئاً، فيصير العبث فيما يؤدّونه عنه كالعبث فيما يؤدّونه إليه، قد مضىٰ الكلام فيما يؤدّونه عنه وبيَّنا ما فيه من الفوائد والعوائد.

/ [[ص ٣٦]] فأمَّا ما تؤدّيه هؤلاء الرسل إليه ﷺ عند عودهم، فالأكثر منه والأغلب ما نعمل في مثله عقلاً وشرعاً علىٰ أخبار الآحاد، ولا يفتقر إلىٰ ما يوجب العلم. كما يُقبَل أخبار الآحاد في الهدايا والكتب والإذن في دخول المنازل، وما جرىٰ هذا المجرىٰ.

فإن كان فيما يورد هؤلاء الرسل ما لا يُعمَل في مسألة إلَّا علىٰ العلم دون الظنّ، فلا بدَّ من الرجوع فيه إلىٰ غير قولهم، كما قلنا فيما يوردونه عنه ﷺ، وهذا واضح لمن تأمَّله.

/ [[ص ٣٧]] **الفصل الرابع: [اعتماد عرف المتشرّعة علىٰ الخبر الواحد والجواب عنه]:**

ابتداؤه أن قيل: لا خلاف بين الأُمَّة في أنَّ من وكَّل وكيلاً، أو استناب صديقاً في ابتياع أَمَة، أو عقد علىٰ حرَّة من بلده أو من بلد ناء عنه، فحمل إليه الوكيل أو الصديق

جارية أخبره أنَّه اشتراها، أو رقّ [ظ: زفَّ] إليه امرأة أخبره أنَّه عقد له عليها، وأنَّه إذا... [وأنَّه أزاح] لعلَّته في ثمن الجارية ومهر الزوجة، أنَّ له غشيانها والاستباحة لفرجها.

وهذه أيضاً سبيله مع زوجته إذا أخبرته بطهرها، كان له وطؤها، وإذا أخبرته بحيضها حرم عليه جماعها. ويأتي الكتاب إلىٰ المرأة بطلاقها، أو كتاب من ولدها إلىٰ بعض أهلها بوفاة بعلها، فينقضي عدَّتها وتجدّد عقداً لغيره عليها، ولا تترقَّب في ذلك تواتر خبر عليها، أو مشاهدتها لوفاة بعلها وسماعها لطلاقها بل تفعل عند ورود الخبر والكتاب ما تفعله عند المشاهدة والسماع.

وكذلك الرجل يرد عليه كتاب بموت زوجته، فيعقد علىٰ أُختها. والفروج / [[ص ٣٨]] وأحكامها وما يتعلَّق بحظرها وإباحتها من آكد أحكام الشريعة التي قد شدَّد في أمرها، والتحرّز عند الإقدام عليها، والنهي من التعرّض لما يشتبه منها.

وكذلك بين طوائف الأُمَّة في أنَّ للعالم أن يفتي العامّي فيما يستفتيه من العبادات والأحكام، ولا توجد طائفة من طوائف الأُمَّة تتوقَّف عن ذلك وتمنع منه وتنكر علىٰ فاعله، بل جميعهم يرىٰ القرب بذلك.

ولو كانت ممَّا العمل به محظور والأخذ به محرَّم، لكانت من أفحش البدع وأخزاها، لما فيها من التغرير والصدّ عن طلب العلم، ولا يلزم المستفتي منه والإبهام له الاستكفاء بقولهم ووجوب القبول منهم.

فإن قلنا: إنَّ في الأُمَّة من يحظر القبول من المفتي بالتقليد له، ويلزم المستفتي النظر والبحث، كما يلزمه ذلك في أُصول الدين.

كان له أن يقول: ما ادَّعيت علىٰ آحاد الأُمَّة، بل ادَّعيته علىٰ طوائفها. ثمّ لا يجب الرجوع عمَّا أعمله [ظ: أعلمه] من عمل الطوائف واضطرَّ إليه من حالها، برواية عن واحد أو اثنين لا أعلم صحَّة الرواية عنهما.

ولو صحَّت الرواية عنهما وسمعت ذلك منهما، لكان الإجماع السابق لهما ماضياً عليهما ومبطلاً لقولهما، وقد تقدَّم معنىٰ قولنا في الإجماع، وأنَّ القول الذي يضاف إلىٰ من علمنا أنَّه غير المعصوم لا يعترض علىٰ القول الذي في جملة القائل به المعصوم وإن لم يتعيَّن.

فإن قلنا: لو سُلِّمَ بوجوب العمل بالفتيا لم يجب العمل بأخبار الآحاد، لأنَّ ذلك ممَّا لا يثبت بالقياس.

/ [[ص ٣٩]] كان له أن يقول: ما أثبت ذلك قياساً، بل هو تفصيل لجملة وهو أولىٰ بها وأليق، لأنَّ المفتي ممَّن يجوز عليه الخطأ في مذهبه، ويجوز عليه الكذب علىٰ نفسه، وهو مخبر لمن يفتيه عن أمرين: أحدهما الحكم بأنَّه من شريعة الإسلام، والثاني أنَّه مذهبه والقول الذي يختاره.

يُبيِّن ذلك أنَّه لو صرَّح بنفي ما أفتىٰ به عن شريعة الإسلام، لما كان للمستفتي أن يقبل فتياه ويعمل بها، ولو صرَّح بنفيه عن مذهبه وأنَّه مذهب أحد الأئمَّة والفقهاء، لكان للمستفتي أن يعمل بها، فالمعوَّل عليه في لزوم القبول من المفتي به إلىٰ الله تعالىٰ وإلىٰ رسوله وما شرعاه في دين الإسلام [ظ: فالمعوَّل عليه في لزوم القبول من المفتي به علىٰ الله تعالىٰ وعلىٰ رسوله ما شرعاه في دين الإسلام].

فإذا ثبت هذه الجملة وكان ما قدَّمناه من قبول قول المفتي، واشتماله علىٰ الخبر من أمرين يجوز عليه الكذب فيهما، والمخبر عن الرسول ﷺ منفرد بأخذ الخبرين، وسلم من الخبر الآخر والتهمة فيه. فأيّ شريعة وأيّ عقول قرَّرت وجوب العمل بالخبر ممَّن يظنّ صدقه في خبرين ويجوز عليه الكذب فيهما، والحظر للعمل بخبر من يظنّ صدقه في خبر واحد ويجوز عليه الكذب فيه؟

وله أن يقول: هذا سبيل سائر الطوائف في تدريسها وتعليمها الفقه وتعريضها الأحكام، لا توجد طائفة من طوائف الأُمَّة تقتصر في تدريسها وتعليمها علىٰ ظواهر القرآن والمتواتر من الأخبار، وطرح الرواية الصادرة عن الآحاد.

وإذا كان هذا هو المعلوم من حال علماء الأُمَّة المشتهرين بالفضل في طوائفها والغالب علىٰ أمرهم الذي تشهد به المشاهدة وعُرِفَ بالمخالطة، أنَّ جمهور تدريسهم وعامّة فتاواهم المرجع فيها إلىٰ الروايات. وأنَّ من أنكر ذلك بلسانه إذا رجع علىٰ نفسه وخلا بسرّه، علم انطواءه علىٰ خلافه. هذا ممَّا يخلج في الصدر، فما الجواب عنه إن كان فاسداً؟ ففي كشفه أعظم الفوائد وأجلّ القرب.

/ [[ص ٤٠]] الكلام علىٰ ذلك: إن أورد مضمون هذا الفصل علىٰ سبيل الاستدلال والاحتجاج في أنَّ الخبر

الذي لا يوجب العلم يجوز من طريق العقول التعبّد به، كان في موضعه، لأنَّ من يحيل عقلاً العبادة بالأخبار التي لا توجب لعلم لا يمكن دفع هذه الحجَّة عن نفسه، لأنَّ سائر ما أُشير إليه في الفصل من ابتياع الإماء والعقد علىٰ الحرائر والتوصّل إلىٰ استباحة الفروج أو حظرها، لا يمكن أن يدَّعي فيه العلم، وإنَّما طريق جميعه الظنّ.

ومع ذلك فقد وقع العمل به علىٰ حدّ لو كان معلوماً لم يزد عليه، وذلك مزيّف لا محالة لمذهب من أحال ورود العبادة بالعمل بما ليس بمعلوم من الأخبار.

وإن أورد مضمون هذا الفصل علىٰ سبيل الاحتجاج في وجوب العمل بالأخبار الواردة بتحريم أو تحليل عن النبيّ ﷺ وإن لم نعلم صدق رواتها، وهذا الوجه قصد بهذا الفصل دون الأوَّل.

فهو احتجاج في غير موضعه، لأنّا نقول للمعوِّل علىٰ ذلك: ليس يخلو من أن تقيس العمل بخبر الآحاد الواردة بالتحليل والتحريم علىٰ العمل في هذه المواضع التي عدَّدتها وتجمع بينهما بعلَّة تحرّرها وتعيّنها، أو تظنّ أنَّ أحد الأمرين داخل في صاحبه، وأنَّه تفصيل لجملته علىٰ ما أشرت إليه في أثناء الفصل.

فإن أردت القسم الأوَّل، وهو طريقة القياس، فذلك مثل غير صحيح، لأنَّه لا خلاف في أنَّ العبادة بأخبار الآحاد وإثباتها لا يتطرَّق إليه بالقياس، ومعوِّل من ذهب إلىٰ ذلك علىٰ طرق لهم معروفة، يعتقدون أنَّها توجب العلم كالإجماع وما جرىٰ مجراه.

وأيضاً فإنَّ من وكَّل وكيلاً في ابتياع أَمَة، أو عقد علىٰ حرَّة يرجع إلىٰ قوله في تعينها إذا حملها إليه، سواء كان فاسقاً أو عدلاً ملّياً أو ذمّياً، وإذا أخبرته زوجته أو أَمَته بطهورها استباح وطئها إن كانت ذمّية، إذا أخبرت بحيضها حرم / [[ص ٤١]] عليه غشيانها مع اختلاف ملَّتها.

ولا خلاف في أنَّه لا يُقبَل خبر الفاسق عن النبيّ ﷺ، ولا خبر الذمّي، فكيف يصحُّ قياس قبول أخبار الشريعة علىٰ هذه المواضع مع ما بيَّناه.

وإذا جاز لمخالفنا أن يُفرِّق بين قبول الأخبار عن الرسول ﷺ في التحليل والتحريم، وبين قبول خبر الوكيل الموكَّل في ابتياع أَمَة أو عقد علىٰ حرَّة، وبين قبول قول المرأة في طهرها وحيضها، وإن كان الكلّ غير معلوم، بل المرجع فيه إلىٰ طريقة الظنّ. جاز لنا أن نُفرِّق بين أخبار التحليل والتحريم، وبين سائر ما عدَّد.

وكيف قياس هذه المواضع المشروعات مع اختلاف عللها وأسبابها علىٰ بعض، ونحن نعلم أنَّ فيها ما لا يُقبَل فيه إلَّا شهادة الأربعة، وفيها ما يجزي فيه شهادة الشاهدين، وفيها ما يجزي فيه شهادة الواحد، وفيها ما لا يعتبر فيه عدالة الشاهد ولا إيمانه، وفيها ما لا بدَّ من اعتبار العدالة والإيمان. فمع هذا الاختلاف والتفاوت كيف يجوز قياس البعض علىٰ البعض؟

وإن أُريد القسم الثاني، وهو دخول أحد الأمرين في صاحبه، فذلك أوضح فساداً وأشدُّ تهافتاً، لأنَّ من المعلوم الذي لا يختل علىٰ عاقل أنَّ العمل بأخبار الشريعة في تحليل أو تحريم الواردة عن النبيّ ﷺ عبادة مفردة لا مدخل لها في سائر ما عُدِّدَ في الفصل من ابتياع الإماء، والعقد علىٰ الحرائر، والرجوع إلىٰ أقوال النساء في الطهر والحيض، بل لا يدخل بعض هذه الأُمور المذكورة في بعض.

وكلّ شيء ذُكِرَ منها قائم بنفسه لا يشتمل عليه وعلىٰ غيره جملة واحدة، وقد كان يجوز عندنا جميعاً أن تخلف العبادة في جميع ما ذكرناه وعدَّدناه، ويتعبَّد في بعضه بما لا يتعبَّد به في جميعه.

/ [[ص ٤٢]] ولو قلنا لمن يدَّعي هذا المحال الصرف، أمَا كان يجوز عندك تقديراً وفرضاً أن يتعبَّد الله تعالىٰ في المواضع التي ذكرتها كلّها بالعمل مع الظنّ، ويحظر علينا في الأخبار الواردة عن النبيّ ﷺ أن نعمل إلَّا علىٰ العلم واليقين؟

فإن قال: لا يجوز ذلك كابر ودافع، وقيل له: من أين قلت؟ وما الدليل علىٰ ما ادَّعيت؟ فإنَّه لا يجد مخرجاً. وإن أجاب إلىٰ التجويز، قيل له: فقد بطل أن يكون ذلك تفصيل الجملة مع تجويزك اختلاف العبادة وتباينها.

وأمَّا ما تضمَّنه الفصل من ذكر استفتاء العامّي للعالم، أو عمله علىٰ قوله وإن لم يكن قاطعاً علىٰ صحَّته. فأوَّل ما فيه أنَّ كثيراً ممَّن نفىٰ الاجتهاد والقياس ولم يعمل

بخبر الآحاد في الشريعة لا يوجب تقليد العامّي ولا العمل بقوله إلّا بعد العلم بصحّته، ولا يلتفت إلىٰ هذا التكثير والتعظيم والتفخيم الذي عوّل عليه في هذا الفصل.

فكذلك هذه التهويلات تُسمَع من المثبتين للقياس في الشريعة، حتّىٰ أنّهم يدّعون الإجماع المتقدّم والمتأخّر، وعمل الصحابة والتابعين والعلماء في سائر الأمصار والأوقات.

أفترىٰ أنّ العمل أظهر من العمل بالاجتهاد والقياس، وليس كلّ شيء أُكثر القائل به، واتّسعت البلاد التي يُعمَل به فيها، وذهب إليه الرؤساء والعظماء ومن له القدرة والسلطان وإليه الأمر والنهي والحلّ والعقد، كان إجماعاً يسقط الخلاف فيه.

وليس لأحد أن يطعن علىٰ هذه الطريقة بأن يقول: إذا كان العامّي لا يقلِّد العالم ولا يرجع إلىٰ قوله، فأيّ فائدة في الاستفتاء الذي قد علمنا الإرشاد إليه والفزع من كلّ أحد إلىٰ استعماله.

قلنا: الفائدة في ذلك بيّنة، لأنّ قول العالم منبّه للعامّي وموقظ له، أو مقرّ [ظ: مغرّ] بالنظر والتفتيش والبحث، وهل هذا إلّا كمن يقول: إذا كان التقليد في الأُصول لا يسوغ، فما الفائدة في المذاكرة والمباحثة والتنبيه والتحذير.

فإن قيل: معلوم ضرورةً أنّ العامّي لا يستطيع أن يعرف الحقّ في الفروع / [[ص ٤٣]] كلّه ومن كلّفه ما لا يطيق.

قلنا: لا خلاف بيننا في أنّ العامّي مكلَّف للعلم بالحقّ في أُصول الدين، وهي أدقّ وأغمض وأوسع وأكثر شبهاً، وإذا جاز أن يطيق العامّي معرفة الحقّ في أُصول الدين وتميّزه من الباطل، مع ما ذكرناه من غموضه وكثرة شبهه، فأولىٰ أن يطيق ذلك فيما هو أقلّ غوراً وأوضح طرقاً.

فإن قيل: ليس يجب علىٰ العامّي في أُصول الدين إلّا العلم بالجمل التي يشرف بها الحقّ، فأمّا التدقيق وكشف الغامض فليس ممّا يجب عليه.

قلنا: وما المانع من أن نقول ذلك في الفروع والشرائع؟ وأنّ معرفة الحقّ منها من الباطل، يكون طريقاً مختصراً لا يخرج إلىٰ التعميق والتدقيق، يكتفي به العامّي كما اكتفىٰ بمثله في الأُصول.

فإن قيل: فما قولكم في عامّي لا يقدر علىٰ شيء من النظر والتمييز للحقّ من الباطل؟ أتوجبون عليه تقليد العالم أم لا توجبون ذلك؟

فالجواب عن هذا السؤال أنّ من لا يقدر علىٰ تمييز الحقّ من الباطل في فروع الدين لا يقدر علىٰ مثل ذلك في أُصوله، ومن هذه صفته فهو عامّي في الأُصول والفروع، ولا يجب عليه شيء من النظر والبحث، وكما لا يجبان عليه فلا يجب عليه التقليد في الفروع، كما لا يجب عليه مثل ذلك في الأُصول، وهذا جار مجرىٰ البهائم والأطفال الخارجين عن التكليف، فلا حرام عليهم ولا حلال لهم.

ثمّ لو سلّمنا أنّ العامّي متعبّد بتقليد العالم في الفتوىٰ والعمل بقوله وإن جوّز الخطأ عليه، كيف يكون في ذلك إثباتاً لورود التعبّد بالعمل في الشريعة علىٰ أخبار الآحاد، وكيف يحمل أحد الأمرين علىٰ الآخر؟

ثمّ نقسّم تلك القسمة التي تقدّم ذكرها، فنقول: إن كان مورد ذلك احتجاجاً / [[ص ٤٤]] علىٰ جواز العمل بما لا يُعلَم صحّته، فهو لعمري حجّة مقنعة ودلالة صحيحة، لأنّ من أحال العمل علىٰ أخبار الآحاد من حيث لم تكن معلومة وأجاز العمل بقول المفتي يكون مناقضاً. وليس هذا هو الذي يتكلّم عليه ويقصد إليه.

وإن قيس قبول أخبار الشريعة الواردة بطريق الآحاد بالتحليل والتحريم علىٰ قبول قول المفتي، فقد تكلّمنا علىٰ ذلك من قبل، وبيّنّا أنّ القياس في مثله مطرح غير معتمد. وقلنا: أمَا كان يجوز أن يتعبّدنا الله تعالىٰ بقبول قول المفتي ويحظر علينا أن لا نقبل في الشريعة إلّا ما نعلمه؟ فإن جوّز ذلك سقط حمل أحد الأمرين علىٰ صاحبه.

[ظ: فإن قيل]: ليس من باب القياس، وإنّما هو تفصيل لجملة.

فقد مضىٰ الكلام عليه مستقصىٰ، وتبيّنّا فيما سلف ما يوضّح أنّ مسألة تقليد العامّي للعالم مفارقة مباينة لمسألة قبول خبر الراوي إذا كان واحداً عن الرسول ﷺ،

وأنَّ الأمرين لا يجمعهما جملة واحدة علىٰ وجه ولا سبب، وأنَّه يجوز أن [ظ: لا] يتعبَّد به في الآخر.

وقوله: إنَّ المفتي مخبر عن أمرين يجوز عليه الخطأ في كلّ واحد منهما أحدهما إخباره في المذهب الذي أفتىٰ به أنَّه من شريعة النبيّ ﷺ، والثاني أنَّه مذهبه واعتقاده.

فأوَّل ما في هذا أنَّه ليس بواجب في كلّ مفتٍ ذكره، بل في المفتين من يُعلَم اعتقاده ومذهبه ضرورةً، ولا يجوز خلاف ذلك عليه. فعاد الأمر في من هذه حاله إلىٰ أنَّ الخطأ الجائز عليه في الموضعين علىٰ ما ظنَّه لما كان به / [[ص ٤٥]] اعتبار علىٰ ما ذكرناه.

فأمَّا قوله: فأيّ شريعة وأيّ عقول قرَّرت وجوب العمل بخبر من نظنّ صدقه في خبر واحد، ويجوز عليه الكذب فيه.

فهذا أوَّلاً تصريح منه بأنَّه ليس ما نحن فيه تفصيلاً لجملة ما ادَّعاه، وإنَّما عوَّل علىٰ نفي الشرع أو العقل الموجب لأحد الأمرين والحاضر للآخر، وهذا خروج كما ترىٰ عمَّا وقع الشروع فيه من تبيين تفصيل الجملة.

والكلام عليه أن يقال: الذي يفصل بين الأمرين أنَّ الشريعة قد قرَّرت العمل بقول المفتي وإن جوَّزنا عليه الخطأ في موضعين، ولم تقرِّر العمل بقول الراوي إذا لم نعلم صدقه.

وإن كان خطأه إن كان مخطئاً في موضع واحد، فيجب أن نتوقَّف عن العمل بقوله، لأنَّ الشرع لم يأتِ به، ويكفينا في حظر قبول قوله انتفاء الشرع ولا نحتاج إلىٰ ورود شرع بحظره.

ثمّ يقال له: كيف قرَّرت الشرائع العمل بقبول قول الاثنين فيما لا يجوز فيه إلَّا شهادة الأربعة؟ والخطأ هاهنا في موضع واحد، وهناك في موضعين، فأيّ شيء قلته في الفرق بين هذا الإلزام قيل في إلزامك.

فأمَّا الكلام الذي ختم به الفصل الذي ابتدأه: وهذه سبيل سائر الطوائف في تدريسها وتعليمها، وأنَّه لا يوجد طائفة من طوائف الأُمَّة تقتصر في تدريسها وتعليمها علىٰ ظواهر القرآن والمتواتر من الأخبار، وتطرح الرواية الصادرة من الآحاد.

فقد مضىٰ الكلام عليه في الفصل الثاني الذي سبق كلامنا عليه مستقصىٰ مستوفىٰ، وبيَّنا أنَّ ذلك سوء ثناء علىٰ العلماء في تديّنهم بمذاهبهم، وكشفنا ذلك وأوضحناه بما لا طائل في إعادته.

/ [[ص ٤٦]] **الفصل الخامس: [اعتماد المتكلِّمين علىٰ الخبر الواحد والجواب عنه]:**

من جملة المتكلِّمين من يذهب إلىٰ أنَّ في أخبار الآحاد ما يضطرّ السامع له إلىٰ العلم بمخبره.

وقد حكىٰ الجاحظ ذلك عن النظّام أنَّه يقول: إنَّ المخبر الواحد إذا تكاملت فيه الشروط وفي سامعه، اضطرّه إلىٰ العلم بما تضمَّنه خبره، وكان هو الفاعل للعلم في قلبه.

وممَّا تحتمله القسمة [ظ: النسبة]، ويصحُّ أن يكون مذهباً، وليس في العقول ما يحيله أن يكون في مصالح العباد في دينهم ودنياهم، وما يقتضيه حسن تدبيرهم أن يفعل الله تعالىٰ العلم فيهم عند خبر الواحد، إذا كان مضطرَّاً إلىٰ ما أخبر به، أو لا يصرفه عن السكون إلىٰ سماعه والاصغاء إليه، وسلم من مقارنة راويه لما يعارضه وممَّن يجحده ويُكذِّب به.

ومتىٰ قال هذا لم يعترض قوله، ويفسده ما يذكره من يقول: إنَّ الله تعالىٰ يفعل العلم بخبر المخبر، ونقطع علىٰ أنَّه لا يفعله عند خبر الأربعة، ويجوز / [[ص ٤٧]] فعله عندما زاد عليها من الرجوع إلىٰ الشهادة في الزنا، لأنَّ أحد ما شرطه أن لا يكون الخبر واقعاً موقع الشهادة، وكان السامع له خالياً من الاعتقاد لصنف ما أخبر به، أو لا يصرفه عن السكون إلىٰ سماعه والاصغاء إليه، وسلم من مقارنة رواية [ظ: راويه] لما يعارضه ومن يجحده ويكذِّب به، وذلك ممَّا يمتنع أن تتعلَّق به المصلحة، ولا يختار الله تعالىٰ فعل العلم معه.

فأمَّا الذي حكىٰ عن النظّام، إن كان الذي يحيله ويفيده [ظ: ويفسده] أنَّ القادر من البشر لا يصحُّ أن يفعل في غيره، إلَّا بسبب يتعدّىٰ حكمه إلىٰ ذلك الغير، ولا سبب يتعدّىٰ حكمه إلىٰ غير محلّه إلَّا الاعتماد، لاختصاصه بالمدافعة لما يماسّ محلّه.

كان له الذبّ عن مذهب النظّام أن يقول: لِمَ

زعمتم ذلك؟ وما أنكرتم أن يشارك الاعتماد في هذا الحكم وهو التعدّي، ويكون الخبر من جملة ما يتعدّىٰ حكمه لكونه مدركاً، فيتّفق الخبر والاعتماد، بل كلّ مدرك في تعدّي الحكم إلىٰ غير محلّها [ظ: محلّه]، ويكون معنىٰ تعدّي الحكم في الاعتماد كونه مدافعاً وفي الخبر كونه مسموعاً، وإذا تعدّىٰ الحكم لم يمتنع أن يكون سبباً للتوليد في غير محلّه.

/ [[ص ٤٨]] وإن قلنا: لو وُلِدَ الخبر لوجب أن يولد جنسه وكلّ جزء منه ومن فعل كلّ فاعل ولكلّ سامع.

كان له أن يقول: ما يولد العلم يفارق سائر الأسباب حسب ما نقوله في النظر وتوليد العلم ومفارقته لسائر الأسباب.

وإن قلنا: إنَّ ذلك يؤدّي إلىٰ أن يفعل في الوقت الواحد بالسبب الواحد علوماً لكلّ من سمع الخبر.

كان له أن يقول: إلىٰ ذلك أذهب، وليس هناك ما يحيله ويفسده إذا تغاير من يفعل العلم له.

الكلام علىٰ ذلك: أمّا ما تضمَّنه ابتداء هذا الفصل، فهو مذهب النظّام في قوله: (إنَّ خبر الواحد يوجب العلم علىٰ بعض الوجوه)، وهذا مذهب ضعيف سخيف، قد بُيِّنَ في الكتب بطلانه وبعده عن الصواب.

ودلَّ علىٰ فساده بأشياء:

منها: أنَّه لو كان خبر الواحد يوجب العلم، لوجب ذلك في كلّ خبر مثله، وكان أحقّ المخبرين بذلك رسول الله ﷺ، وكان يجب استغناؤه عن المعجزات، وإن لم يُعلَم صدقه من غير دليل يقترن إليه. وكان يجب في الحاكم إذا لم يعلم صدق المدَّعي ضرورة أن يعلمه كاذباً، فلا يسمع ببيّنة.

وأيضاً فلو كان الخبر مولداً للعلم، لم يكن بعض حروفه بالتوليد أولىٰ من بعض، فكان يجب إمَّا أن يكون العلم متولّداً عن كلّ حرف من حروف الخبر، وهذا يؤدّي [يروىٰ] إلىٰ أن يقع العلم عند أيّ حرف وُجِدَ من حروفه، وقد عُلِمَ بطلان ذلك.

/ [[ص ٤٩]] وهكذا إن قيل: إنَّ العلم يقع بالحرف الأخير، لأنّا نعلم أنَّ الحرف الأخير من الخبر لو انفرد لم يحصل عنده علم. وإن كان العلم المتولّد عن سائر حروف الخبر علىٰ سبيل الانضمام، فهذا باطل. لأنَّ الأسباب الكثيرة لا يجوز أن تولد سبباً واحداً، كما لا يجوز أن يقع المعذور الواجد يقدر كثيرة [ظ: كما لا يجوز أن يقع المقدور الواحد بقدر كثيرة].

ومنها: أنَّه كان ينبغي أن لا يفتقر إلىٰ المواضعة في العلم الواقع عند الخبر، لأنَّ السبب يولد لأمر يرجع إليه، فأيّ حاجة به إلىٰ تقدّم المواضعة، وقد علمنا أنَّه لولا تقدّمها لما أفاد الخبر، ولا حصل عنده علم.

ومنها: أنَّ الصوت لا جهة له، فكيف يولد في غير محلّه، وإنَّما وُلِدَ الاعتماد في غير محلّه، لأنَّه مختصّ بجهة، وإلَّا فسائر الأسباب لا تولد إلَّا في محلّها.

فأمَّا ما مضىٰ في أثناء هذا الفصل عند ذكر أنَّ الاعتماد يختصّ بجهة، فجاز أن يولد في غير محلّه، والصوت ليس كذلك، من قوله: ما أنكرتم أن يشارك الاعتماد غيره في هذا الحكم وهو التعدّي، ويكون الخبر من جملة ما يتعدّىٰ حكمه، لكونه مدركاً، فيتّفق الخبر والاعتماد، بل كلّ مدرك في تعدّي الحكم إلىٰ غير محلّها [ظ: محلّه].

ويكون معنىٰ تعدّي الحكم في الاعتماد كونه مدافعاً في الخبر، وفي الخبر كونه مسموعاً، فطريق ما كان ينبغي أن يحيل مثله. فيورد في جملة الشبهات: لأنَّ الاعتماد إنَّما وُلِدَ في غير محلّه بسبب معروف، وهو الاختصاص بالجهة.

وهذه الصفة لا تحصل له، لأنَّ بها تميّز في [ظ: من] سائر الأجناس، فكيف يجوز / [[ص ٥٠]] أن يكون الصوت مشاركاً له في هذا الحكم، وهو ممَّا لا جهة له كالاعتماد، اللّهمّ إلَّا أن يُدَّعىٰ أنَّ الصوت ذو جهة كالاعتماد، فبطلان ذلك معلوم ضرورةً.

ولو كان غير الاعتماد مشاركاً له في الاختصاص بجهة لكان من جنسه، لأنَّ المشاركة فيما متميّز به الجنس مشاركة في الجنس.

وأعجب من هذا القول بأنَّ كلّ مدرك يشارك الاعتماد في تعدّي الحكم إلىٰ غير محلّه، وهذا يوجب أن تكون الألوان والطعام والأرائيح والجواهر بهذه الصفة.

ومن العجب القول بأنَّ معنىٰ تعدّي الحكم في الاعتماد كونه مدافعاً، وفي الخبر كونه مسموعاً، وأين كونه

مسموعاً من كونه مدافعاً، وإنَّما وُلِدَ في غيره لاختصاصه بالمدافعة في الجهة، وهذا لا يوجد في مسموع ولا جري ولا جنس غير الاعتماد. وبعد فلا صفة له بكونه مسموعاً، فضلاً من أن يولد في الغير لأجلها.

[خبر الواحد لا يوجب سكوناً واطمئناناً]:

وممَّا يدلُّ علىٰ أنَّ خبر الواحد لا يوجب العلم الضروري علىٰ ما يحكىٰ عن النظّام، أنّا عدالته [ظ: عند التوجّه] لأحوالنا والرجوع إلىٰ أنفسنا لا نجد سكوناً عند خبر الواحد علىٰ الشرائط التي شرطها النظّام علىٰ حدّ سكوننا إلىٰ ما نشاهده وندركه، ولا حدّ سكوننا إلىٰ ما نعلمه من أخبار البلدان والأمصار والوقائع الكبار.

فإنَّ السكون الذي نجده عند خروج الرجل باكياً مخرق الثياب متسلياً، يخبر بموت بعض أهله لا ينفكّ من تجويز أن لا يكون الأمر بخلاف ما ذكره، وأنَّ له في ذلك غرضاً وإن بعد. وإنَّما لأجل استبعاد الأغراض في مثل هذا الخبر / [[ص ٥١]] ما يخيّل لنا أنّا ساكنون عالمون.

والسكون إلىٰ المشاهدات وإلىٰ أخبار البلدان بخلاف هذا، لأنَّه لا يصحبه ولا يقترن إليه شيء من التجويز لخلافه.

فعلمنا أنَّ ما يحصل عند خبر الواحد، هو ظنّ قوي فيوهم علماً، وأنَّ الذي يحصل عند الدركات وغيرها ممَّا ذكرناه هو العلم الحقيقي. ولهذا ربَّما انكشف كلّ شيء رأيناه وسمعناه في الموضع الذي يذهب النظّام إلىٰ أنَّه علم من خلافه.

فظهر أنَّ الأمر بخلاف ما أُشيع وأُعلن، وأنَّ تلك الإشاعة كان لها سبب من اجتلاب منفعة، أو دفع مضرَّة. وهذا لا نجده بحيث يحصل العلم واليقين علىٰ وجه ولا سبب.

فأمَّا ما مضىٰ في خلال هذا الفصل، من أنَّه غير ممتنع أن يعلم الله تعالىٰ من مصلحة العباد أن يفعل العلم عند خبر الواحد إذا كان مضطرّاً إلىٰ ما أخبر به ويخرج خبره مخرج الشهادة، وكان من الشرط كذا وكذا. فلعمري إنَّ هذا غير ممتنع ولا محال، وإنَّما أُحرز [ظ: احترز] القائل بهذه الاشتراطات عن مواضع معروفة ألزمت من ذهب إلىٰ هذا المذهب.

لكنّا قد علمنا أنَّ ذلك وإن كان جائزاً في العقل، فإنَّه لم يكن بما تقدَّم من الأدلَّة، وهو أنَّنا نجد نفوسنا عند الخبر الذي هذه صفته وقد تكاملت الشرائط كلّها له، لا تنفكّ من تجويز _ وإن كان مستبعداً _ لا يكون [ظ: ألَّا يكون] الأمر بخلاف ما تضمَّنه الخبر، فلو كان العلم حاصلاً لارتفع هذا التجويز، ولم نرَ له عيناً ولا أثراً، كما قلنا في المشاهدات وغيره.

/ [[ص ٥٢]] فأمَّا ما تضمَّنه آخر هذا الفصل من الجواب عن قول القائل: لو ولَّد الخبر العلم يوجب أن يولد جنسه وكلّ حرف منه، بأن قيل: إنَّما يولد العلم يفارق سائر الأسباب حسب ما نقوله في النظر والتوليد للعلم.

فالكلام علىٰ ذلك أنَّ الأسباب لا تختلف في أنَّ توليدها يرجع إلىٰ الأجزاء والأجناس، وإنَّما فارق سبب العلم سائر الأسباب في الشروط، والشروط قد تختلف وقد تتَّفق بحسب قيام الدليل، وليس يجوز أن يختلف الأسباب في رجوع التوليد إلىٰ أجناسها وإلىٰ كلّ جزء منها.

والذي ختم به هذا الفصل من ارتكاب توليد السبب الواحد مسبَّبات كثيرة. لما وقفت ذلك علىٰ حدّ، لأنَّه إذا تعدّىٰ الواحد فلا تقتضي للحصر، وهذا يؤدّي إلىٰ توليده ما لا نهاية له. ألَا ترىٰ أنَّ القدرة لـمَّا تعلَّقت في المحال والأوقات، ومن الأجناس بأكثر من جزء واحد، لم ينحصر متعلّقها من هذه الوجوه، واستقصاء جميع ما يتعلَّق بهذا الكلام يطول، وفيما أوردناه كفاية.

/ [[ص ٥٣]] **الفصل السادس: [حصول العلم وتولّده من خبر الواحد والجواب عنه]:**

وله أن يقول: قد علمنا أنَّه لا يجوز أن يتساوىٰ نفسان في كمال العقل، ونفي السهو والاعتراض عـمَّا يسمعانه، ثمّ [ظ: لا] يكون سماعهما للمخبر عن أحد جاء من بغداد علىٰ حدٍّ واحد، فيحصل العلم لأحدهما ولا يحصل للآخر.

كما لا يجوز أن يشتركا في صحَّة الحاسّة وارتفاع الموانع وحصول المدرك ويتساوىٰ حالهما في جميع ذلك، فيدرك أحدهما ما يختصُّ به ولا يدركه الآخر.

وإذا لم يثبت تساوي الأمرين في العقول، وكان المقدم علىٰ دفع أحدهما كالمقدم علىٰ دفع الآخر، واستقلَّ

كون الحيّ مدركاً بما ذكرناه من غير توقّف لأمر زائد من موجب أو متخيّر.

وكأنَّ القائل: إنَّ وجود العلم موقوف علىٰ فاعل متخيّر، مع ما ذكرناه إن شاء فعله وإن شاء لم يفعله. كالقائل: إنَّ حصول الحيّ مدركاً موقوف علىٰ معنىٰ إن وُجِدَ كان مدركاً، وإن لم يوجد لم يكن مدركاً، وجود ذلك موقوف فاعل متخيّر.

/ [[ص ٥٤]] فأمَّا من سوّىٰ بين الأمرين، كأبي علي الجبائي وغيره وأوقف حصول الحيّ مدركاً علىٰ معنىٰ، فإنَّه لا يجدي فرقا بينه وبين من قال في الجسم الثقيل إذا لم يكن تحته ما يقلّه [ظ: ما يقرّه] ولا فوقه ما يمسكه كونه [ظ: كان] متحرّكاً سفلاً ووجود الحركة فيه، ونظائر هذا الإلزام ممَّا يؤدّي إلىٰ الجهالات كثيرة.

وإذا ثبت غناء العلم عن أمر زائد، فالموجب له ما تجدَّد بحسبه، وكان تابعاً لتجدّده وهو الخبر، وإذا لم يجز في العلم الذي هو فعل واحد أن يحدث عن أكثر من فاعل واحد، وجب القطع علىٰ أنَّ [ظ: أنَّه] من فعل مخبر واحد.

ولأنَّ العلم لو لم يتولَّد عن خبر الواحد واحتاج إلىٰ أخبار زائدة عليه، لكان كلّ خبر يفرض قبل حصول العلم، فلا بدَّ من أحد أمرين، إمَّا الانتهاء إلىٰ خبر عصد [ظ: حصل] عقيبه العلم وينتفي الشكّ وهو المطلوب، أو اتّصال الشكّ وتعذّر العلم وقد علمنا وجوب حصوله حسب.

الكلام علىٰ ذلك: أنَّه لا يجوز أن يتساوىٰ جنسان [ظ: نفسان] في صحَّة الخاصَّة [ظ: الحاسَّة] وارتفاع الموانع، وحصول المدرك، وتكامل جميع الشرائط، فلا يتساويان في كونهما مدركين علىٰ ما ذكرت.

غير أنَّه يجوز أن يتساوىٰ جنسان في نفي السهو والإعراض عمَّا يدركانه من سماع الخبر عن أحد جاء من بغداد، فيعلم أحدهما ولا يعلم الآخر.

فإن قلت: قد أخللتم بشرط، وهو المتساوي في كمال العقل.

/ [[ص ٥٥]] قلنا لك: هذه مغالطة، لأنّا إذا اشترطنا كمال العقل فقد دخل في جملة العلم بالمدركات ومخبر [ظ: ومخبر الأخبار]، فكيف يجوز أن يشرط تساويهما في العلم بمخبر الأخبار، ثمّ يجوز انفراد أحدهما بذلك، وليس يمكن أن يُدَّعىٰ أنّا شرطنا في ذلك كون الحيّ مدركاً.

ولهذا فصل أصحابنا بين كون الحيّ مدركاً وكونه عالماً، فقالوا: قد يكون عالماً غير مدرك ومدركاً غير عالم، كالبهيمة والمجنون والطفل.

فإذا قيل لهم: متىٰ كان كامل العقل وأدرك شيئاً غير ملتبس، فلا بدَّ من أن يكون عالماً بما فعل، فقد وجب هاهنا عالماً مقترناً بكونه مدركاً.

قالوا: اشتراط كمال العقل اشتراط لكونه ممَّن يجب أن يعلم ما أدركه، والشيء لا يكون شرطاً في نفسه. علىٰ أنّا لو تجاوزنا عن هذا الموضع، لكان بين الإدراك والعلم _ وإن تساويا هاهنا في الوجوب والحصول _ فرق واضح.

وهو أنَّ العلم قد ثبت أنَّه معنىٰ من المعاني، بدلالة كون الحيّ في أكثر المواضع عالماً، مع جواز أن لا يكون عالماً، والشروط كلّها واحدة.

وإذا ثبت أنَّ العلم معنىٰ من المعاني، وأنَّ كون العالم عالماً يجب عنه، ثبت ذلك في كلّ موضع، وفارق كون العالم عالماً لكونه مدركاً، لأنَّه لم يثبت في موضع من المواضع أنَّ الإدراك معنىٰ. ولا أنَّ الحيّ يجب حصوله علىٰ هذه الحال لعلَّة من العلل. لأنَّ كلّ موضع يشار إليه، فالحال فيه متساوية في وجوب كونه مدركاً عند تكامل الشرائط، واستحالة كونه كذلك عند اختلالها [ظ: اختلالها]، فانفصل الأمران أحدهما من صاحبه.

/ [[ص ٥٦]] فأمَّا ما انتهىٰ الفصل إليه من قوله: وإذا ثبت غناء العلم عن أمر زائد، فالموجب له ما تجدَّد بحسبه فقد بيَّنا أنَّ كون العالم عالماً غير مستغن عن أمر زائد يوجب كونه علىٰ هذه الصفة، فلا معنىٰ للبناء علىٰ ذلك.

وقوله: (إذا كان العلم واحداً وجب أن يكون متولّداً عن خبر وإفضاؤه بذلك إلىٰ الخبر الذي يحصل عنده) باطل، لأنّا نعلم أنَّ كلّ خبر يشار إليه من أخبار الناقلين للبلدان والأمصار لو انفرد عمَّا تقدَّم وتأخَّر عنه، لما حصل عنده علم ولا زال به شكّ. فلو كان موجباً للعلم إيجاب العلل لأوجب ذلك، متقدّماً كان أو متأخّراً، مقترناً بغيره أو منفرداً.

وهذا أحد ما استدلَّ به الشيوخ علىٰ أنَّ الأخبار لا توجب العلم، قالوا: لأنَّ الخبر الواحد أو الأخبار الكثيرة لو أوجبت العلم وهو جزء واحد، لوجب أن يكون المتسبّب الواحد حاصلاً عن أسباب كثيرة، وهذا يجري في الفساد مجرىٰ حصول المقدور الواحد عن قدر كثيرة.

فإذا قيل لهم: يجب عن سبب واحد وعن حرف واحد من حرف الخبر.

قالوا: لو كان كذلك لوجب متىٰ انفرد هذا الحرف من باقي الحرف أن يجب عنه العلم، وقد علمنا خلاف ذلك.

وهب أنَّه أمكن القول بإيجاب الخبر للعلم من حيث تجدَّد عند إدراكه وإن كنّا قد بيَّنا بطلانه، كيف يمكن أن يقال: فما حصل لنا العلم به من الجواهر المدركة، وقد علمنا وجوب حصول ذلك عند تكامل الشروط، كوجوب حصول العلم بمخبر الأخبار؟

وليس هاهنا ما يمكن أن يسند إيجاب العلم إليه، إلَّا الجوهر فإنَّ الإدراك ليس بمعنىٰ، ولا شبهة في أنَّ الجوهر ليس بعلَّة في إيجاب حال من الأحوال.

/ [[ص ٥٧]] **الفصل السابع: [اعتماد العقلاء علىٰ الخبر الواحد والجواب عنه]:**

إن قيل: قد علمنا إقدام العقلاء علىٰ التصرّف عند أخبار الآحاد بحسبها فيما يتعلَّق بالدين والدنيا، كما يقدمون علىٰ التصرّف عند الإدراك وخبر العدد الكثير، ولا يوجد منهم من يقرّ [ظ: من يقصر] تصرّفه علىٰ ما يشاهده ويتواتر الخبر به ولا يتجاوزه، بل يتبعون أخبار الآحاد من الأفعال والأحكام، مثل ما يتبعون المشاهدة وأخبار العدد الكثير، وقد تقدَّم السؤال فيما يتعلَّق بالدين وأمثلته.

فأمَّا ما يتعلَّق بالدنيا فأكثر من أن يحصىٰ، لتعلّقها بضروب المنافع ودفع المضارّ المشتملة علىٰ الأكل والشرب والنكاح والخلط، والتصرّف في الأموال والنفوس والدول والممالك، لا يفرّق الملوك والرؤساء وجميع العقلاء والعلماء بين ما يرويه القوّاد وما تضمَّنه الكتب وتأتي به الرسل، وبين ما يشاهده ولم يتواتر [ظ: ويتواتر] عليها الخبر به من تجهيز الجيوش، والتولية والغزاء للأُمراء والعمّال والغزاة والحكّام وإظهار المسار، وإمساك المصائب، وتجديد البيعة، وأخذ العهود، ودفع الأموال، ونقل الحرم والذخائر من بلد إلىٰ بلد.

/ [[ص ٥٨]] ثمّ لا يوجد من الفضلاء من أنفذ أحد ثقاته إلىٰ وكيل في ناحية يستدعي منه حمل غلَّة، أو يأمره بابتياع ضيعة، فيوقف [ظ: فتوقَّف] الوكيل عن سماع قول من أنفذه، وكفَّ عن إنفاذ ما رسمه، حتَّىٰ يشافهه بذلك، أو تواتر عليه من يكون خبره طريقاً للعلم علىٰ ما يذهب إليه من قال بالتواتر، فعذره صاحبه وحمده علىٰ أن لم يغرّر بماله، هذا ما يرجع إلىٰ الوكيل.

فإن قرَّر بإنفاذ الغلَّة وابتياع الضيعة وعاد الذي أنفذه بذلك، فتوقَّف عن تسليم الغلَّة وتصحيح ثمن الضيعة، وقال: لا أقدم علىٰ شيء من ذلك إلَّا أن أُشاهده، أو يتواتر عليَّ الخبر به، عُدَّ ناقصاً، لأنَّه متىٰ فعل ذلك فاعل وسلكه سالك، خرج عن عادات العقلاء، ودخل فيما يُنسَب لأجله إلىٰ قلَّة المعرفة، أو حدوث مرض.

وهكذا من أشعره سلطانه أو بعض إخوانه لحاجة إلىٰ الاجتماع معه لأمر يهمّه، ثمّ أنفذ إليه بأحد من يعلم اختصاصه به وسكونه إليه، فأخبره بخلوّه وباستدعائه، فتوقَّف عن إجابته، وطلب ما يقطع عذره من مشاهدة أو تواتر. ونظائر ذلك كثيرة لا يأتي عليها تعداد.

فإن كان جميع التصرّف التابع لأخبار الآحاد تابعاً لظنّ أو حسبان، لا لعلم ويقين لتمام الحيلة في بعضها، وإن خاف الكذب في بعض آخر منها، فما الفرق بين من قال ذلك، وبين من قال مثله في التصرّف التابع للإدراك، ولخبر العدد الكثير لتمام الحيلة وانكشاف الكذب في بعضها؟

أمَّا تمام الحيلة في المدركات من الوكلاء والمودعين والخزّان والموثقين في الملابس والأواني والآلات والجواهر والمآكل والمشارب والحيوان وسائر / [[ص ٥٩]] ما يتموَّله الناس، إمَّا لهلاكها، أو فسادها، أو الطمع في فضل قيمتها، فأكثر من أن تحصىٰ.

ثمّ لا يشعر من تمَّت فعليه [عليه] الحيلة في البذل المدَّة الطويلة مع التصرّف فيها والمشاهدة لها، وربَّما استمرَّ ذلك ولم يعلم به، ولعلَّه الغالب حتَّىٰ ينبّهه منبّه، أو يشي

إليه واشٍ، فربَّما صدَّقه وربَّما كذَّبه واستمرَّ استعماله لما عزم له، أو أُبذل عليه.

وقد يتمُّ الغلط علىٰ النقّاد وغيرهم ممَّن يفاني الأُمور المفتقرة إلىٰ الإدراك، ولا يعذر [ظ: يعدو] ذلك إلىٰ جميع المدركات بالفساد واللبس، حتَّىٰ لا يوثق بشيء منه ولا يحكم بحصول العلم عنها.

وهذه سبيل الخبر الوارد عن الخلق العظيم والعدد الكثير، لا يُعلَم خلقاً [ظ: خلق] أعظم ولا عدداً [ظ: عدد] أكثر ولا معاداة آكد، تكامل واجتمع في خبر كاجتماعه في اليهود والنصارىٰ، والملك الذي وقع منه القتل والصلب وأتباعه ورعاياه، كلّهم يخبر عمَّا يصحُّ أن يكون الخبر طريقاً إلىٰ العلم، وهو إيقاع القتل والصلب بعيسىٰ بن مريم عليهما السلام، لأنَّه ممَّا يشاهد ويضطرّ إليه. ولم يجب لمكان ذلك وعلمنا بكذبهم، أن يعود علىٰ كلّ خبر خبر الخلق العظيم والعدد الكثير بالتوقّف، حتَّىٰ لا نثق بشيء منها، ولا نحكم علىٰ الكلّ بحكم البعض، فكذلك أخبار الآحاد.

اللّهمّ إلَّا أن يكون هناك ما يختصُّ به المشاهدة وأخبار العدد الكثير، ويكون معلوماً لا يمكن ادّعاء مثله في أخبار الآحاد فيما هو [ظ: فيما هو].

الكلام علىٰ ذلك: أمَّا ما تضمَّنه هذا الفصل من ذكر العمل علىٰ أخبار / [[ص ٦٠]] الآحاد في العقليات والشرعيات، فقد بيَّنا عند الكلام في الفصل الرابع من هذه المسائل، عند ذكره للعمل علىٰ خبر الوكيل في العقد والابتياع، وعلىٰ خبر الزوجة في الطهر والحيض، وما أشبه ذلك.

أنَّ هذا الجنس من الكلام إنَّما يصلح أن يُعتَمد علىٰ من أحال العمل علىٰ أخبار الآحاد، وعلىٰ ما لا يوجب العلم من الأخبار، فأمَّا من جوَّز ذلك فيقطع عليه من الموضع الذي دلَّ الدليل عليه فيه ومنع منه، بحيث لم يدلّ الدليل عليه، فلا يكون هذا الكلام حجاباً له وقدحاً في مذهبه.

وبيَّنا أيضاً أنَّه لا يمكن أن يحمل وجوب العمل علىٰ أخبار الآحاد في الشريعة، بحيث وقع الاختلاف علىٰ هذه المواضع بالقياس، ويجمع بين الأمرين بعلَّة تحرّز وتعيّن.

وبيَّنا أيضاً أنَّه لا يمكن دخول موضع الخلاف في تلك الجملة، علىٰ أنَّه تفصيل لها. ولا معنىٰ لإعادة ما مضىٰ.

وأجود ما يمكن أن يقال في هذا الموضع وأقوىٰ شبهة: أنَّه إذا وجب في العقل العمل علىٰ خبر من أنذرنا بسبع في طريق، أو لصوص، أو ما جرىٰ مجرىٰ ذلك من المضارّ الدنيوية، ووجب التحرّز من هذه المضارّ وتجنّبها بقول من لا يؤمن كذبه، حتَّىٰ يكون مذموماً من أطرح العمل بها مع خوف المضرَّة، وإلَّا لأوجب أيضاً العمل علىٰ قول من خبَّرنا عن الرسول، لأنَّا لا نأمن في إهمال العمل به المضرَّة.

والأوجب [ظ: ولا وجب] علىٰ سبيل التحرّز من المضارّ العمل علىٰ هذه الأخبار علىٰ الوجه الذي هو أوكد ممَّا تقدَّم ذكره، لأنَّ مضارّ الدنيا منقطعة ومضارّ الآخرة / [[ص ٦١]] دائمة، والتحرّز من الضرر الدائم أقوىٰ وأوجب من التحرّز من الضرر المنقطع.

والجواب عن هذه الشبهة وإن كانت لم تمض في جملة المسائل: أنَّا نأمن فيما خبَّرنا به الواحد الذي لا نعلم صدقه، ولا دلَّ دليل قاطع يوجب العلم عن [ظ: علىٰ] العمل عند خبره، أن يكون فيما أخبرنا به علينا ضرر ديني، لأنَّه لو كان كذلك لوجب في كلمة [ظ: حكمة] الله تعالىٰ أن يعلمنا ويدلّنا علىٰ هذا الفعل الذي يستحقّ به العقاب، لأنَّه ممَّا لا يمكن العمل به عقلاً ولا يُعلَم كذلك إلَّا سمعاً.

ولا طريق إلىٰ ذلك إلَّا بخبر يوجب العلم والقطع علىٰ صدق رواية [ظ: راويه] أو خبر، وإن كان يوجب الظنّ رواية، فقد نصب دليل يوجب العلم علىٰ لزوم العمل به فلمَّا فقدنا هذين الطريقين علمنا فيما خبَّرنا به الواحد الذي تقدَّمت صفة.

وهذا الذي ذكرناه ممَّا لا بدَّ منه عندنا وعند خصومنا المحصّلين في هذه المسألة، لأنَّهم يوافقونا علىٰ أنَّ العمل لا بدَّ من أن يكون تابعاً للعلم، فتارةً يكون تابعاً للعلم بصدق الراوي، وأُخرىٰ يكون تابعاً بوجوب العمل علىٰ قوله، ويعترفون بأنَّ العمل إذا خلا عن علم علىٰ أحد الوجهين اللذين ذكرهما لم يصحّ، لأنَّه لا يأمن المقدم عليه أن يكون قبيحاً، وإنَّما يأمن بالعلم دون الظنّ.

علىٰ أنَّ من تعلَّق بهذه الطريقة في وجوب العمل

علىٰ أخبار الشريعة لا يمكنه أن يستدلَّ بما ذكرناه علىٰ وجوب قبول جميع أخبار الشريعة، لأنَّ فيها ما لا مضرَّة في ترك العمل، كالإباحة المتضمّنة للإباحة الخارجة عن الحظر والإيجاب.

/ [[ص ٦٢]] ثمّ نعود علىٰ ما انتهىٰ صاحب المسائل إليه كلامه، فإنَّه قد صرَّح بفرضه في ذكر ما يُعمَل عليه من أخبار الآحاد في الدين أو الدنيا، لأنَّه قال بعد أن عدَّد ما يُعمَل فيه علىٰ أخبار الآحاد: (فإن كان جميع التصرّف التابع لأخبار الآحاد تابعاً لظنّ وحسبان لا لعلم ويقين، لتمام الحيلة في بعضها وانكشاف الكذب في بعض آخر منها، فما الفرق بين من قال مثله في التصرّف التابع للإدراك، وللخبر [ظ: ولخبر] العدد الكثير لتمام الحيلة وانكشاف المين والكذب في بعضها)، وذكر ما يبذله الخزّان من الآلات والثياب، ثمّ ذكر خبر اليهود والنصارىٰ عن قتل المسيح عليه السلام وصلبه.

وهذا كما تراه تصريح منه بأنَّ العمل في جميع ما عدَّدوه عمل بعلم ويقين، وأنَّ تلك الأخبار التي وقع العمل عندها أوجبت العلم لا الظنّ، ولهذا ألحقها بالعمل عند طرق الإدراك.

واعتذر فيها بما يُعتَذر للإدراك، وأنَّ انكشاف كذب بعض الإدراك لا يوجب الشكّ في جميعه.

والكلام علىٰ هذا: إنَّ ما نعلم أنَّ العمل في المواضع التي ذكرها بأخبار الآحاد فيما يتعلَّق بدين أو بدنيا واقع مع الظنّ بصدق المخبر، لا مع العلم بصدقه والقطع عليه بأمر واضح جلي نعلمه من أنفسنا ضرورة، ولا نحتاج فيه إلىٰ انكشاف الحيلة فيما أخبرنا به، وأنَّ ذلك ممَّا يُعتَمد أيضاً، سنبيّنه فيما بعد بعون الله ومشيَّته.

وهو أنَّ أحدنا يعلم من نفسه ضرورة، إذا أخبره وكيله بعقده له علىٰ حرَّة، أو ابتياع أَمَة، وكذلك إذا أخبرته زوجته بحيضها أو طهرها، أو جاءه رسول بكتاب / [[ص ٦٣]] صديقه أو أميره، أنَّه مجوّز أن يكون الأمر فيما خبَّر به بخلاف الخبر، وإن كان ظنّه إلىٰ الصدق أميل ومن جهته أقرب.

ويفرّق بين ذلك وبين ما يعلمه قاطعاً عليه واثقاً به، فرقاً ضرورياً لا يشتبه علىٰ عاقل، حتّىٰ لو قال له قائل: أنت موفق [ظ: موقف] قاطع علىٰ هذا الخبر الذي عملت عليه، وتجريه مجرىٰ الأخبار المتواترة، [ظ: التي] توجب العلم عن البلدان والأمصار والحوادث الكبار بقابل [ظ: لقال]، بل فيه [ظ: وكذا] ما أنا قاطع ولا موقف، بل مجوّز للصدق والكذب، وإن كنت بالظنّ إلىٰ جهة الصدق أقرب، وما يعلمه العقلاء من نفوسهم ضرورة، فلا ينبغي أن يقع فيه مناظرة.

فمن ادَّعىٰ تساوي حال من ذكرناه لحال من يعلم شيئاً عند الإدراك وزوال كلّ شبهة فيه ولبس، أو يعلم بالأخبار المتواترة. فقد كابرنا بإتمام الحيلة التي ينكشف الأمر عنها. فهو أيضاً وجه يُعتَمد في هذا الموضع، وإن كان ما ذكرناه أوضح وأولىٰ.

وتقريب هذا الكلام: أنَّه لا موضع من هذه المواضع التي عملنا فيها علىٰ أخبار الآحاد إلَّا ونحن نجوّز أن ينكشف عاقبة الأمر عن كذب المخبر، ولا نأمن من ذلك البتَّة كما نأمنه مع العلم اليقين، وليس ذلك العلم التابع للإدراك أو الحاصل عند التواتر، لأنّا لا نجوّز البتَّة فيما علمناه عند الإدراك، ولا لبس ولا شبهة أن ينكشف عن خلاف وكلاء في الأخبار المتواترة.

فأمَّا ما عدَّده من تمام الحيل وانكشاف الكذب فيما يتعلَّق بالإدراك، فممَّا / [[ص ٦٤]] لا يطعن علىٰ ما ذكرناه، لأنَّ كلّ موضع يشار إليه من ذلك، لم يخلص من شبهة أو سبب التباس، أو فرق بين جملة وتفصيل، ولا يخرج الإدراك مع كلّ ذلك من أن يكون طريقاً إلىٰ العلم اليقين عند ارتفاع كلّ شبهة ولبس.

ألَا ترىٰ أنَّ الخزّان وأصحاب الودائع إنَّما يتمّ لهم إبدال شيء بغير لا من الملابس [ظ: بغيره من الملابس] والآلات لأسباب معروفة:

منها: أنَّ الإدراك في كثير من هذه المواضع إنَّما يحصل عند العلم بالجملة دون التفصيل، وليس يجب في كلّ عالم بالجملة أن يكون عالماً بتفصيلها.

ومنها: أنَّ كثيراً من العلوم الضرورية قد يُنسىٰ مع تطاول الدهر، فلا يمتنع أن يخفىٰ علىٰ صاحب الثوب مع طول العهد إبداله ثوبه، لأنَّ تفاصيل صفات ثوبه قد أنساها مع تراخي المدَّة.

ومنها: أنَّ الشيء قد تخفىٰ صفاته علىٰ تفصيلها إذا أُدرك من أدنىٰ بعد، أو قلَّة تأمَّل صاحبه له وتصفّحه لأحواله وصفاته، ولهذا نجد كثيراً ممَّن يبذل [ظ: يبدل] عليه ثوب بغيره يخفىٰ عليه إذا عرضه عليه خازنه من بعيد وقرَّبه منه عرفه، وكذلك يلتبس عليه إذا لم يتصفَّحه ولم تحمله الاسترابة علىٰ التفقّد والتأمّل، فمتىٰ استراب وتأمَّل لم يخفَ عليه، ومن هذا الذي يستحسن أن ينفي الثقة عن علوم الإدراك كلّها، لأجل ما لعلَّه يتمّ في بعضها وأحد الأمرين متميّز من صاحبه.

فأمَّا استشهاده علىٰ أنَّ الخلق العظيم قد يجوز أن يخبروا بما ينكشف عن كذب، وتخبر اليهود والنصارىٰ عن قتل المسيح عليه السلام وصلبه، فممَّا لا يشتبه حتَّىٰ يحتجّ به في هذا الموضع. وقد تبيَّن في الكتب ما يزيل هذه الشبهة الضعيفة.

وجملته / [[ص ٦٥]] أنَّه أوَّلاً غير مسلَّم أنَّ شروط الخبر المتواتر حاصلة في اليهود والنصارىٰ، لأنَّ من شرطه إذا لم يخبرنا من سمعنا الخبر من جهته عن مشاهدة.

وإنَّما خبَّرونا عن قوم مع طول العهد وتراخي الزمان، أن تعلم [ظ: أن نعلم] أنَّ صفات من خبَّرت عنه الجماعة التي لقيناها مساوية لصفات من لقيناه وتلقَّينا الخبر عنه.

وهذا لا طريق إليه أبداً وخبر [ظ: في خبر] اليهود والنصارىٰ، لأنَّه غير منكر أن يكونوا انقرضوا في بعض الأزمان الخالية، أو خبَّروا في الأصل عن عدد قليل.

ولا يمكن أن يبطل شذوذ أسلافهم وحدوث خبرهم، بما يبطل به مثل ذلك في نقل المسلمين، قد تبيَّنوا المفترض اليهود في بعض الأوقات.

وأنَّ النصارىٰ يعتروا [ظ: يعزوا] كلّ شيء يرونه إلىٰ التلاميذ الذين هم قلَّة في الأصل، علىٰ أنَّ تواترها ولاي [هؤلاء] إذا سلم من كلّ قدح، فإنَّما يقتضي أنَّ هناك مقتولاً مصلوباً وقد كان ذلك. وإنَّما الشبهة في أنَّه المسيح عليه السلام لم يكن مخالطاً للقوم وملاقياً لهم.

ولهذا رووا أنَّهم رجعوا عند قتله في تعيينه إلىٰ أحدهم، فأُشير لهم [ظ: فشُبِّهَ لهم] إلىٰ غيره حتَّىٰ قتلوه.

وقيل أيضاً: إنَّ المقتول تتغيَّر حاله وتستحيل أوصافه، فلا يُنكَر أن يشتبه مع القتل المشخَّص بغيره.

/ [[ص ٦٦]] وقيل أيضاً: إنَّ المصلوب لأجل بعده عن العيون وتعذّر التفقّد والتأمّل فيه، لا يمتنع أن يشتبه لسواه. وهذا واضح وغير موجب أن يتعدّىٰ الشكّ فيه إلىٰ المواضع الخالية من أسبابه.

/ [[ص ٦٧]] **الفصل الثامن: [اعتماد أهل اللغة علىٰ الخبر الواحد والجواب عنه]:**

ما الذي يجيب به من سأل عمَّا في الكتب المعمولة في اللغة من الألفاظ والأسماء التي لا يعرفها العامّة وكثير من الخاصّة لغرابتها وقلَّة سماعها، والمتداول لاستعمالها والاستشهاد بها في تفسير غريب الحديث، وغير ذلك من الأُمور المتعلّقة بالدين؟

وهل إضافتها إلىٰ لغة العرب معلوم أو مظنون؟ فإن كان معلوماً مع أنَّ الذي تضمَّنه الكتب من ذكر رواتها آحاد، كالأصمعي وأبي زيد ومن يجري مجراه. وهذه سبيل ما يُذكَر فيه ممَّا يستشهد به عليها من أبيات الشعر في أنَّه مأخوذ عن آحاد وليس فيه تواتر.

وما الفرق بينه وبين ما تضمَّنه الكتب المعمولة في الفقه من الأحكام وإضافتها إلىٰ الأئمَّة عليهم السلام؟ ومن يشتمل علىٰ ذكره من الرواة أضعاف من يشتمل عليه كتب اللغة.

وهذه المحنة بيننا وبين من أبىٰ ذلك وردَّه ودفعه، فإنَّ الجميع موجود وظاهر من يشتمل علىٰ ذكره كتب الفقه، في العدالة والنزاهة والتديّن والتنسّك / [[ص ٦٨]] والتحفّظ من الكذب، وممَّا يتَّهم، أشرف وأمثل من غيرهم، مع مدح الأئمَّة لهم وحسن الثناء عليهم، وذلك غير موجود من [ظ: فيمن] سواهم.

ومتىٰ ادُّعي التواتر وحصول العلم بأحد الأمرين، أمكن مثله في الآخر وعُلِمَ ما في الفروع [ظ: الفزع] إلىٰ هذه الدعوىٰ، وأنَّها لا تحصل إلَّا مع تعذّر الفرق وامتناعه.

وإن كان مظنوناً فكيف استجازت علماء الأُمَّة بأسرها الإقدام علىٰ ما لا يُؤمَن كونه كذباً، والاستشهاد به في تفاسيرها وأحكامها، والمشكل من روايتها والمتشابه من ظواهرها، وذلك إن لم يكن معلوماً وكان مظنوناً لم يُعرَف لم يقع موقعه. هذا بعيد في صفتها ومستنكر في نفسها.

وإن كان بينهما فرق معلوم في كتب اللغة ونفيه عن كتب الفقه، فما ذلك الفرق الذي يوجب العلم بأحدهما وفقده عن الآخر؟

فإن قلنا: اعتماد الأُمَّة عليها في تفاسيرها وأحكامها يدلُّ علىٰ علمهم بها، وليس ذلك موجوداً في كتب الفقه التي ذكرتموها.

كان له أن يقول: عمل الأُمَّة بها بما [ظ: ممَّا] لا يجوز أن يصدر إلَّا عن حجَّة يعرفها آحادها وجملتها، لأنَّ اللغة غير مأخوذة بالقياس والرأي، ولا بدَّ فيها من نقل واستعمال، وإذا لم يكن معها إذا استقرئ [ظ: استفزىٰ] حالها إلىٰ [ظ: إلَّا] الرجوع إلىٰ ما ذكرناه من الفزع إلىٰ كتب اللغة التي وصفنا حالها.

/ [[ص ٦٩]] فقد صار عمل الأُمَّة وإجماعها ثابتاً في الرجوع إلىٰ أخبار الآحاد والفزع إليها فيما يوجب العلم والعمل. وإذا كان ما يشتمل عليه كتب الفقه من الرواة أزيد حالاً في العدد والنزاهة ممَّا يشتمل عليه كتب اللغة، كان حكمها في باب العلم والعمل آكد.

وإن أقمنا علىٰ القول بأنَّ الجميع مظنون غير معلوم مع ما تقدَّم.

كان له أن يقول: ما حكموا بمثل ذلك في سائر ما تضمَّنه الكتب من أنساب وأشعار ودواوين، وتفصيل قصائدها وأبياتها وألفاظها، ومن مذاهب وآراء في أُصول الديانات وفروعها: ولا يحسن منّا الخبر عنها. فلا يُطلَق في بيت من الشعر أنَّ قائلاً [ظ: قال به]، وفي مذهب من المذاهب أنَّ ذاهباً ذهب إليه بلا تعلّق ذلك بشرط، كما نفعل فيما لا تفعله [ظ: نعلمه]، فنقول: روي عن فلان كذا، وحكي أنَّ فلاناً قائل بكذا، حتَّىٰ يجيب ذلك في كلّ تفصيل.

وما الفرق بين من أقدم علىٰ هذا القول وبين من أقدم علىٰ مثله في جمل الأُمور التي فصَّلناها وقال كثيرة ذكرها وجريانها علىٰ ألسن الناس، وحفظهم لها عن ناقليها، بل عمَّن حفظها.

والأصل في نقل الجملة والتفصيل واحد، فإن كانت الجملة معلومة فالتفصيل معلوم، وإن كانت مظنونة فالتفصيل تابع لها، لأنَّه لم يفارقها، ولا داعي إلىٰ نقل الجملة دون تفصيلها.

الكلام علىٰ ذلك: أمَّا اللغة العربية ففيها ما هو معلوم مقطوع علىٰ أنَّه لغة للقوم ومن موضوعهم، وفيها ما هو مظنون ومشتبه ملتبس.

وما هو معلوم منها فترتّب أحوال الناس فيه، فمنه ما يعلمه كلّ أحد خاصّياً / [[ص ٧٠]] أو عامّياً بالسير مخالطة، ومنه ما يحتاج [ظ: إلىٰ] تناه في المخالطة وقراءة الكتب وسماع الروايات إلىٰ غايات بعيدة. ومنه ما يتوسَّط بين هذين الطريقين بحسب التوسّط في المخالطة.

وقد علمنا أنَّ كلّ عاقل اختلط بعض الاختلاط بأهل اللغة العربية، يعلم ضرورةً أنَّ هذه اللغة تسمية الحائط بالجدار والسيف بالحسام، وإن لم يعلم دقائق اللغة وغوامضها. ومن لم يقف علىٰ هذا الحدّ وزادت مخالطته وسماعه وقراءته، علم ما هو أكثر من ذلك.

وعلىٰ هذا إلىٰ أن ينتهي إلىٰ علم سرائر اللغة وكوامنها، فإنَّه موقوف علىٰ من استوفىٰ شروط المخالطة كلّها، وبلغ في القراءة وسماع الروايات إلىٰ الغاية القصوىٰ.

فأمَّا المظنون فهو ما رواه الواحد ولم يجمع باقي أهل اللغة عليه، فإنَّهم أبداً يقولون في كتبهم: هذا تفرَّد بروايته فلان، ولم يُسمَع إلَّا من جهته. والمشتبه هو الذي اختلف فيه علماء أهل اللغة، فروىٰ بعضهم شيئاً، وروىٰ آخرون خلافه.

ولا معوّل في أنَّ أهل اللغة يستشهدون في كتبهم بالبيت من الشعر الذي لا يقال بإضافته إلىٰ شاعره. ولو عملت أيضاً الإضافة لما وثق في اضافته إلىٰ لغة جماعة العرب بقول الشاعر الواحد، لأنَّ ذلك لمن فعله من أهل الكتب والتصنيف لا يدلُّ علىٰ أنَّهم أوردوه احتجاجاً وتطرّقاً إلىٰ العلم.

بل يجري ذلك مجرىٰ من روىٰ ودوَّن في الكتب وخلَّد في المصنَّفات خبر الهجرة وبدر وحنين، والصلاة إلىٰ القبلة، وصوم شهر رمضان، وما أشبهه / [[ص ٧١]] من الأُمور المعلومة.

ومعلوم أنَّ الروايات المصنَّفة في ذلك ليست بحجَّة فيه، لأنَّها كلّها ممَّا يوجب الظنّ، وهذه أُمور مقطوع عليها ومعلومة، لا مجال للريب في قال [ظ: قول] أكثر الناس: إنَّه ضروري.

ألَا ترىٰ أنَّهم يستشهدون علىٰ أنَّ الجدار في اللغة الحائط، والحسام السيف ببيت من الشعر. ولو قيل للمستشهد بالبيت: من أين علمت أنَّ هذا من لغة العرب

وقطعت علىٰ ذلك؟ ما رجع إلىٰ هذا البيت وأمثاله، بل عوَّل علىٰ العلم الذي لا ريب فيه.

وإذا ثبت هذه الجملة فمن [ظ: أين] للسائل أنَّ أهل التفسير استشهدوا في معاني القرآن العقلية وأحكامه الفقهية بأبيات شعر، لا حجَّة في تفسيرهم لما فسَّروه، إلَّا ما أنشدوه. والصحيح أنَّهم ما فسَّروا شيئاً من المعاني علىٰ سبيل القطع والبتات، إلَّا بأُمور معلومة ضرورة لهم أنَّها من اللغة، وإنَّما أنشدوا البيت والبيتين في ذلك لا علىٰ سبيل الاحتجاج، بل علىٰ الوجه الذي ذكرناه.

وكيف يُعتَقد في قوم عقلاء أنَّهم عوَّلوا في تفسير معنىٰ يقطعون عليه وأنَّه المراد علىٰ ما هو مظنون غير مقطوع به؟

وإنَّما لم يظهر لكلّ أحد في معاني القرآن ومشكل الحديث أنَّه مطابق لما يُفسَّر به في لغة العرب، علىٰ وجه لا يتطرَّق الشكّ عليه، لأنَّ العلم بذلك والقطع عليه يحتاج إلىٰ ضرب من المخالطة، إذا لم تحصل فلا تحصل ثمرتها.

وهكذا القول في غير اللغة من الأخبار التي أشرنا إلىٰ القول فيها ومذاهب / [[ص ٧٢]] المتكلِّمين والفقهاء وموضوعاتهم. فإنَّ بالمخالطة يُعلَم منها ضرورة ما لا يُعلَم كذلك مع عدم المخالطة.

ولم يبقَ بعد هذا إلَّا أن يقال: ومن أين يعلم من خالط أهل اللغة غاية المخالطة لغتهم علىٰ القطع، وهو مع أتمّ مخالطة إنَّما يحصل علىٰ رواية أبي زيد والأصمعي وفلان وفلان، وما في هؤلاء من يوجب خبره العلم.

والجواب عن ذلك أن يقال: ومن أين يعلم علماً قاطعاً الهجرة والغزوات الظاهرة والأُمور الشائعة، وإن قربت مخالطته لأهل الأخبار. وإنَّما يرجع إلىٰ رواية أبي مخنف والواقدي وفلان وفلان. ومن أين يعلم البلدان ولم يشاهدها؟ وإنَّما يرجع إلىٰ قول ملَّاح أو جمّال.

فإذا قيل: أبو مخنف والواقدي إنَّما رويا بأسانيد متَّصلة معيّنة هذه الحوادث، ولا معوّل في العلم الحاصل عليهم، بل علىٰ الشائع الواقع الذي لا يمكن تعيينه.

قلنا مثل ذلك في الأصمعي وأبي زيد. ولو قيل لإحدانا [ظ: لأحدنا]: عيّن علىٰ جهة يمكن وطريق ثقتك بأنَّ في لغة العرب أنَّ الحسام السيف، لم يقدر علىٰ ذلك كما لا يقدر من قيل له: عيّن علىٰ جهة يمكن في [ظ: يمكن العلم في] البلدان والأمصار.

وقد بيَّنا فيما سلف من الكلام علىٰ هذه الفصول أنَّ تعذّر تفصيل طريق العلم، هو الأمارة علىٰ قوَّته وعدم الريب فيه.

وبعد: فلو صرنا إلىٰ ما استضعف في خلال الفصل، من أنَّ تفسير القرآن والسُّنَّة، قد يكون بما هو غير معلوم ولا مقطوع عليه أنَّه من اللغة، لكنَّه مظنون لم يثمر ذلك فساداً، لأنَّه غير ممتنع أن نتعبَّد بقبول أخبار الآحاد، واستعمال طريق / [[ص ٧٣]] الظنّ في تفسير حكم قرآن أو سُنَّة، بعد أن يكون ذلك الحكم ممَّا يجوز القول باختلاف العبادة فيه، وأن يختلف تكليف المكلَّفين فيه، بحسب اختلافهم في ظنونهم.

وهذا إنَّما يسوغ في التحليل والتحريم الشرعي وما أشبهه، لأنَّه غير ممتنع أن يكون عبادة زيد في شيء بعينه التحريم بشرط اجتهاده، وعبادة عمرو التحليل. ولا يسوغ ذلك في صفات الله تعالىٰ، وما يجوز عليه وما لا يجوز، لأنَّ ذلك ممَّا لا يمكن اختلاف العبادة فيه علىٰ وجه ولا سبب.

وهل استعمال أخبار الآحاد الموجبة للظنّ في تفسير أحكام القرآن أو السُّنَّة، إلَّا كتخصيص القرآن أو السُّنَّة بأخبار الآحاد؟ والنسخ أيضاً لهما بأخبار الآحاد؟

وإذا كان التخصيص والنسخ بأخبار الآحاد جائزين عقلاً، وأوجب أكثر الناس التخصيص بأخبار الآحاد وتوقَّف عن النسخ، فما المانع من تفسير الأحكام بما يرجع إلىٰ آحاد الأخبار عن أهل اللغة إذا دلَّ الدليل علىٰ ذلك.

ويمكن أن يتطرَّق إلىٰ صحَّة هذه الطريقة: بأنَّ علماء الأُمَّة في سالف وآنف سلكوا ذلك من غير توقّف عنه فصار إجماعاً، وهذا لا يوجد مثله في العمل بأخبار الآحاد في الشريعة، لأنَّها مسألة خلاف بين العلماء. ولو حصل الاطباق علىٰ ذلك في الشريعة أيضاً لتساوي الأمران.

/ [[ص ٧٤]] **الفصل التاسع: [إثبات حجّية خبر الواحد من طريق اللطف والجواب عنه]:**

إذا كان المعجز الذي يُظهِره الله تعالىٰ علىٰ يد

الرسول، يدلُّ علىٰ صدقه فيما يؤدّيه عنه، لأنَّه قائم مقام التصديق بالقول، وكان الذي يدلُّ علىٰ عصمته تمام الفرض ببعثته، وهو أن [ظ: وكان تمام الغرض ببعثته هو أن] يكون من بُعِثَ إليهم أقرب إلىٰ القبول منه والسكون إلىٰ قوله.

وبنينا ذلك علىٰ قولنا باللطف ووجوبه، وأنَّ ما يكون المكلَّف معه أقرب إلىٰ فعل ما كلَّفه في الوجوب كالتمكين، [ظ: و]لا فرق في القبح بين المنع بما يتمكَّن به من الفعل، وبين ما [ظ: وبين منع ما] يكون معه أقرب إلىٰ فعله.

وإذا ثبت هذا ولم يسع في الحكمة وحسن التدبير أن يبعث الله تعالىٰ إلىٰ خلقه من ليس بمعصوم، فيكون ممَّن يجوز أن يؤدّي ما حمله ويجوز أن لا يؤدّيه، لكنَّه متىٰ كان صادقاً فيما يؤدّيه وطريقاً إلىٰ العلم بصحَّته، لمكان المعجز / [[ص ٧٥]] الظاهر علىٰ يده، فما الذي يسوغ ذلك في حكمة الرسول وحسن تدبيره، حتَّىٰ ينفذ إلىٰ من بعد عنه ولم يشاهد، من ليس بمعصوم يخبرهم عنه ويدعوهم إلىٰ الله تعالىٰ، [ظ: و]إلىٰ قبول ما تضمَّنه خبره عن الرسول. ويجوز أن يؤدّي ذلك وأن لا يؤدّيه، لكنَّهم متىٰ أدّوا كانوا طريقاً إلىٰ العلم لتواترهم، وتكليف الكلّ متساوٍ، وما يلزم من إزاحة عللهم وقطع عذرهم متماثل.

فإن قلنا: إنَّ الرسول إذا كان مبعوثاً إلىٰ الجميع، وكان من وراء من يبعثه مراعياً له ومتداركاً لما يقع منه من الخلل والتفريط، كان في الحكم بخبر الكلّ داعياً لهم وإن لم يشاهدوه ويشافهوه بالخبر والدعاء.

كان لقائل أن يقول مثل ذلك في الله تعالىٰ، لأنَّه ربّ الكلّ وإلههم ومن ينفذه إليهم يراعيهم، ويتدارك ما يقع فيه الخلل والتفريط منهم، فهو في حكم المخبر للكلّ والداعي إليهم، وإن لم نشاهده وشافههم [ظ: وإن لم يشاهدوه ويشافههم] بالخبر والدعاء.

هذا إن كان ما ذكرناه من عصمة الداعي ممَّا يقتضي العقول عموم كونه لطفاً في حقّ سائر المكلَّفين. فأمَّا إن كان ممَّا يختلف حالهم فيه، فيكون منهم من دعاء المعصوم وخبره، يكون معه أقرب إلىٰ القبول، ومنهم من يتساوىٰ في دعائه وقبوله المعصوم وغيره، لم يكن إلىٰ وجوب عصمة الرسول طريق في العقل، وكان كسائر الألطاف التي يختلف حالها، يقف العلم بها علىٰ السمع، وهذا ممَّا لا نقوله.

وإن سوَّينا بين الرسول، وبين من ينفذ من قِبَله إلىٰ من بعد عنه في العصمة، وصرنا إلىٰ ما يحكىٰ عن بعض أصحابنا. كان له أن يقول: فما الطريق الذي يعلم به من ينفذون إليهم عصمتهم؟

/ [[ص ٧٦]] فإن قلتم بالمعجزات حسب، أضفتهم [ظ: أضفت] إلىٰ وجوب عصمتهم وجوب ظهور المعجزات علىٰ أيديهم.

وإن قلتم بالتواتر عاد السؤال المتقدِّم عليكم، وقيل لكم: لو ساغ وحسن فزائر واحداً أن تزاح علَّة المكلَّفين فيه بمن يجوز أن يخبر به، ويجوز أن لا يخبر به ويدعو إليه وهو غير معصوم، لساغ وحسن في سائر الأُمور.

وكان له أن يقول لنا: أين المعصومون الذين ينقطع بهم عذر المكلَّفين في عصرنا هذا في كلّ بلد وناحية، حتَّىٰ يحسن إدامة تكليفهم.

فإن قلنا: لم نؤتِ في ذلك إلَّا من قِبَل نفوسنا ومن سوء اختيارنا، ولا نعلم من مغيب أحوالنا.

كان له أن يقول: إذا حسن أن تزاح عنكم لأجل سوء اختياركم، وما ذكرتموه من أحوالكم بما لو بدأ به، أو فعل مع ارتفاع ذلك من جهتكم، لكان قبيحاً منافياً للحكمة وحسن التدبير، فلِمَ لا يجوز في بعض أُمم الأنبياء مثل ما حصل منكم، أو عُلِمَ من أحوالكم؟

فيحسن منه تعالىٰ لأجل ذلك أن يرسل إليهم من يجوز أن يبلِّغ ويجوز أن لا يبلِّغ معصوماً، ولو بدأ بذلك أو فقد ما حصل منهم وعلم من حالهم القبح.

وكان له أيضاً أن يقول: ما أنكرتم أن تحسن إزاحة علَّتكم الآن، لمكان ما ذكرتموه من أنَّكم أتيتم فيه من قِبَل نفوسكم وسوء اختياركم، بالروايات عمَّن تقدَّم عن أئمَّتكم وعن إمام عصركم، لعلمنا بدوام التكليف علينا، وفقدنا لقوم معصوم يشافهنا، فيوسط بيننا وبين إمام عصرنا [ظ: و] من تقدَّم من أئمّتنا، وفقد / [[ص ٧٧]] التواتر وظواهر القرآن في كلّ ما يلزمنا ويجب علينا. وإذا ثبت بذلك لم يبقَ بعده إلَّا الروايات المتداولة بيننا.

الكلام علىٰ ذلك: اعلم أنَّه تعالىٰ إذا علم أنَّ في مقدار [ظ: مقدور] عباده أفعالاً، متىٰ وُجِدَت أوقعت [ظ: وقعت] منهم أفعال واجبة في العقل، ومتىٰ لم يفعلوها لم تقع منهم تلك الأفعال الواجبة، فلا بدَّ من إعلامهم بذلك ليفعلوه، لأنَّ ما لا يقع الواجب إلَّا معه يجب في العقل كوجوبه.

وكذلك إذا علم من جملة مقدوراتهم ما إذا وقع منهم وُجِدَت أفعال قبيحة من جهتهم لا توجد متىٰ لم يقع ما ذكرناه فلا بدَّ من إشعارهم بذلك، لأنَّ ما يقع القبيح عنده، ولولاه لم يقع لا يكون إلَّا قبيحاً، ويجب اجتنابه والامتناع منه.

وإذا كان المكلَّفون لا يعرفون بعقولهم صفة ما لا يقع الواجب أو القبيح عنده والتمييز بينه وبين غيره، فواجب علىٰ الله تعالىٰ المكلِّف لهم المعرض للثواب والنفع أن يعلمهم بما ذكرناه، كما يجب أن يمسكهم ويزيح عللهم بالأسباب وغيرها.

وإذا لم يجز أن يعلمهم ذلك باضطرار، لأنَّه لا يمتنع أن يتعلَّق كون هذه الأفعال مصلحة لنا، بأن يكون العلم بصفاتها يرجع إلىٰ اختيارنا، كما نقوله في المعرفة بالله تعالىٰ.

وأنَّ كونها لطفاً موقوف علىٰ أفعالنا، ولا تقوم الضرورة مقام الاختيار، فلا بدَّ من وجوب إرسال من يعلمهم بذلك.

ولهذا نقول: إنَّ بعثة الرسول من كان فرض بها ما ذكرنا، فإنَّ وجوبها تابع لحسنها، ولا بدَّ من أن يكون المرسل لتعريف هذه المصالح ممَّن يُعلَم / [[ص ٧٨]] من حاله أن يؤدّي ما حمَّله من الرسالة، لأنَّ إزاحة العلَّة كما أوجب الإرسال التعريف فهو موجب للعلم بأنَّه يؤدّي.

ألَا ترىٰ أنَّ بعثته لا يؤدّي في ارتفاع إزاحة العلَّة، كترك البعثة في تفويت العلم بالمسامح [ظ: بالمصالح]. وأيضاً فإنَّ إرسال من لا يؤدّي عبث، لأنَّ الغرض في البعثة الأداء والتعريف.

وإنَّما نقول علىٰ المذهب الصحيح لا بدَّ من أن يكون الرسول في الأداء يخصّه علىٰ طريق التبع، لأنَّ الغرض المقصود هو الأوَّل. وإنَّما أوجبنا شيئاً يرجع إلىٰ الرسول، لفساد أن يجب عليه ما لا وجد لوجوبه، ولا يجوز أن يجب علىٰ زيد مصالح عمرو.

وإذا لم يتمّ الغرض المقصود في الإرسال كان عبثاً، ولا يجري ذلك مجرىٰ تكليف الله تعالىٰ من علم أنَّه يكفر، لأنَّ الغرض في التكليف هو التعريض لاستحقاق الثواب، لا الوصول إليه بالتكليف قد حصل الغرض. وليس كذلك تكليف النبوَّة، لأنَّ الفرض [ظ: الغرض] فيها هو إعلام المكلَّفين مصالحهم وما لا يتمّ تكليفهم إلَّا به.

فإن قيل: جوّزوا أن يكون في معلومه تعالىٰ أنَّ كلّ من أرسله لا يؤدّي ما حمَّله من التعريف الذي أشرتم إليه.

فإن قلتم: لا بدَّ أن يكون في معلومه أن يؤدّي. قيل: ومن أين أنَّه لا بدَّ من ذلك؟ وما الدليل عليه؟

قلنا: يمتنع فرضاً وتقديراً أن يكون في معلومه تعالىٰ، أنَّ كلّ من بعثه لتعريف المصالح لا يؤدّي عنه، لكن ذلك من كان في المعلوم، مضافاً إلىٰ علمه / [[ص ٧٩]] بمصالح وبمفاسد من جملة أفعال العباد، قبح تكليفهم العقلي ووجب إسقاطه عنهم، لأنَّه قبيح أن يكلِّفهم ولا يزيح عللهم، وإذا كان طريق إزاحة العلَّة مسدوداً قبح التكليف.

فإن قيل: ألَا جاز تكليفهم وجرىٰ مجرىٰ حسن تكليف من لا لطف له.

قلنا: الفرق بين الأمرين، أنَّ من لا لطف قد أُزيحت [ظ: أنَّ من لا لطف له قد أُزيحت علَّته]، ولم يذخر عنه شيء به يتمّ يمكنه. ومن لم يطَّلع علىٰ مصالحه ومفاسده لم تزح علَّته، وفاتته مصلحته يرجع لا يتعلَّق به، ولا صنع له فيه.

وإذا صحَّت هذه الجملة ووجب الإرسال علىٰ ما ذكرناه، فلا بدَّ أيضاً ممَّا لا يتمّ في الغرض في الإرسال إلَّا به، وهو الدلالة علىٰ صدق الرسول فيما يؤدّيه، لأنَّ قوله لا يكون طريقاً إلىٰ العلم بما تحمَّله، إلَّا من الوجه الذي ذكرناه.

ولهذا قلنا: إنَّه لا بدَّ من إظهار المعجز علىٰ يديه، ليكون جارياً مجرىٰ تصديقه تعالىٰ له في دعواه عليه بالقبول، كما لو صدَّقه نطقاً لوجب أن يكون صادقاً، وإلَّا قبح التصديق، وكذلك إذا صدَّقه فعلاً.

وإذا كان الرسول مبعوثاً إلىٰ قوم بأعيانهم يصحُّ أن يسمعوا بالمشافهة منه أداه، ولم تتعلَّق الرسالة بمن بعد ونأىٰ في أطراف البلاد، إلَّا [ظ: ولا] بمن نأىٰ من

الأخلاف، لم يجب سوىٰ الأداء إليهم، ولم يتعلَّق بهم أداء إلىٰ غيرهم.

وإن كانت الرسالة إلىٰ من غاب وشهد وبعد وقرب ومن وجد ومن سيوجد، فلا بدَّ من أن يكون المؤدّي عن الرسول إلىٰ من بعد في أطراف البلاد، ومن لعلَّه يوجد من الأعقاب من المعلوم من حاله أنَّه يؤدّي.

/ [[ص ٨٠]] إنّا لو جوَّزنا علىٰ ما ذكرناه ألَّا يؤدّي لم يكن إليه الله تعالىٰ مزيحاً لعلَّة من بعدت داره من المكلَّفين في الإعلام بمصالحهم فيما بعثه الرسول، وأن يكون المعلوم أنَّه يؤدّي يوجب أيضاً أن يكون من المعلوم وقوع الأداء الذي ذكرناه، لأنَّه لا فرق بين الأمرين فيما يقتضيه التكليف.

فإن قيل: جوّزوا أن يكون المؤدّي عن الرسول إلىٰ أطراف البلاد ممَّن لا يجوز [ظ: ممَّن يجوز] أن لا يؤدّي، ومتىٰ أخلَّ بالأداء تلاقاه الرسول: إمَّا بنفسه، أو بمؤدٍّ يقع منه الأداء.

قلنا: هذا يوجب أن يكون المكلَّفون ما أُزيحت علَّتهم في التكليف طول المدَّة التي فاتهم فيها هذا الإعلام، ويقتضي أن يكون تكليفهم النبيّ في تلك الأحوال قبيحاً.

فإن قيل: وكيف لا يلزمكم [ظ: ويلزمكم] ذلك في الزمان المتراخي بين صدع الرسول بالرسالة، وبين وصول الأداء إلىٰ من نأىٰ في البلاد البعيدة.

قلنا: أوَّل ما نقوله: إنَّه لا يجوز أن تكون أحوال المكلَّفين في الشرق والغرب فيما يكون هو مصلحة أو مفسدة من أفعالهم متساوية، لأنَّهم لو استووا في ذلك لوجب إعلام الجميع بصفات هذه الأفعال في حال واحدة، وكان يجب إرسال رسل كثيرين بعدد البلاد حتَّىٰ يكون الأداء في وقت واحد.

وإذا وجد الرسول واحداً، وذكر أنَّ شريعته تلزم القريب والبعيد، فلا بدَّ من أن يعلم أنَّ أحوالهم في المصالح تترتَّب علىٰ أنَّ الصفات التي نبَّه عليها من أفعاله متعجّلة، ومن كان بعيد الدار وفي بعد فبحسب بعده ومسافة إمكان / [[ص ٨١]] وصول الأداء إليه، ومن كان شاحط الدار فبحسب ذلك.

وهذا غير ممتنع في التقدير، لأنَّه كما كانت هذه المصالح تختلف بالأزمان وفي الأشخاص، ويجب منها في وقت ما لم يكن واجبا قبله، وتتغيَّر أحوالها أيضاً حتَّىٰ يدخل النسخ فيها بحسب تغيّرها، جاز أن يتنزَّل الأمر في المبعوث إليهم الرسول الذي ذكرناه.

وليس لأحدٍ أن يقول: جوّزوا أن يكون مصلحة البعيد والقريب في الشرع متساوية، ولكن البعيد إنَّما تكون تلك الأفعال له مصلحة، إذا أُديت وإليه اطَّلع عليها [ظ: إذا أُدّيت إليه واطَّلع عليها]، فلا يجب ما ذكرتموه. وذلك أنَّ وجوب الواجب منفصل من الإعلام بوجوبه، وبالإعلام لا يصير ما ليس بواجب واجباً، وإنَّما يتناول الإعلام والأداء الاطّلاع علىٰ وجوب أفعال هي في نفسها واجبة من غير هذا الاطّلاع.

علىٰ أنَّ هذا يوجب القول بأنَّ الأداء لو لم يكن أبداً لما كانت هذه الأفعال واجبة أو قبيحة أبداً، وقد علمنا خلاف ذلك.

ويوجب أيضاً أن يكون المؤدّون لهذه الشرائع لا يخبرون بوجوبها، لأنَّ الخبر بذلك قبل الوجوب الذي يكون بعد الأداء كذب.

ويوجب أيضاً أن لا يلزم أداء هؤلاء المؤدّين ولا الرسول ﷺ التحيّل. وكلّ هذا ظاهر الفساد.

فإن قيل: أليس المكلَّفون في حال دعوىٰ الرسول للرسالة، وإلىٰ أن ينظروا إلىٰ معجزة ويعلموا صدقه، لا نعرض تلك المصالح التي نبتهم [ظ: نبهتهم] عليها، والتكليف العقلي يلزمهم.

/ [[ص ٨٢]] قلنا: إنَّما جاز ألَّا يعلموا في الأحوال التي أشرت إليها بهذه المصالح، لأنَّ العلم بها متعذّر في تلك الأحوال، وليس كذلك الأحوال المستقلَّة [ظ: المستقبلة]. لأنَّ العلم بصفات الأفعال فيها ممكن، يوجب الإعلام به والاطّلاع عليه.

وجرىٰ زمان دعوة النبوَّة والنظر في العلم المعجز مجرىٰ زمان مهلة النظر في معرفة الله تعالىٰ، في أنَّ المعرفة لطف في كلّ الواجبات، إلَّا في هذا الواجب الذي هو النظر في طريقها، لاستحالة أن تكون لفظاً [ظ: لطفاً] في ذلك.

[وجوب حصول العلم بدعوىٰ الرسل بأقصر الطرق]:

وعلىٰ هذا التقدير الذي أوضحناه يجب أن نقول:

إنَّه تعالىٰ لا يوصل إلىٰ العلم بصدق الرسول في دعواه إلَّا بأقصر الطرق وأخصرها، وأنَّه إذا كان للعلم بصدقه طريقان، أحدهما أبعد من الآخر، دلَّ بالأقرب دون الأبعد. ولم يظهر علىٰ يده إلَّا ما لا يمكن تصديقه من طريق هو أخصّ [ظ: أخصر] منه.

وإنَّما قلنا ذلك حتَّىٰ لا يفوت المكلَّف العلم بغير جنايته، لأنَّه قد تفوته مصالحه بجنايته، مثل أن يعرض عن النظر في المعجز، أو ينظر لا من جهة حصول العلم، أو يدخل علىٰ نفسه شبهات تمنع من العلم.

فإن قيل: نراكم بهذا الكلام الذي حصَّلتموه قد نقضتم معتمد الإماميَّة في حفظ النبيّ والأئمَّة للشرائع. لأنَّهم يقولون: إنَّ المؤدّين عن النبيّ ﷺ شريعته في حياته يجوز أن يكتموها ويخلوا بنقلها حتَّىٰ يجب علىٰ النبيّ ﷺ التلافي والاستدراك.

/ [[ص ٨٣]] ويجوز علىٰ الأُمَّة بعد موت النبيّ ﷺ أن يكتموا كثيراً من الشريعة، حتَّىٰ يقف علم ذلك علىٰ بيان الإمام، فإن كان ظاهراً آمناً من ذلك استدركه، وإن كان غائباً فلا بدَّ من ظهوره.

حتَّىٰ قلتم: لو علم الله تعالىٰ أنَّ أسباب الغيبة تستمرّ في الأحوال التي تكتم فيها الأُمَّة شرعاً، حتَّىٰ لا يُعلَم إلَّا من جهة الإمام، لما بقي التكليف علىٰ المكلَّفين لأنَّ تبقية التكليف مع فقد الاطّلاع علىٰ المصالح فيه والمفاسد قبيحة.

فإن خشيتم ما استأنفتموه في هذا الكلام وعطفتم عليه بأن تقولوا: إنَّما يوجب أصحابنا ظهور الإمام من الغيبة ورفع التقيَّة، إذا اجتمعت الأُمَّة علىٰ الخطأ، كأنَّهم [ظ: لأنَّهم] يذهبون علىٰ طريق التأويل في بعض الشريعة إلىٰ مذهب باطل ويجمعون عليه، فيجب علىٰ الإمام ردّهم إلىٰ الحقّ فيه.

قيل لكم: ما يذهبون فيه إلىٰ الباطل علىٰ طريق التأويل والشبهة وغيرها، لا يكون طريق الحقّ مسدوداً ولا موقوفاً علىٰ بيان الإمام، حتَّىٰ يقال: إنَّه يجب عليه الظهور إن كان غائباً ويخرج أسباب التقيَّة، لأنَّه يمكن أن يُعلَم الحقّ بالدليل الذي هو غير قول الإمام.

وإنَّما يجب ظهور الإمام حتَّىٰ يتبيَّن ما لا طريق إلىٰ علمه إلَّا قوله وبيانه. وهذا لا يتمُّ إلَّا بأن يعدلوا عن نقل بعض الشرائع ويكتموه حتَّىٰ يصحَّ القول بأنَّه لا جهة لعلمه إلَّا ببيان الإمام.

والجواب عن ذلك: أنَّ أداء الشريعة إلىٰ من بعد في أطراف البلاد لا بدَّ منه ولا غنىٰ عنه، للوجه الذي أوضحناه وتبيَّنا: أنَّ إزاحة العلَّة في التكليف العقلي لا يتمُّ إلَّا معه، غير أنَّ من أدّىٰ إليهم وعلموه، ويجوز أن يكتموه / [[ص ٨٤]] ويعدلوا عمَّن نقله، إمَّا لشبهة أو غيرها.

وإذا استمرَّ ذلك منهم لم يفصل [ظ: لم يصل] بمن يأتي من الخلف، ويوجد فيما بعد من المكلَّفين ما لا يتمُّ مصلحته إلَّا به من هذه الشريعة، فحينئذٍ يجب علىٰ النبيّ ﷺ إن كان موجوداً أو الإمام القائم مقامه أن يبيِّن ذلك ويوضِّحه ويُسمَع منه فيه ما يؤدّي إلىٰ ظهوره وإيصاله بكلّ مكلَّف موجود ومنتظر. فلهذا أوجبنا حفظ الإمام للشريعة والثقة بها لأجله ومن جهة مراعاته.

ولا تنافي بين هذا القول، وبين ما قدَّمناه من أنَّ شريعة التي [ظ: النبيّ] لا بدَّ من اتّصالها بكلّ مكلَّف موجود. والفرق بين الأمرين أنَّ المنع من فوت العلم بالمصلحة واجب، والاستظهار في ذلك _ حتَّىٰ لا يقصر العلم عمَّن يلزمه _ لا بدَّ منه، وليس كذلك استدراك الأمر بعد فواته، وتصوّر [ظ: وقصور] علمه في حال الحاجة إليه، لأنَّه يؤدّي إلىٰ ما ذكرناه من قبح التكليف في تلك الأحوال التي لم يتَّصل فيها العلم بصفات هذه الأفعال.

وقد تبيَّنا في كتاب الشافي في الإمامة ما يتطرَّق عليه الكتمان من الأُمور الظاهرة، وما لا يتطرق ذلك عليه، وما جرت العادة بأن تدعو الدواعي [ظ: دواعي] العقلاء إلىٰ كتمانه، وما لم تجر بذلك فيه، فمن أراد ذلك مستقصىً مبسوطاً فليأخذه من هناك.

فإن قيل: إذا منعتم من كتمان شرع النبيّ ﷺ عمَّن بعد عنه في أطراف البلاد، وادَّعيتم أنَّه لا بدَّ أن يكون المعلوم من حال الناقلين لذلك / [[ص ٨٥]] أن ينقلوه ولا يكتموه، وذكرتم أنَّ التكليف وإزاحة العلَّة فيه يوجب ذلك، فألَّا جعلتم الباب واحداً وقلتم: إنَّ الذي ينتهي جميع الشرع إليهم ويتساوون في علمه لا يجوز أن يعدلوا

كلّهم عن نقله ويكتموه، حتّىٰ لا يتّصل بمن يوجد مستأنفاً من مكلّف لمثل العلّة التي رويتموها في إزالة العلّة في التكليف، وإلّا كان كلّ ناقل للشرع ومؤدٍّ له إلىٰ غيره، من موجود حاضر ومفقود ومنتظر في هذا الحكم الذي ذكرتموه متساويين، ولا حاجة مع ذلك إلىٰ إمام حافظ للشريعة.

قلنا: قد أجبنا عن هذا السؤال بعينه في جواب مسألة وردت من الموصل وأوضحنا أنَّ ذلك كان جائزاً عقلاً وتقديراً، إنّما منعنا منه إجماعاً. لأنَّ كلّ من قال: إنَّ الأُمَّة بأسرهم يجوز عليهم أن يكتموا شيئاً من الشرع، حتّىٰ لا يذكره ذاكر لا يجعل المؤمن من ذلك إلّا بيان إمام الزمان له وإيضاحه واستدراكه، دون غيره ممّا يجوز فرضاً وتقديراً أن يكون الثقة له ومن أجله.

وكلّ من جوّز أن يتحفَّظ الشرع بإمام الزمان ويوثق بأنّه لم يفت شيء منه لأجله، كما يجوز أن يتحفَّظ ويوثق بوصول جميعه، بأن يكون المعلوم من حال المؤدّين أنّهم لا يكتمون، فيقطع علىٰ أنَّ حفظ الشرع والثقة به مقصورتين [ظ: مقصوران] علىٰ الإمام وحفظه.

لأنَّ الأُمَّة بين مجوِّز علىٰ الأُمَّة الكتمان وغير محيل له عليهم، وبين محيل له ومعتقد أنَّ العادات تمنع منه. فمن أجازه عليهم ولم يحله _ وهم الإماميَّة خاصَّة _ لا يسندون الثقة والحفظ إلّا إلىٰ الإمام دون غيره، وإنّما يسند الثقة إلىٰ غير الإمام من يحيل الكتمان علىٰ الأُمَّة.

وإذا بان بالأدلَّة القاهرة جواز الكتمان عليهم، فبالإجماع يُعلَم أنَّ الثقة / [[ص ٨٦]] إنّما يصحُّ استنادها إلىٰ الإمام دون ما أشاروا إليه من المعلوم.

وهذه الجملة التي ذكرناها إذا حصلت وضبطت، بان من أثنائها جواب كلّ شبهة اشتملت عليه الفصل الذي حكيناه وزيادة كثيرة عليه.

[عدم وجوب عصمة المؤدّي للشرع]:

ثمّ نشير إلىٰ ما يجوز الإشارة إليه: أمّا ابتداء الفصل فإنّه مبني علىٰ أنّا نرجع في أنَّ النبيّ ﷺ لا بدَّ في أن يروي [ظ: يؤدّي] ما تحمَّله من الشرع إلىٰ دليل عصمته، وليس الأمر علىٰ هذا.

وقد مزج الكلام في صدر الفصل بين وجوب الأداء في الرسول، أو من يؤدّي عنه، وبين العصمة، ونحن نفصّل ذلك:

أمّا صدق الرسول فيما يؤدّيه، فدليله المعجز، لأنّه مطابق لدعواه ومصدِّق لها، فلو لم يكن صادقاً في الدعوىٰ لما حسن تصديقه. وهذا قد بيَّناه فيما سلف من كلامنا علىٰ هذا الفصل، والمرجع في وجوب أدائه إلىٰ ما ذكرناه أيضاً من أنَّ العلَّة لا تزاح إلّا به، وأنّه الغرض المقصود، وفي ارتفاعه يكون الإرسال عبثاً.

فأمّا وجوب عصمة الرسول في غير ما يؤدّيه، فدليلها ما أُشير إليه في الفصل من وجوب السكون، وحصول النفار عند فقدها وطريق العصمة كما ترىٰ، فتميّز من وجوب الأداء، كما أنَّ طريق وجوب الأداء من طريق العلم بالصدق في دعوىٰ النبوَّة، فلا ينبغي أن يخلط بين الجميع.

ولم يبقَ بعد هذا إلّا أن يدلَّ علىٰ أنَّ المؤدّي للشرع [ظ: لشرع] الرسول من أُمَّته / [[ص ٨٧]] إلىٰ أطراف البلاد، لا يجب أن يلحقوا به في العصمة، وإن لحقوا به في أنَّ المعلوم من حاله وحالهم أنّه لا بدَّ من أن يؤدّي ما يحمّله ولا يكتمه.

والذي يوضِّح ذلك أنَّ أداء الرسول ﷺ يقترن به تعظيمه وإجلاله، وارتفاع قدره ومنزلته، لأنَّ المعجز الظاهر علىٰ يده يقتضي ذلك فيه.

وليس كذلك أداء من يؤدّي عنه ويؤدّي إلينا من الأُمَّة شرعه، لأنَّ ذلك الأداء لا يقتضي تعظيماً ولا إجلالاً، ولا الدليل المؤمّن لهم من خطائهم فيه يقتضي فيهم رفع منزلة ولا قدر، كما كان ذلك كلّه في المعجز.

وكيف يكون من علمنا صدقه؟ لأنَّ الله تعالىٰ صدَّقه وحقَّق دعواه، بأن خرق العادة علىٰ يده، كمن علمنا صدقه، بأنَّ العادة لم تجر ممَّن جرىٰ مجراه بالكذب. ولهذا جاز أن يؤدّي إلينا عنه المؤمن والكافر والبرّ والفاجر، ولا يجوز مثل ذلك في أدائه.

وإذا اقترن الأداء بما أوضحناه جاز أن يعتبر في أداء من وقع منه الأداء علىٰ جهة الإعظام والإجلال، ما يكون معه أقرب إلىٰ القبول والامتثال من عصمته وطهارته ونزاهته، وتعدّينا ذلك إلىٰ نفي الأخلاق المستهجنة عنه

والخلق المستقلَّة. وكلّ هذا لا يراعىٰ فيمن ينقل عنه ويروي شرعه، وعمَّن [ظ: ومن] لا يؤمن إيمانه ولا عدالته.

كيف تراعىٰ عصمته وقد مثَّل الشيوخ ما يذهبون إليه في هذه المسألة بالواعظ الداعي إلىٰ الله تعالىٰ، في أنَّه متىٰ كان متناسكاً مظهراً للنزاهة والطهارة كان الناس أقرب من قبول قوله ووعظه. وإذا كان متجرّماً متهتّكاً نفس ذلك عنه وقلَّ السكون إليه.

/ [[ص ٨٨]] وإذا كان ما قالوه صحيحاً [ظ: و]معلوم أنَّه لا يجب في رسول الواعظ والمؤدّي عنه وعظه، ما أوجبناه فيه من النزاهة والطهارة، ولا يجوز لأحد إلزام الأمرين [ظ: إلزام أحد الأمرين] علىٰ الآخر.

فأمَّا ما مضىٰ في وسط هذا الفصل من التشكيك في عموم وجوب عصمة الأنبياء، وإلزام أنَّه ممَّا يجوز أن يختلف كونه لطفاً. فليس بصحيح، لأنَّ جهة كون العصمة لطفاً في السكون ورفع النفار، معلوم أنَّها ممَّا لا يختلف في العقلاء، كما لا يختلف جهة كون المعرفة بالله تعالىٰ لطفاً من جهة كون الرئيس المنبسط اليد النافذ الأمر لطفاً في انتظام الأُمور وارتفاع خللها، فلا معنىٰ للتشكيك في ذلك.

فأمَّا ما مضىٰ في الفصل من القول: بأنَّه إن سوّىٰ مسوٍّ بين الرسول وبين من ينفذ من قِبَله إلىٰ من بعد عنه في العصمة، فصار إلىٰ ما يحكىٰ عن بعض أصحابنا.

فليس بصحيح، لأنَّ من قال من أصحابنا أُمراء [ظ: لأنَّ من قال من أصحابنا بعصمة أُمراء] النبيّ ﷺ أو الإمام، وقضاته وحكّامه وخلفاؤه، لا يقول بعصمة الرواة عنه والمؤدّين لأخباره إلىٰ أطراف البلاد، وكيف يتصوَّر هذا والرواة عن النبيّ ﷺ والإمام والناشرون لأخباره وما أتىٰ به من شرائعه، هم الخلق جميعاً؟ لأنَّ ذلك لا يتعيَّن ولا يتخصَّص بطائفة دون أُخرىٰ، وكان يجب علىٰ هذا أن يكون الخلق معصومين.

والكلام الذي كنّا فيه هل يجب أن يكون من يؤدّي عن النبيّ صلّىٰ الله / [[ص ٨٩]] عليه وآله وينشر شريعته في أطراف البلاد ممَّن يُعلَم ويُقطَع أنَّه يؤدّي أو يجوز خلاف ذلك وفيه [ظ: ذلك فيه]، وهذا منفصل ممَّا ارتكبه بعض أصحابنا غالطاً فيه من عصمة أُمراء النبيّ أو الإمام وخلفائه.

فأمَّا ما ذُكِرَ [ظ: من] سوء الاختيار لنفوسنا في جملة الكلام، فلا شبهة في أنَّ سوء الاختيار من المكلَّف لنفسه لا يرفع إزاحة علَّته في تكليفه، ولا يرفع وجوب ذلك علىٰ مكلِّفه، ولا يقتضي أيضاً جواز إزاحة علَّته بما ليس بمزيح لها علىٰ الحقيقة، فلا معنىٰ للتشاغل بهذا النوع من الكلام.

فأمَّا ما ختم به الفصل من إلزامنا أن تزاح علَّتنا لهذه العلَّة التي ذكرها بالروايات عن الأئمَّة عليهم السلام إلىٰ آخر الفصل. فقد مضىٰ [ظ: أنَّه] لا مدخل لحسن الاختيار ولا لسيّئه في باب إزاحة العلَّة، وأنَّ العلَّة لا بدَّ من إزاحتها لكلّ مكلَّف حسن اختياره أو ساء. فإن ألزم إزاحة العلَّة بروايات توجب العلم وتزيل الريب التزمنا ذلك، وما أراد ذلك لأنَّه شرط فقال عند فقد كذا وفقد التواتر. وإن ألزم أن تزاح العلَّة بروايات لا توجب العلم، فلا علَّة تزاح بذلك.

وما يجوز كونه كذباً كيف نقطع به علىٰ مصالحنا ومفاسدنا، وهو لا يوجب العلم ولا يستند إلىٰ جهة علم، كما نقوله في الشهادة وغيرها؟

ومن هذا الذي يسلِّم أنَّ في الشريعة في أوقاتنا هذه حادثاً شرعياً لا يُعرَف حكمه بدليل قاطع؟ ولمَّا عدَّد الحجج من التواتر وظواهر القرآن، كان يجب أن يذكر إجماع الفرقة المحقَّة، فهو المعتمد في كثير من الأحكام، علىٰ ما تقدَّم بياننا له.

/ [[ص ٩٠]] **الفصل العاشر: [دلالة إنفاذ الرسول الأُمراء والعمّال علىٰ حجّية خبر الواحد والجواب عنه]:**

إن قيل: الظاهر من حال الرسول ﷺ ممَّا يؤدّيه ممَّن بعد عنه عن [ظ: من] أُمَّته وإعلامهم ما يلزمهم من مصالح دينهم ودنياهم، ما جرت به العادة ومضت عليه الاسم من إنفاذ الأُمراء والولاة والعمّال والقضاة والرسل والسعاة.

ينفذ المولىٰ منهم من حضرة [ظ: حضره] من يولّيه بالكتاب المتضمّن لولايته وعزل من كان قبله والرسول من غير مراعاة تواتر، وأكثر من ينفذ إلىٰ الأباعد لا يصحبه إلَّا من جملته، ومتصرّف بين أمره ونهيه.

ومن هذه حاله وإن كثر عددهم فما يراعيه مذ [ظ:

من] يذهب إلىٰ التواتر المعلوم باكتساب من الشرط الذي لا يتمُّ اكتساب العلم من دونه مفقود منهم، وهو العلم بأنَّه لا داعي لجمعهم علىٰ الكذب، فإذا طالت صحَّتهم [ظ: صحبتهم] وكثرت اجتماعهم، / [[ص ٩١]] تعذَّر العلم بالشرط وحصل أقوىٰ في فقد.

وإذا كانت هذه حال الولاة، فمن ينفذ للتسليم إن لم تقصر حاله عنهم لم تزد عليهم فيما يجوز علىٰ الا... والولاة فيما لا يتمُّ اكتساب العلم بصدقهم معهم ثابت فيهم ... الرسول إلىٰ من تواتر إلىٰ البلاد والنواحي من الفقهاء والحفّاظ ... غرضه.

ويوافقوا مقصده في تعليم من يتواترون عليهم لا ... يزيد عددهم علىٰ أهل بلده من الفقهاء والحفّاظ، ولو كان ... لظهر ذلك من أمرهم واشتهر ولذُكِرَ ودُوِّنَ وكان ... ذكر ما جرت به العادة من إنفاذ الأُمراء وغيرهم لغرابة ... العاد.

والمعلوم أنَّ الفقهاء والحفّاظ الذين كانوا ... ﷺ لو رام أن يتواترهم إلىٰ بلد واحد لما تمَّ ... ينفذهم علىٰ هذا الوجه إلىٰ الأقلّ ... لمعاد وفلان وفلان، وأنَّه لـمَّا فعل ذلك ظهر واشتهر ... التواريخ والسير، ولم يذكروا في شيء من كتبهم، ولا تضمَّن ... ومسانيدهم ذكر الفقهاء والحفّاظ الذين أنفذهم الرسول ﷺ إلىٰ البلاد.

ولا يمكن الدعوىٰ بحقّنا واستتاره، لأنَّ من يتقدَّم في العلم والحفظ لا بدَّ من أن تطول صحبته لمن يأخذ عنه ويستكثر، ومن طالت صحبته للرسول ﷺ وأخذه عنه وتوجّهه وتقدّمه لا يكون حاملاً، كيف انضاف إلىٰ ذلك استنابته في التبليغ عنه والقيام بأعظم الأُمور التي بُعِثَ لأجلها، وهي تعلّم الدين وإزاحة فيه.

وإذا كنّا إذا رجعنا إلىٰ أنفسنا لم نعلم ذلك، وإذا رجعنا إلىٰ سائر ما يشتمل علىٰ نقل الأخبار وتدوينها فلم نجده، علمنا أيضاً أنَّه لم يكن، وقد قال الله / [[ص ٩٢]] تعالىٰ: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣] ولم يخصّص من شاهده وقرب منه دون من بعد عنه، وقال الله: ﴿وَما أَرْسَلْناكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً﴾ [سبأ: ٢٨].

ولو كان تبليغه لبعض من بعث ... مبعوث إلىٰ الخلق كافّة، لكانت الشهادة له ﷺ ... بلغ الرسالة ونصح الأُمَّة غير واقع موقع الصحَّة ... بأنَّه لم ينقله الله تعالىٰ إلىٰ دار كرامة ... من بعث إليه، وكان موجوداً في أيّامه ... عذره بغير ما يقترحه من قال بالتواتر حسب ... عذرهم يكون بالارتحال إليه والمشافهة له ... يمكنون منه ويقدرون عليه.

فإذا لم يفعلوه ... وكان ﷺ قد بلغهم وأزاحهم علَّتهم ... فبأيّ شيء علموا نبوَّته ووجوب الرحيل إليه، وهل يسوغ ... علىٰ أهل الأرض أن يخلوا بلادهم ويرحلوا بأسرهم ... لرسول، ويأخذوا عنه ويتفقَّهوا عليه وينفذوا ... عليهم بعد التفقّه والحفظ.

فإن قلتم ذلك فما الموجب له ... دلالة علىٰ لزومه.

هذه جملة منّي أنعم سيّدنا الأجلّ المرتضىٰ (كبت الله أعداءه) بالإجابة عنها، والتفضّل بذكر ما يجري مجراها مجملاً ومفصَّلاً، حسب ما تحتمله الحال ويتَّسع له الزمان ممَّا لا ينتهي إليه غيره، ولا يطمع في الظفر به سواه، كان ذلك من أشرف ما بيَّن وأجلّ ما ذكر، لكثرة الانتفاع به والاعتماد عليه، فيما لا يخلو المكلَّف من وجوبه، ولا ينفكُّ من لزومه.

وكان متىٰ له حصله اطَّلع علىٰ ما يوصله إلىٰ معرفة كلّ ما يرد عليه من المسائل والنوازل، ويلزم غيره من العبادات والأحكام، مضافاً إلىٰ ظواهر القرآن / [[ص ٩٣]] وما تواترت به الأخبار.

ولسيّدنا الأجلّ أطال الله تعالىٰ وجمَّل الإسلام وأهله بدوام سلطانه وعلوّ كلمته وانبساط يده عالي الرأي إن شاء الله تعالىٰ.

الكلام علىٰ ذلك: اعلم أنَّ الراوي شرع النبيّ ﷺ والناشر له في أطراف الأرض هو غير من ينفذه إلىٰ البلدان، إمَّا أميراً أو حاكماً أو حاملاً، لأنَّ النقل والرواية والإشاعة ممَّا يشترك فيه الخلق أجمعون علىٰ ما جرت به العادة، ولا يقف علىٰ فرقة معيَّنة ولا جماعة مخصوصة.

والإمارة أو القضاء أو العمالة يقف علىٰ من خصَّه النبيّ ﷺ بهذه الولاية، وأفرده بها وأنفذه لها، وهذا ممَّا قد أشرنا إليه في الكلام المتقدِّم علىٰ هذا.

فإن قيل: إذا كان الأُمراء والعمّال لا يؤدّون الشرع ويبلّغونه، فما الفائدة في إنفاذهم؟

قلنا: في إنفاذهم فوائد ظاهرة لمن تأمّلها، والأُمراء ينفذون لحماية المتعزّز وضبط الأطراف من الأعداء وحمايتها، والقضاة للحكم وفصل الخصومات، والعمّال لجباية الأموال وقبض الصدقات، فما في هؤلاء إلّا من ينفذ شرعاً ويمضي أحكاماً، ليس المرجع في صحّتها وثبوتها إلىٰ أدائه وتبليغه.

فإن قيل: أليس قد ورد أنّه عليه السلام كان ينفذ أقواماً لتعليم الناس وتوفيقهم؟ وهذا هو الأداء والإبلاغ.

قلنا: التعليم والتوقيف غير الإبلاغ والأداء، لأنّ المعلِّم لغيره هو الذي يرتّب له الأدلّة ويرشده إلىٰ طرقها ويقرِّب عليه سلوكها. ويوقفه علىٰ المقدَّم من الأحكام والمؤخَّر ونحوه، أنّ الفقيه يعلِّم غيره، والمتكلِّم يوقف سواء [ظ: سواه] / [[ص ٩٤]] وما فيهم من يبلّغه شيئاً ويؤدّي إليه شرعاً، لكن علىٰ النحو الذي أوضحناه.

وقد كان النبيّ ﷺ يأمر دعاته في الأمصار، بأن يبتدؤا بدعاء الناس إلىٰ التوحيد، ثمّ النبوّة، ثمّ الشرائع. ولا خلاف بين العقلاء في أنّ قول هؤلاء الدعاء ليس بحجّة في التوحيد ولا النبوّة، ولا بدعائهم يُعلَم ذلك، وإنّما ينبّهون علىٰ الأدلّة ويهدون إلىٰ طرقها كمالاً، [ظ: و]كانت الشريعة علىٰ هذا خارجة.

وقد استقصينا هذا الجنس من الكلام في الجواب عن الفصل الثالث وأحكمناه، وقلنا أيضاً هناك: إذا كانت أخبار الآحاد عند من أوجب العمل بها لا بدَّ فيها من استناد إلىٰ دليل يوجب العلم يقتضي التعبّد فيها بالعمل، لأنّ قول من يقول: إنّ خبر الواحد نفسه يوجب العلم مردود مطروح.

فمن أين علم أهل البلاد البعيدة أنّ النبيّ ﷺ قد تعبَّدهم وأوجب عليهم العمل بأخبار رسله وإن كانوا آحاداً؟ ومعلوم أنّه لا يجوز أن يعلموا ذلك من الرسل أنفسهم، فلم يبقَ إلّا التواتر والنقل الموجب للعلم ما لا قلنا [ظ: ما قلنا] في الشرع كلّه بمثل ذلك.

فإن قيل: لا بدَّ من أن يكون أهل أطراف البلاد عالمين، بأنّ الذي ورد إليهم أميراً أو حاكماً من جهة النبيّ ﷺ صادق في إضافة نفسه إليه عليه السلام، لأنّه ينفذ شرعاً ويمضي أحكاماً دينية، فلا بدَّ من أن يرجع له عن ذلك بعلم لا ظنّ، فمن أين علموا ذلك؟ والظاهر أنّهم يرجعون فيه إلىٰ أقوال الأُمراء وأخبار العمّال، وهم آحاد وأخبار الآحاد عندكم لا توجب علماً.

/ [[ص ٩٥]] قلنا: لا بدَّ من علم بأنّهم رسله وولاته. والطريق إلىٰ ذلك هو غير إخبارهم نفوسهم [ظ: إخبار نفوسهم].

ومعلوم أنّ العادة جارية بأنّ الملك العظيم إذا ندب أميراً أو والياً لبعض الأمصار، وكتب عهده علىٰ ذلك المصر، وأمره بالتأهّب للخروج وأطلق له النفقات، فإنّ خبر ولايته يذيع ويتّصل بأهل ذلك المصر علىٰ ترتيب وتدريج، فينتقل إليهم أوّلاً عزيمة الملك علىٰ توليته، وظهور أسباب ذلك وترادف الشفاعات فيه إن كان فيه شافع، ثمّ الخطاب له علىٰ الولاية، وتقرير أمره فيها وتأهّبه لها علىٰ ذلك، إلىٰ أن يقع منه الخروج، وهو لا يصل إلىٰ تلك البلدة إلّا بعد أن علم أهلها بالأخبار المترادفة بولايته، وانتظروا قدومه، واستعدّوا للقائه، وهذا أمر معلوم بالعادة ضرورةً.

وإذا كان النبيّ ﷺ أعلىٰ قدراً وأجلُّ خطراً من كلّ من وصفنا حاله من الملوك والاهتمام بولاياته، وولايته [ظ: وولاته] أشدّ وأقوىٰ من الاهتمام بولاية غيره، فلا بدَّ من أن يكون انتشار أمر ولاته وشياع ذكرهم قبل نفوذهم، أو يخصّ بسياسة. وكيف يخفىٰ هذا علىٰ من عرف العادة ورأىٰ ما تقتضي به في أمثال هذه الأُمور؟

وهذه الجملة التي ذكرناها في أثنائها الجواب عمّا اشتمل عليه هذا الفصل، ثمّ نشير إلىٰ ما يحرز الإشارة إليه.

أمّا ما انتهىٰ به الفصل من القول بأنّ حال النبيّ ﷺ فيمن يولّيه وينفذه إلىٰ البلاد كحال غيره فيمن يولّي الولاة وينفذ الأُمراء.

فغير صحيح، لأنّ ولاة غير النبيّ ﷺ وأُمراءه / [[ص ٩٦]] إنّما يقومون بمصالح دنياوية، فلا يمتنع أن يقوم الظنّ فيهم مقام العلم. وولاة النبيّ وأُمراءه يقومون بمصالح دينية، وهذه مصالح مبنيَّة علىٰ العلم دون الظنّ.

فرسل غير النبيّ من الملوك وأُمرائهم يكفي الظنّ بأنّهم صادقون، كما نقول في قبول الهدايا ومراسلات بعضنا لبعض، وجميع التصرّف المتعلّق بمصالح الدنيا، ولا يكفي

في رسله عليهم السلام إلّا العلم والقطع، فلا ينبغي أن يُحمَل أحد الأمرين علىٰ صاحبه.

والإكثار في أنَّ الفقهاء والعلماء والحفّاظ أعداد قليلة لا يبلغون حدّ التواتر لا يحتاج إليه، لأنّه بني علىٰ أنَّ الأداء للشرع والتبليغ له موقوف علىٰ العلماء والفقهاء، وأنَّ خبرهم إذا كان لا بدَّ من كونه طريقاً إلىٰ العلم، فواجب أن يكون كثرة متواترين. وقد بيَّنا أنَّ الأمر بخلاف ذلك كلّه وأوضحناه.

وما ختم به الفصل من وجوب ارتحال أهل الأمصار وساكني الأقطار حتّىٰ يسمعوا من الرسول صلّى الله عليه وآله ما يشافه به. غير واجب أيضاً، ويغني عن ذلك كلّه ما بيَّناه ورتَّبناه.

وقد أجبنا عن هذه المسائل ما اتَّسع له وقت ضيّق.

* * *

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ١)/ (جوابات المسائل الطرابلسيات الثالثة):

[[ص ٤٠٩]] اعلم أنّه 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.

فأمَّا 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.

* * *

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ٣)/ (مسألة عدم تخطئة العامل بخبر الواحد):

[[ص ٢٦٩]] **مسألة: [عدم تخطئة العامل بخبر الواحد]:**

فقال: كيف تنكرون أن يكون إرسال [ظ: إعمال] أخبار الآحاد في الأحكام الشرعية ممَّا قامت الحجَّة بالعمل به فضلاً حتّىٰ أنَّ الإماميَّة يختلفون فيما بينهم في أحكام شرعية معروفة.

ويستمسك كلّ فريق منهم إلىٰ أخبار الآحاد في المذهب ولا يرجع [خ ل: يخرج] كلّ فريق [من] موالاة الفريق الآخر وإن خالفه، ولا يحكم بكفره وتضليله، وهذا يقتضي أنَّه إنَّما لم يرجع عن موالاته، لأنّه استند فيما يذهب إليه إلىٰ ما هو حجَّة.

الجواب: أنَّ أخبار الآحاد ممَّا لم تقم دلالة شرعية علىٰ وجوب العمل بالأقلّ، ولا / [[ص ٢٧٠]] القطع العذر بذلك، وإذا كان خبر الواحد لا يوجب عملاً، فإنَّما يقتضي إذا كان راويه علىٰ غاية العدالة ظنّاً، فالتجويز لكونه كاذباً ثابت، فالعمل بقوله يقتضي الإقدام علىٰ ما يُعلَم قبحه.

فأمَّا الاستدلال علىٰ أنَّ الحجَّة ثابتة بقبول أخبار الآحاد، بأن لا نكفِّر من خالفنا في بعض الأحكام الشرعية من الإماميَّة ولا يخرج عن موالاته، فلا شبهة في بعده، لأنّا لا نكفِّر ولا نرجع عن موالاة من خالف من أصحابنا في بعض الشرعيات، وإن استند في ذلك المذهب إلىٰ التقليد، أو يرجع فيه إلىٰ شبهة معلومة بطلانها.

ولم يدلّ عدولنا عن تكفيره وتمسّكنا بموالاته علىٰ أنَّ التقليد الذي تمسَّك به واعتمد في مذهبه ذلك عليه حقّ وأنَّ فيه الحجَّة، فكذلك ما ظنَّه السائل.

وبعد فلو كنّا إنَّما عدلنا عن تكفيره وأقمنا علىٰ موالاته من حيث استند من أخبار الآحاد إلىٰ ما قامت الحجَّة في الشريعة، لكنّا لا نخطّئه ولا نأمره بالرجوع عمَّا

ذهب إليه، لأنَّ من عوَّل في مذهب علىٰ ما فيه الحجَّة ولا يشتمل عليه.

ونحن نُخطِّئ من أصحابنا من خالفنا فيما قامت الأدلَّة الصحيحة عليه من الأحكام الشرعية، وما يره [ظ: ونأمره] بالرجوع إلىٰ الحقّ وقول ما هو عليه.

وإنَّما لا نضيف إلىٰ هذه التخطئة التكفير والرجوع عن الموالاة، وليس كلّ مخطئ كافراً وغيره [ظ: وغير] مسلم، وإنَّ الحقّ [خ ل: المحقّ] من أصحابنا في الأحكام الشرعية إنَّما عوَّل فيما ذهب إليه، ومن عدل علىٰ خبر الواحد وهو لا يوجب علماً كيف / [[ص ٢٧١]] يكون عالماً قاطعاً، وما بقي ما يحتاج إليه في هذا الكلام، إلَّا أن يبيَّن من أيّ وجه لم نكفّر من خالفنا في بعض الشرعيات من أصحابنا مع العلم بأنَّه مبطل.

والوجه في ذلك: أنَّ التكفير يقتضي تعلّق الأحكام الشرعية، كنفي الموالاة والتوارث والتناكح وما جرىٰ مجرىٰ ذلك.

وهذا إنَّما يُعلَم بالأدلَّة القاطعة، وقد قامت الدلالة واجتمعت الفرقة المحقَّة علىٰ كفر من خالفها في الأُصول، كالتوحيد والعدل والنبوَّة والإمامة.

فأمَّا خلاف بعض أصحابنا لبعض في فروع الشرعيات، فممَّا لم يقم دليل علىٰ كفر المخطئ، ولو كان كفراً لقامت الدلالة علىٰ ذلك من حاله، وكونه معصيةً وذنباً لا يوجب عندنا الرجوع عن الموالاة، كما نقول ذلك في كلّ معصية ليست بكفر.

فإن قيل: فلو خالف بعض أصحابكم في مسح الرجلين وذهب إلىٰ غسلهما، وفي أنَّ الطلاق الثلاث يقع جميعه، كنتم تجتمعون علىٰ موالاته.

قلنا: هذا ممَّا لا يجوز أن يخالف فيه إمامي، لأنَّ هذه الأحكام وما أشبهها معلوم ضرورةً أنَّه مذهب الأئمَّة، وعليه إجماع الفرقة المحقَّة، فلا يخالف فيها من وافق في أُصول الإمامة، وإنَّما يخالف فيها من يخالف في الأُصول الإماميَّة، ومن خالف في أُصولهم كفر بذلك.

فإن قيل: أفلستم تكفّرون مخالفيكم من خالف في صغير فروع الشرعيات وكبيرها، فكيف تكفّر المخالف بما لا تكفّر به الموافق؟

قلنا: نحن لا نكفّر مخالفنا إذا خالف في فرع لو خالف فيه موافق من أصحابنا لم نكفّره، وإنَّما نكفّر المخالف في ذلك الفرع بما ذهب إليه المذاهب التي تقتضي تكفيره.

مثال ذلك: إنَّ من خالف من أصحابنا وقال: إنَّ ولد الحرّ من المملوكة / [[ص ٢٧٢]] مملوك، إذا لم يشرك لم يكن بذلك كافراً، وكان هذا القول باطلاً.

وكذلك المخالف لنا في الأُصول إذا خالف هذه المسألة وقال: إنَّ الولد مملوك وهذا مذهبكم، لا يكون بهذا القول بعينه كافراً، وإنَّما نكفّره في الجملة بما خالف فيه ممَّا يقتضي الأدلَّة أن يكون كفراً.

* * *

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ٣)/ (مسألة في إبطال العمل بأخبار الآحاد):

[[ص ٣٠٩]] اعلم أنَّه لا يجوز أن يتعبَّد أصحابنا والحال هذه أن يعملوا في أحكام الشريعة علىٰ أخبار الآحاد، ولا يتمُّ علىٰ موجبات أُصولهم أن يكون الأخبار التي يروونها في الشريعة معمولاً عليها، وإن جاز لخصومهم علىٰ مقتضىٰ أُصولهم ذلك.

ونحن نُبيِّن هذه الجملة ونتجاوز عن الكلام، علىٰ أنَّ للعلم الضروري حاصل لكلّ مخالف الإماميَّة أو موافق، بأنَّهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم، وأنَّ ذلك صار شعاراً لهم يُعرَفون به، كما أنَّ نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كلّ مخالط لهم.

ونتجاوز أيضاً عن الاعتماد في إبطال ذلك علىٰ نفي دلالة شرعية علىٰ وجوب العمل بخبر الواحد، فإنَّه لا بدَّ باتّفاق بيننا في مثل ذلك من دلالة يُقطَع بها، وقد بيَّنا هذا كلّه وأشبعناه وفرَّعناه في جواب المسائل التبانيات.

/ [[ص ٣١٠]] والذي يختصُّ هذا الموضع ممَّا لم نُبيِّنه هناك: أنَّه لا خلاف بين كلّ من ذهب إلىٰ وجوب العمل بخبر الواحد في الشريعة، أنَّه لا بدَّ من كون مخبره عدلاً.

والعدالة عندنا يقتضي أن يكون معتقداً للحقّ في الأُصول والفروع، وغير ذاهب إلىٰ مذهب قد دلَّت الأدلَّة

علىٰ بطلانه، وأن يكون غير متظاهر بشيء من المعاصي والقبائح.

وهذه الجملة تقتضي تعذّر العمل بشيء من الأخبار التي رواها الواقفية علىٰ موسىٰ بن جعفر عليهما السلام الذاهبة إلىٰ أنّه المهدي عليه السلام، وتكذيب كلّ من بعده من الأئمّة عليهم السلام، وهذا كفر بغير شبهة وردّه، كالطاطري وابن سماعة وفلان وفلان، ومن لا يُحصىٰ كثرةً.

فإنَّ معظم الفقه وجمهوره بل جميعه لا يخلو مستنده ممَّن يذهب مذهب الواقفة، إمَّا أن يكون أصلاً في الخبر أو فرعاً، راوياً عن غيره ومروياً عنه.

وإلىٰ غلاة، وخطّابية، ومخمّسة، وأصحاب حلول، كفلان وفلان ومن لا يُحصىٰ أيضاً كثرةً. وإلىٰ قمّي مشبّه مجبر. وأنَّ القمّيين كلّهم من غير استثناء لأحد منهم إلّا أبا جعفر بن بابويه (رحمة الله عليه) بالأمس كانوا مشبّهة مجبرة، وكتبهم وتصانيفهم تشهد بذلك وتنطق به.

فليت شعري أيّ رواية تخلص وتسلم من أن يكون في أصلها وفرعها واقف أو غال، أو قمّي مشبّه مجبر، والاختبار بيننا وبينهم التفتيش.

ثمّ لو سلم خبر أحدهم من هذه الأُمور، ولم يكن راويه إلّا مقلِّد بحت معتقد / [[ص ٣١١]] لمذهبه بغير حجَّة ودليل.

ومن كانت هذه صفته عند الشيعة جاهل بالله تعالىٰ، لا يجوز أن يكون عدلاً، ولا ممكن تُقبَل أخباره في الشريعة.

فإن قيل: ليس كلّ من لم يكن عالي الطبقة في النظر، يكون جاهلاً بالله تعالىٰ، أو غير عارف به، لأنَّ فيه أصحاب الجملة من يعرف الله تعالىٰ بطرق مختصرة توجب العلم، وإن لم يكن يقوىٰ علىٰ درء الشبهات كلّها.

قلنا: ما نعرف من أصحاب حديثنا ورواياتنا من هذه صفته، وكلّ من نشير إليه منهم إذا سألته عن سبب اعتقاده التوحيد والعدل أو النبوَّة أو الإمامة، أحالك علىٰ الروايات وتلىٰ عليك الأحاديث. فلو عرف هذه المعارف بجهة صحيحة لا أحال [ظ: لأحال] في اعتقاده إذا سُئِلَ عن جهة علمها، ومعلوم ضرورة خلاف ذلك، والمدافعة للعيان قبيحة بذوي الدين.

وفي رواتنا ونقلة أحاديثنا من يقول بالقياس ويذهب إليه في الشريعة، كالفضل ابن شاذان ويونس وجماعة معروفين، ولا شبهة في أنَّ اعتقاد صحَّة القياس في الشريعة كفر لا تثبت معه عدالة.

فمن أين يصحُّ لنا خبر واحد يروونه ممَّن يجوز أن يكون عدلاً مع هذه الأقسام التي ذكرناها حتَّىٰ ندَّعي أنّا تعبَّدنا بقوله.

وليس يلزم ما ذكرناه علىٰ أخبار التواتر، لأنَّ الأخبار المتواترة لا يشترط فيها عدالة رواتها، بل قد يثبت التواتر وتجب المعرفة برواية الفاسق بل الكافر، لأنَّ العلم بصحَّة ما رووه يبتني علىٰ أُمور عقلية تشهد بأنَّ مثل تلك الجماعة لا / [[ص ٣١٢]] يجوز عليها وهي علىٰ ما هي عليه.

فلا بدَّ إذا لم يكن خبرها كذباً أن يكون صدقاً، والعمل بأخبار الآحاد عند من يذهب إليه في الشرع يقتضي كون الراوي علي صفة تجب مراعاتها، فإذا لم يتكامل بطل الشرط في وجوب العمل.

وإنَّما قلنا: إنَّ مثل الذي ذكرناه لا يُعتَرض به علىٰ مذهب مخالفينا إلىٰ العمل بأخبار الآحاد، لأنَّهم لا يراعون في صفة الناقلين كلّ الذي نراعيه، ولا يكفّرون بما نكفّر به من الخلاف في كلّ أصل وفرع، وأكثرهم يعمل علىٰ أخبار أهل الأهواء وإن كان فسقاً كثيراً متىٰ كانوا متنزّهين عمَّا يعتقدون أنَّه معصية وفسق وغير منكر لا يعتقدونه قبحاً، فالأمر عليهم أوسع منه علينا.

فإن قيل: إذا سددتم طريق العمل بالأخبار في الشريعة فعلىٰ أيّ شيء تعوّلون في الفقه كلّه؟

قلنا: قد بيَّنا في مواضع من كلامنا كيف الطريق لنا مع نفي القياس والعمل بأخبار الآحاد إلىٰ ذلك، وكشفناه وأوضحناه في جواب المسائل التبانيات وفي جواب المسائل الحلبيات، ونحن نورد هاهنا جملة منه.

واعلم أنَّ معظم الفقه نعلم ضرورة مذاهب أئمّتنا فيه بالأخبار المتواترة، فإن وقع شكّ في أنَّ الأخبار توجب العلم الضروري فالعلم الذي لا شبهة فيه ولا ريب يعتريه حاصل، كالعلم بالأُمور الظاهرة كلّها التي يدَّعي قوم أنَّ العلم بها ضروري.

فإنَّ الإماميَّة كلّها تعلم أنَّ مذهب أبي عبد الله جعفر بن محمّد الصادق وآبائه وأبنائه من الأئمَّة عليهم السلام إنكار غسل الرجلين، وإيجاب مسحهما، وإنكار المسح علىٰ الخفّين، وأنَّ الطلاق الثلاث لا يقع، وأنَّ كلّ مسكر حرام، وما / [[ص ٣١٣]] جرىٰ مجرىٰ ذلك من الأُمور التي لا يختلج بشكّ بأنَّه مذاهبهم.

وما سوىٰ ذلك لقلَّته بل الأقلّ، نعوّل فيه علىٰ إجماع الإماميَّة، لأنّا نعلم أنَّ قول إمام الزمان المعصوم عليه السلام في جملة أقوالهم، وكلّ ما أجمعوا عليه مقطوع علىٰ صحَّته. وقد فرَّعنا هذه الجملة في مواضع وبسطناها.

فأمَّا ما اختلفت الإماميَّة فيه، فهو علىٰ ضربين: ضرب يكون الخلاف فيه من الواحد والاثنين، عرفناهما بأعيانهما وأنسابهما، وقطعنا علىٰ أنَّ إمام الزمان ليس بواحد منهما، فهذا الضرب يكون المعوَّل فيه علىٰ أقوال باقي الشيعة الذين هم الجلّ والجمهور، ولأنّا نقطع علىٰ أنَّ قول الإمام في تلك الجهة دون قول الواحد والاثنين.

والضرب الآخر من الخلاف: أن تقول طائفة كثيرة لا تتميَّز بعدد ولا معرفة إلَّا الأعيان الأشخاص بمذهب والباقون بخلافه، فحينئذٍ لا يمكن الرجوع إلىٰ الإجماع والاعتماد عليه، ويرجع في الحقّ من ذلك إلىٰ نصّ كتاب أو اعتماد علىٰ طريقة تفضي إلىٰ العلم، كالتمسك بأصل ما في العقل ونفي ما يُنقَل عنه، وما أشبه ذلك من الطرق التي قد بيَّناها في مواضع، وفي كتاب (نصرة ما انفردت به الإماميَّة في المسائل الفقهية).

فإن قدَّرنا أنَّه لا طريق إلىٰ قطع علىٰ الحقّ فيما اختلفوا فيه، فعند ذلك كنّا مخيَّرين في تلك المسألة بين الأقوال المختلفة، لفقد دليل التخصيص والتعيين.

وكذلك القول في أحكام الحوادث التي تحدث ولا قول للإمامية علىٰ وفاق ولا خلاف.

* * *

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ٤)/ (مسائل شتّىٰ):

[[ص ٣٣٥]] مسألة خرجت في شهر ربيع الأوَّل سنة سبع وعشرين، قال رضي الله عنه: / [[ص ٣٣٦]] فيما يجب الاعتماد في فساد العمل بأخبار الآحاد في الشريعة قوله تعالىٰ: ﴿وَلا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللهِ ما لا تَعْلَمُونَ ۝١٦٩﴾ [البقرة: ١٦٩]، وكلّ آية تنهىٰ فيها عن الفعل من غير علم، وهي كثيرة.

ولـمَّا كان بخبر الواحد في الشريعة عاملاً به الظنّ من غير علم لصدق الراوي يوجب أن يكون داخلاً تحت النهي.

فإن قالوا: في العامل بخبر الواحد علم وهذا العلم بصواب العمل بقوله وحسنه وإن لم يكن عالماً بصدقه فلم يجب العلم من العمل، وإنَّما نهىٰ تعالىٰ عن العمل الذي لا يستند إلىٰ شيء من العلم.

قلنا: الله تعالىٰ نهىٰ عن اتّباع ما ليس لنا به علم، [ولو عملنا] بخبر الواحد فقد قفونا ما ليس له علم، لأنّا لا ندري أصدق هو أم كذب، والعلم بصواب العمل عنده هو علم به، وأقوىٰ العلوم به العلم بصدقه، وليس ذلك بموجود في العمل بخبر الواحد، فيجب أن يكون النهي متناوله.

فإن قيل: نهينا عن أن نقتفي ما ليس لنا به علم، ونحن إذا عملنا بخبر الواحد فإنَّما اقتفينا بخبر قول الرسول صلى الله عليه وآله الذي يعبِّدنا بالعمل به والدليل الدالّ علىٰ ذلك ولم نتَّبع قول الخبر الواحد.

قلنا: ما اقتفينا إلَّا بقول الخبر الواحد ولا عملنا إلَّا علىٰ قوله، لأنَّ عملنا مطابقاً لما أخبرنا به مطابقة يقتضي تعلّقها به. وإنَّما الدليل في الجملة عند من ذهب / [[ص ٣٣٧]] إلىٰ هذا المذهب إلىٰ وجوب العمل بخبر الواحد العدل وعلىٰ طريق التفصيل إنَّما نعمل بقول من أخبرنا بتحليل شيء بعينه أو تحريمه.

وبعد، فلو سلَّمنا أنّا مقتفون قول النبيّ صلى الله عليه وآله لكان لا بدَّ من كوننا مقتفين أيضاً قول المخبر لنا بالتحليل أو التحريم. ألَا ترىٰ أنَّ قوله عليه السلام لو انفرد عن خبر المخبر.

فإن قيل: هذا سيبطل بالشهادات، وقيم المتلفات، وجهة القبلة، ومسائل لا تُحصىٰ.

قلنا: أخرجنا هذه المواضع كلّها من ظاهر الآية بدليل وبقي موضع الخلاف متناولاً حكمه للظاهر.

ويمكن أيضاً أن يُستَدَلَّ علىٰ أنَّ الظنّ عند خبر الواحد في الشريعة لا يجوز العمل عنده، وكذلك في

القياس الشرعي، بأنَّ الله تعالىٰ ينهىٰ في الكتاب عن اتّباع الظنّ والعمل به، وظاهر ذلك يقتضي العمل به ولا عنده في موضع من المواضع، ولـمَّا دلَّت الأدلَّة الظاهرة علىٰ العمل عند الظنون في مواضع من الشريعة خصَّصنا ذلك بتناوله النهي وبقيت مسائل الخلاف يتناولها الظاهر ولا نخرجها منه إلَّا بدليل، ولا دليل يوجب إخراجها.

* * *

جوابات المسائل الطرابلسيَّة (خ):

[[ص ٢٢٧]] **فصل ثانٍ**: ابتداؤه إن قيل: العمل بخبر الآحاد حكم مفرد عن العمل بخبر معيَّن وهو الأصل الذي يترتَّب عليه العمل بخبر معيَّن، فإذا قلنا: إنَّ الطائفة عاملة بأحد الخبرين فقد اجتررنا بعملها بأخبار الآحاد لأنَّه من جملتها، فما الذي يعترض ذلك إن كان فاسداً. فإن قلنا: إنَّهم لم يعملوا لمجرَّد الرواية بل لقرينةٍ كان له أن يقول: وما تلك القرينة؟ ويطالب بالخبر عنها لمن عمل بالخبر لأجلها.

والكلام علىٰ هذا القدر من هذا الفصل يستفاد من كلامنا الذي قدَّمناه، لأنّا قد بيَّنا أنَّ العمل بخبر الواحد الذي لم يقم دلالة علىٰ صدقه ولا علىٰ وجوب العمل به غير صحيح، فالطائفة الذي قد ثبت أنَّ إجماعها حجَّة لا يجوز أن تجمع لأجل خبر لم تقم الحجَّة به، ولا يسند إجماعها علىٰ ذلك الحكم إلَّا إلىٰ ما هو دليل في نفسه وحجَّة، وإذا كنّا لا نجيز ما ذكره عنّا وإنَّما نرتّبه علىٰ الوجه الذي أوضحناه فقد سقط التعويل علىٰ ما تضمَّنه هذا الكلام.

ثمّ قال: فإن قيل أيضاً: المعلوم من حال الطائفة وفقهائها الذين سيِّدنا أدام الله علوَّه منهم بل أجلّهم، ومعلوم أنَّ ما عدا العلماء والفقهاء تبع لهم وآخذ عنهم ومتعلِّم منهم يعملون بأخبار الآحاد ويحتجّون بها ويعوِّلون في أكثر العبادات والأحكام عليها يشهد بذلك من حالهم كتبهم المصنَّفة في الفقه المتداولة في أيدي الناس التي لا يوجد في أكثر رواتها وما يشتمل عليه زيادة علىٰ روايات الآحاد، ولا يمكن الإشارة إلىٰ كتاب من كتبهم مقصور علىٰ ظواهر القرآن والمتواتر من الأخبار، وهذه المحنة بيننا وبين من ادَّعىٰ خلاف ما ذكرنا، وإذا كان لا وجه لذكر الروايات في أبواب الفقه إلَّا الدلالة علىٰ صحَّة ما احترمت عليه من الأحكام والاحتجاج بها وعمَّ ذلك جميع الطائفة وكان معلوماً من شأنها تبيَّنا أحد الحكمين وهو العلم بعملها بخبر الآحاد وتعذَّر علىٰ من ادَّعىٰ العمل بخبر / [[ص ٢٢٨]] معيَّن مثل ذلك، وإذا تقرَّر بما تقدَّم عمل الطائفة بأخبار الآحاد وهي أحد طائفتي الأُمَّة وشطرها وكان من بقي بعدها وهم العامَّة العمل بخبر الآحاد معلوم من مذهبها ومشهور من قولها، وما يروىٰ من مذهب النظّام وغيره داخل في جملتها ويزيد عليه لأنَّه يضيف إلىٰ وجوب العمل بها حصول العلم الضروري عنها، وجعفر بن مبشر كتابه في الفقه موجود متداول يُصرِّح فيه بالعمل بخبر الآحاد ويعوَّل عليها فيه حسب ما فعله سائر الفقهاء، ولو صحَّت الرواية عن الجعفرين والإسكافي لكان الإجماع قد سبقهم وحكم بفساد قولهم. علىٰ أنَّ المعوَّل عليه في الاحتجاج بالإجماع إذا لم يتعيَّن لنا قول المعصوم الرجوع إلىٰ جميع الأُمَّة لأنَّه في جملتها أو إلىٰ الطائفة المحقَّة بمثل ذلك، فأمَّا من علمنا أنَّه غير معصوم ومن قطعنا علىٰ أنَّه ليس منهم فلا وجه للرجوع إلىٰ قوله، ومن حكي عنه الامتناع من العمل بأخبار الآحاد هذه سبيلهم في أنّا عالمون بأنَّ المعصوم ليس فيهم لتعيّن معرفتنا بهم وبأنسابهم فلا معنىٰ لذكرهم ولذكر من يجري مجراهم في الاعتراض علىٰ المعلوم من اتّفاق طوائف الأُمَّة أو الطائفة المحقَّة، فالعمل إذاً بروايات الآحاد علىٰ هذا القول ثابت علىٰ لسان الأُمَّة، فما الذي يعترضه إن كان فاسداً؟

الكلام علىٰ ذلك: يقال له: ما رأيناك صنعت في هذا الفصل شيئاً أكثر من ادِّعائك المناقضة الظاهرة علىٰ العلماء المحصِّلين والمتكلِّمين المدقِّقين، وأنَّهم يحتجّون بما يُظهِرون ويعتقدون أنَّه لا حجَّة فيه، ويعتمدون في الأحكام التي يُثبِتونها علىٰ ما ينافي أُصولهم وتشهد بأنَّه ليس بحجَّة ولا دليل ولا عليه معتمد، وهذا سوء ثناء علىٰ القوم، وشهادة عليهم إمَّا بالغفلة الشديدة المنافية للتكليف أو بالعناد وقلَّة الدين والتهاون بما يُسطَر من أقوالهم، وإنَّما يقول المتكلِّمون إذا تكلَّموا في صحَّة النظر وردّوا علىٰ مبطله والمطاعن فيه: أنَّكم تُبطِلون النظر بنظر وتفسدونه باستعماله نفسه، لأنَّ

منكري النظر والرادّين علىٰ مصحّحيه بُلَه العامَّة يجوز أن تذهب عليهم المناقضة ولا يشعرون بها، فإمَّا أن يقال لمتكلِّمي طائفتنا ومحقِّقي علمائنا وفيهم من يشقّ الشعر ويفلق الحجر تدقيقاً وغوصاً علىٰ المعاني: إنَّكم تناقضون ولا تشعرون، لأنَّكم تذهبون بلا شكٍّ ولا ريبةٍ / [[ص ٢٢٩]] إلىٰ أنَّ أخبار الآحاد ليست بحجَّة ولا دلالة تعوِّلون في كتبكم ومصنَّفاتكم علىٰ أخبار الآحاد ولا تعتمدون علىٰ سواها، فهو غاية سوء الظنِّ بهم والتناهي في الطعن إمَّا علىٰ فطنتهم أو ديانتهم، وأيّ متىٰ يقال للغافل العامّي إلَّا ما هو دون هذا؟

وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّني لا أجمع بين الأمرين اللذين ذكرتموهما فأكون بذلك طاعناً علىٰ القول، بل أقول إذا تظاهر عملهم بأخبار الآحاد وتعويلهم في كتبهم عليها علمت أنَّهم لا يذهبون إلىٰ إسناد أخبار الآحاد وإبطال الاحتجاج بها، وذلك أنَّ هذا تطرّق بضرب من الاستدلال إلىٰ دفع الضرورة، لأنّا نعلم علماً ضرورياً لا يدخل في مثله ريب ولا شكّ أنَّ علماء الشيعة الإماميَّة يذهبون إلىٰ أنَّ أخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها، وأنَّها ليست بحجَّة ولا دلالة وقد ملؤوا الطوامير وسطروا الأساطير في الاحتجاج علىٰ ذلك والنقض علىٰ مخالفهم فيه، ومنهم من يزيد علىٰ هذه الجملة ويذهب إلىٰ أنَّه مستحيل من طريق العقول أن يتعبَّد الله تعالىٰ بالعمل بأخبار الآحاد، ويجري ظهور مذهبهم في أخبار الآحاد مجرىٰ ظهوره في إبطال القياس في الشريعة وحظره وتحريمه، وأكثرهم يحظر القياس والعمل بأخبار الآحاد عقلاً، وإذا كان الأمر علىٰ ما ذكرناه من الظهور والتجلّي فكيف يتعاطىٰ متعاطي ضرباً من الاستدلال في دفع هذا المعلوم؟ وما منزلة من نصل كلاماً يدفع به هذا المعلوم إلَّا كمن تكلَّف وضع كلام في أنَّ الشيعة الإماميَّة لا تُبطِل القياس في الشريعة أو لا تعتقد النصّ علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامة، فلمَّا كان هذا كلّه معلوماً اضطراراً لم يجز الالتفات إلىٰ من يتعاطىٰ استدلالاً علىٰ خلافه.

ولم يبقَ بعد ذلك إلَّا أنَّ هؤلاء الذين قد علمنا واضطررنا إلىٰ اعتقادهم فساد العمل بخبر الآحاد إنَّما عملوا بها في كتبهم وعوَّلوا عليها في مصنَّفاتهم لأحد أمرين إمَّا الغفلة أو العناد والتعصّب بالدين، وما في ذلك إلَّا ما هم مرفوعون عنه ومنزَّهون عن مثله.

وبعد فمن شأن المشتبه الملتبس المحتمل أن يبني علىٰ الظاهر المنكشف الذي لا يحتمل ولا يعكس ذلك بأن يبني ما لا يحتمل ولا يلتبس علىٰ المحتمل الملتبس، وقد علمنا أنَّ كلَّ من صنَّف من علماء هذه الطائفة كتاباً ودوَّن علماً فمذهبه / [[ص ٣٣٠]] الذي لا يختلّ ولا يشتبه ولا يلتبس أنَّ أخبار الآحاد ليس بحجَّة في الشريعة، فإذا رأينا بعض هؤلاء المصنَّفين وقد أودع كتاباً أشياء من أخبار الآحاد في أحكام الشريعة فلا ينبغي أن نتسرَّع إلىٰ الحكم بأنَّه أودعها محتجَّاً بها ومستدلَّاً بإيرادها، لأنّا متىٰ فعلنا ذلك قضينا بالمحتمل الملتبس علىٰ ما لا يحتمل ولا يلتبس، وذلك أنَّ إيداع أخبار الآحاد للكتب المصنَّفة يمكن أن يكون لوجوه كثيرة ومعانٍ مختلفة، وليس هو خالص لوجه واحد، فقد صار كما ترىٰ محتملاً متردِّد، فمن الواجب أن نقضي عليه بالظاهر المعلوم الذي لا التباس فيه، وهو القطع علىٰ اعتقاد القوم فساد العمل بخبر الواحد، ونعلم علىٰ سبيل الجملة أنَّهم ما أودعوا ذلك محتجّين ولا مستدلّين بل لغرض لا ينافي ما علمناه من اعتقادهم في أخبار الآحاد، فإن أظفرنا البحث بوجه ذلك علىٰ سبيل التفصيل والتعيين ذكرناه، وإن لم يتَّفق لنا العلم به تفصيلاً كفانا العلم به علىٰ سبيل الجملة.

فإن قيل: فاذكروا علىٰ كلِّ حالٍ الوجه في إيداع أخبار الآحاد الكتب المصنَّفة في الفقه لتزول الشبهة في أنَّ إيداعها الكتب علىٰ سبيل الاحتجاج بها.

قلنا: أوَّل ما نقوله في هذا الباب: إنَّه ليس كلّ ما رواه أصحابنا من الأخبار وأودعوه كتبهم وإن كان مستنداً إلىٰ رواة معدودين من الآحاد معدوداً في الحكم من أخبار الآحاد، بل أكثر هذه الأخبار متواتر موجب للعلم أو أحوال متغايرة علىٰ هذه الوجوه كلّها أو الحروف حتَّى يتمّ القول مع إباحته تعالىٰ القراءة بأيّ شيء شئناه من هذه الحروف بأن يكون القارئ بكلِّ واحد منها حاكياً لكلامه ومؤدّياً لمثل لفظه، وإلَّا فلا يجوز أن يكون من قرأ: ﴿فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: ٦] بالنون حاكياً لكلام من قال: (فتثبَّتوا) بالتاء، وليس هذا بمنكر، فإنَّ أبا هاشم كان

يذهب إلىٰ أنَّ الله تعالىٰ لـمَّا قال: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، ودلَّ الدليل عند أبي هاشم علىٰ أنَّ المجتهد إذا أدّاه اجتهاده إلىٰ أنَّ المراد بلفظة القروء الطهر، فمراد الله تعالىٰ في تكليفه بهذه اللفظة مرَّتين مرَّةً أراد بها الطهر ومرَّةً أراد بها الحيض، لأنَّ من مذهبه أنَّ الواحد لا يجوز أن يُراد به المعاني المختلفة في وقتٍ واحدٍ، وقد بيَّنا فيما أمليناه من الكلام في أُصول الفقه أنَّ الصحيح غير هذا، وأنَّه غير ممتنع أن يريد المتكلِّم باللفظة الواحدة المعاني المختلفة، وليس / [[ص ٢٣١]] يحتاج إلىٰ أن يُردِّد اللفظ بها حتَّىٰ يريد المعاني المختلفة في الأوقات المتغايرة، وإنَّما أوردنا ما ذكرناه حتَّىٰ لا يُستَبعد ويُستَنكر ما قلناه من أنَّه تعالىٰ يجب أن يتكلَّم في ابتداء أحداث القرآن علىٰ جميع الحروف والقراءات المختلفة، فذلك غير منكر، وقد قال العلماء بمثله فيما حكيناه.

* * *

الذريعة إلىٰ أُصول الشريعة:

[[ص ٣٦٤]] **الفصل السابع: في أنَّ الخبر الواحد لا يوجب العلم:**

اعلم أنَّ الصحيح أنَّ خبر الواحد لا يوجب علماً، وإنَّما يقتضي غلبة الظنّ بصدقه إذا كان عدلاً.

وكان النظّام يذهب إلىٰ أنَّ العلم يجوز أن يحصل عنده / [[ص ٣٦٥]] وإن لم يجب، لأنَّه يتبع قرائن وأسباباً، ويجعل العمل تابعاً للعلم، فمهما لم يحصل علم فلا عمل.

وقال بعضهم: إنَّ خبر الواحد يوجب العلم الظاهر، ويُقسِّم العلم إلىٰ قسمين.

وفي الناس من يقول: إنَّ كلَّ خبر وجب العمل به فلا بدَّ من إيجابه العلم، ويجعل العلم تابعاً للعمل.

وأقوىٰ ما أُبطل به قول النظّام أنَّ الخبر مع الأسباب التي يذكرها لو حصل عندها العلم كما ادَّعىٰ لما جاز انكشافه عن باطل، وقد علمنا أنَّ الخبر عن موت إنسان بعينه مع حصول الأسباب التي يراعيها من البكاء عليه والصراخ وإحضار الجنازة والأكفان قد ينكشف عن باطل، فيقال: إنَّه أُغمي عليه، أو لحقته السكتة، أو ما أشبه ذلك، والعلم لا يجوز انكشافه عن باطل. ويلزم علىٰ هذه الطريقة الفاسدة أن يجوز أن لا يقع العلم بالتواتر لفقد هذه الأسباب، فكنّا نُصدِّق من خبَّرنا بأنَّه لا يعلم شيئاً بالأخبار بأن لا تكون الأسباب حاصلة.

وأمَّا إلزام النظّام أنه لو أوجب خبر الواحد العلم في موضع، لأوجبه في كلِّ موضع، فكان النبيّ ﷺ يستغني عن علم معجز، والحاكم متىٰ لم يعلم صدق المدَّعي ضرورةً أن يعلم أنَّه كاذب، فإنَّ ذلك لا يلزمه، لأنَّ له أن يقول: من أين لكم أنَّ كلَّ خبر يجب عنده العلم؟ بل لا بدَّ من وجوب ذلك عند أمثاله. ثمّ العلم عند النظّام لا يجب عند مجرَّد الخبر، بل عنده وعند أسباب يذكرها، وليس / [[ص ٣٦٦]] مثل ذلك في خبر مدَّعي النبوَّة، ولا في الحاكم.

فأمَّا من يقول: إنَّه يقتضي العلم الظاهر، فخلافه في عبارة، لأنَّه سمّىٰ غالب الظنّ علماً.

وأمَّا من جعل العلم تابعاً للعمل، فقوله باطل، لأنَّه عكس الشيء، والعمل يجب أن يتبع العلم لا أن يتبع العلم العمل، وقد وجب العمل بأخبار كثيرة من غير حصول العلم كالمخوِّف من سبع في طريق والشهادات وغيرها.

الفصل الثامن: في ذكر الدلالة علىٰ جواز التعبّد بالعمل بخبر الوحد:

اعلم أنَّ في المتكلِّمين من يذهب إلىٰ أنَّ خبر الواحد لا يجوز من جهة العقل ورود العبادة بالعمل به، والصحيح أنَّ ذلك جائز عقلاً، وإن كانت العبادة ما وردت به علىٰ ما سنُبيِّنه في الباب الذي يلي هذا الباب بمشيَّة الله تعالىٰ.

والذي يدلُّ علىٰ جواز ورود العبادة بالعمل به أن يُبيَّن أنَّ خبر الواحد يمكن أن يكون طريقاً إلىٰ معرفة الأحكام، وأنه يجري في جواز كونه دلالة مجرىٰ الأدلَّة الشرعية كلّها من كتاب وسُنَّة وإجماع، وإن اختلف وجه دلالته كما اختلف وجوه هذه الأدلَّة الشرعية ولم تخرج بهذا الاختلاف من كونها أدلَّة، وإنَّما جاز أن يكون خبر الواحد دلالة بأن يدلَّ القرآن أو السُّنَّة علىٰ وجوب العمل به إذا كان المخبر به / [[ص٣٦٧]] علىٰ صفة مخصوصة، ألَا ترىٰ أنَّه لا فرق في العلم بتحريم الشيء بأن يقول النبيّ ﷺ: (إنَّه حرام) وبين أن يقول: (إذا أخبركم عنّي

بتحريمه فلان فحرِّموه)، ولا فرق بين ذلك، وبين أن يقول: (إذا أخبركم عنّي بتحريمه من صفته كيت وكيت فحرِّموه)، لأنَّه علىٰ الوجوه كلّها يُعلَم التحريم وإن اختلف.

وليس لأحدٍ أن يقول: فامنعوا الغلط من الواحد إذا كان الأمر علىٰ ما ذكرتم. وذلك أنَّه غير ممتنع أن يجعل الرسول ﷺ قول الواحد دلالة مع جواز الغلط عليه. مثال ذلك أنَّه ﷺ لو قال: (إذا أخبركم عنّي أبو ذر بشيء فهو حقّ)، لكانت الثقة حاصلة عند خبره، ولو قال ﷺ: (اعملوا بما يُخبِركم به فلان، فهو صلاح لكم)، وجب العمل به وإن لم يحصل الثقة، ويجري مجرىٰ تعبّد الحاكم بأن يعمل بعلمه، فتحصل له الثقة، وتعبّده بأن يعمل بالإقرار، فلا تحصل الثقة، وإن كان الحال إليها أقرب، وتعبّده بأن يعمل بالبيِّنة، وهي عن الثقة أبعد من الإقرار.

وممَّا يدلُّ أيضاً علىٰ جواز التعبّد بخبر الواحد أنَّ العمل في كثير من العقليات قد يتبع غلبة الظنّ، فما الذي يمنع عن مثل ذلك في الشرعيّات؟

ويدلُّ عليه أيضاً ورود التعبّد بقبول الشهادات، والاجتهاد في جهة القبلة، وقبول قول المفتي، وكلُّ هذا من باب واحد.

[في أدلَّة من منع من جواز التعبّد بخبر الواحد]:

وقد تعلَّق من منع من جواز التعبّد بخبر الواحد بأشياء:

أوَّلها: قولهم: إنَّ الشرائع لا تكون إلَّا مصالح لنا، وبخبر الواحد لا نعلم أنَّ ذلك مصلحة، ولا نأمن كونه مفسدة.

وثانيها: أن قالوا: إذا لم يجز أن نُخبِر بما لا نأمن كونه كذباً، كذلك لا يجوز أن / [[ص ٣٦٨]] نقدم علىٰ ما لا نأمن من كونه مفسدة.

وثالثها: أنَّ قول الواحد وصلة إلىٰ قول الرسول ﷺ، وإذا لم يجز قبول قول الرسول ﷺ إلَّا بمعجز ودليل علىٰ القطع علىٰ صدقه، فغيره أولىٰ بذلك.

ورابعها: أنَّ الرسول ﷺ إنَّما لم يجز العمل بقوله إلَّا بمعجزة تدلُّ علىٰ صدقه لجواز الغلط عليه، وهذه العلَّة قائمة في خبر الواحد.

وخامسها: أنَّ العمل من حقِّه أن يتبع العلم، وإذا لم يعلم صدق الواحد لم يعمل بخبره، ولو جاز العمل ولا علم لجاز تبخيتاً وتخميناً.

وسادسها: أنَّه لو جاز العمل بخبر الواحد في بعض الأحكام، جاز في سائرها، حتَّىٰ في الأُصول، وإثبات القرآن، والنبوّات.

وفرَّقوا بين العمل بخبر الواحد وبين الشهادة بأنَّ الشهادة تقتضي ما يتعلَّق بمصالح الدنيا، ودفع المضارّ فيها، وإجلاب المنافع، وما يجوز فيه البدل والصلح، ويتعلَّق بالاختيار، ويخالف المصالح التي لا يعلمها إلَّا الله تعالىٰ، ويخالف ذلك أيضاً المعاملات التي تجري مجرىٰ الإباحات، وترجع إلىٰ الرضا والسخط، وتطيّب النفس.

وسابعها: أنَّه لو جاز التعبّد بخبر العدل لجاز ذلك في خبر الفاسق، لأنَّه لا فرق في العقول بينهما في أنَّ الثقة لا تحصل عند خبره.

فيقال لهم فيما تعلَّقوا به أوَّلاً: الشرائع لا بدَّ من كونها مصالح علىٰ ما ذكرتم، ولا بدَّ من طريق للمكلَّف إلىٰ العلم بذلك إمَّا علىٰ الجملة أو التفصيل. فإذا دلَّ الدليل علىٰ وجوب العمل بخبر الواحد إذا كان علىٰ صفة، وإذا غلب في الظنّ صدقه علمنا كون ما أُخبر به صلاحاً، وأمناً من الإقدام علىٰ المفسدة، كما نعلم كون قطع يد السارق عند البيِّنة أو الإقرار صلاحاً، ولولا ذلك لكان مفسدة. وتنتقض أيضاً هذه الطريقة بالشهادات إذا عُمِلَ بها في الحدود.

/ [[ص ٣٦٩]] ويقال لهم فيما تعلَّقوا به ثانياً: لو جاز في الخبر أن تُثبِت أمارة للمكلَّف يأمن بها من كونه كذباً، جاز أن يُكلَّف في الاخبار ما كُلِّفه في الأفعال. وينتقض ذلك عليهم بالإقرار والبيّنات في الحدود وغيرها.

ويقال لهم فيما تعلَّقوا به ثالثاً ورابعاً _ فإنَّ الوجهين متقاربان _: إنَّ الرسول لو كان لنا طريق غير المعجز يُعلَم به كون ما تحمَّله مصلحة، لجاز فيه ما جاز في خبر الواحد. وإنَّما لم يُعمَل بخبر مدَّعي النبوَّة قبل ظهور المعجز، لأنَّه لا طريق إلىٰ العلم بقوله إلَّا العلم المعجز، وليس كذلك الخبر، لأنَّ لنا طريقاً نأمن به كون الفعل مفسدة، وهو ما بيَّناه من قيام الدلالة علىٰ وجوب العمل بخبره. وتنتقض

هذه الطريقة أيضاً بالشهادات والإقرارات وكلّ شيء عُمِلَ به مع ارتفاع الثقة بالصدق.

ويقال لهم فيما تعلَّقوا به خامساً: لا شبهة في أنَّ العمل يتبع العلم، لكن من أين قلتم: إنَّه يتبع العلم بصدق المخبر؟! وما أنكرتم أنَّه يتبع العلم تارةً بصدق المخبر، وأُخرىٰ يتبع العلم بوجوب العمل بقوله مع تجويز الغلط عليه؟! وتنتقض هذه الطريقة أيضاً بالشهادات والإقرارات والرجوع إلىٰ قول المفتي والحاكم.

ويقال لهم فيما تعلَّقوا به سادساً: ليس بممتنع فرضاً وتقديراً أن يثبت جميع أُصول الشريعة بأخبار الآحاد بعد أن يُعلَم بالمعجز صدق الرسول ﷺ، ويُعلَم من جهة ذلك، وإن كان قد ثبت الشرع الآن بخلاف ذلك، والكلام الآن إنَّما هو علىٰ الجواز، وقد بيَّنا جوازه. ثمّ يعارَضون بالشهادات والإقرارات، ويُلزَمون جواز مثل ذلك في سائر الأُصول.

[في الفرق بين الأُصول والفروع في جواز التعبّد بخبر الواحد]:

/ [[ص ٣٧٠]] فأمَّا القرآن، فإثباته وهو معجز دالٌّ علىٰ صدق الرسالة بخبر الواحد لا يجوز، لأنَّ الثقة بنبوَّته وصدقه لا تحصل إلَّا مع الثقة بمعجزته، ولو فرضنا أنَّ نبوَّته ﷺ تثبت بغير القرآن من المعجزات، لجاز إثبات القرآن بخبر الواحد.

فأمَّا إثبات النبوّات بخبر الواحد، فإنَّه غير جائز، لأنَّ ذلك يُنتَقض بخبر الواحد. ولأنَّه لا طريق إلىٰ وجوب العمل بقول النبيّ ﷺ إلَّا العلم المعجز الدالّ علىٰ الصدق وحصول الثقة.

وأمَّا تفريقهم بين قبول الشهادة وقبول خبر الواحد، فليس بصحيح، لأنّا نقبل الشهادة في الحدود، وهي مختصَّة بمصالح الدين، وخارجه عمَّا يجوز فيه الصلح والتراضي. وكذلك يُقبَل قول المفتي فيما يختصُّ بمصالح الدين.

وبعد، فإنَّ العقل يحظر انتزاع ملك زيد ودفعه إلىٰ عمرو، وبالشهادة يُفعَل ذلك.

ويقال لهم فيما تعلَّقوا به سابعاً: إنَّه جائز من جهة العقل أن يتعبَّد الله تعالىٰ بالعمل بخبر الفاسق، ولا فرق في الجواز بين العدل والفاسق، وإذا جعلنا قول المخبر كالسبب أو الشرط في العبادة، جازت العبادة عقلاً بالعمل بقول من يغلب في الظنِّ كذبه، كما يُجعَل زوال الشمس وطلوع الفجر سبباً للأحكام.

فإن قيل: إذا كان لا بدَّ من تمييز الحجَّة من الشبهة، فكيف يتميَّز ذلك في خبر الواحد؟

قلنا: بأن يجعل لأحد الخبرين أمارة يُميَّز بها من الآخر.

/ [[ص ٣٧١]] **الفصل التاسع: في إثبات التعبّد بخبر الواحد أو نفي ذلك:**

الصحيح أنَّ العبادة ما وردت بذلك، وإن كان العقل يُجوِّز التعبّد بذلك وغير محيل له، علىٰ ما مضىٰ في الباب الأوَّل، ووافق علىٰ ذلك كلُّ من منع عقلاً من العبادة به من النظّام وغيره من المتكلِّمين. وذهب الفقهاء وأكثر المتكلِّمين إلىٰ أنَّ العبادة قد وردت بالعمل بخبر الواحد في الشريعة. وكان أبو علي الجبّائي لا يعمل بخبر الواحد في الشريعة، ويعمل بخبر الاثنين فصاعداً، ويجريه مجرىٰ الشهادة.

/ [[ص ٣٧٢]] والذي يدلُّ علىٰ صحَّة ما ذهبنا إليه أنَّه لا خلاف بيننا وبين محصِّلي مخالفينا في هذه المسألة أنَّ العبادة بقبول خبر الواحد والعمل به طريقة الشرع والمصالح، فجرىٰ مجرىٰ سائر العبادات الشرعية في اتّباع المصلحة، وأنَّ العقل غير دالٍّ عليه، وإذا فقدنا في أدلَّة الشرع ما يدلُّ علىٰ وجوب العمل به، علمنا انتفاء العبادة به، كما نقول في سائر الشرعيات والعبادات الزائدة علىٰ ما أثبتناه وعلمناه، وعلىٰ هذه الطريقة نُعوِّل كلُّنا في نفي صلاة زائدة وصوم شهر زائد علىٰ ما عرفناه، وفي أنَّ مدَّعي النبوَّة ولا معجز علىٰ يده ليس بنبيّ.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّما عُلِمَت أنَّه لا صلاة زائدة علىٰ الخمس مفروضة، ولا صيام مفروض زائد علىٰ شهر رمضان بالإجماع. لأنّا نعلم أنَّهم لو لم يجمعوا علىٰ ذلك، وخالف بعضهم فيه، لكان المفزع فيه إلىٰ هذه الطريقة التي ذكرناها، وقد بيَّنا صحَّة الاعتماد علىٰ هذه الطريقة، وإبطال شبهة من اشتبه عليه ذلك في مواضع من كلامنا، واستقصيناه.

ويمكن أن يُستَدلَّ بمعنىٰ هذه الطريقة بعبارة أُخرىٰ، وهو أن نقول: العمل بالخبر لا بدَّ من أن يكون تابعاً للعلم، فإمَّا أن يكون تابعاً للعلم بصدق الخبر، أو العلم بوجوب العمل به مع تجويز الكذب، وقد علمنا أنَّ خبر الواحد لا يحصل عنده علم بصدقه لا محالة، فلم يبقَ إلَّا أن يكون العمل به تابعاً للعلم بالعبادة بوجوب العمل به، وإذا لم نجد دليلاً علىٰ وجوب العمل به نفيناه.

/ [[ص ٣٧٣]] **[في أدلَّة القائلين بورود التعبّد بخبر الواحد والجواب عنها]:**

وقد تعلَّق مخالفونا بأشياء:

أوَّلها: قوله تعالىٰ: ﴿فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١٢٢﴾﴾ [التوبة: ١٢٢]، وليس يكونون منذرين لهم إلَّا ويلزمهم القبول منهم. وربَّما قالوا: إنَّ معنىٰ الآية: ولينذر كلُّ واحدٍ منهم قومه. وإذا صحَّ لهم ذلك استغنوا عن التشاغل بأنَّ اسم طائفة يقع علىٰ الواحد كما يقع علىٰ الجماعة، وتعلّقهم في ذلك بقوله تعالىٰ: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذابَهُما طائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٢﴾﴾ [النور: ٢]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَإِنْ طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ [الحجرات: ٩].

وثانيها: قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ ما أَنْزَلْنا مِنَ الْبَيِّناتِ﴾ [البقرة: ١٥٩]، وحظر الكتمان يقتضي وجوب الإظهار، ولا يجب الإظهار إلَّا للقبول.

وثالثها: قوله تعالىٰ: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ﴾ [الحجرات: ٦]، والظاهر يقتضي أنَّ العدل في هذا الحكم بخلاف الفاسق.

ورابعها: أنَّ الله تعالىٰ قد أمر رسوله ﷺ بالإبلاغ في مواضع من الكتاب لا تُحصىٰ، والإبلاغ يكون بالتواتر والآحاد معاً، لأنَّه لو اختصَّ بالتواتر وما يوجب العلم لوجب أن يكون العلم بفروع العبادات كالعلم بأُصولها، وكذلك فروع المعاملات كلّها، ومعلوم ضرورةً خلاف ذلك.

وخامسها: وهو الطريقة التي بها يصولون، وعليها كلُّهم يُعوِّلون، وإيّاها يرتضون، وترتيبها أنَّ الصحابة مجمعة علىٰ العمل بأخبار لا تبلغ التواتر، وذلك أظهر فيما بينهم من كلِّ شيء كان ظاهراً، ويذكرون رجوعهم في وجوب الغسل / [[ص ٣٧٤]] بالتقاء الختانين إلىٰ أزواج النبيّ ﷺ عند اختلافهم في ذلك.

وعمل عمر بن الخطّاب بعد التوقّف والتردّد في جزية المجوس علىٰ خبر عبد الرحمن، ثمّ أجمعوا علىٰ ذلك.

ونحو عمله في دية الجنين علىٰ خبر حمل بن مالك.

ونحو عمل أبي بكر في ميراث الجدَّة علىٰ قول الواحد والاثنين.

ونحو ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام من قوله: «كنت إذا سمعت من رسول الله ﷺ حديثاً نفعني الله ما شاء أن ينفعني به، وإذا حدَّثني عنه غيره استحلفته، فإذا حلف لي صدَّقته، وحدَّثني أبو بكر وصدق أبو بكر».

ورجع في حكم المذي إلىٰ خبر المقداد.

قالوا: ووجدناهم بين عامل بهذه الأخبار، وبين تارك للنكير عليه، ولو كان ذلك خطأً لكان قد أجمعوا علىٰ الخطأ، وهذا غير جائز عليهم.

وسادسها: أنَّ النبيّ ﷺ كان يبعث عمّاله ورسله إلىٰ البلاد للدعاء إلىٰ شريعته، وإنَّما كانوا يعملون علىٰ مجرَّد أقوالهم في كونهم رسلاً، وفي العمل بما يروونه.

وسابعها: حمل قبول خبر الواحد مع تجويز الغلط عليه علىٰ قبول قول / [[ص ٣٧٥]] المفتي مع تجويز ذلك عليه. وربَّما حملوا ذلك علىٰ الشهادات وأخبار المعاملات.

وثامنها: أنَّ الضرورة تقود إلىٰ قبول أخبار الآحاد إذا حدثت الحادثة وليس فيها حكم منصوص.

وتاسعها: طريقة وجوب التحرّز من المضارّ، كما يجب التحرّز من سلوك الطريق إذا أخبر مخبر بأنَّ فيه سبعاً وما أشبهه.

فيقال لهم فيما تعلَّقوا به أوَّلاً: إذا سلَّمنا أنَّ اسم الطائفة يقع علىٰ الواحد والاثنين، فلا دلالة لكم في الآية، لأنَّه تعالىٰ سمّاهم منذرين، والمنذر هو المخوِّف المحذِّر الذي يُنبِّه علىٰ النظر والتأمّل، ولا يجب تقليده ولا القبول منه بغير حجَّة، ولهذا قال تعالىٰ: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾، ومعنىٰ ذلك: ليحذروا. ولو أراد ما ادَّعوا لقال تعالىٰ: (لعلَّهم يعملون أو يقبلون)، والنبيّ ﷺ وإن سمَّيناه منذراً وكان

قبول قوله واجباً، فمن حيث كان في ابتداء دعوته يكون مخوِّفاً، ثمّ إذا استقرَّ دليل نبوَّته وجب العمل بقوله.

ويقال لهم فيما تعلَّقوا به ثانياً: أمَّا الكتمان فلا يُستَعمل إلَّا فيما يجب إظهاره، أو تقوىٰ الدواعي إلىٰ ذلك فيه، فمن أين لكم أنَّ خبر الواحد له هذه الصفة حتَّىٰ يُطلَق فيه الكتمان؟! والآية تدلُّ علىٰ الاختصاص بنقل القرآن، لأنَّه قال: ﴿ما أَنْزَلْنا مِنَ الْبَيِّناتِ وَالْهُدى﴾، وما أنزل الله تعالىٰ هو القرآن.

ويقال لهم فيما تعلَّقوا به ثالثاً: هذه الطريقة مبنيَّة علىٰ دليل الخطاب، وقد بيَّنا فيما تقدَّم فساد ذلك. وبعد، فالتعليل في الآية أولىٰ أن يُعوَّل عليه من دليل الخطاب، وهو قوله تعالىٰ: ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ﴾ [الحجرات: ٦]، وهذه العلَّة قائمة في خبر العدل. وقد قيل: إنَّ هذه الآية نزلت في الوليد بن عقبة، وقد ولَّاه النبيّ ﷺ / [[ص ٣٧٦]] صدقات بعض العرب، فعاد إليه يذكر أنَّهم منعوا الصدقات، فهمَّ الرسول ﷺ بإرسال الجيوش إليهم، فنزلت الآية بياناً له، وليعلم الرسول ﷺ أنَّ الوليد بهذه الصفة، لأنَّه إنَّما ولَّاه علىٰ ظاهر أمره.

ويقال لهم فيما تعلَّقوا به رابعاً: ليس يجوز أن يُؤمَر بأن يُبلِّغ إلَّا بما هو حجَّة في نفسه يجب العمل به، وهذا يقتضي أن يدلَّ علىٰ أنَّ الخبر الواحد بهذه الصفة حتَّىٰ يصحَّ الإبلاغ به، ومن مذهب من خالفكم في هذه المسألة أنَّ الإبلاغ لا يصحُّ إلَّا بما هو حجَّة توجب العلم أو بتواتر أو إجماع أو قول إمام معصوم نائب عنه ﷺ وخليفة له بعد وفاته.

ويقال لهم فيما تعلَّقوا به خامساً: أنتم تعلمون بأيِّ شيء تدفع الإماميَّة هذه الطريقة، وهو أنَّها تقول إنَّما عمل بأخبار الآحاد من الصحابة المتأمّرون الذين يُحتَشم التصريح بخلافهم، والخروج عن جملتهم، فالإمساك عن النكير عليهم لا يدلُّ علىٰ الرضا بما فعلوه، لأنَّنا كلُّنا نشترط في دلالة الإمساك علىٰ الرضا أن لا يكون له وجه سوىٰ الرضا من تقيَّة وخوف وما أشبه ذلك، فبطل أن يكون ما ذكرتموه إجماعاً. غير أنّا نعدل عن استعمال هذه الطريقة في هذا الكتاب، لأنَّها تحوِج إلىٰ الكلام في الإمامة، وينتقل من أُصول الفقه إلىٰ أُصول الدين، ولأنَّها تثقل / [[ص ٣٧٧]] علىٰ الفقهاء وتوحشهم، وما تُؤثِّر ما ينفرون منه، وإن تعمَّد كثير من مخالفينا إيحاشنا، وتسلَّقوا وتوصَّلوا إلىٰ كلِّ ما يثقل علينا من غير حاجة بهم في الموضع إليه.

فأمَّا من خالف في كون الإجماع حجَّة من النظّام وغيره ممَّن أحال العلم بصحَّة إجماع الأُمَّة علىٰ شيء، أو أجاز ذلك وذكر أنَّه لا دليل يدلُّ علىٰ أنَّ إجماع الأُمَّة حجَّة، فإنَّه يدفع أيضاً هذه الطريقة بأن يقول: أكثر ما فيها الإجماع علىٰ العمل بقبول أخبار الآحاد، ولا حجَّة في الإجماع. وهذه الطريقة لا نرتضيها، لأنَّنا نذهب إلىٰ أنَّ في إجماع الأُمَّة الحجَّة، ولا يجوز أن يجمعوا علىٰ باطل.

ولنا بعد ذلك كلّه علىٰ هذه الطريقة وجهان من الكلام:

أوَّلهما: أنَّ جميع ما وضعوا أيديهم عليه إنَّما هي أخبار آحاد لا توجب علماً، فإنَّهم دلّوا علىٰ أنَّ خبر الواحد حجَّة بأخبار آحاد، وكيف يُعوِّلون علىٰ ما أحسن أحواله أن يوجب الظنّ فيما طريقه العلم والقطع، لأنَّهم يدَّعون القطع والعلم بأنَّ الله تعالىٰ تعبَّدهم بالعمل بأخبار الآحاد في الشريعة، فلا يجب أن يُعوِّلوا علىٰ ما لا يوجب العلم.

وقد حملهم سماع هذا الطعن منّا علىٰ أن ادَّعوا أنَّهم يعلمون ضرورة عمل الصحابة علىٰ أخبار لا تبلغ حدّ التواتر، وأنَّهم لم يُعوِّلوا هاهنا علىٰ خبر الواحد حتَّىٰ يدخل أبو علي الجبّائي معهم، فإنَّه لا يعمل بخبر الواحد إذا انفرد، ويذكرون أنَّ العلم بذلك يجري مجرىٰ العلم بأنَّهم كانوا يرجعون في الأحكام إلىٰ القرآن والسُّنَّة المتواترة بها، وكما يُعلَم رجوع العوام منهم إلىٰ فتوىٰ المفتي، قالوا: نذكر الأخبار ليتطابق الجملة والتفصيل، وربَّما قالوا كما نعلم ضرورةً سخاء حاتم وإن لم نعلم تفاصيل ما يُروىٰ من عطاياه وجوائزه، وكذلك شجاعة عمرو بن / [[ص ٣٧٨]] معديكرب.

والجواب عن هذا الذي حملوا نفوسهم عند ضيق الحيلة عليه: أنَّ الضرورة لا تختصُّ مع المشاركة في طريقها، والإماميَّة وكلُّ مخالف لهم في خبر الواحد من النظّام وتابعيه وجماعة من شيوخ متكلِّمي المعتزلة كالقاساني بالأسر يخالفونهم فيما ادَّعوا فيه الضرورة مع الاختلاط بأهل الأخبار، ويقسمون علىٰ أنَّهم لا يعلمون

ذلك بل ولا يظنّونه، فإن كذَّبتموهم فعلتم ما لا يحسن، وكلَّموكم بمثله. والفرق بين الرجوع إلىٰ القرآن والتواتر وبين خبر الواحد واضح، لأنَّ ذلك لـمَّا كان معلوماً ضرورةً لم يخالف فيه عاقل، والخلاف فيما ادَّعوه ثابت، وكذلك القول في رجوع العامّي إلىٰ الفتوىٰ. وكذلك القول في سخاء حاتم وشجاعة عمرو، ولأنَّ من خالف في ذلك كلّه لا يُناظَر ويقع علىٰ بهته ومكابرته، وليست هذه صفة من خالف في أخبار الآحاد.

وبعد، فإذا كنتم تعلمون علىٰ الجملة أنَّ القوم عملوا علىٰ أخبار الآحاد، فلا فائدة في ذكر هذه الأخبار المعيَّنة وتدوينها في الكتب، لأنَّها تقتضي الظنّ علىٰ أجلّ أحوالها، وأيُّ تأثير للظنِّ مع العلم الضروري؟! وقولهم: (ليطابق التفصيل الجملة) كلام لا محصول له، لأنَّ التفصيل الذي جاءت به هذه الأخبار غير معلوم، والجملة هي التي يدَّعون العلم بها، فلا تطابق بين معلومين.

/ [[ص ٣٧٩]] ثمّ يقال لهم: كما احترزتم لأبي علي في عبارتكم عمَّا يتعلَّق به في العلم الضروري، وقلتم: نعلم ضرورةً أنَّهم عملوا علىٰ ما لا ينتهي إلىٰ التواتر من الأخبار، ألَّا احترزتم للنظّام ومن وافقه ممَّن نفىٰ العمل بأخبار الآحاد كلّها ممَّا لا يحصل عنده علم ويقين؟! فليس النظّام ومن وافقه بدون أبي علي وأصحابه.

ومن العجب قولهم: إنَّهم إنَّما عملوا علىٰ العمل بأخبار الآحاد لنصٍّ من الرسول ﷺ قاطع علىٰ ذلك، وإنَّما لا يوجد هذا النصّ المعيَّن في النقل لأنَّ الإجماع قد أغنىٰ عن نقله، وهذا فاسد، لأنَّ قيام حجَّة ودلالة لا يغني عن أُخرىٰ، ولو كان الرسول ﷺ قد نصَّ لهم علىٰ وجوب العمل بخبر الواحد نصَّاً معيَّناً مفصَّلاً، لوجب كون نقل هذا النصّ والتواتر به مستمرَّاً، وأن ينعقد الإجماع علىٰ مضمونه، لأنَّ الحجج قد تترادف وتتضاعف. وبعد، فقد بيَّنا أنَّه لا إجماع علىٰ ما ذكروه، فيغني عن التواتر بالنصِّ عليه.

وأمَّا الوجه الثاني في الكلام علىٰ هذه الطريقة _ إذا سلَّمنا صحَّة كلّ شيء رووه من هذه الأخبار المعيَّنة، ولم نقدح فيها، ولا طالبنا بدلالة علىٰ صحَّتها _ فهو أن نقول: المعلوم أنَّهم عملوا عند هذه الأخبار، والعمل عندها يحتمل أن يكون عملوا بها ولأجلها، كما يحتمل أن يكونوا ذكروا عند ورودها سماعهم من النبيّ ﷺ لذلك، ويحتمل أيضاً أن يكون الخبر نبَّههم علىٰ طريقة من الاجتهاد تقتضي إثبات ذلك الحكم، فكان العمل علىٰ الاجتهاد لا بالخبر، وإنَّما كان للخبر حظّ التذكير والإيقاظ.

فإن قالوا: هذا يقتضي العدول عن المعلوم إلىٰ المجهول، لأنَّ رواية الخبر معلومة، وعملهم عنده معلوم أيضاً، وما تدَّعونه من علم بذلك سبق أذكر هذا الخبر مجهول، وكذلك تنبيهه علىٰ طريقة من الاجتهاد أيضاً مجهول، ولا يُعدَل / [[ص ٣٨٠]] عن المعلوم إلىٰ المجهول.

قلنا: المعلوم رواية الخبر وعملهم عنده، وتعليل هذا العمل بأنَّه من حيث قامت الحجَّة عليهم بوجوب العمل بأخبار الآحاد مجهول غير معلوم، وإنَّما هو وجه مجوَّز، كما أنَّ صرف عملهم إلىٰ الذكر والعلم السابق أو التنبيه علىٰ طريقة من الاجتهاد أيضاً مجهول، ومن باب الجائز، فما فينا إلَّا من أحال علىٰ أمر مجهول جائز كونه كما أنَّه جائز كون غيره، فكيف رجَّحتم قولكم علىٰ قولنا، والتساوي حاصل بين الوجوه، والشكّ فرض من فقد الدليل القاطع؟!

وليس لهم أن يقولوا: ما يذكرونه يقتضي أنَّه لا تأثير للخبر، والعمل عنده يقتضي أنَّ له تأثيراً، وذلك أنَّ التأثير حاصل للخبر علىٰ كلِّ حالٍ، فإمَّا أن يكون حجَّة في وجوب العمل علىٰ ما تدَّعون، أو يكون مذكِّراً لسماع تقدَّم وعلم سبق، أو يكون منبِّهاً علىٰ طريقة من الاجتهاد، والتأثير حاصل علىٰ كلِّ حالٍ.

ويقال لهم فيما تعلَّقوا به سادساً: أمَّا الرسل والعمّال الذي كان ينفذهم رسول الله ﷺ إلىٰ البلدان، فأوَّل كلّ شيء كانوا يدعون إليه بلا خلاف بيننا وبينهم المعرفة بالله تعالىٰ ثمّ تصديق النبيّ ﷺ في نبوَّته ودعوته، ثمّ يدعون إلىٰ الشرائع، ومعلوم أنَّ قول الرسل ليس بحجَّة في توحيد الله وعدله، ولا في العلم بنبوَّة نبيّه ﷺ، فكيف أمر الرسل بالدعاء إلىٰ ما ليس قولهم فيه حجَّة؟!

فإذا قالوا: لدعائهم حظّ الإنذار والتنبيه علىٰ النظر في الحجج والأدلَّة.

قلنا: فأجروا الشرائع هذا المجرىٰ، وقولوا: إنَّ

هؤلاء الرسل إنَّما دعوهم إلىٰ الشرائع لا لأنَّ قولهم حجَّة فيها، بل للتنبيه علىٰ النظر في إثباتها، والرجوع إلىٰ التواتر وما جرىٰ مجراه في العمل بها، ولا فرق بين الأمرين.

ويقال لهم: لا بدَّ من أن يكون الذين في أطراف الأرض قد قامت عليهم الحجَّة / [[ص ٣٨١]] بالعمل بأخبار هؤلاء الرسل حتَّىٰ يجب عليهم العمل بأخبارهم، وليس يجوز أن يعلموا ذلك من جهة هؤلاء الرسل، لأنَّ أخبار هؤلاء الرسل أكثر ما يوجبه الظنّ، وهي غير موجبة للعلم، ووجوب العمل بأقوالهم يجب أن يكون معلوماً مقطوعاً عليه.

فإذا قيل: يعلمون ذلك بالأخبار المتواترة التي ينقلها إليهم الصادر والوارد.

قلنا: فأجيزوا أيضاً أن يعلموا الشرائع التي يطالبهم بالعمل بها هؤلاء الرسل من جهة التواتر والنقل الشائع الذائع، ويكون حكم ما تحمَّلوه من الشرع في طريق العمل حكم العلم بأنَّهم متعبِّدون بالعمل بأقوالهم، ولن يجدوا بين الأمرين فرقاً.

ويقال لهم فيما تعلَّقوا به سابعاً: هذه الطريقة إنَّما تدلُّ علىٰ جواز ورود التعبّد بالعمل بأخبار الآحاد، ولا تدلُّ علىٰ ثبوته، والجواز لا خلاف بيننا فيه، وإنَّما الخلاف في الوقوع. فإن قستم قبول خبر الواحد علىٰ المفتي بعلَّة فقهية جامعة بينهما كان لنا قبل النظر في صحَّة هذه العلَّة أن نقول لكم: التعبّد بالعمل بخبر الواحد عندكم معلوم مقطوع عليه، ولا يجوز إثبات مثله بطريقة الاجتهاد التي لا تقتضي إلَّا الظنّ. وقد فُرِّق بين المفتي والمخبر الواحد بأنَّ المفتي يجب أن يختصَّ بشروط: مثل أن يكون من أهل الاجتهاد، ولا يجب مثل ذلك في الخبر الواحد. والمفتي يُخبِر عن نفسه، والمخبر الواحد يحكي عن غيره. والمستفتي يُخبِر في العلماء، وليس كذلك سامع خبر الواحد. والكلام علىٰ حمل ذلك علىٰ الشهادة يجري مجرىٰ الكلام علىٰ من حمله علىٰ قول المفتي، من أنَّه قياس، والقياس لا يسوغ في مثل هذا الموضع.

وقد قال بعض المحصِّلين من العلماء: إنَّ الشهادة أصل في بابها، فكلُّ فرع / [[ص ٣٨٢]] منها أصل في بابه، فكما لا يقاس بعضها علىٰ بعض، فكذلك لا تقاس الأخبار علىٰ الشهادة، وكما لم يقس عليها الفتيا، فكذلك لا يقاس خبر الواحد علىٰ ذلك، ولو قيس خبر الواحد علىٰ الشهادات، لوجب أن يكون العدد فيه مطلوباً، كما أنَّه مطلوب في الشهادات علىٰ كلِّ حالٍ.

وأمَّا أخبار المعاملات فلا تشبه ما نحن فيه، لأنَّها منقسمة إلىٰ أمرين: أحدهما يُلحَق بالعقليات، وهو قبول الهدايا، والإذن في دخول الدار، والشرع ورد بإقرار ذلك، لا باستيناف حكم له، ولذلك لم يُميِّز العدل فيه من غيره، ولا البالغ من الصبي، لأنَّ المعوَّل في ذلك علىٰ غلبة الظنّ وما يقع في القلب.

والقسم الثاني ما يجري مجرىٰ الشرع، من قبول قول الواحد في طهارة الماء ونجاسته، وفي القبلة ودخول الوقت، وهذا فرع من فروع خبر الواحد، فلا الأوَّل يجوز أن يُجعَل أصلاً لأنَّه عقلي، ولا الثاني لأنَّه فرع وتابع.

ويقال لهم فيما تعلَّقوا به ثامناً: الضرورة إنَّما تقود في الحوادث إلىٰ ما هو حجَّة في نفسه، فدلّوا علىٰ أنَّ خبر الواحد حجَّة في الشريعة حتَّىٰ يُرجَع إليه في الحوادث، ومن يخالفكم في هذه المسألة يذهب إلىٰ أنَّه لا ضرورة به تدعوه إلىٰ خبر الواحد، لأنَّه ما من حادثة إلَّا وعلىٰ حكمها دليل يوجب العلم، وفيهم من يقول إذا فقدنا الدليل رجعنا إلىٰ حكم العقل، فلا ضرورة هاهنا كما تدَّعون.

ويقال لهم فيما تعلَّقوا به تاسعاً: لا يجوز العمل علىٰ خبر الواحد في الأحكام الشرعية بالتحرّز من المضارّ، كما وجب مثل ذلك في المضارّ العقلية، لأنَّ المضارّ في الدين يجب علىٰ الله تعالىٰ مع التكليف لنا أن يُنبِّهنا ويدلّنا عليها بالأدلَّة القاطعة، فإذا فقدنا ذلك علمنا أنَّه لا مضرَّة دينية، فنحن نأمن أن يكون فيما أخبر به الواحد مضرَّة دينية بهذا الوجه، وليس كذلك المخبر عن سبع في الطريق، لأنَّا لا نأمن من أن يكون صادقاً، وإن لم يجب قيام دلالة علىٰ كون السبع فيه، / [[ص ٣٨٣]] فيجب علينا التحرّز من المضرَّة بالعدول عن سلوك الطريق.

وبعد، فهذه الطريقة توجب عليهم أن يكون الفاسق كالعدل، والمؤمن كالكافر، وأن يكون المعتبر حصول الظنّ، من غير اعتبار الشروط التي يوجّبونها في خبر الواحد، ولا أحد يقول بذلك. علىٰ أنَّ العقول مانعة

من الإقدام علىٰ ما يُجوِّز المقدم عليه أن يكون مفسدة، فلِمَ صاروا بأن يوجبوا العمل بخبر الواحد تحرّزاً بأولىٰ ممَّن قال: إنَّه لا يحسن الإقدام علىٰ ما أخبر به مع تجويز كونه مفسدة؟

وهذه الطريقة أيضاً توجب العمل علىٰ قول مدَّعي الرسالة لهذا الضرب من الاحتياط والتحرّز.

فأمَّا الخبر الذي رووه عن أمير المؤمنين عليه السلام فمخالف لأُصولهم، لأنَّه تضمَّن أنَّه كان يستحلف من يُخبِره، فإذا حلف صدَّقه، وعندهم أنَّ الاستحلاف غير واجب، والتصديق بعد الاستحلاف لا يجوز، لأنَّ معنىٰ التصديق هو القطع علىٰ صدقه، وخبر الواحد لا يُقطَع علىٰ صدقه وإن حلف. ثمّ قال: «وحدَّثني أبو بكر وصدق أبو بكر»، وعندهم أنَّ من يُعمَل علىٰ قوله لعدالته لا يُقطَع علىٰ صدقه، فليس يشبه هذا الخبر ما يذهبون إليه. وقد بيَّنا في الكتاب (الشافي) لـمَّا تعلَّق صاحب الكتاب (المغني) به تأويله، وقلنا: إنَّه غير ممتنع أن يكون أمير المؤمنين عليه السلام سمع ما خبَّره به أبو بكر من النبيّ صلى الله عليه وآله كما سمعه أبو بكر، فلهذا صدَّقه.

[في الجواب عن قول أبي علي الجبّائي في العمل بقول الاثنين]:

فأمَّا الكلام علىٰ أبي علي الجبّائي في العمل بقول الاثنين والامتناع من العمل / [[ص ٣٨٤]] بخبر الواحد، فهو جارٍ مجرىٰ الكلام علىٰ أصحاب خبر الواحد، لأنَّنا نقول له: من أين علمت أنَّ الصحابة عملت بخبر الاثنين؟! وإنَّما يُرجَع في ذلك إلىٰ روايات الآحاد، وما طريقه العلم لا يُرجَع فيه إلىٰ ما يقتضي غلبة الظنّ. فإن ادَّعىٰ ما تقدم ذكره من العلم الضروري علىٰ سبيل الجملة، فالكلام علىٰ ذلك قد تقدَّم.

ثمّ إذا سلَّمنا له هذه الأخبار التي رواها واعتمد عليها، من خبر الجدَّة، وأنَّ المغيرة بن شعبة خبَّر عن النبيّ صلى الله عليه وآله بأنَّ لها السدس، فلم يعمل أبو بكر بقوله حتَّىٰ خبَّره محمّد بن سلمة مثله، فأعطاها السدس. وكما فعله عمر بن الخطّاب في امتناعه من قبول قول أبي موسىٰ الأشعري في الاستيذان حتَّىٰ جاءه / [[ص ٣٨٥]] أبو سعيد الخدري، فقبل ذلك. واستدلاله بأنَّ النبيّ صلى الله عليه وآله لم يقبل خبر ذي اليدين في الصلاة حتَّىٰ سأل أبا بكر وعمر.

وكان لنا أن نقول له ما قلناه لمن عمل بخبر الواحد: ما تنكر أن يكون خبر الثاني أذكر، فوقع العمل علىٰ الذكر دون قوله، أو نبَّه علىٰ طريقة من الاجتهاد كان التعويل عليها، حسب ما بيَّناه في كلامنا المتقدِّم؟ ولو لم يذكر الخبر الثاني أو يُنبِّه ما عمل به، كما أنَّ ذلك لـمَّا لم يحصل عند خبر الواحد لا يُعمَل به.

وهذا الذي قلناه أشبه بالحال، لأنَّ كلّ من روىٰ عنه أبو علي أنَّه ردَّ خبر الواحد وعمل بخبر الاثنين قد عمل في مواضع أُخر عند خبر الواحد مع عدالته وظهور أمانته، فعلمنا أنَّه لم يتوقَّف لشكِّه فيه، وإنَّما توقَّف إمَّا لمراعاة العدد علىٰ ما ادَّعىٰ أبو علي، أو لأنَّه لم يُذكر أو يُنبَّه علىٰ ما قلناه. ولا يجوز أن يكون التوقّف لأجل العدد، لأنَّه قد عمل عند خبر الواحد في مواضع شتّىٰ، فثبت ما ذكرناه.

وأمَّا خبر ذي اليدين، فخبر باطل مقطوع علىٰ فساده، لأنَّه يتضمَّن أنَّ ذا اليدين قال له صلى الله عليه وآله: أقصَّرت الصلاة يا رسول الله أم نسيت؟ وأنَّه قال صلى الله عليه وآله: «كلُّ ذلك لم يكن»، وهذا كذب لا محالة، لأنَّ أحدهما قد كان علىٰ قولهم، والكذب / [[ص ٣٨٦]] بالقول لا يجوز عليه، وكذلك السهو في الصلاة. علىٰ أنَّه يلزم أبا علي أيضاً أن لا يعمل بخبر الاثنين، لأنَّ النبيّ صلى الله عليه وآله لم يعمل بخبر ذي اليدين وخبر أبي بكر حتَّىٰ انضاف إليهما عمر.

الفصل العاشر: [عدم العمل بخبر الواحد يغنينا عن الكلام في فروعه]:

اعلم أنّا إذا كنّا قد دلَّلنا علىٰ أنَّ خبر الواحد غير مقبول في الأحكام الشرعية، فلا وجه لكلامنا في فروع هذا الأصل الذي دلَّلنا علىٰ بطلانه، لأنَّ الفرع تابع لأصله، فلا حاجة بنا إلىٰ الكلام علىٰ أنَّ المراسيل مقبولة أو مردودة، ولا علىٰ وجه ترجيح بعض الأخبار علىٰ بعض، وفيما يردُّ له الخبر أو لا يردُّ في تعارض الأخبار، فذلك كلّه شغل قد سقط عنّا بإبطالنا ما هو أصل لهذه الفروع، وإنَّما يتكلَّف الكلام علىٰ هذه الفروع من ذهب إلىٰ صحَّة أصلها، وهو العمل بخبر الواحد. ولا بدَّ من ذكر جملة من أحكام تحمّل الأخبار وكيفية القول في ذلك.

* * *

٣٤ - الاختلاف:

الأمالي (ج ١):

[[ص ٤٩]] [إن سأل سائل] فقال: ما عندكم في تأويل قوله تعالىٰ: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: ١١٨ و١١٩].

وظاهر هذه الآية يقتضي أنَّه تعالىٰ ما شاء أن يكونوا أُمَّة واحدة، وأن يجتمعوا علىٰ الإيمان والهدىٰ، وهذا بخلاف ما تذهبون إليه. ثمّ قال: ﴿وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾، فلا يخلو من أن يكون عنىٰ أنَّه للاختلاف خلقهم أو للرحمة، ولا يجوز أن يعني الرحمة، لأنَّ الكناية عن الرحمة لا تكون بلفظة (ذلك)، ولو أرادها لقال: (ولتلك خلقهم)، فلمَّا قال: ﴿وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ كان رجوعه إلي الاختلاف أولىٰ، وليس يبطل حمل الآية علىٰ الاختلاف من حيث لم يكن مذكوراً فيها، لأنَّ الرحمة أيضاً غير مذكورة فيها، وإذا جعلتم قوله تعالىٰ: ﴿إِلَّا مَنْ رَحِمَ﴾ دالَّاً علىٰ الرحمة، فكذلك قوله: ﴿مُخْتَلِفِينَ﴾ دالَّاً علىٰ الاختلاف. علىٰ أنَّ الرحمة هي رقَّة القلب والشفقة، وذلك لا يجوز علىٰ الله تعالىٰ، ومتىٰ ما تُعُدِّيَ بها ما ذكرناه لم يعن بها إلَّا العفو وإسقاط الضرر وما جرىٰ / [[ص ٥٠]] مجراهما عن مستحقّه، وهذا ممَّا لا يجوز أن يكونوا مخلوقين له علىٰ مذهبكم، لأنَّه لو خلقهم للعفو لما حسن منه عقاب المذنبين ومؤاخذة المستحقّين.

الجواب: يقال له: أمَّا قوله تعالىٰ: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ﴾ فإنَّما عنىٰ بها المشيئة التي ينضمُّ إليها الإلجاء، ولم يعن المشيئة علىٰ سبيل الاختيار. وإنَّما أراد تعالىٰ أن يُخبِرنا عن قدرته، وأنَّه لا يُغالَب ولا يُعصىٰ مقهوراً من حيث كان قادراً علىٰ العباد وإكراههم علىٰ ما أراد منهم.

فأمَّا لفظة (ذلك) في الآية فحملها علىٰ الرحمة أولىٰ من حملها علىٰ الاختلاف، بدليل العقل وشهادة اللفظ. فأمَّا دليل العقل فمن حيث علمنا أنَّه تعالىٰ كره الاختلاف والذهاب عن الدين، ونهىٰ عنه، وتوعَّد عليه، فكيف يجوز أن يكون شائياً له ومخبِراً بخلق العباد عليه؟

وأمَّا شهادة اللفظ فلأنَّ الرحمة أقرب إلىٰ هذه الكناية من الاختلاف، وحمل اللفظ علىٰ أقرب المذكورين إليها أولىٰ في لسان العرب.

فأمَّا ما طعن به السائل، وتعلَّق به من تذكير الكناية، وأنَّ الكناية عن الرحمة لا تكون إلَّا مؤنثة فباطل، لأنَّ تأنيث الرحمة غير حقيقي، وإذا كنّي عنها بلفظة التذكير كانت الكناية علىٰ المعني، لأنَّ معناها هو الفضل والإنعام، كما قالوا: (سرَّني كلمتك)، يريدون: سرَّني كلامك. وقال تعالىٰ: ﴿هَٰذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي﴾ [الكهف: ٩٨]، ولم يقل: (هذه)، وإنَّما أراد: هذا فضل من ربّي.

وقالت الخنساء:

فذلك يا هندُ الرزيَّةُ فاعلمي
ونيران حرب حين شبَّ وقودها

أرادت: الرزء.

وقال امرؤ القيس:

/ [[ص ٥١]]

برهرهةٍ رودةٍ رخصةٍ
كخرعوبةِ البانةِ المنفطر

فقال: المنفطر، ولم يقل: المنفطرة، لأنَّه ذهب إلىٰ الغصن.

وقال الآخر:

هنيئاً لسعد ما اقتضىٰ بعد وقعتي
بناقة سعدٍ والعشيَّةُ باردُ

فذكر الوصف لأنَّه ذهب إلىٰ العشيّ.

وقال الآخر:

قامت تبكيه علىٰ قبره
من لي من بعدك يا عامرُ
تركتني في الدار ذا غربةٍ
قد ذلَّ من ليس له ناصرُ

فقال: ذا غربة، ولم يقل: ذات غربة، لأنَّه أراد شخصاً ذا غربة.

وقال زياد الأعجم:

إنَّ الشجاعة والسماحة ضُمِّنا
قبراً بمرو علىٰ الطريق الواضح

فقال: ضُمِّنا، ولم يقل: ضُمِّنتا. قال الفرَّاء: لأنَّه ذهب إلىٰ أنَّ السماحة والشجاعة مصدران، والعرب يقولون: قصارة الثوب يعجبني، لأنَّ تأنيث المصادر يرجع إلىٰ الفعل، وهو مذكَّر.

وقال الفرزدق:

تجـــوبُ بنـــا الفـــلاةَ إلىٰ ســـعيد

إذا مـــا الشـــاةُ في الأرطـــاة قـــالا

فـذكر الوصـف لأنَّـه أراد التـيس. فأمَّـا الأرطـاة واحـدة الرطـي، وهـي شـجر ينبـت في الرمـل تسـتظلّ بظلالـة الظباء من الحرّ، وتأوي إليه. قال الشماخ:

إذا الأرطـــا توسَّـــد أبرديـــه

خـــدود جـــوازئ بالرمـــل عـــين

وقوله: (قالا) من القيلولة لا من القول.

علىٰ أنَّ قولـه تعـالىٰ: ﴿إِلَّا مَـنْ رَحِـمَ رَبُّـكَ﴾ كـما يـدلُّ علىٰ الرحمـة يـدلُّ أيضـاً علىٰ أن يـرحم، فـإذا جعلنـا الكنايـة بلفظـة (ذلـك) عـن أن يـرحم كـان التـذكير في موضـعه، لأنَّ الفعـل مـذكَّر. ويجـوز أيضـاً أن يكـون قولـه: ﴿وَلِذلِـكَ خَلَقَهُـمْ﴾ كنايـة عـن / [[ص ٥٢]] اجـتماعهم علىٰ الإيـمان، وكـونهم فيـه أُمَّـة واحـدة، ولا محالـة أنَّ لهـذا خلقهـم، ويطـابق هـذه الآيـة قولـه تعـالىٰ: ﴿وَمـا خَلَقْـتُ الْجِـنَّ وَالْإِنْـسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦].

وقـال قـوم في قولـه تعـالىٰ: ﴿وَلَـوْ شـاءَ رَبُّـكَ لَجَعَـلَ النَّـاسَ أُمَّـةً واحِـدَةً﴾: إنَّ معنـاه: أنَّـه لـو شـاء أن يُـدخِلهم أجمعـين الجنَّـة، فيكونـوا في وصـول جمـيعهم إلىٰ النعـيم أُمَّـة واحـدة. وأجـرىٰ هـذه الآيـة مجـرىٰ قولـه تعـالىٰ: ﴿وَلَـوْ شِـئْنا لَآتَيْنـا كُلَّ نَفْـسٍ هُـداها﴾ [السـجدة: ١٣] في أنَّـه أراد هـداها إلىٰ طريـق الجنَّـة، فعـلىٰ هـذا التأويـل أيضـاً يمكـن أن ترجـع لفظـة (ذلـك) إلىٰ إدخـالهم أجمعـين الجنَّـة، لأنَّـه تعـالىٰ إنَّـما خلقهم للمصير إليها، والوصول إلىٰ نعيمها.

فأمَّـا قولـه: ﴿وَلا يَزالُـونَ مُخْتَلِفِـينَ ۝١١٨﴾، فمعنـاه الاخـتلاف في الـدين والـذهاب عـن الحـقّ فيـه بـالهوىٰ والشبهات.

وذكر أبـو مسـلم محمّـد بـن بحـر في قولـه: ﴿مُخْتَلِفِـينَ﴾ وجهـاً غريبـاً، وهـو أن يكـون معنـاه أنَّ خلَـف هـؤلاء الكافرين يخلُـف سـلفهم في الكفـر، لأنَّـه سـواء قولـك: خلَـف بعضـهم بعضـاً، وقولـك: اختلفـوا، وسـواء قولـك: قتـل بعضـهم بعضـاً، واقتتلـوا. ومنـه قـولهم: لا أفعـل كـذا مـا اختلف العصـران والجديـدان، أي جـاء كـلّ واحـد منهما بعـد الآخر.

فأمَّـا الرحمـة فليسـت رقَّـة القلـب كـما ظنَّـه السـائل، لكنَّـه فعـل الـنعم والإحسـان، يـدلُّ عـلىٰ ذلـك أنَّ مـن أحسـن إلىٰ غـيره وأنعـم عليـه يُوصَـف بأنَّـه رحـيم بـه وإن لم تعلـم منـه رقَّة قلب عليه، بـل وصـفهم بالرحمـة مـن لا يعهـدون منـه رقَّـة القلـب أقـوىٰ مـن وصـفهم الرقيـق القلـب بـذلك، لأنَّ مشـقَّة النعمة والفضـل والإحسـان عـلىٰ مـن لا رقَّـة عنـده أكثـر منهـا علىٰ الرقيق القلـب، وقـد علمنـا أنَّ مـن رقَّ قلبـه لـو امتنـع مـن الإفضـال والإحسـان لم يُوصَـف بالرحمـة، وإذا أنعـم وُصِـفَ بذلك، فوجب أن يكـون معناهـا مـا ذكرنـاه. عـلىٰ أنَّـه لا يمتنـع أن يكـون معنـىٰ الرحمـة في الأصـل مـا ذكـرتم، ثـمّ انتقـل بالتعارف إلىٰ مـا ذكرنـاه كنظـائره، وقـد وصـف الله القـرآن بأنَّـه هـدىٰ ورحمـة مـن حيـث كـان نعمـة، ولا يتـأتّىٰ في القـرآن مـا ظنّوه، وإنَّـما وُصِـفَت رقَّـة القلـب بأنَّهـا رحمـة لأنَّهـا ممَّـا / [[ص ٥٣]] تجـاوره الرحمـة التـي هـي النعمـة في الأكثـر وتُوجَـد عنده، فحـلَّ محـلّ وصـف الشـهوة بأنَّهـا محبَّـة لمـا كانـت توجـد عنـدها المحبَّـة في الأكثـر، وليسـت الرحمـة مختصَّـة بـالعفو، بـل تُسـتَعمل في ضروب الـنعم وصـنوف الإحسـان، ألَا تـرىٰ أنّـا نصـف المـنعم عـلي غـيره المحسـن إليـه بالرحمـة وإن لم يُسـقِط عنـه ضرراً ولم يتجـاوز لـه عـن زلَّـة؟ وإنَّـما سُـمّي العفـو عـن الضـرر ومـا جـرىٰ مجـراه رحمـة مـن حيـث كـان نعمـة، لأنَّ النعمـة بإسـقاط الضـرر تجـري مجـرىٰ النعمـة بإيصـال النفـع، فقد بـان بهـذه الجملـة معنـىٰ الآيـة وبطـلان مـا ضـمَّنه السـائل سؤاله.

فـإن قيـل: إذا كانـت الرحمـة هـي النعمـة، وعنـدكم أنَّ نعـم الله شـاملة للخلـق أجمعـين، فـأيّ معنـىٰ لاسـتثناء (مـن رحـم) مـن جملـة المختلفـين إن كانـت النعمـة هـي الرحمـة؟ وكيـف يصـحُّ اختصاصـها بقـوم دون قـوم وهـي عنـدكم شاملة عامَّة؟

قلنـا: لا شـبهة في أنَّ نعـم الله شـاملة للخلـق أجمعـين، غـير أنَّ في نعمـه أيضـاً مـا يختـصُّ بهـا بعـض العبـاد إمَّـا لاستحقاق أو لسبب يقتضـي الاختصـاص، فـإذا حملنـا قولـه تعـالىٰ: ﴿إِلَّا مَـنْ رَحِـمَ رَبُّـكَ﴾ عـلىٰ النعمـة بـالثواب، فالاختصـاص ظـاهر، لأنَّ النعمـة بـه لا تكـون إلَّا مسـتحقَّة، فمـن اسـتحقَّ الثـواب بأعمالـه وصـل إلىٰ هـذه النعمـة، ومـن لم يستحقّه لم يصـل إليهـا. وإن حملنـا الرحمـة في الآيـة عـلىٰ النعمـة

بالتوفيق للإيمان واللطف الذي وقع بعده فعل الإيمان كانت هذه النعمة أيضاً مختصَّة، لأنَّه تعالىٰ إنَّما لم ينعم علىٰ سائر المكلَّفين بها من حيث لم يكن في معلومه تعالىٰ أنَّ لهم توفيقاً، وأنَّ في الأفعال ما يختارون عنده الإيمان، فاختصاص هذه النعم ببعض العباد لا يمنع من شمول نعم أُخر، كما أنَّ شمول تلك النعم لا يمنع من اختصاص هذه.

* * *

٣٥ - الاختيار:

⇦ الإمامة.

* * *

٣٦ - الأذان:

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ١)/ (جوابات المسائل الموصليات الثانية):

/ [[ص ٢١٩]] **المسألة الثالثة عشر: [وجوب (حيّ علىٰ خير العمل) في الأذان]:**

استعمال (حيّ علىٰ خير العمل) في الأذان، وأنَّ تركه كترك شيء من ألفاظ الأذان.

والحجَّة أيضاً اتّفاق الطائفة المحقَّة عليه، حتَّىٰ صار لها شعاراً لا يُدفَع وعلماً ويُجحَد.

* * *

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ١)/ (جوابات المسائل الميافارقيات):

[[ص ٢٧٩]] **مسألة خامسة عشر: [عدم وجوب (محمّد وعلي خير البشر) في الأذان]:**

هل يجب في الأذان بعد قول (حيّ علىٰ خير العمل) محمّد وعلي خير البشر؟

الجواب: إن قال: (محمّد وعلي خير البشر) علىٰ أنَّ ذلك من قوله خارج من لفظ الأذان جاز، فإنَّ الشهادة بذلك صحيحة، وإن لم يكن فلا شيء عليه.

مسألة سادسة عشر: [بدعة (الصلاة خير من النوم) في الأذان]:

من لفظ أذان المخالفين يقولون في أذان الفجر: (الصلاة خير من النوم)، / [[ص ٢٨٠]] هل يجوز لنا أن نقول ذلك أم لا؟

الجواب: من قال ذلك في أذان الفجر، فقد أبدع وخالف السُّنَّة، وإجماع أهل البيت عليهم السلام علىٰ ذلك.

* * *

جوابات المسائل الطرابلسيَّة (خ):

[[ص ٢٣٦]] **المسألة الرابعة عشر:** من قال: أنتم تعلمون أنَّ خير الأعمال وافضلها وأعظمها ثواباً أعظمها مشقَّة وكلفةً، فكيف يجوز لكم أن تقولوا في الأذان: (حيَّ علىٰ خير العمل) مع علمكم بأنَّ الجهاد أعظم علىٰ النفوس مشقَّةً منه؟ وكذلك النزول عن الأموال والإيثار بها.

الجواب وبالله التوفيق: أنَّ المشقَّة التي يتبعها كثرة الثواب ليس هي المختصَّة بالأحكام، بل المشقَّة علىٰ النفوس والقلوب بما كانت أكثر وأوفر، ولهذا لا يصحُّ أن يُقطَع في بعض الأفعال علىٰ أنَّه أكثر ثواباً من غيره وإن زادت مشقَّته بل نوكل علم ذلك إلىٰ الله تعالىٰ المطَّلع علىٰ السرائر، وعلىٰ هذا لا مانع من أن تكون الصلاة خير الأعمال وأكثرها ثواباً وإن كان الجهاد في الظاهر هو أشقّ علىٰ الأجسام منها. ويمكن أيضاً أن نحمل هذا اللفظ علىٰ الخصوص، فلا يُراد به / [[ص ٢٣٧]] العموم كسائر الأفعال، والصلاة أفضل ثواباً من كثير من الأعمال.

والجواب الآخر وهو أن لا يكون المراد بلفظة (خير) في قولنا: (خير العمل) معنىٰ أفعل الذي هو المبالغة، وإنَّما يريد حيَّ علىٰ خير العمل الذي هو خير، فقال: خير العمل وهو يريد هذا المعنىٰ لا التفضيل والمبالغة. وقد قال قوم من المفسِّرين في قوله تعالىٰ: ﴿مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْها﴾ [النمل: ٨٩]: إنَّه أراد هذا المعنىٰ دون المبالغة، وكأنَّه تعالىٰ قال: من جاء بالحسنة من جهتها خير، ويقع كلّ هذا، وهذا واضح.

* * *

الناصريات:

[[ص ١٨٣]] **المسألة التاسعة والستّون: (التثويب في صلاة الصبح بدعة):**

هذا صحيح وعليه إجماع أصحابنا، وقد اختلف الفقهاء في التثويب ما هو:

فقال الشافعي: التثويب هو أن يقول بعد الدعاء إلىٰ الصلاة: (الصلاة خير من النوم) مرَّتين في مقبل الأذان.

وحُكي عن أبي حنيفة أنَّه قال: التثويب هو أن يقول بعد الفراغ من الأذان: (حيَّ علىٰ الصلاة، حيَّ علىٰ الفلاح) مرَّتين.

وحُكي عن محمّد أنَّه قال في كتبه: كان التثويب الأوَّل (الصلاة خير من / [[ص ١٨٤]] النوم) بين الأذان والإقامة، ثمّ أحدث الناس بالكوفة (حيَّ علىٰ الصلاة، حيَّ علىٰ الفلاح) مرَّتين بين الأذان والإقامة، وهو حسن.

وذهب الشافعي إلىٰ أنَّ التثويب مسنون في صلاة الصبح دون غيرها.

وحُكي عنه أنَّه قال في الجديد: هو غير مسنون.

وقال النخعي: هو مسنون في أذان سائر الصلوات.

الدليل علىٰ صحَّة ما ذهبنا إليه بعد الإجماع المتقدِّم: أنَّ التثويب لو كان مشروعاً، لوجب أن يقوم دليلٌ شرعي يقطع العذر علىٰ ذلك، ولا دليل عليه، المحنة بيننا وبين من خالف فيه.

وأيضاً فلا خلاف في أنَّ من ترك التثويب لا يلحقه ذمّ، لأنَّه إمَّا أن يكون مسنوناً علىٰ قول بعض الفقهاء، وغير مسنون علىٰ قول البعض الآخر، وفي كلا الأمرين لا ذمَّ علىٰ تاركه، وما لا ذمَّ في تركه ويخشىٰ في فعله أن يكون بدعة ومعصية يستحقّ بها الذمّ فتركه أولىٰ وأحوط في الشريعة.

* * *

الانتصار:

[[ص ١٣٧]] **مسألة [٣٥] [وجوب قول حيَّ علىٰ خير العمل في الأذان]:**

وممَّا انفردت به الإماميَّة: أن تقول في الأذان والإقامة بعد قول: (حيَّ علىٰ الفلاح): حيَّ علىٰ خير العمل.

والوجه في ذلك: إجماع الفرقة المحقَّة عليه.

وقد روت العامَّة أنَّ ذلك ممَّا كان يقال في بعض أيّام النبيّ ﷺ، وإنَّما ادّعي أنَّ ذلك نسخ ورفع، وعلىٰ من ادَّعىٰ النسخ الدلالة له، وما يجدها.

مسألة [٣٦] [التثويب في الأذان]:

وممَّا ظنَّ انفراد الإماميَّة به: كراهية التثويب في الأذان، ومعنىٰ ذلك أن يقول في صلاة الصبح بعد قول (حيَّ علىٰ الصلاة، حيَّ علىٰ الفلاح): الصلاة خير من النوم.

وقد وافق علىٰ كراهية ذلك غير الإماميَّة من أصحاب أبي حنيفة، وقالوا: / [[ص ١٣٨]] التثويب هو أن يقول بعد الفراغ من الأذان: حيَّ علىٰ الصلاة، حيَّ علىٰ الفلاح، مرَّتين.

واستدلّوا علىٰ ذلك بأن قالوا: التثويب مأخوذ من العود إلىٰ الشيء، وإنَّما يُعاد إلىٰ شيء قد تقدَّم ذكره، وما تقدَّم أنَّ الصلاة خير من النوم فيكون ذلك عوداً إليه.

وكان الشافعي يذهب إلىٰ أنَّ التثويب مسنون في أذان الصبح دون غيره، وحكي عنه أنَّه قال في الجديد: هو غير مسنون.

وقال النخعي: هو مسنون في أذان سائر الصلوات.

والدليل علىٰ صحَّة ما ذهبنا إليه من كراهيّته، والمنع منه الإجماع الذي تقدَّم.

وأيضاً لو كان مشروعاً لوجب أن يقوم دليل شرعي علىٰ ذلك ولا دليل عليه، وإنَّما يرجعون إلىٰ أخبار آحاد ضعيفة، ولو كانت قويّة لما أوجبت إلَّا الظنّ، وقد دللنا في غير موضع علىٰ أنَّ أخبار الآحاد لا توجب العمل كما لا توجب العلم.

وأيضاً فلا خلاف في أنَّ من ترك التثويب لا ذمَّ عليه، لأنَّه إمَّا أن يكون / [[ص ١٣٩]] مسنوناً علىٰ مذهب بعض الفقهاء، أو غير مسنون علىٰ مذهب قوم آخرين منهم، وعلىٰ كلا الأمرين لا ذمَّ علىٰ تاركه، وما لا ذمَّ في تركه ويخشىٰ في فعله أن يكون معصية وبدعة فالأحوط في الشرع تركه.

* * *

٣٧ - الإرادة:

الملخَّص في أُصول الدين:

/ [[ص ٣٥٣]] **باب الكلام في الإرادة وما يتعلَّق بها:**

/ [[ص ٣٥٥]] الذي يدلُّ علىٰ ذلك أنَّ أحدنا يجد نفسه مريداً وقاصداً ضرورةً، كما يعلم نفسه معتقداً وظانَّاً ومفكِّراً في شيء أوضح ممَّا يجده الإنسان من نفسه، ولا شبهة في مثله، وإنَّما تعرض الشبهة في تمييز هذه الحال من سائر أحواله، وكما يعلم أحدنا ذلك من نفسه ضرورةً كذلك يعلمه من غيره، نحو أن يعلمه مخاطباً له بالكلام وموجِّهاً إيّاه نحوه دون غيره، ولولا كون ما ذكرناه معلوماً باضطرار لما عُلِمَ تعلّق الفعل بالفاعل، ولا صحَّ أيضاً أن

يُعرَف المواضعة علىٰ اللغات، لأنَّ قصد المشير والمواضع إذا لم يكن معلوماً فلا سبيل إلىٰ تقرّر المواضعة.

وليس لأحدٍ أن يقول: ألَّا يرجع ما يجدونه من ذلك إلىٰ الداعي والاعتقاد؟

لأنَّه لو رجع إلىٰ ما ذكره لم يكن الحال فيما يجده من نفسه علىٰ ما ذكرناه من قبل، أنَّ الداعي إنَّما هو اعتقاد النفع ودفع الضرر، وقد يعتقد أحدنا في الشيء أنَّه ينفعه، وتارةً يجد نفسه مريداً له وأُخرىٰ أن لا يجدها كذلك، فلو كان الداعي هو الإرادة لم يحصل هذا الفرق، لأنَّ الداعي في الحالين قائم، والداعي قد يدعوه إلىٰ كلّ شيء يحضره علىٰ وجه يتساوىٰ فيه أبعاض ذلك الشيء الحاضر، ومع هذا فيريد أكل بعض دون بعض حتَّىٰ يتناوله بعينه، فيجب أن يكون ما عمَّ الكلّ من الداعي غيره أخصّ من البعض، واقتضىٰ / [[ص ٣٥٦]] تناول الفعل له.

ولأنَّ علمنا بحال المخاطب لنا وقصده يسبق العلم بأنَّ له داعياً إلىٰ خطابنا، وما العلم به أسبق من غيره كيف يكون هو ذلك الغير!؟

وأمَّا تمييز الحال التي ذكرناها من كونه مشتهياً فظاهر، لأنَّه قد يريد ما يضرّه عاجلاً وما لا يدركه أصلاً، والشهوة لا تتعلَّق إلَّا بالمدرَكات وما ينتفع به المدرِك، ومفارقة هذه الحال لسائر أحواله من كونه قادراً ومدرِكاً وناظراً أوضح من أن يُدلَّ عليه.

وإذا ثبتت الحال ممَّا ذكرناه فالذي يدلّوا علىٰ حصولها عن معنىٰ إنَّما يحصل في حالٍ قد كان يجوز ألَّا يحصل فيها، وأحوال المريد كلّها واحدة لا تختلف، فلا بدَّ من ثبوت معنىٰ كما قلناه في إثبات سائر الأعراض.

فإن قيل: كيف ادَّعيتم أنَّه يريد ولا يريد والحال واحدة؟ مع أنَّه يريد عند الداعي ولا يجوز مع ثبوت الداعي ألَّا يريد، وكذلك لا يجوز مع انتفاء الدواعي أن يريد.

قلنا: قد يجوز أن يكون غير مريد مع ثبوت الداعي علىٰ بعض الوجوه، نحو من دعاه الداعي إلىٰ القيام فأخَّره وفعله بعد زمانٍ متراخٍ، وقد يدعو أحدنا الداعي إلىٰ أفعالٍ متساوية في تناول الداعي لها فيريد بعضها ويؤثِّر علىٰ بعض أحدها بدلاً من غيره، فثبت صحَّة ما ذكرناه من جواز كونه مريداً وألَّا يكون كذلك والحال واحدة.

علىٰ أنَّ هذا الكلام لو قدح في إثبات الإرادة لقدح الإثبات في إثبات كلّ الأعراض، لأنَّه كما يجب أن يكون نريد لمكان الداعي، كذا يجب أن يتحرَّك مع قوَّة الدواعي والسلامة، وإذا صحَّ مع ذلك أن يكون بحركة جائزاً كجواز ضدّه، صحَّ أيضاً جواز كونه مريداً علىٰ هذا الحدّ.

وإذا ثبت أنَّه مريد لمعنىٰ، فلا بدَّ من معنىٰ الاختصاص ليوجب الحال له، وهذا يقتضي كونه حالَّاً فيه، لأنَّ المجاورة لا تصحُّ إلَّا علىٰ الأعراض.

فأمَّا العلم بمحلِّ الإرادة علىٰ سبيل التفصيل فالطريق إليه السمع، وإن كان الإنسان من حيث يجد في ناحية قلبه عند الإرادة والفكر ضرباً من التعب، يعلم أنَّ الإرادة والنظر يحلَّان هذه الناحية، والعلم بأنَّ المحلّ هو القلب علىٰ التفصيل موقوف علىٰ السمع.

/ [[ص ٣٥٧]] دليل آخر علىٰ إثبات حال المريد: قد ثبت أنَّ أحدنا مخبر وآمر، ولولا كونه مريداً لما وقع منه الخبر خبراً ولا الأمر أمراً وكذلك سائر الخطابات، وإن كان الخبر يحتاج إلىٰ أن يكون فاعله مريداً لكونه خبراً، والآمر يحتاج إلىٰ أن يكون مريداً للمأمور به، وهما وإن اختلفا من هذا الوجه فقد اتَّفقا فيما قصدناه من الدلالة علىٰ حال المريد.

فإن قيل: ألَّا كان الخبر يخالف جنسه ما ليس بخبر، وكذلك الأمر، فلا يحتاج إلىٰ مؤثِّر فيه من أحوال فاعله وإن لم يكن مخالفاً؟ فألَّا كان ما يقع خبراً غير ما لا يقع كذلك، وإن كان مثله ومن جنسه فلا يحتاج إلىٰ كون فاعله مريداً، كما لا يحتاج العرض المختصّ ببعض المحالّ إلىٰ قصد فاعله في حلوله محلّه؟

وإذا سُلِّم كلّ هذا، وأنَّ الخبر بعينه يجوز أن يكون غير خبر، من أين أنَّه لا يكون كذلك ألَّا يكون فاعله علىٰ صفة؟ ثمّ ما الدليل علىٰ أنَّ تلك الصفة هي كونه مريداً؟ وألَّا كان كذلك لبعض ما عدا ذلك من أحواله؟

قلنا: أمَّا الذي يدلُّ علىٰ أنَّ الجنس واحد فهو التباسهما علىٰ الإدراك كالتباس السوادين، وكما قضينا بتماثل السوادين كذلك يجب أن نقضي بتماثل ما جرىٰ مجراهما.

وإنَّما قلنا: إنَّهما يشتبهان علىٰ الإدراك، لأنَّ من سمع

قول القائل: (زيد قائم) وهو يقصد به إلىٰ الإخبار عن زيد بعينه، لا يُفصِّل بينه وبين قوله: (زيد قائم) وهو غير مخبر، بأن يكون ساهياً أو حاكياً عن غيره، ولقوَّة التباسهما كان من يُجوِّز علىٰ الكلام الإعادة مجوِّزاً أن يكون ما سمعه ثانياً هو الذي سمعه أوَّلاً، وكذلك من اعتقد بقاء الكلام.

فأمَّا الذي يدلُّ علىٰ أنَّ نفس ما يقع فيكون خبراً، يجوز أن يُوجِد غير خبر، فأشياء كثيرة، منها: أنَّ الألفاظ العربية إنَّما تفيده المواضعة، والتواضع في الأصل إنَّما حصل باختيار المتواضعين، وقد كان يجوز أن لا يتواضعوا في هذه الصيغة المخصوصة أنَّها للخبر، ولو كان ذلك لكانت هذه الحروف بعينها توجد فلا تكون خبراً.

ومنها: أنَّه لو كان الخبر عن أحد الزيدين غير الآخر لم يمتنع أن يفعل أحدنا اللفظ / [[ص ٣٥٨]] الذي من حقّه أن يكون خبراً عن زيد بن عبد الله ويقصد به إلىٰ الإخبار عن زيد بن خالد، فيكون مخبراً عن الأوَّل دون الثاني الذي قصد به الإخبار عنه، وفي فساد ذلك دليل علىٰ أنَّ اللفظ واحد، وأنَّه بالقصد يتوجَّه إلىٰ المخبر عنه.

ومنها: أنَّ اللفظ لو كان متغايراً لوجب أن يكون للقادر سبيل إلىٰ التمييز بين ما يوجد فيكون خبراً عن زيد بعينه وبين ما يكون خبراً عن غيره، فلمَّا لم يكن إلىٰ ذلك سبيل عُلِمَ أنَّ اللفظ واحد.

ومنها: أنَّ ذلك يقتضي صحَّة أن يُعلَم زيداً مخبراً وإن لم يُعلَم كونه مريداً إذا كان القصد لا تأثير له، ونحن نعلم خلاف ذلك، ويقتضي ألَّا طريق لنا إلىٰ الفصل بين ما هو خبر وبين ما ليس كذلك.

ومنها: أنَّ هذا القول يُبطِل التوسّع والتجوّز في الكلام، ويُبطِل أيضاً التورية، لأنَّ التجوّز إنَّما يصحُّ بأن يُستَعمل اللفظ الموضوع لشيء بعينه في غيره.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّ التجوّز هو أن يُستَعمل مثل اللفظ الموضوع لشيء في غيره.

وذلك أنَّ اللفظين إذا كانا مثلين فلا بدَّ فيما يصحُّ علىٰ أحدهما من الأحكام أن يصحَّ علىٰ الآخر، وإذا جاز أن يُستَعمل مثل هذه اللفظة في غير الخبر والأمر جاز أيضاً استعمالها بعينها في ذلك علىٰ سبيل التجوّز.

ومنها: أنَّ هذا القول يقتضي انحصار من يقدر علىٰ أن يُخبِر عنه في كلِّ حالٍ، وأنَّه يكون القويّ في هذا الباب بخلاف الضعيف.

وإنَّما قلنا ذلك لأنَّ القدرة لا تتعلَّق في الوقت الواحد في المحلِّ الواحد من الجنس الواحد بأكثر من جنس واحد، وحروف قول القائل: (زيد قائم) مماثلة لكلِّ ما هذه صورته من الكلام، فيجب أن يكون أحدنا قادراً من عدد هذه الحروف في كلِّ وقتٍ علىٰ قدر ما في لسانه من القُدَر، وفي هذا ما قدَّمناه من انحصار عدد من يصحُّ أن يُخبِر عنه، حتَّىٰ لو بذل مجهوده في أن يُخبِر عن غيرهم لما تأتّىٰ منه، ونحن نعلم خلاف ذلك من كلِّ قادر.

ولا يلزم علىٰ ما ذكرناه أن تكون إرادة الأخبار المختلفة واحدة، وإلَّا أدَّىٰ إلىٰ انحصار / [[ص ٣٥٩]] ما يقدر عليه من الأخبار، وذلك أنَّ الإرادات التي بها تكون الأخبار إخباراً عن جماعات متغايرة مختلفة، والقدرة الواحدة يتعلَّق بما لا يتناهىٰ من المختلف، وإنَّما لا يجوز ذلك في المتماثل بالشروط التي ذكرناها، فبان أنَّ الإرادات لا تشبه ما ألزمناه في الحروف المتماثلة.

وليس لأحدٍ أن يقول: إذا جاز أحدنا أن يفعل بالقدرة الواحدة في كلِّ محلٍّ كوناً في جهةٍ بعينها، ولم يجب أن يقدر علىٰ كلِّ واحدٍ، لصحَّ وجوده في المحالّ علىٰ البدل بالإرادة، فألَّا جاز مثل ذلك في الألفاظ؟

وذلك أنَّ القدرة الواحدة لا تنحصر متعلّقها من المتماثل إذا اختلف المحالّ، كما لا ينحصر متعلّقها من المختلف والوقت والمحلّ واحد، وليس كذلك ما يتعلَّق به من المتماثل في المحلِّ الواحد والوقت الواحد، لأنَّها لا تتعلَّق بأكثر من جزء واحد علىٰ هذه الشروط، فلولا أنَّ اللفظ الواحد يصحُّ أن يخبر به عن كلِّ زيد علىٰ البدل لانحصر ما يقدر عليه من الأخبار.

وليس له أن يدَّعي أنَّ محالّ الحروف المتماثلة متغايرة كما قلنا في الأكوان، وذلك أنَّ من المعلوم أنَّ مخرج الزاي كلّه مخرج واحد، وكذلك مخارج كلّ حرف، ولهذا متىٰ لحقت بعض محالّ هذه الحروف آفة أثَّر ذلك في كلّ حروف ذلك المخرج، وإذا صحَّت هذه الجملة صحَّ بصحَّتها ما قصدناه من أنَّ نفس ما وقع خبراً قد كان يجوز أن يكون غير خبر، فلا بدَّ من أمر له اختصَّ بكونه خبراً، كما أنَّ

الجوهر لـمَّا اختصَّ ببعض هذه الجهات مع جواز كونه في غيرها وجب ألَّا يختصّ بها إلَّا لأمر ما، ولا يخلق تقييد هذا القول أيضاً أنَّه يوجب ألَّا يضطرّ أحدنا إلىٰ أنَّ غيره مريد، لأنَّ العلم بأنَّ الفاعل فاعل لا يكون إلَّا مكتسباً بالأدلَّة.

فأمَّا المذهب الثاني: فالذي يُبيِّن بطلانه أنَّ الإرادة إذا ثبت أنَّها توجب حالاً للمريد، وأنَّ إيجابها للحال يرجع إلىٰ جنسها وما هي عليه في نفسها، فيجب متىٰ وُجِدَ جنسها من فعل إلىٰ فاعل كان أن يوجب مثل هذه الحال، لأنَّ موجب العلل لا يتغيَّر بالفاعلين علىٰ / [[ص ٣٦٠]] حدِّ ما يقوله في العلم والحركة، وما يوجب حالا لمحلّ أو جملة.

فصل: [في معنىٰ الإرادة والكراهة]:

اعلم أنَّ في الناس من ذهب إلىٰ أنَّ إرادة كون ما لا يكون، أو لا يكون ما يكون، من جنس الشهوة والتمنّي.

ومنهم من ذهب إلىٰ أنَّ الإرادة تكون كراهةً لأن لا يكون، وإرادة أن لا يكون كراهةً لأن يكون، ونحن نُبيِّن فساد ذلك.

أمَّا تميّز الإرادة من الشهوة فتُبيَّن من وجوه، منها: أنَّ الشهوة تختصُّ بالمدرَكات دون غيرها، والإرادة تتعلَّق بكلِّ ما يجوز المريد حدوثه.

ومنها: أنَّ المراد قد يكون ضرراً أو مؤدِّياً إليه، والمشتهىٰ لا يكون إلَّا ممَّا يُنتَفع بتناوله.

ومنها: أنَّه قد يريد ما لا يصحُّ وجوده إذا اعتقد صحَّ ذلك فيه، ولا يجوز مثله في الشهوة.

ومنها: أنَّه قد يريد فعل غيره، ولا يجوز أن يشتهي ما يناله غيره.

ومنها: أنَّ ما ينفي الشهوة من النفار لا ينفي الإرادة بل يجامعها، لأنَّه قد ينفر مكره في أيّام الصوم بتناول المشتهىٰ من المأكول والمشروب.

ومنها: أنَّ الفعل يقع علىٰ وجه بالإرادة دون الشهوة.

ومنها: أنَّ كونه ملتذّاً يتبع الشهوة دون الإرادة.

ومنها: أنَّ الإرادة نفسها تصحُّ أن يُراد، ولا يصحُّ من المشتهي الشهوة.

ومنها: أنَّه قد يريد الشيء ويكره مثله، ولا يصحُّ أن يشتهي الشيء وينفر عن مثله.

ومنها: أنَّه قد يجد نفسه قويّ الشهوة تارةً وضعيفها أُخرىٰ، وحاله في الإرادة / [[ص ٣٦١]] لا يختلف.

ومنها: أنَّ ما دعا إلىٰ الفعل يدعو إلىٰ الإرادة، وذلك لا يتمُّ في الشهوة.

ومنها: أنَّ الإرادة مقدورة للعباد، والشهوة لا تدخل تحت مقدورهم.

ومنها: أنَّ إرادة القبيح قبيحة، وشهوة القبيح غير قبيحة.

وما ذكرناه يُبطِل أن تكون كراهة الطبع هي نفار الطبع. علىٰ أنَّ القول بأنَّ إرادة كون ما لا يكون شهوة يوجب أن يجد أحدنا متىٰ أراد الأُمور المستقبلة الفصل بين حاله مريداً لما المعلوم أنَّه لا يكون، وحاله إذا أراد ما المعلوم أنَّه لا يكون، وحاله إذا أراد ما المعلوم أنَّه يكون، لأنَّ علىٰ أحد الأمرين حاله حال المشتهي، وعلىٰ الوجه الآخر حاله حال المريد.

وفي علمنا بأنَّه لا فصل يجده الواحد منّا في ذلك دلالة علىٰ فساد قولهم.

علىٰ أنَّ الأمر لو كان علىٰ ما ذكروا لم يكن لسؤال من يريد الفعل من غيره: (هل فعله أم لا؟) معنىٰ، لأنَّه إذا تبيَّن الفصل من نفسه لم يكن به إلىٰ السؤال حاجة.

هذا إذا قالوا: إنَّ إرادة ما لا يكون شهوة علىٰ الحقيقة، فأمَّا إن اعترفوا بمخالفتها لجنس الشهوة وللمعنىٰ الذي يوجب الالتذاذ بالمدرَك، وسمّوها مع ذلك متىٰ تعلَّقت بما لا يكون بأنَّها شهوة، فقد خالفوا في عبارة، وحينئذٍ لا يتمُّ لهم ما حاولوه من الفرار عن القول بأنَّه تعالىٰ يريد ما لا يكون، لأنَّا لا نأتي علىٰ هذا التفسير أن يكون تعالىٰ مشتهياً.

فأمَّا التمنّي، فإن كان قولاً علىٰ ما يذهب إليه أبو علي فمفارقته للإرادة لا تشكل.

وإن كان معنىً في القلب يطابق القول علىٰ ما يذهب إليه أبو هاشم فهو يفارق أيضاً الإرادة، لأنَّ التمنّي يتعلَّق بالماضي ألَّا يكون علىٰ حدِّ ما كان، والإرادة لا تجوز ذلك فيها، ولأنَّ التمنّي حاله في سائر ما يتعلَّق به علىٰ سواء في أنَّه لا يُؤثِّر في شيء منه، ولا يقتضي وقوعه علىٰ وجه والإرادة بخلاف ذلك، وللإرادة ضدّ ولا ضدَّ للتمنّي، ولأنَّه يصحُّ أن يُراد / [[ص ٣٦٢]] الإرادة ولا يصحُّ أن يتمنّىٰ التمنّي.

وما ذكرناه من قبل في مفارقة الشهوة للإرادة _ من أنَّ أحدنا لا يجد الفرق بين ما يريده في ما المعلوم أنَّه يكون وبين ما المعلوم أنَّه لا يكون _ واضح أيضاً في التمنّي، لأنَّ الفصل علىٰ قولهم بين الحالين واجب ما نجده، وكان علىٰ هذا يجب أن يستحيل وصول متمنٍّ إلىٰ ما تمنّاه، لأنَّه لا يكون علىٰ قولهم متمنّياً إلَّا لما لا يوجد، ويجب أن يكون الرسول ﷺ وسائر المؤمنين لم يريدوا قطّ الإيمان من أبي لهب ومن جرىٰ مجراه من الكفّار، هذا إن خالفوا في المعنىٰ، وإن رجع الخلاف إلىٰ العبارة صرنا معهم إلىٰ ما تقدَّم.

فأمَّا ما يفسد به قول من ادَّعىٰ أنَّ الإرادة كراهة فوجوه، منها: أنَّ أحدنا يفصل بين كونه مريداً وكارهاً، كما يفصل بين كونه مريداً ومعتقداً، فلو كانت إرادة الشيء كراهة لضدِّه لوجب أن يجد من نفسه الكراهة للضدِّ متىٰ أراد ضدّه علىٰ كلِّ حالٍ ما يجد ذلك، ولهذا صحَّ أن يريد الضدَّين علىٰ البدل، إمَّا من نفسه أو غيره، كنحو إرادته من نفسه الصلاة في الجهتين من المسجد ومن غيره، وإرادته وهو جالس في داره أن يخرج من البابين علىٰ البدل.

ومنها: أنَّه كان يجب في القديم تعالىٰ أن يكون غير مريد للنوافل، لأنَّ إرادته يقتضي كراهة تروكها، والتروك حسنة، وكراهة الحسن قبيحة.

ومنها: أنَّ أحدنا يُميِّز بين كونه مريداً من غيره القيام بالواجب، وكونه مريداً منه النوافل، وعلىٰ هذا القول لا فصل بين الأمرين.

ومنها: أنَّ هذا القول يؤدّي أن يكون الضدّان مرادين في الحال الواحدة، بل إلىٰ أنَّ الإرادة الواحدة تتناول الضدَّين، وهذا مستحيل عندهم، وغير جائز علىٰ ما نقوله أيضاً في أنَّ إرادتي الضدَّين لا يتضادّان، [إذ] أنَّه لا يصحُّ لأمر يرجع إلىٰ الدواعي، وإنَّما قلنا: إنَّه يؤدّي إلىٰ ذلك لأنَّ كراهة القعود يجب أن تكون إرادة الحركة يمنةً ويسرةً مع تضادّها، وكذلك متىٰ أراد الشيء الذي له ضدّان يجب أن يكره أحدهما، وكراهته له يوجب كونه مريداً للضدِّ الآخر، فيجب تعذّر الموجب لا لمصحِّح، ولنا في القطع علىٰ / [[ص ٣٦٣]] أحد الوجهين نظر، لعلَّنا أن نتقصّاه فيما بعد بمشيَّة الله.

فصل: في تقدّم الإرادة علىٰ المراد ومقارنتها له:

اعلم أنَّ الإرادة قد تتقدَّم المراد وتقارنه، ولا بدَّ في الإرادة المؤثِّرة من أن تقارن المراد لتؤثِّر فيه، ولا إشكال في تقدّم الإرادة، لأنَّ أحدنا يجد نفسه مريداً للفعل وعازماً عليه قبل أن يفعله، ويريد المسبَّب في حال السبب.

وإنَّما قلنا: إنَّها لا بدَّ من أن تقارن المراد لتؤثِّر فيه، وأنَّ تقدّمها لا يكفي في ذلك، من حيث يقع الفعل علىٰ وجهٍ قد كان يجوز أن يقع علىٰ خلافه، فيجب أن يكون ما له وقع علىٰ أحد الوجهين مصاحباً، ليختصّ من أجله بأحدهما.

ولو كان ما تقدَّم من الإرادة هو المؤثِّر في وقوعه علىٰ أحد الوجهين لكان الفعل في حال وقوعه يقع علىٰ وجه لا يجوز أن يقع علىٰ غيره بدلاً منه، والمعلوم خلاف ذلك.

واعلم أنَّ ما يؤثِّر فيه الإرادة، قد يكون فعلاً، وقد يكون جملةً من الأفعال، وما هو فعل واحد ينقسم إلىٰ: مبتدأ ومتولِّد، فالمبتدأ يجب مقارنة الإرادة له، والمتولِّد علىٰ ضربين: مصاحب لسببه ومتراخٍ عنه، فالمصاحب لسببه من المتولِّد يجب أيضاً أن يقارنه الإرادة لتؤثِّر فيه، والمتراخي يجوز أن تقارن الإرادة لسببه، لأنَّه عند وجود المسبَّب في حكم الموجود، من حيث خرج عن مقدور فاعله.

فأمَّا ما هو جملة من الأفعال يوجد شيئاً فشيئاً، كالكلام الذي يقع خبراً وأمراً، فيجب أن تكون الإرادة المؤثِّرة فيه مقارنة لأوَّل جزء منه، لأنَّه ليس يمكن أن تقارن جميعه، ولا يجوز أن يؤثِّر فيه وهي مقدّمة له أو متأخِّرة عنه لما تقدَّم، فلم يبقَ في تأثيرها في جميع الخبر إلَّا أن تقارن أوَّله أو تؤثِّر في جميعه، لأنَّ الحكم يرجع إلىٰ جميع الخبر، ويجري في هذا الكتاب مجرىٰ اختصاص العلم بالحلول في بعض العالم، وإن كان تأثيره / [[ص ٣٦٤]] يرجع إلىٰ الجملة لما لم يمكن أن يحلّ الجملة.

فصل: في أنَّ الإرادة لا توجب الفعل:

الذي يدلُّ علىٰ ذلك أنَّها لو أوجبت الفعل لم يخلُ من أن توجبه إيجاب العلَّة للمعلول أو إيجاب السبب للمسبّب، ولا يجوز أن تكون موجبة إيجاب العلل، لأنَّه كان يجب أن يختصَّ بمحلِّ الفعل ضرباً من الاختصاص، لأنَّ العلل علىٰ اختلافها لا توجب المعلول إلَّا بعد أن تكون بينها وبينه اختصاص في كيفية الموجود، ولهذا

أوجب العلوم الحالة في زيد كونه عالماً ولم توجب لغيره، ونحن نعلم أنَّ الإرادة يختصُّ القلب، والحركة توجَب في أطراف البدن، فلا اختصاص بينها وبين الحركة علىٰ وجهٍ من الوجوه.

وأيضاً: فلو كانت علَّة لما تقدَّمت معلولها، وقد علمنا تقدّم الإرادة للمراد.

وأيضاً: فإنَّ الإرادة تتقدَّم المراد وتُعدَم في حال وجوده لأنَّها لا تبقىٰ، والعلَّة لا توجب المعلول وهي معدومة، لأنَّ عدمها يُخرِجها عن الصفة التي توجب.

وليس يجوز أن توجب الإرادة الفعل إيجاب السبب، لأنَّ القدرة علىٰ السبب هي قدرة علىٰ المسبَّب، لولا ذلك لصحَّ أن يفعل السبب ولا يوجد المسبَّب من غير منع بألَّا يعمل الفاعل قدرته فيه، ولو فعل المسبَّب بقدرة ثانية لخرج من أن يكون متولِّداً إلىٰ أن يكون مبتدأً.

وإذا ثبت ما ذكرناه من أنَّ قدرة السبب قدرة علىٰ المسبَّب، فلو كانت الإرادة موجبة لأوجبت الحركة في الخارجة التي لا قدرة فيها، وكان يجب متىٰ أراد العاجز _ الذي لا قدرة في يده أن يحرِّك يده _ أن يتأتّىٰ ذلك لوجود السبب واحتمال المحلّ، وقد بيَّنا أنَّ قدرته علىٰ السبب.

ولا يمكن أن يقال: إنَّما لم توجد الحركة لأنَّه غير قادر عليها.

وأيضاً: فلو كانت موجبة إيجاب السبب لأوجبت المراد في الثاني علىٰ كلِّ حال، وقد / [[ص ٣٦٥]] علمنا أنَّ المراد قد يتأخَّر أوقاتاً كثيرة، وكان يجب أيضاً أن يوجب فعل الغير وإن كان عاجزاً، والفعل المحكم وإن لم يكن الفاعل عالماً به.

وممَّا استُدِلَّ به علىٰ ذلك أنّا قد علمنا أنَّ الإرادة تتعلَّق بفعل غير المريد كما يتعلَّق بفعله، وخلاف من خالف في ذلك ظاهر الفساد، لأنّا نعلم من أنفسنا ضرورةً أنَّ حالنا فيما نريده من نفوسنا لا يخالف حالنا فيما نريده من غيرنا، كما أنَّ حال ما نعلمه من مقدورنا غيرنا، فإن جاز أن يقال فيما نريده من الغير: إنَّه تمنٍّ أو شهوة، جاز ذلك فيما نريده من أنفسنا، لارتفاع الفرق.

وإذا ثبت ذلك، فلو كانت الإرادة موجبة لأوجبت فعل الغير، [و]لتعلَّقت بالأمرين علىٰ حدٍّ واحدٍ.

وليس لهم أن يقولوا: إنَّها إنَّما لم توجب فعل الغير من حيث لم يكن مقدوراً للمريد، وأنَّ ذلك يجري مجرىٰ المنع من التوكيد.

لأنّا قد بيَّنا أنَّ المسبَّب يجب أن يكون مقدوراً للقادر علىٰ السبب، فما منع من القدرة عن المسبَّب يجب أن يكون مانعاً من القدرة علىٰ السبب.

علىٰ أنَّ ما لا يجوز ارتفاعه علىٰ وجهٍ لا يجوز أن يكون منعاً، ومقدور زيد لا يجوز أن يكون مقدوراً لغير، فكيف يجعل منعاً من توليد الإرادة؟

وممَّا يدلُّ علىٰ أنَّ الإرادة لا توجب الأفعال إيجاب الأسباب: أنَّ من شرط كلّ سببٍ تولَّد في غير محلّه أن يكون بينه وبين ما تولَّد فيه مماسَّة له أو مماسَّة لما ماسَّه، ولهذا لم يصحّ من أحدنا أن يولِّد باعتماد يده في غيره الحركات والاعتمادات والأصوات وما جرىٰ مجراها إلَّا مع الشرط الذي ذكرناه، والأسباب مع اختلافها متَّفقة في أنَّها لا تولّد إلَّا هذا الشرط، كما أنَّ القُدَر مع اختلافها متَّفقة المقدور في الجنس، وهذا الشرط لا يصحُّ حصوله بين الإرادة والمراد، لأنَّها تحلُّ القلب، فكيف توجب أفعال الجوارح؟

وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّها توجب الأفعال التي تظهر في الجوارح المماسَّة التي بينها وبين هذه الجوارح.

وذلك أنَّ كلّ شيء حرَّكناه بالمماسَّة فلا بدَّ من أن يُحرِّك الجسم الذي يماسّه به، وقد / [[ص ٣٦٦]] علمنا أنّا نبتدئ الحركة في الأطراف من غير تحريك ما يتَّصل بها، وإنَّما اشتبه علىٰ من ذهب إلىٰ أنَّها موجبة من حيث إرادة القادر المتمكّن متىٰ أراد الفعل وُجِدَ لا محالة، فتوهَّم أنَّها موجبة.

وليس ذلك بأن يقتضي أنَّ الإرادة موجبة للمراد بأولىٰ من أن يقتضي أنَّ المراد يوجبها، لأنَّ كلّ واحدٍ منهما لا يُوجَد إلَّا مع صاحبه، وقد تُوجَد الإرادة ويمتنع من المراد، وكذلك قد يُوجَد المراد ويمنع من الإرادة، فلا فصل بينهما في الوجه الذي اشتبه، بل لو قيل: إنَّ المراد يوجب الإرادة كان أقرب، من حيث كانت الإرادة تابعة له فيما له يفعل أو يترك.

وبعد، فلو قيل: إنَّ الإرادة والمراد جميعاً موجبان

عن الدواعي لكان أقرب، لأنَّهما معاً يتبعان الداعي وبحسبه يوجدان، وكلّ هذا واضح.

وأمَّا ما تعلَّق به الملجئ في أنَّ الإرادة موجبة من أنَّ المريد للحركة إلىٰ أقرب الأماكن لا يخلو من أمرين: إمَّا أن يجوز عليه الانصراف إلىٰ ضدّها أو لا يجوز ذلك، فإن جاز عليه لم يخلُ الضدّ الذي فعله من أن يكون وقع بإرادة وبغير إرادة، فإن كان بإرادة فيجب أن يتقدَّم الفعل، وهذا يقتضي كونه مريداً للضدَّين، ولا يجوز أن يقع بغير إرادة وعلىٰ سبيل السهو، لأنَّ السهو لا بدَّ من أن يتقدَّمه سبب، ومضادّة سبب السهو لإرادة الحركة واستحالة اجتماعه معها كاستحالة اجتماع إرادة ضدّ الحركة مع إرادة الحركة _ فلم يبقَ إلَّا أنَّ الحركة تجب وجودها في الثاني، وهذا معنىٰ الإيجاب _ فواضح البطلان، لأنَّه بُني الكلام علىٰ أنَّ وجود الإرادة مع المراد لا يصحُّ، وهذا هو الصحيح، وقد دلَّلنا فيما تقدَّم عليه.

وليس يمتنع علىٰ هذا أن يريد الحركة ثمّ يبدو له فيفعل في الثاني السكون بإرادةٍ مصاحبةٍ له.

وما ذكره في السهو أيضاً غير صحيح، لأنَّه ليس يجب أن يكون للسهو أسباب متقدِّمة، وغير ممتنعٍ أن يسهو في الثاني فيفعل ضدّ ما أراده في الأوَّل.

/ [[ص ٣٦٧]] **فصل: في أنَّ البقاء لا يجوز علىٰ الإرادة:**

الذي يدلُّ علىٰ ذلك أنَّ أحدنا قد يخرج من كونه مريداً للشيء من غير أن يكون كارهاً له، فلو كانت الإرادة تبقىٰ لم يجز أن تبقي إلَّا بضدٍّ أو ما جرىٰ مجراه كسائر الأجناس الباقيات، والأمر في أنَّ أحدنا يخرج من كونه مريداً إلىٰ ضدٍّ ظاهر، فلا حاجة بنا إلىٰ الدلالة عليه.

وليس لأحدٍ أن يقول: فلعلَّه إنَّما يخرج بخروج المراد من صحَّة تعلّق الإرادة به.

وذلك أنَّه قد يخرج عن كونه مريداً، مع جواز كون ذلك الشيء مراداً.

وليس له أن يقول: فيجب إن كانت لا تبقىٰ أن لا يدوم كون أحدنا مريداً للشيء الواحد، ويستمرّ أوقاتاً متَّصلة.

وذلك أنَّ استمرار كونه مريداً لا يمتنع وإن كانت الإرادة لا تبقىٰ بأن يفعل إرادات متماثلة فيستمرّ حاله في كونه مريداً، لأنَّ الإرادة إذا كانت تابعة للدواعي جاز أن يجدّد حالاً بعد حال ما دام الدواعي ثابتاً.

وممَّا يدلُّ أيضاً علىٰ أنَّها لا تبقىٰ أنَّ في بقائها صحَّة كون أحدنا مريداً لما يعلمه ماضياً، وإنَّما قلنا ذلك لأنَّها إذا تعلَّقت بفعلٍ ثمّ مضىٰ فمضيّه لا يوجب عدمها، لأنَّه ليس بضدٍّ ولا جارٍ مجراه، فيجب أن يكون ما فيه ومتعلّقة بالماضي، وقد علمنا فساد ذلك.

فصل: في بيان معاني الأسماء المختلفة التي تجري علىٰ الإرادة والكراهة وتميّز فوائدها:

اعلم أنَّ الإرادة هي المحبَّة، بدلالة أنَّ كلّ من أراد شيئاً فقد أحبَّه، ومن أحبَّه فقد أراده، ولو اختلفتا لم يجب ما ذكرناه.

وأيضاً: فإنَّ بالكراهة الواحدة يخرج الإنسان من كونه محبَّاً ومريداً للأمر الذي تعلَّقت الكراهة به، وهذا أيضاً يدلُّ علىٰ أنَّ معناهما واحد.

/ [[ص ٣٦٨]] وليس يمكن أن يقال: إنَّما وجب ما ذكرتم من حيث كان كلّ واحد من الإرادة والمحبَّة محتاجاً إلىٰ صاحبه، لأنَّ ذلك يؤدّي إلىٰ ارتفاع الطريق الموصل إلىٰ أنَّهما غيران، وإلىٰ أن يجوز وجود معانٍ زائدة علىٰ ما عقلناه، وذلك باب التجاهل.

ولا يمكن أن يجعل أحدهما هو المحتاج إلىٰ الآخر، لأنَّه يوجب صحَّة وجود المحتاج إليه وإن لم يوجد المحتاج كما نقوله في العلم والحياة.

وأمَّا التعلّق بقولهم: (فلان يُحِبُّ فلاناً) وإن استحال أن يقال: إنَّه يريده، وكذلك يحبّ ولده وجاريته ويحبّ الدراهم واللحم، وإن لم تُستَعمل الإرادة في كلِّ ذلك فواضح البطلان، لأنَّ إطلاق العبارات لا تؤثِّر فيما يدلُّ عليه الأدلَّة، ولا يُعتَرض بها علىٰ الأدلَّة، بل يجب العدول عن ظاهرها وصرفها إلىٰ ما يطابق الأدلَّة.

وكما أنَّ الإرادة لا تتعلَّق بالذوات الباقيات فكذلك المحبَّة، ومعنىٰ قولهم: (أُحِبُّ زيداً): إنَّني أُريد منافعه ولا أُريد شيئاً من مضارّه، وحذفوا ذكر المحبوب علىٰ الحقيقة اختصاراً وتعويلاً علىٰ المعرفة به، فكأنَّهم استطالوا أن يقولوا: أُريد منافعه ولا أُريد مضارّه، فأقاموا مقام ذلك قولهم: أُحِبُّه، وهذا عادتهم في كثير من ألفاظهم المختصرة،

ثـمّ تعـارفوا الحـذف واستحسـنوه مـع لفـظ (المحبَّـة)، ولم يستحسـنوه مـع لفـظ الإرادة، حتَّـىٰ يقولـوا: (أُريـد زيـداً)، لأنَّـه لـيس يمتنـع أن يخصّـوا بعـض الألفـاظ بكيفيـةٍ في الاستعمال، ولم يفعلـوا ذلـك في كـلِّ مـا جـرىٰ مجـراه وكـان في معنـاه، ألَا تـرىٰ أنَّهـم يُعـبِّرون بقـولهم: (غـائط) عـن قضـاء الحاجـة، ولا يسـتعملون ذلـك في كـلّ لفـظ معنـاه معنـىٰ قولهم: غائط؟

والـذي يُبـيِّن صـحَّة مـا ذكرنـاه: أنَّـه لـو كـان معنـىٰ قـولهم: (أُحِـبُّ زيـداً) غـير مـا ذكرنـاه لم يجـب فـيمن أُحبِّـه أن يكـون مريـداً لمنافعـه، ولأنَّهـم لـو أظهـروا المحـذوف فقـالوا: (فـلان يحـبّ منـافع فـلان) لكـان أكشـف وأبلـغ في مـرادهم، فدلَّ ذلك علىٰ أنَّ المعنىٰ ما ذكرناه.

وأمَّا قولهم: (فلان يحـبّ ولـده) فجـاز عـلىٰ مـا ذكرنـاه، ويجوز أيضـاً أن يُـراد بـه أنَّـه يريـد النظـر إلـيهم وتقـريبهم منـه لمكان سروره بذلك.

وقـولهم: (فـلان يحـبّ جاريتـه) معنـاه يريـد الاسـتمتاع بها، وقال قوم: يشـتهي الاسـتمتاع بهـا، وأنَّـه عـبَّر عـن الشـهوة بالمحبَّة مجـازاً، والقـول في اللحـم يجـري في الـوجهين مجـرىٰ مـا / [[ص ٣٦٩]] ذكرناه في الجارية.

وقـولهم: (يحـبّ الـدراهم) معنـاه يريـد الانتفـاع بهـا أو جمعها وادِّخارها.

وأمَّـا قـولهم: (فـلان يحـبّ الله تعـالىٰ) فمعنـاه أنَّـه يريـد عبادته وشكره وتعظيم أوليائه.

وإذا صـحَّ في معنـىٰ (المحبَّـة) مـا ذكرنـاه صـحَّ إجرائهـا علىٰ القديم تعالىٰ من حيث كان مريداً.

فأمَّـا المشـيَّة فهـي الإرادة، لأنَّ كـلّ مـن أراد شـيئاً فقـد شـاءه، وكـلّ مـن شـاءه فقـد أراده، ولا شـبهة في ذلـك، والرضـا هـو الإرادة، ولا يُسـمّىٰ بـذلك إلَّا إذا وُجِـدَ المـراد علىٰ ... الحدِّ الذي أُريد.

وعند أبي هاشـم أنَّ الرضـا بالفعـل يخـالف الرضـا عـن الفاعل، لأنَّه إذا أُضيف إلىٰ الفعل أفاد ما ذكرناه، فإذا أُضـيف إلىٰ الفاعل كقولنا: (إنَّه تعـالىٰ راضٍ مـن المـؤمن) أفـاد أنَّـه يسـتحقُّ التعظيم والتبجيل والثواب، قال [و]لهذا يقال: (إنَّـه تعـالىٰ راضٍ عمَّن يسخط بعض أفعاله) كالصغائر من الأنبياء عليهم السلام والمؤمنين، ولا يقال: (رضىٰ بفعل زيد) وفي أفعاله قبائح، لأنَّه يـوهم الرضـا بالجميع، لكن يقال: يرضـىٰ منه بهذا الفعل المعيَّن وإن كانـت لـه أفعال آخر لا يرضاها.

وأبـو عـلي يخـالف في هـذا ويجعـل الرضـا بالفعـل والفاعل واحداً غـير مختلـف، ويمنـع مـن كونـه راضـياً بـبعض أفعالـه وسـاخطاً بعضـاً آخـر، ويجعـل الرضـا كـمال وقـوع المـراد، ويعتـلّ لقولـه بـأنَّ خلافـه لـو جـاز لم يمتنـع أن يقـال في أحدنا: إنَّه يرضـىٰ ببعض قضاء الله دون بعض.

وهـذا لـيس بشـيء، لأنَّ طريقـة الرضـا بقضـاء الله تعالىٰ كلمة واحـدة، وهـي يشـتمل جميـع أفعالـه، فمـن لم يـرضَ بـالجميع لم يكـن عـلىٰ الحقيقـة راضـياً بـالبعض، ولا مسـتدلَّاً عـلىٰ أنَّـه حكمـة وصـواب، لأنَّ الطريـق يشـمل الكـلّ، فـما ذكره أبو هاشم في هذا أولىٰ.

والـدليل عـلىٰ أنَّ الرضـا هـو الإرادة إذا وقـع مرادهـا، ممَّا تقدَّم في الاستدلال علىٰ أنَّ الإرادة هي المحبَّة.

/ [[ص ٣٧٠]] فأمَّـا الإرادة فهـي القصـد ...، في اسـتحقاقها هـذا الاسـم ألَّا يتعلَّـق بفعـل المريـد، ويكـون مقارنـة لـه أو كالمقارنـة، بـأن يتقـدَّم بزمـان قصـير، ويُسـمّىٰ الله تعالىٰ بأنَّه قاصد.

فأمَّـا العـزم فهـو إرادة المريـد لفعـل نفسـه إذا تقدَّمتـه أو تقـدَّمت سـببه، ولا يُسـمّىٰ الله تعـالىٰ بـالعزم، مـن حيـث دلَّ الدليل عـلىٰ أنَّ إرادتـه تعـالىٰ لا تتقـدَّم مـراده عـلىٰ مـا سـنذكره، وتوطين الـنفس هـو العـزم بعينـه، إلَّا أنَّـه لا يكـاد يُسـتَعمل إلَّا فيما علىٰ الإنسان في فعله مشقَّة.

والنيَّـة: اسـم الإرادة إذا تناولـت فعـل المريـد، وكانـت حالّة في قلبه، وسـواء كانـت مقدَّمـة للفعـل أو مقارنـة لـه، فقـد شُرِطَ في ذلـك أن تكـون ممَّـا يقـع بهـا الفعـل عـلىٰ وجـهٍ دون وجـه، ولا يُسـتَعمل فيـه تعـالىٰ كـما لا يُسـتَعمل الضـمير مـن حيث اعتبر فيه الحلول في القلب.

فأمَّـا الاختيـار: فيُوصَـف بـه الإرادة، إذا كانـت متناولـة لفعـل المريـد، وكانـت هـي أيضـاً مـن فعلـه، وقارنـت المراد، أو كانت المقارنة بأن يقارن سببه إن كان جملة.

وقد يُوصَف نفس الفعل المختار بأنَّه اختيار.

والإيثـار: هـو الاختيـار بعينـه، فالشـرط فـيهما واحـد، ويُسـمّىٰ الإرادة بعينهـا، ولأنَّهـا إذا تناولـت الثـواب والتعظـيم والتبجيل، ولهذا يقال: (إنَّه تعالىٰ وليّ المؤمنين).

وتُسمّىٰ الإرادة خُلقاً عند أبي هاشم إذا قارنت المراد، أو كانت في حكم المقارن له.

والعداوة: هي إرادة وصول المضارّ إلىٰ المعادي، والغضب يجري مجراها فيما ذكرناه.

وقد قيل: إنَّه يرجع إلىٰ الكراهة، ويجري مجرىٰ السخط.

والبغض: هو إرادة وصول المضارّ إلىٰ المبغوض.

وقد قيل: إنَّه كراهة وصول الخير إليه.

فأمَّا السخط: فهو الكراهة، وعند أبي هاشم أنَّ تعليقه بالفعل يخالف تعليقه بالفاعل، وأبو علي يجعل الأمرين واحداً علىٰ ما تقدَّم في الرضا.

* * *

٣٨ - الإرجاء:

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ١)/ (جوابات المسائل الرازية):

/ [[ص ١٣١]] **المسألة الرابعة عشر: [مسألة الإرجاء]:**

ما يقول السيّد في الإرجاء؟

الجواب: هو الدين الصحيح عند الإماميَّة، ولا تحابط عندنا في ثواب ولا عقاب. ويجوز أن يبلي بالبلاء في الدنيا، والتمحيص من الذنوب، فإن فضل من ذلك شيء يعاقب في القبر، ثمّ أهوال يوم القيامة.

فإن فضل يعاقب عقاباً منقطعاً، ثمّ يرد إلىٰ الجنَّة والثواب الدائم، لأنَّ المؤمن يستحقُّ بإيمانه وحده الثواب الدائم.

فإن كان عليهم ذنوب موبقات يمحَّص ويشفَّع، والشافعون النبيّ ﷺ والأئمَّة عليهم السلام، ولا يمنع بما يستحقّه بإيمانه من الثواب الدائم.

وهذه المسألة مستقصاة في جواب أهل الموصل، وفي كتاب الذخيرة.

* * *

٣٩ - الأرزاق:

الذخيرة في علم الكلام:

/ [[ص ٢٦٧]] **الكلام في الأرزاق:**

اعلم أنَّ الرزق هو ما يصحُّ أن ينتفع به [المرزوق] ولم يكن لأحدٍ منعه منه. وربَّما قيل: ما هو بالانتفاع به أولىٰ.

والدليل علىٰ صحَّة هذا الحدِّ: أنَّ ما اختصَّ بهذه الصفة سُمّي رزقاً، وما لم يكن عليها لا يُسمّىٰ رزقاً.

والبهيمة مرزوقة علىٰ هذا الحدِّ، لأنَّ كلّ شيء صحَّ أن ينتفع به ولم يكن لغيرها منعها منه فهو رزق لها، ولهذا لم يكن ما نملكه من الزرع رزقاً للبهائم، لأنَّ لنا منعها منه، وليس لنا منعها من الكلاء والماء، غير أنَّ الكلاء والماء قبل أن يأخذ البهائم بأفواهها لا يكون رزقاً لها، وإنَّما سُمّي رزقاً لها إذا حصل في أفواهها، لأنَّه في هذه الحال لا يجوز لنا أن نمنعها منه، وقبل هذه الحال لنا أن نمنعها من كلِّ شيء منه، بأن نسبق إليه، فلا يثبت فيه قبل التناول شرط التسمية بالرزق. فإنَّ سُمّي الكلاء والماء قبل التناول والحيازة بأنَّه رزق لشخص معيَّن من عاقل أو بهيمة فعلىٰ جهة التوسّع، والمراد به أنَّه يصير رزقاً متىٰ تنوول.

ومعنىٰ الملك ثابت في البهيمة بخلاف ما يمضي في الكتب، لأنَّها بحيازة / [[ص ٢٦٨]] الكلاء والماء وحصوله في فيها [لا] يصحُّ منعها منه كما يقبح ذلك في العاقل، إلَّا أنَّهم للتعارف.

ولا يُسمّون بالملك إلَّا من له علم وتمييز حاصلان ومتوقّعان كالطفل والمغلوب علىٰ عقله، ومعنىٰ الرزق يقرب من معنىٰ الملك، وهما متداخلان في الشاهد لا يكاد ينفصلان، وإنَّما ينفرد القديم تعالىٰ بالملك دون الرزق. فعُلِمَ بذلك أنَّ صحَّة الانتفاع من شرط التسمية بالرزق دون الملك.

وقد مضىٰ لأبي هاشم هذا الذي أشرنا إليه في كلامه، وإنَّما أصحابه تشدَّدوا في الفصل بين معنىٰ الملك والرزق، وادَّعوا أنَّ الملك في الشاهد ينفصل من الرزق، فإنَّه يجري فينا علىٰ ما لا يُسمّىٰ رزقاً. وتعلَّقوا في ذلك بأشياء: الأوَّل في أنَّ الكلاء والماء رزق البهائم والعقلاء وليس بملك لهم، والثاني أنَّ المبيح لغيره طعامه يُوصَف ذلك الطعام بأنَّه رزق لمن أُبيح له ولا يُوصَف بأنَّه ملك له قبل أن يحوزه، الثالث أنَّ الإنسان قد يملك المضارّ والمنافع من أمواله ولا يُوصَف الضارَّ والنافع من أمواله بأنَّه رزق له، الرابع أنَّهم يقولون: رزقه الله تعالىٰ ولداً وعقلاً، لما كان مختصَّاً بالانتفاع بهما ولا يكون ذلك ملكاً.

والجواب عن الأوَّل: أنّا قد بيَّنا أنَّ الكلاء والماء ليس برزق قبل التناول، وكيف يكون رزقاً علىٰ أُصولكم وحدّكم في الرزق لا يثبت فيه؟ لأنَّكم تشترطون أنَّه ليس

لأحدٍ المنع منه، وهذا غير موجود في الكلاء والماء، لأنَّ كلّ أحد يجوز أن يمنع غيره منه بالسبق إليه.

وعن الثاني: أنَّ المبيح طعامه لغيره له أن يمنعه منه قبل أن يتناوله ويحصل في يده، فكيف يكون رزقاً له قبل التناول، وشرط الرزق لم يثبت فيه؟ والقول في ذلك كالقول في الكلاء والماء.

/ [[ص ٢٦٩]] وعن الثالث: أنَّ الضارَّ الذي لا نفع فيه البتَّة من أموالنا لا نملكه، لأنَّ لغيرنا منعنا منه لقبحه، فكيف يُوصَف بالملك وشرط هذا الوصف لا يثبت؟

وعن الرابع: أنّا لا نمنع من وصف الإنسان بأنَّه يملك الانتفاع بولده وعقله، كما نقول: إنَّ ذلك رزقه. وإذا أُطلق فيما ذكرناه أنَّه رزق فمعناه أنَّ الانتفاع به رزق وكذلك الملك.

فإن قيل: فما معنىٰ الملك؟ قلنا: كلُّ من قدر علىٰ التصرّف في شيءٍ ولم يكن لأحدٍ منعه منه سُمّي مالكاً له، وإنَّما وصف الله تعالىٰ بأنَّه (مالك يوم الدين) علىٰ هذا المعنىٰ دون غيره، وإنَّما وُصِفَ الإنسان بأنَّه (يملك عبده وداره) لأنَّه يقدر علىٰ التصرّف فيهما وليس لأحدٍ منعه من ذلك، ولهذا لا يصفون دار غيره بأنَّها ملكه وإن قدر علىٰ التصرّف فيها، لأنَّ لغيره أن يمنعه.

والوكيل وإن تصرَّف في مال الموكِّل فلا يُوصَف بالملك، لأنَّه نائب عن غيره، والنفع بذلك التصرّف عائد علىٰ موكِّله.

وإنَّما فارق الملكُ الرزقَ علىٰ ما ذكرناه من حيث فارق الرزق في الانتفاع، وليس ذلك بواجب في الملك، وإن كان ربَّما عرض فيه.

فصل: في أنَّ الرزق لا يكون إلَّا حلالاً والحرام لا يُوصَف بذلك:

إذا ثبت أنَّ الرزق ما لم يكن لأحدٍ منع المرزوق من الانتفاع به، فلا يجوز أن يكون الحرام رزقاً، لأنَّ الحرام يجب المنع منه.

وأيضاً فلا بدَّ من اختصاص الرزق بمن يضاف إليه، فإن كان من حيث / [[ص ٢٧٠]] صحَّ أن يُنتَفع به وليس لأحدٍ منعه _ وهو الصحيح _ يقتضي أن يكون الحرام خارجاً عنه، وإن كان وجه الاختصاص [صحَّة] الانتفاع به والتمكّن منه، فيجب أن يكون أموال الناس رزقاً لكلِّ غاصب جائر تمكَّن من أخذها، وكان يجب في من تمكَّن من وطي زوجة غيره أن يكون ذلك رزقاً له كما هو فيما أُبيح له. وكان يجب أيضاً أن تكون المحرَّمات من الخمر والخنزير والميتة لنا أرزاقاً علىٰ هذا الوجه.

وأيضاً فإنَّ الله تعالىٰ أمرنا أن ننفق ممَّا رزقناه، ولا خلاف في أنّا منهيّون عن الإنفاق من الحرام، فليس برزق لنا.

وأيضاً فإنَّ الله تعالىٰ مدح من أنفق من رزقه وجعل هذه الصفة من سمات المؤمنين وخصائصهم، فلولا أنَّ المنفقين من أنفق من غير رزقه لما كان لذلك وجه.

فإن قيل: كيف ينفق ممَّا لم يُرزَق؟ وكيف يأكل رزق غيره؟

قلنا: كما جاز أن ينفق ممَّا لا يملك، وكما جاز أن يأكل ملك غيره ومال غيره، وممَّا أنعم به علىٰ غيره، وليس في أكل الإنسان رزق غيره مغالبة لله تعالىٰ، لأنَّ الله تعالىٰ إنَّما جعله رزقاً له، بأن حكم بذلك ودلَّ عليه. وليس معنىٰ ذلك أنَّه يمنع غيره من تناوله، ويحمل المرزوق علىٰ أكله لا محالة، فلا معنىٰ لذكر المغالبة، كما لا معنىٰ لذكرها في تناول الإنسان ملك غيره.

/ [[ص ٢٧١]] **فصل: في إضافة الرزق وكيفية طلبه واجتلابه، (والردّ علىٰ من [حرَّم] المكاسب):**

الرزق وإن كان عبارة عن الجسم الذي يصحُّ الانتفاع به، أو عن طعومه وإن أُبيحه، فمعلوم أنَّ ذلك بالله تعالىٰ ومن خلقه، فإضافته إليه واجبة، وإن كان عن تصرّفنا فيه علىٰ الوجه الذي ينتفع به، فلولاه تعالىٰ ما صحَّ منّا هذا التصرّف والانتفاع، لأنَّه سبحانه تمكَّن منه بالقدر والآلات، ولو لم يكن إلَّا خلق الحياة والشهوة _ وهما الأصل في المنافع _ فالإضافة أيضاً للرزق إليه تعالىٰ من هذا الوجه واجبة.

وليس يمتنع مع هذا أن يضيف الرزق إلينا في بعض المواضع إذا كان علىٰ جهة الهبة والوصيَّة وما يجري مجراهما، ولهذا يقال: رزق السلطانُ الجندَ، ولا يقال فيما يُملَك بالبيع: إنَّه رزق من البائع، لأنَّه قد أخذ العوض عنه، ولا يقال في الإرث: إنَّه رزق للموروث، لأنَّ السبب الذي وقع التمليك به من غير جهته ولا تابع لاختياره،

وكـذلك لا يقـال في الغنـائم: إنَّهـا رزق مـن الكفّـار، لهـذه العلَّة.

فأمَّـا الكـلام علىٰ مـن حظـر المكاسـب فواضـح، لأنَّ العقـل دالٌّ علىٰ حسـن طلـب الـرزق، واجـتلاب المنـافع مـن الوجوه التـي لا قـبح فيهـا، ونعلـم حسـن ذلـك ضرورةً، وربَّـما لم يـرد صـفة التوصّـل إلىٰ النفـع علىٰ الحسـن فيكـون مباحـاً، وأمثلتـه مـن طلـب الأربـاح وضروب المزارعـات والتجـارات كثيرة.

وربَّـما كانـت لـه صـفة النـدب، بـأن ينفـع بـذلك غـيره من أهله وإخوانه.

وربَّما كانت له صفة الواجب، بـأن يـدفع بـه عـن نفسـه ضرراً من غير بلوغ إلىٰ حدِّ الإلجاء، وربَّما بلغ الإلجاء.

/ [[ص ٢٧٢]] فكيـف يُـدفَع حسـن مـا هـذه حالـه، ويُـدَّعىٰ تحريمـه؟ وقـد أمـر الله تعـالىٰ بطلـب الـرزق والتوصّـل إلىٰ المنـافع والمتـاجر في كثـير مـن آي القـرآن، فقـال تعـالىٰ: ﴿وَابْتَغُـوا مِـنْ فَضْـلِ اللهِ﴾ [الجمعـة: ١٠]، وقـال تعـالىٰ: ﴿لا تَـأْكُلُوا أَمْـوالَكُمْ بَيْـنَكُمْ بِالْباطِـلِ إِلَّا أَنْ تَكُـونَ تِجـارَةً عَـنْ تَـراضٍ مِـنْكُمْ﴾ [النسـاء: ٢٩]، وقـال تعـالىٰ: ﴿وَإِذا حَلَلْتُمْ فَاصْـطادُوا﴾ [المائـدة:٢]، وذلـك في الكتـاب أكثـر مـن أن يُحصىٰ.

وإنَّـما حمـل محرّمـي المكاسـب علىٰ إظهـار هـذا المـذهب الكسـل وعـادة العجـز، وربَّـما _ وهـو الأغلـب _ جعلـوا تـرك التكسّـب طريقـاً إلىٰ التكسّـب احتـذاء بالمنـافع، ويجـب أن لا يتناولوا ما قُدِّمَ إلـيهم مـن المـأكولات وأن لا يمـدّوا إليهـا يـداً، بـل يلـزم أن لا يمضـغوا اللقمـة بعـد حصـولها في الفـم ولا يبلعوهـا، لأنَّ ذلـك مفارقـة للتوكّـل الـذي يـدَّعون التزامـه. وإذا جاز أن يفارقوه بشـيءٍ واحدٍ جاز في أشياء.

فأمَّـا التوكّـل في الحقيقـة فهـو طلـب الشـيء مـن جهتـه، وعـلىٰ الوجـه الـذي أُبـيح لـه طلبـه منـه، وأن لا يقـع جزع وقنوط عنـد فوتـه، ولهـذا روي عـن النبـيّ ﷺ أنَّـه قـال: «لـو تـوكَّلتم علىٰ الله تعـالىٰ حـقّ التوكّـل لـرزقكم كـما يـرزق الطـير تغـدو خماصـاً وتـروح بطانـاً»، فسـمّاها مـع الغـدو والرواح في طلب الرزق متوكّلة.

علىٰ أنَّه لا فـرق بـين مـن حمـل التوكّـل عـن الكـفِّ عـن طلب الحـلال مـن الـرزق مـن جهاتـه المباحـة، وبـين مـن حمـل ذلـك عـلىٰ الكـفِّ عـن طلـب الأولاد والعلـوم والآداب، لأنَّ ذلك كلّه من قبيل المنافع.

وتعلقهـم بـأنَّ الحـلال قـد اخـتلط بـالحرام لـيس بشـيء، لأنَّ يـد الغـير / [[ص ٢٧٣]] إذا كانـت ثابتـة عـلىٰ شـيء فالظاهر أنَّه يملك لها مـا لم يُعلَـم أنَّـه حـرام، وقـول مـن في يـده حـرام وحـلال إذا كـان عـدلاً مقبـول في تمييـز الحـلال مـن الحـرام، ومـا علينـا أكثـر مـن الظـاهر، كـما لـيس عـلىٰ الـوارث الواصـل إليـه مـيراث قريبـه أن يـتفحَّص عـن جهـات ملك الموروث بل يتبع الظاهر.

وتعلّقهـم بـأنَّ في التكسّـب معونـة للظلمـة بـما يُـدفَع إلـيهم مـن التجـارات مـن الأعشـار والضـرائب باطـل أيضـاً، لأنَّ القصـد معتـبر في هـذا البـاب، ونحـن نعلـم أنَّ التـاجر لم يقصد بالتجارة نفـع أصـحاب العشـور بـما يصـل إلـيهم، وإنَّـما قصد نفع نفسـه وهـو عـلىٰ غايـة الكراهـة لما يُؤخَـذ عـن ذلـك من ضريبة، فكيف يُوصَف بأنَّه معين مقوٍّ للظلمة؟

ولـو جـاز ذلـك لجـاز وصـفه تعـالىٰ بأنَّـه معـين ومقـوٍّ للكفّـار والظلمـة بـما خلقـه فـيهم مـن القُـدَر والآلات والصـحَّة، وهـل مـا يأخـذه الظلمـة مـن ذلـك إلَّا كـما يأخـذه اللصـوص في الطـرق مـن الأمـوال في أنَّـه لا يُقبِّح التجـارة، أو كما يأخـذه الـذئب مـن الغـنم في أنَّـه لا يُقبِّح لاقتنـاء الغـنم اذا غلـب في الظـنِّ أنَّ الـذي يبقـىٰ منهـا وفَّىٰ منفعتـه عـلىٰ مشـقَّة ارتباطها؟

ومـن جملـة طلـب الـرزق وابتغـاء المنـافع الـدعاء لله تعالىٰ والمسألة له في أن يرزق وينفع.

ولـيس لأحـدٍ أن يُطعَـن في طلـب الـرزق بالـدعاء بـأن يقول: كيف يطلـب مـا لا يـأمن كونـه مفسـدةً وقبيحـاً، وذلـك أنَّ الـداعي لله تعـالىٰ في أنَّـه يرزقـه لا بـدَّ أن يشـترط مسـرَّاً أو معلِناً متىٰ لم يكـن ذلـك قبيحـاً، وإذا شرط ذلـك خـرج الـدعاء من أن يكون طلباً لما يجوز أن يكون مفسدةً.

والكـلام في شروط الـدعاء ومواقعهـا وأحكامهـا طويل، وليس هذا موضع يقتضيه.

* * *

شرح جمل العلم والعمل:

[[ص ٢٤٥]] **مسـألة**: قـال السـيِّد المرتضـىٰ رضي الله عنه: لـيس مـن الواجـب القطـع عـلىٰ أنَّ مـن قُتِـلَ كـان يجـب أن

يعيش لا محالة لولا القتل، لأنَّه لا وجه يقتضي ذلك، ولأنَّ الله تعالىٰ قادر علىٰ إماتته علىٰ ما هو قادر عليه من إحيائه، فلا وجه للقطع علىٰ موت ولا حياة لولا القتل.

شرح ذلك: هذه المسألة مثل الأُولىٰ، فإنَّه لا دليل علىٰ وجوب تبقيته لو لم يُقتَل. وإنَّما قلنا ذلك لأنَّ الله تعالىٰ قادر علىٰ إماتته، وبالقتل لم تتغيَّر صفته.

علىٰ أنَّ الإماتة والتبقية تابعان للمصلحة، فيجوز أن تعرض المصلحة في إماتته لو لم يُقتَل فيجب إماتته، ويجوز أن تعرض المصلحة في تبقيته. والأمران معاً مغيَّبان عنّا، فيجب أن نُجوِّزهما ولا نقطع علىٰ أحد الأمرين.

[في بيان حدّ الرزق]:

مسألة: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: فأمَّا الرزق فهو ما صحَّ أن ينتفع به المنتفع ولم يكن لأحدٍ منعه منه. وربَّما كان ملكاً، وربَّما كان ممَّا لا يجوز أن يُملَك. لأنّا نقول: إنَّه قد رزقه الله داراً أو ضيعةً، / [[ص ٢٤٦]] كما نقول: رزقه الله ولداً وصحَّةً. ولأنَّ البهائم مرزوقة وإن لم تكن مالكة، ولهذا لم يجز الرزق علىٰ الله تعالىٰ، لاستحالة الانتفاع فيه.

شرح ذلك: حدُّ الرزق هو ما ذكرناه من أنَّه ما جاز أن ينتفع به المنتفع علىٰ وجه ليس لأحدٍ منعه منه. وإذا ثبت ذلك فلا يصحُّ أن يُطلَق الرزق علىٰ الله تعالىٰ، لأنَّه لا يصحُّ عليه الانتفاع به.

ويُطلَق للبهائم أنَّها مرزوقة لأنَّها صحَّ لها أن تنتفع بالمباحات من الحشيش والمياه، وليس لأحدٍ منعها من ذلك.

والرزق ربَّما كان ملكاً وربَّما لا يُطلَق اسم الملك عليه. ألَا ترىٰ أنّا نقول: رزقه الله تعالىٰ ولداً وصحَّةً ووجهاً حسناً وما يجري ذلك المجرىٰ، ولا يجوز أن نقول: ملَّكه الله تعالىٰ ذلك، وقد يكون الشيء ملكاً وإن لم يُطلَق عليه اسم الرزق إذا لم يتبعه صحَّة الانتفاع به، ولأجل هذا نقول في الله تعالىٰ: إنَّه مالك وإن لم يصحّ أن يقال: إنَّه مرزوق، لما قدَّمنا ذكره من استحالة الانتفاع عليه.

فأمَّا في الواحد منّا فإنَّ كلَّ ملكاً علىٰ ما بيَّناه من عطاء الولد / [[ص ٢٤٧]] والبهيمة، وهو إنَّما مرزوقة غير مالكة وما يجري هذا المجرىٰ.

[عدم كون الحرام رزقاً]:

مسألة: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: وعلىٰ هذا الذي ذكرناه لا يكون الحرام رزقاً، لأنَّ الله سبحانه قد منع منه وحظر عليه الانتفاع. وليس بمنكر أن يأكل رزق غيره كما يأكل ملك غيره.

شرح ذلك: إذا ثبت أنَّ حدَّ الرزق ما ذكرناه جاز من الواحد منّا أن يأكل رزق غيره، بمعنىٰ أنَّه يصحُّ منه كما يصحُّ أن يأكل ملك غيره، ولا يلزم أن يكون الحرام رزقاً لنا، لأنَّ الحرام ممنوع منه، لأنَّ الله سبحانه...

* * *

٤٠ - الأرض والسماء:

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

[[ص ٣٢]] المسألة الثانية والعشرون: [أوَّل ما خلق الله تعالىٰ]:

إذا كان القديم تعالىٰ قديماً فيما لم يزل فكيف يُقطَع عليه أنَّ ... السماوات والأرض وما فيهما أوَّل ابتداء خلقه، فهل الشريعة تقطع بذلك أو غيره؟ توضِّح ذلك. وهو قديم فيما لم يُقطَع بذلك.

الجواب _ وبالله التوفيق _: أنّا لا نقطع علىٰ أنَّ السماوات والأرض أوَّل ما خلق، وذلك فجوَّز الله تعالىٰ هو العالم بذلك، وليس في العقل ولا في الشرع ما يُقطَع به عن ذلك.

* * *

٤١ - الأرواح والأنفس:

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ١)/ (جوابات المسائل الرازية):

/ [[ص ١٣٠]] **المسألة الثانية عشر: [حقيقة الروح]:**

ما تقول في الروح؟

الجواب: الصحيح عندنا أنَّ الروح عبارة عن: الهواء المتردِّد في مخارق الحيّ منّا الذي لا يثبت كونه حيَّاً إلَّا مع تردّده، ولهذا لا يُسمّىٰ ما يتردَّد في مخارق الجماد روحاً، فالروح جسم علىٰ هذه القاعدة.

* * *

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

[[ص ٣٠]] فأمَّا قوله: إنَّهم قالوا: إنَّ الأرواح مخلوقة قبل الأبدان بألفي عام.

فمن جملة الدعاوي الباطلة التي يفتقرون في تصحيحها إلىٰ الأدلَّة الظاهرة، ولا دليل. ونحن فقد دللنا علىٰ حدوث الأجسام جميعها روحاً كانت أو غير روح، ودللنا علىٰ حاجتها إلىٰ محدِث في مواضع. وعمدة كلامهم علىٰ أنَّ الروح نفسها حيَّة، والحيّ عندنا هو الجسم الذي الروح له. وهذه المسألة مبنيَّة علىٰ معرفة الإنسان الحيّ الفعال من هو، فإذا عرف سقط كلامهم وثبت ما نقوله.

ومن الذي يُسلِّم لهم أنَّ الأرواح قديمة، والأرواح عندنا جملة من الأجسام، وقد دللنا علىٰ حدوثها؟

وقوله: وهذه الأرواح إذا فارقت الأبدان هل تحسّ؟

فقد قلنا: إنَّ الذي يحسّ هو الحيّ، والحيّ هو الذي تحلّه الحياة، وهو الجملة التي تدرك المدركات. وإذا كانت الأرواح إذا انفردت لا يكون لها هذا الحكم لم يجز أن تحسّ، لأنَّ الحسّ عبارة عن إدراك.

وقوله: وهل الحساب عليها أو علىٰ الأبدان.

والحساب علىٰ الحيّ المكلَّف المأمور المنهي، وإذا كانت الأرواح لا تقوم بنفسها _ أعني عن كونها حيَّة _ وإنَّما هي تابعة، فالحساب علىٰ من هي تابعة له لا عليها.

وأمَّا قوله: إذا نام الإنسان ما الذي يُعدَم من البدن وما الذي يبقىٰ؟

فالروح عندنا عبارة عن الهواء المتردّد في مخارق الحيّ، وهذا الهواء الحال / [[ص ٣١]] في حالتي النوم والانتباه.

* * *

٤٢ - الاستطاعة:

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ١)/ (جوابات المسائل الطبرية):

/ [[ص ١٤٤]] **المسألة الثالثة: [القول في الاستطاعة]:**

وسأل (أدام الله حراسته) فقال: ما القول في الاستطاعة؟ وهل تكون قبل الفعل أو معه؟

الجواب _ وبالله التوفيق _: إنَّ الاستطاعة هي القدرة علىٰ الفعل، والقدرة التي يفعل بها الفعل لا يكون إلَّا قبله، ولا يكون معه في حال وجوده.

والذي يدلُّ علىٰ ذلك: أنَّ القدرة إنَّما يحتاج إليها ليحدث بها الفعل، ويخرج بها من العدم إلىٰ الوجود، فمتىٰ وجبت والفعل موجود، فقد وجب [ظ: وجبت] في حال استغنائه عنها، لأنَّه لو لم يستغن بوجوده عن مؤثِّر في وجوده، وإنَّما يستغنىٰ في حال البقاء من مؤثِّرات الوجود، لحصول الوجود لا بشيء سواه.

/ [[ص ١٤٥]] وليس يمكن أن تنزل القدرة في مصاحبتها للفعل الذي تؤثِّر فيه منزلة العلَّة المصاحبة للمعلول، لأنَّ القدرة ليست علَّة في المقدور ولا موجبة له، بل تأثيرها اختيار وإيثار من غير إيجاب. لما قد بُيِّنَ في مواضع كثيرة من الكتب.

ولولا أنَّها مفارقة للعلَّة بغير شبهة لاحتاج المقدور في حال بقائه إليها، كحاجته في حال حدوثه، لأنَّ العلَّة يحتاج المعلول إليها في كلّ حالة من حدوث أو بقاء. ولا خلاف في أنَّ القدرة يستغني عنها المقدور في حال بقائه.

وقد قال الشيوخ مؤكِّدين لهذا المعنىٰ: فمن كان في يده شيء فألقاه لا يخلو استطاعة إلقائه من أن تكون ثابتة، والشيء في يده أو خارج عنها. فإن كانت ثابتة والشيء في يده، فقد دلَّ علىٰ تقديمها، وهو الصحيح. وإن كانت ثابتة والشيء خارج عن يده ملقىٰ عنها، فقد قدر علىٰ أن يلقىٰ ما ليس في يده، وهذا محال. وليس بين كون الشيء في يده وكونه خارجاً عنها واسطة ومنزلة ثالثة.

وممَّا يدلُّ أيضاً علىٰ أنَّ الاستطاعة قبل الفعل، أنَّها لو كانت مع الفعل كان الكافر غير قادر علىٰ الإيمان لمكان [ظ: ولمَّا كان] الإيمان موجوداً منه علىٰ هذا المذهب الفاسد، ولو لم يكن قادراً علىٰ الإيمان لما حسن أن يؤمر به، ويعاقب علىٰ تركه، كما لا يعاقب العاجز عن الإيمان بتركه ولا يؤمر به. ولا فرق بين العاجز والكافر علىٰ مذاهبهم لأنَّهما جميعاً غير قادرين علىٰ الإيمان ولا متمكّنين منه.

قد قال الله تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً / [[ص ١٤٦]] وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ ﴿٩٧﴾﴾ [آل عمران: ٩٧]، فشرط توجه الأمر بالاستطاعة له، فلولا أنَّها متقدّمة للفعل وأنَّه يكون مستطيعاً للحجّ وإن لم يفعله لوجب أن يكون الأمر بالحجّ إنَّما توجَّه إلىٰ من فعله ووُجِدَ منه. وهذا محال.

وقد بيَّنا الكلام وأحكامها في مواضع كثيرة من كتبنا، وفي هذه الجملة مقنعة.

* * *

جوابات المسائل السلّارية:

[[ص ٣٠٧]] **المسألة الثانية:** ما جواب من زعم أنَّ القدرة توجب حالاً للمحلّ دون الجملة، ويستدلُّ على ذلك بأن يقول: لو كانت القدرة توجب حالاً للجملة لوجب أن يصحَّ الفعل بالأطراف ممَّن في قلبه أو في بعض جسده قدرة واحدة، لأنَّ ما يوجب حالاً للجملة تأثيره في غير محلّه من الجملة كتأثيره في محلّه، فإذا كان تأثيرها صحَّة الفعل وجب أن يصحَّ الفعل على الحدّ الذي ذكرناه، فلمَّا وجدت وقوف صحَّة الفعل بالأطراف على وجود القدرة فيها حتَّى لا يصحُّ فعل بجزء ليس فيه قدرة قطعت على تأثيرها الحال للمحلّ لا للجملة، ألَا ترىٰ أنَّ العالم يصحُّ منه الحكم بأطرافه وإن وُجِدَ العلم في قلبه.

فإن قيل: إنَّما كان كذلك في القدرة لأنَّ من أحكام القدرة أن لا يصحّ الابتداء بها إلَّا في محلّها.

قيل: هذا إقرار بما ذكرناه من إيجابها الحال للمحلّ، غير أنَّكم عبَّرتم بخلاف عبارتنا، لأنّا نقول: لا يصحُّ الفعل بالأطراف وإن كان في القلب قدرة، لأنَّ القدرة ما أوجبت للأطراف حالاً وأوجبت للمحلّ الذي حلَّت فيه، وأنتم تُثبِتون هذا الحكم وتقولون: لأنَّ القدرة لا يصحُّ الابتداء بها إلَّا في محلّها.

على أنَّ ما ذكرناه أولىٰ، لأنّا نُثبِت إيجاب القدرة حالاً بما يصحُّ به الفعل، وأنتم تجعلون القدرة موجبة حالاً لما لا يصحُّ به الفعل، ولئن جاز هذا ليجوزنَّ أن يقال: إنَّ الأكوان توجب الحال للجملة والسواد أيضاً، لكن لا تكون الجملة كائناً بجزء واحد من الكون ولا أسوداً بجزء واحد من السواد، بل إذا حصل في كلّ جزء جزء من الكون والسواد ظهرا بحكمين.

فإن قيل: كون القدرة موجبة للمحلّ حالاً يوجب أن يكون الواحد منّا قادرين جماعةً وإلَّا تنصرف بإرادة واحدة.

قلنا: إذا أردتم أنَّ كلَّ جزء من الجملة له / [[ص ٣٠٨]] من الحكم ما للجملة، فهذا مسلَّم ولا يجب ألَّا نتصرَّف بإرادة، لأنَّ الإرادة توجب لجملة الأجزاء الحال فتتصرَّف على حدٍّ واحدٍ، لأنَّ كلّ جزء حكمه حكم الآخر في كونه من الجملة التي صيَّرتها الإرادة على حال، وإن أردتم تسمية الجملة بأنَّها قادرون كثيرون فلو سمَّتها العرب لسمَّيناها. على أنَّ هذا يوجب عليكم أن تسمّوا الجملة الكائنة كائنين كثيرين.

الجواب وبالله التوفيق: اعلم أنَّ طريق إثبات القادر قادراً يوجب أنَّ القادر هو جملة الحيّ دون أجزائه وأبعاضه، لأنّا إنَّما توصَّلنا إلىٰ إثبات هذه الحال بصحَّة الفعل من حيث وجدنا هذا الحكم الذي هو صحَّة الفعل يختصُّ به حيّ دون آخر، فعلمنا أنَّ أحدهما لم يختصّ بهذا الحكم دون صاحبه إلَّا بمقتضٍ له يرجع إلىٰ من صحَّ الفعل منه، ولمَّا علمنا أنَّ الفعل إنَّما صحَّ من الجملة دون أبعاضها بدلالة أنَّ أحكام الفعل كلّها ترجع إلىٰ الجملة دون الأبعاض من مدح وذمّ وأمر ونهي، ولا شبهة على عاقل في أنَّ المأمور المنهي الممدوح المذموم هو الجملة دون الأجزاء. ألَا ترىٰ أنَّ أحدنا لو لطم عين غيره أو بخص عينه لما وجَّه العقلاء ذمّه على هذه الإساءة إلىٰ الإصبع أو اليد المباشرتين للفعل بل إلىٰ جملة الفاعل؟ فثبت بهذا الكلام أنَّ حال القادر التي توصَّلنا إليها بهذه الأحكام يجب أن تكون راجعة إلىٰ من تتعلَّق هذه الأحكام به وهو الجملة دون الأبعاض.

وممَّا قيل أيضاً في ذلك: إنَّ الأفعال تقع بحسب الدواعي والقصد والعلم والإدراك، ومعلوم أنَّ سائر ما ذكرناه إنَّما يتعلَّق بالجملة دون الأجزاء، فيجب أن تكون الأفعال الواقعة بحسب هذه الأحوال راجعة إلىٰ الجملة دون الأجزاء.

فإن قيل: أليس في الناس من ارتكب أنَّ الأحكام التي أشرتم إليها ترجع إلىٰ الأجزاء، وأجاز في الجزء الواحد أن يكون ممدوحاً مذموماً؟

قلنا: لا اعتبار بخلاف يعلم العقلاء كلّهم ضرورةً بطلانه، وقد علم كلّ عاقل قبح تعليق ذمّ أو مدح وأمر أو نهي بجزء واحد من أجزاء هذه الجملة، بل بعضو واحد من أعضائها، وفرَّق كلّ عاقل بين كونه على هذه الصفة وبين أن يكون مضموماً إليه وملتصقاً به جماعة أحياء قادرين، وهذا الفرق لا يتمُّ إلَّا بأن يكون الجملة كلّها حيّاً واحداً وقادراً واحداً، ولو كان محلّ القدرة قادراً وكذلك محلّ الحياة حيّاً لم يكن ما علمنا ضرورةً ثبوته من حصول

الفرق الذي ذكرناه، وقد ألزم / [[ص ٣٠٩]] قديماً من أجاز ذلك أن يُجوِّز كون بعض أجزاء الإنسان علىٰ مذهب والبعض الآخر علىٰ خلافه حتّىٰ يكون بعض مجبراً وبعض عدلياً وبعض مؤمناً وآخر كافراً، وأن يقع بين الأبعاض تدافع وتمانع إمّا باختلاف الدواعي أو الإرادات، وكلّ هذا لازم، لأنَّ حكم هذه الأبعاض في أنَّ كلّ جزء منها حيّ قادر مستقل بنفسه حكم زيد مع عمرو، والممانعة والمدافعة والاختلاف في الاعتقاد والتديّن غير منكر في زيد وعمرو، فكذلك فيما جرىٰ مجراهما.

وليس يجب إذا لم نعلم العلَّة التي من أجلها لم يصحّ أن يفعل الحيّ منّا في محالّه من غير أن يكون في كلّ محلّ قدرة واشتبه الوجه فيه وقُطِعَ عليه أو تُوقِّف في تعيينه أن يرجع عمَّا علمناه وتبيَّناه علىٰ الضرورة من أنَّ الحيّ القادر هو الجملة دون الأجزاء، فإنَّ اشتباه ما يجوز أن يشتبه مثله لا يجب له الرجوع عمَّا قطعنا علىٰ علمه والمعرفة به.

ولو أنَّ قائلاً قال لنا: كيف يكون القادر قادراً وهو لا يصحُّ أن يفعل فيما نأىٰ عنه من الأجسام إلَّا بسبب ويفعل في أعضائه بغير سبب؟ وتوصَّل بهذا الطعن إلىٰ القدح في كونه قادراً، لكنّا لا نجيبه إلَّا بمثل ما أجبنا به من ألزمنا أن يفعل لمكان كونه قادراً في كلّ بعض وإن لم يكن فيه قدرة، ونقول له: الرجوع عن المعلوم المقطوع عليه للجهل بعلَّة حكم من الأحكام يشتبه مثلها غير صحيح.

ثمّ نقول: العلَّة في هذا وذاك جميعاً هي أنَّ هذا من حكم القدرة الراجع إلىٰ نوعها، لأنَّ الدليل قد دلَّ علىٰ أنَّ من شأن صحَّة الفعل بالقدرة أن يكون الفعل أو سببه مبتدأ بها في محلّها، فلهذا لا يصحُّ أن نفعل في غيرنا إلَّا بسبب وفي أبعاضنا إلَّا بقدرة تكون في ذلك البعض، وما يرجع إلىٰ حكم القدرة لا يجب أن يكون عالماً لكلّ قادر وإن لم يكن قادراً بقدرة، ولهذا جاز أن يبتدئ الله تعالىٰ الأفعال في المحالّ كلّها وُجِدَت القدرة فيها أو عُدِمَت عنها.

وهذا الكلام الذي أوردناه ينكشف معه جواب المسألة، ويسقط به كلّ شبهة فيها مع التأمّل، غير أنّا نشير إلىٰ تعيين الكلام في فصول المسألة.

أمّا قول السائل: إنَّكم إذا قلتم: هذا من أحكام القدرة أقررتم بإيجاب القدرة الحال للمحلّ دون الجملة وإنَّما غيَّرتم العبارة فباطل، لأنَّ الإقرار بما أراده المخالف أن تُنفىٰ الحال التي اقتضتها صحَّة الفعل عن جملة / [[ص ٣١٠]] الحيّ ونُثبِتها للجزء المفرد، وهذا ما جرىٰ، بل أثبتنا الحال التي هي كونه قادراً للجملة حسب ما استدعته صحَّة الفعل، ومنعنا من أن نفعل في المحلّ ابتداءً من غير أن يكون قدرة بحكم يعود إلىٰ نوع القدرة كما منعنا أن يفعل في غيره ابتداءً وإن كان قادراً بلا شبهة.

وقول السائل: إنّا نُثبِت إيجاب القدرة حالاً لما يصحُّ به الفعل وأنتم تجعلون القدرة موجبة حالاً لما لا يصحُّ به الفعل غير صحيح، لأنَّ الحال إنَّما يجب إضافتها إلىٰ من يصحُّ منه الفعل لا ما لا يصحُّ به الفعل، لأنَّ الآلات يصحُّ بها الفعل ولا حظَّ لها في حال القادر، ويلزم علىٰ هذا أن تكون محال الفعل كلّها وإن تعدَّت هذه الجملة لها حال القادر، لأنَّ الفعل حالّ بها وموجود فيها.

وما مضىٰ في السؤال من أنَّ جواز ما ذهبتم إليه يؤدّي إلىٰ أن يقال: إنَّ الأكوان توجب الحال للجملة وكذلك السواد ظاهر الفساد، لأنَّ السواد قبل كلّ شيء لا يوجب حالاً للجملة ولا محلّ، ومعنىٰ وصفنا للمحلّ أنَّه أسود أنَّ السواد موجود فيه، فأمَّا الكون فهو لعمري يوجب حالاً لكن لمحلّه، لأنَّ الأحكام الراجعة إلىٰ هذا الكون عائدة كلّها إلىٰ المحلّ، لأنَّ محلّ هذا الكون إذا كان متحرّكاً بالكون الموجود فيه فلن يتعدّىٰ هذا الحكم محلّ الحركة. ألَا ترىٰ أنَّه قد يتحرَّك بعض الجسم ويسكن بعض الآخر مع الاتّصال؟

ونحن نصف الجملة بأنَّها حيّ واحد وقادر واحد لا بما يحلّ بعضها من هذه المعاني ولا نصفها بما يحلّ بعضها من الحركة بأنَّها متحرِّك واحد، بل متىٰ لم يكن في كلِّ جزء حركة لم يُوصَف بذلك، فبان الفرق بين الأمرين.

فأمَّا ما ختم به الفصل من ارتكاب أنَّ الجملة قادرون كثيرون، فقد بيَّنا فساده وبسطنا الكلام فيه.

فأمَّا الفصل بين الإرادة والقدرة بأنَّ الإرادة الواحدة إنَّما تتصرَّف الجملة كلّها بحسبها لأنَّ الإرادة توجب الحكم للجملة وليس كذلك في القدرة فظاهر البطلان، لأنَّ كلّ شيء اقتضىٰ في الإرادة وإن حلَّت محلّاً

واحداً من هذه الجملة أن تكون الحال الموجبة ن القدرة ترجع إلىٰ محلّها لا إلىٰ الجملة، فهو يشكل في الإرادة، ومن تعاطىٰ ذلك علم أنَّ الأمر علىٰ ما ذكرناه. وكيف يشكل هذا ومعلوم أنَّ القادر هو المريد كما أن القادر المريد هو الحي العالم؟ فكيف يردُّ بعض هذه الأُمور إلىٰ غيرها يردُّ البتَّة سائرها.

/ [[ص ٣١١]] وأمَّا المنع من التسمية للجملة بأنَّها قادرون كثيرون لأنَّ العرب ما سمَّت بذلك، فما نحن في التسمية حتَّى نرجع فيها إلىٰ العرب، وقد بيَّنا أنَّا نعلم ضرورةً الفرق بين أن تكون الجملة علىٰ ما هي عليه وبين أن يضمّ قادرون بعضهم إلىٰ بعض، فالحكم مختلف، والتسمية لا اعتبار بها، ولا يلزم أن تسمّىٰ الجملة الواحدة كائنين كثيرين، لأنَّ هذا الجمع الذي هو بالنون لا يكون إلَّا لمن يعقل في لغة العرب، وليس كلّ جزء من هذه الجملة بهذه الصفة، لكنّا نقول هذه الجملة ذوات كائنات.

المسألة الثالثة: ما جواب من قال: إنَّ الحياة أيضاً توجب الحال للمحلّ لا للجملة، واستدلَّ بما استدلَّ في القدرة وإيجابها الحال للمحلّ من أنَّ أحكام الحياة تقف علىٰ حلولها في المحلّ، فلا تكون آلة في الإدراك، ولا يصحُّ وجود القدرة فيه والعلم إلَّا بعد حلولها مع أنَّ عند خصومنا أنَّه لا أمر يتجدَّد بحلول الحياة في المحلّ له، لأنَّ الحال قد وجبت له بكلّ حياة في غيره. فإذا قيل له: إنَّ إيجابها الحال لـمَّا اتَّصل بمحلّها إنَّما يصحُّ بأن يكون فيه حياة، قال مثل ما قال في القدرة: إنَّ هذا إقرار بما ذهب إليه إلىٰ آخر الكلام الذي أورده هناك.

الجواب وبالله التوفيق: اعلم أنَّ معنىٰ هذه المسألة وطريقة الطعن فيه يضاهيان ما تقدَّم الكلام عليه في المسألة المتقدّمة عليها بلا فصل، والمزيل للشبهة عن المسألتين واحد، وقد ذكرناه وأوضحناه، وكيف تكون أحكام الحياة راجعة إلىٰ المحلّ وأوَّل أحكامها إيجابها حال الحيّ، وهذا لا يليق بالمحلّ وإنَّما يليق بالجملة، لأنَّا قد بيَّنا فساد كون كلّ جزء حيَّاً، ومن أحكامها تصحيح كون العالم عالماً والقادر قادراً والمريد مريداً، وكلّ هذه الأحكام لا ترجع إلىٰ المحلّ بغير شبهة وإنَّما ترجع إلىٰ الجملة، ولم يبقَ بعد هذا إلَّا أنَّ الإدراك لا يقع إلَّا بمحلّ فيه حياة فيظنّ أنَّ هذا إنَّما وجب لأنَّ الحيّ هو المحلّ وهذا غير صحيح، لأنَّ الحيّ بالحياة التي تحلّ الجزء من الجملة وإن كان هو الجملة دون المحلّ فليس يمتنع أن يقف الإدراك بالمحلّ علىٰ وجود الحياة فيه لشيء يرجع إلىٰ جنس الحياة، فكان الحيّ الذي هو المدرِك علىٰ الحقيقة لا يكون مدرِكاً للحرارة والبرودة إلَّا بمحلّ فيه حياة، ومن شرط كون المحلّ آلة للمدرِك في كونه مدرِكاً وجود الحياة فيه كما قلنا نظير ذلك في القادر لأمر يرجع إلىٰ / [[ص ٣١٢]] نوع القدرة علىٰ ما مضىٰ.

وما تضمَّنه السؤال من أنَّ عندنا أنَّه لا أمر يتجدَّد بحلول الحياة في المحلّ لأنَّ الحال قد وجبت للحيّ بكلّ حياة في غيره غير مستقيم، لأنَّ العضو المتَّصل بالحيّ لا يكون من جملته بنفس التأليف والاتّصال، لو كان كذلك لوجب أن يكون الشعر والظفر لأجل الاتّصال من جملة الحيّ وقد علمنا خلاف ذلك، وإذا وُجِدَت فيه الحياة صار من جملته وأوجب هذه الحياة حالاً للجملة وإن كانت قد وجبت لها مثلها بالحياة الموجودة في أبعاضها الآخر.

وأمَّا الحوالة في هذه المسألة علىٰ ما مضىٰ من الكلام في القدرة فقد سلف من إبطال ذلك وإيضاح الحقّ منه ما فيه كفاية.

* * *

الأمالي (ج ٤):

[[ص ٧١]] [تأويل آية]: إن سأل سائل فقال: بِمَ تدفعون من خالفكم في الاستطاعة وزعم أنَّ المكلَّف يُؤمَر بما لا يقدر عليه ولا يستطيعه إذا تعلَّق بقوله تعالىٰ: ﴿انْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلاً ﴿٤٨﴾﴾ [الإسراء: ٤٨]، وإنَّ الظاهر من هذه الآية يوجب أنَّهم غير مستطيعين للأمر الذي هم غير فاعلين له، وأنَّ القدرة مع الفعل. وإذا تعلَّق بقوله تعالىٰ في قصَّة موسىٰ عليه السلام: ﴿إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْراً ﴿٦٧﴾﴾ [الكهف: ٦٧]، وأنَّه نفىٰ كونه قادراً علىٰ الصبر في حال هو فيها غير صابر، وهذا يوجب أنَّ القدرة مع الفعل. وبقوله تعالىٰ: ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ ﴿٢٠﴾﴾ [هود: ٢٠].

الجواب: يقال له: أوَّل ما نقوله: إنَّ المخالف لنا في هذا الباب في الاستطاعة لا يصحُّ له فيه التعلّق بالسمع، لأنَّ مذهبه لا يسلم معه صحَّة السمع، ولا يتمكَّن مع

المقام عليه من معرفة السمع بأدلّته، وإنّما قلنا ذلك لأنَّ من جوَّز تكليف الله تعالىٰ الكافر الإيمان وهو لا يقدر عليه لا يمكنه العلم بنفي القبائح عن الله ﷻ، وإذا لم يمكنه ذلك فلا بدَّ من أن يلزمه تجويز القبائح في أفعاله تعالىٰ وأخباره، ولا يأمن أن يُرسِل كذَّاباً، وأن يُخبِر وهو بالكذب تعالىٰ عن ذلك، فالسمع إن كان كلامه قدح في حجّته تجويز الكذب عليه، وإن كان كلام رسوله عليه السلام قدح فيه ما يلزمه من تجويز تصديق الكذّاب، وإنّما طرق ذلك تجويز بعض القبائح عليه.

وليس لهم أن يقولوا: إنَّ أمره تعالىٰ الكافر بالإيمان وإن لم يقدر عليه يحسن، من حيث أتىٰ الكافر / [[ص ٧٢]] فيه من قِبَل نفسه، لأنَّه تشاغل بالكفر وترك الإيمان، وإنَّما كان يبطل تعلّقنا بالسمع لو أضفنا ذلك إليه علىٰ وجه يقبح، وذلك لأنَّما قالوه إذا لم يُؤثِّر في كون ما ذكرناه تكليفاً لما لا يطاق لم يُؤثِّر في نفي ما ألزمناه عنهم، ولأنَّه يلزم علىٰ ذلك أن يفعل الكذب وسائر القبائح، وتكون حسنة منه بأن يفعلها من وجه لا يقبح منه.

وليس قولهم: إنّا لم نضفه إليه من وجه يقبح بشيء يعتمد، بل يجري مجرىٰ قول من جوَّز عليه تعالىٰ الكذب، ويكون الكذب منه تعالىٰ حسناً، ويدَّعي مع ذلك صحَّة معرفة السمع بأن يقول: إنَّني لم أضف إليه تعالىٰ قبيحاً فيلزمني إفساد طريقة السمع. فلمَّا كان من ذكرناه لا عذر له في هذا الكلام لم يكن للمخالف في الاستطاعة عذر بمثله.

ونعود إلىٰ تأويل الآي، أمَّا قوله تعالىٰ: ﴿انْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا ...﴾ الآية، فليس فيه ذكر للشيء الذي لا يقدرون عليه وبيان له، وإنَّما كان يصحُّ ما قالوه لو بيَّن تعالىٰ أنَّهم لا يستطيعون سبيلاً إلىٰ أمر معيَّن، فأمَّا إذا لم يكن ذلك كذلك فلا متعلّق لهم.

فإن قيل: فقد ذكر تعالىٰ من قبل ضلالهم، فيجب أن يكون المراد بقوله: ﴿فَلا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلاً ﴿٤٨﴾﴾ إلىٰ مفارقة الضلال.

قلنا: إنَّه تعالىٰ كما ذكر الضلال فقد ذكر ضرب المثل، فيجوز أن يريد أنَّهم لا يستطيعون سبيلاً إلىٰ تحقيق ما ضربوه من الأمثال، إذ ذلك غير مقدور علىٰ الحقيقة ولا مستطاع.

والظاهر أنَّ هذا الوجه أولىٰ، لأنَّه ﷻ حكىٰ أنَّهم ضربوا له الأمثال، وجعل ضلالهم وأنَّهم لا يستطيعون السبيل متعلّقاً بما تقدَّم ذكره. وظاهر ذلك يوجب رجوع الأمرين جميعاً إليه، وأنَّهم ضلّوا بضرب المثل، وأنَّهم لا يستطيعون سبيلاً إلىٰ تحقيق ما ضربوه من المثل، علىٰ أنَّه تعالىٰ أخبرنا بأنَّهم ضلّوا، وظاهر ذلك الإخبار عن ماضي فعلهم.

فإن كان قوله تعالىٰ: ﴿فَلا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلاً ﴿٤٨﴾﴾ يرجع إليه، فيجب أن يدلَّ علىٰ أنَّهم لا يقدرون علىٰ ترك الماضي، وهذا ممَّا لا تخالف فيه، وليس فيه ما نأباه من أنَّهم لا يقدرون في المستقبل أو في الحال علىٰ مفارقة الضلال والخروج عنه وتعذّر تركه بعد مضيه.

فإذا لم يكن للآية ظاهر فلِمَ صاروا بأن يحملوا نفي الاستطاعة علىٰ أمر كلَّفوه بأولىٰ منّا إذا حملنا ذلك علىٰ أمر لم يُكلِّفوه، أو علىٰ أنَّه أراد الاستثقال والخبر عن عظم المشقَّة عليهم.

وقد جرت عادة أهل اللغة بأن يقولوا لمن يستثقل شيئاً: إنَّه لا يستطيعه ولا يقدر عليه ولا يتمكن منه، ألَا ترىٰ / [[ص ٧٣]] أنَّهم يقولون: إنَّ فلاناً لا يستطيع أن يُكلِّم فلاناً ولا ينظر إليه وما أشبه ذلك، وإنَّما غرضهم الاستثقال وشدَّة الكلفة والمشقَّة.

فإن قيل: فإذا كان الظاهر للآية يشهد بمذهب المخالف، فما المراد بها عندكم؟

قلنا: قد ذكر أبو علي أنَّ المراد أنَّهم لا يستطيعون إلىٰ بيان تكذيبه سبيلاً، لأنَّهم ضربوا الأمثال ظنَّاً منهم بأنَّ ذلك يُبيِّن كذبه، فأخبر تعالىٰ أنَّ ذلك غير مستطاع، لأنَّه تكذيب صادق، وإبطال حقّ ممَّا لا يتعلَّق به قدرة، ولا تتناوله استطاعة.

وقد ذكر أبو هاشم أنَّ المراد بالآية أنَّهم لأجل ضلالهم بضرب الأمثال وكفرهم لا يستطيعون سبيلاً إلىٰ الخير الذي هو النجاة من العقاب والوصول إلىٰ الثواب.

وليس يمكن علىٰ هذا أن يقال: كيف لا يستطيعون سبيلاً إلىٰ الخير والهدىٰ وهم عندكم قادرون علىٰ الإيمان والتوبة؟ ومتىٰ فعلوا ذلك استحقّوا الثواب، لأنَّ المراد أنَّهم مع التمسّك بالضلال والمقام علىٰ الكفر لا سبيل لهم

إلىٰ خير وهدىٰ، وإنَّما يكون لهم سبيل إلىٰ ذلك بان يفارقوا ما هم عليه.

وقد يمكن أيضاً في معنىٰ الآية ما تقدَّم ذكره من أنَّ المراد بنفي الاستطاعة عنهم أنَّهم مستثقلون للإيمان، وقد يُخبَر عمَّن استثقل شيئاً بأنَّه لا يستطيعه علىٰ ما تقدَّم ذكره.

فأمَّا قوله تعالىٰ في قصَّة موسىٰ عليه السلام: ﴿إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْراً ﴿٦٧﴾﴾ [الكهف: ٦٧]، فظاهره يقتضي أنَّك لا تستطيع ذلك في المستقبل، ولا يدلُّ علىٰ أنَّه غير مستطيع للصبر في الحال أن يفعله في الثاني.

وقد يجوز أن يخرج في المستقبل من أن يستطيع ما هو في الحال مستطيع له، غير أنَّ الآية تقتضي خلاف ذلك، لأنَّه قد صبر علىٰ المسألة أوقاتاً ولم يصبر عنها في جميع الأحوال، فلم ينتف الاستطاعة للصبر عنه في جميع الأوقات المستقبلة.

علىٰ أنَّ المراد بذلك واضح، وأنَّه خبر عن استثقال الصبر عن المسألة عمَّا لا يعرف ولا يقف عليه، لأنَّ مثل ذلك يصعب علىٰ النفس، ولهذا يجد أحدنا إذا وجد بين يديه ما ينكره ويستبعده تنازعه نفسه إلىٰ المسألة عنه والبحث عن حقيقة، ويثقل عليه الكفّ عن الفحص عن أمره، فلمَّا حدث من صاحب موسىٰ عليه السلام ما يستنكر ظاهره استثقل الصبر عن المسألة عن ذلك.

ويشهد بهذا الوجه قوله تعالىٰ: ﴿وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْراً ﴿٦٨﴾﴾ [الكهف: ٦٨]، فبيَّن تعالىٰ أنَّ العلَّة في قلَّة صبره ما ذكرناه دون غيره، ولو كان علىٰ ما ظنّوه لوجب أن يقول: وكيف تصبر وأنت غير مطيق للصبر.

فأمَّا قوله / [[ص ٧٤]] تعالىٰ: ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ﴾ [هود: ٢٠]، فلا تعلّق لهم بظاهره، لأنَّ السمع ليس بمعنىً فيكون مقدوراً، لأنَّ الإدراك علىٰ المذهب الصحيح ليس بمعنىً، ولو ثبت أنَّه معنىٰ علىٰ ما يقوله أبو علي لكان أيضاً غير مقدور للعبد من حيث اختصَّ تعالىٰ بالقدرة عليه.

هذا إن أُريد بالسمع الإدراك، وإن أُريد به نفس الحاسّة فهي أيضاً غير مقدورة للعباد، لأنَّ الجواهر وما تختصُّ به الحواسّ من البنية، والمعاني لا يصحُّ بها الإدراك، فإنَّه ممَّا ينفرد به القديم تعالىٰ في القدرة عليه، فالظاهر لا حجَّة لهم فيه.

فإن قالوا: فلعلَّ المراد بالسمع كونهم سامعين، كأنَّه تعالىٰ نفىٰ عنهم استطاعة أن يسمعوا.

قلنا: هذا خلاف الظاهر، ولو ثبت أنَّ المراد ذلك لحملنا نفي الاستطاعة علىٰ ما تقدَّم ذكره من الاستثقال وشدَّة المشقَّة، كما يقول القائل: فلان لا يستطيع أن يراني، ولا يقدر علىٰ أن يُكلِّمني، وما أشبه ذلك، وهذا بيِّن لمن تأمَّله.

[تأويل خبر]: إن سأل سائل فقال: ما تأويل ما رواه بشّار، عن معاوية بن الحكم، قال: قلت: يا رسول الله، كانت لي جارية ترعىٰ غنماً لي قِبَل أُحُد، فذهب الذئب بشاة من غنمها، وأنا رجل من بني آدم آسف كما يأسفون، لكنّي غضبت فصككتها صكَّة، قال: فعظم ذلك علىٰ النبيّ صلى الله عليه وآله، قال: قلت: يا رسول الله، أفلا أعتقها؟ قال: ائتني بها، فأتيته بها فقال عليه الصلاة والسلام: أين الله؟ قالت: في السماء، قال: من أنا؟ قالت: أنت رسول الله، فقال عليه الصلاة والسلام: أعتقها فإنَّها مؤمنة.

الجواب: أمَّا قوله: (أنا رجل من بني آدم آسف كما يأسفون)، فمعناه أغضب كما يغضبون. قال محمّد بن الحبيب وأنشد للراعي:

فما لحقتني العيس حتَّىٰ وجدتني
أسيفاً علىٰ حاديهم المتجرِّد

والأسف أيضاً الحزن. قال ابن الأعرابي: الأسف الحزن والغضب، قال كعب:

في كلِّ يوم أرىٰ فيه منيَّته
يكاد يسقط منّي منَّةً أسفا

وقوله: (ولكنّي غضبت فصككتها)، أراد: لطمتها، يقال: صكَّ جبهته إذا لطمها بيده، قال الله تعالىٰ: ﴿فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فِي صَرَّةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا﴾ [الذاريات: ٢٩]. وقال بشر بن أبي خازم يصف حمار وحش وأتاناً:

فيصكُّ محجره إذا ما سافها
وجبينه بحوافر لم تنكب

/ [[ص ٧٥]] سافها إذا شمَّها.

وقولها: (في السماء)، فالسماء هي الارتفاع والعلوّ،

فمعنىٰ ذلك أنَّه تعالىٰ عالٍ في قدرته، وعزيز في سلطانه، لا يُبلَغ ولا يُدرَك. ويقال: سما فلان يسموا سموّاً إذا ارتفع شأنه علا أمره، وقال تعالىٰ: ﴿أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّماءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الأَرْضَ ...﴾ الآية [الملك: ١٦]، فأخبر تعالىٰ بقدرته وسلطانه وعلوّ شأنه ونفاذ أمره. وقد قيل في قوله تعالىٰ: ﴿أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّماءِ﴾ غير هذا، وأنَّ المراد: ءأمنتم من في السماء أي أمره وآياته وقدرته ورزقه وما جرىٰ مجرىٰ ذلك. وقال أُميّة بن أبي الصلت شاهداً لـمَّا تقدَّم:

وأشهد أنَّ الله لا شيء فوقه
عليّاً وأمسىٰ ذكره متعاليا

وقال سليمان بن يزيد العدوي:

لك الحمد يا ذا الطول والملك والغنىٰ
تعاليت محموداً كريماً وجازيا
علوت علىٰ قرب بعزٍّ وقدرةٍ
وكنت قريباً في دنوّك عاليا

والسماء أيضاً سقف البيت، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿مَنْ كانَ يَظُنُّ أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللهُ ...﴾ الآية [الحجّ: ١٥]. وقال ابن الأعرابي: يقال لأعلىٰ البيت: سماء البيت وسماواته وسراته وصهوته. والسماء أيضاً المطر، قال الله تعالىٰ: ﴿وَأَرْسَلْنَا السَّماءَ عَلَيْهِمْ مِدْراراً﴾ [الأنعام: ٦]، ومنه الحديث الذي رواه أبو هريرة أنَّ النبيّ ﷺ مرَّ علىٰ صبرة طعام فأدخل عليه الصلاة والسلام يده فيها فنالت أصابعه بللاً، فقال: ما هذا يا صاحب البرّ؟ قال: أصابته السماء يا رسول الله، قال ﷺ: أوَلا جعلته فوق الطعام يراه الناس، من غشَّ فليس منّا. وقال مثقب العبدي:

فلـمَّا أتاني والسماء تبلُّهُ
فقلت له أهلاً وسهلاً ومرحبا

ويقال أيضا لظهر الفرس: سماء، كما يقال لحوافره: أرض. ولبعضهم في فرس:

وأحمر كالدينار أمَّا سماؤه
فخصب وأما أرضه فمحول

وإنَّما أراد أنَّه سمين الأعلىٰ عريان القوائم ممشوقها. وكلّ معاني السماء التي تتصرَّف وتتنوَّع / [[ص ٧٦]] ترجع إلىٰ معنىٰ الارتفاع والعلوّ والسموّ وإن اختلفت المواضع التي أُجريت هذه اللفظة فيها، وأولىٰ المعاني بالخبر الذي سُئِلنا عنه ما تقدَّم من معنىٰ العزَّة وعلوّ الشأن والسلطان، وما عدا ذلك من المعاني لا يليق به تعالىٰ، وأنَّ العلوّ بالمسافة لا يجوز علىٰ القديم تعالىٰ الذي ليس بجسم ولا جوهر ولا حال فيهما، ولأنَّ الخبر والآية التي تضمَّنت أيضاً ذكر السماء خرجت مخرج المدح، ولا مدح في العلوّ بالمسافة، وإنَّما التمدُّح بالعلوّ في الشأن والسلطان ونفاذ الأمر، ولهذا لا تجد أحداً من العرب مدح غيره في شعر أو نثر بمثل هذه اللفظة وأراد بها علوّ المسافة، بل لا يريد إلَّا ما ذكرناه من معنىٰ العلوّ في الشأن، وإنَّما يظنّ في هذه المواضع خلاف هذا من لا فطنة عنده، ولا بصيرة له.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٨٠]] فصل: في إثبات القدرة وإشارة إلىٰ مهمّ أحكامها:

قد بيَّنا فيما تقدَّم الطريق إلىٰ إثبات حال القادر منّا، وهو صحَّة الفعل، وبيَّنا أنَّ هذه الحالة راجعة إلىٰ الجملة لا إلىٰ الأجزاء، وما دلَّلنا به علىٰ إثبات الأكوان يدلُّ علىٰ إثبات القدرة، فالطريقة واحدة. ويزيد عليها أنَّه لو كان بعض الأجسام قادراً لنفسه، لوجب أن تكون الأجسام كلّها قادرة، لأنَّ الجواهر متماثلة فيما اختصَّ به بعضها من صفات النفس، [يجب أن] يرجع إلىٰ جميعها [وإلَّا أدّىٰ ذلك] إلىٰ كونها متَّفقة مختلفة.

وكان يجب أيضاً أن يكون مقدورها واحداً، كما أنَّ [القدرة لو كانت متماثلة] لوجب أن يكون مقدورها واحداً.

وأيضاً كان يجب [أن يرجع كونها قادرة، لو كان للنفس إلىٰ كلِّ جزء، لأنَّ] الصفات الذاتية تختصُّ كلَّ ذاتٍ [بها]، ولا يقف أحكامها [علىٰ الجمل.

وأيضاً فكان يجب أن يكون مقدورها] غير متناهٍ من كلِّ وجهٍ، كمقدورات القديم تعالىٰ.

/ [[ص ٨١]] [وأيضاً فكان يجب استحالة الخروج عن هذه] الصفة، لأنَّ الصفات النفسية لا تخرج الذوات [عنها.

فأمّا الذي يُبطِل كون الأجسام قادرة لا] للنفس ولا للعلّة _ سواء أُضيف ذلك إلىٰ [الفاعل أو لم يُضَف _ أنّه كان يوجب أن لا يتناهىٰ مقدوراتها، لأنّه] لا وجه يقتضي التخصيص والتناهي، ولأنّه كان يجب [أيضاً أن يصحَّ من القادر منّا الاختراع في المحالّ كلّها]، لأنّه لا وجه يوجب وقوف ما نبتدئه من الفعل [علىٰ أبعاضنا.

وأيضاً فالتزايد في كون أحدنا قادراً معلوم، وصحَّة التزايد في الصحَّة توجب أنّها عن علّةٍ، ويبطل ما خرج عنها من الوجوه كلّها.

فأمّا ما يدلُّ علىٰ وجوب وجود ما نكون قادرين ما تقدَّم من أنَّ المعدوم لا يتعلَّق بغيره، ولأنّه كان يجب كون أحدنا قادراً فيما لم يزل.

فأمّا ما يدلُّ علىٰ حلوله في بعض القادر، فهو أنَّ القدرة لا بدَّ فيها من اختصاص لمن يوجب له الحال، ولا فرق بين عدمها وبين وجودها، غير مختصَّة، ولا اختصاص للقادر بها يُعقَل إلّا بأن يحلَّ في بعضه.

وأيضاً فإنَّ واحدنا قد يخفُّ عليه حمل الجسم الذي يثقل حمله بإحدىٰ يديه إذا حمله بكلتا يديه، بل ربّما تعذَّر أن يحمله بإحدىٰ اليدين وتأتّىٰ منه باليدين. ولا وجه لذلك إلّا ما نقوله من وجوب حلول القدرة في المحلّ الذي يُبتَدأ فيه الفعل، لأنّه وإن كان قادراً بجميع قُدَر جسمه، فمن حيث لم يكن جميع قُدَره في يده، لم يفعل به ما علىٰ حدِّ ما يفعل مع الاستعانة بغيرها.

فأمّا الذي يدلُّ علىٰ أنَّ القدرة غير الصحَّة، فهو أنَّ المرجع بالصحَّة إلىٰ معانٍ تختصُّ بالمحلّ، كالتأليف ووجود مقادير من الرطوبات واليبوسات، / [[ص ٨٢]] واعتدال المزاج، وإن لم يُعْنَ به بعض ما ذكرناه لم يكن معقولاً. وقد بيَّنا فيما تقدَّم أنَّ ما يرجع حكمه إلىٰ المحلّ لا يجوز أن يوجب حالاً ترجع إلىٰ الجملة، وكون القادر قادراً من صفات الجملة لا المحلّ. وليس يجوز أن يكون ما يوجب حكماً للمحلّ، يوجب حكماً للجملة، مع إيجابه الحكم للمحلِّ، لأنّه كان يجب استحالة وجوده إلّا مع الإيجاب، لأنَّ معلول العلَّة لا ينفصل من العلَّة، وقد علمنا جواز وجود كلّ ما يشار إليه، بأنّه صحَّة من تأليف وغيره في الجماد، وفيما ليس بحيّ.

وأيضاً كان يجب في هذا المعنىٰ الموجب صفة للجملة، والمحلّ أن يكون في نفسه علىٰ صفتين مختلفتين للنفس. وهذا مستحيل في الذوات المحدَثة، لأمر يخصّها.

وليس لهم أن يقولوا: لولا أنَّ القدرة هي الصحَّة، لجاز أن يكون صحيحاً سليماً، ليس بقادر.

لأنّا نُجوِّز ذلك ولا نمنع منه، وإنّما يخالف أبو علي فيه، لاعتقاده أنَّ المحلَّ إذا احتمل ضدَّين لم يجز أن يخلو من أحدهما.

فصل: في أنَّ القدرة لا بدَّ من أن يكون لها مقدور أو أنّها تتعلَّق علىٰ سبيل الحدوث وليست بموجبة:

لو وُجِدَت القدرة غير متعلّقة بمقدور يصحُّ أن يفعل بها لنقض ذلك حقيقة القادر، لأنَّ القادر إنّما ينفصل من غيره بصحَّة الفعل منه علىٰ بعض الوجوه. والممنوع لا يلزم علىٰ هذا، لأنَّ الفعل يصحُّ منه متىٰ ارتفع المنع، ولا يجري مجرىٰ العاجز ومن ليس بقادر، وليس كذلك، لم تكن القدرة متعلّقة، لأنَّ الفعل كان يصحُّ بها مع ارتفاع كلّ منع، وعلىٰ كلِّ وجهٍ.

/ [[ص ٨٣]] وبمثل هذا الجواب نجيب عن كونه تعالىٰ قادراً فيما لم يزل، وإن كان وجود الفعل في تلك الأحوال لا يصحُّ، لأنّه إنّما تعذَّر لأمر يرجع إلىٰ الفعل لا إلىٰ القادر، والقدرة وإن تعلَّقت عندنا بالضدَّين فهي متعلّقة، بأن يوجد كلّ واحد بدلاً من صاحبه، فلم تتعلَّق إلّا بما يصحُّ وجوده. وكذلك القدرة تتعلَّق بما يصحُّ في العاشر، وإن كان لا يصحُّ وقوعه في الثاني، لأنَّ هذا المقدور المتعلّق بالعاشر، وإن لم يصحّ من القادر قبل العاشر _ لأمر يرجع إليه وإلىٰ اختصاصه بالوقت _ فهو يصحُّ في وقتٍ من الأوقات وعلىٰ وجهٍ من الوجوه. وليس كذلك لو لم تكن القدرة متعلّقة بمقدور.

علىٰ أنَّ القدرة وإن كان لا يصحُّ أن يفعل بها في الثاني ما يختصُّ بالعاشر، فهي متعلّقة في كلِّ وقت بما يصحُّ وقوعه في الثاني إذا ارتفع المنع.

وأمّا الكلام في أنَّ تعلّق القدرة لا يكون إلّا لوجه الحدوث _ وقد مضىٰ في هذا الكتاب مستقصىً _ حيث بيَّنا أنَّ القادر لا يقدر إلّا علىٰ الحدوث.

فأمّا الكلام في أنَّ القدرة غير موجبة للفعل، فهو

أنَّها لو كانت موجبةً لم يخلُ من أن توجب إيجاب العلل أو إيجاب الأسباب. ولا يجوز أن تكون علَّة، لأنَّ العلَّة ما أوجب لغيره حالاً، ولا تتعلَّق به إلَّا وهي موجودة وهو موجود. وهذا مستحيل في تعلّق القدرة بالمقدور، لأنَّها لا تتعلَّق به إلَّا وهو معدوم، فإذا وُجِدَ بطل التعلّق.

وأيضاً لو كانت علَّة في حدوث المقدور، لكان وجه حاجته إليها حدوثه، وهذا يوجب في القدرة أن تكون حادثة أيضاً عن علَّة أُخرىٰ توجبها، ويتَّصل ذلك بما لا نهاية له.

علىٰ أنَّه لا يجوز المنع من مقدور القدرة، ولا يجوز ذلك في معلول العلَّة.

/ [[ص ٨٤]] ومتىٰ قيل: إنَّها علَّة وجُوِّزَ المنع من موجبها، فقد صرَّح بأنَّها سبب.

وأمَّا الذي يُبطِل أن يكون سبباً، فهو أنَّه كان يجب أن يكون مقدورها فعلاً لله تعالىٰ، لأنَّ المسبَّب من فعل فاعل السبب، وهذا قد بيَّناه في باب الكلام في التولّد.

إذا ثبت بما سنذكره] تعلّق القدرة بالضدَّين لم يجز أيضاً أن تكون موجبة، لأنَّه ليس أحدهما [بالوجود] أولىٰ من الآخر، ولأنَّ المقدور متعلّق باختيار القادر ودواعيه، وبعد وجود السبب [يخرج] المسبَّب من اختيار القادر والتعلّق بدواعيه.

وأيضاً فإنَّ المنع من المسبَّب مع وجود السبب جائز، وهذا يُبطِل غرض القوم في القول بأنَّ القدرة موجبة، وإخراجهم إلىٰ القول بجواز خلوّها من الفعل وتقدّمها له.

ومتىٰ قالوا: إنَّ الفعل لا يجوز وجوده إلَّا معها ولا يجوز وجودها إلَّا معه وهي سبب فيه. لزمهم أن لا تكون القدرة بأن تولّد الفعل أولىٰ من أن يولّدها، لأنَّ السبب إنَّما يتميَّز من المسبَّب بأن يصحَّ علىٰ حالٍ من الأحوال وجوده مع المنع من المسبَّب.

ولا يجوز أن يُدَّعىٰ حاجة القدرة في وجودها إلىٰ المقدور، لأنَّه يؤدي إلىٰ جواز وجود المقدور مع عدم القدرة، لأنَّ وجود المحتاج إليه مع عدم المحتاج جائز، ولأنَّه كان يجب صحَّة وجودها مع أمثال مقدورها، لأنَّ المحتاج لا يجوز أن يحتاج إلىٰ عين مخصوصة، بل يسدّ أمثاله من الجنس مسدَّه، في جواز وجوده معه، ولأنَّ احتياجه إلىٰ غيره لا يصحُّ وجوده مع ضدّه، وكان يجب استحالة وجود نوع القدرة مع ضدّ الحركة، وقد علمنا جواز ذلك.

/ [[ص ٨٥]] **فصل: في أنَّ القدرة [تتعلَّق] بالمتَّفق والمختلف والمتضادّ من أجناس مقدورات العباد، وكيفية [تعلّقها بذلك] ووجوهه:**

قد علمنا أنَّه متىٰ صحَّ من أحدنا بعض أجناس مقدورات العباد، صحَّ من [الجميع، ولهذا متىٰ قدر علىٰ] أن يعتمد في جهةٍ، فلا بدَّ من أن يكون قادراً علىٰ أن يعتمد في غيرها، [ومتىٰ قدر علىٰ جنس من الأصوات قدر] علىٰ سائرها، ومتىٰ قدر علىٰ الإرادة قدر علىٰ الاعتقادات والنظر [وما أشبه ذلك من أفعال القلوب]، ومتىٰ صحَّ أن يتحرَّك يمنةً صحَّ منه أن يتحرَّك يسرةً إذا زالت [الموانع. ولولا أنَّ القدرة تعلَّق] بذلك أجمع لم يجب هذا الحكم المعلوم ضرورةً.

وليس [لأحدٍ أن يُعلِّق ذلك بالعادة وأنَّ] الله تعالىٰ أجراها، بأن يفعل فينا القُدَر المتغايرة [المتعلّقة بما ذكرناه، وذلك أنَّ هذا] يوجب وجود ما لا يتناهىٰ من القُدَر فينا، لأنَّ [الجهات التي يصحُّ أن يتحرَّك إليها لا تتناهىٰ، واستمرار هذا الحكم ووجوبه مساوٍ لحكم سائر الواجبات، فإسناده إلىٰ العادة وحكمه حكم الواجب كإسناد جميع الواجبات إلىٰ العادات.

علىٰ أنَّ ما طريق العادة لا يمتنع اختلافه بالأزمان، وفي البلدان، وعلىٰ بعض الوجوه. وقد علم العقلاء كذب من أخبرهم بعض البلاد، بأنَّ فيها من يحمل الجسم الثقيل، ويتعذَّر عليه حمل الخفيف، ويتحرَّك يمنةً كيف شاء، ويتعذَّر عليه مع ارتفاع الموانع الحركة يسرةً.

يتبيَّن ذلك أنَّ العلوم لمَّا اختصَّت بجنس دون غيره، وضرب دون ما عداه، لم يمتنع في العالمين الاختصاص بجنس أو ضرب من غير تعدٍّ، وكذلك القول في الإرادة، لأنَّها تجري مجرىٰ العلوم في الاختصاص.

/ [[ص ٨٦]] والشهوة لمَّا جرت مجرىٰ القدرة في التعدّي إلىٰ أمثال الجنس، لم يجز أن يكون في الناس من يشتهي شيئاً، ولا تتعلَّق شهوته بما مثاله، وبما هو علىٰ سائر صفاته.

وممَّا يدلُّ علىٰ أنَّ القدرة تتعلَّق بالضدَّين وبالمختلفتين أيضاً وإن لم يكونا متضادّين: أنّا قد علمنا اتّباع تصرّفنا لدواعينا وقصودنا ووقوعها بحسبها، ولو كانت القدرة مختصَّة بالشيء دون خلافه وضدّه، لم يقف الأفعال علىٰ دواعينا وقصودنا واختيارنا، بل كان يجب أن يكون ذلك تابعاً للقدرة وما هي متعلّقة به، فكان لا يمتنع أن يدعوه الداعي إلىٰ الحركة في جهة ويريدها، فيقع منه الحركة في غيرها.

وأيضاً فلو تضادَّت قدرة الضدَّين، لتضادّ كون أحدنا قادراً علىٰ الضدَّين، وكان يجب من ذلك استحالة وجود قدرتي الضدَّين في المحلّين منّا، لأنَّ ما يضادّ من الأحوال علىٰ الجملة، لا فرق في الاستحالة بين وجوده في محلٍّ واحدٍ منها وبين وجوده في المحلّين، كالعلم والجهل. وكان يجب أيضاً لو تضادّ كون أحدنا قادراً علىٰ الضدَّين أن يتضادّ كون القديم تعالىٰ قادراً عليها، لأنَّ كلّ صفتين تضادّتا علىٰ بعض الموصوفين، فهي متضادّة علىٰ جميعهم من غير اعتبار، باختلاف وجه الاستحقاق، وقد علمنا أنَّه تعالىٰ يقدر علىٰ الضدّين.

واعلم أنَّ القدرة يصحُّ أن يُفعَل بها في كلِّ محلٍّ مع ارتفاع المنع، ولا ينحصر متعلّقها من هذا الوجه إلَّا بانحصار المحال. ولهذا يصحُّ من كلِّ قادر أن يفعل في كلِّ محلٍّ مع ارتفاع المنع.

والقدرة أيضاً تتعلَّق بمقدورها في الأوقات متىٰ بقيت، فإنَّ في بقائها شكّ، ولهذا يصحُّ أن يفعل القادر بها الأفعال ما دامت باقية. فهي من هذا الوجه أيضاً لا يتناهىٰ مقدورها، ويتعلَّق أيضاً من الأجناس المختلفة من / [[ص ٨٧]] مقدور العباد بما لا نهاية له، وهذا بيِّن في أفعال القلوب كالاعتقادات والإرادات، فأمَّا أفعال الجوارح فالقدرة تتعلَّق بكلِّ مختلف يصحُّ وجوده فيها ولا يكون ذلك إلَّا منحصراً، لأنَّ الذي لا ينحصر من أفعال الجوارح وهو المتضادّ والمتماثل، وقد تتعلَّق القدرة بالمتضادّ، لكنَّها تتعلَّق به علىٰ البدل، ولا تتعلَّق من الجنس الواحد، إذا كان المحلّ واحداً، والوقت أيضاً واحداً، إلَّا بجزء واحد.

يدلُّ علىٰ ذلك: أنَّها لو تعلَّقت بأكثر من واحدٍ لم ينحصر متعلّقها من هذا الوجه، بدلالة أنَّها لمَّا تعلَّقت بالفعل في الأوقات والمحال، وبالمختلف لم ينحصر تعلّقها من هذه الوجوه، ولأنَّ كلّ متعلّق بغيره مفصلاً متىٰ تعدّىٰ في التعلّق الواحد لم يتناه متعلّقه، كالقُدَر والشهوة، ومتىٰ انحصر متعلّقه لم يتجاوز الواحد، كالعلوم والإرادات.

ولا يجوز أن تكون مقدّمة القدرة والجنس والوقت والمحلّ واحداً غير متناهٍ، لأنَّ ذلك [يقتضي] علىٰ أن لا يتعذَّر علىٰ أحدنا حمل أعظم الجبال، ولا يتفاضل القادرون فيها، فيصحّ أن يحملوه وينقلوه. وكان أيضاً يجب أن يصحَّ من أحدنا أن يمانع القديم القادر لنفسه.

وأيضاً يجب أن لا يخف علىٰ أحدنا حمل الجسم، إذا أعانه عليه غيره، واستعان بيديه معاً علىٰ حمله.

ويجب أيضاً أن لا يصحّ أن يكون أحدنا مضطرَّاً إلىٰ شيء من أفعال القلوب كالعلوم والإرادات، ولا أفعال الجوارح.

واعلم أنَّ المتولّد كالمباشر في الحكم الذي ذكرناه، وهو أنَّه لا يصحُّ أن / [[ص ٨٨]] يفعل منه، والجنس واحد، والقدرة واحدة، والمحلّ واحد، والوقت واحد، إلَّا الجزء الواحد.

وكذلك قُدَر القلوب تساوي في هذه القضيَّة قُدَر الجوارح، وكلّ حكم ذكرناه في هذا الفصل هو عامّ لجميع أجناس القُدَر، وإن كانت مختلفة الأجناس، من حيث كان متعلّقها مغايراً، فهي متَّفقة الأحكام في التعلّق، ووجوهه، وشروطه، وعمومه، وخصوصه.

فصل: في الدلالة علىٰ أنَّ القدرة يجب أن تتقدَّم الفعل:

ممَّا يدلُّ علىٰ وجوب تقدّمها: أنَّ القدرة إنَّما يحتاج إليها لإخراج المقدور ونقله من العدم إلىٰ الوجود، ونقل الموجود إلىٰ الوجود محال، فيجب أن تتعلَّق بالمعدوم، وتخرج بوجوده من المتعلّق به. ولا يلزم علىٰ ما ذكرناه الإرادة، لأنَّها لا يحتاج إليها النقل المراد من العدم إلىٰ الوجود، وإنَّما هي جهة للفعل، ويُؤثِّر في وقوعه علىٰ جهة دون غيره، فلهذا وجب أن يقارن المراد، وكذلك العلم الذي يُؤثِّر في إحكام الفعل، كما قلناه في الإرادة.

ولا يلزم أيضاً السبب المقارن للمسبَّب، لأنَّ السبب لا يخرج المسبَّب من العدم إلىٰ الوجود، بل المخرج له علىٰ الحقيقة كون القادر قادراً، والسبب كالآلة فيه والوصلة إليه.

فإن طُعِنَ فيما ذكرناه: من وجوب مقارنة [الإرادة] لما يُؤثِّر [فيه من حيث كانت، كالجهة بالنظر، وأنَّه جهة لوقوع] الاعتقاد علماً، وهو مع ذلك متقدّم [غير مقارن].

/ [[ص ٨٩]] فالجواب عنه: أنَّ الإرادة إنَّما وجبت] بمصاحبتها لما يُؤثِّر فيه، ومصاحبتها لأوَّل جزء منه إذا لم تكن المصاحبة للجميع كالخبر والأمر، لجواز وقوعه علىٰ وجوه مختلفة، فإذا اختصَّ بأحدها، وجب أن يكون ذلك لأمر يقارن. وليس كذلك العلم الواقع عن نظرٍ، لأنَّ مع تقدّم النظر لا يصحُّ أن يقع الاعتقاد إلَّا علماً، ولا يصحُّ أن يقع علىٰ وجهٍ آخر بدلاً من كونه علماً، والحال واحدة، وجرىٰ العلم في هذا الباب مجرىٰ سائر المتولّدات في أنَّها لا يحتاج في وقوعها علىٰ وجهٍ إلىٰ مؤثِّر مصاحب، بل المؤثِّر فيها يكون مقارناً للمسبَّب، لأنَّ وجود السبب، المسبَّب في حكم الموجود، ولهذا وجبت مصاحبة كون الفعل المحكم المبتدأ لما يؤثِّر فيه من العلم، ولم يجب ذلك في المتولّد وإن كان محكماً.

وقد قيل في هذا أيضاً: إنَّه غير ممتنع أن يقال: إنَّ المؤثِّر في كون الاعتقاد الواقع عن النظر علماً هو كون الناظر في تلك الحال، التي يكون الاعتقاد فيها علماً عالماً بالدليل، علىٰ الوجه الذي يدلُّ عليه، بشرط تقدّم النظر. وليس يمتنع في بعض الأحكام، أن يكون لها شرط متقدّم عليها، بدلالة أنَّ فعل القبيح لا يستحقُّ به الذمّ إلَّا بشرط تقدّم كونه عالماً وعاقلاً، أو في حكم العالم بالقبيح.

وإنَّما جعل المؤثِّر كونه عالماً بالدليل بالشرط الذي ذكرناه ولم يسند إلىٰ النظر المتقدّم، لأنَّ الناظر لو خرج من كونه عالماً بالدليل، لشبهة دخلت عليه، لم يقع ذلك الاعتقاد في الثاني علماً.

فإن قيل: الفعل قد يحتاج إلىٰ أُمور كثيرة يقارن [وجوده] كالمحلّ والبيِّنة فيما يحتاج إلىٰ بيِّنة من علم وحياة وقدرة، والعلم يحتاج أيضاً إلىٰ الحياة في حال وجوده، فألَّا احتاج الفعل إلىٰ القدرة وكانت مصاحبة له؟

/ [[ص ٩٠]] قلنا: المعتبر في هذا الباب بجهة الحاجة لا بنفس الحاجة، والفعل المفتقر إلىٰ محلٍّ لم يحتج إليه ليحصل له الوجود، وإنَّما احتاج في وجوده وعند وجوده، وكذلك ما يحتاج إلىٰ معانٍ في المحلِّ [إنَّما احتاج] إليها في وجوده، لا ليحدث بها ويوجد، ولهذا احتاج إلىٰ هذه الأُمور كلّها في حال بقائه واستمرار وجوده، كما احتاج إليها في ابتداء وجوده، والقدرة لم يحتج إليها الفعل في وجوده ليتجدَّد له بها الوجود، ففارقت كلّ ما ذكروه.

ولو جعل هذا الذي ذكرناه دليلاً في أصل المسألة لجاز أن يقال: لو احتاج الفعل في ابتداء وجوده إلىٰ القدرة، لاحتاج إليها مع البقاء واستمرَّ له، قياساً علىٰ المحلِّ والمعاني التي [احتاج إليها في المحلِّ].

فإن قيل]: أليس في الأفعال ما يحتاج إلىٰ آلاتٍ تقترن بها، فألَّا جرت [القدرة في ذلك مجرىٰ الآلة؟

قلنا: ليس نجد] من الآلات مصالحة للفعل الذي يحتاج إليه، إلَّا ما كان محلَّاً للفعل، أو في حكم المحلّ، كالسكّين في القطع والجناح في الطير وما جرىٰ مجراهما، والنار في الإحراق إنَّما وجبت فيها المقارنة، لأنَّها تنفذ في الجسم المحترق، فلا بدَّ من وجودها في تلك [الحال]، ولهذا لـمَّا كانت القوس آلة في الإصابة ولم تكن محلَّاً لها وجب تقديمها، وجاز أن يقع الإصابة مع خروجها عن صفتها. والقدرة علىٰ ما بيَّناه تخالف هذا كلّه، لأنَّ جهة الحاجة إليها تقتضي التقدّم دون المقارنة، ولهذه الجملة جوَّزنا وقوع الفعل بقدرة معدومة وإن لم يجز مثل ذلك في الجارحة المعدومة.

دليل آخر: وممَّا يدلُّ أيضاً علىٰ ذلك: أنّا وجدنا المقدور متىٰ بقي خرج من كونه / [[ص ٩١]] مقدوراً، وإنَّما خرج في حال بقائه من تعلّق القدرة لوجوده، والوجود حاصل له في حال الحدوث، فيجب خروجها بالحدوث من تعلّق القدرة. وعلىٰ هذا الدليل أسئلة.

منها أن يقال: لِمَ زعمتم أنَّ الباقي يخرج من المقدور؟

الجواب عن ذلك: أنّا قد علمنا أنَّ الجسم لا يكون في حال بقائه مقدوراً لله تعالىٰ كما كان في عدمه، لأنَّه لو لم يكن كذلك لكان الله تعالىٰ في وقتٍ مجدِّداً لفعله، وكان يجب [أن] يصحَّ أن يفعل وهو ببغداد في الوقت الثاني بالصين، وقد علمنا استحالة ذلك.

ومنها أن يقال: إنَّ مقدور القُدَر لا يبقىٰ، ودليلكم مبنيٌّ علىٰ البقاء.

والجواب عن ذلك: أنَّ من قال من الشيوخ ببقاء

بعض مقدورات القُدَر، نجيب عن ذلك بأنَّ مبنىٰ الدلالة علىٰ بقاء ما يقول ببقائه، منها من يقطع علىٰ أنَّها لا تبقىٰ أو يشكّ في ذلك يمكن أن يجيب عن السؤال بأن نقول: لو قدَّرنا فيها البقاء لاستغنيت عن القُدَر، وإنَّما استغنيت لوجودها، والتقدير في هذا الموضع كافٍ. علىٰ أنّا قد بيَّنا أنَّ الجسم الباقي يخرج من المقدور لأجل وجوده، فيجوز أن يجعل أصلاً في كلِّ موجود، وإن لم يجز عليه البقاء.

ومنها أن يقال: عندكم أنَّ الاعتماد سفلاً يحتاج في استمرار وجوده إلىٰ وجود الرطوبة، فلا يحتاج في وجوده إليها، فألَّا جرت القدرة مجرىٰ ذلك؟

الجواب: أنّا لا نقول: إنَّ الاعتماد سفلاً يحتاج في استمرار وجوده الىٰ الرطوبة، والذي نقوله: إنَّ الاعتماد إذا وُجِدَ وجب عدمه في الثاني، إلَّا أن يمنع مانع من عدمه، وإذا لم يُعدَم استمرَّ وجوده، وكان باقياً.

ومنها أن يقال: إذا كان الفعل لا يجوز أن يكون حسناً ولا قبيحاً في حال / [[ص ٩٢]] بقائه، وكان كذلك في حال حدوثه وإن كان صفة الوجود واحدة، فلِمَ لا يجوز مثل ذلك في القدرة؟

والجواب: أنَّ المؤثِّر في حسن الفعل أو قبحه وجوه يحدث عليها لا تجدّد له في حال البقاء، فلهذا اختصَّ الحسن والقبح بحال الحدوث.

وبمثل هذا نجيب اذا سُئلنا عن الإرادة وأنَّها مؤثِّرة في الفعل في حال حدوثه، ولا مؤثِّر في حال البقاء. لأنَّ الوجه الذي يُؤثِّر فيه الإرادة والعلم يختصُّ بحال الحدوث دون حال البقاء، وقد مضىٰ هذا من كلامنا في الدليل الأوَّل.

وفي الجملة ليس ننكر أن يكون بين الباقي والحادث فرق، وأن يكون بعض الأحكام يتعلَّق بإحدىٰ الحالتين دون الأُخرىٰ بعد أن يكون ذلك الحكم معقولاً، وجهته أيضاً معقولة بحسب ما يدلُّ عليه الدليل من ذلك. والقدرة بخلاف ذلك كلّه، لأنَّ جهة الحاجة إليها هي نقل الفعل من العدم إلىٰ الوجود، فبوجوده يجب أن يُستغنىٰ عنها ويتساوىٰ في ذلك الموجود الحادث والباقي.

وبتأمّل كلامنا يسقط طعنهم بأنَّ الفعل يتعلَّق بالفاعل حال الحدوث، ولا يتعلَّق قادراً للحال التي وُجِدَ فيها بلا فصل لما حدث، وهذا حكم لا يوجد للباقي. [وربَّما فسَّرنا بأن] أحوال الفاعل من كونه [عالماً] في حال البقاء، لأنّا نُثبِت الفعل محتاجاً إلىٰ فاعله في حال حدوث ولا بقاء، بل نقول: إنَّه بالدخول في الوجود قد استغنىٰ عنه.

ولقول من يقول: إنَّه متعلّق به في حال حدوثه، معنىٰ لا ينافي ما ذكرناه لأنَّ تفسيره أنَّه لولا تقدّم كونه عالماً ومريداً قد يُؤثِّر في الوجود التي يحدث عليها الفعل.

وقيل: هذا لا يكون في حال البقاء.

/ [[ص ٩٣]] ويُسقِط أيضاً طعنهم بأنَّ الكون يمنع في حال الحدوث دون البقاء، لأنّا قد بيَّنا أنّا لا ننكر الفرق بين الحالين اذا كانت مفهومة، وجهاتها صحيحة.

وقد قيل: إنَّ المنع في الكون إنَّما اختصَّ حال الحدوث، لأنَّ المنع إنَّما يتعلَّق بالفاعل والكون الحادث يتعلَّق بالفاعل علىٰ التفسير الذي بيَّناه، والباقي لا يتمُّ ذلك فيه.

دليل آخر: وممَّا يدلُّ علىٰ تقدّم القدرة: أنَّ تناول كون القادر قادراً للمقدور لا يختلف في نفسه باختلاف القادرين، وأنَّ بعضهم يقدر بنفسه، وبعض يقدر بقدره، كما [لم يختلف] العالِمون والمدرِكون في هذا الحكم، وإن اختلفت جهات استحقاقهم لهذه [الصفات].

وإذا تقرَّر هذه الجملة، فلو كان أحدنا لا يقدر إلَّا علىٰ موجود لوجب في القديم تعالىٰ مثل ذلك، ولـمَّا علمنا تقدّم كونه قادراً لكونه وجب فينا مثل ذلك لوجوب المطابقة التي ذكرناها بين القادرين والعالِمين والمدرِكين، في كيفية التعلّق.

وما يطعنون به في هذا الدليل من أنَّه تعالىٰ يقدر علىٰ أجناس لا يُقدَر، ويقدر علىٰ ما لا نهاية له من الجنس الواحد في الوقت الواحد والمحلّ واحد وإن كنّا لا نقدر علىٰ ذلك. لأنَّ هذا كلّه خارج عـمَّا اعتبرنا ولم يرجع الاختلاف فيه إلىٰ كيفية التعلّق وحقيقة التناول، بل إلىٰ أُمور خارجة عن ذلك، والقديم تعالىٰ وإن اختصَّ بأجناس لا يقدر عليها، وقدر علىٰ الاختراع الذي لا يصحُّ منّا وعلىٰ ما لا يتناهىٰ علىٰ الشروط المذكورة، ولم نقدر علىٰ ذلك، فكيفية كونه قادراً علىٰ ذلك أجمع لا يخالف كيفية كوننا

قادرين، وهي / [[ص ٩٤]] جهة الإحداث والإيجاد، ولها أوجبنا التساوي في هذه الجهة دون غيرها.

دليل آخر: وممَّا يدلُّ علىٰ تقدّم القدرة ما دلَّلنا به علىٰ تعلّق القدرة بالضدَّين، فلو وجب كونها مع مقدورها لوجب اجتماع الضدَّين.

وأقوىٰ ما طُعِنَ به علىٰ هذه الطريقة أن يقال: هي قدرة علىٰ الضدَّين، إلَّا أنَّها مؤثِّر في أحدهما للوجود بمقارنته ومصاحبته، ومتىٰ لم يقارنه ولم يصاحبه لم يصحّ تأثيرها فيه، ويصحُّ أن تتقدَّم عارية من الضدَّين، غير موجودة مع واحد منهما. غير أنَّها إذا أثَّرت في بعض مقدوراتها وخرج بها من عدم إلىٰ وجود، أثَّرت فيه بمصاحبته.

وهذا السؤال علىٰ الترتيب الذي رتَّبناه، لا يوجد جواب عنه في كتب الشيوخ المسطورة كلّها علىٰ التعيين، لأنَّهم لـمَّا تكلَّموا في هذا الموضع تشاغلوا بالردِّ علىٰ المذهب المحكي عن ابن الراوندي أنَّها تكون قدرة علىٰ الضدَّين، ولا بدَّ من وجود أحدهما بوجودها، وأنَّها لا تُعرىٰ من أحدهما. وبسطوا الكلام في هذا الجنس الذي ليس بمشتبه، وتركوا موضع الاشتباه الذي أشرنا إليه. وليس إذا لم يقل هذا الذي رتَّبناه ابن الراوندي ولا غيره، وجب أن نعدِل عن إفساده، والكلام كلّه مبنيٌّ عليه.

والذي يجب أن يقال في إبطال هذا السؤال: إنَّ القدرة إذا كانت متعلّقة بالضدَّين ومؤثِّرة في أحدهما، متىٰ أثَّرت بالمصاحبة له لم يخلُ في هذا الحال التي وُجِدَ بها مقدورها من أن يخرج من التعلّق بالضدِّ الآخر والأضداد الباقية، أو يكون التعلّق باقياً. فإن خرجت من التعلّق بالأضداد، وجب أن / [[ص ٩٥]] تخرج من التعلّق بهذا المقدور في هذه الحال، لأنَّ دخولها في التعلّق بالبعض خروج من التعلّق بالجميع، لأنَّها إذا عُدِمَت خرجت من كلِّ التعلّق، ولو خرجت من التعلّق بالكلِّ لما أثَّرت في هذا المقدور للوجود، لأنَّها إنَّما تؤثِّر فيه لثبوت تعلّقها به.

فإن قيل: إنَّها ما خرجت من التعلّق بأضداد هذا المقدور في هذه الحال.

قلنا: مع ثبوت التعلّق لا بدَّ من صحَّة الفعل علىٰ وجه من الوجوه، وقد علمنا أنَّ هذا الفعل لا يصحُّ أن يوجد في هذه الحال البتَّة، فكيف يكون التعلّق ثابتاً وحكمه مرتفعاً؟

وأيضاً: فإنَّ حقيقة تعلّق القدرة بالمقدورات كلّها، لا بدَّ من أن تكون معقولة ومتَّفقة في كلِّ ما يتعلَّق به. وليس يخلو من أن يكون معنىٰ التعلّق هو صحَّة التأثير أو وقوعه وثبوته، فإن كان الأوَّل فيجب أن لا يكون متعلّقه والفعل موجود، لأنَّ الموجود يخرج بالثبوت عن الصحَّة، وإن كان الثاني يجب أن تكون القدرة متعلّقة بمقدوراتها قبل أن تؤثِّر فيها، ولا تجد عارية من مقدوراتها مع أنَّها متعلّقة بها، لأنَّ الثبوت هاهنا مرتفع. ومحال أن يُقسَّم معنىٰ التعلّق فيكون فيما وُجِدَ له حقيقة وفيما لم يوجد له حقيقة أُخرىٰ، لأنَّ ذلك نقض الأُصول.

والدليلان اللذان قدَّمناهما في صدر [هذا] الفصل علىٰ أنَّ القدرة متقدّمة، وبيَّنا بهما أنَّ الوجود يختلُّ تعلّق القدرة ويُبطِل الحاجة إليها، يُفسِد هذا الطعن الذي حكيناه ورتَّبناه.

/ [[ص ٩٦]] **فصل: في الكلام علىٰ بقاء القدرة وبيان الصحيح منه:**

ذهب البغداديون من المعتزلة إلىٰ أنَّ القدرة لا تبقىٰ فكذلك قولهم سائر الأعراض، وذهب أبو علي وأبو هاشم وأصحابهما إلىٰ القطع علىٰ بقاء القدرة.

والصحيح الشكّ في ذلك والتوقّف عن القطع في القُدَر علىٰ بقاء أو عدم في الثاني، لفقد الدليل القاطع علىٰ أحد الأمرين، والشكُّ فرض من لا دليل له. مع أنَّ الشكَّ لا بدَّ من التجويز لبقائها، والتجويز لكونها من الجنس الذي لا يبقىٰ، وإنَّما يقع المنع من القطع علىٰ أحد الأمرين لفقد الدليل.

فأمَّا البلخي ومن وافقه من البغداديين فمعنىٰ لهم في أنَّها لا تبقىٰ. علىٰ أنَّ الباقي الذي يجوز أن يبقىٰ ولا يبقىٰ لا يبقىٰ إلَّا ببقاء. والأعراض كلّها لا يجوز عليها البقاء، لأنَّ البقاء لا يجوز أن يحلّها ولا يجوز لها صفة، وقد بيَّنا في مواضع من كتبنا أنَّ البقاء ليس بمعنىٰ. وأبطلنا مذهب من قال بذلك، وبيَّنا أنَّ الصفة إنَّما تُسنَد إلىٰ معنىٰ إذا تميَّزت وعُرِفَت، وليس للباقي بكونه باقياً صفة، وفائدة وصفه بذلك أنَّ وجوده مستمرّ، فالتعليل باطل.

ولـو كانـت هاهنـا صـفة لم يجـز إسـنادها إلىٰ معنـىٰ، لوجـوب حصـولها. ألَا تـرىٰ متـىٰ استمرَّ وجـوده فـلا بـدَّ مـن كونـه باقيـاً، ومتـىٰ وُجِـدَ حالـة واحـدة لم يكـن باقيـاً، والصـفة إنَّـما تُسـنَد إلىٰ علَّـةٍ إذا كـان جـواز حصـولها لجـواز أن لا يحصل، والشروط كلّها واحدة.

فأمَّا أبو علي وأبـو هاشـم مـن بعـده فـإنَّهما استدلَّا عـلىٰ بقـاء القـدرة: بـأنَّ أحـدنا يحسـن أن يـأمر غلامـه بتناولـه كـوزاً بينـه وبـين الغـلام مسـافة، ويحسـن أن يـذمّ / [[ص ٩٧]] الغـلام إذا لم يتناولـه ذلـك عـلىٰ أنَّـه لم يتناولـه بعـد أن يمضـي مـن الزمـان القـدر الـذي يتَّسـع للمناولـة وقطـع المسـافة لـو تعاطاهـا، ولا يحسـن أن يذمّـه عـلىٰ أن لم يفعـل مـا لا يقـدر عليه. فيجب أن يكـون مـا فيـه _ وهـو في مكانـه مـن القـدرة _ قـدرة عـلىٰ المناولـة، ولا يكـون إلَّا بـأن يجـوز عليهـا البقـاء، حتَّـىٰ إذا قطـع المسـافة التـي بينـه وبـين الكـوز تنـاول بقدرتـه الكوز، لأنَّ القـدرة لا يصـحُّ أن تكـون قـدرة عـلىٰ مـا لا يصـحُّ وقوعه بها علىٰ وجه.

وهـذا اسـتدلال باطـل غـير مسـتمرّ، لأنَّ مـن الممكـن أن يقـال: إنَّ القـدرة التـي فيـه وهـو في مكانـه قـدرة عـلىٰ المناولـة، وإن تعـذَّرت عليـه المناولـة مـع بعـد المسـافة عدولـه عن قطعها.

والذي يدلُّ علىٰ أنَّها قدرة علىٰ المناولة، أنَّها لو فعلـت فيـه في أقرب المحاذيات إلىٰ الكوز ليصحّ فيه تناوله بها.

وليس لأحـدٍ أن يقـول: فيجـب إذا فعلـت القـدرة فيـه، وهـو بعيـد مـن الكـوز إلَّا أن يكـون قـدرة عـلىٰ تناولـه، لأنَّ التناول لا يصحُّ بهـا عـلىٰ وجـه مـن الوجـوه، وإنَّـما كـان يصـحُّ بتقـدير لم يقـع. وذلـك أنَّـه غـير ممتنـع أن يكـون قـدرة عـلىٰ مناولة الكـوز وإن فعلـت فيـه، وهـو عـلىٰ بعـد ويُعلَـم أنَّهـا مـع البعد قـدرة عـلىٰ المناولـة بأنَّهـا لـو فعلـت فيـه وهـو قريـب مـن الكوز لتناوله بها، فلولا أنَّها قدرة عليه لم يصحّ ذلك.

وعنـد مخالفينـا في هـذه المسـألة أنَّ القـدرة متعلّقـة بـما يقـع في الأوقـات المسـتقبلة والأمـاكن البعيـدة، وأنَّ القـدرة الموجـودة في القـادر في الوقـت الأوَّل قـدرة عـلىٰ مـا يقـع في العاشر، ونحـن نعلـم أنَّـه لا يصـحُّ منـه أن يفعـل بهـذه القـدرة في الثاني المقدور الذي يقع في العاشر وإن كانت قدرة عليه.

وكـذلك يقولـون أيضـاً: إنَّ القـدرة الموجـودة في القادر ببغـداد قـدرة في الثـاني عـلىٰ الكـون بالبصـرة، وإن كـان لا يصحُّ بها علىٰ وجه من الوجوه.

/ [[ص ٩٨]] فـإذا قيـل لهـم: كيـف تكـون قـدرة عـلىٰ ذلك وهو ممَّا لا يصحُّ بها علىٰ وجه؟

اعتـذروا بـأن يقولـوا: هـذه القـدرة وإن كـان لا يصـحُّ أن يفعـل بهـا في الثـاني مـا يقـع في العـاشر، فهـي قـدرة عليـه، لأنَّها اذا بقيت إلىٰ العاشر صحَّ أن يفعـل بهـا فيـه مـن غـير تجـدّد حـال لهـا لم يكـن. وأيضـاً لـو قـدَّرنا أنَّهـا فعلـت في القـادر في الوقـت التاسـع، لفعـل في العـاشر. ويعتـذرون في القـدرة عـلىٰ الكـون في الثـاني بالبصـرة وهـي موجـودة ببغـداد مثـل هـذين الموجودين.

والجـواب عـن ذلـك: أنَّ مثـل هـذين العـذرين يعتـذر الطاعن علىٰ دليل الكـوز، فيقـول: لـو فعلـت فيـه هـذه القـدرة _ وهو قريـب مـن الكـوز _ لفعـل بهـا المتنـاول مـن غـير تجـدّد حال لها، فدلَّ علىٰ أنَّها قدرة عليه مع البعد.

فإن قلتم: هذا تقدير لحال لم يقع.

قلنا: وأنتم أيضـاً عـوَّلتم عـلىٰ تقـدير حـال لم يقـع، فـإن كان ذلك فاسد فهو لكم وعليكم.

ولنا أيضاً أن نقول: لـو قـدَّرنا بقـاء القـدرة، فـإنَّ تقـدير ذلـك فـيما يُشَـكُّ في بقائـه أو يُقطَـع عـلىٰ أنَّـه لا يبقـىٰ جـائز لكانـت مـع البقـاء يصـحُّ أن يُفعَـل صـحَّ بهـا المناولـة، والبقـاء المقـدَّر مـا جـدَّد لهـا حـالاً وهـي مـا كانـت عليـه، فيجـب أن يكـون في جميـع [الأحـوال] قـدرة عـلىٰ المناولـة، وهـذا ممَّـا لا فصـل فيـه البتَّـة. والقـدرة الموجـودة ببغـداد أي يقـع لهـم في أن يصحَّ إذا بقيـت وقـوع الكـون بالبصـرة بهـا في العـاشر مـثلاً أو أكثر من ذلك لحاجتـه في قطـع المسـافة إلىٰ أوقـات كثـيرة، وهـو لا يقـدر أن يفعـل في الثـاني الكـون بالبصـرة مـع أنَّهـا قـدرة عليـه في الثـاني وسـائر الأوقـات، إذ لـيس هـذا يقتضـي أن يكـون أنَّهـا قـدرة عـلىٰ مـا لا يصـحُّ وقوعـه بهـا مـع بقـاء ولا غيره، فلم يبقَ لهم إلَّا التعدّي لما وقع خلافه.

/ [[ص ٩٩]] فحينئـذٍ يقـال لهـم: كـان يجـب مـع وقـوع خـلاف ذلـك المقـدور ألَّا تكـون القـدرة متعلّقـة بـما يصـحُّ وقوعـه بهـا، عـلىٰ وجـه إن رضـيتم لأنفسـكم بـذلك فارضوا من الطاعن في دليل الكوز بمثله.

فـإن اسـتدلّوا عـلىٰ بقـاء القـدرة بـدليل أبي هاشـم،

وهو: أنَّ القدرة علىٰ الكون بالبصرة فيجوز وجودها في القادر وهو ببغداد، ومحال أن تكون قدرة علىٰ ما يستحيل حدوثها، فيجب أن يصحَّ وقوع الكون بالبصرة بهذه القدرة علىٰ بعض الوجوه، وإلَّا لم يكن قدرة عليه، ولا يصحُّ وقوعه بها إلَّا بأن يبقىٰ، حتَّىٰ يقطع المسافة بين بغداد والبصرة.

والطعن علىٰ هذه الطريقة قد أشرنا إليه في الطعن علىٰ دليل الكوز، لأنّا نقول: يصحُّ وقوع الكون بالبصرة بهذه القدرة علىٰ إحدىٰ الوجهين: إمَّا بأن تُفعَل فيه وهو قريب المكان إلىٰ البصرة، وهذا جائز غير مستحيل، فيُفعَل بهذا الكوز. أو بأن يقدر ببقائها، فيصحُّ أن يفعل ذلك الكوز بها من غير تجدّد حال لها.

فإن قيل: هذا تقدير المحال، أو لما لم يقع وإن كان جائزاً.

فقد مضىٰ الكلام علىٰ ذلك في دليل الكوز، والطعن المسكت ما ذكرناه من أنَّ القدرة عندهم قدرة في الثاني علىٰ الكون بالبصرة، ولا يصحُّ مع وجودها في القادر وهو ببغداد أن يفعل بها في الثاني كوناً بالبصرة علىٰ وجه. ولا يفزعون في ذلك إلَّا إلىٰ تقدير لما لم يقع، فلا يجب أن ينكروه إذا استعملنا مثله.

فإن استُدِلَّ علىٰ ذلك باستمرار حال أحدنا في كونه قادراً، وأنَّه لا يخرج عن هذه الصفة إلَّا بضدٍّ إمَّا للقدرة أو لما تحتاج إليه القدرة. فهذه طريقة / [[ص ١٠٠]] واضحة الفساد، لأنَّ أحدنا علىٰ المذهب الصحيح، لا يجد من نفسه كونه قادراً فكيف يعلم استمراره؟

ثمّ الاستمرار يمكن أن يكون للبقاء، كما يمكن أن يكون لتحديد القديم تعالىٰ لقدرة الفعل في كلِّ حال، وإذا كان محتمل للأمرين كيف يُقطَع علىٰ أحدهما؟ وقد يستمرّ كون أحدنا مريداً ومشتهياً أوقاتاً كثيرة، ولم يوجب ذلك بقاء الشهوة والإرادة.

ودعواهم: أنَّ القادر لا يخرج عن هذه الصفة إلَّا بضدٍّ. غير مسلَّم، والخلاف فيه، ولو سُلِّمَ لجاز أن يكون لما ذكرناه من تحديد القدرة.

فأمَّا التعلّق في بقاء القدرة بجواز وجود مثلها في الثاني لو كان لها مثل فباطل، لأنَّ القدرة لا مثل لها، وما له مثل من الأعراض لا يصحُّ استعمال هذه الطريقة فيه، لأنَّها منتقضة بالشهوة والإرادة والصورة والفناء.

* * *

٤٣ - الاستفساد:

الحدود والحقائق:

/ [[ص ٧٣٣]] ٦٠ _ حقيقة الاستفساد هو ما وقع عنده الفساد، ولولاه لما وقع، من غير أن يكون تمكيناً ولا له حظّ في التمكين.

* * *

٤٤ - الأسعار:

الحدود والحقائق:

[[ص ٧٣٣]] ٦٥ _ حقيقة السعر هو تعديل البدل فيما تباع به الأشياء.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

/ [[ص ٢٧٤]] **الكلام في الأسعار:**

اعلم أنَّ السعر هو تقدير البدل فيما تباع به الأشياء، ولا يُسمّىٰ نفس البدل بأنَّه سعر. ألَا ترىٰ أنَّ الدراهم لا يُوصَف بأنَّها أسعار وإن كانت أثماناً للمبيعات؟ وإن وُصِفَ تقديرها بذلك فيقال: هذا المبتاع بكذا وكذا درهماً.

وقيم المتلَفات لا يلزم علىٰ هذا الحدِّ أن تكون أسعاراً، لأنّا إنَّما خصَّصنا اسم السعر بتقدير البدل في البيع، وقيم المتلفات خارجة عن المبيعات.

ومن الناس من شرط في حدِّ السعر أن يكون ذلك علىٰ جهة التراضي احترازاً من قيم المتلَفات. وليس يُحتاج إلىٰ هذا الاحتراز، لأنَّ ذكر البيع يُغني عنه في إخراج قيم المتلَفات منه.

ولـمَّا كان السعر يتعاقب عليه الوصف بالغلاء والرخص، وجب أن يُحَدّ الرخص والغلاء.

وحدُّ (الرخص) هو: انحطاط السعر عمَّا جرت به العادة في وقت مخصوص ومكان مخصوص، لأنَّ انخفاض سعر الثلج في الحال الباردة لا يُعَدُّ رخصاً، وكذلك في زمان الشتاء. فلذلك اشترطنا الوقت والمكان.

و(الغلاء) وهو زيادة السعر علىٰ ما جرت به العادة في وقت مخصوص / [[ص ٢٧٥]] ومكان مخصوص.

ويجب أن يُضاف كلّ واحدة من الرخص والغلاء إلىٰ من فعل ما هو كالسبب فيه، فإن قلَّل الله تعالىٰ عدد الناس _ بأن أماتهم أو نقَّص من تناسلهم أو ضعَّف شهواتهم إلىٰ الأقوات أو كثَّر ذلك الشيء الذي نقص سعره _ كان الرخص مضافاً إليه. وبالعكس من ذلك الغلاء، فإنَّه إذا كثَّر الناس أو قوّىٰ شهواتهم وقلَّل في إثبات أقواتهم فالغلاء مضافاً إليه تعالىٰ، ولذلك وجب الصبر عليه والرضا به، والتسليم من غير تسخّط ولا تضجّر، لأنَّه تابع للمصلحة.

وإذا كان سبب الرخص من جهة العباد لتسعيرهم الأمتعة بالثمن الناقص، ومنعهم من الاحتكار والادّخار، أو جلبهم للامتعة وتسهيلهم السبيل إلىٰ وفورها، فالرخص مضاف إليهم. وبالعكس من ذلك الغلاء، لأنَّ الظلمة إذا ادَّخروا الأقوات ومنعوا الناس من بيع ما في أيديهم منها لتتوفَّر أسعار ما خصَّصهم، أو حملوا الناس بالرهبة علىٰ تسعير وافر وأكثر فيما يلزمونه من الأعشار والضرائب حتَّىٰ زاد السعر، فالغلاء مضاف إليهم وهم المذمومون.

* * *

شرح جمل العلم والعمل:

[[ص ٢٤٨]] فأمَّا الأسعار فهي تقدير البدل فيما يُباع به الشيء، وليس السعر هو عين المبدَل بل هو تقديره.

والرخص هو انحطاط السعر عمَّا كان عليه، والوقت والبلد واحد.

والغلاء هو زيادة السعر مع الشرطين اللذين ذكرناهما.

وإنَّما نضيف الغلاء والرخص إلىٰ الله تعالىٰ إذا فعل سببهما، ونضيفهما إلىٰ العباد إذا فعلوا أسبابهما.

فإذا كان الغلاء لتقليل الحبوب أو تكثير الناس أو لقوة شهواتهم للأقوات، أُضيف إلىٰ الله تعالىٰ، وبالعكس من ذلك الرخص. وإن كان سبب الغلاء احتكار الغلَّة للقوت ومنع الناس من بيعه وحمله أو إكراههم علىٰ تسعيره، أُضيف إلىٰ العباد، وبالعكس من ذلك الرخص.

* * *

٤٥ – الإسماعيلية:

شرح جمل العلم والعمل:

[[ص ٢٢٤]] والإسماعيليَّة القائلون بإمامة إسماعيل بن جعفر، فقولهم / [[ص ٢٢٥]] يبطل بأنَّ إسماعيل مات في حياة أبيه، فكيف تثبت إمامة ميِّت يكون موته قبل موت أبيه الإمام. وإذا لم تثبت إمامته، لم تثبت إمامة أحد من أولاده، لأنَّها فرع علىٰ ثبوت إمامته. علىٰ أنَّ اعتبار العصمة التي ذكرناها يُبطِل أقاويل هؤلاء الفِرَق علىٰ اختلافهم.

ومن ادَّعىٰ منهم العصمة والنصَّ من المتأخِّرين لهذا النسل فهو ضرب من المباهتة والمكابرة، ولو كان صحيحاً لكان النصُّ من الرسول ﷺ ثابتاً عليهم، وأحد لا يدَّعي ذلك. وإذا بطلت هذه الأقاويل ثبتت إمامة موسىٰ بن جعفر عليهما السلام.

* * *

٤٦ – الأصلح:

الذخيرة في علم الكلام:

/ [[ص ١٩٩]] **باب: الكلام في الأصلح:**

فصل: في ذكر معاني ألفاظ تدور بين المتكلّمين في هذه المسألة:

لا بدَّ من بيان فوائد ألفاظ يستعملها من أوجب الأصلح في غير الدين يضعونها كثيراً في غير مواضعها، وربَّما استدلّوا بإطلاقها علىٰ إثبات معانٍ تتبعها، كقولنا: (أصلح) و(صلاح)، وما ينضاف من ذلك إلىٰ التدبير أو لا يضاف، وكقولنا: (جود)، و(جواد) و(بخل) و(بخيل) و(اقتصاد) و(مقتصد).

وقد بيَّنا فيما سلف من هذا الكتاب أنَّ (النفع) هو اللذَّة أو السرور أو ما أدّىٰ إليهما، أو إلىٰ كلِّ واحدٍ منهما.

فأمَّا (الصلاح) فهو عبارة عن النفع الذي فسَّرنا فائدة، ويقال عند التزايد: (أصلح) كما يقال: (أنفع).

والذي يدلُّ علىٰ ما ذكرناه أنَّ كلّ شيء عُلِمَ نفعاً عُلِمَ صلاحاً، وما لم يُعلَم نفعاً لا يُعلَم صلاحاً، ومن يستحيل عليه الصلاح كالقديم تعالىٰ والجماد والميّت ويضاف الصلاح كما يضاف النفع، فيقال: (هذا صلاح لفلان، وهذا أصلح له)، كما يقال: (نفع له وأنفع له).

و(الصواب) هو الفعل الحسن اللائق بالحكمة لاطّراد استعماله في / [[ص ٢٠٠]] ذلك. فمن جعل فائدة الصلاح فائدة الصواب فقد أخطأ، لانفصال أحد الأمرين من الآخر، لأنَّ من غصب طعاماً قصد به جوعته، أو

درهماً فأصلح به حاله، يكون ما فعله صلاحاً لا محالة وإن لم يكن صواباً، وكيف يدفع كونه صلاحاً وقد صلح بذلك جسمه وحاله؟ ولا يمتنع أحد من أن يقول: صلح جسمه أو حاله بالمغصوب، وكيف يمتنع من الصلاح الذي هو المصدر؟ وعقاب أهل الآخرة صواب وإن لم يكن صلاحاً، ولا اعتبار بمن كابر فقال: هو صلاح.

و(الصواب) إذا كان عبارة عن الحسن كما قلناه لم يصحّ فيه التزايد كما لا يصحُّ في الحسن التزايد إلَّا على معنىٰ كثرة وجوه الحسن، وإلَّا فمعنىٰ الحسن لا يصحُّ فيه التزايد، وإذا قيل: أصوب فكما يقال: أحسن ويُراد ما ذكرناه.

وأمَّا إضافة ما يفعله تعالىٰ من الصلاح إلىٰ (التدبير)، فالمراد به ما يرجع إلىٰ التكليف والمكلَّفين، ولهذا نقول: لو فعل تعالىٰ القبيح لكان ذلك فساداً في التدبير، لأنَّه يُبطِل الثقة بالتكليف والغرض فيه. ونقول في ضدِّ ذلك: إنَّه صلاح في التدبير، لاستقامة أحوال التكليف والمكلَّفين معه.

وأمَّا (الجود) فهو التفضّل بالإحسان، ويقال لفاعله: (جائد)، ولا يقال: (جواد) إلَّا مع الإكثار من الإنعام والإحسان. ووصف الفرس بالجواد بأنَّه مجاز وعلىٰ جهة التشبيه بمن يتبرَّع بما عنده من غير حثٍّ ولا بعث.

وإنَّما قلنا ذلك لاطّراد هذه الألفاظ واستعمالها فيما ذكرناه بغير شبهة.

فأمَّا (البخل) فهو منع الواجب، ولا يجزأ علىٰ منع التفضّل لا يستحقُّ ذمَّاً. وقد ذمَّ الله تعالىٰ في كتابه ورسوله ﷺ في كلامه البخل / [[ص ٢٠١]] والبخلاء، فدلَّ ذلك علىٰ أنَّه عبارة عمَّا ذكرناه.

والتعلّق بأنَّ العرب تُسمّي مانع القرىٰ بخيلاً. غير كافٍ، لأنَّ عباراتهم تجري علىٰ اعتقاداتهم، فلمَّا اعتقدوا وجوب القرىٰ سمّوا مانعه بخيلاً، كما وصفوا الأصنام بأنَّها آلهة، لمَّا اعتقدوا أنَّ العبادة تحقُّ لها. ويمكن أن يقال: إنَّ ذلك تشبيه مجاز من حيث المنع والاشتراك فيه، كما قالوا: (بخلت السماء) إذا منعت قطرها، و(بخل الضرع) إذا [منع] درّه، وما أشبه ذلك كثير.

فأمَّا (المقتصد) فهو الذي لا يمنع الواجب عليه فيكون بخيلاً، ولا يكثر من فعل الجود والإنعام فيكون جواداً. وأكثر ما تُستَعمل هذه اللفظة في من لم يسرف في النفقة فيكون مبذِّراً ومسرفاً، ولم يُقصِّر عن الحاجة فيكون مقتراً مضيِّقاً.

والكلام بيننا وبين من خالفنا في الأصلح يجب أن يكون في المعاني، فهو المهمّ.

فصل: في ذكر الأدلَّة علىٰ أنَّ الأصلح فيما لا يرجع إلىٰ الدين لا يجب عليه تعالىٰ:

آكد ما دلَّ علىٰ ذلك: أنَّه تعالىٰ قادر من أجناس المنافع واللذّات علىٰ ما لا ينحصر، فلو وجب عليه تعالىٰ فعل المنافع بشرط أن لا يكون مفسدة علىٰ ما يقولون، وقد علمنا أنَّه تعالىٰ لا يفعل في الوقت الواحد من ذلك إلَّا ما هو محصور متناهٍ، فما زاد علىٰ هذا القدر المفعول من المنافع ولو بجزء واحد، لا يخلو / [[ص ٢٠٢]] من أُمور: إمَّا أن يقال: إنَّه غير مقدور، وذلك يؤدّي إلىٰ تناهي مقدوره تعالىٰ. أو هو مقدور وليس بواجب، لأنَّ فعل المنافع غير واجب، وذلك الصحيح الذي نذهب إليه. أو هو واجب ولم يفعله تعالىٰ، وذلك يقتضي إخلاله تعالىٰ بالواجب عليه، والإخلال بالواجب كفعل القبيح في استحقاق الذمّ، وقد أُلزم القوم أن يكون تعالىٰ في كلِّ حالٍ لا ينفكُّ من الإخلال بالواجب، لأنَّه يفعل قدراً ولما زاد عليه صفته في الوجوب.

وربَّما بني هذا الدليل علىٰ تقديم الفعل في الأوقات، وقيل: إذا كان لا وقت فعل فيه الفعل إلَّا ويمكن تقديمه عليه _ والوجوب متعلّق بالتقديم _ فلا يجوز التأخير. وهذا المذهب الفاسد يقتضي ألَّا يستقرّ ما فعله تعالىٰ علىٰ عدد ولا وقت.

فإن قيل: دلّوا علىٰ أنَّ القدر الزائد علىٰ ما فعله تعالىٰ من المنافع لا بدَّ من كونه مقدوراً له.

قلنا: المنافع هي اللذّات وما أدّىٰ إليها، أو السرور وما أدّىٰ إليه، واللذَّة أن يدرك الحيّ ما يشتهيه. وفي مقدوره تعالىٰ من أجناس الشهوات والمشتهيات ما لا يتناهىٰ، والشهوة لا تحتاج إلىٰ أكثر من بنية القلب، وكذلك سائر أفعال القلوب، ولا قدر من الشهوات الموجودة في القلب إلَّا وفي المقدور زيادة عليه.

ويجوز اجتماع الأعداد الكثيرة من الشهوات المختلفة في المحلِّ في الوقت الواحد عندنا ويجوز عند مخالفينا في هذه المسألة، ويجوز عندنا خاصَّة اجتماع المتماثل أيضاً، فلو لم يكن لزائد من المنافع علىٰ ما فعله مقدوراً له تعالىٰ لكان [متناهي] المقدور، وذلك كفر.

/ [[ص ٢٠٣]] وقد قيل في هذا الموضع: لو كانت الشهوة تحتاج إلىٰ بنية زائدة علىٰ بنية القلب وكانت كالقدرة لكان الكلام صحيحاً، لأنَّه تعالىٰ قادر من البنية علىٰ ما لا يتناهىٰ، فيجب الزيادة في البنية وإن عظمت الخلقة ليحصل الشهوة ويقع الانتفاع. وليس لهم أن يقولوا: كلّ شيء [من الأصلح قد فعله ولا يجوز الإخلال به علىٰ تحمّله. والقدر الزائد الذي ذكرتموه إن كان صلاحاً فقد فعل]. وذلك أنَّ هذه مغالطة مهمَّة لا تُقنِع في الموضع الذي جعلناه وفصَّلناه، لأنَّ القدر المفعول لا بدَّ من أن يكون محصوراً، والزائد عليه ممَّا لم يفعل له صفته في الوجوب، وهكذا كلّ قدر زائد علىٰ المفعول، فكيف يقال: إنَّ كلّ ما هو أصلح قد فعل، ولا يدفع هذه المحاسبة من أن يكون فيما لم يفعل صفة الوجوب، وهذا يقتضي وجوب الإخلال بالواجب في كلِّ حالٍ.

وليس لهم أن يقولوا: نحن نوجِّب من الأصلح ما تُجوِّزونه، فإن لزمت الإحالة في الإيجاب لزمت في التجويز، وذلك لأنَّه غير ممتنع أن يفعل تعالىٰ فعلاً ويجوز أن يفعل تعالىٰ زيادةً عليه وإن لم يفعله، لأنَّ ذلك لا يُلحِق به نقصاً، إذ لا يوجب ذمّاً.

ولا يجوز أن يفعل تعالىٰ فعلاً في وقت ويجب عليه أن يفعل أكثر منه في ذلك الوقت ولم يفعله، لأنَّ ذلك يوجب الإخلال بالواجب المستحقّ به الذمّ، وقد أوضح ذلك: بأنَّ الجسم يجوز أن يتحرَّك في الثاني ويسكن، ولا يصحُّ أن يجب في الثاني الحركة والسكون. والجواز علىٰ ما يرون بمخالف للوجوب.

فإن قيل: ما أنكرتم من أن يكون في الزائد علىٰ ما فعله تعالىٰ من المنافع فساد في الدين، فلذلك لم يفعله؟

قلنا: كون الفعل مفسدة ليس بواجب لا محالة ولا راجع إلىٰ أجناس / [[ص ٢٠٤]] الأفعال، وإنَّما هو للمعلوم، وممكن فيما عُلِمَ أنَّه مفسدة ألَّا يكون مفسدة، فلو قدَّرناه أنَّه تعالىٰ ما علم في كلِّ زائد أنَّه مفسدة أليس كان واجباً فعله؟ ويقتضي ذلك أن لا ينفكّ تعالىٰ في كلِّ حالٍ من الإخلال بالواجب.

ويمكن أن يقولوا إذ انتهينا معهم إلىٰ هذا الموضع: ما أنكرتم من أن يكون كلّ شيء فعله تعالىٰ واقتصر عليه من المنافع هو تعالىٰ عالم بأنَّه لو زاد عليه شيء آخر لكان الزائد مفسدة؟ فلو فرضنا في كلِّ قدر زائد من المنافع أنَّه لا يكون مفسدة في شخص من الأشخاص، قلنا: إنَّ الله تعالىٰ لا يخلق ذلك الشخص، لأنَّه إذا خلقه فغير ممكن إيصال النفع إليه إلَّا علىٰ وجه لا يفارقه الإخلال بالواجب، وهذا كأنَّه وجه قبح يمنع من وجوب الفعل. وهذا السؤال أشكل ممَّا يمكن أن يورد عن القوم علىٰ هذا الدليل.

والجواب: أنَّ الإخلال بالواجب علىٰ مذهب مخالفينا لا بدَّ منه ولا انفكاك عنه، لأنَّه إذا لم يخلقه وينفعه _ وقد علم تعالىٰ أنَّه لا مفسدة في خلقه وإيصال النفع إليه _ فقد أخلَّ بالواجب، وليس ينجي من الإخلال بالواجب إلَّا القول بأنَّ إيصال المنافع غير واجب، ومع القول بأنَّ إيصالها واجب لا بدَّ من الإخلال بالواجب.

وأيضاً أنَّ المفسدة إنَّما تتعلَّق بمن هو مكلَّف، فلو فرضنا المسألة في طفل أو بهيمة لا يشعر بما يصل إلىٰ واحد منهما من المنافع أحد من المكلَّفين، فيفسد بذلك ولا هو نفسه يفسد لأنَّه غير مكلَّف. لكان الكلام لازماً، ومعلوم أنَّ الشيء إنَّما يكون لطفاً أو مفسدةً مع الإدراك له والعلم به، لأنَّ الداعي لا يكون داعياً إلَّا مع العلم أو ما يقوم مقامه، ولو فرضنا خلق حيوان غير مكلَّف في قعر بحر أو وسط برّ بحيث لا يُكلِّفه يشعر بمنافعه، فيفسد بها أو / [[ص ٢٠٥]] يصلح للزم الكلام.

فإن ارتكبوا في كلِّ شخص غير مكلَّف لا يشعر بمنافعه الواصلة إليه مكلَّف أنَّه لا يخلو وعلَّلوا بما حكيناه عنهم. أقدموا علىٰ عظيم.

قيل لهم: فكان الأصلح لا يجب في حكمته إلَّا إذا علم تعالىٰ أنَّ كلّ زيادة عليه عارٍ من المفاسد، بل لا يحسن فعل ذلك إلَّا مع التعرّي من المفاسد، وإنَّما يحسن ويجب إذا كان في بعض الزيادات عليه مفسدة. فلو فرضنا أنَّ الله تعالىٰ علم في جميع من يخلقه من المكلَّفين أنَّه ينتفع بما

يوصله إليه ولا مفسدة لأحدٍ في تلك المنافع أن يُسقِط عنه وجوب خلق الخلق وإيصال النفع إليهم، ووجب علىٰ هذا ألَّا يخلق خلقاً، ويبطل قولهم: إنَّه لا بدَّ من أن يخلق الخلق ليظهر حكمته.

ويفسخ هذا الارتكاب أهل الجنَّة، لأنَّ المنافع [الواصلة] في كلِّ وقتٍ إليهم متناهية، والزائد عليها ممَّا ينتفعون به لا مفسدة فيه، لأنَّه لا تكليف هناك، فالمسألة لازمة في أهل الجنَّة، ولا محيص عنها.

وليس لهم أن يقولوا: إنَّ أهل الآخرة وإن لم يكونوا مكلَّفين فالقبيح يمكن أن يقع منهم. لأنَّ ذلك باطل بما دلَّ عليه الدليل من كون أهل الآخرة كلّهم ملجَئين إلىٰ تجنّب القبيح، وسندلُّ علىٰ ذلك فيما يأتي من الكتاب في موضعه بمشيَّة الله تعالىٰ وعونه.

وليس لهم أن يدَّعوا: أنَّ زيادة الشهوات تفتقر إلىٰ تعظيم الخلقة وزيادتها، وأنَّ ذلك ينتهي إلىٰ أن يستهجن وينفّر النفوس عنه، ولا يتمُّ في أهل الجنَّة. وذلك أنّا قد بيَّنا أنَّ الشهوة لا تحتاج زيادتها إلىٰ زيادة البنية، وأنَّها لا تجري مجرىٰ القدرة. ولو سُلِّمَ علىٰ فساده أنَّها تحتاج إلىٰ الزيادة في البنية لما لزم / [[ص ٢٠٦]] ما ظنّوه من البقاء، ولأنَّه غير ممتنع أن يفعل الله تعالىٰ لأهل الجنَّة الشهوات لتلك الخلق العظيمة، فيلتذّونها ولا ينفرون عنها.

فإن قيل: إذا لم يلزمكم إذا أوجبتم عليه تعالىٰ الأصلح في الدين ما لا نهاية له، فكذلك لا يلزم من قال بالأصلح في الدنيا.

قلنا: الأصلح في الدين ليس نشير به إلىٰ أجناس مخصوصة لا بدَّ أن يتعلَّق كونه قادراً بما لا يتناهىٰ منها ولا ينحصر، لأنَّ المراد بذلك ما المعلوم أنَّ الطاعة يقع عنده، وقد يجوز أن يعلم ذلك في جنس دون غيره، وفي قليل دون كثير، وعلىٰ وجه دون وجه، لأنَّه يمنع العلم لا الجنس. فليس كذلك الأصلح في الدنيا، لأنَّه يرجع إلىٰ المنافع والشهوات ممَّا لا نهاية لأجناسه.

اللّهمّ إلَّا أن يقال لنا: جوِّزوا في كلِّ قدرٍ زائدٍ علىٰ ما وجّه من الأفعال أن يكون فيه صلاح ديني زائداً حتَّىٰ لا يقف علىٰ حدٍّ ولا غايةٍ.

والجواب عن ذلك: أنَّ الواجبات التي تجب علىٰ المكلَّف في كلِّ وقتٍ لا بدَّ من أن تكون متناهية، فاللطف فيها يجب متناهية، وما يوجد عند الطاعة من أجناس الأفعال هو اللطف، وما زاد عليه ليس له صفة اللطف. وكيف يجب والأفعال المندوب إليها من أفعال الجوارح لا بدَّ أيضاً من أن تكون متناهية في كلِّ وقتٍ، وتلحق في هذا الحكم بالواجبات.

وأمَّا أفعال القلوب فيمكن أن يقال: إنَّ المندوب إليه منها ما لا ينحصر، مثل العزوم علىٰ الطاعات المستقبلة. ولا يلزم علىٰ هذا الوجه ما لا يتناهىٰ من الألطاف، لأنَّ العزوم إذا كثرت وتزايدت وخرجت عن الحصر لم تتميَّز، فلا يصحُّ فيها اللطف، لأنَّ اللطف إذا كان داعياً فالداعي لا يدعو إلَّا إلىٰ ما يتميَّز ويتعيَّن من الأفعال.

/ [[ص ٢٠٧]] دليل آخر: فلو كان الأصلح واجباً لم يستحقّ الله الشكر منّا علىٰ ما يفعله بنا من الإحسان والإنعام، ولا استحقَّ العبادة، لأنَّها كيفية في الشكر.

وإنَّما قلنا ذلك لأنَّ الواجب لا يُستَحقُّ به الشكر، وإنَّما يُستَحقُّ بالتفضّل الذي لفاعله أن يفعله وأن لا يفعله. يُوضِّح ذلك: أنَّ قضاء الدين وردَّ الوديعة لا يجب بهما الشكر لوجوبهما، ولا يلزم علىٰ هذا أن لا نشكره تعالىٰ علىٰ إيصال الثواب والأعواض إلينا لوجوبه، وذلك أنَّه تعالىٰ متفضّل بأسباب الثواب والأعواض، فصار كأنَّه متفضّل بهما، وكان له تعالىٰ أن لا يفعل الثواب وأن لا يُعوِّض، بأن لا يفعل أسبابهما.

ومخالفنا يوجب الأصلح ولا يعلقه بسبب متفضَّل به، ولا يلزم أن يشكر الأجير المستأجر له من حيث كان متفضّلاً بالاستيجار الذي هو سبب استحقاق الأُجرة، وذلك أنَّ المستأجر قصد بالاستيجار نفع نفسه دون الأجير فلا يستحقُّ شكراً.

والقديم تعالىٰ يقصد بأصل التكليف الذي هو سبب استحقاق هذه الأُمور نفع المكلَّف، فاستحقَّ الشكر بذلك.

دليل آخر: وممَّا استُدِلَّ به أنَّ التفضّل ضرب من الضروب التي يقع عليها الأفعال كالواجب، ونحن

قادرون علىٰ هذا الضرب، فمن كان أقدر منّا وآكد حالاً في كونه قادراً يجب أن يكون قادراً أيضاً عليه، لأنَّ من قدر علىٰ ضرب من / [[ص ٢٠٨]] ضروب الأفعال لا بدَّ من أن يكون قادراً علىٰ سائر ضروبه.

وعلىٰ مذهب القوم لا تفضّل في أفعال الله تعالىٰ، لأنَّ المنافع الواصلة منه إلىٰ العباد كلّها واجبة عندهم. ولا يلزم علىٰ هذه الطريقة المباح وأنَّه خارج من أفعاله تعالىٰ، لأنَّ في أفعاله ما له معنىٰ المباح وهو العقاب.

دليل آخر: وممَّا استُدِلَّ به أنَّ إيصال المنافع إلىٰ الغير إذا خلا من مفسدة لو كان واجباً عليه تعالىٰ لكان واجباً علينا، لأنَّ وجه الوجوب ثابت في الحالين. ولا اعتبار بلحوق المشقَّة منّا وفقدها فيه تعالىٰ، لأنَّ أحوال الفاعل لا تُؤثِّر فيما له وجب الفعل، ولهذا قلنا كلّنا: إنَّ القبيح الذي يقع منّا علىٰ وجه فيكون قبيحاً لو فعله تعالىٰ لكان منه قبيحاً وإن خالفت أحواله في نفسه لأحوالنا، لأنَّ المعتبر في الحسن والقبح والوجوب بصفات الفعل، وقد ثبت أنَّ قضاء الدين يجب مع المشقَّة الشديدة، وأنَّ العطيَّة ضارّة للمعطي والمنع نافع له، فكيف يُؤثِّر المشقَّة في نفي الوجوب؟ ومعلوم أيضاً أنَّ العبادات إذا كثرت مشاقّها كانت آكد وجوباً وأدخل منه، فكيف يُسقِط المشقَّة الوجوب؟

وبعد، فإنَّ في مقابلة الضرر الذي يلحقنا بإيصال المنافع إلىٰ غيرنا الثواب العظيم، وذلك مخرج لتلك المشقَّة من أن يكون ضرراً إلىٰ أن يكون نفعاً، فيجب أن يكون إيصالها واجباً علينا.

وأيضاً فلو كان الضرر مراعىٰ في هذا الباب لوجوب أن نعتبر زيادته ونقصانه، كما نعتبر مثل ذلك والنفع إذا حصلا في الفعل، وقد علمنا أنَّ إيصال المنافع إلىٰ غيرنا لا يجب علينا، سواء كان استضرارنا بذلك أكثر / [[ص ٢٠٩]] من الانتفاع بمن أوصلناها إليه أو كان أقلّ منه.

دليل آخر: وممَّا يدلُّ علىٰ أنَّ الأصلح غير واجب، أنَّه لو كان واجباً _ وقد علمنا أنَّ الواجبات العقلية كلّها لا بدَّ من أن يكون لها أصل في العقول، ويتناول العلم الضروري جملة لها، كما نقول في وجوب ردّ الوديعة وقضاء الدين وما أشبه ذلك _ فكان يجب أن يعلم العقلاء ضرورةً علىٰ الجملة أنَّ إيصال المنافع واجب متىٰ خلا من مفسدة أو مشقَّة علىٰ فاعله، ومعلوم خلاف ذلك.

فإن تعلَّقوا بما لا يزالون يعتمدونه ويتولّون به: بأنَّ الموسر المكثر ظامياً يتلظّىٰ إلىٰ جرعة من الماء وبذلها له لا يُؤثِّر في شيء من أحواله لوجب عليه أن يبذلها ولا يمنعه منها، ويستحقُّ الذمّ متىٰ منعه. وإنَّما وجب ذلك لأنَّه أصلح، ولا مضرَّة علىٰ فاعله، وقال: هذا الأصل العقلي الذي طلبتموه منّا.

والجواب: أنّا لا نُسلِّم وجوب بذل الجرعة علىٰ كلِّ حالٍ، بل نقول: إن كان من يغتمّ بضرر ذلك العطشان وتلظّيه _ وهو الأغلب من الحال والأكثر _ فيلزمه الفعل دفعاً للضرر عن نفسه، وإن قدَّرنا بأنَّه لا غمَّ يلحقه فغير واجب عليه عندنا بذل الجرعة. فبطل ما ظنّوه من وجوب ذلك لكونه أصلح.

علىٰ أنَّ هذا المثال في غير موضع الخلاف لو كان صحيحاً لأنَّه يقتضي دفع الضرر عن غيرنا، والخلاف إنَّما هو في إيصال المنافع التي لا [يضرُّ من] يوصل إليه فوتها. ومثال موضع الخلاف بيننا وبين أصحاب الأصلح: موسر كثير المال يعلم حال فقير في جواره لا ضرورة به إلىٰ عطيَّته حتَّىٰ إن فاتته / [[ص ٢١٠]] استضرَّ غاية الضرر، غير أنَّه ينتفع بما يدفعه إليه هذا الموسر من ماله، ولا ضرر كثير علىٰ الموسر في إيصال ذلك إليه. ومعلوم أنَّ أحداً لا يوجب علىٰ هذا الموسر العطيَّة. وهذا مثال موضع الخلاف.

فإن تعلَّقوا بقبح منع أحدنا غيره من الاستظلال بظلِّ حائطه، أو الانتفاع بما يرميه من فضلة مأكله، أو التقاط الحَبّ المتناثر من حصاده، أو النظر في مرآة منصوبة في داره، وادَّعوا أنَّ العلَّة في قبح منع ذلك أنَّه منفعة لا ضرر علىٰ باذلها.

والجواب عن ذلك: أنَّ وجه قبح المنع فيما ذكروه أنَّه عبث لا فائدة فيه، والعبث قبيح ولو كان في المنع من ذلك فائدة.

فإن قلت: لحسن المنع، يُبيِّن ذلك أنَّ من المعلوم أنَّه لا يجب علىٰ الغني الموسر الذي لا يستضرُّ بالتقاط ما تناثر

من حَبٍّ زرعه أو لا يعتدُّ بضرر يسير كان [في] ذلك أن ينثر شيئاً من الحَبِّ يلتقط وينفع به، ووجه الوجوب قائم إن كان علىٰ ما يذكره مخالفونا، فلا فصل بين المنع من الالتقاط لما ينثر من الحَبِّ وبين اعتماد نثر الحَبِّ إلَّا ما ذكرناه وأوضحناه.

* * *

شرح جمل العلم والعمل:

[[ص ١٠٩]] **مسألة:** قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: والأصلح فيما يعود إلىٰ الدنيا غير واجب، لأنَّه لو وجب لأدّىٰ إلىٰ وجوب ما لا يتناهىٰ، ولكان القديم تعالىٰ غير منفكٍّ في كلِّ حالٍ من الإخلال بالواجب.

شرح ذلك: الأصلح في باب الدنيا هو فعل المنافع واللذات الخالية من وجه قبح أو وجه وجوب بالحيِّ. وما هذه صفته لا يجب علىٰ القديم تعالىٰ / [[ص ١١٠]] فعله، خلافاً لما ذهب إليه البغداديون.

والذي يدلُّ علىٰ ذلك: أنَّ ما أشرنا إليه من اللذات والمنافع هي جنس الأفعال، والقديم تعالىٰ يقدر من كلِّ جنس علىٰ ما لا نهاية له، لما دلَّلنا عليه فيما مضىٰ من كونه قادراً لنفسه، فلو كان الأصلح واجباً لوجب عليه تعالىٰ فعل ما لا نهاية له، وذلك محال، وما أدّىٰ إليه يجب أن يكون باطلاً.

فإن قالوا: ما لانهاية له لا يمكن انتفاع الحيِّ به، لأنَّ شهواته متناهية، فلا يصحُّ أن يلتذَّ بما لا نهاية له من اللذّات.

قلنا: إذا فرضتم ذلك فنفرض الإلزام في نفس الشهوة، لأنَّ الشهوة من فعل الله تعالىٰ، وإذا كان لها صفة الوجوب لصحَّة الانتفاع بها، وجب أن يفعل منها ومن المشتهىٰ ما لا نهاية له، وذلك يؤدّي إلىٰ ما قلناه.

ويدلُّ أيضاً علىٰ ذلك أنَّه لو كان الأصلح واجباً لأدّىٰ إلىٰ أن لا ينفكَّ القديم تعالىٰ من الإخلال بالواجب.

وإنَّما قلنا ذلك: لأنّا إذا فرضنا أنَّه تعالىٰ فعل قدراً ما من اللذات ولا خلاف بين المحصِّلين في أنَّه يقدر علىٰ فعل الزيادة علىٰ ذلك ولو بجزء واحد وإن لم يبلغ إلىٰ ما لا نهاية له، وقد فرضنا أنَّه لم يفعل ذلك الزائد مع أنَّ له صفة الوجوب، فيؤدّي ذلك إلىٰ كونه مخلَّاً بالواجب علىٰ كلِّ حالٍ، وذلك منفيٌّ عنه تعالىٰ.

/ [[ص ١١١]] فإن ارتكب مرتكب هرباً من ذلك، بأن يقول: ما زاد علىٰ المفعول ليس بمقدور له، يلزمه القول بتناهي مقدور الله تعالىٰ، والخطأ في ذلك أعظم من الخطأ في ما هرب منه.

* * *

٤٧ - أصول الدين:

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ١)/ (جوابات المسائل الرازية):

/ [[ص ١٦٥]] **المسألة الحادية عشر: [عدد أُصول الدين]:**

وسأل (أدام الله تسديده) عن عدد أُصول الدين، وكيف القول فيه؟

الجواب _ وبالله التوفيق _: أنَّ الذي سطره المتكلِّمون في عدد أُصول الدين أنَّها خمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولم يذكروا النبوَّة.

فإذا قيل: كيف أخللتم بها؟

قالوا: هي داخلة في أبواب العلم [ظ: العدل] من حيث كانت لطفاً، كدخول الألطاف والأعواض وما يجري مجرىٰ ذلك.

فقيل لهم: فالوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أيضاً من باب الألطاف، ويدخل في باب العدل كدخول النبوَّة، ثمّ ذكرتم هذه الأُصول مفصَّلة، ولم تكتفوا بدخولها في جملة أبواب العدل / [[ص ١٦٦]] مجملة، وحيث فصَّلتم المجمل ولم تكتفوا بالإجمال فألَّا فعلتم ذلك بالنبوَّة؟

وهذا سؤال رابع، وبها اقتصر بعض المتأخّرين علىٰ أنَّ أُصول الدين اثنان التوحيد والعدل، وجعل باقي الأُصول المذكورة داخلاً في أبواب العدل.

فمن أراد الإجمال اقتصر علىٰ أصلين التوحيد والعدل، فالنبوَّة والإمامة التي هي واجبة عندنا ومن كبار الأُصول، وهما داخلتان في أبواب العدل.

ومن أراد التفصيل والشرح وجب أن يضيف إلىٰ ما ذكروه من الأُصول الخمسة أصلين: النبوَّة، والإمامة. وإلَّا ما كان مخلَّا ببعض الأُصول، وهذا بيِّن لمن تأمَّله.

* * *

٤٨ - الأعواض:

الحدود والحقائق:

[[ص ٧٣٠]] ٢٩ _ حدُّ العوض هو النفع المستحقّ الخالي من تعظيم وتبجيل.

* * *

الأمالي (ج ١):

[[ص ٧]] [مسألة]: كان بعض المشايخ المتقدِّمين يقول: ليس بممتنع أن يُمكِّن الله تعالىٰ من الظلم من يعلم من حاله أنَّه يرد القيامة غير مستحقّ لشيء من الأعواض، أو لما يوازي القدر المستحقّ عليه منها، فإذا أراد الانتصاف منه تفضَّل عليه بما ينقله إلىٰ مستحقّ العوض، ويقول: ليس هذا ببعيد ولا مستحيل، لأنَّ العوض ليس يختصُّ بصفة تمنع من التفضّل بمثله، ولا يجري في ذاك مجرىٰ الثواب والمستقرّ من مذاهب الشيوخ. وهو الصحيح أنَّ الانتصاف لا يجوز أن يكون موقوفاً علىٰ ما يتفضَّل به، لأنَّ الانتصاف واجب علىٰ الله تعالىٰ من حيث خلىٰ بين / [[ص ٨]] عباده وبين الظلم، فلا يجوز أن يتعلَّق إلَّا بأمر واجب، والتفضّل لفاعله أن لا يفعله فتؤول الحال إلىٰ تعذّر الانتصاف.

وقالوا: من يعلم الله أنَّه يرد القيامة ولا أعواض له يمنعه من الظلم، ولا يُمكِّنه منه لهذه العلَّة، ويُجيزون أن يُمكَّن من الظلم من يكون في الحال غير مستحقّ للعوض، أو غير مستحقّ للقدر الذي يوازي الظلم من العوض بعد أن يكون المعلوم من حاله أنَّه يرد القيامة وقد يستحقّ من الأعواض ما يوازي ما عليه منها.

[قال الشريف المرتضىٰ] رضي الله عنه: وهذا القول _ يعني تجويز تمكين الظالم من الظلم وهو في الحال غير مستحقّ للعوض _ يبطل بالعلَّة التي أبطلنا بها قول من أجاز الانتصاف بالتفضّل، لأنّا نعلم أنَّ تبقية المكلَّف لا تجب، وللقديم تعالىٰ أن لا يفعلها، فلو لم يفعلها واخترم هذا الظالم بعد حال ظلمه لكان الانتصاف منه غير ممكن، وقد تعلَّق الانتصاف علىٰ هذا القول بما ليس بواجب، كما علَّقه من قدَّمنا حكاية قوله بما ليس بواجب.

وليس لهم أن يقولوا: ذلك يحسن، لأنَّ الله تعالىٰ يعلم أنَّه يبقيه فيستحقّ أعواضاً، لأنَّ عليهم مثل ذلك إذا قيل لهم: فأجيزوا أيضاً أن يرد القيامة وهو لا يستحقُّ العوض، ويعلم الله أنَّه يتفضَّل عليه بما يقع به الانتصاف.

فإذا قالوا: علم الله بأنَّه يتفضَّل لا يُخرِج التفضّل من أن يكون غير واجب.

قيل لهم: وعلم الله بأنَّه يبقىٰ من لا عوض له ليستحقَّ العوض لا يُخرِج التبقية عن أن تكون غير واجبة، فاستوىٰ الأمران.

والصحيح أن يقال: إنَّه تعالىٰ لا يُمكِّن من الظلم من لا عوض له في الحال ليستقيم الكلام ويطَّرد.

* * *

[[ص ٣٦]] [مسألة]: اعلم أنَّ المنافع التي عرض الله تعالىٰ الأحياء لها ثلاث: منفعة تفضّل، ومنفعة عوض، ومنفعة ثواب. فأمَّا المنفعة علىٰ سبيل التفضّل فهي الواقعة ابتداءً من غير سبب استحقاق، ولفاعلها أن يفعلها وله أن لا يفعلها. وأمَّا منفعة العوض فهي المنفعة المستحقَّة من غير مقارنة شيء من التعظيم والتبجيل لها. وأمَّا منفعة الثواب فهي المستحقَّة علىٰ وجه التعظيم والتبجيل. فمنفعة العوض تبين من التفضّل بالاستحقاق، والثواب يبين من العوض بالتعظيم والتبجيل المصاحبين له، فكأنَّ التفضّل أصل لسائر المنافع من حيث يجب تقدّمه وتأخّر ما عداه، لأنَّه لا سبيل للمنتفع أن ينتفع بشيء دون أن يكون حيّاً له شهوة، والابتداء بخلق الحياة والشهوة تفضّل، فقد صحَّ أنَّه لا سبيل إلىٰ النفع بمنفعة العوض والثواب إلَّا بعد تقدّم التفضّل. فأمَّا المنفعة بالثواب فهي الأصل للمنفعة بالعوض، لأنَّ الآلام وما جرىٰ مجرىٰ الآلام ممَّا يُستَحقُّ به العوض متىٰ لم يكن فيها اعتبار يفضي إلىٰ الثواب ويُستَحقُّ به لم يُحسَن فعلها، وجرىٰ عندنا مجرىٰ العبث، ولهذا نقول: إنَّ الله تبارك وتعالىٰ لو لم يُكلِّف أحداً من المكلَّفين ما كان يحسن منه أن يبتدئ بالآلام وإن عوَّض عليها.

والأحياء علىٰ ضروب، فمنهم من عُرِّض للمنافع الثلاث، ومنهم / [[ص ٣٧]] من عُرِّض لاثنتين، ومنهم من عُرِّض لواحدة. والمكلَّف المعرَّض للثواب لا بدَّ أن يكون منفوعاً بالتفضّل من الوجه الذي قلناه، لأنَّه إذا خُلِقَ حيّاً، وجُعِلَ له القدرة والشهوة والعقل وضروب التمكين فقد نُفِعَ بالتفضّل. وليس يجب فيمن هذه حاله أن يكون منفوعاً بالعوض، لأنَّه لا يمتنع أن يخلو المكلَّف منّا من ألم يبتدؤه الله به، فلا يكون معرَّضاً للعوض، فمتىٰ عُرِّض له فقد تكاملت فيه المنافع، فصار المكلَّف مقطوعاً علىٰ تعريضه لاثنتين من المنافع، ومجوَّزاً تكامل الثلاث له.

فأمَّا من ليس بمكلَّف فمقطوع في تعريضه علىٰ إحدىٰ المنافع، وهي التفضّل من حيث خُلِقَ حيّاً، ومُكِّنَ من كثير من المنافع، ومشكوك في تعريضه للعوض من الوجه الذي بيَّنا، وكما قطعنا علىٰ أحد المنافع فيه فنحن قاطعون أيضاً علىٰ نفي التعريض للثواب عنه لفقد ما يوصل إليه وهو التكليف، ولا بدَّ في كلّ حيّ محدَث أن يكون مُعرَّضاً لإحدىٰ هذه المنافع أو لجميعها، وإنَّما أوجبنا ذلك من جهة حكمة القديم تعالىٰ لا من جهة أنَّه يستحيل في نفسه، وإنَّما قلنا: ليس بمستحيل، لأنَّ كونه حيّاً وعاقلاً وذا شهوة وقدرة ليس منفعة بنفسه، وإنَّما يكون منفعة ونعمة إذا فُعِلَ تعريضاً للنفع، فأمَّا إذا فُعِلَ تعريضاً للضرر أو لوجه من الوجوه فإنَّه لا يكون منفعة ولا نعمة. وأوجبناه من جهة حكمة القديم، لأنَّه إذا جعل الحيّ بهذه الصفات فلا يخلو من أن يكون أراد بها نفعه أو ضرّه أو لم يرد بها شيئاً، فإن كان الأوَّل فهو الذي أوجبناه، وإن كان الثاني أو الثالث فالقديم تعالىٰ منزَّه عنهما، لأنَّ الثاني يجري مجرىٰ الظلم، والثالث هو العبث بعينه. وقد يشارك القديم تعالىٰ في النفع بالتفضّل والعوض الفاعلون المحدَثون، ولا يصحُّ أن يشاركوه في النفع بالثواب، لأنَّ الصفة التي يستحقُّ المكلَّف لكونه عليها الثواب _ وهي كون الفعل شاقّاً عليه _ لا يكون إلَّا من قِبَله تعالىٰ. وليس لأحد أن يظنَّ فيمن يهدي إلىٰ الدين والرشاد إلىٰ الإيمان وما يُستَحقُّ به الثواب أنَّه مُعرِّض للثواب، وذلك أنَّ المكلَّف قد يكون معرَّضاً للثواب ويصحُّ أن يستحقَّه من دون كلّ هداية وإرشاد يقع منّا، ولولا الصفة التي جعله الله عليها لم يصحّ أن يستحقَّه، فبان الفضل بين الأمرين. علىٰ أنَّ أحدنا وإن نفع غيره بالتفضّل وبالتعريض للعوض، فهذه المنافع منسوبة إلىٰ الله تعالىٰ ومضافة إليه، من قِبَل أنَّه لولا نعمه ومنافعه لم تكن هذه المنافع ولا نعماً، ألَا ترىٰ / [[ص ٣٨]] أنَّه لو لم يخلق الحياة والشهوة لم يكن ما يوصل إليهما ممَّا ذكرنا منفعة ولا نعمة، ولو لم يخلق المشتهىٰ الملذوذ لم يكن سبيل لنا إلىٰ النفع والإنعام؟ فبان بهذه الجملة ما قصدناه.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

/ [[ص ٢٣٩]] **باب: الكلام في الأعواض:**

اعلم أنَّ العوض هو النفع المستحقّ الخالي من تعظيم وتبجيل. وصفناها بأنَّه (نفع) ليُميّزه ممَّا ليس بنفع من مضرَّة وغيرها، ووصفناها بأنَّه (مستحقّ) ليُميّزه من النفع المتفضَّل به، ووصفنا (بالخلوّ من التعظيم والتبجيل) ليتميَّز من الثواب، لأنَّ الثواب نفع مستحقّ لكن يقارنه التعظيم والتبجيل.

فصل: في الوجوه التي يستحقُّ بها علىٰ الله تعالىٰ العوض:

اعلم أنَّ كلّ ألم يبتدئ الله تعالىٰ في عاقل مكلَّف أو من ليس كذلك من طفل وبهيمة ولا يكون واقعاً عند سبب في العادة من فعل، فإنَّ عوضه علىٰ الله تعالىٰ ليخرج العوض من أن يكون ظلماً. وكلّ أمر فُعِلَ بأمره تعالىٰ أو إباحته أو إلجائه إليه ولم يكن مستحقّاً كالحدود، فإنَّ عوضه عليه تعالىٰ، لأنَّه علىٰ هذه الأحوال كلّها جارٍ مجرىٰ فعله.

ولا يجوز أن يكون العوض عن الذبح للبهيمة إذا كان بأمره تعالىٰ علىٰ الذابح دونه، لأنَّه لو وجب علىٰ الذابح لم يخرج الذبح من أن يكون قبيحاً وظلماً، كذبحه للبهيمة التي لم يبح الله تعالىٰ ذبحها. وفي علمنا بأنَّ الذبح إذا / [[ص ٢٤٠]] كان بأمره تعالىٰ أو إباحته، فخرج من أن يكون ظلماً ولا يحسن ذمّ فاعله، دلالة علىٰ أنَّه تعالىٰ بالأمر أو الإباحة قد تضمَّن العوض، فخرج الذبح من أن يكون ظلماً.

وبعد، فلو حسن الذبح للزوم عوضه للذابح لما حسن، لأنَّ العوض الذي يتصف الله تعالىٰ به لا يزيد علىٰ الضرر المفعول، ولا يخرج به الفعل من أن يكون ظلماً وما يفعله تعالىٰ من الأعواض في مقابلة ما يفعله من الآلام أو يأمره به لا بدَّ أن يزيد بزيادة عظيمة يحسن لمثلها الألم ويخرج من أن يكون ظلماً.

علىٰ أنَّه كان يجب علىٰ هذا القول أن يحسن منّا أن نبتدئ الذبح والمضارّ بأن يتضمَّن العوض، وقد علمنا قبح ذلك.

فإن قيل: ألستم توجبون العوض والقود علىٰ فاعل القتل دون الآمر والموجب له؟ فكيف قلتم فيما يأمر به القديم تعالىٰ أن يوجبه خلاف ذلك؟

قلنا: الفرق بين الأمرين أنَّ أمره تعالىٰ وإباحته دليل علىٰ حسن الفعل، ولا يكون ما يأمر به من الضرر حسناً إلَّا بأن يتكفَّل بعوضه. وليس كذلك من أمر منّا غيره

بالقتل، لأنَّ أمره بذلك ليس بدلالة علىٰ حسن القتل ووجوبه، ولا يخرج بالأمر من أن يكون قبيحاً وظلماً، فيجب أن يكون العوض علىٰ القاتل دون الأمر بخلاف ما قلناه فيما يأمر به تعالىٰ.

فإن قيل: إذا كنتم توجبون فيما يفعله الله تعالىٰ من الألم الاعتبار والعوض، فكذلك يجب أن تقولوا فيما يأمر به تعالىٰ، ولو كان في جميع ما يأمر به ويبيحه من الآلام اعتبار ولطف لكان إمَّا واجباً أو ندباً، ولم يكن فيه مباح، وقد علمنا أنَّ في ذبح [البهائم ما هو مباح، فلو كان فيه لطف لوجب. قلنا: الجواب الصحيح عن هذا السؤال هو أنَّ في الذبح المباح لطفاً ومصلحةً لغير الذابح، لأنَّ الواحد منّا لا يجب عليه الفعل لمصلحة غيره، وإذا كان / [[ص ٢٤١]] الذبح] المباح فيه مصلحة لغير الذابح وعلم الله تعالىٰ أنَّ الذبح يقع فقد تمَّت المصلحة، وإذا علم أنَّه لا يقع فعل ما يقوم مقام ذلك في المصلحة.

وأيضاً فإنَّ المخرج للألم من كونه عبثاً الفائدة والمنفعة، وقد يكون المنفعة به دنياوية ودينية. ألَا ترىٰ أنَّه قد يحسن منّا إيلام غيرنا للمنافع الدنياوية، مع تضمّن الأغراض عن الألم؟ وليس أن يكون المخرج من الذبح من أن يكون عبثاً، لانتفاع بأكل المذبوح وليس يجب الفعل للمصالح الدنياوية، وإذا كنّا قد بيَّنا أنَّ الإباحة منه تعالىٰ يقتضيان تضمّنه للعوض فالإلجاء آكد منهما، فمتىٰ ألجأ تعالىٰ إلىٰ مضرَّةٍ فلا بدَّ من تضمّنه لعوضها، ولهذا نقول متىٰ ألجأ تعالىٰ بالبرد الشديد إلىٰ العَدْو علىٰ الشوك طلباً للسكن به ضمن العوض عن التألّم بالشوك.

وليس يلزم علىٰ هذا أن يكون من شاهد سبعاً فهرب منه ماشياً علىٰ الشوك يجب العوض إليه علىٰ الله تعالىٰ، لأنَّ المعرفة بمضرَّة السبع من فعله تعالىٰ وهي ملجئة في الحقيقة. وذلك أنَّ العوض هاهنا في الضرر الواقع في المشي علىٰ الشوك يلزم السبع دونه تعالىٰ، لأنَّه هو الملجئ علىٰ الحقيقة بفعل سبب الهرب وهو الإقبال إليه والقصد والاعتبار بما تقدَّم ذلك من المقدّمات. ألَا ترىٰ أنَّ هذه المعرفة حاصلة لأحدنا قبل هجوم السبع عليه، ولا يكون ملجئ إلىٰ الهرب؟ وإنَّما يلجئ إلىٰ الهرب عند مشي السبع إليه وإقباله عليه، ولا شبهة في أنَّ استخدام العبيد العوض فيه علىٰ الله تعالىٰ من حيث أمر به وأباحه، لأنَّ العقل لا يقتضيه.

وليس لأحدٍ أن يقول: إذا كانت خدمة العبيد للمولىٰ من جملة عباداته / [[ص ٢٤٢]] ويستحقُّ عليها ثواباً، فكيف يجتمع علىٰ الفعل الثواب والعوض؟

قلنا: العبد إنَّما يستحقُّ الثواب بخدمته لمولاه وتصرّفه في طاعته، لأنَّه من تكليفه ومصالحه وليس يستحقُّ بها بعينه العوض، وإنَّما يستحقَّه بما يفعله به المولىٰ من الآلام، بمثل أن يحمله ثقلاً وما جرىٰ مجرىٰ ذلك، أو يستحقّ بالعوض بما يناله من الغمّ بزوال تحيّره في الاستخدام وقصره نفسه علىٰ خدمة مولاه.

فأمَّا ركوب البهائم والحمل عليها، فمن الناس من يقول: إنَّ طريقه السمع ولولاه لما حسن. ولا شبهة في أنَّ ما فُعِلَ فيه بالسمع فالعوض علىٰ الآمر به والمبيح. والأولىٰ أنَّ ركوب البهائم والحمل عليها طريقه العقل، لأنَّه يحسن من جهة العقل أن يتكفَّل أحدنا بمؤنة البهيمة وقوتها ويغنيها عن تطلب القوت وتحمّله ويركبها ركوباً خفيفاً، لأنَّ انتفاعها بما تكفَّل به لها أكثر من ضرر ركوب ، وقد بيَّنا فيما تقدَّم أنَّ للإنسان أن يفعل بمن يلي عليه من طفل وغيره ويدبّره مثل ما يفعله بنفسه ويختاره لها، ولا يُفتَقر في ذلك إلىٰ السمع.

فصل: في أنَّه تعالىٰ بالتمكين من المضارّ لم يتضمَّن بالأعواض عليها، وأنَّ العوض علىٰ من فعل الألم دون من مكَّنه فيه:

اعلم أنَّه تعالىٰ بالتمكين من المضارّ متضمّن للانصاف فيما يقع منها علىٰ سبيل الظلم، وليس يجب عليه بالتمكين تضمّن العوض.

والذي يدلُّ علىٰ ذلك: أنَّه لو ضمن العوض لأجل التمكين لوجب فيمن دفع سيفه إلىٰ غيره ليجاهد به العدوّ فقتل به مؤمناً، أن يلزمه بالتمكين عوض / [[ص ٢٤٣]] قتله، لأنَّه لولا دفع السيف ما يمكَّن من ذلك. وهذا يوجب أن يكون الحدّادون ومبايعو السيوف متضمّني عوض الجنايات بهذه الآلات، ومعلوم خلاف ذلك.

ويدلُّ أيضاً علىٰ ذلك: أنَّه لو تضمَّن العوض بالتمكين لوجب فيمن غصب ثوباً من غيره لا يحسن أن

ينزع عن يده ويردّ عليه، لأنّه تعالىٰ بتضمّنه العوض عليه قد جعل ما دخل علىٰ المغصوب من الضرر بما تضمَّنه من العوض كأنّه لم يدخل. وكذلك يجب أن يسترد الثوب من الغاصب، وإن دخل عليه بذلك غمّ وتلزمه قيمته إذا استهلكه. وكلُّ ذلك كان لا يجب لو ضمن تعالىٰ العوض بالتمكين.

فإن قيل: إذا لم يجب عليه تعالىٰ بالتمكين العوض فيجب أن يكون العوض علىٰ الظلم علىٰ العبد، وقد علمنا أنَّ الظالم قد يتلف من النفوس ويستهلك من الأموال ما لا يجوز أن يكون له أعواض بإزائه، فكيف يمكن الانتصاف منه؟

قلنا: أمَّا من تقدَّم من المتكلّمين فإنَّهم كانوا يقولون في هذا الموضع: إنَّ من مات ولا عوض له وعليه حقوق تفضَّل الله عليه بمنافع ينقلها إلىٰ من ظلمه، واستحقَّ العوض عليه. وهذا ليس بصحيح، لأنَّ الانتصاف واجب، والتفضّل للمتفضَّل به إلىٰ أن يفعله، فكيف يجوز أن يتعلَّق الانتصاف به _ وهو واجب لا بدَّ من وقوعها _ من يجوز أن يفعل وأن لا يفعل؟

والذي كان يقوله أبو هاشم: إنَّ من علم الله تعالىٰ أنّه يموت ولا عوض له يستحقّه يكافأ ما عليه من الأعواض، وأنَّ الله تعالىٰ يمنعه من الظلم، إمَّا نفسه أو بعض الشواغل. وكان يجيز أن يمكن من الظلم من ليس له في الحال من الأعواض ما يوازي العوض عن ذلك الظلم بعد أن يكون ممَّن يعلم الله تعالىٰ / [[ص ٢٤٤]] أنّه يستحقُّ في طول عمره وقبل موته من العوض ما يكافئ ما عليه.

والصحيح خلاف ما ذهب إليه أبو هاشم، والأولىٰ أن يقال: إنَّه تعالىٰ لا يُمكِّن ظالماً من ظلمه إلَّا وهو في الحال يستحقُّ من الأعواض ما يكافئ ما يستحقُّ عليه بذلك الظلم، وأنّه إن لم يكن في الحال مستحقّاً لذلك لم يُمكِّنه من الظلم. وإنَّما قوَّينا ذلك لأنّه إذا مكَّنه من الظلم فلا بدَّ أن يكون قادراً علىٰ الانتصاف منه في هذه الحال لا يمكن الانتصاف منه لقصور أعواضه من المستحقِّ عليه، فإن جاز لأبي هاشم أن يقول: هو وإن لم يستحقّ في الحال، فقد علم الله تعالىٰ أنّه يستحقُّ قبل موته ما يكافئ ما عليه من الحقِّ، جاز لغيره أن يقول: يجوز أن يردَّ الظالم القيامة وهو غير مستحقّ من الأعواض ما يوازي ما عليه، بأن يعلم الله تعالىٰ أنّه يتفضَّل عليه من الأعواض بما ينقله إلىٰ صاحب الحقّ.

فإذا قال أبو هاشم: هذا تعليق للواجب في الانتصاف بالتفضّل. قيل له: وأنت قد علَّقت الواجب من الانتصاف بما يجري مجرىٰ التفضّل من التبقية التي يستحقُّ فيها بإزاء ما عليه من الأعواض. أرأيت لو قبضه في الحال أليس كان لا يُمكِّن الانتصاف [منه]؟

وقول أبي هاشم: إنَّ المراعىٰ أن يكون في دار الانتصاف ووقته مستحقّاً لقدر ما عليه دون الحال التي لا يجوز أن يكون فيها انتصاف. تعلّل بالباطل، لأنَّ تأخير الانتصاف إلىٰ الآخرة ليس بواجب، لأنَّ توفير الحقوق من الأعواض علىٰ مستحقّها في دار الدنيا جائز، وإن لم يعلموا بأنّه من حقوقهم وإنَّما أُخِّرَ إلىٰ الآخرة علىٰ وجه غير واجب، فجرىٰ مجرىٰ ما ذكرناه من التفضّل الذي لا يجوز أن يتعلّق وجوب الانتصاف به.

/ [[ص ٢٤٥]] وليس يجري العوض في هذا الباب مجرىٰ الثواب، لأنَّ الثواب لا يجوز فعله في الدنيا، لمنافاة صفته لأحوال الدنيا. وقد أشبعنا الكلام في هذا الباب في مسألة أمليناها في كتاب الغرر.

وقد ذهب قوم إلىٰ أنَّ الله تعالىٰ يُمكِّن البهائم ومن لا عقل له من الظلم قد تضمَّن العوض عنه وأنَّ العوض عمَّا يفعل البهائم من الظلم عليه تعالىٰ دونها. ويقولون: الفرق بين البهائم والعقلاء أنَّ العقلاء وإن مُكِّنوا من القبيح فقد مُنعوا منه بالزجر والتكليف، وهذا غير ثابت في البهيمة ومن يجري مجراها.

والذي ذهبوا إليه غير صحيح، لأنَّ الضرر من فعل البهيمة وليس من فعل الله تعالىٰ، ولا جارياً مجرىٰ فعله، فالعوض عليها دونه، وقد بيَّنا أنَّ التمكين من المضارِّ لا يوجب تمكين العوض، ولو كان تعالىٰ متضمّناً لعوض ما يفعله البهائم من الظلم لوجب أن يكون ذلك الضرب منها حسناً غير قبيح، لأنَّ تضمّنه تعالىٰ عنها العوض يقتضي حسنه، كما اقتضىٰ ذلك في إباحة ذبح البهائم، وقد علمنا قبح ذلك من البهيمة وأنّه يجب علينا منعها منه،

ولا يجوز أن يجب علينا المنع من الحسن. وليس يجب إذا قبح ذلك من البهيمة أن يستحقَّ عليه الذمّ، لأنَّ استحقاق الذمّ مشروط بالعقل والتمكّن من التحرّز من فعل القبيح.

فصل: في ذكر الوجوه التي يستحقُّ علىٰ العباد بها العوض:

اعلم أنَّ ما يفعله أحدنا بنفسه من الضرر لا يستحقُّ عليه عوضاً، لأنَّ / [[ص ٢٤٦]] المستحقّ يجب أن يكون غير المستحقّ عليه، والاستحقاق لا يدخل بين الإنسان ونفسه في شكر علىٰ نفع ولا غيره من ضروب الاستحقاقات، لكنَّه وإن لم يستحقّ بما يفعله بنفسه عوضاً فإنَّه يستحقُّ به إذا كان ذمَّاً، إذا كان قبيحاً، ومدحاً إذا كان حسناً علىٰ صفة يقتضي المدح.

وإنَّما يستحقُّ العوض علىٰ أحدنا فيما يفعله بغيره من المضارّ، ومن شرطه أن يكون غير تابع حكم المبتدأ، لأنَّه لو أُلجأ إلىٰ ضرر يقع بغيره لكان العوض علىٰ الملجئ دونه، ومن حقِّه أن يكون غير تابع لإباحة من الله تعالىٰ أو تعبّد، لأنَّ ما يقع علىٰ هذا الوجه عوضه علىٰ الله تعالىٰ.

وليس من شرط وجوب العوض أن يكون فاعله عاقلاً مميّزاً لما يفعله، لأنّا قد بيَّنا أنَّه قد يلزم البهيمة والطفل مع فقد التمييز. وليس يجري في هذا الباب لعوض مجرىٰ المدح والذمّ، ولهذا نقول: إنَّ العوض في قتل الخطأ لازم للقاتل كما يلزم الساهي والنائم.

فإن قيل: كيف تلزم العاقلة الدية في قتل الخطأ وقد قلتم: إنَّ العوض في قتل الخطأ يلزم القاتل؟

قلنا: إلزام العاقلة ابتداء تعبّد وليس في الحقيقة بدلاً عن القتل، والعوض في القتل ثابت علىٰ القاتل يستوفىٰ منه في الآخرة. يدلُّ علىٰ ذلك أنَّ من يصل إليه الدية في الشاهد من ورثة المقتول غير من وقع به الضرر، فكيف يكون عوضاً عن الضرر به؟ وإنَّما العوض يجب أن يكون فاضلاً إلىٰ المضرور نفسه.

وقد قال قوم: إنَّه لا يمتنع وصول العوض عن قتله إلىٰ ورثته، لأنَّ عين ماله بعد موته ينتقل إلىٰ ورثته، وكذلك ديونه لأنَّه في حكم ما يملكه.

/ [[ص ٢٤٧]] وطعن آخرون علىٰ هذا التخريج وقالوا: لا يجوز أن يصل عوض الاستضرار بالقتل إلَّا إلىٰ المقتول ليقوم مقام ما ناله من المضرَّة لأنَّها به نزلت، والعوض عنها يجب أن يصل إليه، ولا يجري ذلك مجرىٰ ما كان يملكه من عين أو دين، وانتقل بعد موته إلىٰ ورثته. وهذا أشبه بالصواب.

والأولىٰ أن يكون ما يلزم العاقلة ابتداء عبادة والعوض باقٍ علىٰ القاتل، ولا شبهة في أنَّ من ألجأ غيره إلىٰ أن يضرَّ بنفسه، فالعوض علىٰ الملجئ وإن لم يكن الضرر من فعله، لأنَّه بالإلجاء كأنَّه من فعله.

وكذلك من وضع طفلاً تحت البرد حتَّىٰ هلك به، العوض لازم للواضع دونه تعالىٰ، لأنَّه بهذا التعريض قد صار كأنَّه فاعل للقتل، ولهذا يذمّه العقلاء علىٰ هلاك الطفل دون وضعه، ولولا أنَّهم أجروا هلاكه بالتعريض له مجرىٰ فعله لم يذمّوه عليه.

وقد قيل في من شدَّ خشبةً علىٰ ظهر بهيمة، وأضرَّت تلك الخشبة عند مشي البهيمة بنفس أو مال: إنَّ العوض عن ذلك لا يجب علىٰ الشادّ ولا علىٰ الله تعالىٰ، وإنَّما يجب علىٰ البهيمة، لأنَّ الشادّ الخشبة في حكم الممكِّن من الضرر، وقد بيَّنا أنَّه لا عوض علىٰ الممكِّن ولا علىٰ الله تعالىٰ، لأنَّه لم يفعل تلك المضرَّة فيجب أن يكون علىٰ البهيمة.

ويجري شدُّ الخشبة مجرىٰ مناولة السيف لمن يفعل باختياره القتل به، في أنَّ العوض علىٰ القاتل دون الممكِّن. وهذا لا بدَّ من أن يكون مشروطاً بأن يكون سائق هذه البهيمة لم يسقها سوقاً يوقع الضرر بالخشبة التي عليها، لأنَّه إن كان كذلك فالعوض عليه دون البهيمة.

وفي الناس من يُشنِع علينا بإيجاب العوض علىٰ البهيمة وما لا عقل له، يقول في ذلك أقوالاً معروفة. ولا شناعة في حقٍّ إلَّا علىٰ من ينعم النظر فيه ولم / [[ص ٢٤٨]] يوجب علىٰ البهيمة عوضاً فيُشنِع بذلك، لأنَّها ممَّا لا يجب عليه شيء مع فقد التميّز، وإنَّما يريد أنَّ عوض ما وقع منها من ضرب يجب أن يكون واصلاً إلىٰ من أضرَّت به من جملة أعواضها الذي يستحقّها علىٰ الله تعالىٰ، كما نقول: إنَّ النفقة واجبة في مال الصبي ونعني بذلك المعنىٰ الذي ذكرناه. وهذا روي عن النبيّ ﷺ أنَّه قال: «إنَّ الله ينتصف الجمّاء من القرناء»، كيف ينكر عاقل محصِّل الانتصاف من البهائم والانتصاف لها؟

فصل: في هل العوض دائم أو منقطع؟

كان أبو علي يقول أوّلاً بدوامه قطعاً، وحكي عنه أنّه عاد إلىٰ القول بانقطاعه، وهو مذهب أبي هاشم.

ودليله علىٰ انقطاعه: أنّه لو كان من شرط العوض أن يكون دائماً إنّما حسن من أحدنا تحمّل ألم في الشاهد لنفع منقطع كما لا يحسن منّا تحمّل الآلام من غير شيء من النفع لما كان تحمّل الألم لا يحسن إلّا للنفع أو ما جرىٰ مجراه، وقد علمنا حسن تحمّل الضرر للمنافع المنقطعة.

وليس يلزم علىٰ هذا تحمّل مشقّة الطاعات وإن لم نعلم مقدار ثوابها، وذلك أنّ وجه حسن الطاعات ووجوبها ليس هو الثواب، وإن كان الثواب لا بدّ من أن يستحقّ عليها، بل لها وجوه متميّزة يُحسَب منها.

وتحمّل المشقّة إنّما يحسن لأجل العوض، فيجب أن يكون الجهل بصفته مؤثّراً في حسن تحمّله. ولا خلاف في أنّه قد يجب الطاعة علىٰ من لا يعلم شيئاً / [[ص ٢٤٩]] من الثواب المستحقّ عليها، ولا يحسن أن يتحمّل المضرّة من لا يعلم أنّ عليها شيئاً من الأعواض.

فإن قيل: جوّزوا اختلاف الاستحقاق والعوض، فيكون ما يجب علىٰ الله تعالىٰ دائماً وما يجب علينا منقطعاً.

قلنا: لو كان العوض في نفسه ممّا يجب استحقاقه علىٰ سبيل الدوام لم يختلف حاله باختلاف من يستحقّ عليه. ألَا ترىٰ أنّ المدح والذمّ لـمّا استحقّا علىٰ سبيل الدوام ساوىٰ القديم تعالىٰ المحدَث في دوام ما يفعله من كلّ واحد منهما، ولو كان الثواب ممّا يستحقّ علينا والعقاب ممّا يستحقّه بعضنا علىٰ بعض لما اختلف دوامهما بالإضافة إلينا ولكانت حالهما في الدوام كحال ما يضاف إليه تعالىٰ.

فإن قيل: لو كان العوض يُستَحقّ منقطعاً لوجب أن يلحق المعوَّض في الجنّة غمّ وحسرة علىٰ قطعه عنه، وهذا يُكدِّر ثوابه إن كان من أهل الثواب، وإن لم يكن من أهله وجب أن يستحقّ بهذا الغمّ أعواضاً، وذلك لا يجوز في الآخرة.

قلنا: أوّل ما نقوله: إنّ العوض إذا كان منقطعاً جاز أن يوفَّر علىٰ مستحقّه في أحوال الدنيا، لأنّ صفته لا ينافي التكليف، فلا يلزم حينئذٍ ما تضمّنه السؤال.

ولو قلنا: إنّه يتأخّر لم يلزم أن يصل إلىٰ كلّ مستحقّ له مع العلم وكمال العقل، لأنّ العوض لا يجري في هذا الباب مجرىٰ الثواب في اشتراط علم المثاب بوصوله إليه علىٰ جهة الاستحقاق، وإذا وصل إلىٰ من ليس بعاقل لم يشعر بانقطاعه فيتألّم بذلك، لأنّ مجرّد قطع المنافع ليس بضرر.

/ [[ص ٢٥٠]] فإذا قيل: فالسمع قد ورد والإجماع قد وقع علىٰ أنّ الأطفال والبهائم يعادون كاملو العقول.

قلنا: يجوز أن يعيدهم ولا يكمل عقولهم ويوفّر عليهم ما استحقّوه من الأعواض، ثمّ يكمل عقولهم ويتفضّل عليهم بالنفع الدائم. فأمّا المثاب الذي يتأخّر أعواضه إلىٰ الجنّة فغير ممتنع أن يُفرِّق إيصال العوض إليه في الأوقات المتفرّقة، حتّىٰ لا يشعر بانقطاعه إذا انقطع، كما نقوله في توفير ما فاته من الثواب بعد الاستحقاق له في أحوال الدنيا وأحوال الموت.

وبعد، فغير ممتنع أن يديم العوض علىٰ المثاب بعد نقص مدّة استحقاقه تفضّلاً، وإن كان لا يستحقّ في الأصل دائماً. ويمكن أن يقال مثل ذلك في الأطفال والبهائم.

دليل آخر: وأقوىٰ ما يمكن أن يُستَدلّ به علىٰ أنّ العوض منقطع: أنّا قد علمنا أنّه تعالىٰ يؤلم من يموت علىٰ كفره بالغاً وفي حال الطفولية، فلو كان الأعواض من يستحقّ علىٰ الدوام لما جاز وصول الكافر إلىٰ حقّه، لأنّه _ وهو في النار _ معاقب لا يجوز أن يكون معوَّضاً ومنفوعاً بالإجماع، فيجب انقطاع العوض ليمكن توفيره في أحوال الدنيا.

ولا يمكن أن يقال: إنّ عوضه يحبط بالمستحقّ علىٰ الكفر من العقاب، لأنّ التحابط من المستحقّات عندنا باطل، وسندلّ علىٰ ذلك عند الكلام في الوعيد بإذن الله ومشيّته.

علىٰ أنّ شبهة القوم في التحابط بين الثواب والعقاب لا يتأتّىٰ في العوض / [[ص ٢٥١]] والعقاب، لأنّ الثواب والعقاب عندهم إنّما تحابطا للتنافي الذي بينهما من حيث اقترن بالثواب والتبجيل والتعظيم، وبالعقاب الاستخفاف والإهانة، وهذا مفقود بين العوض والعقاب فلا تنافي.

وأمَّا قول أبي هاشم: إنَّ العوض لا ينحبط بالعقاب لكنَّه يصير جزء من العقاب. وهذا هو القول في الإحباط عنده، لأنَّ الثواب والعقاب إنَّما يتحابطان عنده علىٰ هذا الوجه وبأن يصير به كلّ واحد جزء من صاحبه، فأيّ معنىٰ لنفيه إحباط العقاب للعوض، وقد قال بمعناه؟

اللّهمّ إلّا أن يقول أبو هاشم: إنَّ العوض لـمَّا لم يكن اجتماع استحقاقه مع استحقاق العقاب صار جزء كالثواب. والذي يفسد قوله هذا: أنَّ الثواب إنَّما صار جزء من العقاب للتنافي بين الثواب والعقاب، فلـمَّا لم [يكن] اجتماع استحقاقهما صار أحدهما تخفيفاً من صاحبه، والعوض لا تنافي بينه وبين العقاب، فكيف يصير جزء منه؟

فإن قيل: إذا كان العوض دائماً ولم يكن توفيره وهو دائم في الدنيا فلا بدَّ في الكافر المستحقّ للعقاب من أن يجعل العوض جزء من عقابه، لأنَّه لا يمكن وصوله إليه إلّا علىٰ هذا الوجه.

قلنا: انقلاب الحقّ إلىٰ غير جنسه لا يجوز من غير تراضٍ، والعوض ليس من جنس العقاب فكيف يصير جزءاً منه؟

فإن قيل: لأنَّ دفع الضرر قد يقوم مقام النفع.

قلنا: هذا لا بدَّ فيه من التراضي، وإلّا فلا وجه لانقلاب النفع إلىٰ أن يصير جزءاً من الضرر.

فإن قيل: الضرورة تدعو إلىٰ ذلك، لأنَّه لا يجوز وهو في النار أن ينتفع / [[ص ٢٥٢]] بالعوض إلّا علىٰ هذا الوجه الذي ذكرناه.

قلنا: لا ضرورة تدعو إلىٰ ما ذكرتموه بعينه، لأنَّه إذا كان العوض دائماً وورد الكافر المستحقّ للعقاب الآخرة، وهو مستحقّ للعوض مضافاً إلىٰ العقاب، فلا ضرورة في استبقائه حقّه من العوض إلىٰ أن يجعل جزءاً من عقابه، لأنَّه يمكن أن يُسقِط عنه العقاب ويوفي العوض.

وإنَّما يقال: دعت الضرورة إلىٰ الشيء، إذا كان لا يمكن سواه، ولِمَ كان العوض بأن ينقلب عن جنسه وصفته بغير رضاء من صاحبه أولىٰ من أن يسقط العقاب حتّىٰ يستوفي العوض؟ بل هذا أولىٰ، لأنَّ العقاب حقّ لله تعالىٰ يحسن منه إسقاطه، والعوض حقّ عليه لا بدَّ أن يوفيه مستحقّه، فإذا لم يجتمع وصولهما فالأولىٰ سقوط ما يحسن إسقاطه وهو العقاب، لأنَّهما يحسن إسقاطه وتستحقُّ المدح علىٰ غفرانه، والعوض لا بدَّ من توفيته لمن يستحقّه.

دليل آخر: وقد استُدِلَّ علىٰ أنَّ العوض منقطع: بأنَّه لو كان دائماً لحسن تحمّل المضارّ من غير نفع عاجل، وكان يجب أن يحسن الظلم، لأنَّ الظالم قد عوَّض المظلوم لمنفعة دائمة لظلمه له علىٰ هذا المذهب. وهذا الكلام إنَّما يلزمهم إذا قالوا بدوام جميع الأعواض ولم يفصلوا بين ما يستحقّ علينا منها، وبين ما يُستَحقُّ عليه تعالىٰ، وهم [لم] يفصلوا بين الأمرين.

غير أنَّه يمكن أن يقال لهم تقويةً لهذه الطريقة: إذا أحوج الله تعالىٰ أحدنا بالجوع والعطش إلىٰ الطعام والشراب، فيجب أن لا يلزمه دفع ذلك عن نفسه بالأكل والشرب، لأنَّ صبره عليه يقتضي وصولها إلىٰ منافع دائمة.

/ [[ص ٢٥٣]] ومتىٰ قيل: يلزمه بعقله دفع المضارّ من الجوع والعطش، فلذلك وجب عليه. قلنا: قد كان يجب أن لا يكون ذلك في عقله لو كان العوض دائماً، لأنَّه لا يجوز أن يُعلَم وجوب دفع الضرر الذي يستحقُّ به النفع الدائم.

فصل: في هل يسقط العوض بالهبة والإبراء أم لا؟

اعلم أنَّ كلّ عوض يستحقُّ أحدنا علىٰ غيره معجَّلاً ممَّا يجوز توفيره عليه في الدنيا وممَّا له أن يطالب به ويستوفيه، فإنَّه يسقط بهبته وإبرائه مثل حقوقه، فأمَّا الأعواض التي يجب للعبد علىٰ الله تعالىٰ ولبعضهم علىٰ بعض علىٰ وجه يتأخَّر استيفاؤه إلىٰ الآخرة ويكون الله تعالىٰ هو المستوفي له، فإنَّه لا يسقط بهبته وإبرائه، لأنَّ سقوط الحقّ يتبع جواز المطالبة به والاستيفاء، لأنَّ كلّ ذلك تصرف في الحقِّ، فمن ليس له أن يستوفي الحقّ ولا أن يطالبه به لم يكن له [أن يُسقِطه ولو أسقطه سقط بإسقاطه. ولما ذكرناه لم يسقط حقُّ اليتيم علىٰ غيره بهبته وإبرائه وإن كان الحقّ له] من حيث كان ليس له أن يطالب به ويستوفيه وهو في حجر غيره.

ومن قال: إنَّ العوض الذي ذكرناه لو أسقط صاحبه في الآخرة لسقط لأنَّها دار الاستيفاء لم يقل

صحيحاً، لأنَّ صاحب الحقّ في الآخرة بمنزلته في الدنيا، لأنَّه ليس له أن يطالب بهذا الحقّ وأن يستوفيه وأنَّ استيفاؤه إلىٰ غيره ممَّن يعرف مبلغه، والوقت الذي يجب فيه الاستيفاء.

فإن قيل: فأيّ معنىٰ للإبراء والإخلال في الشاهد إذا كان الأعواض لا يسقط بهما؟

/ [[ص ٢٥٤]] قلنا: إنَّما يؤثِّر الإبراء في الحقوق التي لنا أن نتصرَّف بقبض واستيفاء وإسقاط كالديون وما جرىٰ مجراها من الحقوق، فأمَّا ما استحقَّه أحدنا علىٰ صاحبه بالألم علىٰ سبيل الظلم وما جرىٰ مجرىٰ ذلك ممَّا يستوفي الله تعالىٰ علىٰ سبيل الانتصاف في الآخرة، فإنَّ الإبراء منه والمحالة لا يؤثِّران في ذلك.

فصل: في هل يزيد مبلغ العوض بالتأخير أم لا؟

الصحيح في هذا الباب أن يقال: إنَّ التأخير للعوض علىٰ ضربين قبيح وحسن، فأمَّا التأخير الحسن فيجوز ما يؤخِّر الله تعالىٰ من الأعواض المستحقَّة عليه بما يفعله من الآلام أو مثل تأخيره ما يستوفيه علىٰ سبيل الانتصاف وينقله من الظالم إلىٰ المظلوم في الآخرة، فهذا ممَّا لا يجب في تأخيره زيادة نفع، لأنَّه إنَّما أُخِّرَ لمصلحة هذا المعوَّض، فقد قابلت هذه المصلحة ما لعلَّه يُقدَّر من الضرر بالتأخير.

وأمَّا التأخير القبيح فمثل أن يجب لأحدنا عوض علىٰ غيره ممَّا يصحُّ استيفاؤه عليه معجَّلاً فيُؤخِّره، فالواجب أن يستحقَّ عليه المعوَّض الزيادة قدر ما بين السلعة بنسيئة وبيعها بالنقد. ولا يجب أن يكون استحقاق الزيادة لأجل التأخير، بل الزيادة مستحقَّة علىٰ المضرَّة نفسها بشرط تأخّر عوضها، والاستحقاق للزيادة يرجع إلىٰ وجه المضرَّة دون التأخير.

فصل: في أنَّه تعالىٰ لا يجب أن يريد العوض عند فعل الضرر:

ولا يجب أن يقارن إرادة العوض لما يفعله تعالىٰ من الآلام، لأنَّ تقدّم إرادته لمراده عبث لا غرض فيه، وقد بيَّنا ذلك في جملة الكلام في باب / [[ص ٢٥٥]] الإرادة من هذا الكتاب.

وليس يمكن أن يُدَّعىٰ: أنَّ الألم لا يدخل في الحسن إلَّا بأن يقارنه هذه الإرادة، وذلك لأنَّ الله تعالىٰ إذا فعل الألم لوجب العوض، وقصد إلىٰ إيقاعه مع علمه بأنَّه يُعوِّض المؤلَم. كفىٰ هذا في كون الألم حسناً ومفعولاً للعوض، كما نقوله في تكليف ما يستحقُّ به الثواب، بأنَّه تعالىٰ لا يجب ولا يريد فعل الثواب في حال التكليف، بل يكفي كونه مريداً للطاعة التي يستحقُّ به الثواب.

وعلىٰ هذا نقول: إنَّ الله تعالىٰ خلق الخلق لينفعهم، ولم يرد في ابتداء الحال وقوع النفع، لكنَّه أراد خلقهم لهذا الوجه دون غيره. ولو وجب أن يكون مريداً للعوض في حال [فعله] للألم حتَّىٰ يكون معرِّضاً له بالألم، لوجب أن يكون مريداً لمنافع الخلق كلّها في ابتداء خلقهم، حتَّىٰ يصحَّ أن يقال: خلقهم لها، وذلك يقتضي أن يكون يريد للمناجاة من فعله.

فصل: في ذكر ما يلزم من الأعواض بإتلاف النفوس وإزالة الأملاك وقطع المنافع:

الذي يذهب إليه أبو هاشم وحرَّره محصّلو أصحابه في هذا الباب ما نحن ذاكروه، قالوا: إنَّ القتل يُستَحقُّ به الأعواض، لأنَّه إيصال ضرر بغير شبهة إلىٰ المقتول، فإن علم المقتول قبل القتل أو ظنَّ نزول القتل به، فذلك غمّ يستحقُّ به عوضاً آخر. ويستحقُّ أيضا عندهم بقطعه له وتفويته إيّاه معلوماً لله تعالىٰ أنَّه لو لم يُقتَل فمات فلا عوض له علىٰ قاتله بتفويت المنافع، لأنَّه ما فوَّت شيئاً وإنَّما يكون له عليه، عوض القتل وعوض الغمّ.

/ [[ص ٢٥٦]] ويُفرِّقون بين قتل أحدنا لمن يفوته بقتله المنافع، وبين إماتة الله تعالىٰ وتفويته بذلك المنافع، فيقولون بأنَّه لا عوض عليه تعالىٰ فيما فاته من المنافع بالموت، وإن كان علينا ذلك في القتل. بل يقولون: إنَّه تعالىٰ ما قطعه عن منافع تحصل له من غيره، بل عن منافع يتفضَّل هو بها عليه، وللمتفضِّل أن لا يتفضَّل. فكأنَّه تعالىٰ إنَّما أنعم عليه إلىٰ هذه الغاية من غير زيادة عليها والقاتل فوَّته بالقتل، إذا كان معلوماً أنَّه يبقىٰ لولا قتله منافع من جهة غيره كانت تحصل له لا محالة لولا القتل.

فأمَّا الغصب والمنع من الانتفاع أو ما جرىٰ مجراه، فإنَّهم يوجبون فيما فوَّته الغاصب من المنافع بالمغصوب العوض، كمن منع غيره من الانتفاع بداره أو ثوبه،

وكذلك من منعه من التصرّف في تجاراته وكسبه، وإن كان منعه بضرر أدخله عليه استحقَّ عليه العوض من وجهين: أحدهما الضرر، والآخر تفويت المنافع.

ويقولون في من حبس علىٰ غيره ملكاً من أملاكه، وكان ممَّن يعلم أنَّه لا يتمكَّن من الانتفاع به لو لم يحبسه عليه: إنَّه لا يجب عليه عوض في المنع من منافعه.

ويقولون في من غصب ما يتكرَّر الانتفاع به مثل من غصب ثوباً يتكرَّر الانتفاع به باللبس، أو كتب علم أو أدب يتكرَّر الانتفاع بها بالدرس والنظر فيها: إنَّ العوض يجب عليه متكرِّراً بقدر ما فاته من الانتفاع طول ذلك الزمان. وإذا غصبه ما لا يتكرَّر الانتفاع، كالطعام الذي إنَّما يكون الانتفاع به بأكله ثمّ ينقطع نفعه، وكذلك الدراهم لأنَّ الانتفاع بها إنَّما يكون بصرفها فيما يحتاج إليه، وذلك نفعة واحدة، وعلىٰ كلا الأمرين يلزم إعادة المغصوب / [[ص ٢٥٧]] إلىٰ مالكه إن كانت العين باقية وإلَّا فقيمتها.

ويمكن أن يقال في هذا الكلام: إنَّ القاتل يسيء إلىٰ المقتول بإدخال الضرر بالقتل والغمّ أيضاً علىٰ ما فرضوه، وهو أيضاً يسيء إليه بتفويته له منافع حياته وقطعه لها، وليس يظهر أنَّه يستحقُّ علىٰ هذا التفويت أعواضاً بل يستحقُّ به الذمّ، وليس كلّ شيء كان كالإساءة واستحقَّ به الذمّ فإنَّه يستحقُّ به الأعواض. ألَا ترىٰ أنَّ من شتم غيره ونال من عرضه وسعىٰ بنفسه أو حاله وماله إلىٰ السلطان الظالم مسيء إليه، ويستحقُّ بذلك الذمّ منه وإن كان لا يستحقُّ علىٰ ذلك أعواضاً إلَّا علىٰ ما لا يلحقه عند ذلك من الغمّ؟

فإن أشاروا باستحقاق العوض علىٰ غمّه بتفويت منافعه الزائد علىٰ غمّه، بما يظهر أنَّه يلحقه من ألم القتل فذلك صحيح، وليس يريدون علىٰ الحقيقة ذلك، لأنَّهم يراعون المنافع المعلوم حصولها له لولا القتل، فيجعلون الأعواض بإزائها، وهذا ليس بظاهر الصحَّة.

والذي يُبيِّن الآن لنا أنَّ القاتل يستحقُّ علىٰ القتل ذمّاً زائداً علىٰ ما يستحقّه علىٰ الغمّ من حيث فوَّت المقتول ما هو مظنون من منافعه، وإمكان انتفاعه من غير مراعاته، والمعلوم من ذلك أنَّه يقع ولأنَّ بالحياة يتمكَّن من الانتفاع بكلِّ شيء، علم أنَّه يتَّفق انتفاعه به أو لا يتَّفق.

وإنَّما حملهم علىٰ مراعاة العلم في هذا الموضع، لأنَّهم اعتقدوا أنَّه لا بدَّ من أن يستحقَّ أعواضاً علىٰ فوت المنافع، ورأوا أنَّ المنافع التي كان يمكن أن تحصل له لا تنحصر ولا تتناهىٰ، فكيف يستحقُّ أعواضاً محصورةً علىٰ ما لا ينحصر، فعدلوا إلىٰ مراعاة المعلوم حتَّىٰ حملهم ذلك علىٰ القول: إذا كان / [[ص ٢٥٨]] المعلوم أنَّ المقتول يموت لولا القتل لم يستحقّ المقتول شيئاً من الأعواض بتفويت المنافع علىٰ القاتل.

وهذا القول يدفعه التأمّل، لأنَّ العقلاء يذمّون كلّ قاتل علىٰ تفويته المقتول الانتفاع بحياته وإن جوَّزوا أنَّه لولا هذا القتل لكان يموت أو يقتله قاتل آخر، ويعدّون هذا التفويت إساءة إليه، ويذمّون به علىٰ كلِّ حالٍ. فلو كان ما ذكروه من مراعاة بقائه لولا القتل صحيحاً لم يكن هذا مسيئاً علىٰ كلِّ حالٍ عند العقلاء، ومذموماً بما فوَّته من المنافع. ومعلوم خلاف ذلك.

ويقال لهم علىٰ هذه الطريقة: ما تقولون فيمن قتل غيره وفي معلوم الله تعالىٰ أنَّه لو لم يقتله لقتله قاتل آخر ظلماً، وأنَّ ذلك القاتل الثاني لو لم يقتله لكان يعيش مدَّة طويلة ينتفع فيها بالأموال والأحوال؟ أعلىٰ من توجبون عوض تفويته المنافع في المدَّة التي علم الله تعالىٰ أنَّه لولا القتل [الثاني] لا حياة إليها؟

فإن قالوا: علىٰ القاتل الأوَّل، قلنا: كيف ذلك وعلىٰ ما أسلمتموه ما فوَّته القاتل الأوَّل شيئاً من منافعه، لأنَّ المعلوم أنَّه لو لم يقتله لقتله قاتل آخر، ونراكم تحدّون تفويت المنافع بما يفوت المنافع عنده ولولاه لحصلت. ولهذا قلتم: إنَّ الله تعالىٰ لو كان يعلم أنَّه يميته لولا قتل القاتل له لما استحقَّ المقتول علىٰ القاتل عوضاً علىٰ فوت تلك المنافع.

وإن قالوا: يستحقُّ الأعواض بتفوت المنافع علىٰ القاتل الثاني.

قلنا: هذا أبعد من كلِّ بعيدٍ، كيف يستحقُّ ذلك علىٰ من لم يفعل شيئاً ولم يُفوِّت نفعاً؟ وإنَّما كان في المعلوم أنَّه يفعل ذلك لولا فعل غيره، وهذا كلّه لم يكن فيما بقي إلَّا أنَّه لا يستحقُّ عوضاً علىٰ أحد بتفويت هذه / [[ص ٢٥٩]] المنافع. وهذا لا يصحُّ في الأُصول إلَّا فيما يفعله الإنسان بنفسه، فأمَّا ما يفعله به غيره فلا بدَّ من استحقاق العوض فيما يستحقُّ بمثله الأعواض.

فإذا قيل لنا: فأنتم كيف تقولون في هذا المسألة؟

قلنا: نحن لا نوجب الأعواض فيما فات من المنافع ولا نراعي في ذلك المعلوم وقوعه دون ما ليس بمعلوم، بل نقول: إنَّ هذا القاتل يستحقُّ به الذمّ علىٰ قطع منافع هذا المقتول ومنعه من الانتفاع بحياته المظنون أنَّه كان ينتفع بها لولا القتل، ولا نقول: إنَّه يستحقُّ علىٰ هذا التفويت أعواضاً.

وهذه الطريقة التي سلكوها توجب عليهم أن يتوقَّف العقلاء عن ذمِّ من حبس غيره عن الانتفاع بأمواله وتجاراته، لأنَّه من الجائز عندهم أن يكون في المعلوم أنَّ هذا لو لم يحبسه لقطعه عن ذلك قاطع آخر، وحبسه حابس آخر، فيخرج هذا الحابس من أن يكون مفوِّتاً للمنافع ومسيئاً. ومعلوم خلاف ذلك، وأنَّ العقلاء يذمّون من ذكرناه علىٰ كلِّ حالٍ وإن جوَّزوا ما قدَّرناه.

ويجب أيضاً فيمن سلب غيره مالاً ومعلوم لله تعالىٰ أنَّه لولا سلبه إيّاه لكان يبتاع به طعاماً مسموماً من حيث لا يشعر فيأكله ويتلف به، أنَّه محسن إلىٰ هذا المسلوب المال، لأنَّه قد خلَّصه من تلف نفسه، ويجب إن لم يكن محسناً _ من حيث كان الإحسان يفتقر إلىٰ القصد إليه _ أن لا يكون مسيئاً ولا مفوِّتاً لنفع المال بل قاطع عن المضرَّة بالمال.

والذي فرَّقوا بين القديم تعالىٰ وبين أحدنا: في أنَّه تعالىٰ إذا أماته لا يستحقُّ عليه الأعواض بتفويت المنافع ليس بشيء، لأنَّ المراعىٰ عند العقلاء في هذا الموضع تفويت ما كان حاصلاً أو ممكناً من المنافع، سواء كانت تفضّلاً أو استحقاقاً. ألَا ترىٰ أنَّ من مثل غيره ومعلوم أنَّه لولا القتل كان ينتفع بأموال تصل إليه من غيره علىٰ جهة التفضّل، يستحقُّ الذمّ بلا خلاف علىٰ هذه المنافع والعوض علىٰ مذهبهم، ولا فرق بين أن يُفوِّته منافع / [[ص ٢٦٠]] واجبة له أو منافع غير مستحقَّة.

والذي فرَّقوا بين المال وغيره ممَّا يتكرَّر الانتفاع به، فتكثّر الأعواض عليه وأنَّ المال لا يُتكرَّر الانتفاع به، لأنَّ صاحب المال تسكن نفسه ويقوىٰ قلبه في كلِّ حالٍ بحصول المال في يده، ويسرُّ أيضاً بذلك سروراً دائماً متَّصلاً، فقد جرىٰ المال مجرىٰ غيره من اللباس وسائر ما ذكروه.

والأولىٰ أن يقال: إنَّ كلّ شيء غُصِبَ حيل بين مالكه وبين الانتفاع بذلك، فإنَّ الذم الذي يستحقّه من العقلاء علىٰ هذه الإساءة إنَّما يزيد ويتضاعف بحسب الانتفاع بذلك المغصوب، فإن زاد الانتفاع إمَّا متكرِّراً أو في حال واحدة يضاعف الذمّ، وإن نقص نقص الذمّ بنقصانه.

وممَّا يلزم علىٰ ما قدَّمناه: أن يكون من غصب ديناراً ومعلوم من حال المغصوب أنَّه لولا الغصب لكان يبتاع به ويربح فيه ألف دينار، أن يستحقَّ من الذمّ، ثمّ من الأعواض علىٰ تفويت منافع هذا الدينار أكثر ممَّا يستحقّه من غصب خمسمائة دينار، لولا الغصب لما كان يتَّجر بها ولا يكتسب، بل كان يلزم أن يزيد ذمّ من غصب الدينار الواحد الذي حاله ما ذكرناه وأعواضه المستحقّة علىٰ ذمِّ من غصب قنطاراً، ومعلوم أنَّه لولا الغصب لأهلك الله تعالىٰ هذا المال أو غصبه غاصب آخر.

وإنَّما يلزمهم ذلك لأنَّ غاصب الدينار الذي ذكرنا حاله يستحقُّ الذمَّ علىٰ غصب الدينار وعلىٰ تفويت المنافع العظيمة به، ويستحقُّ أعواضاً كثيرةً توازي تلك المنافع، وغاصب القنطار الذي وصفنا حاله يستحقُّ الذمّ علىٰ غصب القنطار فقط، ولا يستحقُّ ذمَّاً ولا عوضاً علىٰ تفويت المنافع به، فإنَّها فائتة علىٰ كلِّ حالٍ بغيره.

علىٰ أنَّ الذمّ في الغصب إنَّما يستحقُّ لأجل تفويت المنافع، فإذا راعينا ما في العلم أنَّه نفع وجب أن يكون من غصب ما في العلم أنَّه لولا الغصب / [[ص ٢٦١]] لتلف بالله تعالىٰ أو بغيره أن لا يستحقّ ذمَّاً قليلاً ولا كثيراً، لأنَّه ما فوَّت نفعاً بغصبه.

ولنا في هذا الموضع تأمّل ونظر، ولعلَّنا أن نستقصيه ونذكر ونتحرَّر لنافيه في مكان آخر، ومن الله تعالىٰ استمدُّ المعونة.

* * *

شرح جمل العلم والعمل:

[[ص ١١١]] **مسألة:** قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: وقد يفعل الله تعالىٰ الألم في البالغين والأطفال والبهائم، ووجه حسن فعل ذلك في الدنيا أنَّه يتضمَّن اعتباراً يخرج به من أن يكون عبثاً، وعوضاً يخرج به من أن يكون ظلماً.

شرح ذلك: يجوز أن يفعل الله سبحانه الألم في البالغين وغير البالغين من غير تقدُّم استحقاق له. ووجه

حسنه: أنَّه فيه اعتبار للمكلَّف يُخرِجه عن كونه عبثاً، وفيه عوض يُخرِجه من كونه ظلماً. ولا بدَّ من اجتماع هذين الوجهين فيه.

/ [[ص ١١٢]] فأمَّا العوض فإنَّه يجب، لأنَّه لو خلا منه لكان الألم ظلماً.

ألَا ترىٰ أنَّ من ابتدأ غيره بالألم بالضرب وما يجري مجراه ولا يُعوِّضه علىٰ ذلك ولا يدفع به عنه ضرراً أعظم منه، فإنَّه يكون ظالماً له ويستحقُّ الذمَّ من العقلاء، وذلك منفيٌّ عنه تعالىٰ.

وإنَّما قلنا: إنَّه لا بدَّ فيه من اعتبار ليخرج عن كونه عبثاً. ألَا ترىٰ أنَّ من استأجر غيره لينقل له تراباً من موضع إلىٰ موضع من غير أن يكون له غرض أكثر من إيصال أُجرته إليه، فإنَّه يكون عابثاً بذلك. وكذلك من واقف غيره علىٰ أن يضربه ويعطيه علىٰ ذلك شيئاً معلوماً. فمتىٰ فعل ذلك ولم يكن له فيه غرض أكثر من إيصال المنفعة إليه فإنَّه يكون عابثاً بفعله وإن لم يكن ظالماً، وذلك أيضاً منفيٌّ عنه تعالىٰ.

فإذاً لا بدَّ مع اجتماع هذين الوجهين فيما يفعله تعالىٰ من الآلام أو يأمر به أو يبيحه، العوض ليخرج عن كونه ظلماً، والغرض وهو الاعتبار الذي أشرنا إليه ليخرج عن كونه عبثاً.

/ [[ص ١١٣]] **[حكم الألم في الآخرة]:**

مسألة: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: فأمَّا المفعول منه في الآخرة فوجه حسنه الاستحقاق فقط.

شرح ذلك: قد بيَّنا أنَّ ما يفعله القديم تعالىٰ من الآلام في دار التكليف لا بدَّ من أن يجتمع فيه الوجهان: أحدهما اللطف، والآخر العوض. ولا يحسن منه تعالىٰ إلَّا ذلك.

فأمَّا ما يفعله في الآخرة بأهل النار، فلا وجه لحسنه إلَّا الاستحقاق، لأنَّه ليس هناك تكليف، فيكون ما يفعله من الآلام لطفاً فيه.

والعوض أيضاً غير ممكن إيصاله إليهم، فلم يبقَ إلَّا أنَّه إنَّما حسن للاستحقاق لا غير.

[لا يحسن الألم بمجرَّد العوض]:

مسألة: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: ولا يجوز أن يحسن الألم للعوض مجرَّداً، لأنَّه كان يؤدّي إلىٰ حسن إيلام الغير بالضرب لا لشيءٍ / [[ص ١١٤]] إلَّا لإيصال نفع إليه، واستيجار من ينقل الماء من نهر إلىٰ نهر آخر لا لغرض بل للعوض.

شرح ذلك: ذهب أبو علي وأصحابه إلىٰ أنَّه يحسن من القديم تعالىٰ الألم بمجرَّد العوض لا غير، وخالفهم أهل العدل وقالوا: بل لا بدَّ من أن يكون فيه مع العوض لطف لبعض المكلَّفين، ومتىٰ لم يكن فيه لطف كان عبثاً.

واستدلّوا علىٰ ذلك بأن قالوا: لو حسن الألم بمجرَّد العوض لحسن من الواحد منّا أن يستأجر أجيراً لينقل الماء من نهر إلىٰ نهر من غير أن يكون له فيها غرض غير إيصال الأُجرة إليه. قالوا: قد علمنا ضرورة قبح ذلك، فمن أجازه عُلِمَ بطلان قوله ضرورةً. وإن امتنعوا من إجازته فلا وجه لقبحه إلَّا ما قلناه من كونه عبثاً.

وليس لهم أن يقولوا: إنَّما قبح منه ذلك لأنَّه لو كان يقدر علىٰ أن / [[ص ١١٥]] يوصل تلك الأُجرة إليه علىٰ التفضل فيستحقُّ به المدح والشكر، وحيث لم يفعل فوَّت نفسه ذلك فاستحقَّ الذمَّ لذلك وقبح فعله لأجله دون ما ذهبتم إليه.

وذلك أنَّ ما قالوه ليس بصحيح، لأنَّ تفويت الشكر والمدح ليس بواجب تركه، لأنَّه لو كان واجباً لوجب أن لا يخلو أحدنا في حال من الأحوال من استحقاق الذمّ، لأنَّه لا يقدر في كلِّ حالٍ أن يفعل من الأفعال ما يستحقُّ عليه المدح والشكر.

وكان يجب أيضاً أن يستحقَّ القديم تعالىٰ الذمَّ في كلِّ حالٍ، لأنَّه يقدر في كلِّ وقتٍ علىٰ ما لو فعله لاستحقَّ المدح والشكر، وقد علمنا بطلان ذلك، فما أدّىٰ إليه وجب الحكم بفساده.

[لا عبرة بالتراضي في العوض]:

مسألة: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: ولا اعتبار في حسنه للعوض بالتراضي، لأنَّ التراضي إنَّما يُعتَبر في ما يشتبه من المنافع، فأمَّا ما لا شبهة في اختيار العقلاء لمثله إذا عرفوه لبلوغه أقصىٰ المنافع، فلا اعتبار فيه.

شرح ذلك: ما يفعله القديم تعالىٰ من الآلام في دار التكليف يستحقُّ عليه من / [[ص ١١٦]] الأعواض الحدّ

الذي إذا بلغه من الكثرة اختاره جميع العقلاء، ومن لم يختره استحقَّ الذمَّ منهم، وما هذه صفته لا يُراعىٰ فيه التراضي.

ألَا ترىٰ أنّا لو فرضنا أنَّ بعض العقلاء لو قيل له: انتقل من موضع إلىٰ موضع قريب منه وخذ عوضاً عليه مائة ألف قنطار. فإنَّه متىٰ لم يختر الانتقال استحقَّ الذمَّ من العقلاء، وحسن منهم إجباره علىٰ ذلك خاصَّة إذا لم يكن عليه في ذلك غضاضة ولا نقصان منزلة وإن كان عليه فيه مشقَّة، فإنَّ أحوال العقلاء لا تختلف في ذلك؟

وإنَّما يراعىٰ التراضي في الآلام إذا كانت المنافع التي يقابلها قليلة يسيرة كما يُراعىٰ التراضي بين المستأجر والأجير، لأنَّه لا يحسن من أحدنا إجبار الأجير علىٰ العمل ليوصل الأُجرة إليه، وإنَّما كان كذلك لأنَّ الأُجرة التي يأخذها علىٰ عمله قليلة يسيرة، فروعي في حسن عمله التراضي.

فأمَّا ما يبلغ الحدّ الذي ذكرناه من الكثرة فإنَّه يسقط فيه اعتبار التراضي علىٰ ما قد بيَّناه.

[عدم جواز الألم لدفع الضرر]:

مسألة: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: ولا يجوز أن يفعل الله تعالىٰ الألم لدفع الضرر به من غير عوض عليه كما يفعل ذلك أحدنا / [[ص ١١٧]] بغيره. والوجه في ذلك: أنَّ الألم إنَّما يحسن لدفع الضرر في الموضع الذي لا يندفع إلَّا به، والقديم تعالىٰ قادر علىٰ دفع كلّ ضرر عن المكلَّف من غير أن يؤلمه.

شرح ذلك: الألم يحسن فعله لثلاثة أوجه: للاستحقاق، وللنفع، ولدفع ضرر أعظم منه. والقديم تعالىٰ يجوز أن يفعله للوجهين الأوَّلين، ولا يجوز أن يفعله لدفع الضرر.

والعلَّة في ذلك ما أومأنا إليه من أنَّه إنَّما يحسن فعل الألم لدفع الضرر إذا كان لا يندفع إلَّا به ولا يمكن فعله من دونه.

ألَا ترىٰ أنَّ من أنجىٰ غريقاً _ بأن أخرجه من اللجَّة _ فانكسرت يده فإنَّ كسر يده حسن إذا كان لا يمكن إخراجه إلَّا به، لأنَّه دفع بما هو أعظم من الهلاك، ولو أمكنه إخراجه من غير أن يوصل إليه شيئاً من الآلام لما حسن منه إيلامه.

فعُلِمَ بذلك أنَّ الألم إنَّما يحسن لدفع الضرر إذا كان لا يمكن دفعه إلَّا به.

وإذا ثبت هذه الجملة فالضرر الذي يدفعه الله تعالىٰ بفعل الألم لا يخلو من أن يكون من فعله مثل العقاب وما يجري مجراه أو من فعل غيره. فإن كان من فعله فهو تعالىٰ قادر علىٰ أن لا يفعل به ذلك الألم وإن لم يفعل به ألماً آخر، وإن كان من فعل غيره فهو تعالىٰ أيضاً قادر علىٰ المنع منه.

فإذاً علىٰ الوجهين جميعاً لم يحصل الشرط في حسن فعله تعالىٰ / [[ص ١١٨]] الألم لدفع الضرر، فينبغي أن لا يحسن فعله له.

[في انقطاع العوض]:

مسألة: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: والعوض هو النفع المستحقّ العاري من إجلال وتعظيم. والعوض منقطع، لأنَّه جار مجرىٰ المثامنة والأروش، ولو كان دائماً لكان العلم بدوامه شرطاً في حسنه. وكان لا يحسن من أحدنا تحمّل الألم بعوض منقطع، كما لا يحسن تحمّل ذلك من غير عوض.

شرح ذلك: حدُّ العوض هو ما ذكرناه من كونه نفعاً مستحقَّاً خالياً من إجلال وتعظيم.

ذكرنا كونه (نفعاً) ليبين ممَّا ليس بنفع، و(مستحقَّاً) ليبين من التفضّل، وكونه (خالياً من التعظيم والإجلال) ليبين به من الثواب.

فأمَّا الذي يدلُّ علىٰ أنَّه منقطع شيئان:

/ [[ص ١١٩]] أحدهما: الرجوع إلىٰ الشاهد في إيجاب العوض، وقد وجدنا الأعواض كلّها منقطعة في الشاهد، مثل الأجر في الأعمال والأثمان في الأمتعة والأروش في الجنايات، فينبغي أن تكون الأعواض كلّها، هذه سبيلها.

والآخر: أنَّه لو كان العوض دائماً لوجب أن يكون العلم به شرطاً في حسن تحمّل الآلام، كما أنَّه شرط في مجرَّد حصول العوض، ونحن نعلم أنَّه يحسن من الواحد منّا أن يتحمَّل ضرراً _ بأن يعمل عملاً من الأعمال أو يسافر ليتوصَّل به إلىٰ منفعة منقطعة غير دائمة _ ولا يحسن أن يتحمَّل ذلك إذا خلا من منفعة أصلاً. فلو كان الدوام

شرطاً في حسن الألم لقبح ذلك منّا، كما يقبح إذا خلا من منفعة أصلاً. فعُلِمَ بهذه الجملة أنَّ الأعواض منقطعة.

[وجوب العوض عليه تعالىٰ في كلّ ألم مترتّب علىٰ أمره]:

مسألة: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: وما فُعِلَ من الآلام بأمره تعالىٰ أو بإباحته فعوضه عليه، لأنَّه جار مجرىٰ فعله.

شرح ذلك: ما أمر الله تعالىٰ به من الآلام _ مثل ذبح الحيوانات في الهدي / [[ص ١٢٠]] والمناسك والنذور والكفّارات _ أو أباحه مثل ذبح الحيوانات للأكل، فالعوض في ذلك أجمع علىٰ الله تعالىٰ.

وإنَّما قلنا ذلك لأنَّه تعالىٰ أمرنا به وأباحه لنا، كأنَّه فعل ذلك الألم، ولو فعله لكان عوضه عليه. ولأنَّ أمره وإباحته يدلّان علىٰ حسن الألم، ولا يكون الألم حسناً إلّا أن يكون في مقابلته من الأعواض ما يُوفىٰ عليه وما يستحقُّ علينا من الأعواض علىٰ الآلام التي نفعلها علىٰ وجه الظلم، فهو مقدار ما يُخرِج الألم من كونه ظلماً. فأمَّا ما يُدخِله في كونه حسناً فلا يتأتّىٰ ذلك من الأعواض المستحقَّة علينا.

[عدم وجوب العوض عليه تعالىٰ إذا كان الغير سبباً للإيلام]:

مسألة: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: وقد يكون الألم من فعله تعالىٰ والعوض علىٰ غيره بالتعريض له، نحو من عرَّض طفلاً للبرد الشديد فتألَّم بذلك أو مات فالعوض هاهنا علىٰ المعرِّض للألم لا علىٰ المؤلم نفسه، وصار ذلك الألم كأنَّه من فعل المعرِّض.

شرح ذلك: قد يكون الألم من فعل الله تعالىٰ والعوض علينا. مثل أن يُعرِّض أحدنا غيره ليُنزَل به الألم علىٰ ما جرت به العادة المستمرَّة في ذلك، مثل أن يتركه تحت برد شديد ينزل من السماء، أو يطرحه في ثلج يموت فيه، أو في نار يحترق فيها، فإنَّ الآلام هاهنا من فعل الله تعالىٰ بمجرىٰ العادة / [[ص ١٢١]] والعوض في ذلك علىٰ المعرِّض منّا لذلك الألم، لأنَّه بتعريضه صار في حكم الفاعل له.

وكذلك لو أنَّ أحدنا رمىٰ حجراً من فوق فأخذ غيره طفلاً فتركه تحت ذلك الحجر فوقع عليه ومات، كان العوض في ذلك علىٰ الواضع للطفل لا علىٰ المرسِل للحجر، وإن كان الألم من فعل المرسِل لكنَّه صار بالتعريض له كأنَّه فاعل الألم، فاستحقَّ العوض عليه.

[حكم العوض ممَّن فعل الألم ظلماً]:

مسألة: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: والأولىٰ أن يكون من فعل الألم علىٰ وجه الظلم منّا بغيره في الحال مستحقَّاً من العوض المبلغ الذي يستحقُّ مثله عليه.

والوجه في ذلك: أنَّه لو لم يكن لذلك مستحقَّاً، لم يكن الانتصاف منه ممكناً مع وجوب الانتصاف. بخلاف ما قاله أبو هاشم، فإنَّه أجاز أن يمكَّن من الظلم وإن لم يكن في الحال مستحقَّاً لما يقابله من العوض بعد أن يكون ممَّن لا يخرج من الدنيا إلّا وقد استحقَّ ذلك.

شرح ذلك: ذهب أبو القاسم البلخي وكثير من المتكلِّمين إلىٰ أنَّه يجوز أن / [[ص ١٢٢]] يُمكِّن الله تعالىٰ من فعل الظلم من ليس له شيء من الأعواض أصلاً، فإذا ورد القيامة تفضَّل الله عليه ثمّ نقله إلىٰ من يستحقُّ ذلك عليه.

قال أبو هاشم وأصحابه: أنَّه لا يجوز أن يُمكِّن من فعل الظلم إلّا من علم من حاله أنَّه يرد القيامة وقد استحقَّ من الأعواض مقدار ما يستحقُّ عليه.

وردَّ علىٰ أبي القاسم قوله بأن قال: الانتصاف واجب والتفضّل ليس بواجب ولا يجوز أن يتعلَّق فعل ما هو واجب بفعل ما ليس بواجب.

وعلىٰ هذه العلَّة التي اعتلَّ بها أبو هاشم يلزمه أن يقول: لا يجوز أن يُمكِّن من فعل الظلم إلّا من يستحقُّ في الحل مقدار ما يستحقُّ / [[ص ١٢٣]] عليه، ولا يكفي أن يكون المعلوم من حاله أنَّه يستحقُّ في المستقبل، لأنَّ تبقيته تفضّل وليست بواجبة علىٰ أصله. فإذاً يعود الأمر إلىٰ أنَّه تعلُّق الواجب بالجائز، وعند ذلك لا يمكن الانتصاف.

فإن قال: من قد علم من حاله أنَّه يستحقُّ ذلك في المستقبل يكون ذلك في حكم الحاصل، كان لأبي القاسم ولمن ينصر مذهبه أن يقولوا: وقد علم أنَّه يتفضَّل عليه وذلك في حكم الحاصل، فينبغي أن يُجوِّزه وهو لا يُجوِّز ذلك.

فثبت من ذلك أنَّه ليس إلَّا المذهبان، إمَّا مذهب أبي القاسم علىٰ ما حكيناه عنه أو الذي اخترناه من أنَّه لا يُمكِّن إلَّا من استحقّ في الحال مقدار ما يستحقُّ عليه ومذهب بين المذهبين مناقضة.

* * *

٤٩ - الأفعال:

أفعال الله تعالى:

الأمالي (ج ٢):

[[ص ٦٣]] [تأويل آية]: إن سأل سائل عن قوله تعالىٰ حاكياً عن شعيب عليه الصلاة والسلام: ﴿قَدِ افْتَرَيْنَا عَلَى اللهِ كَذِباً إِنْ عُدْنا فِي مِلَّتِكُمْ بَعْدَ إِذْ نَجَّانَا اللهُ مِنْها وَما يَكُونُ لَنا أَنْ نَعُودَ فِيها إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللهُ رَبُّنا﴾ [الأعراف: ٨٩]، فقال: أليس هذا صريحاً منه بأنَّ الله تعالىٰ يجوز أن / [[ص ٦٤]] يفعل الكفر والقبيح، لأنَّ ملَّة قومه كانت كفراً وضلالاً، وقد أخبر أنَّه لا يعود فيها إلَّا أن يشاء الله؟

الجواب: قيل له: في هذه الآية وجوه:

أوَّلها: أن يكون الملَّة التي عناها الله إنَّما هي العبادات الشرعيات التي كان قوم شعيب متمسّكين بها، وهي منسوخة عنهم، ولم يعن بها ما يرجع إلىٰ الاعتقادات في الله وصفاته، ممَّا لا يجوز أن تختلف العبادات فيه، والشرعيات يجوز فيها اختلاف العبادة من حيث تبعت المصالح والألطاف، والمعلوم من أحوال المكلَّفين، فكأنَّه قال: إنَّ ملَّتكم لا نعود فيها، مع علمنا بأنَّ الله قد نسخها وأزال حكمها، إلَّا أن يشاء الله أن يتعبَّدنا بمثلها فنعود إليها. وتلك الأفعال التي كانوا متمسّكين بها مع نسخها عنهم ونهيهم عنها _ وإن كانت ضلالاً وكفراً _ فقد كان يجوز فيما هو مثلها أن يكون إيماناً وهدىً، بل فيها أنفسها قد كان يجوز ذلك، وليس تجري هذه الأفعال مجرىٰ الجهل بالله تعالىٰ الذي لا يجوز أن يكون إلَّا قبيحاً.

وقد طعن بعضهم علىٰ هذا الجواب فقال: كيف يجوز أن يتعبَّدهم الله تعالىٰ بتلك الملَّة مع قوله: ﴿قَدِ افْتَرَيْنا عَلَى اللهِ كَذِباً إِنْ عُدْنا فِي مِلَّتِكُمْ بَعْدَ إِذْ نَجَّانَا اللهُ مِنْها﴾؟ فيقال له: لم ينفِ عودهم إليها علىٰ كلّ حال، وإنَّما نفىٰ العود إليها مع كونها منسوخة منهيَّاً عنها، والذي علَّقه بمشيئة الله تعالىٰ من العود إليها هو بشرط أن يأمر بها ويتعبَّد بمثلها، والجواب مستقيم لا خلل فيه.

وثانيها: أنَّه أراد أنَّ ذلك لا يكون أبداً من حيث علَّقه بمشيئة الله تعالىٰ، لما كان معلوماً أنَّه لا يشاؤه، وكلّ أمر عُلِّقَ بما لا يكون فقد نفي كونه علىٰ أبعد الوجوه. وتجري الآية مجرىٰ قوله تعالىٰ: ﴿لا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِياطِ﴾ [الأعراف: ٤٠]، وكما يقول القائل: أنا لا أفعل كذا حتَّىٰ يبيض القار أو يشيب الغراب. وكما قال الشاعر:

وحتَّىٰ يؤوب القارظان كلاهما
ويُنشَر في القتلىٰ كليب لوائل

/ [[ص ٦٥]] والقارظان لا يؤوبان أبداً، وكليب لا يُنشَر أبداً، فكأنَّه قال: إنَّ هذا لا يكون أبداً.

وثالثها: ما ذكره قطرب بن المستنير من أنَّ في الكلام تقديماً وتأخيراً، وأنَّ الاستثناء من الكفّار وقع لا من شعيب، فكأنَّه تعالىٰ قال حاكياً عن الكفّار: ﴿لَنُخْرِجَنَّكَ يا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنا أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنا﴾ [الأعراف: ٨٨]، ثمّ قال حاكياً عن شعيب عليه الصلاة والسلام: وما يكون لنا أن نعود فيها علىٰ كلّ حال.

ورابعها: أن تكون الهاء التي في قوله: (فيها) إلىٰ القرية لا إلىٰ الملَّة، لأنَّ ذكر القرية قد تقدَّم كما تقدَّم ذكر الملَّة، ويكون تلخيص الكلام: إنّا سنخرج من قريتكم ولا نعود فيها إلَّا أن يشاء الله بما ينجزه لنا من الوعد في الإظهار عليكم والظفر بكم فنعود إليها.

وخامسها: أن يكون المعنىٰ: إلَّا أن يشاء الله أن يردّكم إلىٰ الحقّ فنكون جميعاً علىٰ ملَّة واحدة غير مختلفة لأنَّه لـمَّا قال تعالىٰ حاكياً عنهم: ﴿أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنا﴾ كان معناه: أو لنكوننَّ علىٰ ملَّة واحدة غير مختلفة، فحسن أن يكون من بعد إلَّا أن يشاء الله أن يجمعكم معنا علىٰ ملَّة واحدة.

فإن قيل: الاستثناء بالمشيئة إنَّما كان بعد قوله: ﴿وَما يَكُونُ لَنا أَنْ نَعُودَ فِيها﴾، فكأنَّه قال: ليس نعود فيها إلَّا أن يشاء الله، فكيف يصحُّ هذا الجواب؟

قلنا: هو كذلك، إلَّا أنَّه لـمَّا كان معنىٰ أن نعود فيها هو أن تصير ملَّتنا واحدة غير مختلفة، جاز أن يوقع الاستثناء علىٰ المعنىٰ فيقول: إلَّا أن يشاء الله أن نتَّفق في الملَّة بأن ترجعوا أنتم إلىٰ الحقّ.

فإن قيل: فكأنَّ الله تعالىٰ ما شاء أن ترجع الكفّار إلىٰ الحقّ.

قلنا: بلىٰ قد شاء ذلك، إلَّا أنَّه ما شاءه علىٰ كلّ حال، بل من وجه دون وجه، وهو أن يؤمنوا ويصيروا إلىٰ الحقّ مختارين ليستحقّوا الثواب الذي أُجري بالتكليف إليه، ولو شاءه علىٰ كلّ حال لما جاز أن لا يقع منهم، فكأنَّ شعيباً عليه الصلاة والسلام قال: إنَّ ملَّتنا لا تكون واحدة أبداً إلَّا أن يشاء الله أن يُلجِئكم إلىٰ الاجتماع معنا علىٰ ديننا وموافقتنا في ملَّتنا. والفائدة في ذلك واضحة، لأنَّه لو أطلق: / [[ص ٦٦]] أنّا لا نتَّفق أبداً، ولا تصير ملَّتنا واحدة، لتوهَّم متوهِّم أنَّ ذلك ممَّا لا يمكن علىٰ حال من الأحوال، فأفاد بتعليقه له بالمشيئة هذا الوجه. ويجري قوله تعالىٰ: ﴿إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ مجرىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً﴾ [يونس: ٩٩].

وسادسها: أن يكون المعنىٰ: إلَّا أن يشاء الله أن يُمكِّنكم من إكراهنا، ويخلِّي بينكم وبينه، فنعود إلىٰ إظهارها مكرهين. ويقوّي هذا الوجه قوله تعالىٰ: ﴿أَوَلَوْ كُنَّا كَارِهِينَ ﴿٨٨﴾﴾.

وسابعها: أن يكون المعنىٰ: إلَّا أن يشاء الله أن يتعبَّدنا بإظهار ملَّتكم مع الإكراه، لأنَّ إظهار كلمة الكفر قد تحسن في بعض الأحوال إذا تعبَّد الله تعالىٰ بإظهارها، وقوله: ﴿أَوَلَوْ كُنَّا كَارِهِينَ ﴿٨٨﴾﴾ يقوّي هذا الوجه أيضاً.

فإن قيل: فكيف يجوز من نبيّ من أنبياء الله أن يتعبَّد بإظهار الكفر وخلاف ما جاء به من الشرع؟

قلنا: يجوز أن يكون لم يرد بالاستثناء نفسه بل قومه، فكأنَّه قال: وما يكون لي ولا لأُمَّتي أن نعود فيها إلَّا أن يشاء الله أن يتعبَّد أُمَّتي بإظهار ملَّتكم علىٰ سبيل الإكراه، وهو جائز غير ممتنع.

* * *

[[ص ١٦٤]] [تأويل آية]: إن سأل سائل عن قوله تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾ [الأنفال: ٢٤]، وقال: ما معنىٰ الحول بين المرء وقلبه؟ وهل يصحُّ ما تأوَّله قوم من أنَّه يحول بين الكافر والإيمان؟ وما معنىٰ قوله: ﴿لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾؟ وكيف تكون الحياة في إجابته؟

الجواب: قلنا: أمَّا قوله تعالىٰ: ﴿يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾، ففيه وجوه:

أوَّلها: أن يريد بذلك تعالىٰ: يحول بين المرء وبين الانتفاع بقلبه بالموت، وهذا حثٌّ من الله ﷻ علىٰ الطاعات والمبادرة بها قبل الفوت وانقطاع التكليف وتعذّر ما يسوِّف به المكلَّف نفسه من التوبة والإقلاع، فكأنَّه تعالىٰ قال: بادروا إلىٰ الاستجابة لله وللرسول من قبل أن يأتيكم الموت فيحول بينكم وبين الانتفاع بنفوسكم وقلوبكم ويتعذَّر عليكم ما تسوِّفون به نفوسكم من التوبة / [[ص ١٦٥]] بقلوبكم. ويقوّي ذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴿٢٤﴾﴾.

وثانيها: أن يحول بين المرء وقلبه بإزالة عقله وإبطال تمييزه وإن كان حيَّاً، وقد يقال لمن فقد عقله وسُلِبَ تمييزه: إنَّه بغير عقل، قال الله تعالىٰ: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ [ق: ٣٧]. قال الشاعر:

ولي ألف وجه قد عرفتُ مكانه
ولكن بلا قلب إلىٰ أين أذهبُ

وهذا الوجه يقرب من الأوَّل، لأنَّه تعالىٰ أخرج هذا الكلام مخرج الإنذار لهم والحثّ علىٰ الطاعات قبل فوتها، لأنَّه لا فرق بين تعذّر التوبة بانقطاع التكليف بالموت، وبين تعذّرها بإزالة العقل.

وثالثها: أن يكون المعنىٰ المبالغة في الإخبار عن قربه من عباده، وعلمه بما يُبطِنون ويُخفون، وأنَّ الضمائر المكتومة له ظاهرة، والخفايا المستورة لعلمه بادية، ويجري ذلك مجرىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴿١٦﴾﴾ [ق: ١٦]، ونحن نعلم أنَّه تعالىٰ لم يرد قرب المسافة، بل المعنىٰ الذي ذكرناه.

وإذا كان ﷻ هو أعلم بما في قلوبنا منّا، وكان ما نعلمه أيضاً يجوز أن ننساه ونسهو عنه ونضلّ عن علمه، وكلّ ذلك لا يجوز عليه، جاز أن يقول: إنَّه يحول بيننا وبين قلوبنا، لأنَّه معلوم في الشاهد أنَّ كلّ شيء يحول بين شيئين فهو أقرب إليهما.

ولـمَّا أراد الله تعالىٰ المبالغة في وصف القرب خاطبنا بما نعرف ونألف، وإن كان القرب الذي عناه جلَّت عظمته لم يرد به المسافة، والعرب تضع كثيراً لفظة القرب علىٰ غير معنىٰ المسافة، فيقولون: فلان أقرب إلىٰ قلبي من فلان، وزيد منّي قريب، وعمرو منّي بعيد، ولا يريدون قرب المسافة.

ورابعها: ما أجاب به بعضهم من أنَّ المؤمنين كانوا يفكِّرون في كثرة عدوّهم وقلَّة عددهم، فيدخل قلوبهم الخوف، فأعلمهم تعالىٰ أنَّه يحول بين المرء وقلبه، بأنَّه يُبدِّله بالخوف آمناً، ويُبدِّل عدوّهم _ بظنّهم أنَّهم قادرون عليهم وغالبون لهم _ الجبن والخَوَر.

ويمكن في الآية وجه خامس، وهو أن يكون المراد أنَّه تعالىٰ يحول بين المرء وبين ما يدعوه إليه قلبه من القبائح بالأمر والنهي والوعد والوعيد، لأنّا نعلم أنَّه تعالىٰ لو لم يُكلِّف العاقل مع ما فيه من الشهوات والنفار لم يكن له عن القبيح مانع، ولا عن مواقعته رادع، فكان التكليف حائلاً بينه وبينه من حيث زجر عن فعله، وصرف عن مواقعته. وليس يجب في الحائل أن يكون في كلّ موضع ممَّا يمتنع معه الفعل، لأنّا نعلم أنَّ المشير منّا علىٰ غيره في أمر كان قد همَّ به / [[ص ١٦٦]] وعزم علىٰ فعله أن يجتنبه، والمنبِّه له علىٰ أنَّ الحظَّ في الانصراف عنه، يصحُّ أن يقال: منعه منه، وحال بينه وبين فعله. قال عبيد الله بن قيس الرقيات:

حال دون الهوىٰ ودو ... ن سُرَىٰ الليل مصعبُ
وسياط علىٰ أكُـ ... ـفِّ رجال تُقَلَّبُ

ونحن نعلم أنَّه لم يحل إلَّا بالتخويف والترهيب دون غيرهما.

فإن قيل: كيف يطابق هذا الوجه صدر الآية؟

قلنا: وجه المطابقة ظاهر، لأنَّه تعالىٰ أمرهم بالاستجابة لله تعالىٰ ولرسوله فيما يدعون إليه من فعل الطاعات والامتناع من المقبّحات، فأعلمهم أنَّه بهذا الدعاء والإنذار وما يجري مجراهما يحول بين المرء وبين ما تدعوه إليه نفسه من المعاصي، ثمّ إنَّ المآب بعد هذا كلّه والمنقلب إلىٰ ما عنده فيجازي كلّاً باستحقاقه.

فأمَّا قوله تعالىٰ: ﴿إِذا دَعاكُمْ لِما يُحْيِيكُمْ﴾، ففيه وجوه:

أوَّلها: أن يريد بذلك الحياة في النعيم والثواب، لأنَّ تلك هي الحياة الدائمة الطيّبة التي يؤمن من تغيّرها، ولا يخاف انتقالها، فكأنَّه تعالىٰ حثَّ علىٰ إجابته التي تكسب هذه الحال.

وثانيها: أنَّه يختصُّ ذلك بالدعاء إلىٰ الجهاد وقتال العدوّ، فكأنَّه تعالىٰ أمرهم بالاستجابة للرسول عليه الصلاة والسلام فيما يأمرهم به من قتال عدوّهم، ودفعهم عن حوزة الإسلام، وأعلمهم أنَّ ذلك يحييهم من حيث كان فيه قهر للمشركين، وتقليل لعددهم، وفلّ لجهدهم، وحسم لأطماعهم، لأنَّهم متىٰ كثروا وقووا استلانوا جانب المؤمنين، وأقدموا عليهم بالقتل وصنوف المكاره، فمن هاهنا كانت الاستجابة له عليه الصلاة والسلام تقتضي الحياة والبقاء، ويجري ذلك مجرىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَياةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩].

وثالثها: ما قاله قوم من أنَّ كلّ طاعة حياة، ويوصف فاعلها بأنَّه حيّ، كما أنَّ المعاصي يوصف فاعلها بأنَّه ميّت، والوجه في ذلك أنَّ المؤمن الطائع لـمَّا كان منتفعاً بحياته وكانت تؤدّيه إلىٰ الثواب الدائم قيل: إنَّ الطاعة حياة، ولـمَّا كان الكافر العاصي لا ينتفع بحياته من حيث كان مصيره إلىٰ العقاب الدائم كان في حكم الميّت، ولهذا يقال لمن كان منغَّص الحياة غير منتفع بها: فلان بلا عيش ولا حياة، وما جرىٰ مجرىٰ ذلك من حيث لا ينتفع بحياته.

ويمكن في الآية وجه آخر، وهو أن يكون المراد بالكلام الحياة في الحكم لا في / [[ص ١٦٧]] الفعل، لأنّا قد علمنا أنَّه عليه الصلاة والسلام كان مكلَّفاً مأموراً بجهاد جميع المشركين المخالفين لملَّته وقتلهم، وإن كان فيما بعد كُلِّفَ ذلك فيمن عدا أهل الذمَّة علىٰ شروطها، فكأنَّه تعالىٰ قال: فاستجيبوا للرسول ولا تخالفوه، فإنَّكم إذا خالفتم كنتم في الحكم غير أحياء، من حيث تُعُبِّدَ عليه الصلاة والسلام بقتالكم وقتلكم، فإذا أطعتم كنتم في الحكم أحياء. ويجري ذلك مجرىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كانَ آمِناً﴾ [آل عمران: ٩٧]، وإنَّما أراد تعالىٰ إنَّما يجب أن يكون آمناً، وهذا حكمه، ولم يُخبِر بأنَّ ذلك لا محالة واقع.

فأمَّا المجبّرة فلا شبهة لهم في الآية، ولا متعلّق بها، لأنَّه تعالىٰ لم يقل: إنَّه يحول بين المرء وبين الإيمان، بل ظاهر الآية لا يقتضي أن يحول بينه وبين أفعاله، وإنَّما يقتضي ظاهرها أنَّه يحول بينه وبين قلبه، وليس للإيمان ولا للكفر ذكر، ولو كان للآية ظاهر يقتضي ما ظنّوه _ وليس لها ذلك _، ولا يضرُّ قناعته بأدلَّة العقل الموجبة أنَّه تعالىٰ لا يحول بين المرء وبين ما أمر به وأراده منه وكلَّفه فعله، لأنَّ ذلك قبيح، والقبائح عنه منفيَّة.

* * *

الأمالي (ج ٣):

[[ص ٢]] [تأويل آية]: إن سأل سائل عن قوله تعالىٰ: ﴿فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ ۝ ...﴾ إلىٰ آخر الآية [التكوير: ٢٦ و٢٧]، فقال: ما تأويل هذه الآية؟ أوَليس ظاهرها يقتضي أنّا لا نشاء شيئاً إلّا والله تعالىٰ شاءه؟ ولم يخصّ إيماناً من كفر ولا طاعة من معصية.

الجواب: قلنا: الوجه المذكور في هذه الآية أنَّ الكلام متعلّق بما تقدَّمه من ذكر الاستقامة، لأنَّه تعالىٰ قال: ﴿لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ ۝﴾ [التكوير: ٢٨]، ثمّ قال: ﴿وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ۝﴾ [التكوير: ٢٩]، أي ما تشاؤن الاستقامة إلّا والله تعالىٰ مريد لها، ونحن لا ننكر أن يريد الله تعالىٰ الطاعات، وإنّما أنكرنا إرادته المعاصي. وليس لهم أن يقولوا تقدّم ذكر الاستقامة لا يوجب قصر الكلام عليها، ولا يمنع من عمومه، كما أنَّ السبب لا يوجب قصر ما يخرج من الكلام عليه حتّىٰ لا يتعداه، وذلك أنَّ الذي ذكروه إنّما يجب فيما يستقلّ بنفسه من الكلام دون ما لا يستقلّ.

وقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ﴾ لا ذكر للمراد فيه، فهو غير مستقلّ بنفسه، وإذا عُلِّقَ بما تقدَّم من ذكر الاستقامة استقلَّ. علىٰ أنَّه لو كان للآية ظاهر يقتضي ما ظنّوه _ وليس لها ذلك _ لوجب الانصراف عنه بالأدلَّة الثابتة علىٰ أنَّه تعالىٰ لا يريد المعاصي ولا القبائح. علىٰ أنَّ مخالفينا في هذه المسألة لا يمكنهم حمل الآية علىٰ العموم، لأنَّ العباد قد يشاؤن عندهم ما لا يشاء الله تعالىٰ، بأن يريدوا الشيء ويعزموا عليه فلا يقع مانع ممتنعاً كان أو غيره، وكذلك قد يريد النبيّ عليه الصلاة والسلام من الكفّار الإيمان، وقد تُعبِّدنا بأن يريد من المقدِم علىٰ القبيح تركه، وإن كان تعالىٰ عندهم لا يريد ذلك إذا كان المعلوم أنَّه لا يقع، فلا بدَّ لهم من تخصيص الآية، فإذا جاز لهم ذلك بالشبهة / [[ص ٣]] جاز لنا مثله بالحجَّة. وتجري هذه الآية مجرىٰ قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلاً ۝ وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ﴾ [الإنسان: ٢٩ و٣٠]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ﴾ [المدَّثِّر: ٥٦]، في تعلّق الكلام بما قبله.

فإن قالوا: فالآية تدلُّ علىٰ مذهبنا وبطلان مذهبكم من وجه آخر، وهو أنَّه ﷻ قال: ﴿وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ﴾ وذلك يقتضي أنَّه يشاء الاستقامة في حال مشيئتنا لها، لأنَّ (أن) الخفيفة إذا دخلت علىٰ الفعل المضارع اقتضت الاستقبال، وهذا يوجب أنَّه يشاء أفعال العباد في كلّ حال، ويبطل ما تذهبون إليه من أنَّه إنّما يريد الطاعات في حال الأمر.

قلنا: ليس في ظاهر الآية أنّا لا نشاء إلّا ما شاءه الله تعالىٰ في حال مشيئتنا كما ظننتم، وإنّما يقتضي حصول مشيئته لما نشاؤه من الاستقامة من غير ذكر لتقدّم ولا تأخّر، ويجري ذلك مجرىٰ قول القائل: ما يدخل زيد هذه الدار إلّا أن يدخلها عمرو، ونحن نعلم أنَّه غير واجب بهذا الكلام أن يكون دخولهما في حالة واحدة، بل لا يمتنع أن يتقدَّم دخول عمر ويتلوه دخول زيد، و(أن) الخفيفة وإن كانت للاستقبال علىٰ ما ذُكِرَ، فلم يبطل علىٰ تأويلنا معنىٰ الاستقبال فيها، لأنَّ تقدير الكلام: وما تشاؤن الطاعات إلّا بعد أن يشاء الله تعالىٰ، ومشيئته تعالىٰ قد كانت لها حال الاستقبال.

وقد ذهب أبو علي الجبّائي إلىٰ أنَّه لا يمتنع أن يريد تعالىٰ الطاعات حالاً بعد حال، وإن كان قد أرادها في حال الأمر، كما يصحُّ أن يأمر بها أمراً بعد أمر، قال: لأنَّه قد يصحُّ أن يتعلَّق بإرادته ذلك منّا بعد الأمر، وفي حال الفعل مصلحة، ويعلم تعالىٰ أنّا نكون متىٰ علمنا ذلك كنّا إلىٰ فعل الطاعات أقرب. وعلىٰ هذا المذهب لا يُعتَرض بما ذكروه.

والجواب الأوَّل واضح إذا لم نذهب إلىٰ مذهب أبي علي في هذا الباب. علىٰ أنَّ اقتضاء الآية للاستقبال من أوضح دليل علىٰ فساد قولهم، لأنَّ الكلام إذا اقتضىٰ حدوث المشيئة وأبطل استقبالها، بطل قول من قال منهم: إنَّه مريد لنفسه أو مريد بإرادة قديمة، وصحَّ ما نقوله من أنَّ إرادته محدِثة مجدَّدة.

ويمكن في تأويل الآية وجه آخر مع حملنا إيّاها علىٰ العموم، من غير أن نخصّها بما تقدَّم ذكره من الاستقامة، ويكون المعنىٰ: وما تشاؤن شيئاً من فعالكم إلّا أن يشاء الله تمكينكم من مشيئتكم، وإقداركم عليها، والتخلية بينكم وبينها. وتكون الفائدة في ذلك الإخبار عن الافتقار إلىٰ الله تعالىٰ، وأنَّه لا قدرة / [[ص ٤]] للعبد علىٰ ما لم يُقَدِّره الله

تعالىٰ ﷻ. وليس يجب عليه أن يستبعد هذا الوجه، لأنَّ ما تتعلَّق به المشيئة في الآية محذوف غير مذكور. وليس لهم أن يُعَلِّقوا قوله تعالىٰ: ﴿إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ بالأفعال دون تعلّقه بالقدرة، لأنَّ كلّ واحد من الأمرين غير مذكور، وكلّ هذا واضح بحمد الله.

* * *

[[ص ١٠٠]] [تأويل آية]: إن سأل سائل عن قوله تعالىٰ: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [البقرة: ٢٥٧]، فقال: أليس ظاهر هذه الآية يقتضي أنَّه هو الفاعل للإيمان فيهم؟ لأنَّ النور هاهنا كناية عن الإيمان والطاعات، والظلمة كناية عن الكفر والمعاصي، ولا معنىٰ لذلك غير ما ذكرناه، وإذا كان مضيف الإخراج إليه فهو الفاعل لما كانوا به خارجين، وهذا خلاف مذهبكم.

الجواب: قلنا: إنَّ النور والظلمة المذكوران في الآية جائز أن يكون المراد بهما الإيمان والكفر، وجائز أيضاً أن يراد بهما الجنَّة والنار، والثواب والعقاب، فقد تصحُّ الكناية عن الثواب والنعيم في الجنَّة بأنَّه نور، وعن العقاب في النار بأنَّه ظلمة، فإذا كان المراد بهما الجنَّة والنار ساغت إضافة إخراجهم من الظلمات إلىٰ النور إليه تعالىٰ، لأنَّه لا شبهة في أنَّه جلَّ وعزَّ هو المدخل للمؤمن الجنَّة والعادل به عن طريق النار. والظاهر بما ذكرناه أشبه، لأنَّه يقتضي أنَّ المؤمن الذي ثبت كونه مؤمناً يخرج من الظلمة إلىٰ النور، ولو حُمِلَ علىٰ الإيمان والكفر لتناقض المعنىٰ، ولصار تقدير الكلام أنَّه يُخرِج المؤمن الذي قد تقدَّم كونه مؤمناً من الكفر إلىٰ الإيمان، وذلك لا يصحُّ. وإذا كان الكلام يقتضي الاستقبال في إخراج من ثبت كونه مؤمناً كان حمله علىٰ دخول الجنَّة والعدول به عن طريق النار أشبه بالظاهر.

علىٰ أنّا لو حملنا الكلام علىٰ الإيمان والكفر لصحَّ ولم يكن مقتضيا لما توهَّموه، ويكون وجه إضافة الإخراج إليه تعالىٰ وإن لم يكن الإيمان من فعله من حيث بيَّن ودلَّ وأرشد ولطَّف وسهَّل، وقد علمنا أنَّه لولا هذه الأُمور لم يخرج المكلَّف من الكفر إلىٰ الإيمان، فيصحُّ إضافة الإخراج إليه تعالىٰ لكون ما عدَّدناه من / [[ص ١٠١]] جهته. وعلىٰ هذا يصحُّ من أحدنا إذا أشار علىٰ غيره بدخول بلدٍ من البلدان ورغَّبه في ذلك وعرَّفه ما فيه من الصلاح والنفع، أو بمجانبة فعل من الأفعال أن يقول: أنا أدخلت فلاناً البلد الفلاني، وأنا أخرجته من كذا وأنتشته منه، ويكون وجه الإضافة ما ذكرناه من الترغيب وتقوية الدواعي.

ألَا ترىٰ أنَّه تعالىٰ قد أضاف إخراجهم من النور إلىٰ الظلمات، ومن الإيمان إلىٰ الطاغوت، وإن لم يدلّ ذلك علىٰ أنَّ الطاغوت هو الفاعل للكفر في الكفّار، بل وجه الإضافة ما تقدَّم، لأنَّ الشياطين يغوون ويدعون إلي الكفر ويزيّنون فعله، فتصحُّ إضافته إليهم من هذا الوجه، والطاغوت هو الشيطان وحزبه، وكلّ عدوّ لله تعالىٰ صدَّ عن طاعته، وأغرىٰ بمعصيته يصحُّ إجراء هذه التسمية عليه، فكيف اقتضت الإضافة الأُولىٰ أنَّ الإيمان من فعل الله تعالىٰ في المؤمن ولم تقتضِ الإضافة الثانية أنَّ الكفر من فعل الشياطين في الكفّار لولا بله المخالفين وغفلتهم.

وبعد فلو كان الأمر علىٰ ما ظنّوه لما صار الله تعالىٰ وليّاً للمؤمنين وناصراً لهم علىٰ ما اقتضته الآية، والإيمان من فعله تعالىٰ لا من فعلهم، ولما كان خاذلاً للكافرين ومضيفاً لولايتهم إلىٰ الطاغوت، والكفر من فعله تعالىٰ فيهم، ولما فصل بين الكافر والمؤمن في باب الولاية وهو المتولّي لفعل الأمرين فيهما. ومثل هذا لا يذهب علىٰ أحد، ولا يعرض عنه إلَّا معاند مغالط لنفسه.

* * *

[[ص ١١٤]] [تأويل آية]: إن سأل سائل عن قوله تعالىٰ: ﴿رَبَّنَا لا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا ...﴾ الآية [آل عمران: ٨]، فقال: أوَليس ظاهر الآية يقتضي أنَّه تعالىٰ يجوز أن يزيغ القلوب عن الإيمان حتَّىٰ تصحّ مسألته تعالىٰ أن لا يزيغها ويكون هذا الدعاء مفيداً؟

الجواب: قلنا: في هذه الآية وجوه:

أوَّلها: أن يكون المراد بالآية: ربَّنا لا تُشدِّد علينا المحنة في التكليف، ولا تشق علينا فيه، فيفضي بنا ذلك إلىٰ زيغ القلوب منّا بعد الهداية، وليس يمتنع أن يضيفوا ما يقع من زيغ قلوبهم عند تشديده تعالىٰ عليهم المحنة إليه، كما قال ﷻ في السورة: إنَّها زادتهم رجساً إلىٰ رجسهم، وكما قال مخبراً عن نوح عليه السلام: ﴿فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَاراً ۝٦﴾ [نوح: ٦].

فإن قيل: كيف يُشدِّد المحنة عليهم؟

قلنا: بأن يقوّي / [[ص ١١٥]] شهواتهم لما قبَّحه في عقولهم، ونفورهم عن الواجب عليهم، فيكون التكليف عليهم بذلك شاقّاً، والثواب المستحقّ عليهم عظيماً متضاعفاً، وإنَّما يحسن أن يجعله شاقّاً تعريضاً لهذه المنزلة.

وثانيها: أن يكون ذلك دعاء بالتثبيت لهم علىٰ الهداية، وإمدادهم بالألطاف التي معها يستمرّون علىٰ الإيمان.

فإن قيل: وكيف يكون مزيغاً لقلوبهم بأن لا يفعل اللطف؟

قلنا: من حيث المعلوم أنَّه متىٰ قطع إمدادهم بألطافه وتوفيقاته زاغوا وانصرافوا عن الإيمان، ويجري هذا مجرىٰ قولهم: اللّهمّ لا تُسلِّط علينا من لا يرحمنا، معناه: لا تخلِّ بيننا وبين من لا يرحمنا فيتسلَّط علينا. ومثله قول الفرزدق:

أتاني ورجلي بالمدينة وقعةٌ ... لآل تميم أقعدت كلَّ قائم

أراد: قعد لها كلّ قائم. فكأنَّهم قالوا: لا تخلِّ بيننا وبين نفوسنا وتمنعنا ألطافك فنزيغ ونضلّ.

وثالثها: ما أجاب به أبو علي الجبّائي محمّد بن علي، لأنَّه قال: المراد بالآية: ربَّنا لا تزغ قلوبنا عن ثوابك ورحمتك، ومعنى هذا السؤال أنَّهم سألوا الله تعالىٰ أن يلطف لهم في فعل الإيمان حتَّىٰ يقيموا عليه ولا يتركوه في مستقبل عمرهم، فيستحقّوا بترك الإيمان أن يزيغ قلوبهم عن الثواب، وأن يفعل تعالىٰ بهم بدلاً منه العقاب.

قال: فإن قال قائل: فما هذا الثواب الذي هو في قلوب المؤمنين حتَّىٰ زعمتم أنَّهم سألوا الله أن لا يزيغ قلوبهم عنه؟ وأجاب بأنَّ من الثواب الذي في قلوب المؤمنين ما ذكره الله تعالىٰ من الشرح والسعة بقوله تعالىٰ: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلامِ﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وقوله تعالىٰ للرسول عليه الصلاة والسلام: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ۝١ وَوَضَعْنا عَنْكَ وِزْرَكَ ۝٢﴾ [الشرح: ١ و٢]، وذكر أنَّ ضدّ هذا الشرح هو الضيق والحزن اللذان يُفعَلان بالكفّار عقوبةً. قال: ومن ذلك أيضاً التطهير الذي يفعله في قلوب المؤمنين، وهو الذي منعه الكافرين فقال تعالىٰ: ﴿أُولئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ﴾ [المائدة: ٤١]. قال: ومن ذلك أيضاً كتابته في قلوب المؤمنين كما قال تعالىٰ: ﴿أُولئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمانَ﴾ [المجادلة: ٢٢]، وضد هذه الكتابة هي سمات الكفر التي في قلوب الكافرين، فكأنَّهم سألوا الله تعالىٰ أن لا يزيغ قلوبهم عن هذا الثواب إلىٰ ضدّه من العقاب.

ورابعها: أن تكون الآية محمولة علىٰ الدعاء بأن لا يزيغ القلوب / [[ص ١١٦]] عن اليقين والإيمان، ولا يقتضي ذلك أنَّه تعالي سُئِلَ ما كان لا يجب أن يفعله، وما لولا المسألة لجاز فعله، لأنَّه غير ممتنع أن يدعوه علىٰ سبيل الانقطاع إليه والافتقار إلىٰ ما عنده بأن يفعل تعالىٰ ما نعلم أنَّه لا بدَّ من أن يفعله، وبأن لا يفعل ما نعلم أنَّه واجب أن لا يفعله تعالىٰ إذا تعلَّق بذلك ضرب من المصلحة، كما قال تعالىٰ حاكياً عن إبراهيم عليه الصلاة والسلام: ﴿وَلا تُخْزِنِي يَوْمَ يُبْعَثُونَ ۝٨٧﴾ [الشعراء: ٨٧]، وكما قال في تعليمنا ما ندعوه به: ﴿قالَ رَبِّ احْكُمْ بِالْحَقِّ﴾ [الأنبياء: ١١٢]، وكقوله تعالىٰ: ﴿رَبَّنا وَلا تُحَمِّلْنا ما لا طاقَةَ لَنا بِهِ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، علىٰ أحد الأجوبة، وكلّ ما ذكرناه واضح بحمد الله.

* * *

الأمالي (ج ٤):

[[ص ٢٣]] [تأويل آية]: إن سأل سائل عن قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ أَنْجَيْناكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ / [[ص ٢٤]] يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذابِ ...﴾، إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿بَلاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ ۝١٤١﴾ [الأعراف: ١٤١]، فقال: ما تنكرون أن يكون في هذا الآية دلالة علىٰ إضافة الأفعال التي تظهر من العباد إلىٰ الله تعالىٰ من وجهين: أحدهما: أنَّه قال تعالىٰ بعدما تقدَّم ذكره من أفعالهم ومعاصيهم: ﴿وَفِي ذلِكُمْ بَلاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ ۝١٤٩﴾، فأضافها إلىٰ نفسه. والثاني: أضاف نجاتهم من آل فرعون إليه، فقال تعالىٰ: ﴿وَإِذْ نَجَّيْناكُمْ﴾، ومعلوم أنَّهم هم الذين ساروا حتَّىٰ نجوا، فيجب أن يكون ذلك السير من فعله علىٰ الحقيقة حتَّىٰ تصحّ الإضافة حينئذٍ.

الجواب: قلنا: أمَّا قوله تعالىٰ: ﴿وَفِي ذلِكُمْ﴾ فهو إشارة إلىٰ ما تقدَّم ذكره من إنجائه لهم من المكروه والعذاب، وقد قال قوم: إنَّه معطوف علىٰ ما تقدَّم من قوله

تعالىٰ: ﴿يا بَني إِسْرائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي ...﴾ الآية [البقرة: ٤٠]، والبلاء هاهنا الإحسان والنعمة، ولا شكَّ في أنَّ تخليصه لهم من ضروب المكاره التي عدَّدها الله نعمة عليهم وإحسان إليهم. والبلاء عند العرب قد يكون حسناً، وقد يكون سيّئاً، قال الله تعالىٰ: ﴿وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلاءً حَسَناً﴾ [الأنفال: ١٧]، ويقول الناس في الرجل إذا أحسن القتال والثبات في الحرب: قد أبلىٰ فلان ولفلان بلاءً. والبلوىٰ أيضاً قد يُستَعمل في الخير والشرّ، إلَّا أنَّ أكثر ما يستعملون البلاء الممدود في الجميل والخير، والبلوىٰ المقصورة في السوء والشرّ. فقال قوم: أصل البلاء في كلام العرب الاختبار والامتحان، ثمّ يُستَعمل في الخير والشرّ لأنَّ الاختبار والامتحان قد يكون في الخير والشرّ جميعاً، كما قال تعالىٰ: ﴿وَبَلَوْناهُمْ بِالْحَسَناتِ وَالسَّيِّئاتِ﴾ [الأعراف: ١٦٨]، يعني اختبرناهم، وكما قال تعالىٰ: ﴿وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ [الأنبياء: ٣٥]، فالخير يُسمّىٰ بلاءً، والشرّ يُسمّىٰ بلاءً، غير أنَّ الأكثر في الشرّ أن يقال: بلوته أبلوه بلاءً، وفي الخير: أبلوته أبليه إبلاءً وبلاءً. وقال زهير في البلاء الذي هو الخير:

جزىٰ الله بالإحسان ما فعلا بكم
وأبلاهما خير البلاء الذي يبلو

فجمع بين اللغتين، لأنَّه أراد: أنعم الله عليهما خير النعمة التي يختبر بها عباده. وكيف يجوز أن يضيف تعالىٰ ما ذكره عن آل فرعون من ذبح الأبناء وغيره إلىٰ نفسه، وهو قد ذمَّهم عليه ووبَّخهم؟ وكيف يكون ذلك من فعله، وهو قد عدَّ تخليصهم منه نعمة عليهم؟ وكان يجب علىٰ هذا أن يكون إنَّما نجّاهم من فعله تعالىٰ بفعله، وهذا مستحيل لا يُعقَلَ / [[ص ٢٥]] ولا يحصل. علىٰ أنَّه يمكن أن يرد قوله: ﴿ذلِكُمْ﴾ إلىٰ ما حكاه عن آل فرعون من الأفعال القبيحة، ويكون المعنىٰ: أنَّ في تخليته بين هؤلاء بينكم، وتركه منعهم من إيقاع هذه الأفعال بكم، ﴿بَلاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ ﴿٤٩﴾﴾ أي محنة واختبار لكم.

والوجه الأوَّل أقوىٰ وأولىٰ، وعليه جماعة من المفسِّرين.

وروىٰ أبو بكر الهذلي عن الحسن في قوله تعالىٰ: ﴿فِي ذلِكُمْ بَلاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ ﴿٤٩﴾﴾، قال: نعمة عظيمة، إذ أنجاكم من ذلك. وقد روي مثل ذلك عن ابن عبّاس والسدي ومجاهد وغيرهم.

فأمَّا إضافة النجاة إليه وإن كانت واقعة بسيرهم وفعلهم، فلو دلَّ علىٰ ما ظنّوه لوجب إذا قلنا: إنَّ الرسول عليه الصلاة والسلام أنقذنا من الشرك أخرجنا من الضلالة إلىٰ الهدىٰ، ونجّانا من الكفر، أن يكون فاعلاً لأفعالنا. وكذلك قد يقول أحدنا لغيره: أنا نجَّيتك من كذا وكذا، واستنقذتك وخلَّصتك، ولا يريد أنَّه فعل بنفسه فعله، والمعنىٰ في ذلك ظاهر، لأنَّ ما وقع بتوفيق الله تعالىٰ ودلالته وهدايته ومعونته وألطافه قد يصحُّ إضافته إليه، فعلىٰ هذا صحَّت إضافة النجاة إليه تعالىٰ.

ويمكن أيضاً أن يكون مضيفاً لها إليه تعالىٰ من حيث ثبَّط عنهم الأعداء، وشغلهم عن طلبهم، وكلّ هذا يرجع إلىٰ المعونة، فتارةً تكون بأمر يرجع إليهم، وتارةً بأمر يرجع إلىٰ أعدائهم.

فإن قيل: كيف يصحُّ أن يقول: ﴿وَإِذْ أَنْجَيْناكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ﴾ فيخاطب بذلك من لم يدرك فرعون ولا نجا من شرّه؟

قلنا: ذلك معروف مشهور في كلام العرب، وله نظائر، لأنَّ العربي قد يقول مفتخراً علىٰ غير: قتلناكم يوم عكاظ، وهزمناكم، وإنَّما يريد: أنَّ قومي فعلوا ذلك بقومك. وقال الأخطل يهجو جرير بن عطية:

ولقد سمالكم الهذيل فنالكم
بإراب حيث نُقسِّم الأنفالا
في فيلق يدعو الأراقم لم تكن
فرسانه عزلاً ولا أكفالا

ولم يُلحِق جرير الهذيل، ولا أدرك اليوم الذي ذكره، غير أنَّه لـمَّا كان يوم من أيّام قوم الأخطل علىٰ قوم جرير أضاف الخطاب إليه وإلىٰ قومه، فكذلك خطاب الله تعالىٰ بالآية إنَّما توجَّهت إلىٰ أبناء من نجّىٰ من آل فرعون وأحلافهم. والمعنىٰ: وإذ نجَّينا آباءكم وأسلافكم، والنعمة علىٰ السلف نعمة علىٰ الخلف.

* * *

[[ص ٣٣]] [تأويل آية]: إن سأل سائل عن قوله تعالىٰ: ﴿وَلا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فاعِلٌ ذلِكَ غَداً ﴿٢٣﴾ إِلَّا أَنْ

يَشَاءَ اللهُ﴾ [الكهف: ٢٣ و٢٤]، فقال: ما تنكرون أن يكون ظاهر هذه الآية يقتضي أن يكون جميع ما نفعله يشاؤه ويريده؟ لأنَّه تعالىٰ لم يخصّ شيئاً من شيء، وهذا بخلاف مذهبكم. وليس لكم أن تقولوا: إنَّه خطاب للرسول عليه الصلاة والسلام خاصَّة، وهو لا يفعل إلَّا ما يشاء الله تعالىٰ، لأنَّه قد يفعل المباح بلا خلاف، ويفعل الصغائر عند أكثركم، فلا بدَّ من أن يكون في أفعاله تعالىٰ ما لا يشاؤه عندكم، ولأنَّه أيضاً تأديب لنا كما أنَّه تعليم له عليه الصلاة والسلام، ولذلك يحسن منّا أن نقول ذلك فيما يفعله.

الجواب: قلنا: تأويل هذه الآية مبني علىٰ وجهين:

أحدهما: أن يُجعَل حرف الشرط الذي هو (إن) متعلّقاً بما يليه، وبما هو متعلّق به في الظاهر من غير تقدير محذوف، ويكون التقدير: ولا تقولنَّ إنَّك تفعل إلَّا ما يريد الله تعالىٰ. وهذا الجواب ذكره الفرّاء، وما رأيته إلَّا له، ومن العجب تغلغله إلىٰ مثل هذا مع أنَّه لم يكن متظاهراً بالقول بالعدل. وعلىٰ هذا الجواب لا شبهة في الآية، ولا سؤال للقوم عليه، وفي هذا الوجه ترجيح علىٰ غيره من حيث اتَّبعنا فيه الظاهر، ولم نُقدِّر محذوفاً، وعلىٰ كلّ جواب مطابق الظاهر، ولم يُبْنَ علىٰ محذوف كان أولىٰ.

والجواب الآخر: أن نجعل (أن) متعلّقة بمحذوف، ويكون التقدير: ولا تقولنَّ لشيء إنّي فاعل ذلك غداً إلَّا أن تقول: إن يشاء الله. لأنَّ من عاداتهم إضمار القول في مثل هذا الموضع، واختصار الكلام إذا طال، وكان في الموجود منه دلالة علىٰ المفقود. وعلىٰ هذا الجواب يحتاج إلىٰ الجواب عمَّا سُئلنا عنه، فنقول: هذا تأديب من الله تعالىٰ لعباده، وتعليم لهم أن يُعلِّقوا ما يُخبِرون به بهذه اللفظة، حتَّىٰ يخرج من حدِّ القطع.

ولا شبهة في أنَّ ذلك مختصٌّ بالطاعات، وأنَّ الأفعال / [[ص ٣٤]] القبيحة خارجة عنه، لأنَّ أحداً من المسلمين لا يستحسن أن يقول: إنّي أزني غداً إن شاء الله، أو أقتل مؤمناً، وكلّهم يمنع من ذلك أشدّ المنع، فعُلِمَ سقوط شبهة من ظنَّ أنَّ الآية عامّة في جميع الأفعال.

وأمَّا أبو علي محمّد بن عبد الوهّاب فإنَّه ذكر في تأويل هذه الآية ما نحن ذاكروه بعينه، قال: (إنَّما عنىٰ بذلك أنَّ من كان لم يعلم أنَّه يبقىٰ إلىٰ غد حيّاً فلا يجوز أن يقول: إنّي سأفعل غداً وكذا وكذا، فيطلق الخبر بذلك وهو لا يدرىٰ لعلَّه سيموت، ولا يفعل ما أخبر به، لأنَّ هذا الخبر إذا لم يوجد مخبره علىٰ ما أخبر به فهو كذب، وإذا كان المخبر لا يأمن أن لا يوجد مخبره لحدوث أمر من فعل الله نحو الموت أو العجز أو بعض الأمراض، أو لا يوجد ذلك بأن يبدو له في ذلك، فلا يأمن من أن يكون خبره كذباً في معلوم الله ﷻ، وإذا لم يأمن ذلك لم يجز أن يخبر به، ولا يسلم خبره هذا من الكذب إلَّا بالاستثناء الذي ذكره الله تعالىٰ، فإذا قال: إنّي صائر غداً إلىٰ المسجد إن شاء الله، فاستثنىٰ في مصيره بمشيئة الله تعالىٰ أمن أن يكون خبره في هذا كذباً، لأنَّ الله تعالىٰ إن شاء أن يُلجئه إلىٰ المصير إلىٰ المسجد غداً ألجأه إلىٰ ذلك، وكان المصير منه لا محالة، وإذا كان ذلك علىٰ ما وصفنا لم يكن خبره هذا كذباً، وإن لم يوجد منه المصير إلىٰ المسجد، لأنَّه لم يوجد ما استثناه في ذلك من مشيئة الله تعالىٰ).

قال: (وينبغي أن لا يستثنىٰ مشيئة دون مشيئة، لأنَّه إن استثنىٰ في ذلك مشيئة الله بمصيره إلىٰ المسجد علىٰ وجه التعبّد، فهو أيضاً لا يأمن أن يكون خبره كذباً، لأنَّ الإنسان قد يترك كثيراً ممَّا يشاؤه الله تعالىٰ منه ويتعبَّده به، ولو كان استثناء مشيئة الله لأن يبقيه ويقدره ويرفع عنه الموانع كان أيضاً لا يأمن أن يكون خبره كذباً، لأنَّه قد يجوز أن لا يصير إلىٰ المسجد مع تبقية الله تعالىٰ له قادراً مختاراً، فلا يأمن من الكذب في هذا الخبر دون أن يستثني المشيئة العامَّة التي ذكرناها، فإذا دخلت هذه المشيئة في الاستثناء فقد أمن أن يكون خبره كذباً إذا كانت هذه المشيئة متىٰ وُجِدَت وجب أن يدخل المسجد لا محالة).

قال: (وبمثل هذا الاستثناء يزول الحنث عمَّن حلف فقال: والله لأصيرنَّ غداً إلىٰ المسجد إن شاء الله تعالىٰ، لأنَّه إن استثنىٰ علىٰ سبيل ما بيَّنا لم يجز أن يحنث في يمينه، ولو خصَّ استثناءه بمشيئة بعينها ثمّ كانت ولم يدخل معها إلىٰ المسجد حنث في يمينه).

وقال غير أبي علي: إنَّ المشيئة المستثناة هاهنا هي مشيئة المنع والحيلولة، / [[ص ٣٥]] فكأنَّه قال: إن شاء الله يخليني ولا يمنعني.

وفي الناس من قال: القصد بذلك أن يقف الكلام

علىٰ جهة القطع وإن لم يلزم به ما كان يلزم لولا الاستثناء، ولا ينوي في ذلك إلجاءً ولا غيره، وهذا الوجه يُحكىٰ عن الحسن البصري.

واعلم أنَّ للاستثناء الداخل علىٰ الكلام وجوهاً مختلفة، فقد يدخل علىٰ الإيمان والطلاق والعتاق وسائر العقود وما يجرىٰ مجراها من الأخبار، فإذا دخل ذلك اقتضىٰ التوقيف عن إمضاء الكلام، والمنع من لزوم ما يلزم به، وإزالته عن الوجه الذي وُضِعَ له، ولذلك يصير ما تكلَّم به كأنَّه لا حكم له، ولذلك يصحُّ علىٰ هذا الوجه أن يستثني في الماضي فيقول: قد دخلت الدار إن شاء الله، ليخرج بهذا الاستثناء من أن يكون كلامه خبراً قاطعاً، أو يلزمه حكم.

وإنَّما لم يصحّ دخوله في المعاصي علىٰ هذا الوجه، لأنَّ فيه إظهاراً للانقطاع إلىٰ الله تعالىٰ، والمعاصي لا يصحُّ ذلك فيها، وهذا الوجه أحد ما يحتمله تأويل الآية.

وقد يدخل الاستثناء في الكلام فيُراد به اللطف والتسهيل.

وهذا الوجه يخصُّ بالطاعات، ولهذا الوجه جرىٰ قول القائل: لأقضينَّ غداً ما عليَّ من الدين، ولأُصلِّينَّ غداً إن شاء الله، مجرىٰ أن يقول: إنّي أفعل ذلك إن لطف الله تعالىٰ فيه وسهَّله، فعُلِمَ أنَّ المقصد واحد، وأنَّه متىٰ قصد الحالف فيه هذا الوجه لم يجب إذا لم يقع منه هذا الفعل أن يكون حانثاً وكاذباً، لأنَّه إن لم يقع علمنا أنَّه لم يلطف له فيه، لأنَّه لا لطف له.

وليس لأحد أن يعترض هذا بأن يقول: الطاعات لا بدَّ فيها من لطف، وذلك لأنَّ فيها ما لا لطف فيه جملةً، فارتفاع ما هذه سبيله يكشف عنه أنَّه لا لطف فيه، وهذا الوجه لا يصحُّ أن يقال في الآية: إنَّه يخصُّ الطاعات، والآية تتناول كلَّما لم يكن قبيحاً، بدلالة إجماع المسلمين علىٰ حسن الاستثناء ما تضمَّنه في كلّ فعل لم يكن قبيحاً.

وقد يدخل الاستثناء في الكلام فيراد به التسهيل والإقدار والتخلية والبقاء علىٰ ما هي عليه من الأحوال، وهذا هو المراد به إذا دخل في المباحات.

وهذا الوجه يمكن في الآية إلَّا أنَّه يعترضه ما ذكره أبو علي ممَّا حكيناه من كلامه.

وقد يُذكَر استثناء المشيئة أيضاً في الكلام وإن لم يُرَدْ به في شيء ممَّا تقدَّم، بل يكون الغرض إظهار الانقطاع إلىٰ الله تعالىٰ من غير أن يُقصَد إلىٰ شيء من الوجوه المتقدِّمة.

وقد يكون هذا الاستثناء غير معتدٍّ به في كونه كاذباً أو صادقاً، لأنَّه في الحكم كأنَّه قال: لأفعلنَّ كذا إن وصلت إلىٰ مرادي مع انقطاعي إلىٰ الله تعالىٰ وإظهاري / [[ص ٣٦]] الحاجة إليه. وهذا الوجه أيضاً مما يمكن في تأويل الآية.

ومتىٰ تؤمل جملة ما ذكرناه من الكلام عُرِفَ منه الجواب عن المسألة التي لا يزال يسأل عنها المخالفون من قولهم: لو كان الله تعالىٰ إنَّما يريد العبادات من الأفعال دون المعاصي، لوجب إذا قال من لغيره عليه دين طالبه به: والله لأعطينَّك حقّك غداً إن شاء الله، أن يكون كاذباً أو حانثاً إذا لم يفعل، لأنَّ الله تعالىٰ قد شاء ذلك منه عندكم، وإن كان لم يقع فكان يجب أن تلزمه الكفّارة، وأن لا يُؤثِّر هذا الاستثناء في يمينه، ولا يُخرِجه عن كونه حانثاً، كما أنَّه لو قال: والله لأعطينَّك حقّك غداً إن قدم زيد، فقدم ولم يعطه يكون حانثاً، وفي إلزام هذا الحنث خروج عن إجماع المسلمين، فصار ما أوردناه جامعاً لبيان تأويل الآية، وللجواب عن هذه المسألة ونظائرها من المسائل، والحمد لله وحده.

* * *

[[ص ٥٩]] وأمَّا قوله تعالىٰ: ﴿وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿١٥﴾﴾ [البقرة: ١٥]، فيحتمل وجهين:

أحدهما: أن يريد: إنّي أُملي لهم في العمر وأمهلهم ليؤمنوا ويطيعوا وهم مع ذلك مستمسكون بطغيانهم وعَمَهِهِم.

والوجه الآخر: أن يريد بـ ﴿يَمُدُّهُمْ﴾ أن يتركهم من فوائده ومنحه التي يؤتيها المؤمنين ثواباً لهم، ويمنعها من الكافرين عقاباً، كشرحه لصدورهم، وتنويره لقلوبهم. وكلّ هذا واضح بحمد الله.

* * *

[[ص ٨٧]] [تأويل آية]: إن سأل سائل عن قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللهِ...﴾ إلىٰ آخر الآية [المائدة: ٦٠]، فقال: ما أنكرتم أن

تكون هذه الآية دالّة علىٰ أنّه جعل الكافر كافراً؟ لأنّه أخبر بأنّه جعل منهم من عبد الطاغوت كما جعل القردة والخنازير، وليس يجعله كافرا إلّا بأن يخلق كفره.

الجواب: يقال له قبل أن يُتكلَّم في تأويل الآية بما تحتمله من المعاني: كيف يجوز أن يُخبِرنا تعالىٰ بأنّه يجعلهم كفّاراً وخلق كفرهم، والكلام خرج مخرج الذمّ لهم، والتوبيخ علىٰ كفرهم، والمبالغة في الإزراء عليهم؟ وأيّ مدخل لكونه خالقاً لكفرهم في باب ذمّهم؟ وأيّ نسبة بينه وبينهم وبين ذلك؟ بل لا شيء أبلغ في عذرهم وبراءتهم من أن يكون خالقاً لما ذمَّهم من أجله، وهذا يقتضي أن يكون الكلام متناقضاً مستحيل المعنىٰ، ونحن نعلم أنَّ أحداً إذا أراد ذمّ غيره وتوبيخه وتهجينه بمثل هذا الضرب من الكلام إنّما يقول: ألَا أُخبركم بشرّ الناس وأحقّهم بالذم واللوم؟ من فعل كذا، وصنع كذا، وكان علىٰ كذا وكذا. فيُعدِّد من الأحوال والأفعال قبائحها، ولا يجوز أن يُدخِل في جملتها ما ليس بقبيح، ولا ما هو من فعل الذامّ أو من جهته حتّىٰ يقول في جملة ذلك: ومن تشاغل بالصنعة الفلانية التي أسلمها إليه وحمله عليها، وإن عقلاً يقبل هذه الشبهة لعقل ضعيف سخيف.

فإن قيل: أليس قد ذمَّهم في الكلام بأن جعل منهم القردة والخنازير، ولاصنع لهم في ذلك؟ فكذلك يجوز أن يذمّهم ويجعلهم عابدين للطاغوت وإن كان من فعله.

قلنا: إنّما جعلهم قردة وخنازير عقوبةً لهم علىٰ أفعالهم وباستحقاقهم، فجرىٰ ذلك مجرىٰ أفعالهم، كما ذمَّهم بأن لعنهم وغضب عليهم من حيث استحقّوا ذلك منه تعالىٰ بأفعالهم وعبادتهم للطاغوت، فإن كان هو خلقها فلا وجه لذمّهم بها، لأنَّ ذلك ممّا لا يستحقّونه بفعل متقدِّم كاللعن والمسخ.

ثمّ نعود إلىٰ تأويل الآية فنقول: لا ظاهر للآية يقتضي ما ظنّوه، وأكثر ما تضمَّنته الإخبار بأنّه جعل وخلق من يعبد الطاغوت كما جعل منهم القردة والخنازير، ولا شبهة في أنّه تعالىٰ هو خالق الكافر، وأنّه لا خالق له سواه، غير أنَّ ذلك لا يوجب أنَّه خلق كفره وجعله كافراً.

وليس لهم أن يقولوا: كما نستفيد من قوله / [[ص ٨٨]] تعالىٰ: ﴿جَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ﴾ أنّه جعل ما به كانوا كذلك، هكذا نستفيد من قوله: جعل منهم من عبد الطاغوت أنّه خلق ما به كان عابداً للطاغوت، وذلك إنّما استفدنا ما ذكروه من الأوّل لأنَّ الدليل قد دلَّ علىٰ أنَّ ما به يكون القرد قرداً والخنزير خنزيراً لا يكون إلّا من فعله تعالىٰ، وليس ما به يكون الكافر كافراً مقصوراً علىٰ فعله تعالىٰ، بل قد دلَّ الدليل علىٰ أنّه يتعالىٰ عن فعل ذلك وخلقه، فافترق الأمران.

وفي الآية وجه آخر، وهو أن لا يكون قوله تعالىٰ: ﴿وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ﴾ معطوفاً علىٰ القردة والخنازير، بل معطوفاً علىٰ من لعنه الله وغضب عليه، وتقدير الكلام: من لعنه الله، ومن غضب عليه، ومن عبد الطاغوت، ومن جعل الله منهم القردة والخنازير. وهذا هو الواجب، لأنَّ (عَبَدَ) فعل والفعل لا يُعطَف علىٰ الاسم، فلو عطفناه علىٰ القردة والخنازير لكنّا قد عطفنا فعلاً علىٰ اسم، فالأولىٰ عطفه علىٰ ما تقدَّم من الأفعال.

وقال قوم: يجوز أن يُعطَف ﴿عَبَدَ الطَّاغُوتَ﴾ علىٰ الهاء والميم في ﴿مِنْهُمُ﴾، فكأنَّه تعالىٰ جعل منهم ومن عبد الطاغوت القردة والخنازير. وقد يُحذَف (مَنْ) في الكلام، قال الشاعر:

أمن يهجو رسول الله منكم
ويمدحه وينصره سواء

أراد: ومن يمدحه وينصره.

فإن قيل: فهبوا هذا التأويل ساغ في قراءة من قرأ بالفتح، أين أنتم عن قراءة من قرأ: (وعَبُدَ) بفتح العين وضمّ الباء، وكسر التاء من (الطاغوتِ)، ومن قرأ: (عُبُدَ الطاغوت) بضمّ العين والباء، ومن قرأ: (وعُبَّدَ الطاغوت) بضمّ العين والتشديد، / [[ص ٨٩]] ومن قرأ: (وعُبَّادَ الطاغوت)؟

قلنا: المختار من هذه القراءة عند أهل العربية كلّهم القراءة بالفتح، وعليها جميع القرّاء السبعة إلّا حمزة، فإنّه قرأ (عَبُدَ) بفتح العين وضمّ الباء، وباقي القراءات شاذّة غير مأخوذ بها.

قال أبو إسحاق الزجّاج في كتابه في معاني القرآن: ﴿وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ﴾ نسق علىٰ ﴿مَنْ لَعَنَهُ اللهُ﴾، قال: وقد قُرِئَتْ: (عَبُدَ الطاغوت)، والذي أختاره: ﴿وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ﴾.

وروي عن ابن مسعود رحمه الله: (وعبدوا الطاغوت)، فهذا يقوّي: ﴿وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ﴾، قال: ومن قرأ (وعَبُدَ الطاغوتِ) بضمّ الباء وخفض الطاغوت فإنّه عند بعض

أهل العربية ليس بالوجه من جهتين: إحدهما أنَّ (عَبُدَ) علىٰ وزن (فَعُلَ) وليس هذا من أمثلة الجمع، لأنَّهم فسَّروه بخدم الطاغوت، والثاني أن يكون محمولاً علىٰ (وجعل منهم عبد الطاغوت) ثمّ خرَّج إلىٰ من قرأ (عَبُدَ) وجهاً فقال: إنَّ الاسم بني علىٰ فعل كما يقال: رجل حذر، أي مبالغ في الحذر، فتأويل (عَبُدَ) أنَّه بلغ الغاية في طاعة الشيطان، وهذا كلام الزجّاج.

وقال أبو علي الحسن بن عبد الغفّار الفارسي محتجَّاً لقراءة حمزة: (ليس (عَبُدَ) لفظ جمع، ألَا ترىٰ أنَّه ليس في أبنية الجموع شيء علىٰ هذا البناء؟ ولكنَّه واحد يراد به الكثرة، ألَا ترىٰ أنَّ في الأسماء المفردة المضافة إلىٰ المعارف ما لفظه لفظ الإفراد ومعناه الجمع، كقوله تعالىٰ: ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللهِ لا تُحْصُوها﴾ [النحل: ١٨]، وكذلك قوله: (وعَبُدَ الطاغوت) جاء علىٰ فعل، فإنَّ هذا البناء يراد به الكثرة والمبالغة، وذلك نحو: يَقُظَ ونَدُسَ، فهذا كله تقديره أنَّه قد ذهب في عبادة الشيطان والتذلّل له كلّ مذهب).

قال: (وجاء علىٰ هذا لأنَّ (عَبُدَ) في الأصل صفة وإن كان قد استعمل استعمال الأسماء، واستعمالهم إيّاه استعمالاً لا يزيل عنه كونه صفة، ألَا ترىٰ أنَّ الأبرق والأبطح وإن كانا قد استعملا استعمال الأسماء حتَّىٰ كسر أهل النحو عندهم من التكسير في قولهم: في أبارق وأباطح، فلم يزل عنه حكم الصفة، يدلُّك علىٰ ذلك تركهم صرفه كتركهم صرف أحمر، ولم يجعلوا ذلك كأفْكَل وأيدع، فكذلك (عَبُدَ) فإن كان قد استعمل استعمال الأسماء فلم يخرجه ذلك عن أن يكون صفة، وإذا لم يخرج عن أن يكون صفة لم يمتنع أن يبنىٰ بناء الصفات علىٰ فعل).

وهذا كلام مفيد في الاحتجاج لحمزة، فإذا صحَّت قراءة حمزة وعادلت قراءة الباقين المختارة، وصحَّ أيضا سائر ما روي من القراءات التي حكاها السائل، كان الوجه الأوَّل الذي ذكرناه في الآية يزيل الشبهة فيها.

ويمكن / [[ص ٩٠]] في الآية وجه آخر علىٰ جميع القراءات المختلفة في: ﴿عَبَدَ الطَّاغُوتَ﴾، وهو أن يكون المراد أن يجعل منهم عبد الطاغوت، أي نسبه إليهم وشهد عليه بكونه من جملتهم، و(يجعل) في مواضع قد تكون بمعنىٰ الخلق والفعل، كقوله: ﴿وَجَعَلَ الظُّلُماتِ وَالنُّورَ﴾ [الأنعام: ١]، وكقوله تعالىٰ: ﴿وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبالِ أَكْناناً﴾ [النحل: ٨١]، وهي هاهنا تتعدّىٰ إلىٰ مفعول واحد، وقد تكون أيضاً بمعنىٰ التسمية والشهادة، كقوله تعالىٰ: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبادُ الرَّحْمنِ إِناثاً﴾ [الزخرف: ١٩]، وكقول القائل: جعلت البصرة بغداد، وجعلتني كافراً، وجعلت حسنىٰ قبيحاً، وما أشبه ذلك، فهي هاهنا تتعدّىٰ إلىٰ مفعولين. ولـ (جعل) مواضع أُخر لا حاجة بنا إلىٰ ذكرها، فكأنَّه تعالىٰ نسب عبد الطاغوت إليهم، وشهد أنَّهم من جملتهم.

فإن قيل: لو كانت (جعل) هاهنا علىٰ ما ذكرتم لوجب أن يكون متعدّية إلىٰ مفعولين، لأنَّها إذا لم تتعدّ إلَّا إلىٰ مفعول واحد فلا معنىٰ لها إلَّا الخلق.

قلنا: هذا غلط من متوهّمه، لأنَّ (جعل) هاهنا متعدّية إلىٰ مفعولين، وقوله تعالىٰ: ﴿مِنْهُمُ﴾ يقوم مقام المفعول الثاني عند جميع أهل العربية، لأنَّ كلّ جملة تقع في موضع خبر المبتدأ فهي تحسن أن تقع في موضع المفعول الثاني، كجعلت وظننت وما أشبههما. وقال الشاعر:

أبا الأراجيز يا بن اللؤم توعدني
وفي الأراجيز خلت اللؤم والخور

/ [[ص ٩١]] وقد فُسِّرَ هذا علىٰ وجهين: أحدهما علىٰ الغاء (خلت) من حيث توسَّطت الكلام، فيكون (في الأراجيز) علىٰ هذا في موضع رفع بأنَّه خبر المبتدأ. والوجه الثاني علىٰ إعمال (خلت)، / [[ص ٩٢]] فيكون (في الأراجيز) في موضع نصب من حيث وقع موقع المفعول الثاني، وهذا بيِّن لمن تدبَّره.

* * *

[[ص ١٥٣]] [تأويل آية]: إن سأل سائل عن قوله تعالىٰ: ﴿وَلا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كانَ اللهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ﴾ [هود: ٣٤]، فقال: أوَليس ظاهر / [[ص ١٥٤]] هذه الآية يقتضي أنَّ نصح النبيّ ﷺ لم ينفع الكفّار الذين أراد الله تعالىٰ بهم الكفر والغواية؟ وهذا بخلاف مذهبكم.

قلنا: ليس في ظاهر الآية ما يقتضيه خلاف مذهبنا، لأنَّه تعالىٰ لم يقل: إنَّه فعل الغواية وأرادها، وإنَّما أخبر أنَّ نصح النبيّ عليه الصلاة والسلام لا ينفع إن كان الله يريد غوايتهم، ووقوع الإرادة لذلك أو جواز وقوعها لا دلالة عليه في الظاهر علىٰ أنَّ

الغواية هاهنا الخيبة وحرمان الثواب. ويشهد بصحَّة ما ذكرناه في هذه اللفظة قول الشاعر:

فمن يلقَ خيراً يحمد الناس أمره

ومن يغو لا يعدم علىٰ الغيّ لائما

/ [[ص ١٥٥]] فكأنَّه تعالىٰ قال: إن كان الله يريد أن يعاقبكم بسوء أعمالكم وكفركم، ويحرمكم ثوابه، فليس ينفعكم نصحي ما دمتم مقيمين علىٰ ما أنتم عليه، إلَّا أن تطيعوا وتتوبوا.

وقد سمّىٰ الله تعالىٰ العقاب غيّاً فقال تعالىٰ: ﴿فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا ۝٥٩﴾ [مريم: ٥٩]، وما قبل هذه الآية يشهد / [[ص ١٥٦]] بما ذكرناه، وأنَّ القوم استعجلوا عقاب الله تعالىٰ، فـ ﴿قالُوا يا نُوحُ قَدْ جادَلْتَنا فَأَكْثَرْتَ جِدالَنا ...﴾ إلىٰ قوله: ﴿وَلا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي﴾ [هود: ٣٢ _ ٣٤]، فأخبر أنَّ نصحه لا ينفع من يريد الله تعالىٰ أن يُنزِل به العذاب، ولا يُغني عنه شيئاً.

وقال جعفر بن حرب: إنَّ الآية تتعلَّق بأنَّه كان في قوم نوح عليه السلام طائفة تقول بالجبر، فنبَّههم الله تعالىٰ بهذا القول علىٰ فساد مذهبهم، وقال لهم علىٰ طريق الإنكار والتعجّب من قولهم: إن كان القول كما تقولون من أنَّ الله يفعل فيكم الكفر والفساد، فما ينفعكم نصحي، فلا تطلبوا منّي نصحاً وأنتم علىٰ ذلك لا تنتفعون به، وهذا جيّد.

وروي عن الحسن البصري في هذه الآية وجه صالح، وهو أنَّه قال: المعنىٰ فيها أنَّ الله يريد أن يُعذِّبكم، فليس ينفعكم نصحي عند نزول العذاب بكم وإن قبلتموه وآمنتم به، لأنَّ من حكم الله تعالىٰ أن لا يقبل الإيمان عند نزول العذاب، وهذا كلّه واضح في زوال الشبهة بالآية.

* * *

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ١)/ (جوابات المسائل الرازية):

/ [[ص ١٢٩]] **المسألة العاشرة: [الوجه في حسن أفعال الله تعالىٰ]:**

القديم تعالىٰ لا يجوز عليه المنافع والمضارّ، فما وجه حسن أفعاله في ابتداء خلق العالم؟

الجواب: الفعل كما يقع حسناً لاجتلاب منفعة أو دفع مضرَّة، فكذلك قد يكون حسناً إذا فعل لوجه حسنه من غير اجتلاب منفعة ولا دفع مضرَّة.

* * *

أفعال العباد:

الحدود والحقائق:

[[ص ٧٢٩]] ١٤ _ حقيقة الفعل ما وُجِدَ بعد أن كان مقدوراً. وينقسم قسمين: أحدهما لا صفة له زايدة علىٰ حدوثه، نحو كلام النائم، ولا يُوصَف هذا القسم بقبح ولا ذمّ، والآخر أن يكون له صفة زايدة علىٰ حدوثه.

وينقسم إلىٰ فعل ملجأ ومخلّىٰ، فما يقع من الملجأ لا مدح يستحقُّ به ولا ذمَّ، لكنَّه لا يُسمّىٰ بذلك إلَّا إذا علم فاعله بذلك، أو دلَّ عليه، لأنَّ الأفعال علىٰ ضربين: محكم ومثبّج.

١٥ _ فالمحكم منه يدلُّ علىٰ كون فاعله عالماً.

١٦ _ والمثبَّج لا يدلُّ علىٰ أنَّ فاعله ليس بعالم لوقوعها من العالم / [[ص ٧٣٠]] وممَّن ليس بعالم. وهو علىٰ ضربين: حسن وقبيح.

١٧ _ فحدُّ القبيح ما من حقِّه أن يستحقَّ فاعله مع العلم به والتخلية الذمَّ.

١٨ _ وحدُّ الحسن ما لا يستحقُّ فاعله الذمَّ.

وهو ينقسم أربعة أقسام: واجب، ومندوب، ومباح، وتفضّل:

١٩ _ فالواجب هو ما يستحقُّ الذمّ من لم يفعله ولا ما يقوم مقامه.

٢٠ _ والمندوب هو ما يستحقُّ فاعله المدح بفعله ولا يستحقُّ الذمَّ بأن لا يفعله.

٢١ _ والمباح لا يكون له صفة زايدة علىٰ حسنه، ولا يتعلَّق به مدح ولا ذمّ.

٢٢ _ والتفضّل هو النفع الواصل إلىٰ غير فاعله علىٰ وجه مخصوص.

والمستحقُّ علىٰ الأفعال مدح وثواب وشكر وذمّ وعقاب وعوض.

* * *

الذريعة في علم الكلام:

/ [[ص ٣٩١]] **الباب التاسع: الكلام في الأفعال:**

الفصل الأوَّل: في ذكر حدِّ الفعل والتنبيه علىٰ جملة من مهمِّ أحكامه:

اعلم أنَّ حدَّ الفعل هو ما وُجِدَ بعد أن كان مقدوراً، وينقسم إلىٰ قسمين:

أحدهما: أن يكون لا صفة له زائدة علىٰ حدوثه، نحو كلام النائم، ولا يُوصَف هذا القسم بحسن ولا قبح.

والقسم الآخر: أن يكون له صفة تزيد علىٰ حدوثه. وينقسم إلىٰ فعل الملجأ والمخلّىٰ: فما يقع مع الإلجاء لا مدح يستحقُّ به، ولا ذمَّ.

وأفعال المخلّىٰ تنقسم إلي قسمين: قبيح وحسن: / [[ص ٣٩٢]] فالقبيح ما من شأنه أن يستحقَّ فاعله _ مع العلم به والتخلية _ الذمَّ.

والحسن ما لا يستحقُّ به فاعله الذمَّ.

والحسن خمسة أقسام:

أوَّلها: أن لا يكون له صفة زائدة علىٰ حسنه، ولا يتعلَّق به مدح ولا ذمّ، وهذا هو المباح في المعنىٰ، ولكنَّه لا يُسمّىٰ بهذا الاسم إلَّا إذا أُعلِم فاعله بذلك، أو دُلَّ عليه.

وثانيها: أن يحصل للفعل صفة زائدة علىٰ الحسن، ويستحقُّ فاعله المدح بفعله، ولا يستحقُّ الذمَّ بأن لا يفعله، ويُوصَف هذا القسم بأنَّه ندب ومستحبّ ومرغَّب فيه مع الدلالة والإعلام علىٰ ما تقدَّم.

وثالثها: أن يكون علىٰ الصفة التي ذكرناها، وهو _ مع ذلك _ نفع موصل إلىٰ غير فاعله علىٰ وجه مخصوص، ويُوصَف بأنَّه تفضّل وإحسان وإنعام، ويستحقُّ فاعله به الشكر مع المدح.

ورابعها: ما يستحقُّ الذمَّ مَنْ لم يفعله ولا ما يقوم مقامه، فيُوصَف بأنَّه واجب مخيَّر فيه، نحو قضاء الدين، لأنَّه مخيَّر في قضائه من أيِّ ماله شاء، وردُّ الوديعة وإن تعيَّن فهو مخيَّر أيضاً في ردِّها بأيِّ يد شاء، ونحو الكفّارات الثلاث في اليمين.

وخامسها: ما يستحقُّ الذمَّ بأن لا يفعله بعينه، فيُوصَف بأنَّه واجب مضيَّق، نحو ردُّ الوديعة بعينها، وإعادة عين ما تناوله الغصب.

وينقسم الواجب قسمة أُخرىٰ:

فما يختصُّ كلّ شخص من غير أن ينوب فعل غيره فيه منابه فهو الموصوف بأنَّه من فروض الأعيان، كالصلاة والصيام وأكثر العبادات.

/ [[ص ٣٩٣]] وما ينوب فيه فعل الغير، ويسقط معه الفرض هو الموصوف بأنَّه من فروض الكفايات، نحو الصلاة علىٰ الموتىٰ والجهاد.

وليس بواجب في كلِّ فعل أن يكون إمَّا قبيحاً أو حسناً، لأنَّ ذلك لو وجب لكان المقتضي له مجرَّد الحدوث، وهذا يقتضي قبح كلّ محدَث أو حسن كلّ محدَث، وليس التعرّي من الحسن والقبح كتعرّي المعلوم من وجود وعدم، وتعرّي الموجود من حدوث وقِدَم، لأنَّ ذلك نفي وإثبات متقابل لا واسطة بينهما، والحسن والقبح إشارة إلىٰ حكمين.

ومثال ما ليس بحسن ولا قبيح كلام النائم، وحركة أعضائه التي لا تتعدّاه، لأنَّ الكلام لا حكم له مع ارتفاع القصود كلّها، وكذلك حركته التي لا تتعدّاه إنَّما يكون لها حكم مع ضرب من القصد. ولطمة النائم غيره قبيحة وظلم، لأنَّ حقيقة الظلم ثابتة فيها، ولو حرَّك يده علىٰ جرب غيره، فالتذَّ صاحب الجرب بذلك، لكان فعله حسناً، من حيث كان نفعاً، وإن لم يكن به منعماً، لافتقار النعمة إلىٰ القصد، غير أنَّ النائم ومن جرىٰ مجراه لا يستحقُّ علىٰ القبيح ذمَّاً، ولا علىٰ الحسن مدحاً، لأنَّ استحقاق ذلك مشروط بالقصد والتمكّن من التحرُّز. واستقصاء هذه الجملة لا يليق بهذا الموضع، وقد بسطناه في كتاب (الذخيرة) وفيما خرج من كتاب (الملخَّص).

فإن قيل: كيف جعلتم فعل الساهي لاحكم له، والفقهاء يوجبون جبر السهو في الصلاة بالسجود، ولو انقلب النائم علىٰ إناء غيره فكسره لوجب الضمان، ولو قتل المحرم صيداً سهواً لوجب الضمان، وإذا قتل خطأً فقد تجب الدية مرَّة عليه ومرَّة علىٰ العاقلة؟!

قلنا: أمَّا السجود لجبر السهو في الصلاة، فهو حكم يلزم عند السهو في الصلاة، لا أنَّه يرجع عليه. وإنَّما نفينا عن كلام النائم وحركته التي لا تتعدّاه / [[ص ٣٩٤]] القبح والحسن، فأمَّا إذا أضرَّ بغيره في حال نومه، فلفعله حكم القبح وإن كان لا ذمَّ عليه، كما لا يُذَمُّ الصبي والبهيمة، لأنَّ إمكان التحرّز مفقود، وليس يمتنع أن يتعلَّق بذلك وجوب الضمان شرعاً، لأنَّه لا نسبة بين ذلك وبين ما نفيناه من الذمِّ. وعلىٰ هذا الوجه لزم العاقلة الدية بالشرع، وإن لم يكن من جهتهم فعل لا قبيح ولا حسن، وإنَّما صار القتل المخصوص سبباً شرعيَّاً لوجوب ذلك عليهم.

فأمَّا وصف الفعل القبيح بأنَّه محظور ومكروه،

فالمتكلِّمون يصفون بذلك كلّ قبيح وقع منّا، ومن يقول بالاجتهاد منهم ربَّما يشترط، فيقول: ممَّن يؤدّيه اجتهاده إلىٰ تحريمه. فأمَّا الفقهاء، فإنَّهم يصفون بالتحريم والحظر ما دلَّ علىٰ قبحه دلالة قاطعة، وما طريقه الاجتهاد قالوا: مكروه، ولم يطلقوا الحظر والتحريم فيه، وما تزول الشبهة فيه يقولون: إنَّه حلال طلق، وما يعترض فيه شبهة يقولون: لا بأس به.

الفصل الثاني: في ذكر اختلاف الفاعلين في هذه الأفعال:

اعلم أنَّه ليس المراد بقولنا في هذا الباب: (إنَّ القبيح أو الحسن يصحُّ من الفاعل) القدرة، لأنّا إذا أردنا القدرة فلا اختصاص، وإنَّما نريد التجويز والشكّ. ويمضي في الكتب أنَّه لا قادر إلَّا ويصحُّ منه الحسن علىٰ مراتبه، وليس الأمر علىٰ ذلك، لأنَّ الكفّار الذين يستحقّون العقاب الدائم لا يجوز أن يقع منهم طاعة / [[ص ٣٩٥]] يستحقّون بها الثواب الدائم، مع قولنا بنفي الإحباط، وإنَّما يُجيز ذلك من ذهب إلىٰ الإحباط.

فأمَّا القبيح، فتختلف أحوال الفاعلين فيه، فالقديم تعالىٰ لا يجوز أن يفعل قبيحاً، لعلمه بقبحه، واستغنائه عنه، وقد دلَّلنا علىٰ ذلك في كتاب (الملخَّص)، و(الذخيرة).

والأنبياء عليهم السلام لا يجوز أن يقع منهم شيء من القبائح لا قبل النبوَّة ولا بعدها، وقد دلَّلنا علىٰ ذلك في (الذخيرة)، وكتاب (تنزيه الأنبياء).

والأئمَّة عليهم السلام لا يجوز / [[ص ٣٩٦]] أيضاً وقوع شيء من القبائح منهم، لما دلَّلنا عليه في كتب الإمامة.

وأمَّا الملائكة، فالرسل منهم لا يجوز عليهم فعل القبيح، ولا دليل يدلُّ علىٰ أنَّ جميعهم بهذه الصفة، لأنَّ قوله تعالىٰ: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ۝﴾ [التحريم: ٦]، لا دليل يوجب القطع علىٰ عمومه في جماعتهم، أو في جميع أفعالهم.

ومن عدا من ذكرناه يجوز أن يفعل القبائح لفقد الدلالة علىٰ عصمته.

* * *

رسائل الشريف المرتضىٰ: (ج ٣)/ (مسألة في خلق الأفعال):

[[ص ١٨٩]] اعلم أنَّ الأفعال التي تظهر في أجسام العباد علىٰ ضربين:

أحدهما: أجمع المسلمون علىٰ أنَّه فعل الله تعالىٰ لا صفة للعبد فيه، مثل ألواننا وهيأتنا وطولنا وقصرنا وسمننا وهزالنا وحركة عروقنا.

والضرب الآخر: مثل قيامنا وقعودنا وحركتنا وسكوننا وأكلنا وشربنا وما أشبه ذلك من تصرّفنا.

واختلف الناس في ذلك:

فقال أهل الحقّ: كلّ هذا التصرف فعل العباد انفردوا به، لا صنع لله تعالىٰ فيه وإن كان هو المقدور لهم [ظ: مقدّرهم] عليه.

وقالت المجبرة: هذا الضرب أيضاً من فعل الله تعالىٰ، وذهبوا إلىٰ أنَّ جميع الأفعال التي تظهر في العالم الله تعالىٰ أوجدها وفعلها ولا فاعل سواه، / [[ص ١٩٠]] وأنَّه لا فعل للعبد من طاعة ولا معصية ولا خير ولا شرّ.

والذي يدلُّ علىٰ أنَّ العباد يفعلون ويوجدون بخلافه [ظ: بخلاف] ما ذهب إليه المجبرة أنّا وجدنا من الأفعال الظاهرة فيها ما يصحُّ بحسب تصوّرهم ودواعيهم وأحوالهم ويرتفع بحسب صوارفهم وكراهتهم وأحوالهم.

ألَا ترىٰ أنَّ أحدنا [إذا] قصد إلىٰ الأكل وأراد وعزم عليه، وقع منه إذا كان صحيحاً غير ممنوع. وقد يقصد غيره إلىٰ الأكل، فلا يجب أن يأكل هو، وكذلك متىٰ جاع واحتاج إلىٰ الطعام وحضر الطعام، أكل إذا كان علىٰ ذلك قادراً غير ممنوع. ولا يجب أن يأكل هو متىٰ جاع غيره، فلولا أنَّه محدِث الأكل وموجده ما تعلَّق بقصده وداعيه وحاجته، ويجري مجرىٰ أكل غيره، لما لم يكن فاعلاً له لم يقصد تصوّره وحاجاته.

ولولا أنَّ هذه الأفعال التي أُشير إليها أفعالنا، لم يجب أن يقع بحسب حاجاتنا وأحوالنا ويقف علىٰ دواعينا، كما لم يجب ذلك في ألواننا وهيأتنا وحركة عروقنا.

ألَا ترىٰ أنَّ أحدنا [يريد أن يكون علىٰ هيئة، فيجب علىٰ خلافها، و]يريد أن يكون علىٰ هيئة، فيجد نفسه علىٰ خلافها. ويريد أن يكون طويلاً وهو قصير وشابّاً وهو شيخ، وصحيحاً وهو مريض. فلو كان القيام والقعود مثل الطول والهرم والصحَّة والمرض، لكانت أحكام الجميع واحدة في الحصول بحسب دواعينا [أو خلاف ذلك]، فلمَّا اختلف حكم الجميع علمنا اختلاف حكمها في الإضافة إلينا.

/ [[ص ١٩١]] دليل آخر: وممَّا يدلُّ أيضاً علىٰ ذلك أنَّ الله تعالىٰ قد أمر العباد بأفعال كثيرة، كالإيمان والطاعة من الصلاة والصوم وسائر العبادات، فلولا أنَّ هذه الأفعال لهم وواقعة من جهتهم وليست بأفعال الله تعالىٰ، لما جاز أن يؤمروا بها.

ألَا ترىٰ أنَّه لا يحسن أن يأمره بطوله وقصره ولا اسوداده ولا بياضه، لما لم يكن ذلك أيضاً فعلاً له. والقول في دلالة النهي كالقول في دلالة الأمر، لأنَّ الله تعالىٰ قد نهاهم عن المعاصي والكفر وضروب القبائح، ولا يجوز أن ينهاهم عن فعله تعالىٰ وعمَّا ليس بفعل لهم.

دليل آخر: ويدلُّ أيضاً علىٰ ذلك، أنّا وجدنا العباد يُحمَدون ببعض الأفعال التي يظهر منهم، ويُذَمّون ببعض آخر. ألَا ترىٰ أنَّهم يُمدَحون بفعل الطاعات وأداء الواجبات، يُمدَحون علىٰ الإحسان والإنعام والإفضال، ويُذَمّون بالمعاصي والقبائح.

فلولا أنَّ ذلك من أفعالهم لما توجَّه إليهم مدح ولا ذمّ، كما لا يحسن أن يمدحوا ويذمّوا بألوانهم وهيآتهم وخلقهم، ولا علىٰ ما يقع من غيرهم من الأفعال.

دليل آخر: ويدلُّ علىٰ بطلان قول المجبرة في إضافتهم جميع الأفعال إلىٰ الله تعالىٰ، أنَّ أفعال العباد ما هو كفر وظلم وقبيح وكذب، فلو كان الله تعالىٰ هو الفاعل لذلك، لوجب أن يكون من حيث فعل الظلم ظالماً، وبفعل الكفر كاذباً [ظ: كافراً]، وبفعل القبيح مقبحاً، لأنَّ اللغة تقتضي هذا الاشتقاق للفاعل.

ألَا ترىٰ أنَّه تعالىٰ من حيث فعل العدل يُسمّىٰ عادلاً، وبفعل الإحسان والإنعام يستحقّ محسناً أو منعماً. ولا وجه لتسميته بأنَّه منعم وعادل إلَّا أنَّه فعل هذه الأفعال / [[ص ١٩٢]] فلو كان فاعلاً لما سواها لاشتقَّ له منها اسم الفاعل علىٰ ما ذكرناه.

واجتمعت الأُمَّة علىٰ أنَّه تعالىٰ لا يستحقّ الوصف بأنَّه ظالم ولا كاذب ولا كافر، [و]أنَّ من وصفه بذلك وسمّاه به كان خارجاً عن الدين، وإجماع المسلمين حجَّة أن ينفي كونه فاعلاً لما يوجب هذا الاشتقاق ويقتضيه.

دليل آخر: وممَّا يدلُّ أيضاً علىٰ ذلك _ وإن كان معناه داخلاً فيما تقدَّم _ أنَّ الأُمَّة مجمعة علىٰ أنَّ الله تعالىٰ يثيب المؤمنين ويعاقب الكافرين، فلولا أنَّ الإيمان والكفر من فعل المؤمن والكافر، لم يحسن الثواب ولا القبيح، لأنَّه قبيح أن يثاب أو يعاقب أحد.

ألَا ترىٰ أنَّ أحدنا لو فعل في عبده فعلاً من الأفعال، لما حسن أن يعاقبه عليه ويؤاخذه به، ومن فعل ذلك عُدَّ ظالماً سفيهاً.

دليل آخر: ويدلُّ علىٰ ذلك أنَّه تعالىٰ لو فعل الظلم والكذب وسائر القبائح، لم يكن ذلك منه قبيحاً علىٰ ما يقوله مخالفونا، لأنَّه لا نأمن أن يقع منه تصديق الكذّابين، وإن لم يكن ذلك منه قبيحاً، لأنَّه لا نأمن أن يفعل بعض القبائح، لما لم نأمن أن يفعل سائرها. وإذا أجزنا منه تعالىٰ البعض، جاز الكلّ، وهذا يُبطِل الثقة بصدق الأنبياء عليهم السلام ويقتضي الشكّ في جميع الشرائع والخروج من دين الإسلام، بل من سائر الأديان.

دليل آخر: ويدلُّ علىٰ ما ذكرنا أنَّ القول بأنَّ الله تعالىٰ هو الفاعل للأفعال الظاهرة من العباد، يقتضي أنَّه لا نعمة له تعالىٰ علىٰ الكافر، وإذا لم تكن له عليه نعمة، لم تجب عبادته علىٰ الكافر، لأنَّ العبادة كيفية في الشكر فإنَّما يجب بالنعم العظيمة، ومن لا نعمة له فلا شكر يستحقّه ولا عبادة.

/ [[ص ١٩٣]] وإنَّما قلنا إنَّه لا نعمة له علىٰ الكافر، لأنَّه خلق علىٰ مذاهبهم فيه الكفر الذي يستحقّ به الخلود في النار والعقاب الدائم، فهو بأن يكون مسيئاً إليه أولىٰ من أن يكون منعماً عليه.

وليس لهم أن يقولوا: إنَّ له عليه نعمة دنياوية، كخلق الحياة فيه والشهوات المؤدّية إلىٰ ضروب اللذّات والمنافع العاجلة، وذلك أنَّ خلق الحياة والشهوة إذا كان الغرض الاستدراج إلىٰ الكفر لم يكن نعمة، وإنَّما يكون نعمة إذا كان الغرض فيه النفع، ويجري مجرىٰ من سمن عنزة وغذاه بضروب الأطعمة الملذَّة ليأكله في أنَّه لا يكون منعماً عليه بذلك وأنَّ النفع به في العاجل.

وأيضاً فلو سُلِّمَ أنَّ ذلك نفع لما عادل ولا قارب الاستقراء والعقاب والخلود في النيران المضرمة، فلا يستحقّ عليه شيء من الشكر والحال هذه، ويكون وجوده كعدمه، ويجري مجرىٰ من نقص ثواباً عن ثواب غيره

وابتسم في وجهه، ثمّ قرن ذلك بقتل أولاده وأحبّائه وأخذ أمواله وانتهاك حرمه، في أنّه لا يستحقّ منه شكراً.

وإذا تأمّلنا القرآن وجدنا أكثره دالّاً علىٰ أنّ العباد يفعلون ويعملون، وأنّهم إنّما يجازون بثواب أو عقاب علىٰ أفعالهم، لا علىٰ أفعال غيرهم فيهم، فيقول تعالىٰ: ﴿جَزاءً بِما كانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [الواقعة: ٢٤]، وفي مواضع أُخر: ﴿يَصْنَعُونَ ﴿١٤﴾﴾ [المائدة: ١٤]، و﴿يَفْعَلُونَ ﴿٧٩﴾﴾ [المائدة: ٧٩]، و﴿يَكْسِبُونَ ﴿٧٩﴾﴾ [البقرة: ٧٩]، فلو كانت الأفعال كلّها له بطلت هذه الإضافات إلينا وكانت كذباً.

/ [[ص ١٩٤]] ويدلُّ أيضاً علىٰ ما ذكرناه قوله تعالىٰ: ﴿ما أَصابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ وَما أَصابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩]، وهذا صريح بأنّ السيّئة منّا لا منه.

وليس لهم أن يقولوا في الحسنات والطاعات، وهي عندكم فعل العباد، فكيف أضافها الله تعالىٰ إلىٰ نفسه. لأنّ الطاعة وإن كانت من فعلنا، فقد يصحُّ أن يضيفها الله من حيث التمكين فيها والتعريض لها والدعاء إليها فيها، وهذه أُمور تحسن هذه الإضافة. ولا يجوز ذلك في السيّئة، لأنّه تعالىٰ نهىٰ عنها ومنع من فعلها وفعل كلّ شيء يصرف عن فعلها [ظ: يوجب فعلها].

فأمّا قوله تعالىٰ: ﴿وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللهِ﴾ [النساء: ٧٨]، فلا يعارض ما ذكرناه، لأنّ المراد بالسيّئة هاهنا الأمراض والمصائب والقحط، لأنّ قريشاً كانت إذا نزل بها خصب وخفض قالوا: هذا من عند الله، وإذا نزل بهم شدّة ومجاعة قالوا: هذا شؤم محمّد _ حاشا له من ذلك _، فبيّن تعالىٰ أنّ ذلك كلّه من الله تعالىٰ.

وقوله تعالىٰ: ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقاً يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتابِ وَما هُوَ مِنَ الْكِتابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللهِ وَما هُوَ مِنْ عِنْدِ اللهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [آل عمران: ٧٨]، ولو كان من خلق الله لكان من عنده علىٰ آكد الوجوه.

وقوله تعالىٰ: ﴿وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: ٥٦]، يدلُّ علىٰ صحّة ما نذهب إليه من وجهين:

/ [[ص ١٩٥]] أحدهما: أنّه تعالىٰ أضاف العبادة إليهم، فلو كانت مخلوقة فيهم لأضافها إليه تعالىٰ لا إليهم.

ومن الوجه الآخر: أنّ هذا القول يقتضي أنّ غرضه في خلقهم أن يعبدوه، لأنّ اللام في قوله تعالىٰ: ﴿لِيَعْبُدُونِ﴾ هي لام الغرض، بدلالة قولهم: (جئتك لتكرمني وقصدتك لتنفعني)، أي غرضي في قصدك الإكرام والنفع.

وليس يجري هذا الكلام مجرىٰ قوله: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ﴾ [الأعراف: ١٧٩]، لأنّ تلك اللام لام عاقبة، وجارية مجرىٰ قوله تعالىٰ: ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَناً﴾ [القصص: ٨]، ونحن نعلم أنّهم إنّما التقطوه ليكون لهم صديقاً سئاً [ظ: أنيساً]، وأخبر أنّ العاقبة لـمّا كانت هي العداوة أدخلت هذه اللام فيه، ويجري ذلك مجرىٰ قول الشاعر:

فللموت تغذو الوالدات سخالها
كما لخراب الدهر تبنىٰ المساكن

وقوله:

لدوا للموت وابنوا للخراب

ولا يجوز أن يكون اللام في قوله: ﴿لِيَعْبُدُونِ﴾ لام عاقبة لا لام غرض، لأنّه لو كانت كذلك لكانت العبادة شاملة للجنّ والإنس وواقعة من جميعهم، إذ كانت اللام منبئة عن عاقبتهم، ومعلوم أنّ في الجنّ والإنس كثيراً من لا يعبد الله ويجحده ولم يقرّ به، فعلمنا أنّه لام غرض.

فإن قالوا: كيف يجوز أن يقع من العباد ما لم يقضه الله تعالىٰ والمسلمون / [[ص ١٩٦]] يأبون ذلك ويطلقون أنّه لا يخرج من قضاء الله شيء؟

قلنا: القضاء في لغة العربية علىٰ وجوه:

أحدها: أن يكون بمعنىٰ الإعلام العلم، كقوله تعالىٰ: ﴿وَقَضَيْنا إِلى بَنِي إِسْرائِيلَ فِي الْكِتابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيراً ﴿٤﴾﴾ [الإسراء: ٤]، وإنّما أراد الله تعالىٰ الإعلام بغير شبهة.

فعلىٰ هذا الوجه لا يخرج شيء من قضاء الله، كما لا يخرج من معلومه، وأنت إذا وصفت علىٰ من أطلق من أهل الحمد والسلامة لم يقسر إلّا بالعلم دون غيره.

وقد يكون القضاء بمعنىٰ الأمر، قال الله تعالىٰ:

﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]، ومعلوم عند جميع المسلمين أنَّ المعاصي والكفر ليسا ممَّا أمر الله تعالىٰ، بل نهىٰ عنه وحذَّر وزجر. وأحد من المسلمين لا يقول: إنَّ الله تعالىٰ أمر بالمعاصي والقبائح. ولا شبهة في أنَّ الله تعالىٰ ما قضىٰ بجميع الكائنات علىٰ هذا الوجه، لأنَّه تعالىٰ ما أمر بجميعها.

ومن وجوه القضاء الحكم والإلزام، من قولهم: (قضىٰ بكذا وكذا) إذا ألزمه، ومعلوم أنَّ الله تعالىٰ ما حكم بالظلم ولا ألزمه. وهذا الوجه غير عامّ من وجوه القضاء هو العلم.

فإن قيل: كيف يجوز أن يكون العبد فاعلاً والله فاعل، وهذا يقتضي الشركة.

قلنا: العبد وإن كان فاعلاً، فبأقدار الله تعالىٰ علىٰ الأفعال وتمكينه منه، / [[ص ١٩٧]] وفعله تعالىٰ فيه القدرة والآلات وجميع ما يحتاج إليه في الأفعال، والله تعالىٰ قادر علىٰ أفعاله بنفسه من غير مقدور [ظ: مقدّر] ولا ممكّن بلا تشابه، ولو وجب بهذا القدر التشابه، لوجب إذا كان أحدنا موجوداً وحيَّاً وعالماً، وكان الله تعالىٰ بهذه الصفات أن يكون متشبّهاً ونظيراً، تعالىٰ الله عن ذلك.

وإذا فرَّقوا بين الأمرين بما يرجع إلىٰ كيفية استحقاق أحدنا لهذه الصفات وأنَّه يخالف كيفية استحقاقه تعالىٰ لها، رجعنا إلىٰ مثل ذلك في كون أحدنا صرفا رقته لكونه تعالىٰ.

وهذه جملة كافية إن شاء الله، والحمد لله ربّ العالمين.

* * *

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ٤)/ (مسائل شتّىٰ):

[[ص ٣٤٣]] **مسألة**: إن يسأل سائل عن وجه المناسبة بين الأفعال في العقل وبين ما هو لطف فيها من الشرعيات.

/ [[ص ٣٤٤]] فالجواب: أنّا إذا علمنا كون هذه الأفعال _ أعني الشرعيات _ واجبة علمنا أنَّ لها وجهاً ومناسبةً بين ما هي لطف وإن لم يتعيَّن لنا وجه المناسبة، غير أنَّهم قد بيَّنوا ما يمكن أن يكون وجهاً علىٰ طريق الاستظهار ... وقالوا: إنَّه يمكن أن يكون الوجه أنَّ في الشرعيات من ذكر الله تعالىٰ والرجوع إليه والتمسّك بطاعته وتوطين النفس عليها، مثل الذي يجب علىٰ المكلَّف في التكليف العقلي أن يفعله، فإذا عزم علىٰ هذا الفعل ووطَّن نفسه علىٰ الاستكثار وسارع إلىٰ مثله في العقليات.

والوجه الثاني في هذه الأفعال من تحمّل المشقَّة علىٰ وجوه مخصوصة مثل ما في تلك الأفعال.

وهذا يُسقِط استبعاد من يستبعد كونها تصلح في العقليات، وقالوا: إنّا لا نقطع علىٰ أنَّها مصلحة لأيّ وجه من هذين الوجهين. وإنَّما أوردنا ليزيل ما يُتوهَّم ويُستَبعد من المناسبة.

وبيَّنوا: أنَّ الطريقة في ذلك كالطريقة في الآلام والغموم والمعالجات، وذلك أنَّ من نزلت به الآلام فتلف لها وطلب التخلّص منها بالمكاره والعلاج واحتمىٰ من الملاق طلباً للسلامة منها يكون أقرب إلىٰ مفارقة المعاصي وفعل الطاعات وتحمّل المشقَّة فيها، ليتخلَّص من العقاب الدائم ويستحقّ الثواب الدائم.

ثمّ لم يجز أن يعرف التفصيل في ذلك، ولا أن يقطع علىٰ أنَّ هذا هو الوجه دون غيره. وبيَّنوا ذلك أيضاً بأنَّ الإنسان إذا قارف ذنباً وجب عليه التوبة منه، قد / [[ص ٣٤٥]] حصل ليزيل من نفسه العقاب.

ولا فرق بين أن يعرف عين الفعل وبين أن لا يعرفه، في أنَّ وجه وجوب التوبة قد حصل له وقد تمكَّن من تلافي ما كان منه، فكذلك القول في المصالح، لأنَّها إنَّما تجب لما يتضمَّن من إزالة المضرَّة واجتناب المنفعة علىٰ ما بُيِّن.

* * *

الملخَّص في أُصول الدين:

[[ص ٣٠٦]] **فصل: في أقسام الأفعال:**

اعلم أنَّ الفعل هو ما وُجِدَ بعد أن كان مقدوراً، وإن شئت أن تقول: هو ما حَدَثَ عن قادر، ولهذا لا يعلمه فعلاً إلَّا من علم ما ذكرناه، ولا يعلم ما ذكرناه إلَّا من علمه فعلاً، وإنَّما لم نقتصر في عدِّه علىٰ أنَّه المحدَث أو أنَّه كائن بعد أن لم يكن، لأنَّ ذلك لا يُنبئ عن تعلّقه بالفاعل، وقد يعلمه محدَثاً من لا يعلمه فعلاً كأصحاب الطبائع وغيرهم.

والفعل ينقسم في الأصل إلىٰ قسمين: أحدهما لا صفة له زائدة علىٰ حدوثه، كالكلام الذي يقع من الساهي والنائم، وهذا القسم لا يُوصَف بقبح ولا حسن. والقسم

الآخر يكون له صفة زائدة علىٰ حدوثه، وهو علىٰ قسمين: أحدهما أن يكون فاعله ملجئ إليه، فيخرج من باب ما يستحقُّ به المدح أو الذمّ. والآخر أن يكون مخلَّىٰ بينه وبينه، وما هو علىٰ ذلك علىٰ ضربين: قبيح وحسن، فما من حقّه أن يستحقَّ فاعله به الذمّ علىٰ بعض الوجوه هو القبيح. وما من حقّه أن لا يستحقَّ من فعله الذمّ هو الحسن.

فأمَّا القبيح فليس ينقسم في هذا الباب انقسام الحسن، وإن كان ينقسم علىٰ وجهٍ آخر / [[ص ٣٠٧]] إلىٰ كفر وفسق، وصغير وكبير، عند بعض الناس.

وأمَّا الحسن فله أقسام خمسة:

فأوَّلها: ألَّا يكون له صفة زائدة علىٰ حُسنه، ولا يتعلَّق بفعله ذمّ ولا مدح، وهذا هو المباح في المعنىٰ، وإن كان لا يُسمّىٰ بذلك إلَّا إذا علم فاعله أن لا يتعلَّق بفعله ذمّ ولا مدح، أو دلَّ علىٰ ذلك من حاله.

وثانيها: أن يحصل للحسن صفة زائدة، ليستحقَّ لكونه عليها من فعله المدح، ولا يستحقّ ما لا يفعله الذمّ، وهذا هو الذي قد يُوصَف بأنَّه ندب ومرغَّب فيه.

وثالثها: ما هو بالصفة التي ذكرناها، ويكون مع ذلك نفعاً موصولاً إلىٰ غير فاعله علىٰ وجهٍ مخصوصٍ، فيُوصَف بأنَّه واجب مضيَّق، وذلك نحو ردّ الوديعة بعينها، وردّ عين ما تناوله الغصب.

[ورابعها: ...].

وخامسها: ما يستحقّه الذم متىٰ لم يفعله ولم يفعل ما يقوم مقامه، وهذا الوجه المخيَّر فيه، وذلك نحو قضاء الدين الذي لا يتعلَّق بدراهم مخصوصة، ومثاله في الشرع الكفّارات الثلاثة في الأيمان.

ثمّ الواجب ينقسم قسمة أُخرىٰ:

فما كان يختصُّ كلّ شخص في نفسه من غير أن يقوم فعل غيره فيه مقامه، فهو الموصوف بأنَّه من فروض الأعيان.

وما يقوم فعل غيره فيه مقام فعله، حتَّىٰ يكون أداء ذلك الغير له مسقطاً عن هذا الفرض، هو الموصوف بأنَّه من فروض الكفايات.

ومثال الأوَّل: أكثر [ما] في العبادات من الصلاة والصيام وغيرهما.

ومثال الثاني: الصلاة علىٰ الموتىٰ، ومواراتهم، والجهاد، وما أشبه ذلك.

* * *

/ [[ص ٤٤٧]] **باب الكلام في المخلوق:**

/ [[ص ٤٤٩]] اختلف الناس في الأفعال التي تظهر من العباد، كالقيام والقعود والتصرّف:

فقال قوم: إنَّ تلك أجمع أفعال العباد، وحادثة من جهتهم، لا فاعل لها ولا محدِث سواهم، وهذا قول جميع طوائف أهل العدل من المعتزلة وغيرهم.

وقال جُهَم وأصحابه: هذه الأفعال مخلوقة لله تعالىٰ، وهو المتفرِّد بفعلها، وإن نُسِبَت إلىٰ العباد علىٰ سبيل المجاز، وما قولهم: (نام فلان) إلَّا كقولهم: (طال وسمن).

وقال ضرار بن عمرو وحفص القرد والنجّار ومن وافقهم: إنَّ الله تعالىٰ هو الخالق لهذه الأفعال والفاعل لها، والعباد أيضاً فاعلون لها علىٰ الحقيقة دون المجاز، فكأنَّهم أثبتوا فعلاً واحداً من فاعلين، وسمّوا أحدهما خالقاً والآخر مكتسباً.

وقال الأشعري متأخِّراً: إنَّ الله تعالىٰ هو الفاعل لهذه الأفعال التي تظهر من العباد، / [[ص ٤٥٠]] والعباد غير فاعلين علىٰ الحقيقة لشيء منها لكنَّهم مكتسبون، فإن قيل: فاعلون فعلىٰ وجه المجاز.

وحكي عن صالح فيه: مع قوله بالعدل، أنَّ أفعال العباد مخلوقة لله تعالىٰ، علىٰ معنىٰ أنَّه خلق أسمائها لا علىٰ أنَّه أحدث ذواتها.

وهذا من صالح خلاف في عبارة، وغير لاحقٍ بما تقدَّم، ونحن ندلُّ علىٰ الصحيح ونُبيِّن فساد الفاسد، ونُرتِّبه في فصوله بمشيَّة الله وعونه علىٰ الحقيقة.

فصل: في الدلالة علىٰ أنَّ العباد، الفاعلون لما يظهر فيهم من التصرّف:

قد دلَّلنا في باب إثبات المحدَث من هذا الكتاب، أنَّ وجوب وقوع تصرّفنا مع السلامة وارتفاع الموانع، بحسب أحوالنا من قصدٍ وداعٍ وغير ذلك، ووجوب انتفائها بحسبٍ من كراهيةٍ وصارفٍ، دالٌّ علىٰ أنَّها حادثة بنا ومن جهتنا، وأنَّها لو لم تكن بنا حادثة لكان وجودها إثباتاً ونفياً واقفاً علىٰ أحوال غيرنا، وبسطنا الكلام في هذه

الطريقة ويسَّرناه، ورددنا ما يحتملها من الزيادات، وأجبنا عمَّا به يُعتَرَض عليها من الشبهات، وأجبنا عن سؤال من يعترض بأن يقول: جوِّزوا أن يكون الله تعالىٰ هو الذي فعل فيكم هذه الأفعال، تابعةً للقصود التي هي أيضاً من فعله، وجعل العادة مستمرَّة بذلك.

فإن قلنا: إنَّ هذا سؤال فاسد من جهة أنَّه لا يصحُّ إلَّا بعد صحَّة ما يعترض به عليه، وفي صحَّة ذلك إبطال السؤال نفسه.

/ [[ص ٤٥١]] ومعنىٰ هذه الجملة، أنَّه لا سبيل إلىٰ إثبات القديم تعالىٰ بصفاته، إلَّا بعد أن نُثبِت تعلّق تصرّفنا به، وأنَّ حدوثه من جهته، وأنَّه إنَّما احتاج إلينا في حدوثه ليبني علىٰ ذلك حاجة كلّ محدَث إلىٰ محدِث، فلا يصحُّ ما ذكرناه أن يعترض علىٰ حاجة التصرّف في حدوثه إلينا بما يتضمَّن إثبات القديم، الذي لولا علمنا بالحكم الذي هو حاجة التصرّف إلينا، وعلَّته التي تقدَّم بيانها لها لم يثبت القديم، ولا كان إلىٰ إثباته بصفاته طريق.

وأجبنا عن سؤال من يقول: جوِّزوا أن يكون ذلك من فعل فاعل فيكم، له الصفات التي أثبتّموها بالدليل للقديم.

فإنَّ ذاك يجوز قبل القطع بجوابين:

أحدهما: أنَّ معنىٰ الفعلية لا بدَّ من أن يكون معقولاً قبل الإضافة إلىٰ فاعل دون فاعل، وليس يُعقَل من معنىٰ الفعل إلَّا وجوب وقوعه بحسب أحوال من قيل: إنَّه فعل له، وإذا كانت هذه الحقيقة حاصلة له معنىً، بطل التجويز الذي عورضنا به، واستحال أن يسنده إلىٰ غيرنا، وينسبه إليه علىٰ جهة الفعلية التي لا معنىٰ لها سوىٰ ما عقلناه!

والجواب الآخر: أنَّ وجوب وقوع هذه التصرّف بحسب أحوالنا، يمنع من تجويز كونه فعلاً لغيرنا فينا، لأنَّه لو كان فعلاً لغيرنا لكان وقوعه تابعاً لأحوال ذلك الغير، فكان لا يمتنع إيقاعه للفعل مع ثبوتٍ صادفنا، وألَّا يوقعه مع قوَّة دواعينا وبواعثنا، لأنَّ أحوالنا ليست شروطاً في إيجاد ذلك الفعل ما يقدر عليه من أفعاله.

وإذ كنّا قد بيَّنا وجوب وقوع التصرّف وبقائه بحسب أحوالنا، بطل هذا التجويز، وجرىٰ مجرىٰ من علَّق وجوب انتفاء السواد عند وجود البياض باختيار مختار، وكذلك سائر الواجبات.

طريقة أُخرىٰ: ليس يُعقَل من معنىٰ الفعلية وحقيقة الفعل، إضافة الفعل إلىٰ الفاعل، إلَّا ما عقلناه لهذا التصرّف معنىً، فإثباته فعلاً لغيرنا مع ما ذكرناه غير معقول.

وربَّما اعتمدت هذه الطريقة بعبارة أُخرىٰ، وهي أن يقال: قد ثبت من تعلّق هذا التصرّف بنا، ووجوب حدوثه بحسب أحوالنا، ما لو كان / [[ص ٤٥٢]] فعلاً لنا لم نرد علىٰ ذلك، فلا يجوز تعليقه لغيرنا، ولا بدَّ من إثباته حادثاً بنا.

فإن قيل: ما أنكرتم أن تكون حقيقة الفعل غير ما ادَّعيتموه من وقوعه بحسب قصد من قيل: إنَّه فعليٌّ وأحواله، بل فائدة الفعل هي أن يصدر حدوث الذات عن حاله لذات أُخرىٰ، والفاعل هو من له حالة عنها حدث الفعل؟

قلنا: هذا الكلام متىٰ حُقِّقَ رجع إلىٰ معنىٰ ما ذكرناه، لأنّا لا نعقل من حدوث الذات عن حالة لذات أُخرىٰ، إلَّا ما ذكرناه من التعلّق المخصوص، وأنَّ أحوال تلك الذات متىٰ تكاملت وجب حدوث هذه الذات، وتبع حدوثها ما تلك الذات عليه من قصدٍ وداعٍ، ولا اعتبار بتغيير العبارات في هذا الباب.

فإن قيل: أليس قدح الشيوخ قديماً الفاعل بأنَّه من وُجِدَ مقدوره، والفعل بأنَّه ما وُجِدَ بعد أن كان مقدوراً؟

قلنا: هذا أيضاً متىٰ تُؤمِّل حقَّ التأمّل عاد إلىٰ ما ذكرناه، وإلَّا لم يكن صحيحاً، لأنّا إن أردنا بقولنا: إنَّ الفاعل من وُجِدَ مقدوره، إثباته مقدوراً له علىٰ سبيل التفصيل والتمييز لم يصحّ، لأنّا لا نعلمه قادراً عليه، ونعلمه مقدوراً له تفصيلاً إلَّا بعد أن نعلمه فعلاً له.

وإن أردنا بقولنا: قادر عليه ومقدور له الجملة دون التفصيل، فهو المعنىٰ الذي أشرنا إليه، وقلنا: إنَّه التعلّق الذي لا بدَّ من معرفته.

وإن لم يلحظ متىٰ قلنا: من وُجِدَ مقدوره وفي الفعل وُجِدَ بعد أن كان مقدوراً، التعلّق المخصوص الذي ذكرناه، وأنَّ حدوث هذا الفعل يتبع أحوال من قلنا: إنَّه فاعل له، لم يكن هناك معنىٰ يُعقَل ولا يُفهَم.

فإن قيل: كيف يصحُّ أن تكون الطريقة الأُولىٰ دلالة علىٰ موضع الخلاف كافية، وأنتم لـمَّا أجبتم عن الاعتراض عليه، اعتمدتم علىٰ ما هو دلالة بنفسه كافية، وهذا أنتم لـمَّا أجبتم عن الاعتراض يقتضي أن يكون غير دلالة في نفسها؟

قلنا: لو لم نعتمد في جواب الاعتراض إلَّا علىٰ ما جعلناه بانفراده دليلاً كافياً، لوجب ما / [[ص ٤٥٣]] ذكرت، لكنّا قد ذكرنا جواباً آخر متىٰ اعتُمِدَ كفىٰ في سقوط الشبهة، ولا يمكن أن يكون بنفسه دليلاً في المسألة، وهو اعتبار الوجوب، وأنَّ التصرّف لو كان من فعل غيرنا لم يجب وقوعه بحسب أحوالنا.

طريقة أُخرىٰ: وممَّا استُدِلَّ به علىٰ ذلك، أنّا قد علمنا ضرورةً حسن ذمّ المسيء علىٰ فعله وفاعل القبيح إذا تكاملت شرائطه، وحسن شكر المحسن علىٰ إحسانه، ومدح فاعل الواجب وما جرىٰ مجراه، ولو لم تكن هذه الأفعال حادثة من جهتهم لما حسن ذلك. ألَا ترىٰ أنَّه لا يحسن أن يُذمّ أحداً علىٰ خلقته وأفعال غيره، ولا بمدحه علىٰ شيء من ذلك من حيث لم يكن فعلاً له وحادثاً من جهته.

وليس يُطعَن علىٰ هذه الطريقة بما يُعزىٰ إلىٰ أبي هاشم، من قدحه فيها بأنَّ الذمّ والمدح يتبعان العلم بكون الفاعل فاعلاً، فلا يجوز أن يتوصَّل بالذمِّ الذي هو فرع إلىٰ العلم بأنَّه فاعل وهو الأصل.

وذلك أنَّ الذي نحتاج إليه في العلم بحسن المدح والذمّ، العلم بتعلّق الفعل علىٰ طريق الجملة بالفاعل، وأنَّه ممَّا يجب وقوعه بحسب قصده ودواعيه وأحواله، وهذا القدر لا يكفي في أنَّه فاعل علىٰ سبيل التفصيل، وأنَّ حدوث الفعل به ومن جهته، فيجوز أن يتوصَّل باستحقاق الذمّ والمدح إلىٰ ذلك الوجه الذي قدَّمناه، فيقال: لولا أنَّه حادث من جهته لما استحقّ الذمّ والمدح عليه قياساً علىٰ أفعال غيره، وكيف يخفي علىٰ هذا الذي ذكرناه؟

ومعلوم أنَّ العلم بحسن الذمّ والمدح حاصل في البداية، وهو من جملة ما يكمل به الفعل، وقبح الظلم الذي نقول: إنَّ العلم به علىٰ سبيل الجملة ضروريّ لا معنىٰ له إلَّا من أنَّ من تعلَّق به التعلّق المخصوص، يستحقُّ الذمّ به، فلو كان العلم بالذمّ والمدح يتعلَّقان بأنَّ الفاعل فاعل علىٰ سبيل التفصيل، ومعلوم أنَّ ذلك يُعلَم باستدلال لم يكن ضروريّاً علىٰ ما ذكرناه.

/ [[ص ٤٥٤]] **فصل: في أنَّ الفعل الواحد لا يجوز أن يكون حادثاً من وجهين، ولا من قادرين، ولا عن قدرتين:**

أمَّا الذي يدلُّ علىٰ أنَّ الفعل الواحد لا يحدث من وجهين، وأنَّ الحدوث لا يتزايد، فهو ما ذكرنا طرفاً منه في باب التوحيد ونفي الثاني، وجملته: أنَّه لو جاز أن يُجعَل للقادر الواحد أو القادران للذات الواحدة صفتين في الحدوث، لم يمتنع أن تفترق هاتان الصفتان للذات وتحصل واحدة بعد الأُخرىٰ، كما صحَّ أن يجتمعا في الحال الواحدة، وهذا يؤدّي إلىٰ صحَّة إيجاد الموجود، وقد علمنا تعذّر ذلك واستحالته، وأنَّ وجود الذات يحيل للقدرة عليها، كما كان عدمها محيلاً لتعلّق الإدراك بها، ولا شبهة في أنَّ أحدنا يمتنع عليه إيجاد مقدور غيره.

وبعد، فلو صحَّ إيجاد الموجود، لوجب _ إذا حمل أحدنا جسماً ثقيلاً ووجد مشقَّة [في] حمله ثمّ حمله ثانياً _ علىٰ هذا القول، بأن أوجد من جملة ما كان أوجده بعينه، أن يجد من المشقَّة ما وجد في الأوَّل، ومعلوم خلاف ذلك.

وكان يجب أيضاً أن يجد القادر منّا الفرق بين أن يفعل في الجسم الثقيل حمله من وجهين، وبين أن يفعل ذلك من وجهٍ واحدٍ، وكان يجب أن يصحَّ من غير هذا الفاعل الذي فعله من أحد الوجهين، أن يبطل فعله في الثاني، من حيث كان باقياً، وكلُّ ذلك فاسد.

وممَّا يدلُّ أيضاً علىٰ ذلك: أنَّ الذات لو حصلت لها في الوجود صفة بعد أُخرىٰ، لم يخلُ إذا حصلت علىٰ الصفة الثانية من أن يكون لها أحكام، لم يكن من قبل، أو لا يكن كذلك، وقد علمنا أنَّه لا حكم معقول يحصل عند الصفة الثانية، إلَّا وهو حاصل عند الأُولىٰ، فلم يبقَ إلَّا أنَّه لا حكم للصفة الثانية، وهذا يؤدّي إلىٰ أنَّه لا فرق بين ثبوتها وانتفائها.

ويدلُّ أيضاً علىٰ ذلك: [أنَّه] كان لا يمتنع أن يحدث الذات علىٰ أحد الوجهين دون الآخر، لأنَّ وجهي الحدوث في صحَّة انفصالهما وحصول أحدهما دون الآخر كالفعلين،

لأنَّه لو كان انفصالهما مستحيلاً، لكان لكلِّ واحدٍ من الوجهين تعلّق بالآخر يقتضي / [[ص ٤٥٥]] أن لا يفارقه، وهذا يؤدّي إلىٰ حاجة الذات في كونها علىٰ كلِّ واحد من الوجهين إلىٰ كونها علىٰ الوجه الآخر، وفساد ذلك ظاهر.

وإذا صحَّ ما ذكرناه، من شأن ما يصحُّ أن يُحدِث شيء [و]لم يُحدِث أن يبقىٰ معدوماً، لأنَّه ليس مع العدم انتفاء الحدوث، وهذا ينتهي إلىٰ أنَّ المحدوث الذات الواحدة في الحالة الواحدة موجودة معدومة.

وليس يجوز أن يجعل عاقل بقائها معدومة موقوفاً علىٰ أن يحدث من الوجهين معاً، لأنَّه لا فرق بين هذا القائل وبين من جعل وجودها موقوفاً علىٰ حدوثها من الوجهين معاً.

فإن قيل: قولكم: (معدوم من وجه مع أنَّه موجود من آخر) إن أردتم نفي الموجود من ذلك، فهو مذهب مخالفكم ممَّن اختلف، وإن أردتم سواه فأوضحوا.

قلنا: نريد بذلك أن يكون معدوماً من الوجه الذي ننفي عند الحدوث أحكام الحدوث، من التعلّق وإيجاب الحال ومراده ما يزاد وغير ذلك.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّ الأحكام التي ذكرتم تابعة لصفة الجنس التي تفتقر إلىٰ الوجود المطلق، ومتىٰ حصلت الذات علىٰ إحدىٰ صفة الوجود، فلا بدَّ من حصول هذه الأحكام.

وذلك أنَّ صفة الجنس من شأنها أن تظهر مع وجود الذات، وتتبعها الأحكام وتُنفىٰ بعدمها، فإنَّه جاز لقائل أن يقول: إنَّه يكفي في ظهور صفة الجنس وأحكامها عدم ذات من وجهٍ، وإن كانت موجودة من آخر، بأن قال: ظهور صفة الجنس يكفي فيه الوجود المطلق.

ممَّا يدلُّ أيضاً علىٰ أنَّ الذات الواحد[ة] لا تحدث علىٰ وجهين، وأنَّ الحدوث لا يتزايد: أنَّ القول بذلك يؤدّي إلىٰ اجتماع الضدَّين، لأنَّ السواد إذا فرضنا حدوثه في المحلِّ من وجهي الحدوث، فيجب إذا وُجِدَ البياض من أحد وجهي الحدوث أن يكون ما قباله من الوجه الذي حدث عليه، ولا يكون ما قباله من الوجه الآخر، وهذا يقتضي حقيقة التضادّ.

/ [[ص ٤٥٦]] فإن قيل: التزايد يرجع إلىٰ الأجناس وما عليه من الصفات، وإذا وُجِدَ البياض في محلِّ السواد، إذاً وجب أن ينفي السواد التضادّ الذي بينهما، وإذا لقاها وجب خروج السواد من جميع صفات الوجود التي هي له، وإلَّا أدَّىٰ إلىٰ أن يكون موجوداً مع ضدّ الهيئة [الـ]مخصوصة.

قلنا: هذا يؤدّي إلىٰ تجويز كون الذات الواحدة بصفة السواد والحموضة، ويكون لها صفتان، وفي الوجود إذا طرأ البياض وجب أن ينفيها من حيث كانت سواداً، وينفي معها إحدىٰ صفتا الوجود، وينفي الذات من حيث هي حموضة، وينفي صفة الآخر في الوجود، ومعلوم فساد ذلك، فيجب فساد ما أدَّىٰ إليه.

وأمَّا الذي يدلُّ علىٰ أنَّ المقدور للواحد، لا يجوز أن يكون مقدوراً لقادرين، من وجهٍ واحدٍ، فهو أيضاً تقدَّم طرف منه في باب نفي الاثنين، وجملته: أنَّهما لو قدرا علىٰ مقدور واحد، لكان متىٰ وُجِدَ يكون فعلاً لهما جميعاً، لأنَّ حقيقة كونه فعلاً لا يختصُّ أحدهما، إذا كان ما له يكون الفعل فعلاً لمن يضاف إليه، ليس ما كثير وجوده بعد أن كان قادراً عليه، وهذا الحكم هو مع كلّ واحدٍ من هذين القادرين.

ولا يمكن أن يقال: إنَّه يكون فعلاً لأحدهما دون الآخر، من حيث قصدا إليه، وأراده أو علمه واعتقده، وحصل له إلىٰ فعله داع.

وذلك لأنَّ الفعل قد يكون فعلاً للقادر عليه مع انتفاء كلّ ذلك. ألَا ترىٰ أنَّ الساهي والنائم يكون ما يحدث بعد أن قدرا عليه فعلاً لهما، وإن لم يكن منهما قصد ولا علم ولا داع؟

ولا يمكن أن يقال: إنَّه فعل لمن صحَّ أن يُذَمّ أو يُمدَح عليه دون الآخر.

وذلك أنَّ الفعل قد يكون فعلاً، أن لا يصحّ أن يُمدَح أو يُذَمّ عليه من النائم والساهي والبهيمة.

ولا يصحُّ أن يقال: إنَّ [الـ]فعل بمن أحدثه ويوجده منهما.

وذلك أنَّ الكلام في [من] أحدثه وأوجده وفَعَلَه واحد، وإذ كنّا قد بيَّنا أنَّه لا حقيقة / [[ص ٤٥٧]] لقولنا: (فَعَلَه) إلَّا [ما] ذكرناه من وجوده بعد أن كان قادراً عليه

ولا معقول سواه، فكذلك في: أحدثه وأوجده، وقولهم: (حدث من جهته أو قِبَله) إن لم يُشِر به إلىٰ بعض ما ذكرناه، لم يكن مفهوماً سواه كذلك.

وإذا ثبتت هذه الجملة، وقد علمنا أنَّ كلّ قادرين يصحُّ أن يختلف دواعيهما، فيرد أحدهما من الأفعال ما يكون الآخر كارهاً لإيجاده، متوافر الدواعي إلىٰ الأعراض عن فعله، وهذا لا شبهة في صحَّته في القادرين، وإنَّما يستحيل اختلاف دواعي والحال واحدة علىٰ الذات الواحدة.

وإذا ثبت ما ذكرناه لم يخلُ ذلك الفعل من أن يوجد أو لا أن يوجد، وفي وجود إثبات الفعل لم يجب نفي عنه، وإن لم يوجد فقد انتفىٰ الفعل عمَّا يجب إثباته له، لأنَّ غاية ما يقتضي ثبوت الفعل، حصول الإرادة بتوفّر الدواعي مع القدرة [علىٰ أن] تحلّه، كما أنَّ غاية ما يقتضي انتفاء الكراهية وحصول الصوارف.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّما يجب انتفائه مع الكراهية والصوارف، متىٰ لم يكن ذلك الفعل مقدوراً له ولغيره.

وذلك أنَّه لا فرق بين هذا القول، [و]بين من قال قول من جعل إثبات الفعل مع قوَّة الدواعي وتكامل الشروط، وإنَّما يجب متىٰ كان مقدوراً لقادر واحد، وأنَّ ذلك لا يجب متىٰ [كان] مقدوراً للغير، وهذا يقتضي أنَّ الفعل ليس بالوجود أولىٰ منه بالعدم، ولا بالعدم أولىٰ منه بالوجود.

وقد يستدلّ بهذه الطريقة بعينها علىٰ وجوه يتقارب معانيها، وإن اختلفت ألفاظها فيقال: لو قدر علىٰ المقدور الواحد قادران، ثمّ اختلفت دواعيهما علىٰ ما ذكرناه، لم يخلُ الفعل من أن يوجد، فينتقض بوجوده حقيقة القادر الذي فرضنا كراهته، وقوَّة صوارفه عن الفعل أو لا يوجد، فينقض حقيقة القادر الذي ثبتت دواعيه إلىٰ الفعل وبواعثه عليه، وهذا يقارب ما تقدَّم في المعنىٰ، والمعوَّل علىٰ المعاني دون العبارات.

/ [[ص ٤٥٨]] طريقة أُخرىٰ: وممَّا استُدِلَّ به علىٰ ذلك أنَّ المقدور الواحد لو قدر عليه قادران، لم يمتنع أن يعجز أحدهما عنه مع كون الآخر قادراً عليه، وهذا التقدير صحيح في القادرين إذا كانا معاً محدَثين، أو كان أحدهما قديماً والآخر محدَثاً، لأنَّ العجز في جنبة المحدَث يصحُّ تقديره علىٰ كلِّ حالٍ، وهذا يقتضي أن يكون ذلك الفعل صحيحاً حدوثه من حيث قدر القادر عليه، ومستحيلاً حدوثه من حيث عجز الآخر عنه، وهذا متناقض، فيجب فساد ما أدَّىٰ إليه.

ولا يسوغ أن يقال: إنَّ ذلك الفعل بصحَّة الوجود أولىٰ من حيث قدر عليه القادر، ولا يُؤثِّر في هذه الصحَّة عجز الآخر.

وذلك أنَّ من حقّ المعجوز عليه أن يستحيل وجوده، كما أنَّ من شأن المقدور أن يصحَّ وجوده، وليس هذا المقدور صحَّة الوجود _ ولأجل القدرة عليه _ بأولىٰ من استحالة الوجود، ولكونه معجوزاً عنه.

علىٰ أنَّ هذا الفعل إن كان وجوده صحيحاً، كان القادر الآخر قادراً عليه أو عاجزاً، فمن أين علمنا أنَّه قادر عليه، وأحكام كونه قادراً مشقَّته، وكيف يصحُّ كون الشيء مقدوراً لمن لا يُؤثِّر عجزه في صحَّة وجوده، ولمن حاله معه وهو عاجز كحاله وهو قادر؟

طريقة أُخرىٰ: وممَّا يُستَدلُّ به _ وإن قارب ما تقدَّم _ أنَّ القادرين لو قدرا علىٰ مقدور واحد، لمن يمتنع أن يمنع أحدهما عن ذلك المقدور دون الآخر، ثمّ لا يخلو فعل ذلك المقدور من وجوه ثلاثة: إمَّا أن يوجد، فيكون الفعل قد وقع من الممنوع. أو لا يوجد، فيقتضي ذلك ارتفاع الفاعل من القادر المتحلّي المتوفّر الدواعي. أو يوجد من جهة أحدهما دون الآخر، فيكون الفعل موجوداً معدوماً.

وإن شئت أن تقول: إذا قدَّرنا أنَّ المنع قد اختصَّ أحدهما دون الآخر، فذلك يقتضي استحالة الفعل وصحَّته، فاستحالته من حيث المنع، وصحَّته من حيث التحلية، والمنع وإن لم يجز تقديره في جنبة القادر القديم تعالىٰ، فيجوز تقديره في جنبة المحدَث.

وأمَّا إذا كان الكلام في قادرين محدَثين، فقد يصحُّ أيضاً أن يمتنع أحدهما من الفعل، / [[ص ٤٥٩]] بأن يكون ضعيفاً بما لا يكون منعاً للقويّ، فليس لأحد أن يجعل منع أحدهما يتعدَّىٰ إلىٰ صاحبه.

طريقة أُخرىٰ: وممَّا يُستَدلُّ به علىٰ ذلك أنَّه لو صحَّ أن يقدر القادر علىٰ مقدور واحد لوجب أن يكونا: إمَّا

جسمين قادرين بالقدر، أو أحدهما بهذه الصفة، لأنَّ الدليل قد دلَّ علىٰ استحالة وجود قادرين لأنفسهما، وقد علمنا أنَّ القادر بقدرة لا يصحُّ أن يفعل في غير محلِّ قدرته إلَّا بسبب هو الاعتماد، ولا بدَّ من مماسَّةٍ بين محلّ القدرة ومحلّ الفعل، إمَّا بواسطة أو غير واسطة، وقد تقدَّم الدليل علىٰ ذلك، ونحن نعلم أنَّه لا يمتنع في أحد هذين القادرين، إلَّا بتكامل شروط صحَّة فعله في ذلك المحلّ، بأن لا يكون قريباً منه، ولا يمكن من مماسَّة ولا مماسَّة ما ماسَّه، وهذا لا يمنع القادر الآخر من أن يفعل مقدوره في ذلك المحلّ، ومتىٰ فعله فهو فِعْلٌ للآخر مع فقد شروط صحَّة كونه فاعلاً.

ولا فرق بين تجويز ذلك، وتجويز كونه فاعلاً من غير أن يكون قادراً.

وليس يمكن أن يقال: إنَّ اختلال شرط كون أحدهما فاعلاً، يقتضي تعذّر الفعل عن الآخر المستغني عن الشرط، لأنَّ من حقّ المستغني عن الشرط ألَّا يخلّ بفعله عدم الشرط، لأنَّه لو أخلَّ به عدم الشرط بصحَّة فعله، لكان محتاجاً غير مستغنٍ، ولأنَّا لو أردنا أن نُثبِته محتاجاً لما زدنا علىٰ ذلك.

وليس يمكن أن يقال أيضاً: إنَّ مماسَّة محلّ الفعل إنَّما يكون شرطاً، متىٰ انفرد القادر بمقدوره، وإذا شاركه فيه قادر آخر لم يكن شرطاً، لأنَّ ما يدلُّ علىٰ أنَّ ذلك شرط لا يتخصَّص، فإذا صحَّت هذه الجملة، فيجب القضاء بفساد كون المقدور الواحد لقادرين.

وهذه الطريقة إنَّما يتأتّىٰ في المتولِّد دون المباشر، والخلاف من المجبّرة واقع في غير ذلك.

طريقة أُخرىٰ: وممَّا يدلُّ علىٰ أنَّ أفعالنا لا يجوز أن تكون مقدورة لله تعالىٰ، أنّا قد بيَّنا فيما تقدَّم من هذا الكتاب أنَّ العالم بقبح القبيح، وأنَّه غنيٌّ عنه، لا يجوز أن يختار فعله، و/ [[ص ٤٦٠]] في أفعالنا قبائح، فلو كانت مقدورة له تعالىٰ، لأدَّىٰ إلىٰ أنَّه تعالىٰ فاعل لها مع العلم بقبحها وأنَّه غنيٌّ عنها.

وقد يُستَدلُّ بهذه الطريقة أيضاً علىٰ فساد كون المقدور الواحد لقادرين منّا، لأنَّه قد يصحُّ أن يحصل أحدهما غنيّاً وإن كان الآخر محتاجاً، فإن وُجِدَ الفعل أدَّىٰ إلىٰ أنَّ العالم الغنيّ يفعل القبيح، وإن لم يحصل وجوده، قدح ذلك في كون القادر الآخر قادراً عليه.

وإذا صحَّ بهذه الطريقة أنَّ القبيح لا يجوز أن يكون مقدوراً لقادرين، فكذلك الحَسَن، لأنَّ الفرق بينهما في هذه القضيَة لا يمكن.

ويمكن أن يُعتَرَض علىٰ هذه الطريقة بأن يقال: إنَّ الدليل إنَّما دلَّ علىٰ أنَّ العالم بقبح القبيح وأنَّه غنيٌّ عنه لا يختاره، لأنَّ كونه بهذه الصفة صارف عنه، وأكثر ما في هذا الباب أن يكون الفعل قد وقع ممَّن له صارف عنه، ولا داعي له إلىٰ فعله والقوم يُصرِّحون بذلك، فإذاً قيل لهم: من حقّ المعروف عنه الفعل أن ينفي عنه ذلك الفعل، فهذا دليل آخر وقد تقدَّم بيانه.

طريقة أُخرىٰ: وممَّا يُستَدلُّ به علىٰ ذلك، أنَّ كلّ ما كان علىٰ صفةٍ من الذات لأمر يقتضي ذلك أو يوجبه، فلا يصحُّ أن يعلّق كونه علىٰ صفته بأمر آخر. ألَا ترىٰ أنَّ الجوهر متحرِّكاً لـمَّا وجب عن وجود[ه] الحركة، فلم يصحّ أن يُعلَّق بأمر آخر، وكذلك العالم والمريد، ولأنَّه لو صحَّ أن يُعلَّق بثالثٍ ورابعٍ ولم يقف علىٰ حدٍّ محصور.

فإذا صحَّت هذه الجملة، وعلمنا أنَّ تصرّف أحدنا يجب وقوعه من الداعي والقصد والتحلية، ويجري وجوب وقوعه مع تكامل الشروط مجرىٰ وجوب معلول العلَّة عنها، فإذا لم يجز أن يعلّق معلول العلَّة بأمر سواها، كذلك لا يجوز تعليق هذا الحادث بأمر سوىٰ ما علمنا، من قصد زيد وأحواله المخصوصة التي علمنا بها يجب وقوعه.

وليس لأحدٍ أن يُفرِّق بين الأمرين، بأنَّ العلَّة توجب معلولها لذاتها، فلا يجوز القول بأنَّها توجب مع غيرها.

وليس كذلك ما يحدث من المختار، وذلك أنَّ الفعل وإن وقع من المختار، فقد بيَّنا أنَّ / [[ص ٤٦١]] وجوب وقوعه منه عند الإرادة وتوفّر الدواعي وتكامل الشرائط، بمنزلة وجوب معلول العلَّة عن العلَّة، وهذا هو الوجه المؤثِّر في إبطال الافتقار إلىٰ موجب ثانٍ، فافتراقها في غير ذلك لا يمنع من التسوية بينهما في الحكم الذي ذكرناه.

علىٰ أنَّ ما لا يوجب إيجاب العلل في القضيَّة التي ذكرناها، بمنزلة العلل الموجبة علىٰ التحقيق. ألَا ترىٰ أنَّ

الفعل المتولِّد عن سببٍ لا يصحُّ أن يُعلَّق حدوثه بسببٍ ثانٍ، وإن لم يكن إيجابه إيجاب العلل، وكذلك كون الضرر قبيحاً من حيث كان ظلماً، لا يجوز أن يُعلَّق بوجهٍ آخر يقتضي قبحه، وإن لم يكن هذا الوجوب توجب إيجاب العلل.

فبطل ما فرَّقوا به [بين] الأمرين.

فإن قيل: جوِّزوا كونه مقدوراً لقادرين من وجهين: فأحدهما يقدر علىٰ حدوثه، والآخر من وجه سوىٰ الحدوث.

قلنا: لا وجه للفعل سوىٰ الحدوث يصحُّ أن يتعلَّق به قدرة القادر، ويُستَدلُّ علىٰ ذلك عند الكلام علىٰ إبطال الكسب بمشيَّة الله، وهذا كافٍ في إبطال قولهم.

وما يُبطِل أيضاً: أنَّ القديم تعالىٰ لو قدر علىٰ اختراع الفعل، وقدرنا علىٰ اكتسابه، لم يخلُ من أن يصحَّ أن يوجده ويخترعه وإن لم يكتسبه العبد، وإن كان قادراً علىٰ اكتسابه ويكتسبه العبد أو يكتسبه وإن لم يخترعه القديم تعالىٰ، أو كان لا يجوز ذلك بأن يستحيل أن يخترعه تعالىٰ إلَّا ويكتسبه العبد، أو يكتسبه إلَّا ويخترعه تعالىٰ.

فإن كان الوجه الأوَّل هو الصحيح، فهو بخلاف قولهم في هذا الباب، وكان ينبغي أن يكون الكسب منفصلاً من الخلق بخلاف ما يذهبون إليه.

وإن استحال أن يخترعه تعالىٰ إلَّا ويكتسبه العبد، فهو يؤدّي إلىٰ نقض كونه تعالىٰ قادراً عليه، وتصريح بأنَّه يحتاج في اختراعه إلىٰ وجود قدرة العبد.

فإن قالوا: يصحُّ أن يخترعه تعالىٰ من الفعل، وإن لم يكتسبه العبد ما لا يكون هناك قدرة للعبد، ومع وجود القدرة لا بدَّ من كونه مكتسباً.

قلنا: ولِمَ وجب مع وجود القدرة أن يكون مكتسباً؟

/ [[ص ٤٦٢]] فإن قالوا: لأنَّ القدرة توجب كون الفعل مكتسباً.

قلنا: ليس يجب هذا الذي أوجبتموه معنىً يُعقَل، ولكن علىٰ تجاوز منّا له، أرأيتم لو كان هذا الذي وُجِدَت القدرة له كارهاً لاكتساب الفعل، وعلىٰ غاية الانصراف عنه، هل كان يحصل كسباً به أم لا يحصل كذلك؟

فإن حصل علىٰ كلِّ حالٍ كسباً به، أدَّىٰ إلىٰ أنَّ الفعل يحصل ممَّن هو علىٰ غاية الكراهة، ومعه نهاية الصوارف، وقد تقدَّم ما في هذا.

وإن لم يحصل كسباً، فقد انتقض قضاؤهم، بأنَّ مع وجود القدرة لا بدَّ من الاكتساب.

فإن قالوا: لا بدَّ مع وجود الإرادة له وانتفاء الكراهة والصوارف، انتقض هذا عليهم بالساهي والنائم، لأنَّ القدرة موجود[ة] له مع انتفاء الإرادات.

فأمَّا تعلّق المخالف بأنَّه إذا جاز إثبات معلومٍ لعالمين، ومرادٍ لمريدين، ومملوك لمالكين، فألَّا جاز قادر واحد لقادرين؟

فليس بشيءٍ يُعتَمد، لأنّا قد بيَّنا فيما سلف من الكتاب أنَّ القدرة في هذا الباب بخلاف العلم والإرادة، لأنَّ القدرة لا تتعلَّق إلَّا بما يصحُّ أن يكون بها علىٰ صفةٍ، فلهذا دخل الاختصاص في المقدور، والعلم والإرادة بخلاف ذلك، لأنَّهما قد يتعلَّقان بما لا يصحُّ أن يؤثِّرا فيه، وممَّا يستحيل أن يكون بهما علىٰ شيء من الصفات، فلهذا صحَّ أن يشترك العالمان في المعلوم الواحد، والمريدين في المراد الواحد.

والذي يكشف عن ذلك، أنَّ العلم الذي لا يُؤثِّر في كون العقل محكماً، لا يكون إلَّا من جهة عالم واحد، ولا يدخل فيه اشتراك، وكذلك الإرادة المؤثِّرة في الخبر وما أشبهه، ويلزم علىٰ هذا جواز مقدور واحد لقادرين كثيرين، كما جاز في المعلوم والمراد.

فأمَّا المِلْك، فإنّا لا نجيز كون المملوك الواحد لمالكين علىٰ الحقيقة، لأنَّ المالك هو القادر والمملوك هو المقدور، وإذا لم يجز عندنا مقدور لقادرين، لم يجز مملوك واحد لمالكين.

والاشتراك في ملك الدار لا يلزم علىٰ هذا، لأنَّ إضافة الملك إلىٰ الدار مجاز في الأصل، ومستعمل فيها بالتعارف، والمعنىٰ أنَّه يملك الفعل فيها والتصرّف، ويلزم علىٰ / [[ص ٤٦٣]] هذا اشتراك الجماعة في المقدور الواحد، كما جاز ذلك في الذوات المملوكة.

وإن قدر القادران علىٰ المقدور الواحد من الوجه الواحد، بأن يجوز لأحدهما من التصرّف فيه ما جاز للآخر بعينه.

فأمَّا تعلّقهم بأنَّه تعالىٰ إذا كان هو المقدِّر لنا علىٰ الفعل، فيجب أن يكون هو جلَّ وعزَّ عليه أقدر، كما أنَّه إذا أعلمنا بالشيء فهو به أعلم، وكذلك إذا جعلنا مدرِكين له، فهو أيضاً له مدرِك.

فليس بصحيح، لأنَّه يلزم عليه: أوَّلاً: أن يكون تعالىٰ مشتهياً ونافراً، لأنَّه قد جعلناه بهذه الصفات، ويلزم أن يكون عاجزاً عمَّا جعلناه عاجزين عليه قياساً علىٰ العلم والإدراك، وكلّ شيء يُذكَر من الفرق بين ذلك وبين كونه عالماً، يُفرَّق بمثله بين كونه قادراً وكونه عالماً.

فإن قالوا: كونه مشتهياً ونافراً وعاجزاً ممَّا يستحيل عليه تعالىٰ علىٰ الجملة، وليس كذلك كونه تعالىٰ قادراً عليها، [و]يجري مجرىٰ استحالة كونه مشتهياً ونافراً وعاجزاً، فإذا اعتمدتم في الفرق علىٰ الاستحالة فهي موجودة في الموضعين معاً، ولا اعتبار بأنَّ كونه قادراً ممَّا يصحُّ عليه في الجملة.

وليس كذلك كونه مشتهياً وعاجزاً، لأنَّ الكلام إنَّما وقع في القدرة علىٰ أفعال العباد، وما يظهر من تصرّفهم، وهذا بعينه يستحيل أن يقدر عليه، كما يستحيل أن يكون تعالىٰ عاجزاً ومشتهياً، فإذا ألزمناه أن يكون قادراً عليه علىٰ كلِّ ما تقدَّم عليه قياساً علىٰ العلم، عارَضَنا بالشهوة والنفور والعجز، فالعلَّة في ذلك كلّه موجودة.

علىٰ أنَّ الوجه في وجوب كونه تعالىٰ عالماً بما يعلمه العباد غير ما ادَّعوه، بل الوجه الصحيح، أنَّ المعلومات لا يختصُّ في صحَّة العلم بها ببعض العالمين دون بعض، وهو تعالىٰ عالم لنفسه، فيجب أن يكون عالماً بجميع المعلومات، وليس كذلك المقدور فإنَّه يختصُّ فلا يجب حمله علىٰ المعلوم.

علىٰ أنَّ هذا الكلام يوجب عليهم أن يكون قادراً علىٰ الفعل الواحد من الوجه الذي / [[ص ٤٦٤]] أقدر العبد عليه، كما وجب ذلك في العلم، وإذا امتنعوا من ذلك فقد نقضوا حمل القدرة علىٰ العلم وساغ لمخالفهم أن يمتنع من القدرة علىٰ العلم في الموضع الذي ذكروه.

وبعد، فهذا يقتضي أن يُجوِّزوا أن يكون تعالىٰ يُقدِر العبد علىٰ الفعل من جميع جهاته، كما جاز أن يُعلِمه المعلوم من جميع جهاته، فإن أجازوا ذلك تركوا مذاهبهم.

وإن امتنعوا منه، نقضوا حمل القدرة علىٰ العلم.

وأمَّا الكلام علىٰ فساد القول بتعلّق القدرتين بالمقدور الواحد، فداخل في جملة ما تقدَّم، لأنَّهما إن تعلَّقتا بقادرين فقد أفسدتا ذلك صريحاً، وإن تعلَّقتا بقادر واحد واختصّاه فالأمر يؤول إلىٰ كون المقدور الواحد لقادرين بضربٍ من الترتيب، وذلك أنَّ كلّ عرضين متماثلين اختصّا بحيٍّ واحدٍ، فإنَّه يصحُّ اختصاص مثلين من جنسهما بحيّين كالعِلْمين والإرادتين.

فإن قيل: دلّوا علىٰ صحَّة ذلك، وما أنكرتم أن تكون هاتان القدرتان اللتان تتعلَّقان بهذا المقدور لا مثل لهما تتعلَّق في آخر.

قلنا: محال أن يكون أمثال الذات محصورة بعدد، لأنَّ ما تعدَّىٰ الواحد لا ينحصر ولا يتناهىٰ، فكيف يقال: إنَّه لا أمثال لما تعلَّق بهذا المقدور من المقدّر! فلم يبقَ إلَّا أن يقال: له أمثال لا ينحصر كما ذكرتم، من حيث تعدَّىٰ الواحد، لكن زعمتم أنَّه إذا كان غير منحصرٍ فإنَّه يتعدَّىٰ إلىٰ حيٍّ.

[فإن قيل]: وما أنكرتم أن يكون كلّ الأمثال لهاتين القدرتين، وإن كانت غير منحصرة يختصُّ هذا الحيّ الواحد؟

والجواب عن ذلك: أنَّ هذا القول يقتضي أنَّ بعض الجواهر قد اختصَّ بقبيل لا يصحُّ علىٰ غيره من الجواهر، وذلك فاسد، لأنَّ كلّ جوهر يحتمل من قبيل الأعراض مثل ما يحتمله سائر الجواهر، وكذلك كلّ حيّ يحتمل من الأعراض القبيل الذي يحتمله سائر الأحياء، ومتىٰ لم يُحرَز هذا الأصل، لم نأمن من أن يكون بعض المحالّ لا يصحُّ فيها وجود شيء / [[ص ٤٦٥]] من الأكوان مخصوص، وإن صحَّ وجود ذلك في غيره من المحالّ، وبعض الأحياء لا يصحُّ أن يريد مراداً مخصوصاً، وإن صحَّ علىٰ سائر الأحياء ذلك الجنس من الإرادات.

وممَّا يدلُّ علىٰ فساد تعلّق المقدور الواحد بقدرتين، سواء تعلَّقتا بقادر واحد أو بقادرين: أنَّ ذلك لو جاز أن يمتنع أن يوجد إحدىٰ هاتين القدرتين، وإن كانت الأُخرىٰ معدومة، فحينئذٍ لا يخلو من أن يصحَّ الفعل أو لا يصحّ.

فإن صحَّ، انتقض تعلّقه بالقدرة المعدومة، من

حيث يوجد هذا المقدور، وجدت تلك القدرة أو عُدِمَت، ولو نفينا عدم تعلّقه به لما زدنا علىٰ ذلك.

وإن لم يصحّ وجوده، بطل أن تكون هذه القدرة الموجودة متعلّقة بها، لأنَّ ذلك تصريح بنفي التعلّق.

وأيضاً: فكان يجب لو وقع بإحدىٰ القدرتين، والأُخرىٰ إن [كان] متعلّقة به معدومة، أن يكون الفعل موجوداً معدوماً.

ويدلُّ أيضاً علىٰ ذلك: أنَّه كان لا يمنع حلول هاتين القدرتين في عضوين من قادر واحد، ويختصُّ أحد العضوين بمنع يُعرَّىٰ منه العضو الآخر، وهذا يقتضي صحَّة وجوده واستحالته معاً علىٰ ما بيَّناه من قبل.

ومتىٰ قيل: إنَّه يصحُّ وجوده، ولا يُعتَبر بالمنع الحاصل في العضو الآخر، كان هذا إخراجاً لتلك القدرة من التعلّق بهذا المقدور، ولو جاز _ مع أنَّ الفعل يوجد علىٰ كلِّ حالٍ، وإن اختصَّ محلّ تلك القدرة بالمنع _ أن يكون قدرة عليه، لجاز في قدرة غير ذلك القادر، أن يكون قدرة عليه، بل في سائر الأعراض!

وقد كان أبو عبد الله يُجوِّز أن يفعل القادر بإحدىٰ القدرتين الحالّتين في المحلِّ الواحد من أعضائه، وأبو هاشم يمنع من ذلك.

فإن صحَّ مذهب أبي عبد الله في هذا الباب، أمكن أن يُستَدلَّ بطريقة أُخرىٰ فيقال: لو كان مقدور القدرتين واحد، لم يمتنع أن يفعله بأحدهما دون الأُخرىٰ، وإن حلَّتا محلّاً / [[ص ٤٦٦]] واحداً، وهذا يؤدّي إلىٰ كونه موجوداً معدوماً!

فصل: في أنَّ كون القادر قادراً لا يتعلَّق إلَّا بحدوث الفعل، دون سائر صفاته:

الذي يدلُّ علىٰ ذلك، أنَّ الطريق الذي به علمنا تعلّق الفعل بالقادرية، نعلم [به] وجه تعلّقه، لأنّا إنَّما نعلم علىٰ الجملة تعلّقه به، بأن يقع بحسب أحواله علىٰ ما بيَّناه، وإذا كان الذي يتجدَّد الفعل عند قصدنا إليه إنَّما هو حدوثه دون سائر صفاته، وجب أن يكون الحدوث هو جهة التعلّق دون ما عداها، لأنَّ كلّ شيء سوىٰ الحدوث لا يتجدَّد عند قصده، لمكان مجرَّد كونه قادراً.

وليس يصحُّ أن يناقض علىٰ هذا الكلام بما نقوله، من [أنَّ] الحَسَن قد يكون حَسَناً بالفاعل، والقبيح أيضاً والخبر والأمر.

وذلك أنَّ كلّ ما ذُكِرَ وإن قيل: إنَّه بالفاعل، فهو مستند إلىٰ صفات له أُخر زائدة علىٰ كونه قادراً، مثل كونه عالماً ومريداً وكارهاً وما أشبه ذلك، والذي يتعلَّق بمجرَّد كونه قادراً هو الحدوث دون غيره، وكلُّ هذه الوجوه المذكورة زائدة علىٰ الحدوث، ويحتاج إلىٰ صفة زائدة علىٰ كونه قادراً، وإنَّما تتعلَّق بالقادر تبعاً للحدوث الذي لو لم يكن متعلّقاً به، لما تعلَّقت تلك الوجوه التوابع.

والذي يُبيِّن ما ذكرناه: أنَّ الحدوث لا بدَّ من حصوله عند قصد القادر وتكامل الشرائط، فعلمنا أنَّه مقتضىٰ كونه قادراً، وقد ينفكُّ الفعل من تلك الوجوه الزائدة مع الحدوث، فلو كانت من مقتضىٰ كون القادر قادراً، لجرت مجرىٰ الحدوث في عدم الانفكاك.

وقد بيَّنا فيما سلف من هذا الكتاب، أنَّ الحدوث من حيث كان هو المتجدِّد عند قصدي، يجب أن يكون المتعلّق بي دون سائر الصفات التي لا تتجدَّد، وأوضحناه.

ونُبيِّنه زائداً علىٰ ما مضىٰ أنّا قد علمنا أنَّ حكم ما لا يتجدَّد عند قصدي من صفات الفعل، حكم ما لا يتجدَّد عند قصدين من أعيان الأفعال، فكما أنَّ أفعال غيري لا تعلّق لها بي من حيث لم يتجدَّد لها صفة عند قصدي، فكذلك صفات فعلي التي لا يتجدَّد عند / [[ص ٤٦٧]] قصدي، يجب أن لا يكون متعلّقة بي ولا لي تأثير فيها، والجامع بين الأمرين التعلّق بالقصد نفياً وإثباتاً.

فإن قيل: هذا الاعتبار يقتضي أن يكون حلول الفعل في المحلِّ، وكونه متحرِّكاً به ونفيه لضدّه، وتعلّقه بما تعلَّق به ممَّا يستند إلىٰ الفاعل بحصوله أجمع عند قصده كالحدوث.

قلنا: من شأن صفة كلّ ذات علىٰ الحدوث، وكانت متعلّقة بالفاعل، [أن] يجوز حصولها مع الحدوث وحصول خلافها علىٰ البدل، وذلك نحو كون الفعل محكماً وأمراً وخبراً، وما يجب مع الحدوث، وكانت متعلّقة بالفاعل خلافها، لا معنىٰ لإسناده إلىٰ الفاعل، كما لا يجوز إسناد صفات الأجناس إليه وكلّ ما ذُكِرَ في السؤال، ممَّا يجب كون الفعل عليه مع الحدوث ولا يجوز كونه علىٰ خلافه.

وليس لأحدٍ أن يقول: فالحدوث إن كان بالفاعل، فيجب أن يصحَّ من الفاعل أن يجعل الذات عليه وأن لا يجعلها، لأنَّه لا خلاف للحدوث إلَّا العدم، والعدم ممَّا لا يتجدَّد الفعل.

فيقال فيه: إنَّه حصل بالفاعل، وكان جميع ما تعلّقه بالفاعل فلا بدَّ فيه من الحكم الذي ذكرناه، وهو صحَّة أن يجعله الفاعل للذات وألَّا يجعله، فإن كان ذلك هو الحدوث، فهذا مستمرٌّ فيه، وإن كانت صفة زائدة علىٰ الحدوث، فمن علامتها أن يصحَّ حصولها مع الحدوث بالفاعل وحصول خلافها.

والذي يدلُّ أيضاً: علىٰ أنَّ الحدوث هو جهة تعلّق القادر، أنّا وجدنا [أنَّ] ما يصحُّ حدوثه يصحُّ تعلّق القادر به، وما يستحيل حدوثه يستحيل تعلّقه به، وما استحال حدوثه من قادرٍ مخصوص استحال تعلّق ذلك القادر به، وإن صحَّ من غيره، وهذا واضح في أنَّ الجهة هي الحدوث دون ما سواها.

يُبيِّن ما ذكرناه: أنّا لـمَّا وجدنا ما استحال عليه التحيّز في حال الوجوب، يستحيل حلول الأعراض فيه، وما صحَّ أن يتحيَّز مع وجوده صحَّ حلول الأعراض فيه، حكمنا بأنَّ الصحيح لحلول الأعراض هو المتحيّز، وهذا الاعتبار حائل في اتّباع التعلّق من القادر بصحَّة الحدوث نفياً وإثباتاً.

وليس يلزم علىٰ ما ذكرناه قولهم: إنَّ كلّ ما صحَّ أن يكون عرضاً من أفعالنا، صحَّ / [[ص ٤٦٨]] أن يقدر القادر منّا عليه، وما يستحيل ذلك فيه يستحيل كونه قادراً عليه، ولم يجب أن يكون كونه عرضاً هو جهة تعلّق القادر، وكذلك الحدوث، وذلك أنَّه لا صفة للذات بكونها عرضاً، فيصحُّ أن يتعلَّق القدرة بها، كما أنَّ لها بكونها محدَثة صفة معقولة.

وأيضاً: فليس ما استحال كونه عرضاً، استحال تعلّق القدرة به، لأنَّ القديم تعالىٰ علىٰ ما يستحيل كونه عرضاً، ولا أحد من القادرين يقدر علىٰ ما يستحيل حدوثه، كما يستحيل أن يقدر عليه كذلك يستحيل أن يُراد، ولم يوجب ذلك أن تكون الإرادة لا تتعلَّق إلَّا علىٰ جهة الحدوث، فقولوا مثل ذلك في القدرة.

قلنا: هذا الاعتبار في أنَّ الإرادة هو القصد الدالّ علىٰ أنَّ الإرادة لا يتعلَّق علىٰ الحقيقة إلَّا بما يصحُّ حدوثه، وأنَّ المريد إذا أراد ما يعتقد أنَّه يصحُّ حدوثه مع استحالة الحدوث عليه، فتلك إرادة لا مراد لها علىٰ الحقيقة.

وممَّا يدلُّ أيضاً: علىٰ أنَّ الحدوث هو جهة تعلّق القادر، أنَّه قد ثبت أنَّ الفعل لا بدَّ من أن يحصل علىٰ بعض الصفات بفاعله، وإلَّا لم يكن متعلّقاً به التعلّق الذي بيَّناه وكشفناه، وإذا لم يجز أن يحصل به علىٰ صفات جنسه، ولا علىٰ ما يجب كونه لا محالة عليها، ولا تأثير لاختيار الفاعل منها، فيجب أن يكون به من حيث كان محدَثاً، لأنَّ الذي يدَّعي من الكسب غير معقول، وسنُبيِّنه بعون الله.

وما يتبع الحدوث من الصفات، لا يُؤثِّر فيها كون الفاعل قادراً، وإنَّما كلامنا فيما يتعلَّق بالفاعل من حيث كان قادراً فقط، وهذا واضح القدرة.

فصل: في أنَّ العدم لا يجوز أن يتعلَّق بالقادر ولا بالقدرة:

الذي يدلُّ علىٰ ذلك، أنَّ القادر منّا لو قدر علىٰ الإعدام، لكان لا يصحُّ منه إعدام ما لا يصحُّ منه إيجاده من مقدورات القديم تعالىٰ ومقدور غيره، لأنَّ كلّ من قدر علىٰ / [[ص ٤٦٩]] أن يجعل الذات علىٰ بعض الوجوه التي يكون عليها بالفاعل، لا بدَّ أن يكون قادراً علىٰ جعلها علىٰ سائر ما يحصل عليه بالفاعل، كما بيَّناه في الخبر والأمر.

وإذا كنّا نُعدِم الحياة، ولا نقدر علىٰ إيجادها، وكذلك نُعدِم مقدور الغير ولا نقدر علىٰ إيجاده، دلَّ ذلك علىٰ أنَّ القدرة لا تتعلَّق بالإعدام، وإلَّا أدَّىٰ ذلك إلىٰ وجود مقدور واحد لقادرين.

وليس لأحدٍ أن يقول: هذا يدلُّ علىٰ أنَّ أحدكم لا يقدر علىٰ الإعدام، فمن أين أنَّ القديم تعالىٰ لا يقدر علىٰ ذلك؟

لأنّا كما نُعدِم مقدوراته تعالىٰ، كذلك قد يُعدِم تعالىٰ مقدوراتنا، وإن لم يوصف بالقدرة علىٰ إيجادها، فالدليل جامع للموضعين.

علىٰ أنَّ القادرين لا يختلف بالقِدَم والحدوث، وإذا استحال أن يقدر علىٰ هذا الوجه، استحال أن يقدر عليه كلّ قادر.

دليل آخر: وممَّا يدلُّ علىٰ ذلك أنَّ المعدوم ليس له بكونه معدوماً صفة ولا حال، وإنَّما المستفاد بذلك خروجه من الوجود، والقدرة إنَّما تتعلَّق بتحصيل الفعل علىٰ صفةٍ، لأنَّ التعليل بالفاعل كالتعليل بالعلَّة، وكما لا يجوز أن يُسنَد إلىٰ العلَّة ما لم يُعقَل من الصفات، كذلك الفاعل، ولهذا صحَّ أن يعلّق الحدوث بالفاعل من حيث كانت حالة معقولة، وكذلك صحَّ في كون الكلام خبراً وأمراً ونهياً أن يسند إلىٰ الفاعل من حيث كانت هذه الأُمور وجوهاً معقولة وأحكاماً ثابتة، ولهذا لم نحتجّ في أن لا يكون خبراً ولا أمراً إلىٰ فاعل، للوجه الذي ذكرناه.

ولأنَّه لا بدَّ من أن يعلّق بالفاعل من الفعل ما لم ينفصل بين أن يكون عليه، وبين أن لا يكون عليه، وهذا لا يليق بالإثبات دون النفي.

فإن قيل: ومن أنَّه لا حال للمعدوم بكونه معدوماً؟

قلنا: من أقوىٰ ما دلَّ علىٰ ذلك، أنّا نعلم باضطرار أنَّ الذات لا تخلو من أن تكون موجودة أو معدومة، ولو كان العدم حالاً لم نعلم ذلك باضطرار.

ولأنَّ استحالة خلوّ الذات من حالين متضادّين إلىٰ ثالثٍ لا نعلم ذلك باضطرار، وإنَّما / [[ص ٤٧٠]] طريقه الاستدلال، وإنَّما الذي نعلم باضطرار في الذات أنَّها لا تخلو من أن تكون علىٰ الصفة أو علىٰ نفيها وسلبها، فلولا أنَّ العدم إنَّما هو سبب الوجود فقط، لم نعلم باضطرار استحالة خلوّ الذات من الوجود أو العدم.

وممَّا يدلُّ أيضاً علىٰ ذلك: أنَّ إثبات حالٍ للذات بكونها معدومة ليس ممَّن يُعرَف باضطرار، ولا دليل علىٰ إثباته، فيجب نفيه، لأنَّ إثبات ما لا طريق إليه يؤدّي إلىٰ الجهالات، وكيف يصحُّ إثبات حالٍ لا فرق في الأحكام المعقولة بين إثباتها ونفيها؟ من حيث كان كلّ حكم للمعدوم أُسند إلىٰ كونه علىٰ حالٍ يمكن أن يُسنَد إلىٰ انتفاء الوجود عنه. ألَا ترىٰ أنَّ استحالة الأحكام التي كانت عليه جائزة مع الوجود؟

كما يمكن أن يقال: إنَّ المؤثِّر فيها حصول حالة له في العدم يمكن أن يقال: إنَّ المؤثِّر فيها خروجه من الوجود.

وليس لأحدٍ أن يجعل كون المعدوم مقدوراً، وهذا ممَّا يختصُّ العدم مقتضياً بحال هو عليها.

وذلك أنَّ فائدة قولنا في الذات: إنَّها مقدورة، أنَّ القادر عليها يصحُّ أن يوجدها ويحصل لها هذه الحالة المعقولة، وهذا القدر لا يقتضي ثبوت حصوله حالة للمعدوم يضادّ الوجود، لأنَّ صحَّة حصول الصفة للذات لا يقتضي ثبوت ما يضادّها.

دليل آخر: ويدلُّ علىٰ ذلك أنَّ الأعدام لو تعلَّقت بها القدرة لجرىٰ مجرىٰ الأحداث، وكان يجب في كلِّ ذاتٍ تجدَّد عدمها بالفاعل، كما وجب مثل ذلك فيما تجدَّد وجوده، وهذا يوجب أن يكون عدم كلّ ما لا يبقىٰ في الحال الثانية متعلّقاً بالفاعل، كالصوت وما أشبهه، وذلك باطل، لأنَّ عدم ما لا يبقىٰ واجب، وما يتعلَّق بالفاعل لا يكون إلَّا ما حصوله وألَّا يحصل علىٰ سواء، وكيف يتعلَّق ذلك بالفاعل وهو لا يقف علىٰ اختياره ولا يتعلَّق بدواعيه؟

وليس لأحدٍ أن يُخرِج عدم ما لا يبقىٰ من التعلّق بالفاعل لوجوبه، ويجريه مجرىٰ وجود القديم الذي لـمَّا وجب لم يفتقر إلىٰ فاعل.

/ [[ص ٤٧١]] وذلك أنَّ كلّ شيء كان لوجوده أوَّل، فوجوده بالفاعل وإن وجب، كالمشيّات التي تجب وجودها عند أسبابها، ويتعلَّق مع ذلك بالفاعل، وكذلك يجب في كلِّ ما لعدمه أوَّل أن يكون بالفاعل، وإن وجب عدمه.

وليس يُفرَّق بين الأمرين أنَّ المسبَّب كان يصحُّ ألَّا يوجد بأن لا يوجد سببه، فيدخل هذا في حيِّز ما جائز وجوده.

وذلك أنَّ ما لا يبقىٰ أيضاً قد كان يجوز أن لا يتجدَّد عدمه في الثاني، بأن لا يكون يحدث من القادر عليه في الأوَّل، فإن كان ما ذُكِرَ في المسبَّب فرقاً صحيحاً فمثله لا يبقىٰ، فاستوىٰ الأمران.

دليل آخر: وممَّا يدلُّ علىٰ ذلك، أنَّ القدرة لو تعلَّقت بالأعدام، لم يمتنع أن يبتدئ أحدنا فيُعدِم الذوات الباقيات من غير أن يفعل ضدَّاً لها، لأنَّ الإعدام إذا كان في المقدور فلا حاجة إلىٰ فعل الضدّ، وقد علمنا استحالة إعدام الذوات الباقيات من غير واسطة يفعلها، فيجب ألَّا يكون الإعدام غير مقدور.

وليس لقائلٍ أن يقول: إنَّ الإعدام في مقدورنا، لكنَّه لا بدَّ من فعل الضدّ ليقع، لأنَّ ذلك يؤدّي إلىٰ خلاف في عبارة، لأنَّهم لو قالوا بقولنا ما زادوا علىٰ ما ذكروه، فصار محصول كلامهم أنّا نقدر علىٰ الإعدام بسببٍ هو إيجاد الضدّ، وإن قدر تعالىٰ الذي يحصل عنده عدم ضدّه.

وهذا لا خلاف فيه، ويجري قول من يقول: إنَّ جعل المتحرِّك متحرِّكاً في مقدورنا، ونعني به أنّا قادرون علىٰ أن نوجد الحركة الموجبة لكونه بهذه الصفة.

وليس له أن يقول: ألَّا جاز أن يقدر علىٰ الإعدام بسببٍ هو إيجاد الضدّ، وإن قدر تعالىٰ علىٰ إيجاده بغير سبب؟

وذلك أنَّ الإعدام لا يجوز أن يكون مسبَّباً، لأنَّ المسبَّب هو الذات التي توجد بحسب ذات أُخرىٰ هي السبب، ولأنَّ السبب هو الذي بوجوده يوجد غيره، ويصحُّ مع وجوده المنع من مسبَّبه، ووجود الضدّ يستحيل مع وجوده المنع من إعدام ضدّه.

علىٰ أنَّه لو كان سبباً في عدم ما يضادّه، لكان عدمه واقعاً بحسبه، وهذا يقتضي / [[ص ٤٧٢]] ألَّا يُعدَم بالجزء الواحد الأجزاء الكثيرة بما يضادّ، وقد علمنا خلاف ذلك.

دليل آخر: وممَّا يدلُّ علىٰ ذلك أنَّه لو صحَّ تعلّق القدرة بإعدام الذات من غير إيجاد ضدّ، صحَّ من أحدنا أو من القديم تعالىٰ أن يبتدئ فيُعدِم الأكوان عن الجوهر، وهذا يؤدّي إلىٰ جواز خلوّ الجوهر من الأكوان، مع علمنا باستحالة ذلك.

وليس لأحدٍ أن يقول: متىٰ خلا الجوهر من الكون وجب عدمه.

لأنَّ ذلك فاسد، لأنَّه يؤدّي أوَّلاً إلىٰ أن يكون إعدام الجوهر في مقدورنا، بأن نبتدئ فنُعدِم أكوانها، ثمّ أنَّ الجوهر لا يجوز أن يُعدَم بعدم الكون الموجود فيه، لأنَّه لا يحتاج في وجوده إلىٰ الأكوان، وإنَّما يصير بالكون في بعض الجهات.

وليس يمكن أن يقال: إنَّه لم يُعدَم لعدم الكون فقط، بل لعدمه ولا ما يقوم مقامه من الأكوان.

وذلك أنَّ عدم الجوهر إذا وجب، فالواجب تعليله بالأمر المتجدّد الذي عنده عدم دون ما لم يتجدَّد، ولم يتجدَّد إلَّا عدم الكون دون انتفاء غيره من الأكوان، ولو كان عدم الكون موجبا لعدمه، وجب عدمه لعدمه، وإن وُجِدَ فيه غيره.

وليس له أن يقول: إنَّ الحياة متىٰ عُدِمَت، أو لم توجد أمثالها عَدُم العلم، ومتىٰ عُدِمَت ووُجِدَ لها مثلٌ لم يُعدَم العلم، فقولوا مثل ذلك في الجوهر والكون.

وذلك أنَّ مثل الشيء فقد يخلفه ويقوم مقامه، وضدّه لا يجوز هذا فيه، إلَّا إذا ساواه في أنَّه يوجب حكماً مخصوصاً يشتركان فيه، كما نقوله في المحاورات المتضادّة وأنَّ بعضها يسدّ مسدّ بعض في حاجة التأليف، وهذا لا يصحُّ في الأكوان المتضادّة.

وممَّا يكشف عن صحَّة هذه الطريقة أنَّه كان يجب إذا كان العدم مقدوراً أن يبتدئ الله تعالىٰ إعدام الأكوان عن الجوهر من غير ضدٍّ يفعله، فيؤدّي ذلك إلىٰ خروجه من الأكوان كلّها بعد وجودها فيه، ومعلوم خلاف ذلك، لأنَّ من المعلوم أنَّ السواد لا ينتفي عن المحلِّ علىٰ طريقة واحدة إلَّا بضدٍّ يطرأ عليه، وكلُّ هذا واضح لمن تأمَّله.

/ [[ص ٤٧٣]] **فصل: في الإشارة إلىٰ ما يدخل في مقدور العباد من الأجناس:**

اعلم أنَّ مقدورنا علىٰ ضربين: منه ما يختصُّ القلب، فلا يصحُّ وجود قبيله في محلٍّ سوىٰ القلب، فلقَّبناه بأنَّه فعل القلوب. والضرب الآخر يصحُّ وجود قبيله في حيِّز القلب، فقلنا: إنَّه فعل الجوارح.

وليس من أفعال القلوب إلَّا ما هو داخل في مقدورنا، إلَّا الشهوة والنفار.

والسهو إن ثبت أنَّه معنىً علىٰ ما يذهب إليه أبو علي وأبو هاشم، فعلىٰ قولهما أيضاً يجب أن يكون خارجاً من مقدوراتنا، ومختصَّاً بمقدوره تعالىٰ.

والشبع والري إن ثبتا معنيين، لم نرجع بهما إلىٰ انتفاء الشهوة علىٰ وجهٍ مخصوص.

وما عدا ذلك من أفعال القلوب فهو من مقدورنا، وأجناس الاعتقادات والإرادات وأضدادها من الكراهات.

والظنّ ـ علىٰ أنَّه خارج من قبيل الاعتقادات ـ وإن كان من قبيلها فقد دخل في جملتها في الحكم الذي ذكرناه في النظر.

فأمَّا التمنّي، فإن لم يرجع إلىٰ الاعتقاد المخصوص، والقول الذي يظهره المتمنّي، وكان جنساً مفرداً، فهو أيضاً من جملة مقدوراتنا.

وكذلك الندم، إن لم يرجع إلىٰ الاعتقاد المخصوص لفوت المنفعة ولحوق المضرَّة بما مضىٰ من أفعاله، وكان جنساً مفرداً، فهو أيضاً من مقدورنا.

فأمَّا الغمّ والشرّ، فلا شبهة في أنَّهما من قبيل الاعتقادات.

وأمَّا أفعال الجوارح في الأكوان: علىٰ اختلاف أجناسها وألقابها، والاعتمادات علىٰ خلافها، والمماسَّة التي تسمّىٰ بالبقاء، والآلام واللذّات والأصوات علىٰ اختلاف أجناسها، فهذه الأجناس أجمع في مقدورنا، وما عداها ممَّا يحلُّ الجوارح من الأكوان وغيرها يختصُّ تعالىٰ بالقدرة عليه.

/ [[ص ٤٧٤]] وليس يجوز أن يقال في مقدوره تعالىٰ: إنَّه من أفعال الجوارح، لأنَّ هذه الإضافة الأغلب في استعمالها أن يُراد بها كون الجارحة آلة في الفعل، وهذا لا يصحُّ في أفعاله تعالىٰ، وإن صحَّ فينا.

وليس يمتنع إضافة أفعال القلوب إليه تعالىٰ، لأنَّ المستفاد بهذه اللفظة أنَّ الفعل يحلُّ القلب، ولا يصحُّ وجود قبيله في محلٍّ سواه.

فإن قيل: فعلىٰ هذا الحدّ يجب أن تكون إرادة القديم تعالىٰ وكراهته ليستا من أفعال القلوب.

قلنا: كذلك هو، لأنَّ المعنىٰ الذي ذكرناه لا يصحُّ فيهما.

وليس يلزم علىٰ هذا أن تكون إرادتنا ليست من أفعال القلوب، وكذلك كراهتنا، من حيث وُجِدَ من قبيلها ما لا يحلُّ القلب، وهو إرادة القديم تعالىٰ وكراهته!

وذلك أنّا قد احترزنا من ذلك في الحدِّ، بأن قلنا: ما يختصُّ ولا يصحُّ وجود قبيله في محلٍّ سوىٰ القلب، وإرادة القديم تعالىٰ وإن لم توجد في القلب، وكانت من قبيل إرادتنا، فليست موجودة [في] القلب، بل توجد لا في محلٍّ نجهله.

فصل: في تمييز وجوه الأفعال الراجعة إليهما:

اعلم أنَّ أفعالنا لا تخلو من وجهين: إمَّا أن تكون مبتدأة بالقدرة في محلّها، وهو المباشر. أو موجودة بحسب فعل آخر، يجب وجودها لأجل وجوده، إذا زالت الموانع، وهو المتولِّد.

وهذا الضرب _ يعني المتولِّد _ ينقسم إلىٰ أقسام ثلاثة: أحدها ما يوجد في محلِّ السبب. والآخر أن يوجد في غير محلِّ سببه.

/ [[ص ٤٧٥]] فمثال الأوَّل: العلم المتولِّد عن النظر. ومثال الثاني: كلُّ ما يتولَّد عن الاعتماد من الحركات وغيرها، ومثاله التأليف، لأنَّ الجزء الواحد منه يتولَّد عن إحدىٰ المجاورتين، فيوجد في محلِّها وفي محلِّ المجاورة الأُخرىٰ.

ولعلَّنا أن نُفصِّل هذه الجملة إذا نهينا إلىٰ الكلام في التولّد من هذا الكتاب بمشيَّة الله وعونه.

فأمَّا القديم تعالىٰ فقد يفعل علىٰ جهة التوليد، وإن لم يكن محتاجاً إلىٰ المسبَّب، علىٰ ما سيجيء بيانه بإذن الله.

فأمَّا المباشر فلا يصحُّ في أفعاله، لاستحالة فائدته عليه، ويختصُّ تعالىٰ بالاختراع، وحدّ الفعل المخترع ما ابتدئ غير فاعله.

فصل: في تمييز وجوه الأفعال الراجعة إلىٰ فاعلها:

لا يخلو حال الفاعل من أقسام ثلاثة:

أوَّلها: أن يكون مختاراً، وعلامته تعلّق المدح والذمّ بأفعاله إذا حصل شرطها.

وثانيها: أن يكون محمولاً ملجىء، وعلامته أن يقوىٰ دواعيه، إمَّا إلىٰ أن يفعل أو إلىٰ أن لا يفعل، علىٰ حدٍّ يسقط معه المدح والذمّ، ويصير ذلك الفعل في الحكم كأنَّه لغيره.

وثالثها: أن يكون فاعلاً علىٰ طريق السهو، مع فقد العلم والقصد، وهذا الوجه ممَّا ينتفي معه أيضاً المدح والذمّ، أو الحسن والقبح عند أبي علي وأبي هاشم!

وقد بيَّنا فيما مضىٰ أنَّ الصحيح خلاف ذلك، وأنَّ الساهي قد يقبح بعض أفعاله ويحسن، وإن سقط عن قبحه الذمّ وحسنه، وليس يخلو القادر من هذه الوجوه فيما يفعله وإن جاز أن يخلو فيما لا يفعله، بأن يمنع من الفعل بالقيد وما جرىٰ مجراه.

هذا آخر ما خرج في هذا الكتاب، يتلوه بعون الله في أوَّل الجزء الرابع فصل (في إفساد قولهم في الكسب).

والحمد لله ربّ العالمين، وصلواته علىٰ نبيّه محمّد وعترته الطاهرين.

/ [[ص ٤٧٦]] **فصل: في إفساد قولهم بالكسب:**

المذهب يجب أن يكون مفهوماً قبل أن نتكلَّم في صحَّته أو فساده، فلو كان مذهبهم في الكسب معقولاً لفهمناه عنهم مع طول المباحثة والمناظرة.

وليس يجوز أن تكون العلَّة في بعدنا عن فهمه، اعتقادنا بطلانه، لأنَّا قد نفهم مذاهب المبطلين علىٰ اختلافها وتعلّلها ونتكلّم علىٰ بطلانها، ومذاهب هؤلاء القوم الباطلة في غير الكسب كثيرة، لا ندَّعي أنَّها غير مفهومة، واعتصامهم بالفرق الذي نجده بين حركة المفلوج وبين حركة المختار لا يغني شيئاً، لأنَّ هذا الفرق أوَّلاً للحيّ دون الفعل، لأنَّ الحيّ يجده من نفسه، وإنَّما كلامنا معهم في صفةٍ يدَّعونها للفعل زائدة علىٰ حدوثه.

والسبب في الفرق الذي أشاروا إليه، أنَّ حركة المفلوج غير تابعةٍ لاختياره، وحركة المتصرّف علىٰ إرادته واقعة بإيثاره واختياره، ويلزمهم أنَّ الله تعالىٰ لو أجرىٰ العادة بأن يفعل اللون متىٰ أردناه، ويرفعه متىٰ كرهناه، أن تكون الألوان معنا مثل سائر ما ينسب إلىٰ فعلنا من الحركات.

علىٰ أنَّهم إذا ادَّعوا فرقاً بين الحركة الضرورية والاختيارية، يقتضي تعلّقاً منّا بإحداهما، أمكن أن يقال لهم: إنَّ ذلك التعلّق هو محدوث الاختيارية بنا، ووقوع الضرورية من الله تعالىٰ فينا، فمن أين كصفة زائدة علىٰ الحدوث ويمكن إسناده إليه؟

علىٰ أنَّ الفرق الذي أشاروا إليه ممكن في جميع المتولّدات، وقد نفوا كونها كسباً. ألَا ترىٰ أنَّ أحدنا يُفصِّل بين أن يكتب وينسخ مختاراً، وبين أن يأخذ بيده آخذ فيكتب بها أو ينسخ، ولم يقتض ثبوت هذا الفرق بين الأمرين أنَّ أحدهما كسب، وقد ألزمهم الشيوخ أن يكون الله تعالىٰ قادرا علىٰ الفعل من جهة الكسب، لأنَّ جهة تناول القادر للفعل / [[ص ٤٧٧]] لا يختلف باختلاف القادرين، كما لم يختلف ذلك في وجوه العلم والإدراك، والمرادات والأجناس، وإن دخل فيهما اختصاص بين القادرين، فلن يدخل في جهة تعلّق القادر بالمقدور اختصاص، وبطلان حدودهم للكسب قد نبَّهنا عليه في هذا الكتاب، وذكرنا أنَّ الحدود كلّها مبنيّة علىٰ تعاطي تفسير لفظه بما لا يصحُّ أن يُعلَم، إلَّا بعد أن يُعلَم معنىٰ تلك اللفظة.

علىٰ أنَّا لو تجاوزنا عن أنَّ الكسب غير معقول، وسلَّمنا أنَّه معقول، لكان غرضهم في ذكره منتقصاً، لأنَّه إذا كان من مذهبهم أنَّ الله تعالىٰ متىٰ فعل في العبد القدرة والفعل وجب كونه مكتسباً، ولم يجز ألَّا يكون كذلك، ومتىٰ لم يفعل ذلك استحال كونه مكتسباً، فقد صار أحدنا في حكم المحمول علىٰ الفعل فلا يستحقُّ مدحاً ولا ذمَّاً، ولا ثواباً ولا عقاباً، وإنَّما كانوا ينتفعون بذكر الكسب لو انفكَّ أحد الأمرين من الآخر.

فصل: في ذكر ما يلزمهم علىٰ القول بالمخلوق:

يلزمهم ألَّا يكون لله تعالىٰ علىٰ الكافر نعمة، لأنَّه خلق فيه الكفر علىٰ مذهبهم، فكفره مفضٍ به إلىٰ استحقاق العقاب الدائم والخلود في النار، وإذا لم يكن عليه نعمة لم يستحقّ لله الشكر ولا العبادة، لأنَّها كنفيه في الشكر، والقول عليه بذلك خروج عن الإجماع وانسلاخ عن الدين!

وليس لهم أن يقولوا: ليست له عليه نعمة دينيَّة، وإن كان عليه نعمة دنياويَّة، كالحياة والسمع والبصر، وضروب المنافع واللذات العاجلة.

وذلك أنَّ كلّ شيء عدَّدوه ليس بنعمة علىٰ الحقيقة، إذا كان مؤدّياً إلىٰ العقاب، ومفضياً إلىٰ دخول النار، بل هو مضرَّة وبليَّة، وإن كان فيه عاجلُ نفعٍ يجري مجرىٰ من سمَّن غيره وأطعمه الملاذّ، من المأكل وغيره قصده أن يأكله، في أنَّه ليس بنافع له ولا منعم عليه.

ولو سُلِّمَ أنَّ ذلك نعمةً _ علىٰ بعده _ لكان لا يستحقُّ به الشكر ولا العبادة، لأنَّه قد اقترن / [[ص ٤٧٨]] به، وانضمَّ إليه من خلق الكفر فيه، وتصيّره به إلىٰ العقاب ما يوفّىٰ مضرَّته، ويزيد علىٰ نفع تلك المنافع العاجلة، ويجري مجرىٰ من مسح منّا عن وجه غيره تراباً أو أصلح له، ثمّ قتل له الأولاد، وسلب منه الأموال، وانتهك منه كلّ حريم، في أنَّه لا يستحقُّ عليه شكراً بل ذمَّاً ولوماً.

وممَّا يلزم عليهم أيضاً علىٰ مذاهبهم الفاسدة، ألَّا يكون له تعالىٰ علىٰ المؤمن نعمة من وجهين:

أحدهما: أنَّ خلق الإيمان [فيه لا] يكون نعمة، إلَّا

إذا قصد فاعله به وجه النعمة، فأمَّا إذا فعله به ولم يقصد شيئاً، أو قصد منه النعمة، لا يكون منعماً بغير شكّ، ولهذا لا يكون النائم منعماً علىٰ غيره، لارتفاع القصد الذي ذكرناه، فمن أين لهم أنَّه تعالىٰ لـمَّا فعل في المؤمن الإيمان، قصد به إلىٰ نفعه؟

والوجه الآخر: أنَّ النعمة لا تكون نعمةً إلَّا بعد أن تكون حسنة، فإذا عرض فيها قبيح خرجت من أن تكون نعمة.

والذي يدلُّ علىٰ ذلك: أنَّ النعمة يستحقُّ بها الشكر والتعظيم، والقبيح يستحقُّ بها الذمّ والإهانة، فمحال أن يستحقّ بالفعل الواحد الذمّ والمدح، والتعظيم والاستخفاف!

وإذا صحَّت هذه الجملة، وجاز علىٰ مذاهبهم أن يكون في فعل الإيمان بالمؤمن مفسدة لغيره، فيكون قبيحاً من هذا الوجه، فيخرج بالقبيح من أن يكون نعمة، فقد تحقَّق الإلزام في المؤمن، كما تحقَّق في الكافر.

وممَّا يلزمهم أيضاً: أن يُجوِّزوا ظهور المعجزات علىٰ الكذّابين، أو علىٰ صادق في أنَّه رسول الله، غير أنَّه يدعونا إلىٰ الضلال عن الدين والباطل وخلاف الحقّ.

ووجه لزوم الأوَّل: أنَّ القوم يعتقدون أنَّ القديم تعالىٰ لا يقبح منه شيء من الأفعال، وإنَّما القبح الأفعال [الصادرة] من المحدَثين، وتصديق من ليس بصادق يقبح منّا، ويجب ألَّا يقبح منه تعالىٰ عندهم، لاستحالة دخول القبيح في أفعاله، وأفحشُ من تصديق الكاذب خلق نفس الكَذِب، وأغلط وأبشع من إرسال من يدعو إلىٰ الكفر خلق نفس / [[ص ٤٧٩]] الكفر!

وليس لهم أن يدَّعوا: أنَّ ذلك تعجيز له، لأنَّ التعجيز إنَّما يدخل في أجناس المقدورات، ولا جنس من المقدورات إلَّا [الـ]قادر تعالىٰ قادر عليه علىٰ ما لا يتناهىٰ، فكون المعجز دليلاً لا يرجع إلىٰ الجنس، وإنَّما يستند إلىٰ قبحه إن لم يكن المدَّعي صادقاً، وهذا باب قد سدّوه في الله تعالىٰ، فجرىٰ مجرىٰ امتناعهم من أن يكون في مقدوره علم يكون به عالماً، وشهوة يكون بها مشتهياً، وحركة يكون بها متحرِّكاً، في أنَّ ذلك ليس بتعجيز له، وإنَّما هو نفي لكيفية فعل عليه، فألَّا كان الأوَّل مثله.

ووجه لزوم القسم الثاني أيضاً واضح، الدعاء إلىٰ الضلال والباطل يقبح منّا دونه، فألَّا جاز دخوله في أفعاله التي لا يتعلَّق بها القبح.

وليس لهم أن يقولوا: إذ كان الدين والحقّ هو ما يؤدّيه النبيّ، لأنَّ العقل لا يقتضي شيئاً من ذلك، فأيّ معنىً لإلزامكم أن يدعو النبيّ إلىٰ خلاف الحقّ؟

وذلك أنَّ الإلزام يجب أن يتوجَّه علىٰ المذهب الصحيح دون الباطل، وقد بيَّنا فيما سلف أنَّ في العقل قبيحاً وحسناً، وباطلاً وحقَّاً، فتوجَّه الإلزام.

ثمّ لو سلَّمنا ما ذكروه، لكان أيضاً متوجّهاً، لأنّا نفرض أنَّ نبيَّاً سابقاً دعا إلىٰ دينٍ وحقٍّ عُرِفا من جهته، ثمّ بعث من بعده نبيٌّ آخر ينهىٰ عن نفس ما أمر به، علىٰ وجهٍ يخالف القبيح، فهو داعٍ إلىٰ خلاف الدين وضدّ الحقّ، وليس قوله بأن يُتَّبع أولىٰ من قول السابق، فقد بان بوجه الإلزام.

وممَّا يلزمهم أيضاً: أن يصينوا الله تعالىٰ من فعل القبيح والجور والكذب، بأنَّه ظالم جائر كاذب، تعالىٰ الله عن ذلك علوَّاً كبيراً، لأنَّ هذه الأوصاف تتبع معنىٰ الفعليَّة التي قد أضافوا إليه ﷻ، وقد بيَّنا فيما مضىٰ من هذا الكتاب ما يُراد علىٰ هذه الإلزامات من الزيادات، وأجبنا بالواضح الجليّ عنها، وأوردنا في هذا الفصل ما هو لائق به وغيرُ مستغنٍ عنه.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٧٣]] باب: في أنَّنا نفعل علىٰ سبيل التوليد:

ما دلَّ علىٰ أنَّنا نفعل علىٰ سبيل المباشرة من وجوب وقوع ذلك بحسب دواعينا وأحوالنا ثابت في المتولّد، فيجب أن يدلَّ فيهما.

ودليل المدح والذمّ الذي بيَّناه أيضاً في المباشر قائم في المتولّد، فإنَّ الظلم والكذب _ وهو الأصل في استحقاق الذمّ _ لا يكونان إلَّا للمتولّدين، والإحسان الذي يستحقّ به الشكر لا يفعله إلَّا متولّد.

وتستبدُّ الأفعال المتولّدة منّا بطرق لا يجده باقي المباشر:

منها: أنَّه يقع بحسب قُدَرنا. وهذا الدليل لا يصحُّ

اعتماده ابتداءً في المباشر، لأنَّه مبنيٌّ علىٰ ما لم يتقدَّم العلم به في المتولّد، إنَّما بيَّناه علىٰ ما تقدَّم العلم به.

/ [[ص ٧٤]] ومنها: أنَّ الأفعال المتولّدة تقع بحسب الأسباب، ولهذا تحصل الحركات منّا بحسب الدفع والاعتماد، والصوت بحسب [...]، فلو لم يكن من فعلنا لما وقع بحسب أسبابنا كفعل الغير.

ولا يُعترَضنَّ علىٰ ما ذكرنا أنَّ في الأفعال المتولّدة ما لا يقع بحسب القُدَر والسبب كالألم، لأنَّ وجود فعل المدلول مع ارتفاع الدليل ليس ينقض، وإنَّما النقض وجود الدليل مع ارتفاع المدلول.

ومنها: إذا جاورنا بين أجزاء فلا بدَّ من وجود التأليف، فلا وجه لوجوب وجوده لو لم يكن متولّداً عن المجاورة، لأنَّه لو كان من فعله تعالىٰ أو فعلنا ابتداءً لجاز أن لا نفعله.

ومنها: أنَّ المعتمد بالسكّين الحادّة علىٰ الجسم النحيف والرقيق لا بدَّ أن يقطعه ويُفرِّقه ويُؤلمه، إن كان حيَّاً، فلو لم يكن القطع متولّداً أو الألم لجاز أن لا يقع، علىٰ ما تقدَّم ذكره.

وليس لهم أن يطعنوا علىٰ قولنا في التولّد: بأنَّ من شأن القادر في التولّد أن [يقدر علىٰ تركه، وهذا] لا يتمُّ في المتولّد، وذلك [لأنَّ] من شرط القادر أن يقدر [علىٰ الفعل] علىٰ أن لا يفعله، [والترك شرط في] كونه قادراً، لأنَّ في الأفعال ما لا ترك له، كما أنَّ فيها ما لا ضدَّ له. وينتقض ما [ذكروه بالقُدَر] تعالىٰ، لأنَّ [...] عليه.

/ [[ص ٧٥]] وليس لهم أن يعترضوا بأنَّ القول بالتولّد [...].

القدرة الواحدة، لا يفعل بها من [...] [من الجنس الواحد في المحلِّ الواحد في الوقت] الواحد إلَّا جزءاً واحداً، إذا [قدَّرنا وضع أحدنا بقدرة واحدة جزءاً] واحداً بين أجزاء [خمسة أو ستَّة، فلأنَّه لا بدَّ وأن يكون فيه من التأليف] بعدد [ما جاوره بين الأجزاء الخمسة أو الستَّة.

الجواب عن هذا كاعتراض أنَّ المحالّ هاهنا، وإنَّما حلَّت لأجزاء من التأليف في هذا الجزء الواحد لأمر يرجع إلىٰ حاجة جنس التأليف إلىٰ المحلّين، وإلَّا فالمحالّ مختلفة هاهنا، فإنَّنا إنَّما منعنا من أن نفعل بالقدرة الواحدة علىٰ الشروط المذكورة أكثر من جزء واحد لئلَّا يؤدّي إلىٰ ما لا ينحصر ولا يتناهىٰ ارتفاع جهة الحصر. وفي الموضع الذي عيَّنوه جهة الحصر ثابتة مع التعدّي.

فإن قيل: كيف يكون متولّداً من فعله ويتعلَّق به أحكامه بدفع وجوب وجوده عند السبب؟].

قلنا: كما يكون من فعله ويتعلَّق به أحكامه به، وإن وجب وجوده عند توفّر دواعيه في الفعل المباشر.

وبعد، فقد كان يجوز لا يقع هذا المتولّد، بأن لا يفعل سببه. علىٰ أنَّ الوجوب علىٰ بعض الوجوه لا ينافي الفعلية، لأنَّ فعل الملجئ واجب، ولم يخرجه وجوبه مع الإلجاء، من أن يكون فعلاً له.

وهذه الجملة التي ذكرناها تُسقِط كلّ الخلاف في هذا الباب، ففي الناس من نفىٰ أفعال الجوارح ولم يُثبِت لأحدنا فعلاً سوىٰ الإرادة والفكر، وفيهم من نفىٰ أن يكون فعلاً له، كلّ ما تعدّىٰ حيّزه، وقال فيه: إنَّه حدث لا محدِث له، أو هو من فعل الله تعالىٰ، أو وقع بطبع المحلّ.

وممَّا يُبطِل الطبع زائداً علىٰ ما تقدَّم [في خُلَل كلامنا] أنَّه غير معقول، / [[ص ٧٦]] علىٰ ما بُيِّنَ في غير موضع، ولأنَّ الفعل يقتضي [مؤثِّراً له صفة المختار] فلا فرق [بين أن] نُسنِده إلىٰ طبع، وليس له هذه الصفة [المراعاة، وبين أن يُنفىٰ تألّف بمحدِث] علىٰ سبيل [الجملة]، لأنَّ الخروج بين القولين [جميعاً عمَّا دلَّ عليه الدليل سواء.

وأيضاً فالقول] بالطبع يقتضي أن لا يصحّ [تحرّك الجسم إلىٰ الجهات المختلفة، لأنَّ الطبع لا يوجب إلَّا] أمراً واحداً [...].

[فصل]: [في أنَّه تعالىٰ يفعل علىٰ سبيل التوليد]:

[ما دلَّ علىٰ أنَّ أحدنا يفعل متولّداً] [...] [أفعاله بحسب الأسباب ومقاديرها وإثبات الدليل علىٰ أنَّ] [...] [فإنَّ المجاورة والاعتماد وغيرهما] [...] [لا يُؤثِّر اختلاف] [...] [من فعلنا] كذلك.

وأيضاً كان يجب علىٰ هذا المذهب أن يجوز حصول [المجاورة بين الجوهرين، ولا يوجد] التأليف، لأنَّه لولا التوليد الذي نذكره لم يكن هاهنا سبب يقتضي وجوده لا محالة.

[وليس علىٰ] المخالف في هذه المسألة أن يعتذر في وجوب وجود التأليف مع المجاورة: بأنَّ [المحلّ لا يخلو] ممَّا يحتمله، لأنَّ هذا المذهب غير صحيح، وقد بيَّنا في غير موضعه صحَّة خلوّ المحلّ ممَّا يحتمله.

ثمّ [إنَّ هذه] العلَّة تنفي أن يكون التأليف متولّداً من فعلنا أيضاً، إذا اعتذرنا في التوليد من فعلنا بها.

ولا له أن يقول: كيف تولّد المجاورة من فعله [التأليف]، ومن شأن السبب جواز وجوده مع فقد المسبَّب لينفصل بذلك من الموجب الحقيقي. وذلك / [[ص ٧٧]] أنَّ الكون علىٰ سبيل المجاورة قد يوجد بعينه في الجزء منفرداً، ولا يجب التأليف، وهذا القدر كافٍ من انفصاله من العلل الموجبة، وإنَّما جاز في بعض المواضع وجود مع ارتفاع المسبَّب فيما له ضدّ، كالعلم والتأليف لا ضدَّ له.

علىٰ أنَّ هذه العلَّة ترجع إلىٰ أبي علي في إثباته المجاورة من فعلنا، مولّدة للتأليف.

فأمَّا [تعلقه] بأنَّه تعالىٰ لو فعل بالسبب لكان محتاجاً إليه، ولا ينقض بذلك كونه قادراً لنفسه، فليس بصحيح، [لأنَّها محتاج] إليه الفعل في نفسه من حيث كان لا يصحُّ وقوعه إلَّا معه، لا تُسنَد الحاجة فيه إلىٰ الفاعل. [ألَا ترىٰ أنَّه تعالىٰ] إذا فعل العرض المفتقر إلىٰ المحلِّ، لا تقول: إنَّه محتاج [إلىٰ المحلِّ] في فعل [هذا العرض [...] محتاج إلىٰ غيره في محلِّه كحاجة] العلم إلىٰ الحياة؟ [لا تقول [...]، وإنَّما] المحتاج في الفعل إلىٰ غيره [مع] من تعذر عليه إيقاعه [وإيقاع أمثاله، في العرض المقصود به، متىٰ لم يفعل ذلك] الشيء الذي قلناه: إنَّه محتاج إليه، وإن وقع من [قادر غيره علىٰ خلاف هذا الوجه، فالحاجة علىٰ هذا القول] لا يضيفها إلَّا بعد تصوّر الاستغناء [علىٰ بعض الوجوه. والقديم تعالىٰ قادر علىٰ أن يفعل أفعال] هذا المسبَّب القائمة مقامه في العرض [المقصود به من غير سبب، فلا يجب أن يكون محتاجاً إليه وإن] كنّا محتاجين إلىٰ الأسباب، ولهذا كان أحدنا في صعود [السطح محتاجاً إلىٰ السُّلَّم، بحيث لا يتمُّ صعود السطح إلَّا به أو بمثله]، فلا يكون ولا يكون الطائر وإن [صعد السطح بالسُّلَّم محتاجاً إليه لتمكّنه من الصعود بغير سُلَّم].

فإن قيل: لو كان تعالىٰ يفعل متولّداً لكان هبوط الحجر الثقيل من فعله، وقد علمنا أنّا نمنع الحجر من النزول في بعض] الأوقات، فكان يجب أن يكون قد منعناه تعالىٰ عن فعله.

قلنا: هو تعالىٰ عالم بما يتولَّد عن فعل الحجر من الحركات، فلا يريد منها إلَّا ما يقع، وما يعلم أنَّه لا يقع بتسكين غيره للحجر لا يريده. فلا يجب أن / [[ص ٧٨]] يكون ممنوعاً، لأنَّه لو لم يسكن الحجر منّا من سكَّنه، لكان تعالىٰ لا بدَّ أن يفعل ما يمنع من هبوطه، وإنَّما يجب أن يكون ممنوعاً لو أراد فعلاً من الأفعال، منع أحدنا منه. ألَا ترىٰ أنَّ الضعيف أو الطفل إذا قبض علىٰ يد قوي فسكَّنها، والقوي لا يريد تحريكها، لا يُوصَف بأنَّه مانع له من الحركة؟ ولا يُعتَبر بإطلاق العبارة في هذا الباب.

وقولهم: منعنا الحجر من النزول، والبرد من الوصول إلىٰ الأرض، لأنَّ ذلك مجاز ومستعار. وهذا السؤال ينقلب إلىٰ أبي علي وإن لم يقل بالتوليد، لأنَّه يذهب إلىٰ أنَّ حركة الحجر من فعله تعالىٰ ابتداءً، فيجب أن يكون مانعين له.

فإن قيل: لو فعل تعالىٰ علىٰ سبيل التوليد، لوجب أن يكون مُدخِلاً نفسه في الفعل بفعل سببه، وهذا نقض في القادر.

قلنا: ليس الأمر علىٰ ما ظننته، لأنَّه تعالىٰ يقدر علىٰ أن يمنع من السبب، وان وجد السبب، فلم يُدخِل نفسه في الفعل علىٰ كلِّ حالٍ، وإنَّما يتعذَّر علينا في بعض الأوقات أن نمنع من المسبَّب، مع وجود السبب. ثمّ هذا السؤال ينقلب إلىٰ أبي علي، فلا فرج له فيه.

فصل: في أنَّ من فعل الفعل متولّداً، هل يجوز أن يفعله بعينه مبتدئاً؟ وهل فصل بين القديم والمحدَث في ذلك؟

لا خلاف في أنَّ ما يفعله أحدنا مسبَّباً، لا يجوز أن نبتدئه بعينه، وإنَّما الخلاف فيه تعالىٰ، فإنَّ أبا هاشم ذكر في بعض كتبه أنَّ حاله في ذلك يخالف حالنا، وإن سوّىٰ في موضع بين الأمرين.

والصحيح أنَّه لا يجوز ذلك من قديم ولا محدَث، والذي يدلُّ علىٰ ذلك أنَّه يؤدّي إلىٰ وجود الفعل من وجهين: بالسبب، ومبتدئاً بالقدرة. وهذا يُفسِده ما / [[ص

٧٩]] أفسد وجوده بقدرتين وقادرين، وهذا دليل مشترك في نفي ذلك منّا ومنه تعالىٰ.

وأيضاً فقد ثبت أنَّ الوجود لا يتزايد، فلو صحَّ فيما يقع متولّد أن يُبتَدأ لصحَّ ذلك فيه مع تقدّم السبب، لأنَّ تقدّمه لا يُغيِّر تناول القدرة وحال القادر، وهذا يقتضي جواز وجوده من الوجهين.

وهذا غير صحيح، لأنَّ [حاله وقد وُجِدَ] من الوجهين كحاله وقد وُجِدَ من أحدهما في جميع الأحكام، ويوجب أن لا يكون [للوجه الثاني تأثير، وما لا] تأثير له في حكم معقول لا يصحُّ إثباته.

وهذا الدليل أيضاً مشترك في أفعاله [تعالىٰ وأفعالنا.

وأيضاً] من حقِّ ما نبتدئ بالقدرة أن يصحَّ فعله وألَّا [يفعل، ومن حقّ المتولّد أن يجب وجوده بوجود سببه، مع] ارتفاع الموانع [واجتماع هذين الحكمين في فعلٍ واحدٍ يتنافىٰ. وهذا أيضاً مشترك.

وممَّا يدلُّ علىٰ ما ذكرناه وتختصّ] أفعالنا: أنَّ من حقِّ القدرة أن يُفعَل بها في كلِّ وقتٍ جزء من الحركة إذا كان المحلّ والوقت واحداً، ولا يُخرجها من هذا الحكم أن يقع بها سبب حركة، فلو جاز أن نبتدئ بما فعلنا سببه، لجاز أن نفعله ونفعل الحركة الأُخرىٰ التي قلنا: إنَّ القدرة متعلّقة بها في هذه الحال، مع فعل سبب الحركة [الأُخرىٰ]، وإنَّما قلنا ذلك لأنَّ الجمع بين هاتين الحركتين لا يتنافىٰ ولا يتضادّ، والقدرة متعلّقة بهما، وهذا يؤدّي إلىٰ عدم انحصار مقدوره القدرة من الجنس الواحد في المحلِّ الواحد والوقت الواحد.

ولا يرجع ذلك علينا، لأنّا لا نقول: إنَّ القدرة تتعلَّق مع تلك الشرائط بأكثر من جزءٍ واحدٍ، وقد بيَّنا أنَّ ذلك لازم لهم، لإثباتهم تعلّقها بكلِّ واحدةٍ من الحركتين.

* * *

/ [[ص ٢٧٦]] **الكلام في الأفعال وما يُستَحقُّ بها وعليها وتمييز أحكام ذلك وتفصيله:**

قد ذكرنا في صدر الكتاب عند كلامنا في العدل أقسام الأفعال في حسن وقبح، وأقسام الفعل الحسن ومراتبه، ونريد الآن أن نُبيِّن في هذا الموضع ما يُستَحقُّ علىٰ هذه الأفعال من ضروب الاستحقاقات وأحكامها.

والمستحقُّ من الأفعال: مدح، وثواب، وشكر، وذمّ، وعقاب، وعوض.

وحدُّ (المدح) هو: القول المنبئ عن عظم حال الممدوح.

وحدُّ (الثواب) هو: النفع المستَحقّ المقارن للتعظيم والتبجيل، وربَّما زيد في ذلك فقيل: النفع المستَحقّ الخالص.

وحدُّ (الشكر) هو: الاعتراف بالنعمة مع ضرب من التعظيم.

وحدُّ (الذمّ) ما أنبأ عن اتّضاع حال المذموم.

وحدُّ (العقاب) هو: الضرر المستحقّ المقارن للاستخفاف والإهانة.

فأمَّا (العوض) فقد بيَّنا حدَّه وما يستحقُّ به من الآلام فيما تقدَّم، فلا معنىٰ لإعادته.

والفعل لا يكون مدحاً إلَّا بشرائط: الأوَّل أن يكون موضوعاً للإعظام، والثاني أن يقصد قائله إلىٰ التعظيم، والثالث أن يكون المادح عالماً بعظم حال / [[ص ٢٧٧]] الممدوح.

وقد أجرىٰ قوم الاعتقاد والظنّ لعظم حال الممدوح بمجرىٰ العلم.

والدليل علىٰ أنَّ المدح من شأنه أن يكون مستحقَّاً، ولا يكون كذلك إلَّا مع العلم بالإعظام: إمَّا ثابتاً نحو من نمدحه ونعلم من حاله ما يقتضي التعظيم، أو مشروطاً نحو مدح من غاب عنّا بشرط بقائه علىٰ الحال الموجبة للتعظيم.

والمدح لا يكون إلَّا خبراً، ولهذا يدخل فيه التصديق والتكذيب. ولا شبهة في أنَّه إذا قال: (فلان عالم أو فاضل) وقصد إلىٰ تعظيمه، فإنَّه مادح له.

وليس يمتنع أن يُسمّىٰ ما يرجع من ذلك إلىٰ القلب مدحاً، إمَّا علىٰ طريق التحقيق أو التجوّز، كما سمّوا بالشكر ما يرجع إلىٰ القلب من تفرّقه بين المحسن وبين من لم يحسن مع القصد إلىٰ إعظام المحسن، فيكون أيضاً التفرقة بين المستحقّ المدح ومن لا يستحقّه مع القصد إلىٰ الإعظام مدحاً، وإن كان الأصل هو القول.

فأمَّا الإعظام فيدخل في القول والفعل معاً، لأنَّ من

قام لغيره قاصداً إلىٰ التعظيم فقد أعظمه، كما يكون كذلك من قبَّل رأسه، والإكرام مثل الإعظام، فصار الإعظام كلّ قول أو فعل وُضِعَ للإنباء عن عظم حال المعظَّم.

فأمَّا (الثواب) فلا شبهة في أنَّه بالصفة التي ذكرنا، لأنَّ بكونه نفعاً يبين ممَّا ليس بنفع من ضرر وغيره، وبكونه مستحقَّاً يبين من التفضّل، ولمقارنة التعظيم ليس يبين من العوض.

وإنَّما قلنا: إنَّ حدَّ الشكر ما ذكرناه، لأنَّ من اعترف بنعمة غيره مع تعظيم له يُسمّىٰ شاكراً، ولو عري الاعتراف من التعظيم لما كان شاكراً، كما / [[ص ٢٧٨]] لو عري التعظيم من الاعتراف وقارن الجحود لم يكن كذلك. وقد يكون الشكر عندهم باللسان وهو الأصل، وقد يكون بالقلب علىٰ ما تقدَّم ذكره.

و(الحمد) هو الشكر بعينه.

وحكم (الذمّ) في أنَّه القول المفتقر إلىٰ القصد والعلم بحال المذموم حكم المدح الذي قدَّمناه، وإن وُصِفَ به ما يرجع إلىٰ القلب فعلىٰ سبيل المجاز، كما قلنا في المدح والشكر.

فأمَّا (الاستخفاف) و(الإهانة) فيكونان بالقول والفعل معاً، لأنَّ من لم يقم لغيره وهو ممَّن يجب أن يُقام له يُعَدُّ ذلك منه استخفافاً.

وإنَّما حدَّدنا (العقاب) بما ذكرناه، لأنَّ وصفه بالضرر يُميّزه ممَّا ليس بضرر من نفع وغيره، ووصفه بأنَّه مستحقٌّ يُميّزه من الظلم وغيره.

وبمقارنة الاستخفاف والإهانة يتميَّز ممَّا يفعله الله تعالىٰ من الأمراض، وإن كان مستحقَّاً أيضاً يتميَّز أيضاً من ذلك.

والذي يستحقُّ به المدح هو الواجب والندب والامتناع من القبيح، وإنَّما قلنا ذلك لأنَّ ما عدا ما ذكرناه هو المباح والقبيح، ولا حظَّ لهما في استحقاق المدح، ولا فعل يستحقُّ به الإخلال به المدح إلَّا القبيح، لأنَّ ما عدا القبيح من الأفعال هو المباح والواجب والندب، ولا نصيب للمباح في ذمٍّ ولا مدح. والإخلال بالواجب يقتضي الذمّ، وهو منافٍ للمدح.

والندب لو استُحِقَّ بالإخلال به المدح لكان تركه أولىٰ من فعله، وفي ذلك نقض كونه ندباً.

فأمَّا شرط استحقاق المدح علىٰ الفعل الواجب فهو أن يفعله إمَّا لوجوبه أو لجهة وجوبه، ولا يفعله كذلك إلَّا وهو عالم بوجوبه أو وجه وجوبه، [والذي / [[ص ٢٧٩]] يدلُّ علىٰ وجوب الشرط أنَّه لو لم يجب لصحَّ أن يستحقَّ المدح وإن فعله] ساهياً.

وأيضاً فكان يجب أن يستحقَّ المدح عليه وإن فعله للشهوة واللذَّة والمنافع الحاضرة، لأنَّه إذا كان وجه استحقاق المدح إنَّما هو إيقاع نفس الفعل من غير اعتبار بما ذكرناه لم يغيّر الحال قصد الشهوة واللذَّة.

أمَّا الندب فيجب أن يفعله لكونه ندباً حتَّىٰ يستحقَّ المدح عليه، وإنَّما يفعله للنفع الحاضر، والدليل علىٰ [ذلك] ما تقدَّم ذكره.

وأمَّا القبيح فيجب أن لا يفعله لكونه قبيحاً أو لوجه قبحه، فلا بدَّ إذاً من أن يكون عالماً بالقبح ووجهه.

* * *

شرح جمل العلم والعمل:

[[ص ٤٤]] 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.

* * *

[[ص ٩٢]] **مسألة**: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: والأفعال الظاهرة في العباد التابعة لمقصودهم وأحوالهم هم المحدِثون لها دونه سبحانه، لوجوب وقوعها بحسب دواعيهم وأحوالهم، ولأنَّ أحكامها راجعة إليهم من مدح وذمٍّ.

وهذان الوجهان معتمدان أيضاً في الأفعال المتولِّدة.

شرح ذلك: الذي يدلُّ علىٰ أنَّ هذه الأفعال التي يظهر منّا _ مثل القيام والقعود والسكون والحركة _ أفعالنا، وجوب وقوعها بحسب دواعينا وأحوالنا، فلولا أنَّها أفعالنا لما وجب ذلك.

ألَا ترىٰ أنَّ أفعال غيرنا لا يجب وقوعها بحسب دواعينا وأحوالنا لما لم تكن أفعالنا. وكذلك ألواننا وخلقنا وهيأتنا لا يجب حصولها بحسب دواعينا وأحوالنا لما لم تكن أفعالنا؟ فيجب أن يكون ما يجب حصوله بحسب دواعينا وأحوالنا، أفعالنا.

وقد أجبنا عمَّا سُئِلَ عن هذا الدليل من وقوع فعل العبد بحسب / [[ص ٩٣]] إرادة المولىٰ ووقوع فعل الرعيَّة بحسب إرادة الملك، فيما مضىٰ بأن قلنا: جميع ذلك لا يجب حصوله، لأنَّ الرعيَّة يجوز أن تعصي الملك وكذلك العبد يجوز أن يعصي مولاه فيما يقع منه ويقع منه ما أراد غيره منه.

وليس كذلك أفعالنا، لأنَّ من دعاه الداعي إلىٰ الحركة والسكون وهو قادر عليه غير ممنوع منه، ولا يعتقد أنَّ عليه في فعله ضرراً عاجلاً ولا آجلاً بل له فيه منفعة عاجلة، فلا بدَّ من أن يفعله، ولا يجوز أن لا يفعل مع كمال عقله. فعُلِمَ بذلك أنَّ ما هذه صورته فعل لنا.

وقد أجبنا أيضاً عن فعل الساهي والنائم، وأنَّه وإن لم يقع بحسب إرادتهما فإنَّه يقع بحسب قدرهما وآلاتهما وغير ذلك من أحوالهما.

/ [[ص ٩٤]] ألَا ترىٰ أنَّ الضعيف إذا نام لا يقع منه فعل القوي. وكذلك من كانت آلة كلامه فيها اللثغة والتمتمة، لا يقع في حال نومه منه من الكلام إلَّا مثل ما كان يقع في حال يقظته؟ فعُلِمَ بوجود هذه المطابقة أنَّ فعل الساهي والنائم فعل لهما.

وأيضاً فإنَّه يحسن ذمّ الواحد منّا ومدحه وأمره ونهيه علىٰ ما يظهر منه من الأفعال القبيحة والحسنة، مثل الكذب والظلم والعبث وشكر النعم والإنصاف وردّ الوديعة، ولا يحسن مدحه ولا ذمّه علىٰ هذه الأفعال إذا كانت صادرة من غيره. فلولا أنَّها أفعالنا لما حسن ذلك كما لا يحسن إذا كانت صادرة من الغير.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّ العلم بحسن المدح والذمّ، فرع علىٰ العلم بأنَّ الفعل فعل له، فكيف تجعلونه دليلاً علىٰ أنَّ ما يمدح عليه ويذمّ فعل له؟

وذلك أنّا إذا علمنا حصول هذه الأفعال بحسب دواعيه وأفعاله، علمنا حسن مدحه وذمّه عليها، ويكون ذلك علماً بالفعليَّة علىٰ طريق الجملة، وذلك كافٍ في حسن المدح والذمّ، ثمّ يُستَدلُّ بحسن المدح والذمّ علىٰ أنَّه فعل له علىٰ طريق التفصيل. وليس بينهما تنافٍ ولا أحدهما أصلاً لصاحبه.

/ [[ص ٩٥]] [**تعلُّق القدرة بحدوث الأفعال ونفي الكسب**]:

مسألة: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: وقدرنا لا تتعلَّق إلَّا بحدوث الأفعال، لاتّباع هذا التعلُّق صحَّة الحدوث نفياً وإثباتاً.

شرح ذلك: الذي يدلُّ علىٰ أنَّ القدرة لا تتعلَّق بالمقدور إلَّا علىٰ وجه الحدوث، أنّا وجدنا المقدور متىٰ صحَّ حدوثه صحَّ تعلُّق القدرة به، ومتىٰ لم يصحّ ذلك فيه بأن يكون موجوداً لم يصحّ تعلُّق القدرة به، فعلمنا بذلك أنَّها إنَّما تعلَّقت به علىٰ وجه الحدوث.

ولا يلزم علىٰ ذلك أن يقال: إنَّ ما يصحُّ أن يكون عرضاً صحَّ تعلُّق القدرة به، وما لا يصحُّ أن يكون عرضاً لا يصحُّ تعلُّق القدرة به، فيبغي أن يكون جهة التعلُّق كون المقدور عرضاً، وذلك أنَّه ليس للعرض بكونه عرضاً صفة، فسقط الإلزام. وليس كذلك كونه محدَثاً، لأنَّ له بكونه محدَثاً صفة معقولة.

وأيضاً فإنَّ القديم تعالىٰ يقدر علىٰ إيجاد الجواهر مع استحالة كونها عرضاً. فبطل بذلك أن يكون المصحِّح لتعلُّق القدرة كون المقدور عرضاً.

وأمَّا صفات التي تتبع حال الحدوث من حسن وقبح، فإنَّها متعلِّقة بصفات الفاعل غير كونه قادراً فلا يلزم علىٰ ذلك أيضاً.

/ [[ص ٩٦]] وأمَّا الكسب الذي تدَّعيه المجبرة فليس بمعقول، وما ليس بمعقول لا يجوز أن يقال: إنَّ القدرة متعلِّقة به فبطل هذا القسم أيضاً.

[في أنَّ القدرة متعلّقة بالضدَّين]:

مسألة: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: وهي متعلِّقة بالضدّين، لتمكّن كلُّ قادر غير ممنوع من التنقّل في الجهات.

شرح ذلك: الذي يدلُّ علىٰ أنَّ القدرة متعلِّقة بالضدَّين: أنَّ الواحد منّا متىٰ كان قادراً غير ممنوع من التصرّف بحسب دواعيه، متىٰ ما صحَّ منه أن يتحرَّك يمنةً صحَّ منه أن يتحرَّك يسرةً، ومتىٰ صحَّ منه أن يجمع بين متفرِّقين صحَّ منه أن يُفرِّق بينهما.

/ [[ص ٩٧]] فلولا أنَّ القدرة متعلِّقة بالضدَّين لم تجب هذه القضيَّة. ونحن نعلم أنَّ الكون يمنةً يضادّ الكون يسرةً لاستحالة اجتماعهما، وكذلك الاجتماع يضادّ الافتراق لمثل ذلك.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّه يوجد في القادر قدر مختلفة بعدد الأضداد التي يصحُّ منه، فلأجل ذلك صحَّ منه التنقّل في الجهات.

وذلك أنَّ الأمر لو كان علىٰ ما قالوه، لوجب أن يوجد في القادر من القُدَر ما لا يتناهىٰ. لأنَّ الجهات التي يصحُّ أن ينتقل إليها لا نهاية له، وذلك مستحيل. فما أدّىٰ إليه ينبغي أن نحكم بفساده.

[تقدّم القدرة للفعل]:

مسألة: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: وهي متقدّمة للفعل، لأنَّها ليست بعلَّة ولا موجبة. وإنَّما يُحتاج إليها ليكون الفعل بها محدَثاً، فإذا وُجِدَ استغنىٰ عنها.

شرح ذلك: الذي يدلُّ علىٰ أنَّ القدرة متقدِّمة للفعل وأنَّها ليست موجبة للفعل، إيجابَ العلَّة للمعلول ولا إيجابَ السبب للمسبَّب، أنَّها لو كانت كذلك لبطل تخيُّر القادر في الفعل، ولبطل أيضاً أحكام القادرين من استحقاق الذمّ والمدح وحسن الأمر والنهي. وكان يجب أن يكون المقدور فعلاً لله سبحانه ومضافاً إليه دون العبد، لأنَّه فاعل القدرة وحده، وقد علمنا خلاف ذلك.

/ [[ص ٩٨]] وإذا ثبت أنَّها ليست موجبة، وجب أن تكون متقدِّمة، لأنَّه أنَّما احتاج إليها لإيجاد الفعل بها، فلو كانت مع وجود الفعل لاستغنىٰ الفعل بوجوده عنها، وقد علمنا خلاف ذلك. فما أدّىٰ إليه ينبغي أن نحكم بفساده.

فإن عورضنا بمقارنة المعلول معلول العلَّة أو المسبَّب للسبب الذي يقارنه مع حاجتهما إليهما. فالجواب عنه ما قدَّمناه: من أنَّ العلَّة والسبب موجبان وليست القدرة كذلك، فبان الفرق بينهما.

* * *

للمزيد راجع:

الحدوث.

الحسن والقبح.

القضاء والقدر.

الكسب.

* * *

أفعال المعصوم:

⇦ محمّد بن عبد الله صلى الله عليه وآله / التأسّي.

* * *

٥٠ - الإمامة:

مباحث عامَّة:

الحدود والحقائق:

[[ص ٧٣٤]] ٧٠ _ حقيقة الإمامة هي الرياسة المطلقة، وهي فرض الطاعة ونفاذ الأمر والنهي. ولا فرق بين أن يكون الرئيس الذي أوجبناه نبيَّاً يُوحىٰ إليه ومتحمِّلاً لشريعة وبين أن لا يكون كذلك. ولا فرق أيضاً بين أن يكون منفِّذاً للشرع ومقيماً لحدود شريعة أو لا يكون كذلك. ولا بدَّ للرئيس الذي أوجبناه من أن يكون لا رئيس له ولا يد فوق يده، ولهذه العلَّة أوجبنا عصمته.

* * *

الذخيرة في العلم الكلام:

[[ص ٤٢٩]] وممَّا يجب أن يلحق بذلك علمه بوجوه السياسة، لأنَّ هذا حكم لا ينفكُّ الرسالة منه، ولا يجوز أن يخلو إمام من تعلّقه به، فعلمه بالسياسة واجب عقلاً.

* * *

الشافي في الإمامة (ج ٢):

[[ص ٢٠٨]] الأُمَّة في الإمامة بعد الرسول صلى الله عليه وآله علىٰ ثلاثة أقوال ليس وراءها رابع:

أحدها: قول من ذهب إلىٰ أنَّ الإمام بعده أمير المؤمنين عليه السلام بنصِّه صلى الله عليه وآله بالإمامة، وهو قول الشيعة علىٰ اختلافها.

والآخر: قول من ذهب إلىٰ أنَّ أبا بكر هو الإمام بعده علىٰ اختلاف مذاهبهم في اعتقاد النصّ عليه أو الاختيار، وهو قول أكثر مخالفينا في الإمامة من المعتزلة وأصحاب الحديث والمرجئة ومن وافقهم.

والثالث: قول العبّاسية الذين ذهبوا إلىٰ أنَّ العبّاس رضي الله عنه هو الإمام بعد الرسول صلى الله عليه وآله علىٰ شذوذهم وانقراضهم، وقلَّة عددهم في الأصل، ووجدنا قول من أثبت إمامة أبي بكر وقول من أثبت / [[ص ٢٠٩]] إمامة العبّاس باطلين لإجماع الأُمَّة علىٰ أنَّ صاحبيهما لم يكونا معصومين بالعصمة التي عنيناها، وإذا لم يكونا معصومين وثبت بالعقل أنَّ الإمام لا يكون إلَّا معصوماً بطلت دعوىٰ من ادَّعىٰ إمامتهما، وإذا بطل هذان القولان ثبت قول الشيعة وأنَّه حقّ، لأنَّه لو لحق بهما في البطلان لكان الحقّ خارجاً من الأُمَّة، فقد ثبت بهذا الترتيب أنَّ الإمام بعد الرسول صلى الله عليه وآله أمير المؤمنين عليه السلام بنصِّه صلى الله عليه وآله بالإمامة، لأنَّ كلّ من قال: إنَّه صلوات الله عليه الإمام بعد الرسول صلى الله عليه وآله بلا فصل لم يُثبِت الإمامة له عليه السلام إلَّا بالنصِّ.

* * *

وجوب الإمامة عقلاً:

الشافي في الإمامة (ج ١):

[[ص ٥٩]] فأمَّا قوله: (فإن قالوا: المقرَّر في عقول العقلاء الفزع إلىٰ نصب رئيس يجمع الكلمة ويُنظِّم الشمل، ويجمع علىٰ الصلاح، ويزيل الفساد، وهو الموجود في عقل العقلاء عند الحوادث والنوائب، وقد بلغ حاله في الظهور إلىٰ أنَّ غير العقلاء يشركهم فيه...)، إلىٰ آخر السؤال.

ثمّ قوله: (قيل لهم: قولكم: إنَّ هذا مقرَّر في العقول لا يخلو من وجهين:

إمَّا أن يُدَّعىٰ علم اضطرار، وذلك ممَّا لا سبيل إليه، لأنَّا نجد من أنفسنا خلافه، ولأنَّ الاختلاف في ذلك ممكن مع سلامة الأحوال، ولأنَّه ليس بأن يُدَّعىٰ في العقل إماماً واحداً بأولىٰ من أن يُدَّعىٰ جماعةً، ولا بأن يُدَّعىٰ معصوماً أولىٰ من غيره.

/ [[ص ٦٠]] وإن كنت مدَّعي علم الاكتساب فبيِّن طريقه...).

فقد بيَّنا ما الذي يُعلَم ضرورةً من هذا الباب، وما الذي يُعلَم اكتساباً، ونبَّهنا عليه، وجملته: أنَّ المعلوم ضرورةً من أنَّ الناس لا يجوز أن يكون حالهم عند وجود الرؤساء المطاعين وانبساط أيديهم، ونفوذ أوامرهم ونواهيهم، وتمكّنهم من الحلّ والعقد، والقبض والبسط، والإحسان والإساءة، كحالهم إذا لم يكونوا في الصلاح والفساد، وإنَّما المشتبه الذي يرجع فيه إلىٰ طريقة الاستدلال هل هو هذه حالهم عند كلّ رئيس؟! أو هو أمر يجوز اختصاصه ببعض الرؤساء دون بعض؟ وهل غير الإمام يقوم مقام الإمام في ذلك أو ممَّن لا ينوب منابه فيه؟ وهل هذه الحاجة مستمرَّة لازمة، أو هي منقطعة يجوز ارتفاعها؟ فهذه الوجوه وما قاربها هي التي يمكن أن يقع الاختلاف فيها، وتُبيِّن الدليل الصحيح منها.

فأمَّا ما قدَّمناه فلا طريق إليه من جهة الاستدلال، لأنَّه في حيِّز الضرورات، وما هو معلوم بالعادات، وقد قدَّمنا أنَّ من حمَّل نفسه علىٰ دفعه لم ينفصل ممَّن دفعه عمَّا نعتقده في جميع العادات وغيرها.

وكيف لا يكون ما ذكرناه مستقرَّاً في العقول، معلوماً لسائر العقلاء ونحن نجد جميع حكماء الأُمم يحضّون عليه، ويوصون به، ويُحذِّرون / [[ص ٦١]] من التغافل عنه، والتقصير في القيام به، وهذا أردشير بن بابك، وألفاظه ووصاياه في الحكمة، وما يتعلَّق بالأخذ بالحزم معروفة بقوله: (الملك والدين أخوان توأمان لا قوام لأحدهما إلَّا بصاحبه).

ومن أمثالهم القديمة: (إنَّ مثل الملك والدين مثل الروح والجسد، فلا انتفاع بالروح من غير جسد، ولا بجسد من غير روح).

وأمَّا حكماء العرب فقولهم في ذلك معروف شايع، قال الأفوه الأودي:

لا يصلح الناس فوضىٰ لا سراة لهم
ولا سراة إذا جهّالهم سادوا

/ [[ص ٦٢]]

تُهدىٰ الأُمور بأهل الحزم ما صلحت
وإن تولَّت فللأشرار تنقادُ

فالبيت لا يبتنىٰ إلَّا بأعمدةٍ
ولا عمادَ إذا لم ترس أوتادُ

فـــإنَّ تجمّـــع أوتـــادٌ وأعمـــدةٌ
وســاكنٌ بلــغ الأمــر الــذي كــادوا

فما يكون قول العقلاء والألبّاء فيه هذا القول، ووصيَّتهم به جارية علىٰ هذا الوجه كيف يمكن اختلاف العقلاء فيه، وأنَّه أمر يُستغنىٰ عنه أحياناً ويُحتاج إليه أحياناً؟!

ولـيس لأحـدٍ أن يقـول: فلعـلَّ مـن حكيـتم عنـه مـا ذكرتموه غالط ومتـوهِّم لخلاف الواجب، لأنّا لم نحتجّ بقولـه علىٰ وجـه يقـدح فيـه مثـل هـذا الكـلام، وإنَّما أردنـا أنَّ اعتقـاد الحاجـة إلىٰ الرؤسـاء وعمـوم النفـع بهـم شـامل للعقـلاء، وأنَّـه ممَّـا لا يختـصُّ بـه أحـد، فاستشـهدنا بقـول مـن قـد صـحَّت حكمتـه، وتبيَّنـت معرفتـه بالسياسـة ومـا يرجـع إلىٰ الأخـذ بالحزم والتدبير ليكون أبلغ فيما قصدنا.

وبعـد فكيـف غلـط هـؤلاء فـيما ذكرنـاه ولم يغلطـوا في جميـع مـا وصّـوا بـه / [[ص ٦٣]] مـن الحكـم والآداب والتـدبير والسياسـة، ونحـن نجـد جميـع العقـلاء يفزعـون في هـذه الأُمـور إلىٰ كتـب هـؤلاء القـوم ويسـتفيدون منهـا مـا يسوسون به أمـر معايشـهم وأكثـر متصـرّفاتهم؟! وهـل ادِّعـاء الغلط عليهم في هذا دون غيره إلَّا فراراً من لزوم الحجَّة؟

وأمَّا قوله: (ولـيس بـأن يُـدَّعىٰ إمامـاً واحـداً بـأولىٰ مـن جماعة، ولا معصوماً بأولىٰ مـن غـيره...)، فقـد مضـىٰ مـا فيـه، وبيَّنـا أنَّ الـذي يُثبِـت وجـوب الرئاسـة وحصـول اللطـف بهـما في الجملة غير الذي به يُثبِت صفات الرؤساء وأعدادهم.

وأمَّـا قولـه: (ولـو أنَّ قـائلاً قـال بـالمتقرَّر في العقـول فـزعهم إلىٰ اختيـار أنفسـهم في نصـب رئـيس جـامع للكَلِـم، فيجـب أن يُبطِـل بـذلك إثبـات الإمـام بـنصّ أو معجـزة لكـان أقـرب ممَّـا ذكـروه...)، فقـد سـلف مـن الكـلام عليـه في هـذا المعنىٰ المتكرِّر ما يغني.

وبعـد، فـإنَّهم إنَّـما فزعـوا إلىٰ اختيـار أنفسـهم عنـد جهلهـم بـأنَّ لهـم إمامـاً يجـب علـيهم طاعتـه، وعنـد نفـورهم عمَّـن نُصِـبَ لهـم مـن الأئمَّـة وعصـيانهم لهـم، ففزعـوا إلىٰ نصـب رئـيس مـن حيـث فوَّتـوا أنفسـهم الاتّبـاع لمـن نُصِـبَ لهـم، وهـذا يؤكِّـد مـا ذكرنـاه مـن مثـابرة العقـلاء عـلىٰ أمـر الرئاسـة، واعتقـادهم وجوبهـا وحصـول الضـرر في الإخـلال بها.

/ [[ص ٦٤]] فأمَّـا قولـه: (ولـو أنَّ قـائلاً قـال: المعلـوم أنَّهـم ينصـبون رئيسـاً عنـد الحـوادث لا في كـلّ حـال، وأنَّهـم مـع سـلامة أحـوالهم قـد لا يفعلـون ذلـك، فـإذا وقعـوا في محاربة ومنازعة فعلـوه لكـان أقـرب ممَّـا قـالوه...)، فقـد بيَّنـا أنَّ الأمـر الـذي يُحتـاج فيـه إلىٰ إمـام لـيس ممـا يحـدث في حـال دون حـال، بـل هـو عـامّ في الأحـوال، فكيـف يصـحُّ مـا ذكروه؟

وبعـد، فكيـف يجـوز الاسـتغناء عـن الإمـام في حـال الأمـن وارتفـاع الحاجـة إلىٰ الحـرب والمنازعـة ومـا جـرىٰ مجراهمـا ونحـن نعلـم أنَّ حـال الأمـن لا يُعـدَم فيهـا التظـالم والتغالـب، وامتـداد يـد القـويّ إلىٰ الضـعيف إلىٰ سـائر مـا يُسـتغنىٰ عـن ذكـره مـن وجـوه الفسـاد التـي لا يُمتَنـع الأمـن منهـا ولا يحيـل وقوعهـا؟ وإذا كـان كـلّ هـذا متوقّعـاً ممكنـاً ووجود من يهـاب مكانـه، وتُخشـىٰ سـطوته، أو يُـوقَّر في نفسـه، ويُستحيىٰ من مجاهرتـه يرفـع ذلـك أو يُقلِّلـه فقـد بطـل مـا ظنَّـه مـن اختصـاص الحاجـة إليـه بحـالٍ دون أُخـرىٰ. عـلىٰ أنَّـه لا فـرق بـين مـن قـال: إنَّ الإمـام قـد يجـوز أن يُسـتغنىٰ عنـه في الأمن عنـد الاسـتغناء مـن الحـرب وبـين مـن قـال: وقـد يجـوز أيضاً أن يُسـتغنىٰ عنـه في الحـرب وغيرهـا ممَّـا يُـدَّعىٰ أنَّـه يُحتـاج إليـه فيـه، ومـا يُصـحِّح الحاجـة إليـه في الحـرب والمنازعـات بمثله يُصـحِّح الحاجـة إليـه في جميـع الأحـوال. وقولـه: (لأنَّهـم مع سلامة الأحـوال قـد لا يفعلـون ذلـك) لا يُنكَـر، غـير أنَّهـم إذا لم يفعلوه أعقـبهم مـن الضـرر والانتشـار مـا هـو معـروف، ولم يكـن احتجاجنـا / [[ص ٦٥]] بفعلهـم حسـب، وإنَّـما احتجاجنـا أنَّهـم يفعلـون ذلـك. ويبـادرون إليـه لوجوبـه في عقـولهم، ومتـىٰ أغفلـوه تبيَّنـوا عـن مضـرَّته. عـلىٰ أنَّهـم إذا لم يفعلوا ذلـك علمـوا مـن أنفسـهم أنَّهـم مهملـون، وتـاركون لمـا يجب في عقـولهم، وأنَّهـم مسـتعملون الهـوىٰ، ومتَّبعـون لـه، كـما يعلمـون _ إذا كـانوا عقـلاء وارتكبـوا الظلـم ومـا جـرىٰ مجـراه في القبـائح في العقـول _ أنَّهـم فـاعلون لمـا يقتضـي عقـولهم خلافـه، وأنَّهـم في ذلـك عـاملون عـلىٰ الهـوىٰ، ومـائلون مـع الطبـاع، ولا يخـلُ ذلـك بمعـرفتهم بقـبح مـا صـنعوه، فكـذلك حكمهـم إذا أهملـوا أمـر الإمامـة وتوانـوا عـن إقامـة الرؤسـاء مثل ذلك.

فأمَّـا قولـه: (لـو أنَّ قـائلاً قـال: فـزعهم إلىٰ نصـب رئيس كفزعهم إلىٰ الاستبدال به إذا كرهوا منه أمراً).

وقوله: (ولو أنَّ قائلاً قال: كلّ فرقة تفزع إلىٰ رئيس غير الذي تفزع إليه سائر الفِرَق فيجب إثبات رئيس لكلّ فرقة لكان أقرب ممَّا ذكروه...)، فقد تكرَّر منّا الكلام عليه لتكراره له.

وجملته: أنَّه يظنّ أنَّ طريقتنا في إثبات الإمامة، وما نوجبها به هي طريقتنا إلىٰ إثبات صفات الإمام التي يختصُّ بها، وكونه عليه نصٌّ من قِبَل الله تعالىٰ، وهذا ظنٌّ منه بعيد.

وأمَّا قوله: (ولو أنَّ قائلاً قال: المتقرِّر في العقول أنَّهم ينصبون / [[ص ٦٦]] رئيساً عند ظنِّهم الحاجة إليه كما ينصبون وكيلاً عند ذلك، ولذلك لو ظنّوا الغنىٰ عنه لم يتكلَّفوه...)، فقد بيَّنا أنَّهم عالمون بالحاجة إلىٰ الإمام والرئيس لا ظانّون، وأنَّ حاجتهم إلىٰ ذلك لا تختلف باختلاف الأوقات، فإنَّ الاستغناء عن الرؤساء لا يجوز أن يتخيَّله عاقل، وذلك كافٍ.

وأمَّا قوله: (لا فرق بين من قال: المتقرِّر في العقول وجوب [نصب الإمام لحصول الأمن وبين من قال: المتقرِّر في العقول وجوب] الصلاة والصيام، ورجع إلىٰ ما ثبت في العقل من وجوب الخضوع للمعبود، وإذا كان ذلك لا يدلُّ علىٰ وجوبها بهذه الشرائط، لأنَّ العقل إنَّما يقتضي الخضوع فقط ولا يقتضي الخضوع بهذين الفعلين [علىٰ ما اختصَّا به من الشرائط]، فكذلك لو ثبت ما قالوه من نصب رئيس في العقل كما دلَّ علىٰ ما قالوه، لأنَّه لم يثبت نصبه علىٰ الصفة التي ذكروها، فلا بدَّ من رجوعهم إلىٰ دليل سواه...)، فقد رضينا بما ذكره ومثَّل به من أمر الصلاة والصيام وما أشبههما من العبادات الشرعية، لأنَّ العقل وإن دلَّ علىٰ وجوب الخضوع للمعبود في الجملة فهو غير دالٍّ علىٰ استعمال ضرب من الخضوع مخصوص، وإنَّما يُرجَع في ذلك إلىٰ أدلَّة أُخر، وكذلك القول في الإمامة عندنا، لأنَّ العقل الدالّ علىٰ الحاجة إلىٰ الرئاسة في / [[ص ٦٧]] الجملة ووجوب إقامة الرؤساء لا يدلُّ بنفس ما دلَّ به علىٰ الحاجة إليهم في الجملة علىٰ صفاتهم المخصوصة، وأحوالهم المعيَّنة، بل لا بدَّ من إثبات ذلك من الرجوع إلىٰ طريقة أُخرىٰ، وهي وإن كانت من جملة طرق العقل وأدلَّته فليست نفس ما دلَّنا علىٰ وجوب الرئاسة، فنسبة صاحب الكتاب _ علىٰ ظنِّه _ أنَّ طريقتنا في وجوب الرئاسة وصفات الرؤساء وأعدادهم واحدة [غير صحيحة].

فأمَّا قوله: (إنَّ العقلاء قد يفعلون ما هو واجب وما ليس بواجب، فمن أين أنَّه واجب؟ وقد يفعلون ما يحسن وما لا يحسن، فمن أين أنَّه حسن؟ وقد يفعلون ما يشتركون في معرفته وسببه، وما يفترقون فيه، فمن أين أنَّ جميعهم قد وقفوا علىٰ وجوب سببه؟ وهذا يُبيِّن أنَّ فعلهم ليس بحجَّة إلَّا إذا كان عن معرفة...)، فقد بيَّنا أنَّ تعلّقنا لم يكن بفعلهم فقط، بل بما يعلمونه من وجوب ذلك الفعل عليهم، وما في تركه من الاستضرار، وفي فعله من الصلاح، وأنَّه ممَّا لا يختلف حاله مع كون المكلَّفين علىٰ ما هم عليه، بل العلم بوجوده مستمرٌّ غير منقطع، وإذا كنّا قد فرغنا من ذلك فقد سقط ما ذكره في هذا الفصل، لأنَّهم إذا كانوا قد فعلوه مع العلم بوجوبه فقد زاد ذلك علىٰ إثبات حسنه لأنَّ الواجب في العقول لا يكون إلَّا حسناً، وبان أيضاً أنَّهم مشتركون في / [[ص ٦٨]] معرفة سبب وجوبه، وقد تقدَّم فصلنا بين ما يُعلَم من ذلك باضطرار وما يُعلَم باكتساب، فلا وجه لإعادته.

فأمَّا قوله: (لأنَّ العقلاء مختلفون، فمنهم من ينصب رئيساً، ومنهم من يعوِّل علىٰ ما يعلمه من حال جميعهم في بذل النصفة من أنفسهم، ومنهم من يُبطِل الرئيس ويُعزِله ويعود إلىٰ طريقة الشورىٰ...)، فقد عرفنا وعرف من يفزع إلىٰ نصب الرؤساء من العقلاء ويثابر علىٰ أمر الرئاسة، ويحذر من التفريط فيها، والاهمال لأمرها، وليس يُعرَف من الذي يعوِّل علىٰ بذل النصفة من نفسه، ويظنُّ الاستغناء عن الرؤساء والأئمَّة، وقد كان يجب عليه إذا ادَّعىٰ ذلك أن يشير إلىٰ من لا يمكن جحد مكانه، ولا يعوِّل علىٰ محض الدعوىٰ. وقوله: (ومنهم من يعزل الرئيس ويعود إلىٰ الشورىٰ)، لسنا نعلم بأيّ طريق يقدح في مذهبنا، لأنَّ رجوع من يرجع إلىٰ الشورىٰ لم يخرج به عن طريقة من يعتقد الحاجة إلىٰ الرؤساء، ولزوم إقامتهم، لأنَّ الشورىٰ إنَّما هي زمان الفحص عن المستحقّ لأمر الرئاسة، وذلك يؤكِّد أمر الحاجة إلىٰ الإمام، اللّهمّ إلَّا أن يريد بلفظ الشورىٰ الإهمال والاستغناء عن الإمام، فإذا كان يريد

ذلك فهو غير مفهوم من هذه اللفظة مع الاصطلاح الواقع علىٰ معناها، وقد مضىٰ الكلام علىٰ فساد ذلك _ إن كان أراده _ مستقصىً.

/ [[ص ٦٩]] فأمَّا قوله: (واعلم أنَّ الذي يفعله العقلاء لا مدخل له في باب الإمامة، لأنَّهم يفعلون ما يتَّصل باجتلاب المنافع، ودفع المضارّ، والاستعانة بالغير عند الحاجة تدخل في هذا الباب، ولا فرق بين الاستعانة بوكيل يقوم بأمر الدار والضيعة والاستعانة بأمير يقوم بحفظ البلد...)، إلىٰ قوله: (فلا فرق بين من يدَّعي نصب الإمام بهذه الطريقة وبين من يدَّعي جميع ما يتعلَّق باجتلاب المنافع ودفع المضارّ، ويجعله أصلاً في هذا الباب...)، فليس كما ادَّعاه من أنَّ الحاجة إلىٰ الإمام بخصوصه في اجتلاب المنافع ودفع المضارّ الدنيوية، بل الذي ذكره إن كان حاصلاً فيها فقد يتعلَّق بها أمر ما يرجع إلىٰ الدين، واللطف في فعل الواجبات، والإقلاع من المقبَّحات.

ألَا ترىٰ أنَّا قد دلَّلنا علىٰ أنَّ بوجود الرؤساء وانبساط أيديهم وقوَّة سلطانهم يرتفع كثير من الظلم والبغي، ويخفُّ أكثر ما يجري عند فقدهم من الفساد والانتشار؟ وكلّ ذلك يُبيِّن أنَّ للرئاسة دخولاً في الدين قويّاً، وكيف يُدفَع تأثير الرئاسة في أمر الدين مع ما ذكرناه من تقليلها لوقوع كثير من المقبَّحات، وتكثيرها لفعل الواجبات؟

وليس لأحدٍ أن يقول: لو كانت الرئاسة إنَّما تجب من حيث كانت لطفاً في واجبات العقول لم يجب علىٰ الناس إقامة الرؤساء، لأنَّه لا يجب عليهم أن يلطفوا لغيرهم في فعل الواجبات عليه، فإذا كان غرض من / [[ص ٧٠]] ينصب الأئمَّة في نصبهم دفع ما يقع من المفسدين من الظلم والعدوان علىٰ ما ادَّعيتم فقد صار واجباً عليهم أن يلطفوا لغيرهم فيما يتعلَّق بالدين وفساد ذلك ظاهر، وإذا فسد لم يبقَ إلَّا أنَّ غرضهم في نصب الرؤساء مقصور علىٰ المصالح الدنياوية، ودفع المضارّ العاجلة، واجتلاب المنافع الحاضرة.

وذلك أنَّ غرض العقلاء في نصب الرؤساء ليس بمقصور علىٰ أن لا يقع من غيرهم فعل القبيح، بل علىٰ أن لا يقع من غيرهم ومنهم أيضاً فعل ما يقبح في عقولهم ممَّا وجود الرؤساء يرفعه أو يُقلِّله، فقد عاد الأمر إلىٰ أنَّ ذلك لا يتعلَّق بالدنيا، ويجب لأمر يتعلَّق بالدين، علىٰ أنَّه لا أحد من العقلاء يجب عليه في الحقيقة عندنا نصب الرؤساء وإقامتهم، لأنَّا إنَّما نوجب ذلك علىٰ الله تعالىٰ، ونحيل أن يكون نصب الإمام ممَّا تمكَّن منه العقلاء بآرائهم واختيارهم، وإنَّما ظنَّ بعض العقلاء أنَّ ذلك واجب عليه ففزع عند هذا الظنّ إلىٰ نصب الرؤساء من حيث جهل ما ذكرناه من اختصاص ذلك بالله تعالىٰ دون البشر، وليس يجب إذا اعتقدوا وجوبه عليهم أن يكون واجباً في الحقيقة، وموضع تعلّقنا بفعلهم، وما يعلمونه من الصلاح بوجود الرؤساء، والفساد بفقدهم باقٍ، ولا يقدح فيه اعتقادهم أنَّ إقامته من فروضهم، لأنَّنا قد بيَّنا ما أدخلهم في هذا الاعتقاد الفاسد وكشفناه، والفرق بين الوكيل والأمير والإمام واضح، لأنَّا قد دلَّلنا فيما تقدَّم علىٰ أنَّ الحاجة إلىٰ الرؤساء والأُمراء ثابتة غير زائلة، وليس كذلك الحاجة إلىٰ الوكيل فإنَّ من لا ضيعة له ولا عقار له، ولا ما يجري مجراهما ممَّا يتصرَّف فيه الوكلاء لا حاجة به إلىٰ الوكيل، ولا يعدّه العقلاء في ترك الاستعانة بوكيل مهملاً ومفرِّطاً، وليس نجد أحداً / [[ص ٧١]] من العقلاء يستغني عن أن يكون له رئيس يأخذ علىٰ يده ويمنعه عن كثير ممَّا يتسرَّع بطباعه وهواه إليه من القبائح، وحكم سائر من يجوز عليه فعل القبيح من المكلَّفين حكم صاحب الضياع والأموال التي لا يتَّسع لتدبيرها والقيام بها، وكما أنَّ من هذه حاله إذا ترك إقامة الوكيل والاستعانة به كان مفرِّطاً مذموماً موبَّخاً وأعقبه ذلك غاية الضرر فكذلك حال المكلَّفين متىٰ خلوا من الرؤساء والأُمراء.

وقوله: (فلا فرق بين من يدَّعي نصب إمام بهذه الطريقة...)، إن أراد نصب الإمام المختصّ بالصفات التي يذكرها فقد تقدَّم أنَّا بهذه الطريقة وحدها لا نُثبِته، وإن أراد نصب رئيس في الجملة فهو الصحيح وقد أوضحناه.

فأمَّا قوله: (علىٰ أنَّا قد بيَّنا أنَّ ما يكون طريقاً لاجتلاب المنافع يحسن ولا يجب، وما يكون طريقاً لدفع المضارّ قد يجب، وأنَّ ذلك متعلّق بغالب الظنّ...)، إلىٰ آخر كلامه. فقد تقدَّم آنفاً ما يُبطِل ما ادَّعاه من اختصاص نصب الرؤساء بدفع المضارّ

الدنياوية، واجتلاب المنافع العاجلة، ودلَّنا علىٰ أنَّ للرئاسة تعلّقاً وكيداً بالدين بما لا يمكن دفعه.

فأمَّا قوله: (وربَّما اجتمعوا علىٰ رئيس كافر، وربَّما اجتمعوا علىٰ رئيس مؤمن، ويحلُّ ذلك محلّ اختلافهم في أغراضهم وشهواتهم، وما هذا حاله لا يُجعَل أصلاً في باب الديانات...)، فليس ننكر ما ذكره / [[ص ٧٢]] من جواز اجتماع الناس علىٰ رئيس كافر، ولا نمنع من أن تستقيم أحوالهم علىٰ رئاسته بعض الاستقامة، وليس ذلك بقادح في قولنا، لأنّا نمنع من أن ينصب الله إماماً كافراً لأمر يرجع إلىٰ حكمته لا أنَّ رئاسة الكافر لا يجوز أن تكون، إذ في المعلوم أنَّ قوماً يستقيمون عندها فيه [و]هذا _ كما نقوله نحن وأنتم جميعاً _ لا يمتنع أن يعلم الله تعالىٰ من بعض عباده أنَّه لا يؤمن إلَّا بأن يفعل تعالىٰ بعض القبائح. فنقول: إنَّ ذلك لا يجوز أن يفعله بل لا يحسن، فكذلك القول في رئاسة الكافر، وكلّ هذا لا يمنع من صحَّة ما ذكرناه في وجوب الرئاسة علىٰ الجملة بل يؤكِّده.

فإن قيل: ما تقولون لو علم الله تعالىٰ أنَّ سائر المكلَّفين لا يصلحون ولا يستقيم حالهم إلَّا عند رئاسة كافر، أو عند رئاسة من ليست له هذه الصفات المخصوصة التي تدَّعونها للأئمّة؟

قيل له: إذا علم الله ذلك أسقط عن المكلَّفين ما الإمامة لطف فيه من التكليف، أو لم يخلقهم في الابتداء، ويجري مجراه أن يعلم الله سبحانه أنَّ بعض المكلَّفين لا يصلح في شيء من تكاليفه، ولا يكون شيء من الأفعال الحسنة لطفاً له، بل يعلم أنَّ صلاحه ولطفه في فعل قبيح يفعله سبحانه، فكما أنّا نوجب إسقاط التكليف عن هذا أو أن لا يخلق فكذلك نوجبه فيمن تقدَّم.

فأمَّا ما طوَّله من الخاطر والتنبيه علىٰ النظر، إلىٰ آخر كلامه في ذلك، فليس ممَّا نتعلَّق به ولا نعتمده، وقد أوضحنا عن وجه / [[ص ٧٣]] الحاجة إلىٰ الإمام بما يغني عن غيره، وقد كنّا قلنا فيما قبل: إنَّه ليس يجوز أن يوجب إقامة إمام لأمر يجوز أن يقوم غيره فيه مقامه، والتنبيه علىٰ النظر فيما يجوز عندنا أن يُستغنىٰ فيه عن الإمام وإن كان بعض أصحابنا تعلَّق بذلك تقريباً.

فأمَّا ما ذكره وأطنب فيه أيضاً من شكر النعمة وتعاطيه إفساد قول من يدَّعي: أنَّ الإمام يُحتاج إليه لبيان كيفية الشكر لله تعالىٰ، فممَّا لا نرتضيه ولا نعتمده.

وقوله في آخر كلامه: (إنَّ هذا التعليل لو صحَّ [لهم] لما كان يوجب في كلّ عصر حجَّة لا محالة، لأنَّ بيان الرسول الواحد إذا انتشر بالتواتر في كيفية الشكر أغنىٰ عن حجَّة [بعده]...)، باطل لا يفسد بمثله المذهب الذي حكاه، لأنَّ ما بيَّنه الرسول عن كيفية الشكر ليس ممَّا يجب نقله لا محالة، ولو وجب نقله لم يجب علىٰ وجه التواتر الموجب للحجَّة، لأنَّه لا يمتنع أن يعرض الناقلون أو أكثرهم عن النقل لداعٍ يدعوهم إلىٰ الإعراض، كما أنَّهم في الأصل لم ينقلوا ما نقلوه إلَّا لداعٍ دعاهم إلىٰ النقل، وإذا كان ذلك عليهم جائزاً وغير ممتنع سقطت الحجَّة بالنقل وثبتت الحاجة إلىٰ إمام مؤدٍّ لما وقع من بيان الرسول، لأنَّه لو كان الأمر بخلاف ما ذكرناه وعلىٰ ما ظنَّه خصومنا، لم يكن لله تعالىٰ علىٰ من لم يشاهد زمن النبيّ حجَّة إذا كان النقل بالصورة التي ذكرناها، وهذا يُبطِل / [[ص ٧٤]] قوله: (إنَّ التواتر يقوم مقام الإمام في بيان مراد الرسول).

فأمَّا ما ذكره في السموم القاتلة، والأغذية المتبقيّة، فممَّا لا نعتمده أيضاً في وجوب الحاجة إلىٰ الأئمَّة، ولو كان ذلك ممَّا لا يستفاد بالتجربة والاختبار لما وجب الحاجة إلىٰ الإمام في كلّ زمان، بل كان لا يمتنع أن يُنبِّه عليه في الابتداء إمام واحد ويستغني من يأتي من بعده عن بيان الإمام لذلك بالنقل، وليس يجري هذا الوجه مجرىٰ ما ذكرناه قبل هذا الفصل في باب العبادات وشكر المنعم، وأنَّه غير ممتنع علىٰ الخلق أن يكتموا ما نبَّه الرسول عليه من ذلك لداعٍ وغرضٍ، وبين الأمرين فرق واضح، لأنَّ ما يعلمه الناس من السموم القاتلة، والأغذية المصلحة، وما جرىٰ مجراهما ممَّا به قوام أبدانهم هم كالملجئين إلىٰ نقله وإعلام أولادهم وأخلافهم ومن يأتي بعدهم، مضرَّته ليجتنبوا منه المضرّ ويتناولوا المصلح، ويبعد بل يستحيل أن يكون لعاقل داعٍ إلىٰ كتمان ما جرىٰ هذا المجرىٰ، وليس بمستحيل ولا ممتنع أن يعرض الناس عن نقل العبادات وكثير من التكليفات لأغراض معقولة، فلهذا جاز أن يُستغنىٰ عن المبيِّن في كلّ وقت لأحوال السموم والأغذية وإن لم يجز أن يُستغنىٰ عنه في باب الدين والعبادات.

وأمَّا قوله: (ويقال لهم: إنَّ وقوع القتل بالسمّ ليس بواجب، وقد كان يجوز أن تتعلَّق الشهوة به فيصير غذاءً، وأن تجري العادة فيه بخلاف ذلك فلا يكون قاتلاً فما الذي يمنع أن يخلي الله المكلَّفين من حجَّة / [[ص ٧٥]] إذا كانت الحالة هذه...)، إلىٰ آخر كلامه. فإنَّه لا يقدح في طريقة جعل الإمام مبيِّنا لهذه الأُمور، لأنَّهم إنَّما أوجبوا الحجَّة إليه من هذا الوجه بطبائع الإنسان، وسائر الناس وعاداتهم علىٰ ما هي عليه، وما قدَّره صاحب الكتاب لا يصحُّ إلَّا بانتقاض العادات، وخروج الناس عن طبائعهم المعروفة، ولهم أن يقولوا: إنَّ تقديرك لو وقع لارتفعت الحاجة إلىٰ الإمام في هذا الوجه وإن لم يرتفع من وجه آخر، كما أنّا لو قدَّرنا عصمته جميع الخلق، وامتناع وقوع القبيح منهم، لم يكن لهم حاجة إلىٰ الإمام علىٰ بعض الوجوه، ولم يمنع ذلك من القضاء بحاجتهم إليه إذا لم يكن هذه حالهم.

فأمَّا قوله: (وبعد، فإنَّ ذلك يوجب الاستغناء بالرسول إذا بيَّن بياناً يشتهر بطريقة التواتر هذه الأُمور التي ذكروها، كما يُستغنىٰ الآن عن الإمام في وجوب الصلوات، فإنَّ الفرض أن يستقبل القبلة ويُصلّي بطهارة إلىٰ غير ذلك...)، فقد بيَّنا ما يصحُّ أن يُستغنىٰ فيه بالتواتر وما لا يصحُّ أن يُستغنىٰ بذلك فيه، وفصَّلنا بين الأمرين.

فأمَّا الإمام فليس يُستغنىٰ عنه في وجوب الصلوات إلىٰ سائر ما ذكره علىٰ ما ظنَّه، لأنَّ أصحابنا قد ذكروا وجوه الحاجة إليه في ذلك:

فمنها تأكيد العلوم وإزالة الشبهات.

ومنها أن يُبيِّن ذلك ويُفصِّله ويُنبِّه علىٰ مشكله وغامضه.

/ [[ص ٧٦]] ومنها كونه من وراء الناقلين ليأمن المكلَّفون من أن يكون شيء من الشرع لم يصل إليهم.

ولو وجب أن يُطلَق الاستغناء عن الإمام في هذه الأُمور من حيث كان لنا طريق يوصل إلىٰ العلم بها من غير جهة لوجب علىٰ صاحب الكتاب وأهل مذهبه أن يُطلِقوا الاستغناء عن الرسول في جميع ما أدّاه إلينا ممَّا علمناه قبل أدائه بالعقل. ومن أطلق بذلك خرج من جملة المسلمين، وليس يمكن أن يمتنع منه ويحتجّ فيه إلَّا بمثل ما احتججنا به.

فأمَّا قوله: (واعلم أنَّ الذي أوجب هذا الخلاف الشديد الذي هو أصل الكلام مع الإماميَّة...)، إلىٰ قوله: (لأنَّ الرسول [صلىٰ الله عليه] كما تُغني مشاهدته وسماع كلامه في معرفة الأُمور من قِبَله عن غيره في وقته فكذلك يجوز أن يُستغنىٰ بما يتواتر عنه من الأخبار في سائر ما يحتاج إليه عن إمام بعده بالصفة التي ذكروها...)، فقد مضىٰ الكلام في أنَّ التواتر لا يُغني عن ذلك، والفصل بينه في الاستغناء به بعد الرسول وبين استغنائنا بمشاهدة الرسول وسماع كلامه في معرفة الأُمور عن غيره واضح، لأنّا نأمن في حال مشاهدته وسماع كلامه علىٰ من يكتم بعض ما يجب أداؤه، ويُعرِض عنه بشبهة وسهو، وما جرىٰ مجراهما، فنستغني في حال مشاهدته بكلامه وبيانه لما ذكرناه، وليس كذلك الحال بعد وفاته، لأنّا قد بيَّنا أنَّ الإعراض عن النقل بشبهة أو تعمّد غير مأمون علىٰ / [[ص ٧٧]] الناقلين، فكيف يجوز أن يحمل إحدىٰ الحالين علىٰ الأُخرىٰ مع تباعدٍ بينهما.

فأمَّا قوله: (ولذلك ارتكب بعضهم عند هذا الإلزام القول بإبطال التواتر...)، فهو سهو منه عجيب، لأنّا لا نُبطِل _ بحمد الله _ التواتر، وهو عندنا الحجَّة في ثبوت السمعيات، وكيف نُبطِله وبه نحتجّ في النصّ علىٰ أعيان الأئمَّة، ومعجزات الأنبياء؟ فإن كان يظنّ إذا جوَّزنا علىٰ المتواترين الإعراض عن النقل بشبهةٍ أو تعمّدٍ فقد أبطلنا التواتر، فقد وقع بعيداً، لأنَّ الناقلين إنَّما يكونون متواترين إذا نقلوا أو أخبروا علىٰ وجه مخصوص، وعندنا أنَّهم إذا نقلوا الخبر علىٰ وجه التواتر كان نقلهم حجَّة، وتجويز الإعراض عن النقل عليهم لا يقدح في صحَّة التواتر، ولا يكون تجوّزه عليهم مبطلاً له.

فأمَّا قوله: (وبعضهم ارتكب القول بجواز الكتمان علىٰ الخلق العظيم، وارتكب بعضهم إبطال الإجماع، لأنَّهم رأوا مع القول بصحَّة هذه الأدلَّة أنَّه لا يصحُّ تعلّقهم بما قدَّمنا في أنَّه لا بدَّ من حجَّة في كلّ / [[ص ٧٨]] وقتٍ...)، فإنّا لم نرتكب ما حكاه، بل ذهبنا إليه واعتقدناه للأدلَّة الباهرة التي قد ذكرنا بعضها.

وإنَّما يقال: ارتكب كذا وكذا فيما لا دليل عليه، وفيما يضطرّ المرتكب لزوم المحجَّة إلىٰ ارتكابه، ولم نجوِّز الكتمان من حيث نضطرّ ليصحَّ لنا ما ذكرناه، بل لأنَّ الاعتبار كشف لنا عن جوازه عليهم.

فأمَّا الإجماع فليس بباطل عندنا، لأنَّ الدليل قد دلَّنا علىٰ أنَّ في جملة المجمعين معصوماً، حجَّةً لله تعالىٰ، فليس يجوز أن ينعقد الإجماع علىٰ باطل من هذا الوجه، لا كما يدَّعيه المخالفون.

ثمّ يقال له: لكنَّك وأصحابك ارتكبتم أنَّ الخلق لا يجوز عليهم الكتمان، وتجاوزتم ذلك إلىٰ الجماعات، وادَّعيتم أيضاً أنَّ الأُمَّة لا تجتمع علىٰ باطل بشبهة ولا تعمّد ليسلم لكم ما تريدون نصرته من الاستغناء عن الأئمَّة والحجج بعد الرسول ﷺ، ولأنَّكم رأيتم أنَّ في تجويز ذلك علىٰ الأُمَّة ونفي وجود الأئمَّة انسلاخاً عن الدين، وخروجاً عن الإسلام، وطريقنا إلىٰ ارتفاع الثقة بشيء من العبادات / [[ص ٧٩]] والشرع، فحملتم نفوسكم علىٰ دفع المعلوم الجائز في العقول ليصحَّ لكم مذاهبكم الفاسدة.

فأمَّا قوله: (ثمّ دعا ذلك بعضهم إلىٰ إنكار العقليات أو بعضها لكي يثبت له إثبات حجَّة في الزمان فأبطلوا الحجج الصحيحة لكي يُثبِتوا ما لا أصل له، [وما لو ثبت لكان فرعاً علىٰ هذه الحجج، لأنَّ إثبات الإمام لا يمكن إلَّا بطريقة العقل أو التواتر...])، فواضح البطلان، وكيف يُبطِل أدلَّة العقل من تقاضىٰ خصومه إليها، ويُعوِّل في حجاجهم ودفع مذاهبهم عليها، لولا يرىٰ صاحب الكتاب أنَّ معتمدنا من أوَّل كلامنا إلىٰ هذه الغاية في إثبات الرئاسة علىٰ محض دلالة العقل، فكيف يتوهَّم المحتجّ بالعقل اعتقاد بطلانه؟ والذين أنكروا العقليات في الحقيقة وأبطلوها من حيث لا يشعرون هم الذين نفوا الحاجة إلىٰ الرؤساء مع شهادة العقل بالحاجة إليهم.

فأمَّا قولهم: ([ثمّ أدّاهم ذلك إلىٰ إثبات أشخاص] لا أصل لهم لكي يصلح ما ادَّعوه، فأثبتوا في هذا الزمان إماماً مختصَّاً بنسب واسم من غير أن يُعرَف منه عين أو أثر...)، فمبنيٌّ علىٰ مجرَّد دعوىٰ ومحض الاقتراح، وقد دلَّلنا علىٰ أنَّ الإمامة واجبة في كلّ زمان بما لا حيلة / [[ص ٨٠]] فيه ولا قدرة علىٰ دفعه، وإذا استحال أن يكون القديم تعالىٰ غير مزيح لعلل عباده لما فيه لطفهم ومصلحتهم وجب القطع علىٰ وجود الأئمَّة، وليس جهل من جهل وجودهم ودخلت عليهم الشبهة في أمرهم بقادح في الأدلَّة، ولا منع معترض عليها.

وقوله: (لا يُعرَف منه عين ولا أثر...)، إن أراد أن لا يُعرَف بالدليل فما ذكرناه يُبطِله، وإن أراد بالمشاهدة فليس كلّ ما كان غير مشاهد يجب نفيه وإبطاله.

وأمَّا قوله: (وأدّىٰ بعضهم هذه الطريقة إلىٰ ادِّعاء الضرورة في النصوص علىٰ المخالف، بل أدّىٰ بعضهم إلىٰ القول بأنَّ المعارف كلّها ضرورية...)، فليس فينا من يدَّعي الضرورة في النصّ إلَّا علىٰ السامع له، ممَّن وقع من جهته، فأمَّا من يعرفه من طرق الخبر فخارج عن باب الضرورة، وما نعرف فينا أحداً محصِّلاً يدَّعي أنَّ المعارف كلّها ضرورية، وقد كان يجب أن لا يُعيِّر باعتقاد الضرورة في المعارف من له مثل أبي عثمان الجاحظ الذي افتتح هذا الرأي المنكر، وتناهىٰ فيه إلىٰ ما هو المشهور.

/ [[ص ٨١]] وأمَّا قوله: (وبعيد في كثير منهم أن يعتقد ما يظهر عنه في هذه العلل، لأنَّ اعتقادها لا يصحُّ مع التمسّك بالديانات التي ذكرناها، ولهذه الجملة قال شيخنا أبو علي: إنَّ أكثر من نصر هذا المذهب كان قصده الطعن في الدين والإسلام فتسلَّق بذلك إلىٰ القدح فيهما، لأنَّه لو طعن فيهما بإظهار كفره وإلحاده لقلَّ القبول منه، فجعل هذه الطريقة سُلَّماً إلىٰ مراده نحو هشام بن الحكم وطبقته، ونحو أبي عيسىٰ الورّاق وأبي / [[ص ٨٢]] حفص الحدّاد وابن الراوندي...)، إلىٰ قوله: (وبيَّن شيخنا أبو علي أنَّهم تجاوزوا ذلك إلىٰ إبطال التوحيد والعدل، لأنَّ هشام بن الحكم قال بالتجسيم، وبحدوث العلم، وبجواز البداء، إلىٰ غير ذلك ممَّا لا يصحُّ / [[ص ٨٣]] معه التوحيد، وقال بالجبر، وما يتَّصل بتكليف ما لا يطاق، ولا يصحُّ معه التمسّك بالعدل. وأمَّا حال ابن الراوندي في نصرة الإلحاد، وأنَّه كان يقصد بسائر ما يُؤلِّفه إلىٰ التشكيك فظاهر، وإنَّما كان يُؤلِّف بضرب من الشهرة والمنفعة. وأمَّا أبو عيسىٰ فتمسّكه بمذاهب الثنوية ظاهر، وأنَّه كان عند الخلوة ربَّما قال: بليت بنصرة أبغض الناس إليَّ، وأعظمهم إقداماً علىٰ القتل...)، فعدول عن النظر والحجاج إلىٰ القذف والسباب والافتراء، أو استعمال طريقة جهّال العامّة في التشنيع علىٰ المذاهب، وسبّ أهلها، وتقبيحها في النفوس بما لو صحَّ لم يكُ نقضاً لأصل المقالة، ولا قادحاً في صحَّة النحلة، وقلَّما يُستَعمل ذلك إلَّا عند نفاد الحجَّة، وقلَّة الحيلة.

ونحن مبيِّنون عمَّا في كلامه من الخطأ والتحامل.

فأمَّا ما رمىٰ به هشام بن الحكم رحمه الله بالتجسيم فالظاهر من / [[ص ٨٤]] الحكاية عنه القول بجسم لا كالأجسام، ولا خلاف في أنَّ هذا القول ليس تشبيه ولا ناقض لأصل، ولا معترض علىٰ فرع، وأنَّه غلط في عبارة يرجع في إثباتها ونفيها إلىٰ اللغة.

وأكثر أصحابنا يقولون: إنَّه أورد ذلك علىٰ سبيل المعارضة للمعتزلة، فقال لهم: إذا قلتم: إنَّ القديم تعالىٰ شيء لا كالأشياء، فقولوا: إنَّه جسم لا كالأجسام.

وليس كلّ من عارض بشيء وسأل عنه يكون معتقداً له، ومتديِّناً به، وقد يجوز أن يكون قصد به إلىٰ استخراج جوابهم عن هذه المسألة، ومعرفة ما عندهم فيها، أو إلىٰ أن يُبيِّن قصورهم عن إيراد المرتضىٰ في جوابها، إلىٰ غير ذلك ممَّا يتَّسع ذكره.

فأمَّا الحكاية عنه أنَّه ذهب في الله تعالىٰ أنَّه جسم له حقيقة الأجسام الحاضرة، وحديث الأشبار المدَّعىٰ عليه، فليس نعرفه إلَّا من حكاية الجاحظ عن النظّام، وما [هو] فيها إلَّا متَّهم عليه، غير موثوق بقوله / [[ص ٨٥]] في مثله، وجملة الأمر إنَّ المذاهب يجب أن تُؤخَذ من أفواه قائليها، وأصحابهم المختصّين بهم ومن هو مأمون في الحكاية عنهم، ولا يُرجَع فيها إلىٰ دعاوىٰ الخصوم فإنَّه إن يُرجَع إلىٰ ذلك في المذهب اتَّسع الخرق، وجلَّ الخطب، ولم نثق بحكاية في مذهب ولا استناد مقالة.

ولو كان يذهب هشام إلىٰ ما يدَّعونه من التجسم يوجب أن يُعلَم ذلك ويزول اللبس فيه كما يُعلَم قول الخوارزمي وأصحابه بذلك، ولا نجد له دافعاً كما ولا نجد لمقالة الخوارزمي دافعاً.

وممَّا يدلُّ علىٰ براءة هشام من هذا القرف ورميه علىٰ هذا المعنىٰ الذي يدَّعونه ما روي عن الصادق عليه السلام في قوله: «لا تزال يا هشام مؤيّداً بروح القدس ما نصرتنا بلسانك»، وقوله عليه السلام حين دخل عليه وعنده مشائخ الشيعة فرفعه علىٰ جماعتهم، وأجلسه إلىٰ جانبه في المجلس وهو إذ ذاك حديث السنّ: «هذا ناصرنا بقلبه ويده ولسانه»، وقوله عليه السلام: «هشام بن الحكم رائد حقّنا، وسايق قولنا، المؤيّد لصدقنا، والدافع لباطل أعدائنا، من تبعه وتبع أمره تبعنا، ومن خالفه وألحد فيه فقد عادانا وألحد فينا»، وأنَّه عليه السلام كان يرشد في باب النظر والحجاج، ويحثُّ الناس / [[ص ٨٦]] علىٰ لقائه ومناظرته، فكيف يتوهَّم عاقل _ مع ما ذكرناه _ علىٰ هشام هذا القول بأنَّ ربَّه سبعة أشبار بشبره؟ وهل ادّعاء ذلك عليه _ رضوان الله عليه _ مع اختصاصه المعلوم بالصادق عليه السلام وقربه منه وأخذه عنه إلَّا قدح في أمر الصادق عليه السلام ونسبةً له إلىٰ المشاركة في الاعتقاد الذي نحَّلوه هشاماً؟ وإلَّا كيف لم يظهر عنه من التنكير عنه، والتبعيد له ما يستحقّه المقدم علىٰ هذا الاعتقاد المنكر، والمذهب الشنيع؟

فأمَّا حدوث العلم فهو أيضاً من حكاياتهم المختلقة، وما نعرف للرجل فيه كتاباً، ولا حكاه عنه ثقة.

فأمَّا الجبر وتكليف ما لا يطاق، ممَّا لا نعرفه مذهباً له، ولعلَّه لم يتقدَّم صاحب الكتاب في نسبة ذلك إليه غيره، اللّهمّ إلَّا أن يكون شيخه / [[ص ٨٧]] أبو علي الجبّائي فإنَّه يملي بكلّ تحامل وعصبية، وقليل هذه الحكايات ككثيرها في أنَّها إذا لم تُنقَل من جهة الثقة وكان المرجع فيها إلىٰ قول الخصوم المتَّهمين لم يُحفَل بها، ولم يُلتَفت إليها، وما قدَّمناه من الأخبار المروية عن الصادق عليه السلام، وما كان يظهر من اختصاصه به وتقريبه له، واجتبائه إيّاه من بين صحابته، يُبطِل كلّ ذلك، ويُزيِّف حكاية روايته.

وأمَّا البداء، فقول هشام وأكثر الشيعة فيه هو قول المعتزلة بعينه في النسخ في المعنىٰ، ومرادهم به مراد المعتزلة بالنسخ، وإنَّما خالفوهم في تلقّبه بالبداء لأخبار رووها ولا معتبر في الألفاظ والخلاف فيها.

فأمَّا ابن الراوندي، فقد قيل: إنَّه إنَّما عمل الكتب التي شُنِّع بها عليه معارضةً للمعتزلة، وتحدّياً لهم، لأنَّ القوم كانوا أساؤوا عشرته، واستنقصوا معرفته، فحمله ذلك علىٰ إظهار هذه الكتب ليُبيِّن عجزهم عن استقصاء نقضها، وتحاملهم عليه في رميه بقصور الفهم والغفلة، وقد كان يتبرَّأ منها تبرءاً ظاهراً، وينتفي من عملها، ويضيفها إلىٰ غيره، وليس يشكُّ في خطئه بتأليفها، سواء اعتقدها أم لم يعتقدها.

وما صنع ابن الراوندي من ذلك إلَّا ما قد صنع الجاحظ مثله أو قريباً منه، ومن جمع بين كتبه التي هي: (العثمانية)

و(المروانية) / [[ص ٨٨]] و(الفتيا) و(العبّاسية) و(الإماميَّة) و(كتاب الرافضة والزيدية) رأي من التضادّ واختلاف القول ما يدلُّ علىٰ شكٍّ عظيم وإلحاد شديد، وقلَّة تفكّر في الدين.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّ الجاحظ لم يكن معتقداً لما في هذه الكتب المختلفة، وإنَّما حكىٰ مقالات الناس وحجاجهم، وليس علىٰ الحاكي جريرة، ولا يلزمه تبعة، لأنَّ هذا القول إن قنع به الخصوم فليقنعوا بمثله في الاعتذار، فإنَّ ابن الراوندي لم يقل في كتبه هذه التي شُنِّع بها عليه: إنَّني أعتقد المذاهب التي حكيتها، وأذهب إلىٰ صحَّتها، بل كان يقول: قالت الدهرية، وقال الموحِّدون، وقالت البراهمة، وقال مثبتو الرسول، فإن زالت التبعة عن الجاحظ في سبّ الصحابة والأئمَّة والشهادة عليهم بالضلال والمروق عن الدين بإخراجه كلامه مخرج الحكاية فلتزولنَّ أيضاً التبعة عن ابن الراوندي بمثل ذلك.

/ [[ص ٨٩]] وبعد، فليس يخفىٰ كلام من قصده الحكاية، وذكر المقالة من كلام المشيِّد لها، الجاهد له نفسه في تصحيحها وترتيبها، ومن وقف علىٰ كتب الجاحظ التي ذكرناها علم أنَّ قصده لم يكن الحكاية، وكيف يقصد إلىٰ ذلك من أورد من الشبه والطرف ما لم يخطر كثير منه ببال أهل المقالة التي شرع في حكايتها؟ وليس يخفىٰ علىٰ المنصفين ما في هذه الأُمور.

وأمَّا أبو حفص الحدّاد فلسنا ندري من أيّ وجه أُدخل في جملة الشيعة، لأنَّا لا نعرفه منهم، ولا منتسباً إليهم، ولا وُجِدَ له قطّ كلام في الإمامة، وحجاج عنها؟ فليس ادّعاؤه أنَّه من جملتهم من تبرّيهم منه، وأنَّه لم يظهر منه ما يقتضي لحوقه بهم إلَّا كادِّعائهم عليه أنَّه من المعتزلة، فليس بُعده من أحد المذهبين إلَّا كبُعده من الآخر.

فأمَّا أبو عيسىٰ الورّاق، فإنَّ التثنية ممَّا رماه بها المعتزلة، وتقدَّمهم في قذفه بها ابن الراوندي لعداوةٍ كانت بينهما، وكانت شبهته في ذلك وشبهة غيره تأكيد أبي عيسىٰ لمقالة الثنوية في كتابه المعروف بـ(المقالات) وإطنابه في ذكر شبهتهم، وهذا القدر إن كان عندهم دالَّاً علىٰ الاعتقاد فليستعملوه في الجاحظ وغيره ممَّن أكَّد مقالات المبطلين ومحضها وهذَّبها.

فأمَّا الكتاب المعروف بـ(المشرقي) وكتاب (النوح علىٰ البهائم) فهما / [[ص ٩٠]] مدفوعان عنه، وما يبعد أن يكون بعض الثنوية عملهما علىٰ لسانه، لأنَّ من شأن من يُعرَف ببعض المذاهب أن يضاف إليه ممَّا يدخل في نصرتها الكثير، وليس بنا أن نضيف مثل هذه المذاهب القبيحة إلىٰ من لم يكن متظاهراً بها، ولا مجاهراً باعتقادها، وإن لم يكن يتبرَّأ منها، ويتبرَّأ من أهلها، لأنَّ الدين يحجز عن ذلك ويمنع منه، ولا نعمل إلَّا علىٰ الظاهر، وأنَّ واحداً أو اثنين ممَّن انتسب إلىٰ التشيّع واحتمىٰ به لو كان في باطنه شاكّاً أو ملحداً أيّ تبعة تلزم بذلك نفس المذهب وأهله إذا كانوا ساخطين لذلك الاعتقاد، ومكفّرين لمعتقده والذاهب إليه؟ ولو جُعِلَ مثل هذا وصمة علىٰ المذهب وعيباً علىٰ أهله لكانت جميع المذاهب موصومةً معيبة، لأنَّها لا تخلو من أن يُنسَب إليها من لم يكن في الحقيقة منها، وأين المعيِّر بما تقدَّم، والقادح به عن قول شيوخه وأسلافه القبيحة، ومذاهبهم الشنيعة؟

وكيف لم يذكر قول أبي الهذيل بتناهي مقدورات الله تعالىٰ ومعلوماته، وقوله: (إنَّ علم الله تعالىٰ هو الله)، وهذا أقبح من القول المحكي عن هشام رحمه الله، لأنَّ أبا الهذيل قد قال في تناهي المعلوم بأقبح من قوله وأضاف إليه المقدور.

وقول النظّام: (إنَّ الله لا يقدر علىٰ الظلم)، وحمله أن قال: (لو أنَّ طفلاً وقع في شفير جهنَّم لم يوصف الله تعالىٰ بالقدرة علىٰ إلقائه فيها، / [[ص ٩١]] وإن كان يجوز وصف الملائكة والزبانية بذلك)، وقوله بالمداخلة والطفرة، وأنَّه لا نهاية لأجسام العالم في التجزّي، ونفيه الأعراض، وهذا مزج التعطيل والإلحاد بالتجاهل والعناد.

وقول معمّر: (من زعم أنَّ الله يعلم نفسه فقد أخطأ، لأنَّ نفسه ليست غيره، والمعلوم غير العالِم)، واعتقاده أنَّ الأمراض والأسقام من فعل غير الله تعالىٰ، وكذلك الألوان والطعوم والأراييح التي في العالم.

وقول هشام بن عمرو الفوطي بنفي دلالة الأعراض علىٰ الله / [[ص ٩٢]] تعالىٰ، واعتقاده أنَّ حرب الجمل لم يكن عن قصد من أمير المؤمنين عليه السلام وأصحابه، ولا من عائشة وطلحة والزبير وأصحابهم، ولا برضىً منهم، وإنَّما اجتمعوا لتقرير الأُمور وترتيبها حتَّىٰ وقع بين نفر من الأعراب من أصحاب الجميع الحرب والكبراء

ساخطون لها. وتخطئة من زعم أنَّ الله تعالىٰ يعلم الأشياء قبل كونها.

وهذا القول الذي حكوه عن هشام بن الحكم رحمه الله تعالىٰ مع نفي أصحابه له قد صحَّحوه عن شيخهم.

وغلط الجاحظ قبيح في المعرفة، واعتقاده استحالة أن يقدر الله تعالىٰ علىٰ إعدام الأجسام، وقوله: (إنَّ الله لا يُخلِّد كافراً في النار ولا يُدخِله إليها، وإنَّ النار هي التي تُدخِل الكفّار إليها)، حتَّىٰ حكي عن بعض أصحابه وقد سُئِلَ عن معنىٰ هذا القول: وكيف صارت النار تُدخِل الكفّار نفسها؟ فقال: (لأنَّهم عملوا أعمالاً صارت أجسادهم إلىٰ حال لا يمتنع النار إذا جاورتها في القيامة من اجتذابها إليها بطباعها).

وقوله ثمامة في المانيّة، وذهابه في أنَّ المعارف ضرورية إلىٰ / [[ص ٩٣]] أقبح من مذهب الجاحظ وأغلظ، واعتقاده أنَّه لا فعل للعباد إلَّا الإرادة فقط، وما سوىٰ ذلك فهو حدث لا محدِث له.

وكيف ذهب عن حكاية الجاحظ عن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ما يطمُّ علىٰ كثير ممَّا تقدَّم؟

ونحن نحكي لفظه بعينه، قال: (كان واصل بن عطاء يجعل عليّاً وطلحة والزبير بمنزلة المتلاعنين يتولّىٰ كلّ واحد منهم علىٰ حاله، ولا يتولَّاهم مجتمعين، وكذلك قوله: في إجازة شهادتهم مجتمعين / [[ص ٩٤]] ومتفرِّقين، وكان عمرو بن عبيد لا يجيز شهادتهما مجتمعين ولا متفرِّقين، وكان يُفصِّل بين الولاية والشهادة، وكان يقول: قد أتولّىٰ من لا أقبل شهادته، وقد وجدت المسلمين يتولَّون كلّ مستور من أهل القبلة، ولو شهد رجل من عُرضهم علىٰ عثمان وأبي بكر أو عمر بن الخطّاب سأل الحاكم عنه السؤال الشافي، فأنا أتَّهم كلّ واحد منهما بسفك تلك الدماء، وقد أجمعوا علىٰ أنَّ المتَّهم بالدماء غير جائز الشهادة).

هذه ألفاظه حرفاً بحرف في كتابه المعروف بـ (فضائل المعتزلة)، ولا حكاية أصحُّ وأولىٰ بالقبول من حكاية الجاحظ عن هذين الرجلين وهما شيخا نحلته، ورئيسا مقالته.

وقد ذكر أيضاً هذه الحكاية البلخي في (كتاب المقالات)، / [[ص ٩٥]] وأسندها إلىٰ الجاحظ، وقال عند انتهائها: (وبعض أصحابنا يدفع ذلك عن عمرو بن عبيد، ويقول: إنَّ عمراً لم يكن بالذي يخلف واصلاً، ويرغب عن مقالته)، فكأنَّه صحَّح عليها المذهب الأوَّل الذي هو اعتقاد (أنَّهما كالمتلاعنين، وأنَّ شهادتهما تُقبَل إذا كانا متفرِّقين، ولا تُقبَل إذا كانا مجتمعين)، ولم يكن عنده في دفع المذهب الثاني أكثر من حكايته عن بعض أصحابه بتنزيه عمرو عن مخالفة واصل، وهذا إنكار ضعيف، والمنكر له للعلَّة التي حكاها كالمقرِّ به، بل أقبح منه حالاً.

ومن عجيب أمر هؤلاء القوم، وقبيح تعصّبهم أنَّهم يناقضون شيخهم أبا عثمان الجاحظ في المعارف والطبائع، وهما أصلان من أُصول الدين كبيران ليس الغلط فيهما يسيراً، وفي تضليله لوجوه الصحابة، والشهادة عليهم بتكلّف ما لا يعنيهم، والذهاب عمَّا يهمّهم، ثمّ في سلبه أمير المؤمنين عليه السلام مرتبته في الفضل، ودفعه أكثر ما روي من فضائله ومناقبه، وتأوّله ما استحيىٰ هو من دفعه المتأوّل الذي يُخرِجه به عن الشهادة بالفضل، والقضاء بالتقدّم حتَّىٰ أخرجه ذلك إلىٰ القدح في إمامته في الكتاب المعروف بـ (المروانية)، وإقامة المعاذير لمعاوية في حربه، وخلع طاعته، إلىٰ غير ما ذكرناه من الأُمور التي لا يقدم عليها مسلم، ولا يتحاسن علىٰ التظاهر بها مؤمن ولا متديِّن، وهم في كلّ ذلك يذكرونه بأحسن الذكر! ويثنون عليه بأفضل الثناء، ولا يجرون ذكره / [[ص ٩٦]] إلَّا مع مشيختهم، وتشييخهم له ورغبتهم إلىٰ الله تعالىٰ في الرضوان عليه، حتَّىٰ كأنَّهم إنَّما يناقضونه في بعض مسائل الاجتهاد كلمس الذكر، ورفع اليدين في التكبير، وما جرىٰ مجراهما، ولا يدعوهم ما ظهر من خلافه العظيم، وإقدامه علىٰ ما إن لم يوجب تكفيره فأقلّ أحواله أن يوجب تفسيقه، ويمنع من تعظيمه إلىٰ الطعن عليه والبراءة منه، أو إلىٰ أن يمسك ويكفّ عن الأمرين، ويريد منّا أن نرجع عن ولاء هشام بن الحكم رحمة الله عليه، واعتقاد زكاته لأجل دعواهم عليه ما لا حقيقة له عندنا، ولا مرجع فيه إلَّا إلىٰ أقوالهم المحرَّفة، وحكاياتهم المضعَّفة، ومن نظر فيما ذكرناه علم طريقة القوم في عشق مذهبهم، والتعصّب لنحلتهم، وأنَّ غرضهم تمزيق نصرتنا بكلّ حقّ وباطل، وغثٍّ وسمين.

فأمَّا قوله: (وإنَّما يخرج عن هذه الطريقة من يكون مقلِّداً ممَّن يسلك في الإمامة المسلك الذي ذكرناه، فأمَّا من لم يتحقَّق بما قدَّمناه / [[ص ٩٧]] من الطريق في الإمامة، وسلك طريقة متوسّطة بين العقل والشرع ممَّن كان يتمسَّك بالتوحيد والعدل فهو بريء ممَّا نسبناه إلىٰ من تقدَّم ذكره كأبي الأحوص والنوبختية وغيرهم، لأنَّهم لا يسلكون ما قدَّمناه، وإنَّما يتَّبعون في الأكثر طريقة السمع وإن كانوا ربَّما التجؤوا إلىٰ طريقة العقل...)، فكلام ينقض بعضه بعضاً، ومع أنَّه كذلك قد تضمَّن غلطاً علىٰ القوم المذكورين في مذاهبهم، وإنكار اللطف من مقالتهم، إمَّا تعمّداً علىٰ سبيل التلبيس والمغالطة، أو سهواً، وكلاهما قبيح.

فأمَّا وجه المناقضة فإنَّ صاحب الكتاب إنَّما نسب إلىٰ من تقدَّم الإلحاد وقرفهم به، وبإبطال الشرائع، ونقض الأُصول من حيث ذهبوا إلىٰ وجوب الإمامة من طريق العقول، وأنَّ الإمام يجب أن يكون معصوماً منزَّهاً كاملاً وافراً عالماً فاضلاً، ثمّ برَّأ أبا الأحوص والنوبختية ممَّا / [[ص ٩٨]] قذف به من تقدَّم، وادَّعىٰ عليهم أنَّهم لا يقولون بمثل قولهم، يعني في الرجوع إلىٰ العقول في باب الإمامة.

ثمّ قال في آخر الفصل: (وإن كانوا ربَّما التجؤوا إلىٰ طريقة العقل)، فأدخلهم بهذا القول في جملة من تقدَّم، وأوجب فيهم كلّ ما وصف به المتقدِّمين من حيث لا يشعر، لإضافته إليهم الالتجاء إلىٰ الطريقة التي هي عنده سبب تهمة من ذكر فقذفه، وهذا تناقض ظاهر.

فأمَّا غلطه علىٰ القوم فبيِّن، لأنَّ المعلوم منهم اعتقاد وجوب الإمامة، وأوصاف الإمام من طريق العقول والاعتماد عليها في جميع ذلك وإن كانوا ربَّما استدلّوا بالسمع استظهاراً وتصرّفاً في الأدلَّة، وليس كلّ من استدلَّ علىٰ شيء بالسمع فقد نفىٰ دلالة العقل عليه، وهذه كتب أبي محمّد وأبي سهل رحمهما الله في الإمامة تشهد بما ذكرناه، وتتضمَّن نصرة جميع ما ذكره أبو عيسىٰ الورّاق وابن الراوندي في كتبهما في الإمامة، بل قد اعتمدا علىٰ أكثر ما ذكراه من الأدلَّة، وسلكا في نصرة أُصول الإمامة تلك الطرق بعينها، ومن خفي عليه ما ذكرناه من قولهم ظالم لنفسه بالتعرّض للكلام في الإمامة!

فأمَّا قوله: (وأحد ما يدلُّ علىٰ أنَّ الإمامة لا تجب من جهة العقل / [[ص ٩٩]] أنَّ الإمام إنَّما يراد لأُمور سمعية كإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام وما شاكلها، وإذا كان ما يراد له الإمام لا مدخل للعقل فيه فبأن لا يكون له مدخل في إثبات الإمامة أولىٰ...)، فقد تقدَّم من كلامنا في إبطاله ما يغني، وبيَّنا أنَّ ما يراد له الإمام أمر يتعلَّق بواجبات العقل، وأنَّ الحاجة إليه واجبة سواء وردت العبادة بالسمع أو لم ترد، وليس إذا كان أحد ما يراد الإمام له ما جاء به السمع كإقامة الحدود وما أشبهها يجب أن تبطل الحاجة إليه من وجه آخر، وإنَّما كان في هذا الكلام شبهة لو كانت الحاجة إليه في الأُمور السمعية تنافي الحاجة في الأُمور العقلية، فأمَّا إذا لم يكن كذلك فلا طائل فيما ذكره.

فأمَّا قوله: (فإن قالوا: إنّا لا نُسلِّم أنَّ الإمام يراد لما ذكرتموه فقط...)، وقوله: (فطريق الكلام معهم أن يقال: لا بدَّ من أن يكون قيِّماً بأمر ما، إمَّا أن يكون بما ذكرناه، أو يكون حجَّةً، وقد أبطلنا ذلك...)، فقد سلف الكلام علىٰ ما ظنَّ به صاحب الكتاب أنَّه أبطل كونه حجَّة، ودلَّلنا علىٰ أنَّه لطف في الدين وحجَّة بما لا شبهة في مثله.

فأمَّا قوله: (فإن قالوا: ألَا يحتاج إليه ليؤدّي عن الرسول الشريعة؟...)، وقوله: (فقد علمنا أنَّ التواتر يغني عن ذلك، وكذلك الإجماع...)، فقد مضىٰ في التواتر ما يكفي.

/ [[ص ١٠٠]] فأمَّا الإجماع فإنّا وإن ذهبنا إلىٰ أنَّه لا يجوز أن ينعقد علىٰ باطل من حيث استقرَّ عندنا أنَّ في جملة المجمعين معصوماً فليس يجوز أن يُجعَل الإمام حجَّة قبل ثبوت وجود المعصوم، وكونه في جملة المجمعين، فمن هاهنا قلنا: إنَّ الإجماع لا يُستغنىٰ به عن الإمام، فكيف يتوهَّم عاقل الاستغناء بالتواتر والإجماع عن مؤدٍّ للشريعة بعد الرسول صلى الله عليه وآله وتسعة أشعار ما يُحتاج إليه لا إجماع فيه، ولا تواتر به؟ ولو عُوِّلَ بما في الشريعة علىٰ التواتر والإجماع لوجب أن يكون ما لم يُجمَع عليه ولم يتواتر الخبر به ليس من الشريعة، أو لا حجَّة علينا فيه، وكلا الأمرين فاسد.

فأمَّا قوله: (فإن قالوا بجواز الخطأ عليهما)، فقد بيَّنا

فساد ذلك، وبيَّنا أيضاً أنَّ إثبات الإمام لا يصحُّ إلَّا بإثبات التواتر، فهو كالفرع علىٰ صحَّته، ولا يصحُّ مع بطلانه القول بإثبات الإمامة، فليس الأمر كما توهَّم، لأنَّ التواتر عندنا ليس بطريق إلىٰ إثبات أعيان الأئمَّة في الجملة، ووجوب وجودهم في الأعصار، بل طريق ذلك هو العقل وحجَّته، وإنَّما التواتر طريق إلىٰ إثبات أعيان الأئمَّة، ولكون الإمام فلاناً دون غيره، وإن كان إلىٰ ذلك أيضاً طريق آخر وهو المعجز، فكيف يظنّ أنَّه لا يصحُّ القول بالإمامة مع بطلانه. علىٰ أنَّ ذلك مبنيٌّ علىٰ توهّمه أنّا نُبطِل التواتر، وقد قدَّمنا أنَّ الأمر بخلافه، وإنّا وإن جوَّزنا أن يعرض المتواترون عن النقل لأجل ما ذكرنا فغير مجوِّزين علىٰ المتواترين الكذب فيما يتواترون به.

/ [[ص ١٠١]] فأمَّا قوله: (ومتىٰ قالوا: يحتاج إليه لإزالة السهو والخطأ، إلىٰ غير ذلك، فقد بيَّنا أنَّ ذلك يزول من دون الإمام إذا عُرِفَ [أنَّ الإمام لا يحتاج إليه في ذلك] وأنَّ السهو لا يقع في نقل الأخبار علىٰ طريق التواتر، ولا يصحُّ علىٰ جميع الأُمَّة...)، فقد تقدَّم أنَّ ما يكون الإمام لطفاً فيه وفي ارتفاعه من ضروب الخطأ لا يقوم فيه غيره مقامه.

وقوله: (إنَّ السهو لا يقع في نقل الأخبار علىٰ طريق التواتر، ولا يصحُّ علىٰ جميع الأُمَّة)، فهب أنَّ الأمر كما ادَّعىٰ في السهو، فمن أين نأمن عليهم تعمّد الخطأ؟ يعني فيما تجتمع الأُمَّة عليه، وإذا كان ما يفزع إليه في امتناع السهو عليهم من العادة لا ينافي تعمّد الخطأ، فقد ثبتت الحاجة إلىٰ الأئمَّة علىٰ كلّ حال، فبطل ما يدَّعي من الاستغناء عنهم.

فأمَّا قوله: (فإن قالوا يحتاج إليه لإزالته ما اختلف الناس فيه من الديانات، فقد علمنا أنَّ مع بيان الإمام الخلاف قائم فوجوده كعدمه في هذا الباب، فإن كان يحتاج إليه _ عندهم _ ليزيل الخلاف، فقد بيَّنا فساده، وإن كان يحتاج إليه لصحَّة زوال الخلاف ببيانه فأدلَّة العقل والشرع تغني عن ذلك...).

/ [[ص ١٠٢]] فما يختلف الناس فيه من الديانات علىٰ ضربين: عقلي وسمعي:

فأمَّا العقلي فمن حيث كانت الحجَّة به قائمة، والطريق إلىٰ الوصول إليه ممكناً لكلّ متكامل الشروط لم يحتج إلىٰ الإمام فيه إلَّا من الوجه الذي قدَّمناه، وهو أن يكون مؤكِّداً، وإن كان لا يمتنع أن يكون لتنبيهه وتذكيره بالنظر من الحظّ ما ليس لغيره.

وأمَّا السمعي فعلىٰ ضربين: منه ما قد ورد به التواتر علىٰ حدٍّ يرفع العذر، ويزيل الشكّ والريب، ومنه ما ليس كذلك.

فأمَّا الذي لم يتواتر به الخبر فالحاجة إلىٰ الإمام فيه ظاهر[ة]، لأنَّ الخلاف إذا وقع فيه ولم يكن لنا مفزع إلَّا إلىٰ قوله وبيانه فكان حجَّة في قطع الخلاف.

وليس معنىٰ قولنا: إنَّه حجَّة في ذلك ما ظنَّه صاحب الكتاب من أنَّ وجوده يرفع الخلاف جملةً، وإنَّما أردنا أنَّ قوله يكون المفزع والحجَّة عند الخلاف، وأنَّه لولا مكانه لم يكن لله تعالىٰ علىٰ المختلفين في الشيء الذي بيَّناه حجَّة، مع أنَّه لا يمكن أنَّ الخلاف عند وجود الأئمَّة في الدين كالخلاف عند فقدهم، فلا بدَّ أن يكون لوجودهم في رفع ذلك مزيّة ظاهرة، وهذا يُبيِّن أنَّ الخلاف قد يزول بهم وإن كان ربَّما لم يزل كلّ الخلاف.

فأمَّا ما ورد به التواتر من السمعيات فالحاجة إليه ماسَّة لأنَّه يُبيِّنه ويُؤكِّده، ولأنَّ من المتواترين _ أيضاً _ لا يؤمن منهم الرجوع عن التواتر، فليلحق هذا القسم بالآخر فيكون الحجَّة حينئذٍ في الجميع قول الإمام وبيانه.

* * *

شرح جمل العلم والعمل:

[[ص ١٩١]] **مسألة:** قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: الإمامة واجبة في كلِّ زمان، لقرب الناس من الصلاح وبعدهم من الفساد عند وجود الرؤساء المهيبين.

شرح ذلك: الرئاسة واجبة عقلاً لا يحسن التكليف من دونها إذا كان / [[ص ١٩٢]] المكلَّفون غير معصومين ويجوز منهم الخطأ والفساد والظلم.

والذي يدلُّ علىٰ ذلك: أنّا نعلم ضرورةً أنَّ المكلَّفين متىٰ كان لهم رئيس مطاع مهيب منبسط اليد يُؤدِّب الجناة وينتصف من الظالم للمظلوم ويردع المعاند، كانوا إلىٰ الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد. ومتىٰ خلوا من رئيس هذه صفته _ حسب ما ذكرناه _ كانوا من الصلاح أبعد ومن الفساد أقرب ووقع بينهم الهرج والمرج.

والعلم بما ذكرناه ضروريٌّ بالشرط الذي ذكرناه، لا يختلف بالأوقات والأزمان والأحوال بل الأحوال مستمرَّة فيما ذكرناه.

فبان بذلك أنَّ وجود الرؤساء لطف. وإذا ثبت كونها لطفاً وجبت كسائر الألطاف من المعارف وغيرها، ولم يحسن التكليف من دونها.

وهذه جملة كافية في هذا الموضع، لأنَّ شرحها طويل، وقد استوفيناه في الكتاب (الشافي في الإمامة) وفي (الذخيرة).

[وجوب كون الإمام معصوماً]:

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، لأنَّهم 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 وإلَّا انتقضت علَّة الحاجة إلىٰ رئيس، وذلك باطل بالاتّفاق. فإذاً يجب القطع علىٰ أنَّ الإمام يجب أن يكون معصوماً.

* * *

وجوب الإمامة سمعاً:

الشافي في الإمامة (ج ١):

/ [[ص ١٠٣]] **فصل: في تتبّع كلامه في الاستدلال علىٰ وجوب الإمامة من جهة السمع:**

قال صاحب الكتاب: (قد اعتمد شيخنا في ذلك ما ورد به الكتاب من إقامة الحدود كقوله تعالىٰ: ﴿السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما﴾ [المائدة: ٣٨]، وكقوله: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ واحِدٍ مِنْهُما﴾ [النور: ٢]، وقد ثبت أنَّ ذلك من واجبات الإمام دون سائر الناس، فلا بدَّ من إمام يقوم به، فإذا لم يمكن كون الإمام إلَّا بإقامة الله تعالىٰ [ورسوله] أو بإقامتنا بعد معرفة الصفة فلا بدَّ من حصوله ببعض هذه الوجوه، فإذا فُقِدَ النصُّ فليس إلَّا وجوب إقامتنا...).

ثمّ قال: (فإن قيل: هلَّا قلتم: إنَّ إقامة الحدود تجب بشرط / [[ص ١٠٤]] حصول الإمام، كما تجب الزكاة بشرط حصول النصاب؟ فكما لا يدلُّ وجوب الزكاة علىٰ وجوب اكتساب المال، فكذلك لا يدلُّ علىٰ وجوب إقامة الحدّ علىٰ وجوب [ما لا يتمُّ إلَّا به من] إقامة الإمام.

قيل له: إنَّما يمكن ما ذكرته متىٰ ثبت في وجوب الشيء أنَّه متعلِّق بشرط، فأمَّا إذا لم يثبت فيه ذلك فوجوبه يقتضي وجوب ما لا يتمُّ إلَّا به، ولا يمتنع من أن نصف ذلك بأنَّه شرط، لكنَّه مع كونه شرطاً فلا يصير واجباً من حيث تضمّن وجوب ذلك الأمر وجوبه، وهذا الذي يقتضيه [قضيَّة] العقل من أنَّ وجوب الشيء يقتضي وجوب ما لا يتمُّ إلَّا به، إلَّا أن يمنع مانع بأن نعلم أنَّه إنَّما يجب عند ذلك، ولولاه كان لا يجب...).

فيقال له: أمَّا قطع السرّاق وجلد الزناة فهما من فروض الكفايات علىٰ الأئمَّة، ولا بدَّ أن يكونا مشروطين بحصول المخاطَب إماماً، كما أنَّ الزكاة تجب علىٰ مالك النصاب، والحجّ يجب علىٰ واجد الزاد والراحلة، والتكليف فيهما مشروط بحصول النصاب ووجود الزاد والراحلة، فكما لا يجب التوصّل إلىٰ تملّك النصاب وتحصيل الزاد والراحلة ليلزم الزكاة والحجّ، فكذلك لا يجب التوصّل إلىٰ إقامة الإمام ليجب عليه إقامة الحدود.

/ [[ص ١٠٥]] فأمَّا دعواه (أنَّ الذي يقتضيه العقل من أنَّ وجوب الشيء يقتضي وجوب ما لا يتمُّ إلَّا به إلَّا أن يمنع مانع)، فلا فصل بينه وبين عن عكس قوله وقال: إنَّ الأصل فيما يدلُّ عليه العقل من هذا الباب أنَّ الفعل الموجب إذا كان مشروطاً بصفة فغير واجب تحصيل تلك الصفة والتوصّل إليها، بل الواجب التزام

الفعل عند حصول الشرط إلّا أن يمنع مانع أو يدلّ دليل علىٰ أنّ التوصّل إلىٰ حصول الشرط واجب فيقال به وإلّا فالواجب ما ذكرناه، ويجب علىٰ هذا القول أن يكون لو خُلِّينا والظاهر لم نوجب علىٰ المحدث الصلاة، وإنّما أوجبناها وأوجبنا عليه تحصيل شرطها من وضوء وغيره لدليل دلّ علىٰ ذلك، وإلّا كانت تُلحَق بوجوب الزكاة والحجّ.

فإن قال: فكيف الصحيح عندكم في هذا؟ وهل ظاهر إيجاب الفعل إذا كان مشروطاً بحصول غيره يقتضي تحصيل شرطه أم لا يقتضي ذلك، بل يلزم الفعل عند حصول الشرط ولا يلزم التوصّل إليه؟

قيل له: الذي حكيناه إنّما ذكرناه علىٰ سبيل المعارضة ومقابلة الدعوىٰ الباطلة بمثلها، والصحيح عندنا أنّ ظاهر الإيجاب إذا كان مشروطاً بحصول صفة من الصفات لا يقتضي تحصيل تلك الصفة، وكما أنّه لا يوجب تحصيلها فهو أيضاً غير موجب بظاهره القطع علىٰ أنّ تحصيلها غير واجب، بل فرض المخاطب عندنا الوقوف وتجويز ورود البيان بالتزامه تحصيل الصفة أو وروده بأنّ تحصيلها غير لازم.

ثمّ يقال له: إذا كان لا يتمُّ الشيء إلّا به علىٰ ضربين عندك، / [[ص ١٠٦]] أحدهما لا يجب كتحصيل النصاب والزاد والراحلة، والآخر يجب كالوضوء وما يجري مجراه، فمن أين لك أنّ إيجاب الحدود من القسم الذي يوجب ما لا يتمُّ إلّا به؟

فإن قال: لأنّ ظاهر الإيجاب يقتضي وجوب ما لا يتمُّ إلّا به، وإنّما فرّقت بين الزكاة وبين غيرها في هذا الباب فإنّ الإجماع حاصل علىٰ أنّ تحصيل النصاب غير واجب، ولولا الدليل لأوجبت تحصيل النصاب.

قيل له: ما الفصل بينك وبين من قال: بل ظاهر الإيجاب المشروط يقتضي وجوب الفعل عند حصول شرطه، ولا يوجب التوصّل إلىٰ الشرط؟ وإنّما قلنا بوجوب الصلاة علىٰ المحدث وإن لم يتكامل شرطه لأنّ الإجماع حاصل علىٰ لزوم الصلاة له، ووجوب تحصيل شرطها عليه، ولولا ذلك لأجرينا الصلاة مجرىٰ الزكاة والحجّ.

ثمّ ذكر بعد ما حكينا سؤالاً أطاله جدّاً لا يسأل عن أكثره ابتدأ به: (فإن قالوا: إنّما يصحُّ ذلك إذا كان كلا الأمرين يجب علىٰ مكلَّف واحد، ويصحّان منه، فوجوب أحدهما يتضمَّن وجوب الآخر إذا لم يتمّ إلّا به...)، وأجاب عنه بما جملته مبنيٌّ [علىٰ] أنّ وجوب الشيء يقتضي وجوب ما لا يتمُّ إلّا به، وقد بيّنا أنّ ذلك ينقسم، وضربنا له أمثالاً بالزكاة والحجّ، ودلّلنا علىٰ أنّ الظاهر من إيجاب الشيء إذا كان مشروطاً بصفة لا يقتضي تحصيل الصفة، فكما لا يقتضي ذلك فهو غير مقتضٍ أيضاً للقطع علىٰ أنّها غير واجبة، وأنّ الفعل يلزم عند حصول الصفة، بل الواجب أن يكون الأمر فيه موقوفاً علىٰ الدليل، وليس لأحدٍ / [[ص ١٠٧]] أن يقول: فيجب أن يكون إيجاب المسبّب ليس بإيجاب للسبب، وهذا إن ارتكبتموه بان فساد قولكم لكلّ أحد، وإن منعتم منه وكان وجوب السبب لأجل إيجاب المسبّب إنّما هو من حيث كان لا يتمُّ المسبّب إلّا به فهذا قائم فيما ذكرتموه فدفعتموه من إيجاب الحدود، لأنّه معلوم أنّ إقامتها لا يمكن إلّا بالأئمّة، وذلك أنّ بين السبب وإيجاب لأجل وجوب المسبّب وبين إقامة الحدود وما أشبهها فرقاً واضحاً، والأصل فيه أنّ كلّ شيء لا يتمُّ إلّا بغيره وكان إيجابه دون إيجاب الغير الذي لا يتمُّ إلّا به جائزاً لا يجب أنّ ما دلّ علىٰ وجوبه ولزومه دالّاً علىٰ وجوب ذلك الغير، وإن كان الشيء الذي لا يتم إلّا بغيره لا يجوز إيجابه دون إيجاب الغير كان إيجابه دالّاً علىٰ إيجاب ذلك الغير.

فمثال الأوّل ما ذكرناه: الزكاة والحجّ، لأنّهما لا يتمّان إلّا بوجود النصاب والزاد والراحلة، وغير ممتنع أن يوجبا من غير إيجاب تحصيل الزاد والراحلة والنصاب، وإقامة الحدود لاحق بهذا الوجه، لأنّه غير ممتنع أن يوجب علىٰ الأئمّة وإن لم يجب التوصّل إلىٰ جعلهم أئمّة.

ومثال الثاني: السبب والمسبّب، لأنّه يستحيل أن يوجب المسبّب بشرط حصول السبب، لأنّ السبب إذا حصل كان المسبّب في حكم الموجود إلّا أن يمنع مانع، ومحال أن يوجب علىٰ المكلَّف إيجاد ما هو موجود، ولا بدّ من هذا الوجه أن يكون في إيجابه إيجاب السبب، لأنّه لا يمكن فيه غير ما ذكرناه.

فأمّا ما ذكره من العبادات الشرعية ووجوبها لكونها ألطافاً في العقليات فمعارض أيضاً لما تقدّم ممّا يجوز أن يجب ولا

يجب، لأنَّ / [[ص ١٠٨]] العبادات الشرعية إذا ثبت كونها ألطافاً في غيرها جرت مجرىٰ ما هي لطف فيه في وجوب وغيره، وليس كذلك شروط العبادات الشرعية، لأنَّ فيها ما لا يجب لوجوب نفس العبادة كشروط الزكاة والحجّ، وفيها ما يجب كشروط الصلاة وما ماثلها.

فأمَّا قوله: (فإن قيل: إنَّ من يصلح للإمامة ليس يلزمه غير قبول العقد علىٰ قولكم، ولا يلزمه التوصّل إلىٰ نصب إمام، فكيف يصحُّ ما ذكرتم؟

قيل له: إن لم تكن الإمامة واجبة فقبول العقد ليس بواجب، فإذا صحَّ بما ذكرناه وجوب القبول ثبت وجوب إقامة الإمام علىٰ غيره، لأنَّه إن صحَّ من الغير ترك الإقامة ولم يلزمه ذلك صحَّ منه ترك القبول، لأنَّ وجوب أحدهما متعلّق بوجوب الآخر، علىٰ أنَّ الأمر بخلاف ما قدَّره السائل، لأنَّ الجماعة إذا صلحت للإمامة فواجب علىٰ كلّ واحد منهم الإقامة والقبول علىٰ الوجه الذي يصحُّ وجوبه عليه...)، إلىٰ آخر كلامه.

فإنّا لا نسأله _ أيضاً _ عن هذا السؤال، لأنّا نعرف مذهبه في وجوب إقامة الإمام، وأنَّه فرض لازم للجماعة، وإن كان علىٰ حدِّ الكفاية، غير أنَّ الذي قدَّمه في صدر جوابه غير صحيح ولا مبطل كما ألزمه، لأنَّه غير ممتنع أن يجب علىٰ الإمام عند العقد القبول، وإن كان العقد في الأصل غير واجب، لأنَّ أحد الأمرين ينفصل عن الآخر، فلا يمتنع / [[ص ١٠٩]] وجوبه دونه، وليس من حيث كان أحدهما كالأصل والآخر كالفرع بحسب ما ظنَّه، لأنّا لا نعلم أنَّ التكليف كالأصل لوجوب الألطاف وأنَّه متقدّم له، ومع هذا فإنَّ التكليف تفضّل، والألطاف بعد التكليف واجبة. ونظائر ما ذكرناه كثير جدّاً في العقليات والشرعيات معاً، لأنَّ قبول الوديعة غير واجب وقد يلزم بعد قبولها الردّ عند المطالبة وإن كان القبول كالأصل من حيث كان لولاه لم يلزم الردّ، وكذلك عقد النكاح غير واجب في الأصل وإذا وقع وجب المهر عند حصول شرطه وإن كان لولا العقد المتقدِّم الذي يجب لم يكن واجباً لما وجب، فإذا صحَّ ما ذكرناه لم يكن منكراً أن يتعبَّد الإمام بقبول العقد، وإن كان من يختاره للإمامة مخيَّراً في اختياره له.

فأمَّا قوله: (فإن قيل: إنَّه قبل أن يصير إماماً ليس بمخاطَب بإقامة الحدود إلَّا بشرط أن يصير إماماً، وله أن يقول: لا أُصيِّر نفسي إماماً لكي أُقيم الحدود، وإنَّما يلزمني ذلك إذا صرت إماماً، لأنَّ الله تعالىٰ كأنَّه قال: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا﴾ أيّها الأئمَّة ﴿أَيْدِيَهُما﴾ [المائدة: ٣٨]، فمن لا يكون بهذه الصفة لا يدخل تحت الخطاب.

قيل له: ليس الأمر كما قدَّرته، لأنَّ الأئمَّة يتجدَّد كونهم أئمّة والخطاب لا يتجدَّد، فلا بدَّ من أن يكون الخطاب متناولاً لجميعهم قبل أن يصيروا أئمَّة، فإذا صحَّ ذلك فمن يصلح للإمامة إذا كان المعلوم أنَّه يصير إماماً قد تناوله الخطاب فيلزمه التوصّل إلىٰ ذلك وإن كان في الوقت لا يحلُّ / [[ص ١١٠]] له إقامة الحدّ، كما أنَّ المحدث قد خوطب بالصلاة ويلزمه التوصّل إلىٰ إزالة حدثه وإن كان في الوقت لا يمكنه الأداء، فكما ليس للمحدِث أن يقول: لم أُخاطَب بذلك من حيث لا يمكنني الأداء وأنا علىٰ ما أنا عليه، فكذلك ليس لمن يصلح للإمامة أن يقول: [لم أُخاطَب بذلك من حيث لا يمكنني الأداء وأنا علىٰ ما أنا فيه، فكذلك ليس لمن يصلح للإمامة أن يقول:] ما سألت عنه...)، فظاهر البطلان، لأنَّ ملك النصاب والزاد والراحلة _ أيضاً _ يتجدَّد كونه كذلك والخطاب لا يتجدَّد، فإن جعل كلَّاً من المعلوم أنَّه يصير مالكاً للنصاب والزاد والراحلة مخاطَباً بالزكاة والحجّ فيجب أن يوجب عليه اكتساب المال كما أوجب علىٰ أهل الاختيار إقامة الإمام وإن جعله مخاطَباً ولم نوجب ذلك عليه، لأنَّ الخطاب يتعلَّق بشرط حصول الصفة، قيل له في الإمامة مثله وإن لم يجعله مخاطَباً قبل ملك النصاب ثمّ صار مخاطَباً عند حصوله وإن لم يكن الخطاب متجدِّداً بل ألحقه حكمه، فمثل ذلك يمكن أن يقال في الإمام حذو النعل بالنعل، وما جعله مثالاً لأمر الإمامة من حال المحدِث وجوب الصلاة عليه ليس هو بأن يجعله مثالاً للإمامة أولىٰ منها إذا جعلنا مثل الإمامة ووجوب إقامة الحدود علىٰ من حصل إماماً ما ذكرنا من الزكاة والحجّ، فإن عاد إلىٰ أن يقول: الأصل في الكلّ ما ذكرته في الصلاة، وإنَّما أخرجت الزكاة والحجّ بدليل، فقد مضىٰ ما يُفسِد هذا مستقصىٰ.

/ [[ص ١١١]] وقوله في من يصلح للإمامة: (إذا

كان المعلوم أنَّه يصير إماماً قد يتناوله الخطاب) تصريح بأنَّ من لا يعلم من حاله أن يصير إماماً لم يتناوله الخطاب، وهذا نقض لأصل الباب الذي شرع في نصرته، والاستدلال عليه، بل لأكثر الأُصول، لأنَّه يوجب عليه لو علم الله تعالىٰ من حال أهل العقد ومن يصلح للإمامة بأنَّهم لا يقيمون إماماً ولا يختارون أحداً للإمامة أن يكونوا معذورين في ترك الإمامة من حيث لم يكونوا مخاطَبين بها، لأنَّهم إنَّما يلزمهم الحرج بترك الاختيار إذا كانوا مخاطبين بإقامة الحدود والتوصّل إلىٰ إقامتها، وصاحب الكتاب لم يزل يجهد نفسه حتَّىٰ صرَّح بما يوجب سقوط الإمامة، ويبسط عذر من ترك إقامتها، وعدل عن الاهتمام بها، ويجب عليه _ أيضاً _ أن يكون كلّ من علم تعالىٰ حاله أنَّه لا يفعل بعض العبادات غير مخاطَب بها ولا مكلَّف، وفي هذا من هدم الدين ما فيه.

فأمَّا قوله: (علىٰ أن لا خلاف بين المسلمين أنَّ ما أمر الله تعالىٰ بفعله من إقامة الحدود وما يجري مجراها لا يجوز تضييعه ما أمكن، وإنَّما اختلفوا في أنَّه يحرم تضييعه علىٰ أيّ وجه؟ فمنهم من قال: يحرم ذلك إذا حصل الإمام، ومنهم من يقال: يحرم قبل حصوله. فإذا لم يكن بين الحالين فرق في أنَّ التضييع وترك التضييع ممكن فيجب أن يحرم التضييع متىٰ أمكن العدول عنه...)، فما زاد علىٰ أن ادَّعىٰ أنَّه لا فرق بين الحالين، ولو لم يكن بينهما فرق إلَّا أنَّ الإجماع حاصل علىٰ تحريم تضييعه عند حصول الإمام والخلاف واقع فيه قبل حصول الإمام لكفىٰ في بطلان قوله علىٰ أنَّ إقامة الحدود من فروض الإمام وعباداته، وكذلك ما / [[ص ١١٢]] حرم تضييع إقامتها عليه مع الإمكان، وليس إقامة الإمام واختياره من فروضنا فيلزمنا إقامته، ولا نحن المخاطَبون بإقامة الحدود فيلزمنا الذمّ بتضييعها، لأنَّه إن ادَّعىٰ ذلك كان مدَّعياً نفس المسألة.

وبعد، فإنَّه إنَّما يُطلَق لفظ التضييع فيما قد دلَّ الدليل علىٰ وجوبه ولزومه دون ما هو غير واجب، وليس في إجماع الأئمَّة علىٰ تحريم إضاعة الحدود دلالة علىٰ ما يريده، لأنَّ للخصم أن يقول له: دلَّ [الدليل] علىٰ أنَّ إقامة الإمامة واجبة علينا أو نحن المخاطَبون بإقامة الحدود أو لا؟ حتَّىٰ يسوغ لك إجراء لفظ التضييع علىٰ ما يرتفع من الحدود عند عدم الإمام، وإذ كنت لم تقل ذلك لم يستقم كلامك، ولم يكن في الإجماع علىٰ تحريم إقامة الحدود متعلَّق لك.

وقوله: (وفيهم من قال: يحرم تضييعها إذا حصل الإمام) تمويه طريف وإيهام أنَّ فيه خلافاً بين الأُمَّة، ولا خلاف بينهم في أنَّ إقامة الحدود لا تسوغ إضاعتها عند حصول الإمام مع الإمكان، لأنَّها من فروض الإمام وعباداته، وإنَّما الخلاف فيها قبل إقامة الإمام، فهاهنا يحسن أن يقال: (ومنهم من قال: يحرم تضييعها قبل إقامته)، ولا يحسن في الأوَّل، لأنَّه لا خلاف فيه.

فأمَّا قوله: (وقد صحَّ في أنَّه لو كان في الزمان إمام وهو مع ذلك مغلوب أنَّ الواجب التوصّل إلىٰ إزالة الغلبة عنه والمنع، لكي يقيم الحدود الواجبة عليه فلذلك تجب إقامته، ولو لم تجب الإقامة لم يجب التوصّل إلىٰ إزالة الغلبة عنه [والاستنقاذ من الأسر، إلىٰ غير ذلك]، / [[ص ١١٣]] لأنَّ جميع ذلك إنَّما يجب للتوصّل إلىٰ ما ذكرناه...)، فغير مسلَّم له، لا لأنَّ وجوب إزالة الغلبة عن الإمام إنَّما كان لما ذكره، بل قد يجوز أن يكون واجباً لأنَّه من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ويجوز أيضاً أن يكون وجوبه لعلَّة لا نعرفها، وإن كنّا نعرف في الجملة أنَّه من مصالحنا، والذي يُبيِّن أنَّ الأمر بخلاف ما ظنَّه أنَّ إزالة الغلبة والأسر والقهر وما جرىٰ مجرىٰ هذه الأُمور قد يجب علينا في غير الإمام من الصالحين ومن جماعة المسلمين، ألَا ترىٰ أنّا لو عرفنا أنَّ بعض الصالحين مغلوب مأسور في يد بعض الأعداء لوجب علينا تخليصه مع الإمكان، وإن كان ممَّا لا تعلّق لإقامته الحدود به، وقد يجب علينا أيضاً مثل هذا في الإمام نفسه وإن بلغ إلىٰ حدٍّ من الضعف والكبر يعجز معه عن القيام بأمر الإمامة وإقامة الحدود، فإن كانت العلَّة ما ذكره لسقط عنّا إزالة الغلبة عن الإمام إذا بلغ إلىٰ هذا الحال.

فأمَّا قوله: (ولهذه العلَّة قلنا: إنَّ الإمام إذا كان مغلوباً لا يمكن استنقاذه يجب علىٰ الناس إقامة أمير ليقوم بهذه الأُمور، لأنَّ إقامته من قِبَله قد تعذَّر[ت] فيلزمهم إقامته ليقوم بالحدود [وغيرها]، لأنَّ من يقوم بالأصل يجوز أن يقوم بما يجري مجرىٰ الفرع...)، فبناء علىٰ أصله / [[ص ١١٤]] وحكاية لقوله، ومن يخالفه في وجوب الإمامة ينازعه في هذا ويقول:

ليس يجب علينا إقامة الأُمراء إذا كان الإمام مغلوباً، كما لا يجب علينا إقامة الإمام في الأصل، فإنَّ في الناس من يذهب إلىٰ أنَّ إقامة الأُمراء لا يسوغ لنا جملة، لأنَّه [من] فروض الأئمَّة وعباداتهم التي يختصّون بها، كما أنَّ [إقامة] الحدود من فروضهم التي تختصُّ بهم.

ويقولون: لو ساغ لنا إقامة الأُمراء لساغ لنا إقامة الحدود.

فأمَّا قوله: (علىٰ أنَّه لا خلاف أنَّ الإمام إذا حصل فواجب عليه نصب الأُمراء والحكّام في البلاد التي لا يمكن فيها النظر بنفسه، وقد علمنا أنَّ ذلك إنَّما يجب للتوصّل إلىٰ هذه الأُمور كما يجب عليه التوصّل بالتولية، فكذلك يمكن أهل الحلّ والعقد التوصّل إلىٰ إقامة إمام ليقوم بهذه الأُمور، فيجب أن يكون ذلك واجباً، لأنَّه لا يمكن أن يقال: إنَّما لزم الإمام لأنَّ ذلك من واجباته فيلزمه إذا لم يفعل بنفسه أن يفعل بغيره، وذلك لا يجوز أن يلزمه بنفسه ما لا يمكن الوفاء به، فليست العلَّة إلَّا ما قدَّمنا ذكره...).

فلخصمه أن يقول: إقامة الأُمراء ونصب الحكّام من فروض الإمام وعباداته التي يختصُّ بها، وليس يجب أن يكون له علَّة معروفة سوىٰ ما نعلمه من كونه مصلحة في الجملة، وقد يجوز أن تقتضي المصلحة تولّي الإمام ذلك وإيجابه عليه لا يقتضي مثله فينا، ولو ساغ لصاحب الكتاب سلوك مثل هذه الطريقة لساغ لغيره أن يقول أيضاً: قد / [[ص ١١٥]] ثبت وجوب الزكاة علىٰ مالك النصاب ولم أجد في وجوبها علَّة إلَّا كونها نفعاً للفقراء، وهذه العلَّة حاصلة في من لا نصاب معه وهو متمكّن من الاكتساب وتحصيل النصاب، ويوجب بهذا الاعتبار اكتساب المال ليتوصَّل به إلىٰ نفع الفقراء، كما أوجب صاحب الكتاب علىٰ الإمام إقامة الأُمراء من حيث ظنَّ أنَّ العلَّة فيه التوصّل إلىٰ إقامة الحدود.

فليس له أن يقول: (إنَّ الإجماع منعقد علىٰ نفي وجوب اكتساب المال، فلهذا فرَّقت بين الأمرين)، وذلك أنَّ الإجماع لا يجوز أن يقتضي المناقضة، بل حصوله يدلّنا أنَّ الزكاة لم تجب علىٰ مالك النصاب من حيث كانت نفعاً للفقراء فقط، بل لأمر زائد، وإذا صحَّ هذا فكذلك غير ممتنع أن يكون إقامة الأُمراء لم يلزم الإمام لأجل التوصّل المطلق إلىٰ إقامة الحدود، بل لأمر يخصُّ الإمام ولا يجب أن يحمل حالنا فيه علىٰ حاله.

وقوله: (لا يجوز أن يكون من واجباته ما لا يمكن الوفاء به) ليس المعنيُّ فيه ما قدَّره، لأنَّه ظنَّ أنَّ ذلك يلزمه في كلّ بلدٍ علىٰ سبيل الجمع، وليس المراد هذا، وإنَّما هو أنَّ الإمام مكلَّف بهذه الأُمور وأنَّه يتولَّاها بنفسه أو يستخلف فيها علىٰ سبيل البدل، وليس يجب _ إذا تعذَّر عليه تولّي الكلّ بنفسه _ أن يخرج الكلّ من وجوبه علىٰ الوجه الذي رتَّبناه، لأنَّه لا بلد من البلدان ولّىٰ الإمام فيه أُمراء وحكّاماً إلَّا وقد كان يجوز أن يتولّىٰ ما ولَّاهم إيّاه بنفسه، فالذي توهَّمه في هذا الموضع فهو غير صحيح.

فأمَّا قوله: (وبعد، فلو كان إقامة الرئيس غير واجبة لكان من / [[ص ١١٦]] يصلح للإمامة _ إذا اختير لذلك _ لا يلزمه القبول...)، فقد مضىٰ بياننا أنَّ أحد الأمرين ينفصل عن الآخر، وأنَّه غير ممتنع أن يلزمه القبول وإن كانت إقامته غير لازمة، وضربنا لذلك أمثالاً، فلا طائل في إعادة [ما] ذكرناه.

فأمَّا قوله: (ولو كان الأمر كذلك لكان بعد دخوله فيه لا يلزمه الثبات علىٰ الإمامة، بل كان يجب أن يكون مخيَّراً في قبول العقد...)، فليس الأمر كما توهَّمه، وغير ممتنع أن يكون القبول غير لازم له، وإن كان الثبات بعد القبول لازماً، لأنَّه ليس لأحدهما بالآخر من التعلّق ما يقتضي وجوب اشتراكهما فيما ذكره، ولو كان ما اعتلَّ به صحيحاً لوجب أن يكون المتبايعان بعد قبولهما عقد البيع وتفرّقهما وحصول جميع الشرائط يسوغ لهما الرجوع في البيع من غير عيب من حيث كان قبول البيع وعقده في الأصل غير واجب، وكذلك كان يجب للمرأة أن يحلَّ لها بعد قبولها عقد النكاح ودخولها فيه الخروج منه، ولا يلزمها الثبات عليه لـمَّا لم يكن القبول واجباً عليها، وإذا فسد كلّ هذا ثبت أنَّ الذي اعتلَّ به من أنَّ القبول لازم من حيث لزم الثبات ظاهر البطلان.

فأمَّا قوله: (يُبيِّن صحَّة ذلك أنَّ الإمام إذا كان مخيَّراً في العدول عن إقامة أمير إلىٰ نفسه وعن توليته بنفسه إلىٰ إقامة أمير وعن أمير إلىٰ / [[ص ١١٧]] أمير كان للأمير أن يختار الخروج عن الإمارة ما لم يلزم الإمام صفة زائدة

علىٰ إقامته أميراً، فكذلك كان يجب في الإمام لو لم تكن إقامته واجبة...)، فمنتقض أيضاً بما ذكرناه في البيع، لأنَّ للمتبايعين أن يعدلا عن مبيع إلىٰ مبيع، ولهما أن لا يتبايعا جملةً، لأنَّهما مخيَّران في ذلك، وليس بواجب عليهما، ومع ذلك فليس لهما ولا لكلّ [و]احد منهما بعد عقد البيع وقبوله وتكامل شرائطه الخروج عنه وفسخه، وكما لا يدلُّ هذا علىٰ أنَّ البيع في الأصل واجب، فكذلك لا يدلُّ تحريم الخروج عن الإمامة بعد الدخول فيها علىٰ أنَّها واجبة ولازم قبولها.

علىٰ أنَّ ما ذكره منتقض من وجه آخر، وهو أنَّ جائز عنده أن يكون في العصر جماعة قد تكاملت شروط الإمامة فيهم، وعُلِمَ من كلّ واحد صلاحه لها واضطلاعه بها من غير أن يكون لأحدهم علىٰ الآخر مزيَّة في معنىٰ الصلاح للإمامة وإن لم يجوِّز أن يكون جماعة بهذه الصفة فليس يمكن أن يدفع وجود اثنين يصلحان لها علىٰ الوجه الذي ذكرناه.

ونحن نعلم أنَّه إذا اتَّفق هذا كان أهل الاختيار مخيَّرين في اختيار كلّ واحد منهما وعرض الأمر عليه، ولا يكون الذي يُختار ويعرض الأمر عليه مخيَّراً في القبول والردّ ولا في الثبات بعد القبول، بل عندهم إنَّه يجب عليه القبول، وكذلك يلزمه الثبات، فيبطل أن يكون العلَّة في جواز خروج الأمير عن الإمارة ما ذكره من كون الإمام مخيَّراً في اختياره وإقامته أميراً، لأنَّ العلَّة لو كانت هذه لوجب في الاثنين اللذين ذكرنا حالهما جواز خروجهما عن الإمامة بعد قبولهما من حيث كان من يختارهما مخيَّراً بينهما.

فأمَّا قوله: (وبعد، فقد ثبت في الشرع أنَّ الذي لأجله يقام / [[ص ١١٨]] الإمام هو ما يقوم بمصلحة الدنيا والدين من اجتلاب المنافع، ودفع المضارّ من غير تخصيص بعين، بل ولا أحد منهم إلَّا وله في ذلك حظّ حاصل أو مجوَّز.

وقد علمنا أنَّ ما هذا حاله يلزم التوصّل إليه، لأنَّه توصّل إلىٰ دفع المضارّ المظنونة أو المعلومة، وقد بيَّنا من قبل أنَّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يجبان علىٰ الوجوه التي ذكرناها، وما يقوم به الإمام إن لم يزد حاله علىٰ حالهما لم ينقص فيجب التوصّل إليه...)، فليس يخلو حال الإمامة عنده من وجوه:

إمَّا أن يجب لمصالح الدين أو لمصالح الدنيا أو لهما، فإن وجب لأنَّها من مصالح الدين وجبت الإمامة من طريق العقول، ولم يفتقر فيها إلىٰ السمع والشرع كما يجب نظائرها من مصالح الدين بالعقول.

وهذا إن أراده فهو دخول في مذهبنا ولحوق بنا.

وإن وجبت للأمرين أيضاً وجب ما ذكرناه، لأنَّ هذا القسم مشتمل علىٰ القسم الأوَّل وزائد عليه.

وإن وجبت من حيث مصالح الدنيا ولاجتلاب المنافع ودفع المضارّ الدنيوية لم يخلُ من أن يكون تلك المنافع والمضارّ ممَّا يجب اجتلابها والتحرّز منها أو لا يجب.

فإن كان ممَّا يجب ما ذكرناه فيها وجبت الإمامة أيضاً من طريق / [[ص ١١٩]] العقول، لأنَّ اجتلاب المنافع ودفع المضارّ التي يجب في كلّ حال، ولا يجوز أن تكون غير واجبة يجب فيها الاجتلاب والتحرّز بالعقل.

وإن كانت ممَّا يجوز أن يجب وأن لا يجب فالواجب علىٰ صاحب الكتاب أن يورد في إثبات وجوبها دليلاً سمعياً يخصّها ويدلُّ علىٰ وجوبها، لأنَّه إذا كان وجوبها مجوِّزاً حصوله وسقوطه من طريق العقل لزم من أثبته سمعاً إيراد دليل سمعي فيه، وتعلّقه بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يغني عنه شيئاً، لأنَّ لمن يخالفه أن يقول: إنَّني أُثبِت ذلك بالسمع المخصوص ولإجماع الأُمَّة عليه، والإمامة خارجة عنه لأنَّه لا إجماع فيها ولا سمع يقتضي وجوبها علىٰ التخصيص، ومن ادَّعىٰ لحوقها بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وجب عليه أن يستدلَّ علىٰ دعواه ويُبيِّن وجه دخولها في باب الأمر بالمعروف.

وليس لأحد أن يقول: إنَّ الإمامة تجب لمصالح الدين وإن لم تجب من طريق العقول _ كالصلاة وغيرها ممَّا يكشف السمع عن كونه مصلحة في الدين _ لأنَّا قد بيَّنا أنَّ الوجه في وجوبها معلوم في العقول ومستدرك قبل ورود السمع، ولو تجاوزنا ذلك لم يجب لحوقها بالصلاة من حيث عُلِمَ بالسمع أنَّ فيها مصلحة، لأنَّه غير ممتنع أن تثبت المصلحة فيها علىٰ وجه لا يقتضي الاستمرار، وإن اقتضىٰ الاستمرار لم يقتض الوجوب، فقد علمنا أنَّ لنا في جميع النوافل مصالح وإن لم تكن واجبة، فليس يجب إذا عُلِمَ بالسمع بثبوت المصلحة الراجعة إلىٰ الدين في الإمامة

أن تكون واجبة، فيلزمه إذا ادَّعىٰ وجوبها ولحوقها بالواجبات من العبادات كالصلاة وغيرها أن يدلَّ علىٰ موجب دعواه، وتنفصل من خصمه إذا ألحقها بالنوافل الشرعية التي فيها مصالح دينية وهي مع ذلك غير واجبة.

/ [[ص ١٢٠]] فأمَّا قوله: (وقد اعتمدا وغيرها علىٰ ما ثبت من إجماع الصحابة، لأنَّهم بعد وفاة النبيّ ﷺ فزعوا إلىٰ إقامة الإمام علىٰ وجه يقتضي أن لا بدَّ منه، وما نُقِلَ من الأخبار، وتواتر في ذلك يدلُّ علىٰ ما قلناه من حالتهم عند العقد لأبي بكر يوم السقيفة، ثمّ بعده لعمر، ثمّ بعده في قصَّة الشورىٰ وما جرىٰ فيها[ا]، وبعده لأمير المؤمنين [عليّ] عليه السلام، وقد علمنا أنَّ التشدّد في ذلك علىٰ الوجوه التي جرت منهم حالاً بعد حالٍ لا يكون إلَّا في الأمر الواجب الذي لا بدَّ منه...).

فالذي ذكره يدلُّ _ إن كان دالَّاً _ علىٰ حسن إقامة الإمام وجواز نصبه، ولا يدلُّ علىٰ وجوب ذلك في كلّ عصر وزمان، لأنَّه لا يمتنع أن يكون العاقدون لأبي بكر والمجتمعون للشورىٰ إنَّما بادروا إلىٰ ما بادروا إليه وحرصوا عليه لأنَّ الحال اقتضته، ولأنَّه غلب في ظنونهم أنَّ إهمال العقد فيه فساد وانتشار، وليس في من يخالف في وجوب الإمامة _ علىٰ كلّ حال _ من ينفي حسنها ويدفع أن يقتضي بعض الأحوال الفزع إليها فيكون ما ذكره حجاجاً له، بل من قولهم: إنَّ الإمام قد يجوز أن يُستغنىٰ عنه في بعض الأحوال التي تغلب في الظنّ أنَّ الناس فيها يلزمون الصلاح والسداد في الأكثر وإن كان غير مستغنٍ عنه في الأحوال التي تغلب في الظنّ أنَّ الفساد يقع عند إهمال نصبه، وسائر ما ذكره من التشدّد والحرص لا يدلُّ علىٰ وجوب الإمامة في كلّ حالٍ، لأنَّ الذي ذكرناه من / [[ص ١٢١]] اقتضاء الحال لها يستعمل فيه من التشدّد والمبادرة مثل ما استعمله العاقدون لأبي بكر وأكثر.

فأمَّا قوله: (وممَّا يُبيِّن صحَّة الإجماع في ذلك أنَّ كلّ من خالف فيه لا يُعَدُّ في الإجماع، لأنَّه إنَّما خالف في ذلك بعض الخوارج، وقد ثبت أنَّهم لا يُعَدُّون في الإجماع، فأمَّا ضرار فأبعد من أن يُعَدُّ في الإجماع، وأمَّا الأصمّ فقد سبقه الإجماع، وإن كان شيخنا أبو علي قد حكىٰ عنه ما يدلُّ علىٰ أنَّه غير مخالف في ذلك، وأنَّه إنَّما قال: لو أنصف الناس بعضهم بعضاً وزال التظالم وما يوجب إقامة الحدّ لاستغنىٰ الناس عن إمام، والمعلوم من حال الناس خلاف ذلك فإذن يلزم من قوله أنَّ إقامة الإمام واجبة...).

فليس يخلو ادّعاؤه الإجماع من أن يكون في فعل الصحابة ما حكاه من المبادرة إلىٰ العقد والتشدّد فيه، أو يكون في أنَّ الإمامة واجبة في كلّ حال، فإذا كان الأوَّل فذلك ممَّا لا يخالف فيه عاقل لا خارجي ولا غيره وليس في ثبوته دلالة علىٰ ما قصده، لأنَّا قد بيَّنا ما يمكن أن يكون التشدّد من أجله وأوضحناه، وما نظنّه أراد هذا الوجه، / [[ص ١٢٢]] بل لم يرده لأنَّ كلامه يدلُّ علىٰ الثاني، فإن كان أراده فما كانت به حاجة إلىٰ أن يتمحَّل الأدلَّة علىٰ وجوب الإمامة من أوَّل الباب إلىٰ هاهنا ويستعمل ضروب الطرق، فتارةً يتعلَّق بالقرآن، وتارةً بأفعال النبيّ ﷺ، وأُخرىٰ بقياس الإمامة علىٰ الإمارة واستخراج علَّة وجوب إقامة الأُمراء علىٰ الأئمَّة ونقلها إلىٰ وجوب الإمامة، وما فيه إجماع لا يحتاج في تثبيته إلىٰ شيء ممَّا تكلَّفه، فصاحب الكتاب بين أمرين إمَّا أن يكون ما ادَّعاه من الإجماع حقَّاً والمخالف فيه شاذَّاً لا يُعَدُّ خلافه خلافاً، أو أن يكون الإجماع فيما ادَّعاه، فإن كان الأوَّل بطل أن يكون فيما تكلفه من الكلام والاستدلال علىٰ المسألة غرض صحيح، وجرىٰ جميع ما أورده مجرىٰ العبث، وقام فيه مقام المستدلّ بدقيق الأدلَّة وضروب الطرق علىٰ أنَّ النبيّ ﷺ أمر بصلوات خمس، ودعا إلىٰ حجّ الكعبة، وإن كان الأمر علىٰ الوجه الثاني فقبيح بمثله أن يدَّعي الإجماع في موضع لا إجماع فيه، وعلىٰ أنَّ ما توهَّمه من الإجماع غير ثابت لأنَّ الخوارج وهي فرقة من فِرَق الأُمَّة التي إذا عدَّدنا فِرَق الأُمَّة لم يكن بُدٌّ من إلحاقهم بها، وعُدَّ فِرَقهم في جملة الفِرَق، تخالف في ذلك وتذهب إلىٰ خلاف مذهبه.

وليس قوله: (إنَّني لا أعدّهم في الإجماع) بحجَّة لأنَّ للخوارج أن يقولوا له مثل قوله بحدوث فرقتهم وزمان حدوثهم وابتداء أصل مقالتهم معروف كما أنَّ ذلك معروف في مقالة الخوارج.

فأمَّا ضرار والأصمّ فإخراجهما أيضاً من الإجماع مع كثرة من يذهب / [[ص ١٢٣]] إلىٰ مذهبهما في ذلك لا معنىٰ له، ويطرق قوله: (إنَّ الإجماع قد سبقهما عليه) أشياء

كثيرة نحن أغنياء عن ذكرها، فليس في شيوخه الأدنين والأقصين إلّا من ذهب إلىٰ قولٍ قد سبقه الإجماع إلىٰ خلافه.

فإن قال: أليس قد احتجَّ كثير من أصحابكم في وجوب الإمامة بالإجماع مع علمه بخلاف الخوارج والأصمّ وغيرهم؟ فكيف طعنتم علىٰ الاحتجاج بهذه الطريقة؟

قيل له: ليس يصحُّ قبل ثبوت وجود المعصوم الاستدلال بالإجماع علىٰ وجوب الإمامة ولا علىٰ غيرها، وإنّما صحَّ استدلال بعض أصحابنا بالإجماع في وجوب الإمامة ولم يحفل بخلاف من خالف في وجوبها بعد أن ثبت له وجود إمام معصوم في جملة الفرقة المحقَّة التي هي الإماميَّة، وأمن بذلك من اجتماعها علىٰ الخطأ، فلو لم يقل بوجوبها إلّا فرقة الإماميَّة وخالفها سائر الفِرَق لكانت الحجَّة ثابتة بقولها من الوجه الذي ذكرناه، وليس يمكن الخصوم مثل هذا في مذاهبهم، فمن هاهنا دفعناهم عن الاحتجاج بما ذكره، وأوجبنا عليهم الاعتبار لمن خالفهم في وجوب الإمامة.

فأمَّا ما حكاه عن أبي علي من تأوّله قول الأصمّ وظنّه أنَّ قوله موافق لقولهم في باب الإمامة فغير مجدٍ عليه، لأنَّ الأصمّ يقول: (إنَّه غير ممتنع أن يغلب في ظنّ الناس في بعض الأحوال زوال التظالم، واستعمال طريقة الإنصاف فيستغنون عن إمام، وإنَّ ذلك ممَّا يجوز حصوله في كلّ حال يشار إليها)، وهذا تصريح بخلاف القوم الذاهبين إلىٰ وجوب إقامة / [[ص ١٢٤]] الإمام في كلّ حال وأوان، والجاعلين الأحوال كلّها متساوية في الحاجة إليه.

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 إلّا 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، لأنّا 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 إلّا إذا كان أمراً في الحقيقة، أو له معنىٰ الأمر، فإذا لم يمتنع عنده أن يريد بذلك: إذا أقمتم إماماً فليكن من قريش، فيكون الخبر مفيداً لصفة الإمام الذي هم مخيَّرون في إقامته غير مقتضٍ لوجوب إقامته، فكذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما﴾ [المائدة: ٣٨]، وتوجيهه تعالىٰ هذا الخطاب إلىٰ الأئمَّة دون / [[ص ١٢٥]] غيرهم لا يقتضي وجوب إقامة الأئمَّة، بل هو خطاب لمن كان إماماً بقطع السرّاق، ويكون تقدير الكلام: والسارق والسارقة فليقطع أيديهما من كان إماماً.

وقوله: (من أين أنَّ الإمامة الواجبة من قريش دون المستحبّة أو التي ندبتم إليها؟)، فكذلك يقال: من أين أنَّ خطابه تعالىٰ بقطع السارق متوجّه إلىٰ الأئمَّة الذين تجب إقامتهم دون الذي نُدِبَ إلىٰ إقامتهم أو دلَّ علىٰ استحبابها، وهذا ما لا فصل فيه.

فأمَّا قوله: (ولا يمكن الاعتماد في ذلك علىٰ ما كان من استصواب النبيّ صلى الله عليه وآله في إقامتهم خالد بن الوليد يوم مؤتة أميراً، وذلك أنَّ الكلام هو في وجوبه لا في كونه صواباً، ولأنَّ الرجوع في الإمامة إلىٰ طريق القياس لا يصحُّ)، فهو إنكار لما قد استعمله، وعوَّل عليه لأنَّه قد سلك طريقة القياس في إثبات وجوب الإمامة / [[ص ١٢٦]] واستخراج علَّة إزالة الغلبة عن الإمام وهي علىٰ ظنّه لأن يتمكَّن من إقامة الحدود ونقلها إلىٰ أهل العقد، وأوجب عليهم اختيار من يقوم بالحدود كما أوجب عليهم إزالة الغلبة عمَّن يقوم بذلك، واستعمل أيضاً فيها القياس من وجه آخر لأنَّه استخرج علَّة وجوب إقامة الأُمراء والقضاة والحكّام علىٰ الأُمَّة وأوجب بمثلها اختيار الأئمَّة في الأصل فيتوصَّلوا إلىٰ ما ينصب الأمر والحاكم من أجله، وكلّ هذا سلوك طريقة القياس فكيف ينكر صاحب الكتاب أن يستعمل في الإمامة ما هو المستعمل له والمتعلِّق به.

فأمَّا قوله: (وقد ذكر شيخانا أنَّه لا يمتنع في

المجمعين علىٰ إقامة الإمام أنَّهم رجعوا إلىٰ دليل، لأنَّه لا بدَّ لهذا الإجماع من أصل ودليل، وربَّما قالا إنَّهم رجعوا في ذلك إلىٰ ما روي من قوله عليه السلام: «إن ولّيتم أبا بكر تجدوه قويّاً في دين الله ضعيفاً في بدنه، وإن ولّيتم عمر وجدتموه قويّاً في دين الله قويّاً في بدنه، وإن ولّيتم عليّاً وجدتموه هادياً مهدياً يحملكم علىٰ الحقّ...» الخبر)، فليس في الخبر الذي أورده وحكىٰ أنَّ شيخيه ادَّعيا أنَّ المجتمعين علىٰ وجوب الإمامة وإقامة الإمام رجعوا إليه وعوَّلوا عليه لو كان صحيحاً، وليس في الحقيقة دلالة علىٰ وجوب الإمامة لأنَّ لفظه يقتضي التخيير لا الإيجاب، وليس في التصريح بالتخيير لفظ إلَّا وهو جارٍ مجرىٰ لفظ هذا الخبر، وليس لأحد أن يقول: إنَّ التخيير إنَّما هو في / [[ص ١٢٧]] أعيان المولّين الإمامة، وليس في أصل الولاية ووجوب إقامة الإمام تخيير في لفظ الخبر، لأنَّه وإن كان الأمر علىٰ ما ذكره فليس _ أيضاً _ في لفظ الخبر مع التخيير في أعيان من يولّي الإيجاب للولاية، وفرض الإمامة، وأقلَّ الأحوال إذا لم يكن الخبر موجباً للتخيير في الأمرين ولا فيه إيجاب لأصل الولاية أن لا يكون فيه دلالة لمن ذهب إلىٰ وجوب إقامة الإمام، لأنَّ الدلالة علىٰ صحَّة مذهبه من هذا يفتقر إلىٰ أن يكون موجباً بصريحه أو بفحواه إقامة الإمام، وإذا لم يكن كذلك فلا دلالة فيه.

فأمَّا قوله: (والذي يجب أن يحصل في هذا الباب أنَّه لا بدَّ من القول بأنَّه عليه السلام دلَّ في الجملة علىٰ ما يقوم به الإمام ويتميَّز به من غيره وعلىٰ صفات الإمام، ولا يجوز استدراك ذلك من جهة القياس، ولو صحَّ ذلك كان لا يجوز أن يستدرك بقياس للإمامة علىٰ الإمارة وهو فرع لها، لأنَّ إثبات الأصل بالفرع لا يمكن، ولا يجوز أن يقول عليه السلام: «فإن ولّيتم أبا بكر» ولم يتقدَّم منه معنىٰ هذه التولية والتعرّض بها، لأنَّ ذلك يجري مجرىٰ التنبيه علىٰ عهد متقدّم في البيان، فقد ثبت أيضاً بالأخبار أنَّهم في حياته سألوه عمَّن يقوم بالأمر من بعده، ولا يصحُّ ذلك إلَّا وقد بيَّن لهم الإمامة علىٰ الجملة التي ذكرناها، وكلّ ذلك يُبيِّن أنَّه لا بدَّ من نصٍّ قاطع منه عليه السلام في الإمام وصفته وما يقوم به في الجملة...).

/ [[ص ١٢٨]] فعندنا أنَّ بيان ذلك غير محتاج إليه، لأنَّ العقول تدلُّ علىٰ وجوب الإمامة وعلىٰ صفات الإمام وما يحتاج فيه إليه، وما يدلُّ العقول عليه ليس يجب بيانه من طريق السمع، ولو لم يُعلَم ذلك من طريق العقول لما احتيج فيه إلىٰ نصٍّ قاطع من الرسول صلى الله عليه وآله كما ادَّعىٰ أنَّ الأُمَّة قد علمت ما كان يتولَّاه الرسول صلى الله عليه وآله من أُمورهم كسياسته لهم وتعليمه وتوقيفه وإقامة الحدود علىٰ مستحقّيها وتأديب الجناة وتقويم البغاة وإنصاف المظلوم من الظالم إلىٰ غير ذلك ممَّا يطول تعداده، وهو معروف معلوم لمن عاصر النبيّ صلى الله عليه وآله، ولمن لم يكن أيضاً في زمانه، فإنَّا ومن كان قبلنا ممَّن يلحق بتلك الحال نعلم ما كان يتولَّاه الرسول صلى الله عليه وآله من أُمور أُمَّته علماً لا يتخالجنا فيه الشكّ، وكان ما ذكرناه معلوماً للقوم وكانوا أيضاً يعلمون أنَّ الخليفة لغيره بالإطلاق هو القائم مقامه فيما يتولَّاه ويراعيه ويدبّره، وإنَّما تختصُّ الخلافة ببعض ما ينظر فيه المستخلف لأمر يخصّها ويقصرها علىٰ بعض دون بعض.

وهذا الذي ذكرناه في معنىٰ الاستخلاف معلوم بالعادة لنا ولجميع الفضلاء الذين قد شاهدوا الملوك والأُمراء والولاة، وعلموا كيفية استخلافهم لمن يستخلفونه، بل لكلّ من عرف مستخلِفاً ومستخلَفاً، ألَا ترىٰ أنَّ رعيَّة الملك إذا همَّ بسفر وانتهت به العلَّة والمرض إلىٰ حال يُؤيَس معها من حياته تسأله عمَّن يستخلف عليهم، إمَّا بعد موته، وإمَّا بعد بعده بالسفر عنهم، فإذا قال لهم: / [[ص ١٢٩]] خليفتي فلان أو فلان، لم يحسن منهم أن يقولوا له: بيِّن لنا من يتولَّانا وما يتولَّاه خليفتك فينا، وما يحتاج إلىٰ خليفتك فيه من أُمورنا، لأنَّهم إذا كانوا عارفين بما يتولَّاه ذلك الملك المستخلِف من أُمورهم فهم عالمون بأنَّ خليفته القائم مقامه يتولّىٰ من أُمورهم ما كان يتولَّاه مستخلِفه، إلَّا أن يخصَّ بعض الولايات المستخلِف بنصٍّ صريح فيخرج من جملة ما ينظر فيه خليفته، ولهذا يحسن أن يقول لهم: خليفتي عليكم في كذا وكذا فلان، فأمَّا إذا استخلَف بالإطلاق وسُئِلَ عن خليفته في الجملة لم يكن المفهوم إلَّا ما قدَّمناه، فليس في سؤال القوم للنبيّ صلى الله عليه وآله: من يقوم بالأمر من بعده لو كانوا سألوه حسب ما ادَّعاه دلالة علىٰ ما توهَّمه من وقوع بيان متقدِّم فيه _ عليه وعلىٰ آله السلام _، لأنَّ ما ذكرناه من معرفتهم بما كان يقوم به النبيّ صلى الله عليه وآله وبأنَّ الخليفة لغيره هو القائم بما كان يقوم به المتولّي لما كان يتولَّاه يغني عن بيان منه عليه السلام، وليس يقتضي سؤالهم إلَّا للشكِّ في عين القائم بالأمر بعده دون الشكِّ في الشيء الذي يقوم به.

وكذلك ما ادَّعىٰ من قوله: «إن ولّيتم أبا بكر» لا يقتضي وقوع بيان منه لمعنىٰ الولاية والغرض بها، لأنَّ ما ذكرناه من المعرفة الحاصلة لهم أقوىٰ من كلّ بيان بالقول وآكد من كلّ لفظ، وإنَّما حمل صاحب الكتاب علىٰ ادِّعاء بيان متقدِّم ذهابه عن التفصيل الذي أوردناه، ولأنَّه رأىٰ سؤالهم من يقوم بالأمر بعده يقتضي تقدّم معنىٰ الولاية والغرض بها في نفوسهم، ولا شكَّ في أنَّ ذلك كان مقدَّره عندهم ولكن من الوجه الذي بيَّناه لا من حيث ظنَّ صاحب الكتاب.

فأمَّا إنكاره للقياس في الإمامة فقد بيَّنا أنَّه قد استعمله واعتمده، بل قد استعمل نفس ما أنكره من حمل الإمامة علىٰ الإمارة ولم يمنعه منه / [[ص ١٣٠]] كون الإمارة فرعاً والإمامة أصلاً، فكأنَّه بهذا الإنكار منكر علىٰ نفسه، وليس له أن يقول: إنَّما حملت الإمامة علىٰ الإمارة في إثبات وجوب الإمامة، والذي أنكرت حمل الإمامة علىٰ الإمارة في إثبات صفات الإمام وما يقوم به، لأنَّه إن جاز له أن يحمل الإمامة علىٰ الإمارة في إثبات وجوبها ولم يمنع من ذلك كون هذه أصلاً وهذه فرعاً ومجيزون لغيره أن يحملها عليها في إثبات صفات الإمام وما يقوم به ويستخرج من الإمارة علَّة ينقلها إلىٰ الإمامة في باب ما يقوم به الإمام وصفاته كما فعل في إثبات وجوب إقامته.

فأمَّا قوله: (لكن ذلك النصّ ممَّا لا يجب نقله إذا كان الإجماع والكتاب قد أغنيا عنه، كما لا يجب نقل خبر في أُصول الصلاة والزكاة [الواجبة] [إذا كان الإجماع قد أغنىٰ عنه، لأنَّ نقل الدليل إنَّما يجب لأُمور كلّها مفقودة في ذلك، فهذه الطريقة هي الواجبة] دون ما حكيناه عن شيوخنا من قبل: إنَّ الدليل القاطع في ذلك يجوز أن يكون بقول منه، ويجوز أن يكون بما تكرَّر منه من البيان بالفعل فيما كان يولّيه من الأُمراء والحكّام، ففُهِمَ من قصده أنَّه إنَّما يفعل ذلك علىٰ وجه واجب...)، فناقض لكثير من أُصوله ومعتمد أصحابه في الإمامة، لأنَّه إذا كان النبيّ ﷺ قد نصَّ علىٰ وجوب الإمامة وصفات الإمام وما يتولَّاه وبيَّن جميع ذلك لأُمَّته فما بال الأنصار اجتمعت بعد وفاة النبيّ ﷺ علىٰ أن يعقدوا لأحدهم الأمر حتَّىٰ جرىٰ بينهم وبين / [[ص ١٣١]] المهاجرين ما هو مذكور؟ وكيف ذهب عليهم بيان الرسول ﷺ بصفات الإمام التي من جملتها أن يكون من المهاجرين، وظنّوا أنَّ الأمر يصلح فيهم ولهم؟ ليس يخلو حالهم من وجهين:

إمَّا أن يكون تعمَّدوا دفع ذلك البيان الواقع من الرسول والعمل بخلافه وإظهار الجحد له، أو سهوا عنه ونسوا كيف جرت الحال فيه، وأيُّ الوجهين كان انتقض به أُصول خصومنا، لأنَّه إن كانوا تعمَّدوا الجحد لما ذكرناه فقد جاز مثل ذلك علىٰ الأنصار في كثرة عددها ومنزلتها من الدين والفضل والاختصاص بالرسول وصدق الموالاة والمتابعة جحد ما وقفهم عليه الرسول وأظهره لهم وألزمهم العلم به، ودون عدد الأنصار لا يُجوِّز خصومنا عليه مثل هذا.

وإن كانوا ذهبوا عنه سهواً ونسياناً فذلك أيضاً ممَّا لا يُجوِّزه الخصوم علىٰ مثل الأنصار ولا فرقة من فِرَقهم وجماعة من جماعاتهم، ويعتقدون أنَّه في حكم المستحيل بالعادة.

علىٰ أنَّه إن جاز علىٰ الأنصار مع كونهم علىٰ هذه الصفات التي قدَّمناها جحد ما وقع من بيان الرسول ﷺ في صفات الإمام والسهو عنه جاز عليهم وعلىٰ جماعة المهاجرين جحد النصّ علىٰ أمير المؤمنين علىٰ الوجه الذي تذهب إليه الشيعة أو السهو عنه والنسيان له، وكلّ ما يُشنِّع به الخصوم في تجويز مثل ما ذكرناه عليهم في النصّ لازم لهم في تجويز مثله عليهم فيما بيَّنه الرسول عندهم من صفات الإمام فأعرضوا عنه وراموا العمل بخلافه، وليس يمكن أحداً منهم أن يقول: إنَّ الأنصار لم تسمع بيان صفات الإمام من الرسول / [[ص ١٣٢]] ولا وقفت عليها من جهته فلذلك حسن منهم أن يرموا العقد لأحدهم، ولهذا لـمَّا روىٰ لهم أبو بكر الخبر المقتضي لحصول الإمام في المهاجرين أحسنوا الظنَّ به، وصدَّقوه وعدلوا عـمَّا كانوا همّوا به، لأنَّ الأنصار من أهل الحلّ والعقد، وممَّن كان قد كُلِّف اختيار الإمام والعقد له عند خصومنا.

وليس يجوز أن يُكلِّفهم الرسول اختيار من لا يوقفهم علىٰ صفته، لأنَّه إن جاز ذلك في الأنصار جاز فيها وفي المهاجرين، وبطل ما عوَّل عليه صاحب الكتاب وأحوجه إلىٰ هذا الكلام الذي نحن في نقضه.

وكيف ينسىٰ خصومنا في هذا الموضع ما لا يزالون يقولونه ويعتمدونه في تقبيح قولنا، والتشنيع علىٰ مذهبنا من تعظيمهم لأمر الإمامة، وتفخيمهم لشأن النصّ عليها، وأنَّ النصوص فيها يجب أن تكون أظهر وأشهر من النصوص علىٰ سائر الفرائض والعبادات، لأنَّها أصل الدين وقطبه، والمنزلة الثالثة للنبوَّة، ولأنَّ العبادة بمعرفتها عامّة، وبكثير العبادات خاصَّة، إلىٰ غير ما ذكرناه ممَّا يظنّون فيه، ويسهبون فيوجبون به علينا أن يكون الخلق مشتركين في معرفة النصّ الوارد فيها، وأن يكون العلم بها عامَّاً غير خاصّ، وشائعاً غير خافٍ، وما ذكرنا من النصّ علىٰ صفات الإمام وما يتولَّاه والمختارين له، وما هذه سبيله في وجوب الظهور والاشتراك في المعرفة به لا يجوز أن يخفىٰ علىٰ الأنصار ولا يتَّصل بهم حتَّىٰ يسمعوه من واحد في مجلس الخصومة والنزاع / [[ص ١٣٣]] فيُقلِّدوه ويُحسنوا الظنّ به، فإن جوَّز خصومنا مع جميع ما حكيناه عنهم من وصفهم للنصوص الواردة في الإمامة ممَّا يقتضي ظهورها وشياعها، ووقوف الكلّ عليها أن يكون الأنصار لم يقفـ[ـوا] علىٰ نصّ النبيّ ﷺ علىٰ صفة الإمام جاز أيضاً فيهم وفي أمثالهم أن لا يقفوا علىٰ نصّه علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام وإيجابه إمامته بعده، ولا شيء يتعاطىٰ في إبطال ما تذهب إليه في النصّ إلَّا ويمكن إبطال ما ادَّعاه صاحب الكتاب من النص علىٰ صفة الإمام بمثله.

وقوله: (إذا كان الإجماع والكتاب قد أغنيا عنه) طريف، لأنَّ ما ادَّعاه في الإجماع مفهوم _ وإن كان غير صحيح _ فأمَّا الكتاب فما يُعلَم فيه شيء يدلُّ علىٰ صفات الإمام، وما يقوم به ويتولَّاه، وقد كان يجب أن يشير إلىٰ ذلك لنشاركه في علمه، وإذا كان في الكتاب ما ادَّعاه فما الذي أحوج إلىٰ بيان الرسول بالنصّ القاطع لذلك؟ وأيُّ شيء آكد ممَّا يدلُّ الكتاب عليه، ويرشد إليه؟ ولأن جاز أيضاً أن لا ينقل النصّ الذي يدلُّ عليه لأنَّ الكتاب قد أغنىٰ عنه جاز لخصومه من أهل الإمامة أن يقولوا: إنَّ النبيّ ﷺ قد نصَّ علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامة، وأوجب له فرض الطاعة بعده، ولم يجب نقل ذلك لأنَّ الكتاب قد أغنىٰ عنه، فإنَّ فيه ما يدلُّ علىٰ إمامته عليه السلام مثل قوله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ [المائدة: ٥٥]، إلىٰ غير ما تلوناه ممَّا هو معروف، فيكونوا بهذا القول أعذر من صاحب الكتاب، لأنَّهم أحالوا علىٰ مواضع من الكتاب تدلُّ / [[ص ١٣٤]] علىٰ مذهبهم، وهي وإن لم تدلّ عند صاحب الكتاب ففيها شبهة يدخل مثلها علىٰ العقلاء وهو لم يشر لنا إلىٰ ما ادَّعاه أنَّه يدلُّ من الكتاب علىٰ صفات الإمام وما يتولَّاه ولا إلىٰ ما يمكن أن يكون شبهة لمن ذهب إلىٰ مذهبه.

فأمَّا ما مضىٰ في أثناء كلامه من أنَّ الصلاة والزكاة لم ينقل في أُصولها أخبار من الوجه الذي توهَّمه فباطل، لأنّا لا نذهب إلىٰ أنَّ في أُصول الصلاة والزكاة أخباراً ظهرت في الأصل واستفاضت ولم يجب نقلها فيما بعد لما ذكره من الإجماع، لأنَّه غير ممتنع عندنا أن يكون النبيّ ﷺ لم يرد من جهته في الصلاة والزكاة إلَّا ما قد نقل واتَّصل بنا من جهة الآحاد، وليس المعوَّل من أمر الصلاة وما أشبهها علىٰ أخبار مخصوصة ترد بصيغ متَّفقة وبتواتر النقل بهذا، بل المعوَّل عندنا فيها علىٰ اضطرار الرسول عليه السلام من كان من أسلافنا إلىٰ وجوبها، وعلمهم من قصده ضرورة إيجابها علىٰ الوجه الذي وجبت عليه، واضطرار من كان في ذلك العصر من وليّهم من الأخلاف إلىٰ مثل ما اضطرّوا إليه، ثمّ علىٰ هذا التدريج حتَّىٰ يتَّصل الأمر بنا فنكون مضطرّين إلىٰ أنَّ من شاهدناه من أسلافنا ادَّعىٰ أنَّ سلفه اضطرّه إلىٰ أنَّ الرسول أوجب هذه العبادات وأفهم حاضريه من قصده ضرورة وجوبها، فبهذا الوجه نعلم وجود هذه العبادات ويستغنىٰ عن أخبار متواترة لها ألفاظ مخصوصة، وصيغ معروفة كما يستغنىٰ بمثل هذه الطريقة في العلم بأحوال النبيّ ﷺ المشهورة، وبمثلها أيضاً نعلم أحوال الملوك والبلدان، فشتّان بين قولنا هذا / [[ص ١٣٥]] الذي حكيناه وقول صاحب الكتاب: (إنَّ هناك نصَّاً قاطعاً سُمِعَ من النبيّ ﷺ وعُرِفَ ثمّ لم يُنقَل)، ولولا أنَّ المرجع في معرفة هذه الأُمور إلىٰ ما اعتبرناه دون الإجماع أوجب أن يكون من هو غير معترف بصحَّة الإجماع من المسلمين ثمّ من طوائف أهل الملل والبراهمة والملحدين لا يعلم أنَّ النبيّ ﷺ دعا إلىٰ صلوات مخصوصة وأوجب زكوات معيَّنة، وفي علمنا في عموم من عدَّدنا بالعبادات الظاهرة، وأنَّ صاحب الشريعة دعا إليها، وكان من دينه اتّخاذها

دليل علىٰ أنَّ المعرفة بها غير موقوفة علىٰ الإجماع، وليس يمكنه أن يدَّعي الضرورة في صفات الإمام، ووجوب إقامته لما ادَّعينا نحن من ذلك في الصلاة وما أشبهها، لأنَّ ثبوت الخلاف في وجوب الإمامة وصفات الإمام ممَّن لا يجوز عليه دفع الضرورة، فبطل أن يكون العلم به ضرورة.

ثمّ يقال له: إنَّك قد دخلت بما أوردته من الكلام في هذا الأصل في أكبر وأقبح ممَّا يعيبه أصحابك علينا ويُعيِّرونا باعتقاده وانتحاله لأنَّهم عابوا علينا القول بالنصّ من حيث لم تنقله الأُمَّة بأسرها، ولم يروه طوائف المخالفين وإن كان فرقة مشهورة كثيرة العدد نابهة الذكر قد قامت / [[ص ١٣٦]] بنقله، وتديَّنت بروايته، وأنت قد صرَّحت في قولك بأنَّ النبيّ نصَّ علىٰ صفات الإمام وما يتولَّاه ويقوم به، وبيَّن ذلك لأُمَّته وإن كان لم ينقله واحد منها، ولم يروه صغير من جملتها ولا كبير، وهذه مناقضة ظاهرة يحمل عليها عشق المذهب والمحبَّة لتشييده وترقيعه بالجيّد والرديء وما ذكره صاحب الكتاب من بعد هذا الفصل إلىٰ آخر كلامه فهو آخر الباب لا نحتاج إلىٰ مناقضته فيه لأنَّه بين زيادة أوردها علىٰ نفسه في وجوب الإمامة وأجاب عنها بما لا شبهة فيها ولا متعلّق بمثلها، وبين تفريع علىٰ صحَّة الاختيار وبناء علىٰ أُصول الذاهبين إليه، وسيجيء الكلام في فساد الاختيار مستقصىٰ إن شاء الله، بمشيئته وحسن توفيقه.

* * *

الحاجة إلى الإمام:

الشافي في الإمامة (ج ١):

[[ص ٤٢]] فأمَّا ما حكاه عن بعضهم من أنَّه (لولا الإمام لما قامت السماوات والأرض، ولا صحَّ من العبد الفعل).

فليس نعرفه قولاً لأحد من الإماميَّة تقدَّم ولا تأخَّر، اللّهمّ إلَّا أن يريد ما تقدَّم حكايته من قول الغلاة، فإن أراد ذلك فقد قال: إنَّ الكلام مع أُولئك ليس بكلام في الإمامة، وأحال به علىٰ ما مضىٰ في كتابه من أنَّ الإله لا يكون جسماً، علىٰ أنَّ من قال بذلك من الغلاة _ إن كان قاله _ فلم يوجبه من حيث كان إماماً، وإنَّما أوجبه من حيث كان إلهاً، وصاحب الكتاب إنَّما شرع في حكاية تعليل من أوجب الإمامة، وذكر أقوال المختلفين فيها، وفي وجوبها وما احتيج له إلىٰ الإمام.

وفي الجملة، فليس يحسن بمثله من أهل العلم أن يحكي في كتابه ما لا يرجع في العلم بصحَّته إلَّا إليه، ولا يُسمَع إلَّا من جهته، فإنَّ فضلاء أهل العلم يرغبون عن أن يحكوا عن أهل المذاهب إلَّا ما يعترفون به، وهو موجود في كتبهم الظاهرة المشهورة!

فأمَّا حكايته من كون الإمام بياناً وما يتَّصل بذلك، فعندنا أنَّ أحد / [[ص ٤٣]] ما احتجَّ به إلىٰ الإمام كونه بياناً، بمعنىٰ أنَّه مبيِّن للشرع، وكاشف عن ملتبس الدين وغامضه، غير أنَّ هذه العلَّة ليست الموجبة للحاجة إلىٰ الإمام في كلّ زمان، وفي كلّ حالٍ، لأنَّ الشرع إذا كان قد أجاز أن لا تقع العبادة به لم يحتج إلىٰ مبيِّن فيه.

فأمَّا قول بعض أصحابنا: (إنَّه يُنبِّه علىٰ الأدلَّة والنظر فيها)، فالحاجة لا شكَّ في ذلك إليه واضحة إلَّا أنَّه ليس يصحُّ أن يتعلَّق في إيجاب الإمامة بما يجوز أن يقوم غير الإمام مقامه، وقد يجوز أيضاً أن يُنبِّه علىٰ الأدلَّة والنظر فيها غير الإمام، وقد يجوز أيضاً أن يتَّفق لبعض المكلَّفين الفكر فيما يدعو إلىٰ النظر من غير خاطر ولا منبِّه، بل يستغني عن المنبِّه، ولا يكون عندنا مستغنياً عن الإمام.

وأمَّا قوله: (إنَّهم يقولون: لا بدَّ من الإمام ما دام السهو والغلط جائز[ين] علىٰ المكلَّفين فيما ينقلونه ويؤدّونه...)، إلىٰ آخر كلامه.

فإنَّ هذه العلَّة في الحاجة إلىٰ الإمام تجري مجرىٰ الأُولىٰ في أنَّها ليست بلازمة في كلّ حالٍ، وإنَّما هي مختصَّةٌ بالأحوال التي يُحتاج فيها إلىٰ نقل الشرائع وأدائها، فقد قلنا: إنَّ العقل يُجوِّز ارتفاع التعبّد بكلّ شرع غير أنَّ ذلك وجه صحيح يُحتاج فيه إلىٰ الإمام مع التعبّد بالشرائع، / [[ص ٤٤]] والمكلَّفون وإن لم يجز علىٰ الجماعة منهم السهو عمَّا يسمعونه من الإمام شفاهاً، ولا عن كثير ممَّا يؤكّد علمهم به من الأخبار فإنَّ تعمّد الخطأ عليهم جائز في الحالين، وبين جوازه عليهم فيما يسمعونه من الإمام وهو حاضر موجود العين قريب الدار وبين ما يجوز عليهم بعد وفاة الرسول والإمام فرق واضح، لأنَّ ما يقع من ذلك والإمام موجود يمكن للإمام استدراكه وتلافيه، وما يقع

بعد وفاته لا يكون له مستدرك، وإذا استمرَّ منهم الغلط في هذه الأحوال بطلت الحجَّة بالشرع علىٰ من يأتي من الأخلاف.

فأمَّا قوله: (إنَّ كون الإمام مع الجهل به غير معتبر لأنَّه بمنزلة غيره عند المكلَّف [فإذا كانت الحال هذه] فلا بدَّ من العلم بالإمام).

فإنَّ الجواب: أنَّ الواجب علىٰ الله تعالىٰ أن يوجب العلم به، ويُمكِّن منه، فإن فرَّط المكلَّف بالعلم به لم يكن معذوراً، وإن أخرج نفسه من الانتفاع به والتمكّن من لقائه بأمر يتمكَّن من إزالته لم يكن أيضاً معذوراً، ولا سقطت الحجَّة عنه، فكيف يصحُّ قوله: (إنَّ ذلك يؤدّي إلىٰ أن يعذر كلّ من لم يعرف إمامه لأنَّه لم يزح علَّته)؟ وإنَّما كان يصحُّ كلامه لو / [[ص ٤٥]] كان: كلّ من لا يعرف الإمام لا يتمكَّن من معرفته ولا سبيل له إلىٰ الانتفاع به، فأمَّا والأمر بخلاف ذلك فلا إشكال في لزوم الحجَّة له بتفريطه. وهذا كما يقوله جماعتنا في المعرفة: إنَّ حصولها هو اللطف، ولا عذر لمن لم تحصل له إذا فرَّط في التوصّل إليها من حيث كان متمكّناً من تحصيلها.

فأمَّا إلزامه إيجاب أئمَّة عدَّة بحسب حاجة المكلَّفين فغير لازم لو فطن لموضع عمدتنا، لأنَّ الذي يقتضيه العقل والاعتبار الذي ذكرناه اللطف بوجود الرئاسة لا عدداً مخصوصاً فيها، ولا رئاسة مخصوصة، وإنَّما يرجع في صفات الرؤساء وأعدادهم إلىٰ أدلَّة أُخر، فليس يمتنع قيام الدليل علىٰ أنَّ الإمام يجب أن يكون واحداً في العالَم، ويكون أمراؤه وخلفاؤه في الأطراف _ إذا كان من ورائهم _ يغنون عن وجود جماعة من الأئمَّة، وكلّ ذلك غير قادح في أنَّ الرئاسة لطف علىٰ ما ذهبنا إليه.

فأمَّا قوله: (لأنَّهم إذا قالوا: إنَّ الإمام واحد ففي الحال التي تظهر إمامته لا يخلو من أن يقف كلّ العالم عليه، أو بعضهم، ووقوف الجميع غير ممكن، فيجب أن تكون العلَّة غير مزاحة...)، إلىٰ آخر كلامه.

فأوَّل ما نقول في ذلك: إنّا لا نوجب إمامة واحدٍ في الزمان بالدليل الذي دلَّنا علىٰ وجوب الرئاسة في الجملة، وإنَّما المرجع في ذلك إلىٰ أُمور أُخر.

/ [[ص ٤٦]] وقد يجوز أن تختلف المصلحة فيه، فيكون تارةً إماماً واحداً، وتارةً جماعةً، فإن أراد بما يسأل عنه من حال ظهور إمامته، ولزوم الحجَّة لها ابتداء الإمامة، وأوَّل الأئمَّة ففي ذلك الحال إذا لم يتمكَّن الجميع من العلم بحال الإمام الظاهر في أحد المواضع قد يجوز عندنا بل يجب إقامة أئمّة عدَّة لتكون علَّة الجميع مزاحة.

فأمَّا أن يسأل عن الأحوال التي تلي الابتداء من حيث لم يمكن من هو في أطراف البلاد العلم بحال الإمام وظهوره عند حصول النصّ عليه ونصبه إماماً فعندنا أنَّ هؤلاء _ وإن لم يتمكَّنوا من العلم بما ذُكِرَ في الحال _ فهم عالمون بإمامة الإمام الذي هو قبل ذلك الإمام الظاهر، ومتصرّفون من قِبَل أُمرائه وولاته، وبحسب تدبيرهم، وهذا كافٍ لهم في مصلحتهم، وليس يتَّصل بهم فقد الإمام وموته إلَّا مع اتّصال غيره وظهوره، وقيامه بهم مقامه، فليس يخلو في حال من الأحوال من المعرفة بالإمام، وإنَّما كان في كلامه شبهة لو أمكن أن يتَّصل بهم فقد الإمام، ويعرُّوا من اعتقاد إمامته من غير أن يتَّصل بهم قيام الإمام الآخر مقامه، فأمَّا والأمر علىٰ ما ذكرناه فالقدح بمثل ذلك ساقط.

فأمَّا تعلقه بالفترة بين الرسل فبعيد لأنَّ المعلوم من حال الفترة هو خلوّ الزمان من النبيّ لا من الإمام، فمن أين (أنَّ الفترة إذا ثبتت في الرسل وجبت في الأئمَّة)؟ وهذا يلزم من جعل النبوَّة في كلّ حال / [[ص ٤٧]] واجبة دون ما اعتبرناه.

فأمَّا حكايته عنّا ما نذهب به من كون الإمام لطفاً، وقوله: (إن جعلتموه لطفاً علىٰ وجه يعمُّ أمكنكم هذا القول، وإلَّا فيجب أن تجوِّزوا في ذلك خلوّ بعض الأزمنة منه، أو بعض المكلَّفين). ثمّ قوله من بعد ذلك: (لم نقل إنَّ هذه المعرفة لطف إلَّا بدليل، فبيِّنوا أنَّ مثله من الأدلَّة قائم [فيما ذكرتم] ليتمَّ ما ذكرتم...).

فالإمامة عندنا لطف في الدين، والذي يدلُّ علىٰ ذلك أنّا وجدنا أنَّ الناس متىٰ خلوا من الرؤساء ومن يفزعون إليه في تدبيرهم وسياستهم اضطربت أحوالهم، وتكدَّرت عيشتهم، وفشا فيهم فعل القبيح، وظهر منهم الظلم والبغي، وأنَّهم متىٰ كان لهم رئيس أو رؤساء يرجعون إليهم في أُمورهم كانوا إلىٰ الصلاح أقرب، ومن

الفساد أبعد، وهذا أمر يعمُّ كلّ قبيل وبلدة وكلّ زمان وحال، فقد ثبت أنَّ وجود الرؤساء لطف بحسب ما نذهب إليه.

فأمَّا تعلّقه بعموم اللطف في المعرفة وإيجابه علينا إلحاق الإمامة بها في ذلك فبعيد، لأنَّ المعرفة لم تعمّ كلّ تكليف ومكلَّف من حيث كانت / [[ص ٤٨]] لطفاً بل من حيث اختصَّت بما أوجب ذلك فيها، وليس بممتنع في الألطاف أن يختلف بعضها، فيكون بعضها عامَّاً من كلّ وجه، وبعضها خاصَّاً من كلّ وجه، وبعض آخر عامَّاً من وجه وخاصَّاً من وجه آخر.

فمثال ما هو عامّ من كلّ وجه: المعرفة، فإنَّها تعمُّ كلّ مكلَّف وتكليف أمكن أن تكون لطفاً فيه، ويعمُّ أيضاً الأحوال.

فأمَّا ما يعمُّ من وجه ويخصُّ من آخر: كالصلاة، لأنَّها تجب علىٰ كلّ مكلَّف غير معذور بحصول منع أو ما يجري مجراه، وليس يمكن القطع علىٰ عموم كونها لطفاً في كلّ تكليف، بل لا يمتنع أن تكون خاصَّة في التكليف، وإن كانت عامَّة في المكلَّفين.

فأمَّا الأحوال فممَّا لا شبهة في أنَّها ليست بعامَّة لها لوجودنا أحوالاً لا يجب فيها فعل الصلاة بل لا يحسن.

فأمَّا الأحوال التي لا يجب فيها فهي الأحوال التي لم تُوقَّت للصلاة الواجبة.

وأمَّا التي لا يحسن فيها فهي التي نهىٰ الله ﷻ عن الصلاة مع حضورها.

/ [[ص ٤٩]] فأمَّا ما هو خاصّ من كلّ وجه فكخلق الولد لزيدٍ، أو تثمير مال عمرو، فإنَّه لا يمتنع أن يكون لطفاً في بعض تكاليفه، بل في واحدٍ منها، وكذلك لا يمتنع أن يكون له لطفاً دون غيره من الناس، وكذلك أيضاً في الأحوال حتَّىٰ يكون لطفاً في حال ولا يكون لطفاً في أُخرىٰ، فإذا ثبت[ت] هذه الجملة فما المانع من أن يكون وجود الإمام لطفاً لكلّ مكلَّف كان علىٰ صفته من يجوز فيه فعل القبيح وفي كلّ حال وإن جوَّزنا اختصاصه ببعض التكاليف دون بعض، فليس يجب إذا سوَّينا بينه وبين المعرفة لما ألزمنا الخصوم أن يكون مختصَّاً بمكلَّف دون آخر، وبحال دون حال، وكان قصدنا بذلك إلحاقه بالمعرفة في شمول من اختصَّ بالصفة التي ذكرناها من المكلَّفين وعموم الأحوال أن يلزمنا التسوية بينه وبين المعرفة في كلّ وجه.

علىٰ أنّا لم يظهر لنا القطع علىٰ كون الإمام لطفاً في كلّ الأفعال والتكاليف لظهوره فيما يتعلَّق بأفعال الجوارح فأنَّه لا يمتنع أيضاً أن يكون لطفاً فيما يختصُّ القلوب من الاعتقادات والقصود، لأنَّ المعلوم من حال الناس أنَّ صلاح سرائرهم كالتابع لصلاح ظواهرهم، واستقامة أُمورهم. وحسن طريقتهم فيما يقع من أفعالهم الظاهرة من أبر الدواعي إلىٰ استقامة ضمائرهم أيضاً، وعلىٰ هذا يمكن أن يكون الإمام لطفاً في الكلّ.

وإنَّما تكلَّفنا ما تقدَّم من الكلام حيث كان هذا الوجه كأنَّه غير مقطوع عليه، وممَّا يمكن أن يعترض التجويز فيه بخلاف ما قرَّرناه.

/ [[ص ٥٠]] فأمَّا قوله: (ولا فرق بين من قال: الإمامة لطف وبين من قال مثله في الإمارة، وسائر من يقوم بشيء من أُمور الدين، وبين من يقول ذلك في إمام واحدٍ، وبين من يقول في إمامين أو أئمَّة...).

فقد تقدَّم من كلامنا ما يفسده، وبيَّنا أنَّ العقول دالّة علىٰ وجوب الرئاسة في الجملة، وليست دالّة علىٰ عدد الرؤساء ولا صفاتهم، والإمارة وما جرىٰ مجراها من أمر الولايات رئاسة في الدين، ومكان اللطف بها والانتفاع ظاهر، وإنَّما لم نجعل إمام الكلّ ورئيس الجميع بصفة الأُمراء لعلل أُخر سنذكرها إن شاء الله تعالىٰ، وإنَّما كان يلزم كلامه لو كنّا نجعل الدليل علىٰ وجوب الإمامة بصفاتها التي تختصُّ بها ما قدَّمناه من وجوب الرئاسة فيقال: (إنَّ العقول لا تُفرِّق فيما أوجبتموه بين رئاسة الإمام والأمير ورئاسة واحد وجماعة).

فأمَّا إذا عوَّلنا في وجوب الرئاسة في الجملة علىٰ ما ذكرناه، وفي صفات الرئيس وعدد الرؤساء علىٰ غير لم يلزمنا كلامه.

فأمَّا تكراره القول (بأنَّ معرفة الإمام لا تُمكِّن جميع المكلَّفين إذا كان واحداً)، فقد بيَّنا ما فيه، وفصَّلنا الكلام تفصيلاً يزيل الشبهة.

فأمَّا قوله: (فقد كان يجب علىٰ هذا القول أن يتمكَّن

كلّ مكلَّف من معرفة الأُمور من قِبَله، ومتىٰ قالوا لنا: يجب ذلك في حال دون حال، قيل لهم: فجوِّزوه في قوم دون قوم...)، إلىٰ قوله: (وقد كان / [[ص ٥١]] يجب علىٰ هذا التعليل أن نعرف إمام زماننا، وإلَّا فيجب أن نكون معذورين). فقد تقدَّم شيء من الكلام علىٰ معناه، وجملته: أنَّ معرفة الإمام ومعرفة ما يؤدّيه وإن لم يحصلا لكلّ أحد فإنَّ الجميع متمكِّنون من حصول المعرفة له، واستماع الأدلَّة منه، لأنَّهم قادرون علىٰ إزالة خوفه فيمكّن عند ذلك من الظهور، والدلالة علىٰ نفسه، وبيان ما يلزمه بيانه، فارتفاع المعرفة به، وبما يؤدّيه إذا كان يرجع إلينا، وكنّا متمكِّنين من إزالته لم يجب ما ظنَّه من ثبوت عذر من لم يعرف إمام زمانه.

فأمَّا قوله: (إنَّ خبرهم _ أعني خبر الأئمَّة _ أغنىٰ عن مشاهدة الإمام، فخبر الرسول والتواتر بأن يغني عن الإمام أولىٰ...)، فقدَّمنا ما يُفصَّل به بين الأمرين، وبيَّنا الفرق بين لزوم الحجَّة بالأخبار التي يكون الإمام من ورائها، وحاضراً لها، ومتمكِّناً من استدراك ما يقع فيها من الغلط وبين الأخبار التي لا إمام من ورائها، ولا معصوم يرجع إليه عند وقوع الغلط فيها، وهذا فرق واضح في استغنائها عن مشاهدة الإمام بالخبر عنه إذا كان موجوداً وعدم استغنائنا عن الرسول بالأخبار بعد وفاته إذا لم يكن في الزمان إمام يتلافىٰ ما يقع من الغلط فيها.

فأمَّا قوله: (فإن قالوا: إنّا لا نقول: إنَّ الإمام مصلحة من حيث / [[ص ٥٢]] ظننتم لكن لما نعلمه من أنَّ اجتماع الكلمة علىٰ رئيس واحد مطاع أقرب إلىٰ التآلف علىٰ الخير والطاعة، والعدول عن الظلم والفساد...)، إلىٰ آخر السؤال.

ثمّ قوله: (قيل لهم: لكن الوجه الذي له قلنا: إنَّها لطف _ يعني المعرفة _ يختصُّ كلّ مكلَّف، وكلّ فعل من أفعاله، إذ لا أحد من العقلاء إلَّا وهو عالم أنَّ خوف المضرَّة صارف، ورجاء المنفعة داعٍ...)، إلىٰ آخر كلامه. فقد بيَّنا فيما مضىٰ اختلاف الألطاف في عمومها وخصوصها، وأنَّه لا يجب حمل بعضها علىٰ بعض، وبيَّنا غرضنا في تشبيه الإمامة بالمعرفة، والوجه الذي من أجله جمعنا بينهما، وأنَّه لا يلزمنا عليه التسوية بينهما من كلّ وجه، وأنَّ ذلك وإن تعذَّر لم يقدح في كون الإمامة لطفاً من الوجه الذي ذكرناه.

فأمَّا قوله: (لا أحد من العقلاء إلَّا وهو عالم أنَّ خوف المضرَّة صارف ورجاء المنفعة داعٍ) فكذلك، لا أحد من العقلاء إلَّا وهو عالم بأنَّ وجود الرؤساء وانبساط أيديهم مقلِّل لوقوع الظلم والفساد، والبغي / [[ص ٥٣]] والعدوان، أو رافع لذلك، فإن حمل نفسه حامل لنصرة مذهب له فاسدٍ علىٰ أن يدفع ما ذكرناه في الرئاسة، وما يعلمه العقلاء من وجود الصلاح بها لم يجد فرقاً بينه وبين من حمل نفسه أيضاً علىٰ مثل ذلك فيما ذكر من خوف المضرَّة وكونه صارفاً، ورجاء المنفعة وكونه داعياً.

فأمَّا قوله: (ويُبيِّن ذلك أنَّ المعرفة أوجبنا كونها مصلحة للكلّ فليزمهم في الإمام أن يكون من مصالحه إمام ثانٍ، ومتىٰ جوَّزوا استغناءه عن إمام لزم ذلك في غيره...)، فبعيد عن الصواب، لأنَّ الوجه الذي من أجله أوجبنا كون الإمام لطفاً لا يتعدَّىٰ إلىٰ الإمام، لأنَّه إنَّما يكون لطفاً لمن لا يؤمَن منه فعل القبيح دون من كان ذلك مأموناً منه. فكيف يلزمنا القول بحاجة الإمام إلىٰ إمام مع عصمته وكماله، وأماننا من وقوع شيء من القبيح منه قياساً علىٰ حاجة الرعيّة التي لا يؤمَن منها كلّ ما ذكرناه؟

ولو قيل أيضاً: إنَّ الإمام إنَّما ارتفعت حاجته إلىٰ إمام من حيث لم يصحّ فيه أن يكون تابعاً مأموماً، وذلك لأنَّ الدليل قد دلَّ علىٰ أنَّ الإمام لا بدَّ من أن يكون معصوماً كاملاً وافراً غير مفتقر في شيء من ضروب العلم والفضل إلىٰ غيره، وإذا كان ذلك ثابتاً فلو كان له إمام لم يكن بدٌّ من أن يكون مقتدياً به في بعض الأفعال، ومستفيداً منه بعض العلوم، ومحتاجاً إليه في تكميل أمر لم يحصل عليه، لأنَّه لا يجوز أن يكون إمام لا يُفتَقر إليه في شيء من هذه الخلال.

/ [[ص ٥٤]] وإذا كانت صفات الإمام التي قدَّمناها تُحيل حاجته إلىٰ غيره في شيء ممَّا عدَّدناه، والرجوع إليه في قليل منه وكثير، استحال أن يكون للإمام إمام من هذا الوجه، وجرىٰ ما ذكرناه هاهنا مجرىٰ قولهم: (إنَّ المعرفة لطف في كلّ تكليف سوىٰ التكاليف التي تقدَّمها، مثل تكليف النظر في طريقها وما جرىٰ مجراه)، ولمَّا خرجت المعرفة من أن تكون لطفاً في بعض التكليف من

حيث لم يصحّ أن يكون لطفاً فيه وقام غيرها مقامها في اللطف ولم يلزم علىٰ ذلك أن لا يكون لطفاً فيما يصحّ أن يكون لطفاً فيه لم يمتنع أيضاً أن يكون الإمام لطفاً لكلّ مكلَّف صحَّ فيه معنىٰ الاقتداء والائتمام لغيره وإن لم يكن لطفاً لمن لا يصحُّ ذلك فيه من الأئمَّة والأنبياء، بل قام لهم غير الإمامة في اللطف مقامها لكان وجهاً قويّاً معتمداً.

فأمَّا قوله: (ويلزمهم علىٰ علَّتهم أنَّ الله تعالىٰ لو كلَّف مكلَّفاً واحداً لاستغنىٰ عن إمام، لأنَّ الإلفة والفرقة إنَّما يصحان في الجماعة...)، فطريف، لأنَّ الذي حكاه عنّا من الاستدلال لم نقتصر فيه علىٰ ذكر الفرقة عند عدم الإمام فقط، بل قد ذكرنا أيضاً وقوع الظلم والفساد، وفعل الخير والطاعات، فهب أنَّ الإلفة والفرقة إنَّما تصحّان في الجماعة ولا تصحّان في الواحد أمَا يصحُّ في الواحد فعل الطاعة وتجنّب المعصية؟ فهذا سهو من صاحب الكتاب!

فأمَّا قوله: (ويلزم إذا كان المعلوم من حال الجماعة أنَّها تبقىٰ علىٰ / [[ص ٥٥]] الطاعة كالملائكة أن تستغني عن الإمام...)، فلا شكَّ أنَّ من كان معصوماً فهو مستغنٍ عن إمام يكون لطفاً له في الامتناع من القبيح، وليس معنىٰ المعصوم أكثر من أن يعلم أنَّه يبقىٰ علىٰ الطاعة ولا يخرج منها، ولا فرق في الاستغناء عن الإمام من هذا الوجه بين من المعلوم أنَّه يبقىٰ علىٰ الطاعة كالملائكة وبين الأئمَّة والأنبياء.

فأمَّا قوله: (لأنَّ في العقلاء من إذا تُرِكَ واختياره، ولم يحصل تابعاً لغيره ومنقاداً له يكون أقرب إلىٰ الصلاح، ومتىٰ قُهِرَ علىٰ اتّباع غيره كان من الصلاح أبعد...)، فإنّا لا نشكُّ أنَّ من العقلاء من إذا قُهِرَ علىٰ اتّباع غيره لم يستقم حاله، وكان إلىٰ الفساد أقرب، غير أنَّه وإن لم يصلح حاله علىٰ من قُهِرَ علىٰ اتّباعه لنفاره عنه وكراهته له أو لغير ذلك، فلا بدَّ من أن يكون ممَّن يصلح حاله أو يستقيم علىٰ غيره ممَّن يرتضيه ويميل إليه، ويؤثر رئاسته والانقياد له، وما ذكره إنَّما يكون قدحاً في قول من قال: (إنَّ الصلاح حاصل عند وجود كلّ رئيس كائناً من كان)، ولم نقل بهذا فيقدح به في قولنا. والموضع الذي يحتاج إلىٰ تحصيله، أنَّ حال الناس لا يجوز أن يكون مع فقد رئيسٍ ما في الجملة كحالهم عند وجوده، وإن كان لا يمتنع أن يكرهوا رئيساً دون رئيس ويفسدوا عند رئاسة دون رئاسة، والذي يُبيِّن هذا ويكشفه أنَّ الذي يفسدون ويضطربون عند إقامة بعض الرؤساء لو أُقيم لهم من يختارونه ونصب لهم من يرضونه لسكنوا إليه، / [[ص ٥٦]] وصلحوا عليه، فدلَّ ذلك علىٰ أنَّ فسادهم عند رئاسة من كرهوه لم يكن استفرغ لأمر يتعلَّق بأصل الرئاسة، وجملة الرؤساء، بل لأجل رئيس دون رئيس، وهؤلاء الخوارج مع خلعهم لطاعة السلطان ومروقهم عن كلمته لم يخلوا من الرؤساء ونصب الأُمراء، ورؤساؤهم في كلّ وقتٍ بعد آخر معروفون.

وكذلك من لم يزل عن هذه الطبقة من أهل الذعارة والتلصّص لا بدَّ أن يكون لهم رئيس يفزعون إلىٰ رأيه، وكبير يتدبَّرون بتدبيره.

فمن نازع منهم الإماميَّة فيما ادَّعيناه أوَّلاً من أنَّه لا يُجوِّز أن يكون حكم وجود الرئاسة في الجملة حكم ارتفاعها نبَّهناه علىٰ غفلته، ورفعه لما هو ثابت في عقله، وإن خالفنا في الثاني وهو أنَّ بعض العقلاء قد يكره بعض الرؤساء، ولا ينقاد له، ويفسد عند ولايته لم يضرّنا خلافه لأنّا قد بيَّنا أنَّ ذلك _ وإن صحَّ _ فهو غير قادح في طريقنا.

فأمَّا قوله: (وبعد، فيلزمهم علىٰ هذه الطريقة إثبات أئمّة، لأنَّ / [[ص ٥٧]] المتعالم أنّ أهل كلّ بلد إذا كان لهم رئيس يشارف أحوالهم، ولا يغيب عنهم ويأخذ حالاً بعد حال علىٰ أيديهم [ويُقوِّم المعوَّج منهم، ويزيل الشتات عنهم] إنَّهم أقرب إلىٰ الصلاح من أن يكون الرئيس في العالم واحداً)، فقد بيَّنا فيما سلف بطلان التعلّق بهذا المعنىٰ، وقلنا: إنَّ العقول لا تدلُّ علىٰ إثبات عدد في الأئمَّة والرؤساء دون عدد، وأنَّه موقوف علىٰ ما يعلمه الله تعالىٰ من الصلاح وليس يجب ما ظنَّه من اعتبار ما يوجب وجود الرئيس في كلّ مكان وفي كلّ بلد، لأنَّه إن أراد بذلك أنَّ رئاسة ما يجب في كلّ بلد فهو صحيح، وعندنا أنَّ الإمام وإن كان واحداً فيجب عليه أن يستخلف الخلفاء في البلدان، ويؤمّر الأُمراء في الأمصار، وإن أراد أنَّه لا بدَّ من أن يكون الرئيس في كلّ موضع بصفة رئيس الكلّ وإمام الجميع فهو اقتراح طريف لا يدلُّ عليه العقل، ولا يجب علينا التزامه من حيث أوجبنا الرئاسة في الجملة، والذي نبيِّنه فيما بعد بمشيئة الله تعالىٰ عند مصيرنا إلىٰ موضعه [ـه] من صفة إمام الكلّ وأحواله وما يجب أن يكون عليه

يكشف عن أنَّ تلك الصفات لا يجب أن تكون لخلفائه والولاة من قِبَله.

فأمَّا قوله: (ومتىٰ قالوا: إنَّ الإمام يولّىٰ في كلّ بلد، قلنا لهم: ربَّما كان الصلاح أن لا يتَّبع الرؤساء بعضهم بعضاً، وينقاد بعضهم / [[ص ٥٨]] لبعض، لأنَّ من حقّ الرئيس أن يتميَّز في ذلك عن الرعيّة...)، فلسنا ننكر أن يكون الصلاح في بعض الأحوال علىٰ جهة تقدير ما ذكره، وإذا وقع ذلك نصب الله تعالىٰ في كلّ بلد إماماً له صفات إمام الجميع، فإنَّ العقل يُسوِّغ ذلك ولا يمنع منه، بل لا يمتنع أن ينصب الله تعالىٰ لكلّ واحد من الناس إماماً، وإنَّما الذي منعنا منه أن يكون ذلك واجباً، فأمَّا أن يكون جائزاً فممَّا لا يضرّنا ولا ينفع صاحب الكتاب.

فأمَّا قوله: (فلو جاز لبعضهم أن يكون تابعاً لبعض، جاز في أوَّلهم أن يكون تابعاً للجماعة، إذا أرادوا نصبه، فمن أين لا بدَّ من إمام من قِبَله تعالىٰ؟...)، فهو رجوع إلىٰ الظنّ علينا إيجاب النصّ علىٰ الإمام من قِبَل الله تعالىٰ من حيث أوجبنا الرئاسة في الجملة وحصول اللطف بها، وقد ذكرنا أنَّ الطريقين مختلفان، وأنَّ الذي به نوجب النصّ عليه ليس هو الذي دلَّ علىٰ ثبوت اللطف في الرئاسة علىٰ سبيل الجملة. علىٰ أنَّ الذي ذكره من قوله: (جاز في أوَّلهم أن يكون تابعاً للجماعة إذا أرادوا نصبه) تصريح منه باتّباع الإمام، وانقياده لمن يريد نصبه من الرعيّة علىٰ آكد الوجوه التي لم يزل أصحابنا يسومون أهل مذهبه التزامها، والقول بها، فيمتنعون لأنَّه جعل اتّباعه للجماعة إذ أرادوا نصبه كاتّباع الرعايا أُمراءه وخلفاءه لهم، ونحن نعلم أنَّ اتّباع هؤلاء وانقيادهم هو علىٰ سبيل الطاعة والتصرّف بين أمرهم ونهيهم، فإن كان / [[ص ٥٩]] قد نشط أن يجعل حكم الإمام مع من يختاره وينصبه حكم الرعيّة مع الأمير ومن جرىٰ مجراه من الولاة فما بقي من الشناعة موضع لم يصر إليه، وقد زاد علىٰ ما أراده أصحابنا من أهل مذهبه في التزام هذا المعنىٰ.

* * *

/ [[ص ١٣٧]] **فصل: في الكلام علىٰ اعتراضه علىٰ ما حكاه من أدلَّتنا في وجوب الإمامة والعصمة:**

قال صاحب الكتاب حكايةً عنّا: (شبهة لهم، قالوا: وجدنا النقص قد عمَّ الناس وقد كُلِّفوا مع ذلك الصواب في العلم والعمل، فلا بدَّ في المكلَّف الحكيم أن يرسل رسولاً وينصب حجَّةً ليزيل نقصهم، وربَّما فسَّروا هذا النقص بذكر السهو والغفلة وجوازهما علىٰ جميعهم فلا بدَّ من منبِّه مزيل لهذا الأمر عنهم، وربَّما فسَّروا ذلك باتّباع الشهوات، وجواز الشبهة، ويقولون: فلا بدَّ من معصوم يعدل بهم فيما كُلِّفوه عن هذه الطريقة...).

فيقال له: لسنا نرضىٰ فيما حكيته عنّا من الاستدلال لفظك ولا ترتيبك ولا تفسيرك، ودليلنا علىٰ وجوب الإمامة ووجه وجوبها من طريق العقل وبعد التعبّد بالشرع قد بيَّناه ودلَّلنا علىٰ كون الإمامة لطفاً في فعل الواجبات والطاعات، وتجنّب المقبَّحات، وارتفاع الفساد، وانتظام أمر الخلق، وأشرنا _ أيضاً _ إلىٰ ما يوجب الحاجة إليه من الشرائع، بأن / [[ص ١٣٨]] قلنا: إنَّه يُفسِّر مجملها، ويُبيِّن محتملها، ويُوضِّح عن الأغراض الملتبسة فيها، ويكون المفزع في الخلاف الواقع فيما الأدلَّة الشرعية عليه كالمتكافئة إليه، وليكون من وراء الناقلين فمتىٰ وقع منهم ما هو جائز عليهم من الإعراض عن النقل يُبيِّن ذلك وكان قوله الحجَّة فيه.

فأمَّا ما حكاه من التعلّق بلفظ النقص وعمومه للخلق، فالمراد من تعلّق أصحابنا به ارتفاع العصمة عنهم، وجواز مقارفة القبيح عليهم، يقولون: إذا كانوا بهذه الصفة افتقروا إلىٰ رئيس يجمع شملهم، ويُنظِّم أمرهم ليرتفع بوجوده من الفساد ما يكون واقعاً عند فقده، فهذا مراد من استعمل اللفظة التي حكاها.

فأمَّا جواز السهو فليس ممَّا يوجب من أجله الحاجة إلىٰ الإمام، لأنَّ السهو أوَّلاً غير جائز عندنا عليهم في كلّ شيء، والأشياء التي يجوز فيها السهو لا يجوز في جميعهم أن يسهوا عنها، ولا في الجماعات الكثيرة، وإن تعلَّق متعلّق بالسهو فليس يجوز أن نوجب من أجل جوازه الحاجة إلىٰ الإمام فيما لا يبطل السهو عنه قيام الحجَّة به وثبوتها، وإنَّما يوجب جواز السهو الحاجة إلىٰ الإمام في الموضع الذي يكون السهو موجباً لبطلان الحجَّة، وانسداد طريق الاستدلال علىٰ المكلَّف.

فمثال الأوَّل في العقليات وأدلَّتها، لأنَّ السهو عنها

لا يبطل دلالتها، ولا يخرج المكلَّفين عن التمكّن من إصابة الحقّ إذا قصدوه، واستدلّوا عليه.

ومثال الثاني الشرعيات التي طريق العمل بها الأخبار لأنَّ الناقلين / [[ص ١٣٩]] متىٰ سهوا عن النقل وأعرضوا بطلت الحجَّة به، ولم يكن للمكلَّف طريق العمل بالشيء الذي عدلوا عن نقله.

وهب أنَّ الجماعة المتواترين لا يجوز أن يلحق جميعهم السهو عمَّا نقلوه، إذا جاز ذلك علىٰ الآحاد منهم ثمّ يلحقهم السهو عن المنقول فيتركوا نقله، وهم إذا نقلوه مع غيرهم كان الخبر متواتراً ووجبت الحجَّة به، وإذا أخلّوا بنقله خرج عن حدِّ التواتر وعن كونه حجَّة فقد عاد الأمر إلىٰ جواز السهو علىٰ الترتيب الذي ذكرناه يحوج إلىٰ الحجَّة.

فأمَّا اتّباع الشهوات فإن أُريد به ما قدَّمناه من مواقعة الخطأ وفعل القبيح لحق بطريقتنا، وإن لم يرد ذلك فلا معنىٰ له.

فأمَّا جواز الشبهة فلم نعرف أحداً من أصحابنا تعلَّق به لاسيّما علىٰ هذا الإطلاق ومن هذا الوجه، لأنَّ ما دلالته ثابتة من العقليات والشرعيات لا يُخِلُّ دخول الشبهة علىٰ من تدخل عليه بإمكان التوصّل إليه، ومعرفة الحقّ منه، وإنَّما يُخِلُّ الشبهة بالحجَّة ويفتقر إلىٰ الإمام إذا دخلت علىٰ باقي الأخبار، وأوجبت عدولهم عن النقل وسقوط الحجَّة به، فمن هذا الوجه يستقيم التعلّق بدخول الشبهة لا من الوجه الذي توهَّمه صاحب الكتاب وعناه.

قال صاحب الكتاب بعد فصل لا يقتضي نقضاً: (يقال لهم فيما ادَّعوه من النقض: أيمكنكم مع ثباته القيام بما كُلِّفتموه؟ فإن قالوا: نعم، فلا حاجة لهم إلىٰ الإمام وإن كان النقص قائماً، لأنَّ النقص في هذا الوجه بمنزلة وصفهم بأنَّهم أجسام ومحدَثون إلىٰ غير ذلك ممَّا لا يُؤثِّر في هذا الباب...).

/ [[ص ١٤٠]] فيقال له: قد بيَّنا المراد بلفظ النقص، فإن أردت بسؤالك عن تمكّنهم من القيام بما كُلِّفوه مع بيانه أنَّ ذلك مقدور لهم وأنَّه حائل بينهم وبينه فهم كذلك، وإن أردت أنَّ حالهم مع ثبوت هذا النقص وفقد الإمام كحالهم مع وجود الإمام في القرب من الصلاح، والبعد من الفساد وفي كلّ ما يرجع إلىٰ إزالة العلَّة، فليس هم كذلك، لأنّا قد دلَّلنا علىٰ أنَّ وجود الإمام لطف فيما عدَّدناه فليس يجوز أن يكون حال المكلَّفين مع فقده مساوية لحالهم مع وجوده، وإن كانوا في الحالين قادرين علىٰ فعل ما كُلِّفوا به، ومجانبة ما نهوا عنه، وهذا بخلاف ظنّك أنَّ وصفهم بالنقص بمنزلة وصفهم بأنَّهم أجسام ومحدَثون لكنَّ وصفهم بما ذكرته لا تأثير له فيما قصدناه ووصفهم بالنقص مؤثِّر علىٰ الوجه الذي فصَّلنا الكلام فيه.

قال صاحب الكتاب: (ثمّ يقال لهم: يصحُّ منه تعالىٰ رفع هذا النقص بغير إمام ورسول [أم لا]، فإن قالوا: لا، فقد جعلوا للإمام من القدرة ما لم يجعلوه لله تعالىٰ...)، يقال له: ما أبين فساد هذا الكلام وأقبح صور المتعلِّق به، لأنَّك ظننت أنَّ النقص إذا لم يرتفع إلَّا بالإمام ولم يقم فيه مقامه غيره أنَّ ذلك وصف له بالقدرة علىٰ ما لا يقدر الله تعالىٰ عليه، وكيف تظنُّ ذلك مع مذهبك المعروف في اللطف، وأنَّه غير ممتنع عندك أن يعلم الله تعالىٰ أنَّ شيئاً يصلح المكلَّف عنده لا يقوم غيره من جميع الأشياء في مصلحة مقامه، فلو قال لك قائل في معرفة الله تعالىٰ _ وهي أحد الألطاف عندك _ إذا قلت: إنَّ غير المعرفة من جميع الأشياء لا يقوم في مصلحة المكلَّف مقام المعرفة من الحظّ والقدر في صلاح المكلَّف، فقد جعلت للمعرفة ما لم تجعله لله تعالىٰ، ما كان يكون جوابك؟ وما / [[ص ١٤١]] تظنّ إن قال قائل: هذا لك يستحقّ عليك جواباً، بل يكون مكان جوابه التعجّب من غفلته، وحمد الله علىٰ التنزيه عن منزلته؟ علىٰ أنَّ من تعلَّق بلفظ النقص وأراد به ما فسَّرناه من ارتفاع العصمة وجواز فعل القبيح لا يجوز له أن يوجب الإمام ليرفع النقص، لأنَّه معلوم أنَّ وجوده ليس يُدخِلهم في العصمة، اللّهمّ إلَّا أن يجعل وجوده رافعاً لمقتضىٰ النقص وهو فعل القبائح، ويكون قوله: (إنَّه يرتفع النقص) إشارة إلىٰ مقتضاه فيصحُّ الكلام والغرض، أو يريد بالنقص _ في الأصل _ فعل القبيح الذي هو غير مأمون مع فقد الرؤساء، ومعلوم أنَّ وجودهم يرفعه أو يُقلِّله فيصحُّ علىٰ هذا الوجه القول: بأنَّ وجوده يرفع النقص، وإن كان المعنىٰ الأوَّل أشبهه وأقرب.

قال صاحب الكتاب: (ثمّ يقال لهم: أتعلمون كون الإمام حجَّة باضطرار أو باستدلال؟ فإن قالوا: باضطرار

ونقصهم لا يُؤثِّر في ذلك، قيل لهم: فجوِّزوا في سائر أُمور الدين أن تعلموه باضطرار ولا يقدح النقص فيه، وإن قالوا: باستدلال، قيل لهم: فنقصهم يمنع من قيامهم بما كُلِّفوه من الاستدلال علىٰ كونه حجَّة، فإن قالوا: نعم، لزمت الحاجة إلىٰ إمام آخر، ثمّ الكلام فيه كالكلام في هذا الإمام، ويوجب ذلك إثبات أئمَّة لا أوَّل لهم، مع أنَّهم لا يُؤثِّرون كما لا يُؤثِّر الواحد، فلا بدَّ من القول إنَّه يمكنهم معرفة الحجَّة، والقيام بنصرته من غير حجَّة، قيل لهم: فجوِّزوا مثل ذلك في سائر ما كُلِّفتموه وإن كان النقص قائماً...).

/ [[ص ١٤٢]] فيقال له: كلامك هذا مبنيٌّ علىٰ موضعين:

أحدهما: توهّمك علينا إيجاب الحاجة إلىٰ الإمام لنعلم عند وجوده ما لا نعلمه عند فقده، فقد بيَّنا كيف قولنا في هذا وفصَّلناه، وكشفنا عن غرض من أطلقه وأنَّ التقييد واجب فيه، والذي يدلُّ أنَّك أردت ما حكيناه قولك: (فجوِّزوا في سائر أُمور الدين أن تعلموه باضطرار ولا يقدح النقص فيه)، ولو علمنا سائر أُمور الدين باضطرار _ كما ألزمت _ لكانت الحاجة إلىٰ الإمام ثابتة في وجه كونه لطفاً في مجانبة القبيح وفعل الواجب، وليس يصحُّ الاستغناء عنه وإن علمنا سائر الدين باضطرار، لأنَّ الإخلال بما علمنا اضطرار متوقّع منّا عند فقد الإمام، ولا نمنع كوننا مضطرّين إلىٰ العلم بوجوب الفعل من الإخلال به وكوننا مضطرّين إلىٰ علم قبحه من الإقدام عليه، لأنَّ أكثر من يقدم علىٰ الظلم وما جانسه من القبائح يقدم عليه مع العلم بقبحه.

والموضع الآخر: ظنّك أنَّ ما كان لطفاً في بعض التكاليف يجب أن يكون لطفاً في جميعها، وهذا ممَّا قد كشفنا عنه وعن فساده فيما تقدَّم، ودلَّلنا علىٰ أنَّه لا يمتنع في الألطاف الخصوص والعموم، والخصوص من وجه والعموم من وجه آخر، فليس يجب إذا كان الإمام لطفاً في ارتفاع الظلم والبغي ولزوم الإنصاف والعدل أن يكون لطفاً في كلّ تكليف حتَّىٰ يكون لطفاً في معرفة نفسه.

ثمّ يقال له: أليس معرفة الثواب والعقاب علىٰ الوجه الذي وجبا عليه لطفاً في جميع فعل الواجبات والامتناع من سائر المقبَّحات فلذلك / [[ص ١٤٣]] أوجبتم المعرفة بالله من حيث لا يتمُّ معرفة الثواب والعقاب إلَّا بها؟ فإذا قال: نعم، قيل له: أفتقول: إنَّ هذه المعرفة التي أشرنا إليها لطف في نفسها حتَّىٰ يكون المكلَّف لا يصحُّ إيجابها عليه إلَّا بعد أن تتقدَّم معرفته بالثواب والعقاب؟ فإن قال: نعم، ففساد ذلك ظاهر، وإن قال: لا، قيل له: إذا جاز أن يستغني بعض التكليف عن هذه المعرفة وكونها لطفاً فيه، فألَّا جاز الاستغناء عنها في سائر التكاليف؟ فإن قال: المعرفة بالثواب والعقاب وإن لم تكن لطفاً في نفسها _ من حيث لم يصحّ ذلك فيها _ فهناك ما يقوم مقامها وهو الظنّ بهما فلم يعر المكلَّف من لطف في تكليفه المعرفة وإن لم يكن مماثلاً للطفه في سائر التكاليف، قيل له: فاقنع عنّا بمثل ما اقتنعنا به، فإنّا نقول لك: إنَّ معرفة كلّ الأئمَّة يستحيل أن يكون اللطف فيها معرفة الإمام، لأنَّه لا بدَّ في أوَّل الأئمَّة من أن تكون معرفته واجبة وإن لم يتقدَّم للمكلَّف معرفته بإمام غيره، وإذا استحال ذلك جاز أن يقوم مقام المعرفة بالإمام في هذا التكليف غيرها، ولا يجب أن يعمَّ هذا الوجه سائر المكلَّفين والتكاليف كما لا يجب أن يعمَّ اللطف الحاصل للمكلَّف في استدلاله علىٰ معرفة الله تعالىٰ ومعرفة ثوابه وعقابه بسائر التكاليف.

قال صاحب الكتاب: (ثمّ يقال لهم: قد علمنا أنَّ الإمام لا يصحُّ أن يُغيِّر حالهم في القدرة والآلة والعقل وسائر وجوه التمكين فلا بدَّ من كونها خاصَّة، وكذلك فالأدلَّة علىٰ ما كُلِّفوه منصوبة مع فقد الحجَّة، فإذا صحَّ ذلك فما الذي يمنع من أن يستدلّوا بها فيعلموا ما كُلِّفوه / [[ص ١٤٤]] ويقوموا به مع فقد الإمام؟ وهلَّا كان حالهم مع فقده كحالهم مع وجوده، إنَّما يستفيدون بالنظر في الأدلَّة وذلك ممكن مع عدمه؟...).

فيقال له: هذا توهّم منك علينا إيجاب الإمامة ووجود الإمام في كلّ زمان ليُعلَم عند وجوده ما لا يصحُّ أن يُعلَم عند فقده، وإن كانت الأدلَّة علىٰ المعلوم موجودة في الحالين، وقد تقدَّم أنّا لا نذهب إلىٰ ذلك ولا نعتمّده، وبيَّنا كيف القول فيه.

فأمَّا قولك: (فما الذي يمنع من أن يستدلّوا

ويعلموا ويقوموا بما كُلِّفوه؟)، فقد ذكرنا ما في العلم، فأمَّا القيام بجميع ما كُلِّفوه _ فهو وإن كان مقدوراً علىٰ ما ذكرت _ فالإمام لطف في وقوعه علىٰ ما دلَّلنا عليه، ومحال إذا كان لطفاً يكون حالهم مع وجوده كحالهم مع فقده في القيام بما كُلِّفوه من العبادات التي بيَّنا أنَّ وجود الإمام لطف في وقوعها وفقده داعٍ إلىٰ ارتفاعها.

ثمّ يقال له: هكذا يقول لك نافي اللطف قد عرفنا أنَّ جميع الألطاف لا تغيّر حال المكلَّف في قدرة وآلة إلىٰ سائر وجوه التمكين، لأنَّ المكلَّف متمكّن من الفعل مع عدم اللطف، كما أنَّه متمكّن منه مع وجوده، فألَّا جاز الاستغناء عن الألطاف والاقتصار بالمكلَّفين علىٰ قُدَرِهم وتمكّنهم؟ وجميع ما يبطل به هذا القول يوجب مع القدرة والتمكّن الحاجة إلىٰ الإلطاف بمثله يبطل قولك.

قال صاحب الكتاب: (ثمّ يقال لهم: فيجب علىٰ زعمكم إذا لم يظهر / [[ص ١٤٥]] الإمام حتَّىٰ يزول النقص به، أن يكون الحال فيه كالحال ولا حجَّة في الزمان، لأنَّ النقص لا يزول بوجود الإمام، وإنَّما يزول بما يظهر منه، ويُعلَم من قِبَله، وهذا يوجب عليهم في هذا الزمان وفي كثير من الأزمنة أن يكون المكلَّف معذوراً، والتكليف ساقطاً...).

فيقال له: ليس يجب إذا لم يظهر الإمام ففات النفع به أن يكون الحال عند عدم ظهوره كالحال عند عدم عينه، لأنَّه إذا لم يظهر لإخافة الظالمين له ولأنَّهم أحوجوه إلىٰ الغيبة والاستتار كانت الحجَّة في فوت المصلحة به عليهم، فكانوا هم المانعين أنفسهم من الانتفاع به، وإذا عُدِمَت عين الإمام ففات المكلَّفين الانتفاع به كانت الحجَّة في ذلك علىٰ من فوَّتهم النفع به وهو القديم تعالىٰ، وإذا وجب إزاحة علل المكلَّفين عليه تعالىٰ علمنا أنَّه لا بدَّ من أن يوجد إمام، ويأمر بطاعته، والانقياد له، سواء علم وقوع الطاعة من المكلَّفين أو علم أنَّهم يخيفونه ويلجئونه إلىٰ الغيبة، وهذا بخلاف ما ظنّه من كون المكلَّفين معذورين، أو سقوط التكليف عنهم.

فإن قال: إن كان المكلَّفون غير معذورين وقد أخافوا الإمام علىٰ دعواكم، وأحوجوه إلىٰ السكوت بحيث لا ينتفعون به، ولا يصلون إلىٰ مصالحهم من جهته فيجب أن يسقط عنهم التكليف الذي أمر الإمام به، ونهيه وتصرّفه لطف فيه، لأنَّهم ما فعلوه، وقد منعوا من هذا اللطف، وجروا في هذا الوجه مجرىٰ من قطع رجل نفسه في أنَّ تكليفه بالصلاة قائماً لا يلزمه ويجب سقوطه عنه، ولا يفرق في سقوط التكليف حال قطعه لرجل نفسه وقطع الله تعالىٰ لها.

/ [[ص ١٤٦]] قيل له: ليس يشبه حال المكلَّفين المانعين للإمام من الظهور والقيام بأمر الإمامة بحال القاطع لرجل نفسه في سقوط تكليف الصلاة مع القيام عنه بأنَّ من قطع رجل نفسه قد أخرج نفسه عن التمكّن من الصلاة قائماً لأنَّه لا وصول إلىٰ هذه الصلاة بشيء من أفعاله ومقدوراته، وليس كذلك حال الظالمين والمخيفين للإمام لأنَّهم قادرون ومتمكّنون من إزالة إخافته، وما أحوجه إلىٰ الغيبة، ويجرون في هذا الوجه مجرىٰ من شدَّ رجل نفسه في أنَّ تكليفه للصلاة قائماً لا يسقط عنه وإن كان في حال شدّها غير متمكّن من الصلاة، لأنَّه قادر علىٰ إزالة الشدّ فيصحُّ منه فعل الصلاة.

فإن قالوا: ما هذا الأمر الذي فعله الظالمون فمنعوا منه الإمام من الظهور، بيِّنوه لنعلم صحَّة ما ادَّعيتموه من تمكّنهم من إزالته، والانصراف عنه؟

قيل له: المانع _ في الحقيقة _ عندنا من ظهوره هو إعلام الله تعالىٰ أنَّ الظالمين متىٰ ظهر أقدموا علىٰ قتله وسفك دمه، فبطل الحجَّة بمكانه، وليس يجوز أن يكون المانع من الظهور إلَّا ما ذكرناه، لأنَّ مجرَّد الخوف من الضرر وما يجري مجرىٰ الضرر ممَّا لا يبلغ إلىٰ تلف النفس ليس يجوز أن يكون قانعاً، لأنّا قد رأينا من الأئمَّة عليهم السلام [م]مَّن تقدَّم ظهر مع جميع ذلك وليس يجوز أن يجعل المانع من الظهور علم الله تعالىٰ من حال بعض المكلَّفين أو أكثرهم أنَّهم يفسدون عند ظهوره في بعض الأحوال، لأنَّه إن قيل: إنَّه يعلم ذلك علىٰ وجهٍ يكون ظهوره مؤثِّراً فيه وجب سقوط ما عوَّلنا عليه في أصل الإمامة من كونها لطفاً في الواجبات، وارتفاع المقبَّحات ولزم فيها ما نأباه من كونها استفساداً في حال من الأحوال وإن لم يكن ظهوره مؤثِّراً فيما يتبع من الفساد لأجله كما لم يلزم استتار من تقدَّمه / [[ص ١٤٧]] من الأئمَّة عليهم السلام، ولا ترك بعثة كثير من

الرسل لأجل ما وقع من بعض المكلَّفين من الفساد في حال الإمامة لهؤلاء والنبوَّة لأُولئك، وهذا يُبيِّن أنَّ الوجه الصحيح الذي ذكرناه دون غيره.

فإن قال: إذا كان المانع هو ما ذكرتموه فيجب في كلّ من كان في المعلوم أنَّ رعيَّته تقتله من إمام أو نبيّ أن يوجب الله تعالىٰ عليه الاستتار والغيبة، ويحظر عليه الظهور وإلَّا فإن جاز أن يبيح الله تعالىٰ لبعض [من] يعلم أنَّه يقتل من حججه الظهور جاز مثل ذلك في كلّ إمام، فبطل أن يكون المانع ما ذكرتموه.

قيل له: إنَّما أوجبنا أن يكون ما بيَّناه مانعاً بشرط أن يكون مصلحة المكلَّفين مقصورة علىٰ ذلك الإمام بعينه، ويكون في معلوم الله تعالىٰ أنَّ أحداً من البشر لا يقوم في مصلحة الخلق بإمامته مقامه، ومن إباحة الله تعالىٰ التصبّر علىٰ القتل من حججه وأنبيائه لم يتَّجه ذلك إلَّا مع العلم بأنَّه إذا قُتِلَ [قام] مقامه غيره من الحجج، فهذا واضح لمن تأمَّله.

فإن قال: إذا كان المانع للإمام من الظهور ما بيَّنتموه فما هو معلوم أنَّ الظالمين هم المخصوصون به فما قولكم في أوليائه ومعتقدي إمامته وهم متميِّزون من أعدائه في المنع الذي ذكرتموه، فيجب عليكم أحد أُمور: أن تقولوا: إنَّ التكليف الذي الإمام لطف فيه ساقط عنهم وهذا خروج عن الدين، أو ترتكبوا القول بظهور الإمام لهم، وتدَّعون ما تعلمون أنتم وكلّ أحد خلافه، أو تُشركوا بينهم وبين الأعداء في المنع الذي ادَّعيتموه، فيلزمكم مساواتهم بحالهم وخروجهم من جملة الولاية إلىٰ العداوة وقد علمنا وعلمتم أنَّ جميع الناس ليس بأعداء الإمام الذي تدَّعونه، بل فيهم من يعتقد إمامته وينتظر ظهوره؟

/ [[ص ١٤٨]] قيل له: قد أجاب أصحابنا عن هذا السؤال، بأن قالوا: إنَّ العلَّة في استتار الإمام في غيبته عن أوليائه غير العلَّة في استتاره عن أعدائه، وهو خوفه من الظهور لهم لئلَّا ينشروا خبره، ويجروا ذكره فيسمع به الأعداء، ويظهروا عليه فيؤول الأمر إلىٰ الغاية الموجبة للاستتار من الأعداء، وهذا قريب.

وممَّا يمكن أن يجاب به عن هذا السؤال، أن يقال: قد علمنا أنَّ الإمام إذا ظهر لجميع رعيَّته أو لبعضهم وليس يُعلَم صدقه في ادِّعائه أنَّه الإمام بنفس دعواه، بل لا بدَّ من آية يُظهِرها تدلُّ علىٰ صدقه، وما يُظهِره من الآيات ليس يُعلَم ضرورة كونه آية ودلالة، بل يُعلَم ذلك بضروب الاستدلال التي يدخل في طرقها الشكوك والشبهات، وإذا صحَّ هذا فمن لم يُظهِر له الإمام من أوليائه لا يمتنع أن يكون المعلوم من حاله أنَّ ما يُظهِره الإمام من المعجزات دخل عليه في طريقه الشبهات فلا يصل إلىٰ العلم بكونه آيةً معجزةً، وإذا لم يصل إلىٰ ما ذكرناه واعتُقِدَ في المظهِر له ما يُعتَقد في المحتالين المخرَّفين لم يمنع أن يكون في المعلوم منه أن يُقدِم مع هذا الاعتقاد علىٰ سفك معه، أو فعل ما يؤدّي إلىٰ ذلك من تنبيه بعضهم عليه _ أعني بعض الأعداء _ فيؤول الحال إلىٰ العلَّة التي منعنا لها من ظهوره لأعدائه، وإن كان بين الأعداء والأولياء فرق من وجه آخر، لأنَّ الأعداء قبل ظهوره معتقدون أنَّه لا إمام في العالم، وأنَّ من ادَّعىٰ الإمامة مبطل كاذب، فهم عند ظهور من يدَّعي الإمامة علىٰ الوجه الذي نذهب إليه لا ينظرون فيما يُظهِره ممَّا يدَّعي أنَّه آية لتقَدُّم اعتقادهم أنَّ كلّ ما يدَّعيه من نسب الإمامة المخصوصة إلىٰ نفسه من الآيات باطل / [[ص ١٤٩]] لا دلالة فيه، فيُقدمون لهذا الاعتقاد علىٰ المكروه فيه، وليس كذلك حال الأولياء لأنَّهم ينتظرون ظهور الإمام الذي يدَّعي هذا النسب المخصوص، فهم فيما يُظهِروهم من آيةٍ إنَّما يستحلُّ بعضهم فيه المحرَّم لدخول الشبهة عليه فيما يُظهِره حتَّىٰ يعتقد أنَّه ليس بآيةٍ ولا معجزةٍ.

وعلىٰ الجوابين جميعاً لسنا نقطع علىٰ أنَّ الإمام لا يظهر لبعض أوليائه وشيعته، بل يجوز ذلك، ويجوز أيضاً أن لا يكون ظاهراً لأحدٍ منهم، وليس يعرف كلّ واحد منّا إلَّا حال نفسه، فأمَّا حال غيره فغير معلومة له، ولأجل تجويزنا أن لا يظهر لبعضهم أو لجميعهم ما ذكرنا العلَّة المانعة من الظهور.

وقال صاحب الكتاب: (وقد بيَّنا من قبل أنَّه يلزمهم كون الإمام والحجَّة في كلّ وقت وفي كلّ بلد وعند كلّ جمع ليصحَّ منه تعالىٰ تكليف المكلَّفين مع النقص، ومتىٰ جوَّزوا خلاف ذلك فقد نقضوا قولهم...).

فيقال له: أمَّا كون الإمام في كلّ وقت فهو واجب

مع قيام التكليف، وأمّا في كلّ بلد وكلّ جمع فغير لازم، لأنّا بيّنّا _ فيما تقدّم _ القول في هذا، وجملته: أنّه متىٰ تعلّقت المصلحة بوجود أئمّة في البلدان وسائر الأقطار فعل الله تعالىٰ ما يعلم أنّ فيه المصلحة، وقد يجوز أن لا يعلم ذلك فيكون الأُمراء والحكّام والخلفاء من قِبَل الإمام في البلدان / [[ص ١٥٠]] والأمصار يقومون مقامه. وليس لأحدٍ أن يقول: فيجب أن يكون الرؤساء للناس والأئمّة بجميعهم علىٰ صفة الأُمراء من حيث قلنا: إنّ وجود الأُمراء في البلدان يقوم مقام وجود الأئمّة، لأنّ هذا الكلام في صفات الرئيس لا في وجوب وجوده.

ومن حيث وجبت الرئاسة في الجملة لا يُعلَم صفة الرئيس، وإنّما يُعلَم صفته وأحواله، وما يجب أن يكون عليه باستئناف نظر واستدلال.

علىٰ أنّ رئاسة الأُمراء والحكّام في البلدان إنّما قامت في اللطف والمصلحة مقام كون الإمام في تلك المواضع لأنّ الإمام من ورائهم، ولأنّهم مسوسون بسياسته، ومتدبّرون بتدبيره، ومنهون إليه أُمورهم، وكلّ ذلك مفقود إذا لم يكن في العالم إمام.

وإذا كانت المصلحة في رئاسة هؤلاء إنّما تتمّ بالإمام وكونه من وراء مراعاتهم فكيف يظنّ الاستغناء بهم عن الإمام؟

قال صاحب الكتاب: (ثمّ نعود إلىٰ ما ذكروه من التفصيل، وهو قولهم: إنّ السهو يعمّ الجميع فلا بدّ من حجّة، فنقول لهم: جواز السهو عليهم لا يمنع من صحّة قيامهم بما كلّفوه...)، إلىٰ قوله: (ويمنع من التكليف في وقت لا يمكن الوصول إلىٰ الحجّة، ويوجب في نفس الحجّة أنّه لا يمكنه القيام بما كُلِّفَ إلّا بحجّة...).

/ [[ص ١٥١]] فنقول له: كلامك في هذا الفصل مبنيٌّ علىٰ توهّمك علينا إيجاب الحجّة لأجل جواز السهو علىٰ الخلق في طريق النظر والاستدلال، والتوصّل إلىٰ المعارف، وقد بيّنّا أنّ الأمر بخلاف ما ظننته، ورتّبنا التعلّق بالسهو في وجوب الحاجة إلىٰ الإمام.

فأمّا تكليف المكلّفين في وقتٍ لا يتمكّنون فيه من الوصول إلىٰ الحجّة فإنّما كان يقبح لو امتنع وصولهم إليه لشيء يرجع إلىٰ المكلِّف _ جلّت عظمته _ أو كانوا في الأحوال التي لا يصلون إليه فيها غير متمكّنين من أفعال إذا وقعت منهم وصلوا إليها لا محالة، وقد بيّنّا أنّهم متمكّنون ممّا إذا فعلوه زالت تقيّة الإمام وخوفه، ووجب عليه الظهور.

فأمّا قولك: (ويجب في نفس الحجّة أن لا يمكن القيام بما كُلِّفَ إلّا بحجّة)، فطريف، لأنّ الحجّة عند خصومك لا يجوز عليه السهو، ولا شيء ممّا احتاجت الأُمّة من أجله إليه، فكيف تظنّ أنّه يلزم خصومك إذا أوجبوا حاجة الخلق إلىٰ الإمام لأجل جواز السهو عليهم لزمهم حاجة الإمام نفسه إلىٰ إمام وهو عندهم لا يجوز عليه السهو؟

قال صاحب الكتاب: (وبعد، فإن كان الحجّة يُبيِّن لنا ما لولاه لم يتبيّنه المكلّف، فمن أين أنّه لا بدّ منه في كلّ زمان؟ وهلّا جاز أن يستغني المكلّفون في كثير من الأعصار بما يتواتر عن الرسول ﷺ والحجّة والإمام؟ فإن امتنعوا من ارتفاع النقص [والسهو] / [[ص ١٥٢]] بالتواتر مع أنّه يوجب العلم الضروري لزمهم أن لا يرتفعا بالحجّة الذي غاية ما يأتيه هو البيان الذي لا يستقلّ بنفسه، ويحتاج معه إلىٰ النظر والاستدلال...).

فيقال له: هب أنّ التواتر يوجب العلم الضروري علىٰ ما اقترحت؟ أليس إنّما يجب العلم الضروري عندنا [بما] ينقل ويتواتر به من الأخبار؟ فإذا قال: بلىٰ، قيل له: فإذا جاز علىٰ الناقل العدول عن النقل لسهو أو غيره _ علىٰ ما بيّناه فيما تقدّم _ لم ينفعنا حصول العلم الضروري لنا بما نقل، ووجب أن لا نكون واثقين بأنّ جميع الشرع قد تضمّنه النقل ولزمت الحاجة إلىٰ الإمام.

ثمّ يقال له: لو سلّمنا لك أيضاً أنّ الناقلين لا يجوز أن يعدلوا عن النقل، ولا يخِلُّوا به مضافاً إلىٰ أنّ تسليمنا أنّ نقلهم يوجب العلم الضروري لم يجب ما توهّمته من الاستغناء عن الإمام، لأنّا قد بيّنّا _ فيما تقدّم _ أنّ وجود الإمام لطف في كثير من الواجبات، وارتفاع كثير من المقبّحات، وما هذه حاله يلزم الحاجة إليه وإن كان الأمر في النقل علىٰ ما تدّعيه وتقترحه، فكيف يصحّ إطلاقك أنّ التواتر إذا أوجب العلم الضروري ارتفعت الحاجة إلىٰ الحجّة في كلّ زمان؟

ثـمّ أورد صـاحب الكتـاب كلامـاً في السـهو يجـري مجـرىٰ مـا تقـدَّم في / [[ص ١٥٣]] بيانـه عـلىٰ التـوهّم علينـا إيجـاب وجـود الإمـام بجـواز السـهو في طـرق المعـارف إلىٰ أن قـال: (وبعـد، فإنّـا نقـول: إنَّ السـهو إذا لحـق المكلَّـف فـيما كُلِّفَ فـلا بـدَّ إن لم يتـذكَّر مـن ذي قبـل ولا حصـل هنـاك منبِّـه أن يُخطِـر الله تعـالىٰ ببالـه مـا يـزول معـه السـهو وإلَّا قـبح تكليفه، فكيف يحتاج إلىٰ وجود الحجَّة مع ذلك ؟...).

فيقـال لـه: اعمـل عـلىٰ أنَّ تكليـف مـن سـها ولم يُخطِـر الله تعالىٰ ببالـه مـا يـزول معـه السـهو وإلَّا قـبح تكليفـه فكيـف يكـون مـا ذكرتـه قادحـاً في كلامنـا ومعترضـاً علينـا؟ ونحـن نعلـم أنَّ تكليـف النقـل عمَّـن سـها عنـه لـو سـقط حسـب مـا ادَّعيـت لم يسـقط وجـوب معرفـة الشـيء المنقـول عـن غـيره مـن المكلَّفـين الـذين لم يلحقهـم سـهو، ولا طريـق لهـم مـع وقوع السـهو عـن النقـل إلىٰ معرفـة مـا تضـمَّنه النقـل إلَّا قـول الإمام وبيانه، وهـذا يُبـيِّن أنَّ مـا تكلَّفتـه مـن ادّعـاء وجـوب أن يُخطِـر الله تعـالىٰ عـلىٰ بـاب المكلَّـف مـا سـها عنـه أو سـقوط تكليفه لا يغني عنك شيئاً في لزوم الحاجة إلىٰ الإمام.

اللّهـمّ إلَّا أن يـدَّعي أيضـاً أنَّ السـهو إذا لحـق النـاقلين فأعرضـوا عـن النقـل وسـقط عـنهم تكليفـه فقـد سـقط أيضـاً تكليف معرفة الشيء المنقول عن غيرهم.

وهـذا قـول ظـاهر الفسـاد، وفي إجمـاع الأُمَّـة عـلىٰ مـا فرضـه الله تعـالىٰ / [[ص ١٥٤]] عـلىٰ لسـان نبيّـه ﷺ وتعبَّـد بـه وبيَّنـه لمـن كـان في زمانـه لازم لنـا وواجـب علينـا التوصّـل إلىٰ معرفتـه والعمـل بـه دلالـة عـلىٰ بطـلان دعـوىٰ مـن ادَّعـىٰ سقوط التكليـف الشـرعي عـن بعـض الأُمَّـة مـن حيـث سـها بعضها عن النقل، ولم يقم بما وجب عليه فيه.

قـال صـاحب الكتـاب: (فأمَّـا تعلّقهـم بجـواز الشـبه فهو أبعـد ممَّـا قلنـاه، لأنَّـه قـد يصـحُّ أن لا تعـتريهم، كـما يصـحُّ تطرّقهـا عليهم أو عـلىٰ بعضـهم، فكيـف يقـال: إنَّـه لا بـدَّ مـن حجَّة لأجل أمر قد يصحُّ زواله والتكليف ثابت؟...).

فيقال له: قـد بيَّنـا _ فـيما سـلف _ وجـه التعلّـق بجـواز الشبه في الحاجـة إلىٰ الإمـام وهـو عـلىٰ خـلاف مـا تظنّـه علينـا، لأنّـا لم نوجـب الإمامـة لجـواز الشـبه في طـرق الأدلَّـة الثابتـة التي لا يمنع دخـول الشـبه فيهـا مـن اسـتدراك الحـقّ فيهـا، لأنَّ الشـبه وإن دخلـت فـيما هـذا حكمـه فـالمكلَّف مـتمكّن مـن إصابة الحقّ، وإنَّما يعدل عـن إصـابته بتقصـير مـن جهتـه، وإنَّـما أوجبنا الحاجـة إلىٰ الإمـام في هـذا الوجـه لأجـل جـواز دخـول الشـبه عـلىٰ النـاقلين حتَّـىٰ يعـدلوا عـن النقـل فـلا يمكـن الوصول مع عدولهم إلىٰ معرفة الشيء المنقول.

فأمَّـا قولـك: (إنَّ الشـبه يصـحُّ أن تعـتريهم)، فهـو كـذلك، غـير أنَّ الوضـع الـذي حصَّـلناه وأوجبنـا فيـه الحاجـة إلىٰ الإمام لا يفتقـر إلىٰ القطـع عـلىٰ وجـوب دخـول الشـبه، بـل التجويز لدخولها كافٍ مـن حيـث لم يحصـل الثقـة بـأنَّ جميـع مـا يحتاج إليه وقـد كُلِّفنـا معرفتـه قـد نُقِـلَ إلينـا مـع الجـواز كـما لا / [[ص ١٥٥]] يحصـل مـع الوجـوب، فـما ظنّـه مـن الفـرق بين الأمرين غير صحيح.

قـال صـاحب الكتـاب: (وبعـد، فـإنَّ الشـبه مـن قـبلهم قد يصحُّ منهم حلّها بالنظر...)، إلىٰ آخر كلامه.

فيقـال لـه: هـذا تـوهّم منـك علينـا إيجـاب الإمـام ووجـوده لـدفع الشـبه، والمنـع مـن وقوعهـا، وهـو شـبيه بـما تقـدَّم مـن ظنّـك علينـا في السـهو وجـواز دخولـه عـلىٰ الخلـق، وقـد مضـىٰ كيـف قولنـا في الأمـرين، والوجـه الصـحيح في ترتيب الاستدلال بهما.

قـال صـاحب الكتـاب: (عـلىٰ أنَّ الشـبه قـد تجـوز في العلم بنفس الحجَّـة فتجـب الحاجـة إلىٰ آخـر، ويلـزم مـن ذلـك ما قدَّمناه...).

فيقـال لـه: الشـبه وإن جـازت في العلـم بـنفس الحجَّـة فهـي غـير مانعـة مـن إمكـان الوصـول إلىٰ الحـقّ ولا دافعـة للدلالـة عـلىٰ الحجَّـة، ولـيس كـذلك حكـم الشـبه إذا دخلـت علىٰ الناقلين المتـواترين، أو عـلىٰ بعضـهم، فخـرج الخـبر مـن أن يكـون متـواتراً، لأنَّهـا إذا دخلـت في هـذا الموضـع ارتفـع الطريق إلىٰ المعرفـة بـما تضـمَّنه النقـل وإذا دخلـت هنـاك لم تخـل بإمكان المعرفة ولا رفعت الطريق إلىٰ إدراك الحقّ وإصابته.

قـال صـاحب الكتـاب: (عـلىٰ أنَّ الشـبه تجـوز عـلىٰ الحجَّـة وإنَّـما / [[ص ١٥٦]] يختـار خلافهـا أو يزيلهـا بـما آتـاه الله من الدلالة، وحـال غـيره كحالـه، وإن كـان قـد يقصـر فـما الحاجـة إلىٰ الحجَّـة؟ ولا يمكـنهم أن يجعلـوا الحجَّـة معصـوماً، بمعنىٰ المنـع مـن الإقـدام عـلىٰ هـذه الأُمـور، لأنَّ ذلـك يوجـب زوال التكليـف، فـإن ثبـت فيـه العصـمة فمعناهـا أنَّ المعلـوم أنَّه لا يختار ذلك وذلك ممكن في غيره علىٰ ما قدَّمناه...).

فيقال له: إن أردت بقولك: إنَّ الشبهة تجوز على 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.

قال صاحب الكتاب: (ولا يجب إذا قصَّر أن ينصب الله تعالىٰ حجَّة، لأنَّ الحجَّة لا يزيل التقصير إذ المعلوم أنَّ مع وجوده قد يُقصِّر المكلَّف لأنَّه لا يُضطرّ إلىٰ فعل ما كُلِّفه، وإنَّما يدلُّ ويُنبِّه...).

/ [[ص ١٥٧]] فيقال له: وهذا أيضاً مبنيٌّ علىٰ توهّمك الأوَّل، وقد مضىٰ ما فيه كفاية. وجملة ما نقول: إنَّه ليس لأجل تقصير المكلَّف الذي دخلت عليه الشبهة أوجبنا الحاجة إلىٰ الإمام ليُنبِّهه علىٰ تقصيره، ولكن تقصيره إذا وقع وتعدّىٰ إلىٰ غيره من حيث سدّ عليه باب العلم من جهة النقل احتيج إلىٰ إمام ليُبيِّن ما لا يعلمه المكلَّف لولا بيانه.

قال صاحب الكتاب: (فأمَّا الشهوة والهوىٰ والتعلّق بهما فبعيد، لأنَّ مع وجود الحجَّة لا بدَّ من ثباتها حتَّىٰ يصحَّ التكليف، وإنَّما يكون في التعلّق بذلك فائدة لو كان عند وجود الإمام يزول ذلك ويتغيَّر، ومتىٰ قالوا: إنَّها وإن كانت حاصلة مع وجود الإمام فإنَّه ببيانه وتحذيره يصدف المكلَّف عن اتّباع شهوته.

قيل لهم: إنَّما يصدف بالتنبيه والتحذير دون الاضطرار، وذلك ممكن من غيره ومنه، وإن لم يكن حجَّة، ويمكن المكلَّف من ذي قبل فيجب الغنىٰ عن الإمام...).

فيقال له: قد بيَّنا فيما مضىٰ وجه التعلّق في الحاجة إلىٰ الإمام بالشهوة والهوىٰ وهو بخلاف ما ظننته من أنَّ وجوده يزيل الشهوات أو يُغيِّرها، وكشفنا عن أنَّ وجود الإمام إنَّما يُؤثِّر في مقتضىٰ الشهوات فيُقلِّل وقوع ما لولا وجوده لوقع من الخلف لمكان شهواتهم.

فأمَّا قولك: (إنَّ ذلك ممكن من غيرهم)، فهو ممكن _ كما قلت _ غير أنَّه لا يُؤثِّر تأثير فعل الأئمَّة المطاعين الذين قامت هيبتهم في النفوس، / [[ص ١٥٨]] لأنّا نعلم ضرورة أنَّ زجر الأئمَّة المهيبين المتسلّطين وأمرهم ونهيهم له من التأثير في ارتفاع كثير ممَّا تميل إليه شهوات رعاياهم ما ليس لزجر غيرهم ممَّن لا طاعة له ولا سلطان ولا نفوذ أمر، ومن دفع هذا كان مكابراً.

وأمَّا قولك: (ويمكن المكلَّف من ذي قبل)، فهو يمكنه غير أنَّه معلوم أنَّه عند وجود الرؤساء والأئمَّة وذي السلطان والبسط يكون أقرب إلىٰ تجنّبه، وعند عدمهم أقرب إلىٰ مواقعته، وما تقدَّم من الدلالة من أنَّ وجود الرؤساء لطف _ فيما ذكرناه _ يُبطِل كلّ هذا الذي ذكره.

قال صاحب الكتاب: (وبعد، فإنَّ ذلك قائم في النظر في كونه حجَّة لأنَّ مقتضىٰ الشهوة العدول عن ذلك لما فيه من الراحة، ولما قد يعتري المكلَّف من الشبه فتجب الحاجة إلىٰ حجَّة قبل الإمام...).

فيقال له: إنَّما يلزم ما ذكرته من يوجب كون الإمام لطفاً في ارتفاع كلّ ما تدعو إليه الشهوات، وتميل إليه النفوس، حتَّىٰ يجعله لطفاً في جميع ما يلزم من النظر والاستدلال وغيرهما، وقد بيَّنا أنَّ الصحيح خلاف ذلك، وليس إذا قضت العادات بكون الأئمَّة والرؤساء لطفاً في وقوع كثير من الواجبات، والامتناع من ضروب المقبَّحات وجب أن يُقطَع علىٰ كونهم لطفاً في كلّ واجب.

قال صاحب الكتاب: (ولو كان الحجَّة يُؤثِّر في الشهوة لكان يجب / [[ص ١٥٩]] الغنىٰ عنه بأن لا يفعل الله تعالىٰ الشهوة أو يزيلها عن المكلَّف والتكليف قائم لأنَّه تعالىٰ علىٰ ذلك أقدر...).

فيقال له: لو أنَّ الله تعالىٰ أزال الشهوة ولم يفعلها بالابتداء لقبح التكليف لأنَّ فقدها مخلٌّ بشرطه، ولو سقط التكليف لم يحتج إلىٰ الإمام لأنَّ الحاجة إليه مقرونة به وباستمراره، علىٰ أنَّ في قولك: (يزيلها) وأنت تعني الشهوة والتكليف قائم مناقضة ظاهرة، لأنَّك قبل هذا الفصل قلت: (إنَّ الشهوة والهوىٰ لا بدَّ من إثباتها حتَّىٰ

يصحَّ التكليف)، فكيف نسيت هذا هاهنا، وألزمت أن لا يفعلها الله تعالىٰ مع ثبوت التكليف؟

فإن قلت: إنَّما أردت أن يزيلها كما يزيلها الإمام، قلنا لك: الإمام ليس يزيلها وإنَّما هو لطف في ارتفاع مقتضاها.

فإن قلت: فألَّا رفع مقتضاها بغير إمام.

قلنا لك: هذا ممَّا قد بيَّنا فساده بالدلالة علىٰ أنَّ الإمام لطف، وأنَّ غيره لا يقوم مقامه في من كان لطفاً لهم.

قال صاحب الكتاب: (وتعلّقهم بكلّ ذلك يبطل، لأنَّه يوجب أن لا يقتصروا علىٰ حجَّة واحدة يلزمهم أن يكون كلّ مكلَّف متمكِّناً منه في كلّ وقت...).

فيقال له: أمَّا إلزامك أن لا يُقتصَر علىٰ حجَّة واحدة، فقد مضىٰ ما فيه مكرَّراً.

/ [[ص ١٦٠]] فأمَّا الغيبة فإنّا لم نجوِّزها مع الاختيار، بل مع الإلجاء والاضطرار، والحجَّة علىٰ الظالمين الذين أخافوا الإمام وأحوجوه إلىٰ الاستتار والغيبة، ولا حجَّة فيه علىٰ الله تعالىٰ ولا علىٰ الإمام عليه السلام.

فأمَّا تمكّن كلّ واحد من الوصول إليه فقد تقدَّم أنَّه ممكن من حيث تمكَّنوا من مفارقة ما أحوج الإمام إلىٰ الاستتار.

قال صاحب الكتاب: (شبهة لهم أُخرىٰ: وربَّما سلكوا ما يقارب هذه الطريقة علىٰ وجه آخر بأن يقولوا: إذا كان السهو والغفلة والغلط لاتّباع الشهوة والشبهة جائزة علىٰ المكلَّفين وكذلك النقص والتقصير وكان الأقرب في زوال ذلك أو زوال تأثير وجود حجَّة في الزمان لأنَّ عنده _ لا شكَّ _ يكونون أقرب إلىٰ العدول عن ذلك إلىٰ القيام بما كُلِّفوه فلا بدَّ في المكلَّف إذا كان أحسن النظر للمكلَّفين أن يقيم لهم في الزمان حجَّة من رسول أو إمام كما لا بدَّ من أن يلطف لهم).

قال: (وهذا يسقط بوجوه: منها ما قدَّمناه من أنَّه لا وجه نقطع به علىٰ أنَّ ذلك أقرب إلىٰ قيامهم بما كُلِّفوه، لأنّا قد بيَّنا مفارقته لكون المعرفة لطفاً لهم علىٰ كلّ حالٍ، وبيَّنا أنَّ لطف المكلَّف قد يكون بأن يُخلىٰ سربه ويُوكَل إلىٰ نفسه فقد يكون عند ذلك أقرب إلىٰ الطاعة من أن يلزم اتّباع غيره...).

فيقال له: قد تقدَّم [ما] ذكرناه في الوجه الذي يُقطَع به علىٰ أنَّ وجود / [[ص ١٦١]] الأئمَّة والرؤساء لطف للمكلَّفين، ودلَّلنا علىٰ أنَّه لا بدَّ أن يكونوا عند وجودهم أقرب إلىٰ الصلاح وأبعد من الفساد، وما ظننت أنَّه يفسد هذه الطريقة وأحلت في كلامك هذا عليه فقد أفسدناه ودلَّلنا علىٰ بطلانه، وبعده من الصواب.

فأمَّا مفارقة الإمامة للمعرفة في عموم اللطف بها فقد قلنا: إنَّها عامَّة في الأحوال ومساوية للمعرفة في ذلك، وإن لم يجب القطع علىٰ أنَّها لطف في كلّ تكليف كالمعرفة، ولا في كلّ مكلَّف حتَّىٰ يتعدّىٰ إلىٰ المعصومين. وقد تقدَّم ذكر الخصوص والعموم في الألطاف، وأنَّها قد تتَّفق في ذلك وتختلف ما لا يحتاج إلىٰ إعادته.

ومن عجيب الأُمور تصريحه بأنَّ الصلاح قد يكون في الإهمال بقوله: (إنَّ لطف المكلَّف في أن يكون بأن يُخلّىٰ سربه ويُوكَل إلىٰ نفسه)، وهذه حالة يعلم كلّ العقلاء بما تثمره من الفساد وييأسون من وقوع شيء من الصلاح، حتَّىٰ أنَّهم إذا بلغوا الغاية في التعوّذ من المكاره رغبوا إلىٰ الله تعالىٰ في أن لا يكلهم إلىٰ نفوسهم.

والمناظرة في الضروريات لا معنىٰ لها وأكثر ما يُستَعمل فيها التنبيه الذي استقصيناه، وتناهينا في استعماله.

قال صاحب الكتاب: (ومنها أنَّه لا يخلو من أن يكون ذلك لطفاً في كلّ أمر كُلِّفوه، أو بعض دون بعض، فإن جعلوه [لطفاً] في كلّه لزم الحاجة إلىٰ حجَّة في النظر المؤدّي إلىٰ العلم بأنَّ الحجَّة حجَّة، ويؤدّي إلىٰ ما ذكرناه من الفساد، ويلزم حضور الحجَّة في كلّ وقت عند كلّ مكلَّف، أو يلزم إثبات حجج ليصحَّ ذلك فيهم إلىٰ سائر ما قدَّمناه.

وإن قالوا: هو لطف في بعض ذلك.

/ [[ص ١٦٢]] قيل لهم: إذا كان حال الكلّ سواء فمن أين أنَّه لطف في البعض دون بعض؟...).

فيقال له: قد بيَّنا ما يقتضي العادات أن يكون الإمام لطفاً فيه، وفصَّلنا بينه وبين غيره بما لا يجب القطع علىٰ مثل ذلك فيه، وقلنا: في الاعتقادات وما يرجع إلىٰ أفعال القلوب كالنظر وغيره أنَّه ليس بواجب أن يكون الإمام لطفاً في وقوعه لأنَّه غير ممتنع أن يعلم الله تعالىٰ من حال المكلَّفين أنَّهم يؤدّون الواجب عليهم فيما عدَّدناه مع

فقد الإمام ويقوم مقام تنبيهه لهم تنبيه غيره من خاطر أو غير خاطر.

فأمّا قولك: (إنَّ حال الكلّ سواء)، فليس كذلك، لأنَّ كلّ عاقل يعلم ضرورة ما بين حال الرؤساء والأئمَّة في لزوم السداد، وطريقة العدل والإنصاف، ومفارقة الظلم والبغي، وكثير من ضروب الفساد، وليس بمعلوم مثل ذلك في كلّ الواجبات.

فأمّا حضور الحجَّة في كلّ وقت وإثبات حجج فقد مضىٰ ما فيه مكرَّراً.

فإن قال: إذا كنتم لا تقطعون علىٰ أنَّ الإمام ليس بلطف في كلّ الواجبات، بل تُجوِّزون كونه لطفاً في جميعها، وإنَّما امتنعتم من القطع علىٰ / [[ص ١٦٣]] وجوب كونه لطفاً في الجميع فقد جاز علىٰ ما صرَّحتم به أن يكون لطفاً في الكلّ، فكيف الجواب مع هذا التجويز عمَّا ألزمناكموه؟

قيل له: حكم الجواز يخالف حكم الوجوب في هذا الموضع لأنَّ الوجوب يقتضي إثبات ما لا نهاية له من الحجج، والجواز ليس كذلك.

فإن قال: لا شكَّ أنَّ بين الجواز والوجوب الفرق الذي ذكرتموه، غير أنَّه إذا كان جائزاً أنَّ كون الإمامة لطفاً في كلّ واجب، ومعرفة بإمام وغيره، وعلىٰ كلّ وجه فلو علم الله تعالىٰ هذا الجائز ما الذي كان يجب علىٰ قولكم؟

قيل له: إن عُلِمَ ما ذكرته لم يحسن تكليفنا لتعلّقه بوجود ما لا نهاية له.

وبيان هذه الجملة: أنَّه تعالىٰ إذا كلَّفنا بفعل الواجبات، والامتناع عن المقبَّحات، فكنّا عالمين بأنَّ الإمامة لطف في فعل كثير ممَّا يوجب علينا، والامتناع من كثير ممَّا كره منّا، فلو علم تعالىٰ أنَّ معرفتنا بالإمام الذي في إمامته لطف لنا يحتاج في معنىٰ اللطف إلىٰ مثل ما احتاجت إليه الأفعال التي ذكرناها حتَّىٰ يكون وجود إمام آخر لطفاً فيها كما كانت هي لطفاً في غيرها، وكان القول في ذلك الإمام كالقول في هذا لاتَّصل لطفاً بما لا نهاية له، ولو كان ما قدَّرناه في المعلوم لقبح تكليفنا ما وجود الإمام لطف فيه، وفي علمنا بأنَّنا مكلَّفون بذلك دلالة علىٰ أنَّ التقدير الذي قدَّرناه ليس في المعلوم، والعمدة هي الفصل بين الوجوب والجواز، لأنَّ الوجوب مع ثبوت التكليف يقتضي وجود ما لا نهاية له، والجواز لا يقتضي ذلك، بل يكون ثبوت التكليف مؤمِّناً من أن يكون في المعلوم ما يقتضي فعل ما لا يتناهىٰ، وما كان منه ينتهي إلىٰ حدٍّ فهو مجوِّز، لأنَّ ثبوت التكليف لا ينافيه وإنَّما ينافي ما لا يتناهىٰ.

/ [[ص ١٦٤]] فإن قال: جملة ما ذكرتموه يوجب أنَّ الإمام لطف فيما يُخاف فيه من أدبه وعقابه، وهذا يوجب أنَّ الناس عند وجود الإمام كالملجئين إلىٰ فعل الواجب والامتناع من القبيح فلا يستحقّون ثواباً.

قيل له: ليس يبلغ خوف الناس من أدب الإمام ورهبتهم له إلىٰ حدِّ الإلجاء، لأنّا نرىٰ بعضهم قد يواقع القبيح مع وجود الأئمَّة وانبساط أيديهم، وقوَّة سلطانهم، ولأنّا نجد من يمتنع منه في حال وجود الأئمَّة يستحقُّ المدح، وليس يجوز أن يستحقَّ المدح فيها الإنسان ملجأ إليه، ولو لزمنا في هذا الموضع أن يكون المكلَّفون ملجئين إلىٰ فعل الواجب لأجل الخوف من الإمام للزمك إذا قلت: إنَّ المعرفة باستحقاق العقاب لطف في التكليف، وأنَّ المكلَّفين لا بدَّ أن يكونوا عند هذه المعرفة أقرب إلىٰ اجتناب القبيح أن يكونوا ملجئين وغير مستحقّين للثواب.

فإن قلت: ليس يمتنع أن يترك المكلَّفون _ عند المعرفة باستحقاق العقاب _ الفعل لقبحه وتكون هذه المعرفة داعية لهم إلىٰ ذلك.

قيل لك: وكذلك ليس يمتنع أن يترك الناس القبائح عند وجود الأئمَّة وانبساط أيديهم للوجه الذي وجب عليهم تركها منه، ويكون وجود الأئمَّة داعياً ومسهِّلاً.

قال صاحب الكتاب: (وبعد، فإنَّ ذلك يوجب جواز أن لا يكون لطفاً في البعض الذي ذكروه، وفي ذلك الاستغناء عن الحجَّة في بعض المكلَّفين وفي بعض الأعصار، [وما أوجب ذلك أوجب جواز الاستغناء عنه في كلّ زمان]...).

/ [[ص ١٦٥]] فيقال له: الذي يُبطِل قولك ما قدَّمناه من الدلالة علىٰ كون الإمام لطفاً في أحد الأمرين، وأنَّه لا وجه يُقطَع منه كونه لطفاً في الآخر، وليس يجب إذا لم يكن لطفاً في شيء أن لا يكون لطفاً في غيره، لأنَّ هذا لو وجب للزمك إخراج كثير من الألطاف عن كونها لطفاً،

لأنَّه لو قيل لك: أتقطع علىٰ أنَّ الصلاة لطف في كلّ تكليف؟ لم يمكنك ادِّعاء ذلك فيها، لأنَّك إن ادَّعيته طولبت بالبرهان، ولا برهان يُقطَع به علىٰ عموم كونها لطفاً في جميع التكاليف، وإذا جوَّزت اختصاصها قيل لك: ما تنكر أن يكون جواز أن يكون لطفاً في بعض التكاليف كجواز ذلك في الكلّ؟ فوجب أن تُخرِجها من أن تكون لطفاً جملةً، وهذا إن لزمته لم يكن جوابك عنه إلَّا مثل جوابنا لك، فتأمَّله!

قال صاحب الكتاب: (ومنها: أنَّ اللطف في ذلك لا يجوز أن يكون وجود عين الإمام، وإنَّما هو بيانه وما يكون من قِبَله فيجب أن يقوم بيان غيره مقام بيانه، وتنبيه العلماء يقوم مقام تنبيهه...).

فيقال له: إن أردت أنَّ بيان غيره من العلماء وتنبيهه يقوم مقام بيان الإمام وتنبيه فيما دلَّلنا علىٰ أنَّ وجود الإمام لطف فيه من الأفعال فلا، لأنَّ العقلاء يعلمون أنَّ غير الرؤساء والأئمَّة لا يقومون في هذا الوجه مقامهم، وإن أردت به غير ذلك من الاعتقادات والتنبيه علىٰ النظر والاستدلال فيما ذكرته جائز، إلَّا أنَّه ليس بقادح في طريقتنا.

قال صاحب الكتاب: (ومنها: أنَّ نفس الحجَّة إذا استغنىٰ في قيامة بما كُلِّفَ عن حجَّة أُخرىٰ فما الذي يمنع من مثله في / [[ص ١٦٦]] المكلَّفين...).

فيقال له: إنَّما وجب في الحجَّة الاستغناء عن الحجَّة الأُخرىٰ يكون لطفاً له في الامتناع من القبيح، وأداء الواجب لعصمته وكماله، وما وجدنا في غيره ذلك لأنَّه لو كانت حال غيره من المكلَّفين كحاله لاستغنىٰ عن إمام كما استغنىٰ هو.

فإن قال: إذا جاز أن يقوم في الحجج والأئمَّة في باب اللطف والامتناع من القبائح غير الإمام مقام الإمام فلِمَ لا يجوز مثل ذلك في غير الحجج والأئمَّة؟ وألَا جاز أن يعلم الله تعالىٰ ذلك في سائر المكلَّفين أو أكثرهم فيستغنوا عن الأئمَّة كما استغنت الأئمَّة؟

قيل له: ليس يمتنع أن يعلم الله تعالىٰ من حال بعض المكلَّفين ممَّن ليس بإمام أنَّه لا يختار شيئاً من القبيح عند بعض الألطاف التي ليست بإمامةٍ، فيفعل ذلك ويكون معصوماً لا يحتاج إلىٰ إمام من هذا الوجه، غير أنَّ الذي لا نُجوِّزه هو أن يكون في المعلوم أنَّ غير وجود الأئمَّة والرؤساء يقوم في لطف من جاز عليه من المكلَّفين فعل القبيح، ولم يُؤمَن منه الفساد والافتتان مقام وجودهم حتَّىٰ يكونوا عنده أقرب إلىٰ فعل الواجب، وأبعد من فعل القبيح، كما يكونوا كذلك عند وجود الأئمَّة، والذي يمنع من هذا علمنا بأنَّ الناس علىٰ طريقة واحدة يفسدون ويفتنون عند فقد الأئمَّة، ويصلحون ويستقيمون عند وجودهم، ولو كان ما ألزمناه جائزاً لم يكن العلم الذي ذكرناه حاصلاً علىٰ الحدِّ الذي هو عليه، / [[ص ١٦٧]] بل كان يجب تجوُّز كون الناس مع فقد الأئمَّة علىٰ حال السداد والصلاح، ومع وجودهم علىٰ حال الفساد والاضطراب، وفي القطع علىٰ بطلان هذا دلالة علىٰ أنَّه ليس في الجائز أن يقوم مقام الأئمَّة فيما ذكرناه غيرهم.

قال صاحب الكتاب: (شبهة أُخرىٰ لهم، قالوا: قد علمنا من حال المكلَّفين أنَّهم يجوز عليهم الاختلاف فيما كُلِّفوا علمه من المذاهب، فكما يجوز عليهم ذلك فجائز عليهم الاختلاف في الأدلَّة، والاختلاف في كيفية الاستدلال بها، والنظر فيها، [وإذا كان كلّ ذلك جائزاً] فلا بدَّ من قاطع للخلاف...).

ثمّ تكلَّم في ردِّ ذلك بكلام طويل بعضه صحيح مثمر وبعضه غير صحيح، وهذه الطريقة التي حكاها غير معتمدة عندنا ولا اعتمدها أحد من أصحابنا المتقدِّمين ولا المتأخِّرين، والذي يتعلَّقون به في باب الاختلاف في المذاهب هو علىٰ خلاف هذا الوجه، لأنَّهم يذكرون ذلك في بعض السمعيات والشرعيات ممَّا يكون فيه الحجج كالمتكافئة، / [[ص ١٦٨]] والأدلَّة القاطعة مفقودة، وسنتكلَّم في تصحيح هذه الطريقة، فقد ذكرها صاحب الكتاب تاليةً لهذا الفصل، وقد كان يجب عليه أن لا يورد في الحكاية عنّا هذه الشبهة الضعيفة التي لا يخفىٰ بطلانها علىٰ متكلِّم، اللّهمّ إلَّا أن يكون أصابها في كتاب لنا مشهور أو سمعها من متكلِّم من أصحابنا حاذق فيضيفها إلىٰ الكتاب أو المتكلِّم، وإلَّا فقد أقام نفسه مقام المتَّهم بإيراد ما سهل عليه نقضه، ويمكنه دفعه.

قال صاحب الكتاب: (شبهة لهم أُخرىٰ: وربَّما

تعلَّقوا باختلاف الأئمَّة في الفقه والاجتهاد، وقالوا: لا بدَّ من حجَّة ليقطع هذا الخلاف، لأنَّه لا يمكن إثبات حجَّة قاطعة في الكتاب والسُّنَّة، ولا بدَّ من أن يكون علم ذلك مستودعاً في الإمام...).

قال: (وهذا يبطل بما دلَّلنا عليه من إثبات الاجتهاد...).

فيقال له: قد تعلَّق أكثر أصحابنا بهذه الطريقة، واعتمدوها في الحاجة إلىٰ إمام بعد النبيّ، وما حكيته من نفي حجَّة قاطعة في الكتاب والسُّنَّة باطل لا يطلقه القوم المستدلِّون بهذه الطريقة. ووجه ترتيب الاستدلال بها أن يقال: قد علمنا أنَّه ليس كلّ ما تمسُّ الحاجة إليه من الشريعة عليه حجَّة قاطعة من كتاب أو تواتر أو إجماع أو ما يجري مجراهما، بل الأدلَّة في كثير من ذلك كالمتكافئة، أو هي متكافئة، ولولا ما / [[ص ١٦٩]] ذكرناه ما فزع خصومنا إلىٰ غلبة الظنّ والاستحسان وغيرهما ممَّا يسمّونه اجتهاداً، وإذا ثبت ذلك وكنّا مكلَّفين للعلم بالشريعة والعمل بها وجب أن يكون لنا مفزع نصل من جهته إلىٰ ما اختلفت أقوال الأُمَّة فيه.

فأمَّا قولك: (وهذا يبطل بما دلَّلنا عليه من صحَّة الاجتهاد)، فقد دلَّت الأدلَّة الواضحة عندنا علىٰ إبطال ما تسمّيه اجتهاداً، وأحد ما يدلُّ علىٰ ذلك، أنَّ الاجتهاد في الشريعة عندكم هو طلب غلبة الظنّ فيما لا دليل عليه، والظنّ لا مجال له في الشريعة، ولا يصحُّ أن يغلب في الظنّ تحريم شيء منها أو تحليله، لأنَّ الشريعة مبنيَّة علىٰ ما يعلمه الله تعالىٰ من مصالحنا التي لا عهد لنا فيها ولا عادة ولا تجربة.

ألَا ترىٰ أنَّه تعالىٰ قد حرَّم شيئاً وأباح مثله وما هو من جنسه، وأباح شيئاً وحظر مثله وما صفاته كصفاته؟ فكيف يمكن أن يستدرك بالظنّ الحلال والحرام من هذه الشريعة، وما يوجب الظنّ ويقتضيه مفقود فيها؟

وما يذكره خصومنا عند ورود هذا الكلام عليهم من قولهم: (إنَّ الظنَّ يغلب في الشريعة وإن لم يكن له طريق معلوم مقطوع عليه كما يغلب ظنّ أحدنا أنَّه إذا أراد التجارة خسر أو ربح، وإذا سلك بعض الطريق عطب أو سلم إلىٰ غير ما ذكرناه ممَّا يغلب ظنّ العقلاء فيه، وإن لم يمكن الإشارة إلىٰ ما اقتضىٰ الظنّ بعينه فكذلك لا ينكر أن يغلب ظنّ العلماء في الشريعة بما يوجب الحاق المحرَّم بالمحرَّم والمحلَّل بالمحلَّل)، لا يُغني عنهم في دفع كلامنا شيئاً، لأنَّ سائر ما يذكرونه إنَّما يغلب ظنّ / [[ص ١٧٠]] العقلاء فيه لتقدّم عادةٍ لهم في أمثالهم أو تجربة أو سماع خبر من له فيه عادة وتجربة، ولو عروا من جميع ذلك لم يجز أن يغلب ظنونهم في شيء منه، يتبيَّن هذا أنَّ من لم يسافر قطّ، ولم يسلك طريقاً من الطرق ولا سمع بأخبار المسافرين وأحوال الطرق المسلوكة، فلا يجوز أن يظنَّ العطب أو النجاة في بعض الأسفار، وفي سلوك بعض الطرق، وكذلك من لم يتَّجر قطّ ولا اتَّصل به خبر التجارات وأحوال التجارة لا يجوز أن يظنَّ في شيء منها ربحاً ولا خسراناً.

وإذا صحَّ ما ذكرناه، وكانت الظنون التي تعلَّق بها مخالفونا إنَّما غلبت لاستنادها إلىٰ طرق معلومة ولو قدَّرنا زوالها لم تحصل تلك الظنون، وكانت جميع الطرق التي تغلب فيها الظنون مفقودة في الشريعة بطل دخول الظنّ فيها.

فإن قال: هذا يؤدّي إلىٰ أنَّ جميع المصحِّحين للاجتهاد من الفقهاء وغيرهم كاذبون فيما يُخبِرون به من غلبة ظنونهم في الشريعة، ومثل ذلك لا يجوز عليهم مع كثرتهم وتديّنهم بمذاهبهم.

قيل له: ليس القوم الذين ذكرتهم كاذبين في وجدانهم أنفسهم علىٰ اعتقادٍ ما، وإنَّما هم مبطلون في إخبارهم بأنَّه غلبة ظنّ والعلم بالفرق بين الاعتقاد والمبتدأ، والظنّ والعلم ليس بضروري، ولا ممَّا يجب أن يعرفه كلّ أحد من نفسه.

ثمّ يقال له: ليس ما نقوله من أنَّ الفقهاء وغيرهم من أصحاب الاجتهاد غير ظانّين في الشريعة علىٰ الوجه الذي تدَّعونه بأعجب من قولك: إنَّ جميع من خالفك ممَّن يرىٰ أنَّ الحقَّ في واحد من أهل الاجتهاد / [[ص ١٧١]] غير عالم في الحقيقة بما يدَّعي أنَّه عالم به، وأنَّهم جميعاً كاذبون في قولهم بأنَّهم عالمون.

وقولهم أيضاً: إنَّ جميع مخالفيك في أُصول الديانات التي طريقها الأدلَّة والعلم كاذبون فيما يدَّعونه من العلم بمذاهبهم التي يخالفونك فيها.

فإن قلت: إنَّ هؤلاء لم يكذبوا فيما يجدون أنفسهم عليه من الاعتقاد، وإنَّما غلطوا في ادِّعاء كونه علماً، وليس كون العلم علماً بما يجده الانسان من نفسه ضرورةً.

قيل لك: والفقهاء أيضاً لم يكذبوا في أنَّهم يجدون أنفسهم في أمر ما، وإنَّما غلطوا في تسميته بأنَّه غلبة ظنّ، وهو في الحقيقة اعتقاد مبتدأ لا تأثير له.

قال صاحب الكتاب: (وبعد، فلو كان الحقّ في واحد لكان لا بدَّ من أن يكون عليه دليل كالمذاهب في التوحيد والعدل، فكما يُستغنىٰ عن الإمام فيهما لما قدَّمناه من قبل فكذلك كان يجب الاستغناء عنه في هذه المسائل، وأن يقال: إنَّ من خالف الحقَّ إنَّما أُتي من قِبَل نفسه بأن قصَّر في النظر والاستدلال الذي يمكنه أن يفعله علىٰ الوجه الذي لزما ووجبا وفي ذلك أيضاً يمكن الاستغناء عن الإمام...).

فيقال له: إنَّما كان ما ذكرته سائغاً لو كان كلّ حقّ من الشريعة / [[ص ١٧٢]] عليه دليل قائم كأدلَّة التوحيد والعدل، وقد علمنا خلاف ذلك ضرورةً، لأنَّه لو كانت الشريعة بهذه الصفة لما تكلَّف الناس في التوسّل إليها طرق الاجتهاد والاستحسان كما لم يتكلَّفوا مثل هذا في التوحيد والعدل، والأمر فيما ذكرنا أوضح من أن يخفىٰ علىٰ أحد، ومن اعترض مذاهب مخالفينا في الفرع لم يُصِب علىٰ عُشرها أدلَّة قاطعة كأدلَّة التوحيد والعدل، بل وجد المعوَّل في جميعها أو أكثرها علىٰ الاجتهاد والظنّ وما أشبههما ممَّا هو خارج عن طريقة العلم.

فإن قال: ما ذكرتموه يؤدّي إلىٰ الحيرة، وإلىٰ أنَّ الناس قد كُلِّفوا إصابة الحقّ من غير دليل يصلون إليه من جهته.

قيل له: ما كلَّف الله تعالىٰ إلَّا ما مكَّن من الوصول إليه من شريعة وغيرها، فما نُقِلَ من الشريعة عن الرسول ﷺ نقلاً يقطع العذر كُلِّفنا فيه الرجوع إلىٰ النقل، وما لم يكن فيه نقل ولا ما يقوم مقامه من الحجج السمعية إمَّا لأنَّ الناس عدلوا عن نقله، أو لأنَّهم لم يخاطبوا به وعوّل بهم علىٰ قول الإمام القائم مقام الرسول عليه السلام كُلِّفنا فيه الرجوع إلىٰ أقوال الأئمَّة المستخلفين بعد الرسول، ولهذا نجد الحكم في جميع ما يُحتاج إليه في الحوادث موجوداً فيما ينقله الشيعة عن أئمَّتهم عليهم السلام، وكلّ ما تكلَّف فيه خصومنا القياس والاجتهاد وطرق الظنّ عند الشيعة فيه نصٌّ إمَّا مجمل أو مفصَّل.

قال صاحب الكتاب: (ويلزمهم علىٰ هذه العلَّة وجود الإمام وظهوره والتمكّن من ملاقاته لإزالة هذا الاختلاف، ويلزمهم وجود / [[ص ١٧٣]] الحجَّة في كلّ بلد، وعند كلّ فريق، ويلزمهم إبطال الفتاوىٰ من العلماء لجواز الغلط عليهم، أو علىٰ كثير منهم، وأن يوجبوا أن لا يُفتي إلَّا الإمام، ولا يحكم إلَّا هو، وفي ذلك خروج عن دين المسلمين...).

فيقال له: أمَّا وجود الإمام وظهوره في كلّ بلد فقد مضىٰ الكلام فيه دفعةً بعد أُخرىٰ.

فأمَّا الفتاوىٰ فلا تبطل _ كما ادَّعيت _، بل يتولَّاها من استودع حكم الحوادث _ وهم الشيعة _ بما نقلوه عن أئمّتهم عليهم السلام، ومن عدل عن هذا المعدن الذي بيَّناه لم يكن له أن يُفتي، لأنَّه لا يُفتي في الأكثر إلَّا بما هو عامل فيه بالظنّ والترجيم.

فإن قال: هذا تصريح منكم باستغناء الشيعة بما علمته عن إمام الزمان، لأنَّها إذا كانت قد استفادت علم الحوادث عمَّن تقدَّم ظهوره من الأئمَّة عليهم السلام، فأيُّ حاجة بها إلىٰ هذا الإمام؟

قيل له: إنَّما يجب ما ظننته لو كان ما استفدته من هذه العلوم ووثقت به لا يفتقر إلىٰ كون الإمام من ورائهم، وقد علمنا خلاف ذلك، لأنَّه لولا وجود الإمام مع جواز ترك النقل علىٰ الشيعة والعدول عنه لم نأمن أن يكون ما أدّوه إلينا بعض ما سمعوه، وليس نأمن وقوع ما هو جائز عليهم ممَّا أشرنا إليه إلَّا بالقطع علىٰ وجود معصوم من ورائهم.

قال صاحب الكتاب: (وبعد، فقد علمنا أنَّ من يعترف بالإمام والحجَّة قد اختلفوا في مذاهب فيلزمهم الحاجة إلىٰ إمام آخر / [[ص ١٧٤]] يقطع اختلافهم، وما يوجب الغنىٰ عن ذلك في اختلافهم ينقض ما ذكروه من علَّتهم...).

يقال له: ليس يُنكَر اختلاف من اعترف بالحجَّة في مذاهب، إلَّا أنَّهم لم يختلفوا إلَّا فيما عليه دليل ذهب عن

طريقه بعض ووصل إليه بعض، وليس كذلك اختلاف مخالفيهم فيما لا دليل عليه من الشرعيات، ومن شكَّ فيما ذكرناه كانت المحنة بيننا وبينه.

قال صاحب الكتاب: (علىٰ أنَّ ما نعرفه من حال من تقدَّم من الأئمَّة يمنع من هذا القول، لأنَّهم كانوا لا يمنعون من الاختلاف والاجتهاد، والثابت عن أمير المؤمنين [عليه السلام] أنَّه كان لا يمنع من ذلك، بل كان يُجيز لمن يخالفه في المذاهب أن يحكم ويُفتي ويولّيه الأُمور، وكان ينتقل من اجتهاد إلىٰ اجتهاد، وتختلف مذاهبه علىٰ ما ظهرت الرواية به، وكلّ ذلك يُبيِّن فساد هذا الجنس من التعليل...).

فيقال له: هذا الكلام في نصرة الاجتهاد فللاستقصاء به موضع غير هذا، غير أنّا لا نُخلي هذا الموضع من كلام فيه وردّ لما اعتمدته.

أمَّا قولك عن أمير المؤمنين عليه السلام وغيره من الأئمَّة عندك كانوا لا يمنعون من الاجتهاد والاختلاف، فالمعلوم من حالهم خلاف ما ادَّعيته، لأنَّ الثابت عنهم وعن أمير المؤمنين عليه السلام خاصَّة مناظرة المخالفين ومطالبتهم بالرجوع إلىٰ الحقّ، وليس يجب أن يستعمل من المنع أكثر ممَّا / [[ص ١٧٥]] ذكرناه، لأنَّ المنع بالقهر أو الضرب والسبّ إذا كان ممَّا لا يحسن استعماله مع المخالفين في كثير من الأُصول فأولىٰ أن لا يُستَعمل مع المخالف في الفروع، فمن ادَّعىٰ أنَّهم سوَّغوا الاجتهاد من حيث لم يظهر منهم في المنع عنه أكثر من المناظرة والمحاجَّة والدعاء والترغيب كمن ادَّعىٰ أنَّهم سوَّغوا الخلاف في الأُصول لأنَّهم لم يتعدّوا في كثير منها هذه الطريقة، وممَّا يُؤيِّد ما ذكرناه من إنكار القوم علىٰ من خالفهم ما تظاهرت به الرواية عن ابن عبّاس من قوله: (من شاء باهلته في باب العول)، وقوله: (ألَا يتَّقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل أبا الأب أباً)، ولهذه الأخبار أمثال كثيرة معروفة.

فأمَّا تولية أمير المؤمنين عليه السلام المخالفين له في المذهب فما نعرف من ولاته من يُقطَع علىٰ خلافه له، ولو ثبت ذلك لم يمتنع أن يفعله عليه السلام علىٰ وجه الاستصلاح والتآلف، فالظاهر من أحواله عليه السلام أنَّه في حال ولايته الأمر لم يكن متمكِّناً من جميع مراداته وقد صرَّح بذلك بقوله عليه السلام: «أمَا والله لو ثنيـ[ـت] الوسادة لي لحكمت بين أهل التوراة بتوراتهم، وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم، وبين أهل الزبور بزبورهم، وبين أهل الفرقان بفرقانهم حتَّىٰ يزهر كلّ كتاب من هذه / [[ص ١٧٦]] الكتب فيقول: يا ربِّ، إنَّ عليَّاً قد قضىٰ بقضائك»، وقوله عليه السلام وقد سأله قضاته عمَّا يقضون به: «اقضوا كما كنتم تقضون حتَّىٰ يكون الناس جماعة، أو أموت كما مات أصحابي» يعني من تقدَّم موته لحال ولايته من أوليائه وشيعته الذين قبضهم الله تعالىٰ فهم علىٰ حالة التمسّك بالثقة.

فأمَّا الرجوع من اجتهاد إلىٰ غيره فغير معلوم منه عليه السلام، وأكثر ما يدَّعيه المخالفون من ذلك ما روي من قول عبيدة السلماني وقد سأله عن بيع أُمَّهات الأولاد فقال: «كان رأيي ورأي عمر أن لا يبعن، ورأيي الآن أن يبعن...»، إلىٰ آخر الخبر. وهذا خبر واحد وقد ردَّه أكثر الناس، وطعنوا في طريقه، ولو صحَّ لم يكن مصحِّحاً للاجتهاد الذي يدَّعيه المخالفون، لأنَّه يمكن _ علىٰ مذهبنا في حسن التقيَّة بل علىٰ وجوبها في بعض الأحوال _ أن يكون عليه السلام أظهر موافقة عمر لما علمه في ذلك من الاستصلاح، ولـمَّا زال ما أوجب إظهار الموافقة أظهر المخالفة.

وليس لأحدٍ أن يقول: فقد كان يجب أن لا يخالف عمر في شيء من مذاهبه، وقد رأينا [أنَّه] خالفه في كثير منها، لأنَّه لا يمتنع أن يكون الخلاف في بعض المذاهب يثمر من العداوة والفساد ما لا يثمره غيره وإن / [[ص ١٧٧]] كان في الظاهر كحاله حاله، وهذه أُمور تدلُّ عليها الأحوال فيكون لبعضها مزيَّة علىٰ بعض عند من شاهد الحال، وإن كانت عند غيره ممَّن لم يشهدها متساوية.

علىٰ أنّا لو عدلنا عن هذا الجواب _ وإن كان ظاهر الصحَّة، وبيِّن الاستمرار _ لم يكن فيما يدَّعي من الخبر دلالة علىٰ صحَّة الاجتهاد، لأنَّه لا يُنكَر أن يرجع من قول إلىٰ قول بدليل قاطع، وإنَّما كان في الخبر متعلّق لو ثبت أنَّه لا يمكن أن يرجع من قول إلىٰ قول إلَّا بالاجتهاد، فأمَّا إذا كان ممكناً فلا فائدة في التعلّق به.

وهذا الجواب وإن كان غير صحيح عندنا لأنَّ أمير المؤمنين عليه السلام لا يجوز أن يخفىٰ عليه الحقّ المعلوم بالدليل في

وقت حتّىٰ يرجع إليه في وقت آخر، فإنّما ذكرناه لأنّ أُصول من تعلّق بهذا الخبر في صحّة الاجتهاد لا تنافيه، وإذا كانت أُصولهم تقتضي جواز ما ذكرناه بطل تعلّقهم به، ولم يكن لهم أن يستدلّوا بما أُصولهم تقتضي أن لا دلالة فيه.

قال صاحب الكتاب: (شبهة أُخرىٰ لهم: وربّما قالوا: لا بدّ في صحّة ثبات التكليف علىٰ المكلّفين في كلّ زمان [إلىٰ] أن يعرفوا ما لا يصحّ لهم غنىً عن الأئمّة فيه، ممّا يتّصل بمصالح أبدانهم ومعائشهم ومكاسبهم والأُمور كلّها علىٰ الحظر...)، إلىٰ آخر كلامه.

فيقال له: قد بيّنا فيما تقدّم من كلامنا أنّ هذه الطريقة غير / [[ص ١٧٨]] معتمدة، ولا دلالة علىٰ وجوب الإمامة في كلّ زمان، وإن كان بعض أصحابنا قد تعلّق بها، وقلنا: إنّه لو قد صحّ الافتقار في هذه الطريقة المذكورة إلىٰ السمع لما وجبت الحاجة إلىٰ إمام في كلّ زمان، بل كان التواتر بما بيّنه الإمام المتقدّم يغني عن إمام في كلّ عصر، وفصّلنا بين ما يحتاجون إليه من الأغذية وما لا تقوم أبدانهم إلّا به وبين العبادات في أنّ الأوّل لا يجوز أن يعدل الناس عن نقله والثاني جائز عليهم ترك نقله لعناد أو شبهة، وأنّ دواعي العدول عن النقل يصحّ دخولها في الثاني دون الأوّل ولا حاجة بنا إلىٰ إعادة ما مضىٰ.

قال صاحب الكتاب: (شبهة أُخرىٰ لهم: وربّما سألوا فقالوا: ما يوجب الحاجة إلىٰ الرسول والنبيّ من بيان الشرائع والدعاء إلىٰ الطاعة، إلىٰ غير ذلك، يوجب الحاجة إلىٰ من يقوم مقامه في حفظ شريعته، ويسدّ مسدّه، لأنّا قد علمنا أنّه لا أحد من أُمّته إلّا وقد يجوز عليه أن لا يحفظ البعض أو الكلّ، وحال جميعهم كحال كلّ واحد منهم، فلا بدّ ممّن يقوم بحفظ ذلك، وأن يكون معصوماً يؤمن منه الغلط والسهو والكتمان، لأنّ تجويز ذلك عليه ينقض القول بأنّ الشريعة لا بدّ من أن تكون محفوظة، وفي ذلك إثبات الحاجة إلىٰ إمام في كلّ زمان، إذ لا فرق ما بين وجوب الشريعة حتّىٰ لا تندرس وبين وجوب مؤدّيها أوّلاً، فإذا لم يتمّ حفظ ذلك إلّا بوجود إمام معصوم، فلا بدّ من القول به...).

قال: (واعلم أنّ التعلّق بذلك في أنّه لا بدّ من حجّة في كلّ زمان لا يصحّ، لأنّه قد يجوز عندنا أن يخلو التكليف العقلي من الشرعي _ علىٰ / [[ص ١٧٩]] ما بيّناه من قبل _ فإذا لم يكن شرع لم تجب الحاجة إلىٰ حجّة في الزمان، وإنّما يمكن التعلّق بذلك في أنّه لا بدّ من حجّة بعد وجود الرسل، وهذا أيضاً لا يصحّ لأنّ في الرسل من يجوز أن يُكلّف أداء الشريعة إلىٰ من يشاهده ولا تكون شريعته مؤبّدة، بل تكون مخصوصة بزمانه وقومه...)، إلىٰ آخر كلامه.

يقال له: ما نراك تخرج فيما تحكيه من طرقنا وأدلّتنا عن إيراد ما لا نعتمده جملةً، ولا نرتضيه دلالةً وطريقةً، وإيراد ما يتعلّق به بعضنا فلا يرتضيه أكثرنا، والمحقّقون منّا، أو تحريف المعتمّد، وتنحيته وإزالته عن نظمه وترتيبه، أو حكاية لفظٍ ربّما عبّر به بعض أصحابنا، وتفسيره علىٰ خلاف المراد وضدّ الغرض.

فأمّا هذه الطريقة التي حكيتها آنفاً فترتيب الاستدلال بها علىٰ خلاف ما رتّبته وهو أن يقال: قد علمنا أنّ شريعة نبيّنا عليه السلام مؤبّدة غير منسوخة، ومستمرّة غير منقطعة، فإنّ التعبّد لازم للمكلّفين إلىٰ أوان قيام الساعة، ولا بدّ لها من حافظ، لأنّ تركها بغير حافظ إهمال لأمرها، وتكليف لمن تعبّد بها ما لا يطاق، وليس يخلو أن يكون الحافظ معصوماً أو غير معصوم، فإن لم يكن معصوماً لم يؤمن من تغييره وتبديله، وفي جواز ذلك عليه _ وهو الحافظ لها _ رجوع إلىٰ أنّها غير محفوظة في الحقيقة، لأنّه لا فرق بين أن تحفظ بمن جائز عليه التغيير والتبديل والزلل والخطأ وبين أن لا تحفظ جملةً إذا كان ما يؤدّي إليه القول بتجويز ترك حفظها يؤدّي إليه حفظها بمن ليس بمعصوم، وإذا ثبت أنّ الحافظ لا بدّ / [[ص ١٨٠]] أن يكون معصوماً استحال أن تكون محفوظة بالأُمّة وهي غير معصومة، والخطأ جائز علىٰ آحادها وجماعتها، وإذا بطل أن يكون الحافظ هو الأُمّة فلا بدّ من إمام معصوم حافظ لها.

وهذا علىٰ خلاف ما ظنّه صاحب الكتاب، لأنّ من أحسن الظنّ بأصحابنا لا يجوز أن يتوهّم عليهم الاستدلال بهذه الطريقة مع تصريحهم في إثباتها بما يوجب الاختصاص بشريعتنا هذه علىٰ وجوب الإمامة في كلّ عصر وأوان، وقبل ورود الشرع.

فإن قال: وأيُّ فائدة في الاستدلال علىٰ وجوب الإمامة بعد نبيّنا صلّى الله عليه وآله ونحن متّفقون علىٰ وجوبها بعده؟

قيل له: ليس الاتّفاق بيننا وبينك يوجب دفع الخلاف من جميع فِرَق الأُمَّة، وقد علمنا أنَّ في الأُمَّة من يخالف في وجوب الإمامة بعد النبيّ ﷺ فليس يمتنع أن نحاجّه بما ذكرناه.

وبعد، فلو كان الوفاق مع جميع الأُمَّة ثابتاً في وجوب الإمامة لم يكن وفاقنا علىٰ طريقتنا التي ذكرناها، لأنّا نوجب الإمامة بهذه الطريقة من جهة حفظ الشريعة، وهذا يخالفنا فيه الكلّ.

قال صاحب الكتاب: (فعند ذلك يقال لهم: إنَّ شريعة النبيّ ﷺ وإن كان لا بدَّ من أن تكون محفوظة فمن أين / [[ص ١٨١]] أنَّها لا تحصل محفوظة إلَّا بالإمام المعصوم؟ وهل عوَّلتم في ذلك إلَّا علىٰ دعوىٰ فيها تخالَفون؟

ويقال لهم: هلَّا جوَّزتم أن تصير محفوظةً بالتواتر كما صارت واصلة إلىٰ من غاب عن الرسول في زمنه بطريق التواتر فإن منعوا من ذلك لزمهم إثبات حجَّة وهو عليه السلام حيّ كما يقولون بإثباته بعد وفاته، إذ العلَّة واحدة، ومتىٰ قالوا في حال حياته أنَّه يصل إلىٰ من غاب [عنه] بالتواتر فكذلك من بعده...).

يقال له: أمَّا قولك: (وهل عوَّلتم إلَّا علىٰ دعوىٰ فيها تُخالَفون)، فقد بيَّنا أنَّ الحافظ ليس يخلو من أن يكون الأُمَّة أو الإمام، وأبطلنا أن تكون الأُمَّة هي الحافظة فلا بدَّ من ثبوت الحفظ للإمام وإلَّا وجب أن تكون الشريعة مهملة.

فأمَّا إلزامك تجويز حفظها بالتواتر علىٰ حدٍّ ما كانت تصل الأخبار في حياة الرسول ﷺ إلىٰ من غاب عنه فقد رضينا بذلك، وقنعنا بأن نوجب في وصول الشريعة إلينا بعد وفاة الرسول ﷺ ما نوجبه في وصوله إلىٰ من غاب عنه حال حياته، لأنّا نعلم أنَّها كانت تصل إلىٰ من بعد عنه صلوات الله عليه وآله بنقل وهو عليه السلام من ورائه، وقائم بمراعاته، وتلافي ما ثلم فيه من غلط وزلل، وترك الواجب، فيجب أن يكون من وراء ما ينقل إلينا بعد وفاته من شريعته معصوم يتلافىٰ ما يجري في الشريعة من زلل وترك الواجب كما كان ذلك في / [[ص ١٨٢]] حياته وإلَّا فقد اختلف الحال، وبطل حملك أحدهما علىٰ الأُخرىٰ.

فأمَّا قولك: (لزمهم إثبات حجَّة وهو عليه السلام حيّ)، فعجيب، وأيّ حجَّة هو أكبر من النبيّ المعصوم المؤيَّد بالملائكة والوحي صلوات الله عليه [وآله]؟!

وكيف تظنّ أنّا إذا أوجبنا أن يكون وراء المتواترين حجَّة أن لا نكتفي بالنبيّ ﷺ وهو سيّد الحجج في ذلك.

قال صاحب الكتاب: (ثمّ يقال لهم: خبّرونا عن الحجَّة والإمام الذي يحفظ الشرع، أيؤدّيه إلىٰ الكلّ أو إلىٰ البعض؟ ولا يمكن أن يلقاه الكلّ فلا بدَّ من أن يؤدّي إلىٰ البعض.

قيل لهم: أفليس الشرع يصل إلىٰ الباقين بالتواتر، فهلَّا جوَّزتم وصول شرعه عليه السلام إلينا بمثل هذه الطريقة ويُستغنىٰ عن الحجَّة كما يُستغنىٰ عن حجج ينقلون الشرع عن الحجَّة...).

يقال له: الإمام عندنا مؤدٍّ للشرع إلىٰ الكلّ فبعضه مشافهةً، وبعضه بالنقل الذي هو من ورائه، فمتىٰ لم يؤدِّ ووقع تفريط فيه من الناقلين تلافاه بنفسه أو بناقل سواهم، فإن ألزمت في نقل الشريعة مثل هذا فما نأباه، بل هو الذي ندعو إليه ونحدو علىٰ اعتقاده، وهو أن تكون الشريعة منقولة، وفي الناقلين حافظ لها، ومراع لما يعرض فيها، ومتلافٍ لما يُفرِّط فيه الناقلون ويعدلون عن الواجب عليهم في أدائه.

قال صاحب الكتاب: (ثمّ يقال لهم: يلزمكم علىٰ هذه العلَّة / [[ص ١٨٣]] فيمن لا يعرف الإمام أن لا يعلم شيئاً من الشرع، فإذا صحَّ أن يعرف بالتواتر أركان الشرع كالصلاة وغيرها، ويُستغنىٰ في ذلك عن الإمام فهلَّا جاز مثله في سائرها؟...).

يقال له: أمَّا من لا يعرف الإمام في الحقيقة بعد الرسول ﷺ ومن كان بعده من أبنائه الأئمَّة الراشدين عليهم السلام ولم يرجع في الشرع إلىٰ ما نقل عنهم، وأخذ من جهتهم فإنَّه لا يعرف كثيراً من الشرائع، ولم يدلّ علىٰ ذلك إلَّا فزع خصومنا إلىٰ الظنّ والاستحسان في أكثر الشرائع والحوادث، وقد بيَّنا أنَّ ما فزعوا إليه لا يوجب معرفة، ولا يثمر علماً.

فأمَّا أركان الشرع كالصلاة وغيرها فليس يمتنع أن يعرف[ها] الخصوم بالتواتر، ولم نقل: إنَّ الإمام يحتاج

إليه لتُعرَف صحَّة دلالة التواتر، بل لنتيقَّن بأنَّه لم ينكتم عنّا شيء من أُمور الدين.

قال صاحب الكتاب: (ثمّ يقال لهم: من جملة الشريعة الإيمان بالإمام، والمعرفة به وبأحواله فلا بدَّ من نعم، ولأنَّه من أعظم أمر الدين عندهم. قيل لهم: أيُعلَم ذلك بالتواتر أم من جهة الإمام؟ فإن قالوا: من جهة الإمام. قيل لهم: فكيف يُعلَم من جهته كونه إماماً؟ وإنَّما يُعلَم صدقه بعد العلم بأنَّه إمام، فلا بدَّ من الرجوع إلىٰ أنَّ ذلك يُعلَم بالتواتر. / [[ص ١٨٤]] فيقال لهم: فإذا استغني به عن الإمام في هذا عن الشريعة فهلَّا جاز أن يُستغنىٰ به في سائرها؟...).

يقال له: أمَّا المعرفة بوجود الإمام في الجملة، وصفاته المخصوصة فطريقه العقل، وليس يُفتَقر فيه إلىٰ التواتر، ولا إلىٰ القول الإمام، وقد مضىٰ طرف من الدلالة علىٰ هذا.

وأمَّا العلم بأنَّ الإمام فلان دون غيره فيحصل بالتواتر، وبقول الإمام أيضاً، مع المعجز، لأنَّ المعجز إذا دلَّ علىٰ صدقه، وأُمِنَ من كذبه وادِّعائه أنَّه الإمام الذي احتجَّ الله تعالىٰ به علىٰ الخلق وجب تصديقه والتسليم لقوله، كما أنَّ المعجز إذا دلَّ علىٰ صدق النبيّ وجب التسليم لكلّ ما يدَّعيه ويؤدِّيه، والقطع علىٰ صدقه فيه، وهذا بخلاف ما ظننته من أنَّ كونه إماماً لا يصحُّ أن يُعلَم من جهته من حيث توهَّمت أنَّ صدقه لا يصحُّ أن يكون معلوماً قبل إمامته.

فأمَّا قولك: فإذا استغني به عن الإمام _ وأنت تعني التواتر _ فهلَّا جاز أن يُستغنىٰ به في سائر الشريعة؟ فما استغني قطّ في التواتر عن الإمام، بل وجه الحاجة فيه إليه ظاهر، لأنّا قد بيَّنا أنَّ المتواترين كان يجوز أن لا ينقلوا ذلك فلا نعلمه من جهة النقل، وبعد أن نقلوه يجوز _ أيضاً _ أن يعدلوا عن نقله فإذاً تسقط الحجَّة به في المستقبل، فكيف توهَّمت الاستغناء عن الإمام فيما نُقِلَ؟ علىٰ أنَّه لو سُلِّمَ لك استظهاراً وإيجاباً لإقامة الحجَّة من كلّ وجه أنَّ التواتر بالنصّ علىٰ الإمام يُستغنىٰ عنه / [[ص ١٨٥]] فيه، وكذا كلّ ما كان حكمه حكم النصّ عليه من الشريعة التي تواتر بها النقل وتظاهر لم يكن ما ذكرته قادحاً في الطريقة التي استدللنا بها علىٰ وجوب وجود الإمام بعد النبيّ ﷺ لحفظ شريعته، وذلك أنَّ جميع الشريعة _ التي كلامنا فيها _ ليس بمتواتر به، بل أكثرها مفقود فيه التواتر عن صاحب الشريعة ﷺ، فالحاجة إلىٰ الإمام في الشريعة إذاً قائمة من حيث بيَّنا وإن سُلِّمَ أنَّ ما ورد به التواتر منها مستغنىً فيه عن الإمام.

قال صاحب الكتاب: (ثمّ يقال لهم: يجب علىٰ هذه العلَّة في هذا الزمان والإمام مفقود أو غائب أن لا نعرف الشريعة، ثمّ لا يخلو حالنا من وجهين: إمَّا أن نكون معذورين وغير مكلَّفين لذلك، فإن جاز ذلك فينا ليجوزنَّ في كلّ عصر بعد الرسول ﷺ وذلك يغني عن الإمام وتبطل علَّتهم. وإن قالوا: بل نعرف الشريعة لا من قِبَل الإمام. قيل لهم: فبأيّ وجه يصحّ أن نعرفها، يجب جواز مثله في سائر الأعصار، وفي ذلك الغنىٰ عن الإمام في كلّ عصر...).

يقال له: قد بيَّنا أنَّ الفرقة المحقَّة القائلة بوجود إمام حافظ للشريعة هي عارفة بما نقل من الشريعة عن النبيّ ﷺ وما لم يُنقَل عنه فبما نُقِلَ عن الأئمَّة القائمين بالأمر بعده عليهم السلام وواثقة بأنَّ / [[ص ١٨٦]] شيئاً من الشريعة يجب معرفته لمن لم يُخِلّ به من أجل كون الإمام من ورائها، وبيَّنا أنَّ من خالف الحقّ وضلَّ عن دين الله تعالىٰ الذي ارتضاه لا يعرف أكثر الشريعة لعدوله عن الطريق الذي يوصل إلىٰ العلم بها، ولا يثق بأنَّ شيئاً ممَّا يلزمه معرفته لم ينطوِ عنه وإن أظهر الثقة من نفسه، ولا يجب أن يكون من هذا حكمه معذوراً لتمكّنه من الرجوع إلىٰ الحقّ.

فأمَّا قولك: (إن قالوا: بل نعرفها لا من قِبَل الإمام)، فإن أردت إمام زماننا فقد بيَّنا إنّا قد عرفنا أكثر الشريعة ببيان من تقدَّم من آبائه عليهم السلام، غير أنَّه لا نقضي الغنىٰ في الشريعة من الوجه الذي تردَّد في كلامنا مراراً.

وإن أردت أن تعرف الشريعة لا من قِبَل إمام في الجملة بعد الرسول ﷺ فقد دلَّلنا علىٰ بطلان ذلك.

وبعده وإن تقدَّم أكثر ما اختلف فيه من الشريعة لولا ما نُقِلَ عن الأئمَّة من آل الرسول ﷺ فيه من البيان لما عُرِفَ الحقّ، وإنَّ من عوَّل في الشريعة علىٰ الظنّ فقد خبط وضلَّ عن القصد، وبيَّنا _ أيضاً _ أنَّ جميع الشريعة

لو كان منقولاً عن النبيّ ﷺ ولم يقف منها شيء علىٰ بيان الأئمّة بعده عليهم السلام لكانت الحاجة إليهم فيها قائمة من حيث كان يجوز علىٰ من نقلها فعلمناها أن لا ينقلها، وبعد أن نقلها أن يعدل عن نقلها فلا يُعلَم في المستقبل.

وقد تكرَّر هذا المعنىٰ دفعة بعد أُخرىٰ، والعذر فيه لنا ما استعمله صاحب الكتاب من ترداد التعلّق بالشيء الواحد وتكراره.

/ [[ص ١٨٧]] وقال صاحب الكتاب: فإن قالوا: ليس كلّ ما شرع النبيّ ﷺ ثابتاً بالتواتر، فكيف يصحُّ ما تعلَّقتم به؟ قيل لهم: إنّا أردنا أن نُبيِّن أنَّ حفظ ذلك ممكن بالتواتر، وأنَّ ذلك يسقط علَّتهم، لأنَّ قولهم بالحاجة إلىٰ الإمام إنَّما يمكن متىٰ ثبت لهم أنَّ حفظ الشريعة لا يمكن إلَّا به، فإذا أريناهم أنَّه يمكن بغيره فقد بطلت العلَّة. فأمَّا أن نقول في جميع الشريعة إنَّه محفوظ بالتواتر، فبعيد، بل فيها ما نُقِلَ بالتواتر، وفيها ما تلقَّته الأُمَّة بالقبول وأجمعت عليه، وقد علمنا بالدليل أنَّهم لا يجتمعون علىٰ خطأ، وفيها ما يثبت بالكتاب المنقول بالتواتر، وفيها ما يثبت بخبر يُعلَم صحَّته باستدلال علىٰ ما قدَّمناه من قبل، وفيها ما يثبت بطريقة الاجتهاد من قياس وخبر واحد، وكلّ ذلك يُستغنىٰ فيه عن الإمام...).

يقال له: ليس ينفعك إمكان التواتر بجميع الشريعة إذا أقررت بأنَّ أكثرها أو بعضها لا تواتر فيه، ولا يكون ذلك معترضاً للطريقة التي نحن في نصرتها، وأنت في نقضها، ولا قادحاً في استمرارها، لأنّا في الاستدلال بهذه الطريقة أوجبنا الحاجة إلىٰ الإمام في الشريعة لأمر يخصّها، ولأحوال هي عليها، تقتضي الحاجة إليه فيها، وإذا لم يكن جميع ما يحتاج فيه منها متواتراً فقد ثبت الحاجة إليه حجَّة، ولا اعتبار بإمكان التواتر في / [[ص ١٨٨]] جميعها، علىٰ أنّا قد بيَّنا أنَّ التواتر لا يجوز أن تُحفَظ به الشريعة واستقصيناه وأحكمناه.

فأمَّا الإجماع فلا حجَّة فيه إذا لم يُقطَع علىٰ أنَّ في جملة المجمعين معصوماً يؤمن غلطه وزلزله، لأنَّ الخطأ يجوز علىٰ آحاد الأُمَّة وجماعاتها، وليس يجوز أن يكون اجتماعها عاصماً لها، ولا مؤمناً من وقوع الخطأ منها، ومن هذه حاله لا يجوز أن يحفظ الله تعالىٰ به شرعاً.

فأمَّا الكتاب فليس يجوز الاقتصار عليه في حفظ الشرع، لأنَّ أكثر الشرائع ليس في صريحه بيانها علىٰ التفصيل والتحديد، وهو مع ذلك لا يترجم عن نفسه، ولا ينبئ عن معناه وتفصيله وتأويله، ولا بدَّ له من مترجم ومبيِّن.

فإن قيل: إنَّه الرسول ﷺ لم ندفع ذلك إلَّا أنَّه لا بدَّ لمن لم يشاهد زمن الرسول من أن يتَّصل ذلك به، ويكون له طريق إلىٰ معرفته، فإن كان الطريق هو التواتر والإجماع فقد مضىٰ ما فيهما، وهذا يوجب الرجوع إلىٰ أنَّه لا بدَّ من حجَّة مبلِّغ لما يقع من بيان الرسول ﷺ للكتاب.

وأمَّا الاجتهاد والقياس فقد دلَّلنا علىٰ بطلانهما في الشريعة وأنَّهما لا ينتجان علماً ولا فائدةً، فضلاً عن أن يحفظا الشريعة وحال أخبار الآحاد في فساد حفظ الشريعة بها أظهر من كثير ممَّا تقدَّم، لأنَّها لا توجب علماً، وهي _ أيضاً _ متكافئة متقابلة، وواردة بالمختلف من الأحكام والمتضادّ، وما يعتمد في قرائنها إمَّا أن يكون علىٰ طريقة خصومنا الإجماع أو القياس، / [[ص ١٨٩]] وليس مطابقة شيء من ذلك لها بموجب لصحَّتها والقطع عليها.

قال صاحب الكتاب: (فإن قالوا: إنَّ أهل التواتر وإن كانوا حجَّة فقد يصحُّ عليهم السهو عمَّا ينقلون في بعض الأحوال، أو في كلّ حالٍ، فلا بدَّ من حافظ يزيل سهوهم، ويُنبِّه علىٰ كتمانهم، ولا يجوز عليه ما يجوز عليهم. قيل لهم: إنَّ أهل التواتر علمهم به ضروري لا يزول بفعلهم، بل القديم تعالىٰ يفعله فيهم، وكمال العقل في الجمع العظيم يقتضي أن لا ينسوا ما حلَّ هذا المحلّ، ولو جاز السهو في ذلك لم نأمن من حصول السهو في علمهم بالمشاهدات فتختلُّ معرفتنا بالبلدان والملوك، وفساد [يبطل] ذلك ما قالوه ويجب أن لا يؤمن فيمن لا يعرف الإمام أن لا يعرف الصلاة والصيام والأُمور الظاهرة في الشريعة، بل كان يجوز الإخلال في نقل القرآن، ونقل كون الرسول في الدنيا، وثبوت إعلامه...).

يقال له: ليس كلّ ما عُلِمَ ضرورةً لا يصحُّ أن يُسهىٰ عنه، وإنَّما يُستَبعد سهو العاقل والعقلاء في العلوم التي هي من جملة كمال عقولهم، كالعلم بأنَّ الاثنين أكثر من واحد، وأنَّ الشبر لا يطابق الذراع، والموجود لا يخلو أن

يكون قديماً أو محدَثاً، إلىٰ ما شاكل هذه العلوم وهي / [[ص ١٩٠]] كثيرة، أو فيما تكرَّر علمهم به، ومشاهدتهم له من جملة المشاهدات كامتناع سهو العاقل عن اسمه، وما يتكرَّر علمه به، وإدراكه له من لباسه وأعضائه، وليس بمنكر أن يسهو العاقل في أشياء مخصوصة وإن علمها ضرورةً إذا كانت خارجة عمَّا ذكرناه، لأنّا نعلم أنَّ الإنسان قد يسهو عمَّا أكله في أمسه، وصنعه في عمره، وإن كان علمه بذلك عند حصوله ضرورياً، فكيف أحلت علىٰ أهل التواتر السهو من حيث علموا ما تواتروا به ضرورةً، فإن عنيت بما ذكرته إحالة السهو علىٰ جميعهم أو علىٰ الجمع العظيم منهم فهو ممَّا لا نأباه، ولا ينفعك وقد تقدَّم في كلامنا أنَّ العادات قاضية بامتناع السهو علىٰ الأُمم العظيمة في الشيء الواحد في الوقت الواحد، غير أنَّ ذلك وإن كان باطلاً لم يُسقِط عنك ما بيَّنا لزومه، لأنَّه وإن امتنع السهو علىٰ المتواترين جميعاً في حالة واحدة عمَّا نقلوه فغير ممتنع أن يسهو بعضهم عنه في حالٍ، وبعض في حالٍ أُخرىٰ، إلىٰ أن يخرج الخبر من أن يكون متواتراً، وهذا أيضاً ممَّا قد تقدَّم.

وهب أنَّ السهو لا يجوز علىٰ المتواترين في جماعاتهم ولا في آحادهم _ حيثما ادَّعيت _، ما المانع من عدولهم عن النقل تعمّداً لبعض الأغراض والدواعي؟ وقد بيَّنا فيما سلف من كتابنا جواز ذلك عليهم، وأنَّ في جوازه بطلان كونهم حجَّة، وصحَّة ما نذهب إليه من وجود إمام حافظ للشريعة.

فأمَّا المعرفة بالبلدان والملوك فمخالفة لما ذكرناه، وإلزامك لنا الشكّ في أمرها لا يلزمنا.

أمَّا السهو عن البلدان والظاهر الشائع من أخبار الملوك فإنّا لا نجيزه / [[ص ١٩١]] لما قدَّمناه في كلامنا آنفاً من استحالة السهو علىٰ العقلاء فيما تكرَّر علمهم به، وإدراكهم له، ولحق هذا القسم من حيث تكرّر العلم فيه بالقسم الذي أحلنا سهو العقلاء عنه.

وأمَّا تعمّد العقلاء كتمان أمر البلدان قياساً علىٰ جواز كتمان العبادات والشرائع علىٰ الأُمَّة فيستحيل، لأنَّه لا داعي للعقلاء إلىٰ كتمان أمر البلدان وما أشبهها يعرف ولا غرض، بل كلّ داعٍ معقول يدعو إلىٰ نقلها ونشر خبرها، لأنَّ تصرّف الناس في تجاراتهم وأسفارهم وكثير من معائشهم يقتضي ذلك، ويوجب أنَّ بهم إليه أمسّ الحاجة، وما كانت دواعي الإذاعة فيه قائمة وعُلِمَ استمرارها في كلّ زمان لا يجوز كتمانه، لأنَّ الكتمان لا يُقطَع إلَّا بداعٍ قويّ، وغرض ظاهر، وكلّ ذلك مفقود في أمر البلدان مع ما بيَّناه من ثبوت الدواعي إلىٰ نقل خبرها وإشاعته.

فأمَّا ما نقل من كون الرسول في الدنيا فهو جارٍ مجرىٰ ما تقدَّم من أحوال البلدان من وجه، لأنَّه لا غرض لعاقل في كتمان دعاء داعٍ إلىٰ نفسه علىٰ وجه الظهور، ويجوز أن يكون محقّاً ويجوز أن يكون مبطلاً، ولأنَّ من اعتقد تكذيبه لا يمنعه هذا الاعتقاد من نقل خبره، لأنَّ العقلاء قد يُخبِرون عن حال الصادق والكاذب، والمحقّ والمبطل.

فأمَّا نقل القرآن، ونقل وجود الأعلام سوىٰ القرآن فهو ممَّا لا يمتنع حصول الدواعي إلىٰ كتمانه، وقد يجوز من طريق الإمكان وقوع الإخلال به، وليس علىٰ أن يقدر أنَّ الحال في المصدِّقين به ﷺ في الكثرة والظهور هذه، بل بأن يُقدِّر أنَّ المصدِّق للدعوة كان في الأصل واحداً أو اثنين، وكان من عداه مكذِّباً معادياً فلا يمتنع مع هذا / [[ص ١٩٢]] التقدير الإخلال بنقل الأعلام بأن يدعو المكذِّبين دواعي الكتمان إليه، وينفر المصدِّقون لضعف أمرهم، غير أنَّ هذا ممَّا يؤمن وقوعه لقيام الدلالة عندنا علىٰ أنَّ لله تعالىٰ حجَّة في كلّ زمان حافظاً لدينه، مبيِّناً له متلافياً لما يجري فيه من زلل وغلط لا يمكن أن يستدركه غيره.

فأمَّا الصلاة والصيام والأُمور الظاهرة في الشريعة فليس يلزم علىٰ هذه الطريقة أن لا يعرفها إلَّا من عرف الإمام وإلزام صاحب الكتاب ذاك ظلم أو سهو، لأنَّه لا علَّة لنا توجبه.

وقد بيَّنا أنَّه لا يمتنع أن يعرف الصلاة والصيام وما أشبهها بالتواتر من لا يعرف الإمام غير أنَّه وإن عرف ذلك لا يكون واثقاً بأنَّ شيئاً ممَّا يجري مجرىٰ هذه العبادة من العبادات لم ينطوِ عنه، وأنَّه وإن أظهر الثقة بذلك فهو غير واثق في الحقيقة ولا متيقِّن.

فأمَّا ما لا يزال يعارضنا به الخصوم في هذا الموضوع من قولهم: جوِّزوا أن يكون القرآن قد عورض بمعارضة

هي أبلغ منه وأفصح فكتم ذلك المسلمون لغلبتهم وقوّتهم، وخوف المخالفين منهم فهو ساقط بما أصّلناه في كلامنا، لأنّا قد بيّنا أنّ ما دواعي النقل فيه ثابتة لا يلزمنا تجويز كتمانه، وقد علمنا أنّ لكلّ من خالف الملّة من الدواعي إلىٰ نقل معارضة القرآن لو كانت ممّا لا يجوز أن يقعدوا معه عن نقلها لخوف أو لغيره، ولأنّ فيهم من لا يخاف جملةً لحصوله في بلاد عزّه ومملكته كالروم ومن جرىٰ مجراهم، ولأنّ الخوف _ أيضاً _ لا يمنع من النقل كما لم يمنعهم من نقل كثير ممّا يُسخِط المسلمين ويُغضِبهم من سبِّ النبيّ ﷺ وقذفه وهجائه، ولأنّ الخوف إنّما يمنع _ إن منع _ من التظاهر بالنقل، ولا يمنعهم من الاستسرار به، وفي نقله علىٰ جهة الاستسرار ما يوجب اتّصاله بنا، وفي إفساد هذه المعارضة وإبطاله وجوه كثيرة، ولعلّنا أن نستقصيها / [[ص ١٩٣]] فيما يأتي من الكتاب عند الكلام في النصّ علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام.

وجملة ما يُعقَد عليه هذا الباب أنّ كلّ شيء كانت الدواعي إلىٰ نقله للعقلاء أو لبعضهم ثابتة معلومة لم يجز كتمانه، وفي كلّ شيء جاز أن يدخل فيه دواعي النقل ودواعي الكتمان معاً جوّزنا فيه الكتمان، فاعتبر كلّ ما يرد عليك من أعيان المسائل هذا الاعتبار، فما لحق بما يسوغ فيه دواعي الكتمان أجزته، وما لم يسغ أحلته.

إلّا أنّ ما يسوغ فيه الكتمان وحصول الدواعي إليه علىٰ ضربين: منه ما يجب إذا كتم أن يُبيِّنه إمام الزمان ويُظهِره لتقوم الحجّة به وهو ما كان من قبيل العبادات والفرائض، وما يجب علىٰ المكلّفين العلم به، ومنه ما لا يجب فيه ذلك _ وإن كُتِمَ _ كأكثر الحوادث التي تجري من الناس في متصرَّفاتهم التي لا تعلّق لها بشرع ولا دين.

قال صاحب الكتاب: (فأمّا ما يصير محفوظاً بالإجماع فقد علمنا بالدليل أنّه لا يجوز علىٰ الأُمّة فيه الخطأ، ولا يجوز عليهم الذهاب عن الحقّ، ولا بدّ من كون الحقّ محفوظاً فيهم حتّىٰ لا يخلو الزمان ممّن يحفظ الشرع والحقّ، فإمّا أن يكون واحداً بعينه أو جماعة، وإمّا أن يكون كلّ ذلك في واحدٍ أو جميع الشرع في الجماعة، وإذا ذهب بعضهم عنه أمكنهم معرفته ممّن يحفظه ويُنبِّهه علىٰ ذلك من هو حافظ له، وكذلك القول في سائر الأدلّة، فمن أين أنّه لا بدّ من الحاجة إلىٰ الإمام؟...).

فيقال له: ليس يجوز أن تكون الأُمّة حافظة للشرع لأنّ الغلط جائز علىٰ آحادها وجماعاتها كما بيّناه فيما تقدّم، وليس يرجع خصومنا في الاستدلال علىٰ أنّهم لا يجمعون علىٰ خطأ، وإن كان العقل مجوِّزاً / [[ص ١٩٤]] اجتماعهم عليه إلىٰ خبر واحد يجعلون إجماعهم وإمساكهم عن النكير علىٰ راويه دليلاً علىٰ صحّته، ولم يثبت أنّهم أجمعوا عليه في الحقيقة حسب ما ادّعوه، ولو ثبت لم يصحّ الاستدلال علىٰ الإجماع وصحّته بأمر لا يُعلَم أنّه دليل إلّا بعد صحّة الإجماع، لأنّ لخصمهم أن يقول: جوِّزوا أن يكون إجماعهم علىٰ تصديق هذا الخبر، وترك النكير علىٰ رواته من جملة الخطأ الذي يجوز اجتماعهم عليه، فكأنّ الذاهب إلىٰ صحّة الإجماع والمستدلّ عليه بهذه الطريقة يقول: الدليل علىٰ صحّة الإجماع نفس الإجماع، ويرجعون إلىٰ ظاهر آيات لا دلالة في ظاهرها ولا في فحواها علىٰ صحّة إجماع الأُمّة، بل أكثرها يتضمّن أوصافاً من المدح أكثر الأُمّة لا تستحقّه، ولا يستجيز عاقل وصفهم به.

وقد بُيِّنَ الكلام في هذه الآيات، والصحيح في تأويلها في غير موضع.

ولم يستعمل صاحب الكتاب فيما ادّعاه من صحّة الإجماع شيئاً من الحجاج فننقضه عليه، بل اقتصر علىٰ الدعوىٰ وأحال علىٰ ما ادّعىٰ أنّه ذكره في غير هذا الموضع فلهذا لم نستقص الكلام واقتصرنا علىٰ هذه الجملة وهي كافية.

علىٰ أنّا لو سلّمنا له (أنّ الأُمّة لا تجتمع علىٰ خطأ) لم يغنِ ذلك عنه شيئاً فيما ادّعاه من كونها حافظة للشرع، لأنّه قد اعترف في كلامه بأنّه قد يجوز علىٰ بعضها الذهاب عن الحقّ في الشرع حتّىٰ يبقىٰ الحقّ في جماعة من جملتها، ولا بدّ له من الاعتراف بذلك، لأنّ ما يُدّعىٰ في صحّة إجماعها لو صحّ لكان دالّاً علىٰ أنّها لا تجتمع علىٰ الخطأ، فأمّا أن يكون دالّاً علىٰ / [[ص ١٩٥]] أنّ كلّ حقّ فلا بدّ من اجتماعها عليه فليس ممّا يمكن أن يُدّعىٰ، وقد علمنا أنّ بعضها إذا ذهب عن الحقّ، وبقي الحقّ في بعض آخر فإنّ البعض الذي ثبت الحقّ فيه ليس بإجماع، ولا يكون قولهم حجّة علىٰ من ذهب عن الحقّ، لأنّه ليس بكلّ الأُمّة الذي يُدّعىٰ أنّ الخطأ لا يجوز عليها إذا اجتمعت.

فإن قيل: يكون قول البعض حجَّة بدليل سوىٰ الإجماع إما بالتواتر أو غيره.

قلنا: ليس هذا هو الذي نحن فيه، لأنَّ كلامنا علىٰ أنَّ الشرع هل يصحُّ حفظه بالإجماع أم لا؟ وإذا كان علىٰ القول دليل ثابت وجب الرجوع إليه من غير اعتبار الإجماع فيه أو الخلاف، وقد مضىٰ في التواتر وأنَّه ممَّا لا يصحُّ حفظ الشرع به ما مضىٰ.

قال صاحب الكتاب: (ولا بدَّ لهم من التعلّق بمثل ذلك في نقل الخبر الذي به يُعلَم كون الإمام وصفته، والنصّ علىٰ كونه إماماً، إلىٰ غير ذلك، فإذا استغنىٰ في كلّ ذلك عن الإمام، وقيل فيه: إنَّ السهو والكتمان لا يقع فيه، فكذلك القول فيما عداه من الشرع، ولا يمكنهم أن يقولوا: إنَّه يُعلَم إماماً بالمعجز، لأنّا قد دلَّلنا من قبل علىٰ أنَّ ظهوره علىٰ غير الأنبياء لا يصحُّ، ولأنَّ المعجز لا بدَّ من نقله، فإذا جعلوه محفوظاً بالتواتر ومنعوا فيه السهو والكتمان لزم مثله في سائر ما ذكرناه...).

فيقال له: أمَّا وجود الإمام وصفاته المخصوصة فليس يحتاج في العلم بها إلىٰ خبر، بل العقل يدلّنا علىٰ ذلك علىٰ ما بيَّناه.

فأمَّا النصّ علىٰ عين الإمام واسمه فنعلمه من طريق الخبر، ويجوز / [[ص ١٩٦]] فيه الكتمان، ولو وقع لظهر الإمام، ودلَّ علىٰ نفسه بالمعجز وبين عن الكتمان، وكان الناظر في النصّ علىٰ الإمام بعينه لم يُكلَّف ما ذكرناه إلَّا بعد أن قطع الله تعالىٰ عذره بعقله في وجود إمام معصوم في كلّ زمان، وأنَّه لو كتم النصّ علىٰ اسمه بعينه لوجب عليه البيان عنه، وإقامة الحجَّة فيه، وليس جهله بأنَّ الإمام فلان دون غيره يقدح في ثقته بما بيَّناه، لأنَّه وإن جهل كونه فلاناً فهو يعلم أنَّ لله تعالىٰ في أرضه حجَّة حافظاً لدينه، فمن هذا الوجه يثق ويسكن، وإنَّما غلط صاحب الكتاب من حيث ظنَّ أنَّ بالتواتر يُعلَم كون الإمام وصفته، ولو فطن لما اعتمدناه لعلم سلامة مذهبنا من الخلل.

فأمَّا نفيه إظهار المعجز علىٰ الإمام فما اعتمد فيه إلَّا علىٰ الحوالة علىٰ ما قدَّمه في كتابه، ولو اقتصرنا علىٰ مثل فعله وأحلنا علىٰ ما في كتبنا، وما سطره أصحابنا _ رضوان الله عليهم _ في جواز ما أحاله لكفانا، غير أنّا نجري علىٰ عادتنا في عقد كلّ ما يمضي في كلامنا من دعوىٰ بدليل يمكن إصابة الحقّ منه.

والذي يدلُّ علىٰ جواز إظهار المعجزات علىٰ يد من ليس بنبيّ، أنَّ المعجز هو الدالّ علىٰ صدق من يظهر علىٰ يده فيما يدَّعيه، أو يكون كالمدَّعىٰ له لأنَّه يقع موقع التصديق ويجري مجرىٰ قول الله تعالىٰ له: صدقت فيما تدَّعيه عليَّ، وإذا كان هذا هو، هو حكم المعجز لم يمتنع أن يُظهِره الله تعالىٰ علىٰ يد من يدَّعي الإمامة ليدلَّ به علىٰ عصمته، ووجوب طاعته، والانقياد له، كما لا يمتنع أن يظهره علىٰ يد من يدَّعي نبوَّته.

فأمَّا امتناع خصومنا من إظهار المعجزات علىٰ يد غير الأنبياء من / [[ص ١٩٧]] حيث ظنّوا أنَّها تدلُّ علىٰ النبوَّة من جهة الإبانة والتخصيص، وأنَّ دلالتها مخالفة لسائر الدلالات، وأنَّها إذا دخلت من جهة الإبانة استحال ظهورها علىٰ يد من ليس بنبيّ، كما أنَّ ما أبان السواد والجوهر من سائر الأجناس يستحيل ثبوته لما ليس بجوهر ولا سواد فباطل، لأنَّ شبهتهم في اعتقادهم أنَّ المعجزات تدلُّ من جهة الإبانة، وأنَّها تخالف من هذا الوجه سائر الأدلَّة أنَّهم وجدوها ممَّا يجب ظهورها وحصولها، وليس بواجب مثل ذلك في سائر الأدلَّة، لأنَّه غير منكر أن يثبت كون بعض القادرين قادراً من غير أن يقوم دلالة علىٰ أنَّه كذلك، وليس يسوغ مثل هذا في دلالة المعجزات لأنَّه لا بدَّ من ظهورها علىٰ يد النبيّ، أو لأنَّهم رأوا سائر الأدلَّة لا يُخرِجها كثرتها من كونها دالّة علىٰ مدلولاتها لأنَّ ما دلَّ علىٰ أنَّ الفاعل قادر لو تكرَّر وتوالىٰ لم يخرج من أن يكون دالَّاً، وليس هذا حكم المعجزات لأنَّ كثرتها يُخرِجها من كونها دالّة علىٰ النبوَّة، وليس في شيء ممَّا ذكروه ما يوجب كون المعجزات دالّة علىٰ جهة الإبانة والتخصيص.

أمَّا وجوب حصولها وظهورها علىٰ يد النبيّ ومخالفتها في ذلك لسائر الأدلَّة فليس بمقتضٍ لما ذكروه، لأنَّه إنما وجب ذلك فيها من حيث كانت مصالحنا متعلّقة بالنبيّ، وكان مؤدِّياً إلينا، ومبيِّنا لنا من مصالحنا ما لا يصحُّ أن نقف عليه إلَّا من جهته، وإذا وجب علىٰ القديم تعالىٰ تعريفنا مصالحنا، ولم يمكن أن نعرفها من جهة من لا نقطع علىٰ صدقه وجب أن يُظهِر المعجز علىٰ يد النبيّ لهذا الوجه،

وليس يجب هذا في سائر الأدلَّة، لأنَّه ليس يجب أن يعرف أحوال كلّ قادر في العالم، ولا تتعلَّق هذه المعرفة بشيء من مصالحنا، علىٰ أنَّ في الأُمور العقلية ما يجب قيام الدلالة عليه، ولا يقتضي ذلك من حاله مخالفته لسائر الأدلَّة، ووجوب كونه دالَّاً من جهة الإبانة.

فأمَّا ما حكاه ثانياً فإنَّه غير صحيح، لأنَّ كثرة المعجزات وتواتر / [[ص ١٩٨]] وقوعها يُخرِجها من أن تكون واقعة علىٰ الوجه الذي يدلُّ عليه، لأنَّ أحد الشروط في دلالتها كونها ناقضة للعادة، ومتىٰ توالىٰ وجودها وكثر حصلت معتادة، وبطل فيها انتقاض العادة فلم تدلّ من هذا الوجه، وليس كذلك حكم سائر الأدلَّة لأنَّ تواترها وتوالي وجودها يُؤثِّر في وجه دلالتها، ألَا ترىٰ أنَّ ما دلَّ علىٰ أنَّ الحيّ منّا قادر لا تتغيَّر دلالته بكثرته وتواليه من حيث لم تكن الكثرة مؤثِّرة في وجه الدلالة، وكما أنَّه غير ممتنع أن يدلَّ قدر من الأفعال المحكمة علىٰ كون فاعله عالماً ولا يدلّ ما هو أنقص منه، ويخالف من هذا الوجه ما يدلُّ علىٰ أنَّ الحيّ قادر في أنَّ يسيره وكثيره دالٌّ ولم يوجب مع ذلك مخالفته له ولسائر الأدلَّة في معنىٰ الإبانة، بل كانت دلالة الجميع علىٰ حدٍّ واحد وإن كان بينهما الاختلاف الذي ذكرناه فكذلك غير ممتنع أن يدلَّ المعجزات علىٰ النبوَّة إذا لم تبلغ حدَّاً من الكثرة وإن كانت لو كثرت لخرجت من كونها دالّة، ولا يجب أن تكون مخالفة لسائر الأدلَّة في معنىٰ الإبانة.

فأمَّا ما يقوله بعضهم من أنَّ المعجزات لو ظهرت علىٰ يد غير الأنبياء لاقتضىٰ تجويز ظهورها علىٰ غيرهم التنفير عن النظر فيها إذا ظهرت علىٰ أيديهم.

وقولهم: إنَّ النظر فيها إنَّما وجب من جهة الخوف لأن تكون لنا مصالح لا نقف عليها إلَّا من جهتهم، وإذا جوَّزنا ظهورها علىٰ يدي من ليس بنبيّ ارتفعت جهة الخوف، وكان هذا سبباً قويَّاً في النفور عن النظر، والاضراب عن تكلّفه، فشبيه في البطلان بما تقدَّم، لأنَّ من له العلم المعجز ودُعِيَ إلىٰ النظر فيه يلزمه النظر وإن كان مجوِّزاً أن يكون من ظهر عليه ليس بنبيّ، لأنَّه وإن جوَّز ذلك فهو غير آمن من أن يكون له مصالح لا يقف عليها إلَّا من جهته فيجب عليه النظر في المعجز ليعلم / [[ص١٩٩]] صدق المدَّعي ويرجع إلىٰ قوله في كونه نبيَّاً أو إماماً، أو ليس بنبيّ ولا إمام، ولو لزم النفور عن النظر لأجل تجويز الناظر أن يكون من ظهر علىٰ يده العلم ليس بنبيّ للزم من مثله النفور إذا كان الناظر قبل نظره في المعجز مجوِّزاً أن يكون شعبذة ومخرفة، وغير دالّة علىٰ الصدق، والناظر لا بدَّ قبل نظره من أن يكون مجوِّزاً لما ذكرناه، فإن لزمه النظر مع هذا التجويز ولم يكن منفِّراً له ولا مسقطاً لوجوب النظر عليه فالتجويز أيضاً فيمن ظهر عليه العلم أن يكون غير نبيّ غير منفِّر، ولا مسقطاً لوجوب النظر، علىٰ أنَّ من ظهر العلم علىٰ يده لا يخلو من أن يكون ممَّن تتعلَّق مصالحنا به وبمعرفته كالنبيّ والإمام أو لا يكون كذلك كالصالحين الذي يجوز أن يظهر عليهم المعجزات، فإن كان علىٰ الوجه الأوَّل فلا بدَّ من أن يدعونا إلىٰ النظر في علمه ويُخوِّفنا من ترك النظر فيه بفوت مصالحنا، ولا بدَّ من أن يلزمنا النظر مع الخوف، فإن جوَّزنا قبل النظر في معجزه كونه كاذباً كان هذا التجويز عند الجميع غير مؤثِّر في وجوب النظر، وإن كان علىٰ الوجه الثاني لم يدعنا إلىٰ النظر في علمه ولم يلزمنا النظر فيه فقد زال الالتباس الذي تعلَّق به القوم والتنفير، لأنَّ من يدعونا إلىٰ النظر في علمه ويُخوِّفنا بفوت مصالحنا لا يجوز أن يكون صادقاً، ولا مصلحة لنا معه بل لا يخلو عندنا من أن يكون كاذباً مخرِّفاً، أو صادقاً متحمِّلاً لمصالحنا، فيلزم النظر في أمره علىٰ كلّ حالٍ، وقد زال الاشتباه علىٰ ما ذكرناه بين حال من يجوز كونه متحمِّلاً لمصالحنا وبين حال الصالح، فأين التنفير عن النظر في الإعلام لولا ذهاب القوم عن الصواب؟

ولاستقصاء الكلام في جواز إظهار المعجزات علىٰ غير الأنبياء موضع / [[ص ٢٠٠]] غير هذا، ولعلَّنا أن نُفرِد له مسألة بمشيئة الله تعالىٰ.

قال صاحب الكتاب: (وبعد، فإنّا تتبَّعنا حال أكثر الشرع فوجدنا النقل فيه والأدلَّة عليه أظهر من النصّ علىٰ الإمام، بل من كون [الإمام في بعض الاعتبار] وسائر صفاته [في بعض] الأعصار، فكيف يصحُّ أن يجعل العلم بكلّ ذلك فرعاً علىٰ الإمام والمعرفة بكونه إماماً؟...).

فيقال له: أمَّا كون الإمام ووجوده في كلّ عصر

فطريقه العقل، وقد بيَّناه، ولا نسبة بينه وبين العلم بأكثر الشرع الذي يعتمد فيه الخصوم علىٰ الاجتهاد وطرق الظنون.

فأمَّا النصّ علىٰ عين الإمام واسمه وهو أيضاً أظهر من أكثر الشرع وأثبت، لأنّا نرجع في تصحيحه إلىٰ أخبار قد أجمع عليها المختلفون من الأُمَّة، ونُبيِّن من فحواها الدلالة علىٰ النصِّ أو إلىٰ أخبار قد تواترت بها فرقة كثيرة العدد، مشهورة المكان والاعتقاد، وليس في أكثر الشرع أخبار متواترة، ولولا أنَّ الأمر علىٰ ما ذكرناه لم يفزع خصومنا في أكثره إلىٰ الظنون والاستحسان، لأنَّ ما يوجد فيه أخبار متواترة لا يفتقر في تصحيحه إلىٰ غيرها من ظنّ واجتهاد.

علىٰ أنّا لم نجعل العلم بالشرع والثقة بما أدّىٰ إلينا منه فرعاً علىٰ معرفة إمام بعينه، بل جعلناه مسنداً إلىٰ ما يُعلَم بالعقول من وجود إمام معصوم في كلّ عصر علىٰ طريق الجملة يحفظ الشريعة، فلو كان العلم / [[ص ٢٠١]] بأكثر الشرع أظهر من النصّ علىٰ الإمام _ كما ظننت _ لم يقدح في طريقنا علىٰ هذا الوجه.

قال صاحب الكتاب: (علىٰ أنَّ المتعالَم من حال أمير المؤمنين عليه السلام _ وهو الإمام الأوَّل _ أنَّه كان قد يرجع في معرفة بعض الشرائع إلىٰ غيره من الصحابة، وقد كان يرجع من رأي إلىٰ رأي، فكيف يمكن ادِّعاء ما ذكروه من أنَّ الشريعة لا تصير محفوظة إلَّا بالإمام، والمتعالَم من حاله أنَّه كان يُجوِّز لغيره مخالفته في الفتاوىٰ والأحكام، وكان لا ينكر علىٰ من لا يتَّبع قوله كما ينكر علىٰ من لا يتَّبع قول الرسول صلى الله عليه وآله ...).

يقال له: ما رأينا أعجب من إقدامك علىٰ ادِّعاء رجوع أمير المؤمنين عليه السلام إلىٰ غيره في معرفة الشرائع مع ظهور بطلان هذه الدعوىٰ لكلّ عاقل سمع الأخبار، وأكثر ما يدلُّ علىٰ بطلانها أنَّك لم تشر إلىٰ شيء رجع فيه إلىٰ غيره من الأحكام، وأرسلت القول به إرسالاً فعل من لا خلاف عليه، ولا نزاع في قوله، وكيف يستجيز منصف مثل هذه الدعوىٰ مع ما قد تظاهرت به الرواية وأطبق عليه الوليّ والعدوّ من قول النبيّ صلى الله عليه وآله: «أنا مدينة العلم وعلي بابها».

/ [[ص ٢٠٢]] وقوله صلى الله عليه وآله: «أقضاكم علي».

وقوله صلى الله عليه وآله: «علي مع الحقّ والحقّ مع علي يدور حيثما دار».

وقول أمير المؤمنين عليه السلام: «بعثني رسول الله إلىٰ اليمن، فقلت: أتبعثني وأنا شاب لا علم لي بكثير من الأحكام؟ فضرب بيده علىٰ صدري وقال: اللّهمّ اهدِ قلبه، وثبِّت لسانه، فما شككت في قضاء بين اثنين».

وليس يجوز أن يكون أقضىٰ الأُمَّة، ومن الحقّ معه في كلّ حالٍ، ومن هو باب العلم والحكمة يرجع إلىٰ غيره في الأحكام، وليس يرجع / [[ص ٢٠٣]] في الأحكام إلىٰ غيره إلَّا من ذهب عنه بعضها، وافتقر إلىٰ معرفة غيره فيها، ومن هذا حكمه لا يجوز أن يكون أقضىٰ الأُمَّة، لأنَّ أقضاها لا يجوز أن يغرب عنه علم شيء من القضايا والأحكام.

والظاهر المعلوم خلاف ما ادِّعاه صاحب الكتاب أنَّه لا اختلاف بين أهل النقل في رجوع من تولّىٰ الأمر بعد النبيّ صلى الله عليه وآله في معضلات الأحكام ومشتبهات الأُمور إليه، وأنَّهم كانوا يستضيئون برأيه، ويستمدّون من علمه.

وقول عمر: (لا عشت لمعضلة لا يكون لها أبو حسن).

وقوله: (لولا علي لهلك عمر)، معروف.

فكيف يسوغ لصاحب الكتاب أن يعكس الأمر ويقلبه، ويجعل ما هو ظاهر من الافتقار إليه _ صلوات الله عليه _ والرجوع إلىٰ فتاويه وأحكامه رجوعاً منه إلىٰ غيره؟ وهذه مكابرة لا تخفىٰ علىٰ أحد.

/ [[ص ٢٠٤]] فأمَّا الرجوع من رأي إلىٰ آخر فقد بيَّنا أنَّه باطل، وأنَّ أكثر ما يُتعلَّق به خبر عبيدة السلماني وقد قلنا ما عندنا فيه.

ولو ذكر صاحب الكتاب شيئاً يمكن أن يكون شبهة في الرجوع عن المذهب، والتنقّل في الآراء لبيَّنا كيف القول فيه.

وأمَّا تركه عليه السلام الإنكار علىٰ من لا يتَّبع قوله فقد بيَّنا أنَّ النكير علىٰ ضروب، وأنَّه عليه السلام كان يستعمل مع مخالفيه في الأحكام ما يجب استعماله في مثلها من المناظرة والدعاء.

وليس يجب أن يجري كلّ خلاف مجرىٰ الخلاف في اتّباع قول الرسول ﷺ، إن أُريد بالخلاف _ أيضاً _ الواقع علىٰ طريق الشكّ في نبوّته، وإن أُريد ما يقع من الخلاف علىٰ طريق دخول الشبهة في مراده أو في ثبوت أمره بالشيء أو نهيه عنه فقد يجوز أن يستعمل في هذا الضرب من الخلاف _ يعني الثاني _ المناظرة والدعاء الجميل دون غيره.

بل عندنا أنَّ كلّ من خالفه عليه السلام في الأحكام هذه صورته في أنَّه رادٌّ لقول النبيّ ﷺ من حيث لا يعلم.

قال صاحب الكتاب: (شبهة أُخرىٰ لهم: قالوا: قد ثبت أنَّه لا بدَّ من إمام يقوم بإقامة الحدود، وتنفيذ الأحكام، وقسمة الفيء، وحفظ البيضة، إلىٰ غير ذلك، وأنَّ قيامه بذلك لا بدَّ منه، وإن لم نقل إنَّه يحفظ الشرع، ومعلوم من هذه الأُمور أنَّها لا يجوز أن توكل إلىٰ من يجوز عليه فيها الغلط، لأنَّها من باب الدين، فتجويز الغلط فيها كتجويز الغلط في سائر الشرائع، وذلك لا يصحُّ إلَّا بأن يكون معصوماً يؤمن سهوه وغلطه، وليس بعض الأئمَّة بذلك أولىٰ من بعض، لأنَّ العلَّة واحدة، / [[ص ٢٠٥]] وفي ذلك إثبات إمام معصوم في كلّ زمان علىٰ ما نقوله...).

يقال له: وهذه الطريقة أيضاً ممَّا لا نعتمده، وقد بيَّنا أنَّ التعلّق بإقامة الحدود في وجوب الإمامة غير مستمرّ، لأنَّ العقل يُجوِّز أن لا يتعبَّد بذلك أصلاً، ويجوز أن ينسخ عنّا بعد التعبّد به، وألزمنا من تعلَّق بوجوب إقامة الحدود في الدلالة علىٰ أنَّ الإمامة واجبة من طرق السمع أن يكون الخطاب بإقامة الحدود متوجِّهاً إلىٰ الأئمَّة في حال إمامتهم، فلا تجب إقامتهم والتوصّل إلىٰ كونهم أئمَّة بذلك، وعارضنا بالزكاة وغيرها، وفساد هذه الطريقة التي حكيتها علىٰ الترتيب الذي رتَّبته أظهر من أن يخفىٰ، وإن كان أكثر ما تكلَّمت به علينا واستعملته في ردِّها فاسداً أيضاً غير مستمرّ.

ونحن نُبيِّن عنه، ويمكن أن يتعلَّق بمعنىٰ هذه الطريقة علىٰ ضرب من الترتيب في الدلالة علىٰ وجوب عصمة الإمام.

فيقال: قد ثبت عندنا وعند مخالفينا أنَّه لا بدَّ من إمام في الشريعة يقوم بالحدود وتنفيذ الأحكام، وإن اختلفنا في علَّة وجوب الإمامة، واعتمدنا في وجوبها علىٰ طريقة، واعتمدوا علىٰ أُخرىٰ، وإذا ثبت ذلك وجبت عصمته، لأنَّه لو لم يكن معصوماً وهو إمام فيما قام به من الدين الذي من جملته إقامة الحدود وغيرها وواجب علينا الاقتداء به من حيث قال وفعل لجاز وقوع الخطأ منه في الدين، ولكنّا إذا وقع منه ذلك مأمورين باتّباعه فيه، والاقتداء به في فعله، وهذا يؤدّي إلىٰ أن نكون مأمورين بالقبيح علىٰ وجه من الوجوه، وإذا فسد أن نكون مأمورين بالقبيح وجب / [[ص ٢٠٦]] عصمة من أمرنا باتّباعه، والاقتداء به في الدين.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّما أُمرنا باتّباع الإمام والاقتداء به فيما علمنا صوابه من جهة غيره فنحن نتبعه في الذي نعلمه صواباً، وإذا أخطأ في بعض الدين لم نتبعه، لأنَّ هذا لو كان صحيحاً لوجب أن لا يكون بين الإمام وبين رعيَّته مزيَّة في معنىٰ الاقتداء به والائتمام، بل اليهود والنصارىٰ والزنادقة، لأنَّ رعيَّة الإمام قد يُوافق بعضهم بعضاً في المذاهب، لا من حيث ذهب إليه ذلك البعض الموافق، بل من حيث عُلِمَ بالدليل صحَّته، وكذلك قد يوافق المسلمون اليهود والنصارىٰ في القول بنبوَّة موسىٰ وعيسىٰ عليهما السلام، وتعظيمهما وتفضيلهما لا من حيث ذهبت اليهود والنصارىٰ إلىٰ ذلك، ونحن نعلم أنَّه لا إمامة لكل هؤلاء من حيث الموافقة وإنَّما تكون لهم إقامة لو اتَّبعت أقوالهم ولزمت موافقتها من حيث قالوها، وذهبوا إليها، وإذا ثبت أنَّ للإمام مزيَّة في معنىٰ الاقتداء به والائتمام علىٰ كلّ من ليس بإمام ثبت أنَّ الاقتداء به واجب من حيث قال وفعل، حتَّىٰ يكون قوله أو فعله حجَّة في صواب ذلك الفعل.

قال صاحب الكتاب: (يقال لهم: إنَّ هذه الحدود والأحكام إنَّما تجب إقامتها إذا كان إمام، فإذا لم يكن فلا تجب إقامة ذلك، بل لا بدَّ من سقوط الحدود كما تسقط بالشبهات، ومن العدول في باب الأحكام إلىٰ صلح وتراضٍ وغير ذلك، فمن أين أنَّه لا بدَّ من إمام مع إمكان ذلك؟ فإن قالوا: نقول في ذلك كما تقولون. / [[ص ٢٠٧]] قيل لهم: إنَّا نقول: إنَّ إقامة الإمام واجبة، ولسنا

نقول: إنَّ كون إمام في كلّ زمان واجب لا بدَّ منه، وطريقتنا في ذلك مخالفة لطريقتكم، وإنَّما وجَّهنا للإلزام علىٰ علَّتكم، ونحن مخالفون لكم فيها...).

يقال له: ما ذكرته في هذا الفصل ينقض ما كنت اعتمدته في الاستدلال علىٰ وجوب الإمامة من طريق السمع، لأنَّك تعلَّقت بأمر الله تعالىٰ بإقامة الحدود، وقلت: إنَّها إذا كانت من فروض الإمام وجب علينا إقامته، لأنَّ الأمر بالشيء أمر بما لا يتمُّ إلَّا به، وأنت الآن قد ألزمت علىٰ الطريقة التي حكيتها ما هو لازم لك، لأنَّك ألزمت أن تكون الحدود والأحكام يجب إقامتها عند حصول الإمام، ولا يجب إقامته ليقوم بها، وهذا بعينه لازم لك، وليس يفترق الأمران من حيث كان خصومك يوجبون إقامة الإمام علىٰ الله تعالىٰ، وتوجبها أنت علىٰ العباد، لأنَّ لقائل أن يقول لك: إذا كان الله تعالىٰ قد أمر بإقامة الحدود والأحكام، وعلمنا أنَّه لا يقوم بهما إلَّا الإمام، وجب عليه تعالىٰ إقامته، لأنَّ ما أمر به من إقامة الحدود لا يتمُّ إلَّا بإقامة الإمام من جهته، لأنَّ اختياره وهو معصوم علىٰ ما رتَّبته في الطريقة التي ناقضتها لا يمكن، فإن جاز أن يأمر بإقامة الحدود جاز أيضاً أن يأمر بإقامة الحدود ويكون الأمر متوجِّهاً إلىٰ الأئمَّة متىٰ أقامهم، ولا يجب عليه إقامتهم وإن كانت إقامة الحدود لا تتمُّ إلَّا بذلك جاز أن يأمر بإقامة الحدود الأئمَّة في حال إمامتهم ولا يكون الخطاب متوجّهاً إليهم قبل أن يكونوا أئمّة فيلزمهم مع غيرهم التوصّل إلىٰ إقامة / [[ص ٢٠٨]] الإمام، وإن كانت إقامة الحدود لا يمكن إلَّا بإقامته ولا فصل بين الأمرين.

قال صاحب الكتاب: (ثمّ يقال لهم: خبِّرونا عن هذه الحدود والأحكام في هذا الزمان ما حالها؟ ولسنا نجد إماماً ظاهراً يقوم بذلك، أو يمكن الرجوع إليه. فإن قالوا: إنَّهما يسقطان، ويُرجَع فيهما إلىٰ ما ذكرنا. قيل لهم: جوِّزوا مثله في سائر الأزمان...).

يقال له: ليس تسقط الحدود في الزمان الذي لا يتمكَّن الإمام فيه من الظهور وإقامتها، بل هي ثابتة في جنوب مستحقِّيها، فإن أدركهم ظهور الإمام أقامها عليهم، وإن لم يدركهم ظهوره كان الله تعالىٰ المتولّي في القيامة الجزاء بها أو العفو عنها، والإثم في تأخير إقامتها والمنع من استعمال الواجب فيها لازم لمن أخاف الإمام وألجأه إلىٰ الغيبة والاستتار.

وليس يلزم قياساً علىٰ هذا أن لا يقيم الله تعالىٰ إماماً، لأنَّه إذا لم يقمه وسقطت الحدود التي تقتضيها المصلحة كان تعالىٰ هو المانع للعباد ما فيه المصلحة.

ثمّ يقال له: خبِّرنا عن الحدود في هذه الأحوال التي لا يتمكَّنون فيها _ معشر أهل الاختيار _ من الاختيار، ما القول فيها؟ أتسقط أم هي ثابتة؟ فإن قال: هي ثابتة علىٰ مستحقّيها والإثم في تأخير إقامتها علىٰ من منع أهل الاختيار من إقامة الإمام، فمتىٰ تمكَّنوا من إقامته وقامت / [[ص ٢٠٩]] عنده البيِّنة بشيء تقدَّم ممَّا يستحقُّ عليه الحدود أقامها علىٰ مستحقّيها وإلَّا كان أمرها إلىٰ الله تعالىٰ. قيل له: بمثل هذا الاختيار أجبنا.

وإن قال: إنَّ الحدود تسقط إذا لم يكن إمام يقيمها كما تسقط بالشبهات. قيل له: أفيلزم علىٰ ذلك سقوطها في كلّ حال ومع التمكّن؟ فإن قال: لا، لأنَّها إنَّما سقطت في الأحوال التي لا يتمكَّن العاقدون فيهما من العقد. قيل له: فما المانع لنا من جوابك هذا؟ وأن نقول: إنَّ الحدود تسقط في غيبة الإمام كما تسقط بالشبهات، لأنَّ حال الغيبة حال ضرورة، ولا يجب أن تسقط في كلّ حال حتَّىٰ يلزمنا تجويز خلوّ الزمان من إمام يقيم الحدود جملةً قياساً علىٰ ما فات من إقامتها في حال غيبته، فكلّ شيء يُفصِّل فيه خصومنا بين أحوال التمكّن من عقد الإمامة واختيار الإمام وأحوال التعذّر في معنىٰ سقوط الحدود وثبوتها هو ما فصَّلناه بعينه بين حال غيبة الإمام وحال فقده.

قال صاحب الكتاب: (ثمّ يقال لهم: إنَّ وقوع الشيء علىٰ وجه يجوز أن يكون خطأً وفاسداً فيما يتعلَّق بالدين ليس بأكثر من عدمه، فإذا جوَّزتم أن لا تقام الحدود في هذا الزمان وفي غيره من الأزمنة التي لم يظهر فيها الإمام لو كان معلوماً ولا يوجب [ذلك] فساداً في الدين، فما الذي يمنع من إثبات إمام غير معصوم جميل الظاهر، يجوز عليه الخطأ فيما / [[ص ٢١٠]] يقيمه من الحدود والأحكام؟ [ولا يوجب ذلك فساداً في]...).

يقال له: قد بيَّنا أنَّ عدم إقامة الحدود في هذا الزمان

اللوم فيه علىٰ الظالمين المخيفين للإمام، وليس يلزم قياساً علىٰ عدمها من قِبَل الظلمة أن تُعدَم أو تقع علىٰ وجهٍ يوجب فساداً في الدين من قِبَل الله تعالىٰ، والفصل بين الأمرين ظاهر، لأنَّ الحجَّة في أحدهما لله تعالىٰ لا عليه، وفي الآخر عليه لا له، تعالىٰ عن ذلك علوّاً كبيراً.

قال صاحب الكتاب: (ثمّ يقال: خبِّرونا عن الحدود والأحكام أيتولّىٰ الإمام جميعها في العالم؟ أو يتولّىٰ بعض ذلك، وما عداه يتولّاه حكّامه وأُمراؤه، فلا بدَّ [له من أعوان له؟] [ولا بدَّ من أن يقولوا بالوجه الثاني]، لأنَّه لا بدَّ في بعض ذلك من أن يتولّاه الأُمراء والحكّام. قيل لهم: فيجب أن يكونوا معصومين للعلَّة التي ذكرتموها لأنَّها موجودة في كلّ من يقوم بالحدود والأحكام...).

يقال له: قد علمنا أنَّك إنَّما رتَّبت ما حكيته عنّا من الطريقة التي كلامك الآن عليها علىٰ الوجه الذي رتَّبته لنلزم هذا الإلزام، ونورد هذا النقض، ولو أوردتها علىٰ الوجه الذي ذكرناه لم يسغ لك إيراد هذا الإلزام، لأنَّ من ذكرته من الأُمراء والحكّام وسائر من يتولّىٰ الأعمال من قِبَل الإمام لا يلزم الاقتداء بهم من حيث قالوا وفعلوا، بل الاقتداء بالإمام واجب عليهم في جملة الخلق، فكيف يلزم عصمتهم وما أوجبنا به / [[ص ٢١١]] عصمة الإمام في هذا الوجه من وجوب الاقتداء به علىٰ الوجه الذي ذكرناه غير ثابت فيهم؟

قال صاحب الكتاب _ بعد فصل لا طائل فيه _: (ومتىٰ قالوا: إنَّ الأمير إذا أخطأ في ذلك فالإمام يأخذ علىٰ يده، كان هذا القول منهم فصلاً مع وجود العلَّة، لأنّا إنَّما ألزمناهم عصمة الأُمراء علىٰ علَّتهم، فالفصل الذي قالوه لا ينجيهم، علىٰ أنَّ من قولنا إنَّ الإمام إذا أخطأ فعلماء الأُمَّة تأخذ علىٰ يده، لأنّا لا نجوِّز علىٰ جميعهم الخطأ...).

يقال له: لا شكَّ في أنَّ الفصل بما ذكرته مع إطلاق القول في أصل الاستدلال علىٰ الوجه الذي حكيته نقض ظاهر، غير أنَّ من يفصل بين أصحابنا وبين الإمام وخلفائه لا يرتضي ما أطلقته في الاستدلال، بل يقول: في الأصل لا يجوز أن توكل هذه الأحكام إلىٰ من يخطئ فيها خطأً يثمر فساداً في الدين، وليس وراءه من يتلافىٰ خطأه ويستدرك غلطه، فلا يلزم عصمة الأُمراء والحكّام.

وأمَّا قولك: (إنَّ الإمام إذا أخطأ أخذ علىٰ يده علماء الأُمَّة)، فتصريح بأنَّ الأُمَّة أئمّة للإمام، وإيجاب لفرض طاعتها عليه، وهذا مع ما فيه من الخروج عن أقوال الأُمَّة تناقض ظاهر، لأنَّه يستحيل أن يقول قائل: لا بدَّ لزيد علىٰ عمرو طاعة وإمرة فيما له فيه بعينه عليه طاعة وإمرة فيكون ذلك صحيحاً، والإمام إمام في جميع الدين فليس يجوز أن يكون لبعض رعيَّته عليه في بعض الدين طاعة ولا إمامة.

قال صاحب الكتاب: (ولا يمكنهم أن يقولوا: إنَّ الإمام يعلم كلّ ذلك، لأنَّ الإمام لا يزيد علىٰ الرسول، فإذا كان قد يخفىٰ عليه خطأ عمّاله وأُمرائه وإنَّما كان يعرف ما ينتهي خبره إليه فكذلك القول في / [[ص ٢١٢]] الإمام، ولأنَّ الأمر في ذلك ظاهر في حال أمير المؤمنين مع عمّاله، وإذا لم يعلم الإمام الخطأ من الأُمراء فكيف يستدرك ذلك؟...).

يقال له: من فصل من أصحابنا بين الإمام وحكّامه في العصمة بالفصل الذي ذكرناه يذهب إلىٰ أنَّه لا يجوز أن يقع من أُمرائه وخلفائه _ وإن بعدت داره من دارهم _ خطأ يقتضي فساداً في الدين فيخفىٰ عليه، بل لا بدَّ من أن يتَّصل به ذلك حتَّىٰ يستدركه ويتلافاه.

وأمَّا قولك: (إنَّ الإمام لا يزيد علىٰ الرسول وقد خفي عليه خطأ عمّاله وأُمرائه)، فلا إشكال في أنَّ الإمام لا يزيد علىٰ الرسول، ولكن من أين لك أنَّه قد خفي علىٰ الرسول خطأ عمّاله وأُمرائه؟ ولم يتعلَّق بذلك في شبهة فنحلّها، بل عوَّلت علىٰ الدعوىٰ وإرسالها حتَّىٰ كأنَّه لا مخالف فيما حكمت به، والقول في أمير المؤمنين عليه السلام كالقول في الرسول صلى الله عليه وآله في أنَّه لا يجوز أن يخفىٰ عليه من خطأ عمّاله وخلفائه ما يقتضي الفساد في الدين، وليس يجب أن يستبعد ذلك ونحن نجد حزمة الملوك وذوي القدرة والسلطان منهم يراعون من أحوال خلفائهم وعمّالهم في البلاد وإن بعدت ما ينتهون فيه إلىٰ حدٍّ لا يخفىٰ عليهم معه شيء من أحوالهم المتعلّقة بسلطانهم وتدبيرهم وما يحتاجون إلىٰ معرفته، وقد عرفنا هذا من أحوال كثير من الملوك المتقدِّمين، وشاهدناه أيضاً ممَّن عاصرناه، وكان بالصفة التي قدَّمناها، وإذا تمَّ مثل ما ذكرناه لمن ليس بحجَّة لله تعالىٰ علىٰ خلقه، ولا حافظ لشريعته ودينه، ولا

مادَّة بينه وبينه / [[ص ٢١٣]] تعالىٰ، ولا سبب ولا وصلة لم ننكر إتمامه وانتظامه لمن كان علىٰ جميع هذه الصفات التي نفيناها عن هؤلاء.

ثمّ أورد صاحب الكتاب فصولاً لا حاجة بنا إلىٰ نقضها، لأنَّه سأل نفسه في بعضها عمَّا لا نسأله عنه، وبنىٰ بعضها علىٰ مذاهب قد تقدَّم إفسادها...، إلىٰ أن قال: (علىٰ أنَّه يلزمهم أن يكون الشاهد الذي يشهد علىٰ الزنا والسرقة معصوماً وإلَّا أدّىٰ إلىٰ الفساد في الدين بأن يقيم الحدّ علىٰ من لا يستحقّه [إذا غلط في الشهادة أو زوَّر فيها، وهذا يوجب عصمة الشهود]...).

فيقال له: أمَّا الفصل بين الشاهد والإمام علىٰ الطريقة التي رتَّبناها فواضح، لأنَّ غلط الشاهد لا يتعدّىٰ إلىٰ غيره، من حيث لا يجب الاقتداء به، والاتّباع لقوله وفعله، والإمام مقتدىً به، متَّبع في أقواله وأفعاله، فجواز الغلط علىٰ أحدهما يخالف جوازه علىٰ الآخر.

علىٰ أنَّ في أصحابنا من يذهب إلىٰ أنَّ للإمام إمارة نصبها الله تعالىٰ علىٰ لسان رسوله ﷺ يفرّق بين الصادق من الشهود والكاذب، فمتىٰ شهد عنده الكاذب ردَّ شهادته ولم يمضها وإن كان في الظاهر عدلاً، ومن سلك هذه الطريقة لم يلزمه ما ألزمته أيضاً من هذا الوجه.

قال صاحب الكتاب: (شبهة أُخرىٰ لهم: قالوا: لا بدَّ من إمام / [[ص ٢١٤]] معصوم يحفظ الشرع ويقوم به، لأنَّه لا بدَّ فيه من حافظٍ، وليس إلَّا الإمام _ علىٰ ما نقول _ أو الأُمَّة _ علىٰ ما تقولون _، وقد علمنا أنَّ الأُمَّة لا يجوز ذلك عليها، لأنَّ كلّ واحد منها يجوز عليه الغلط والسهو، وجميعها ليس إلَّا كلّ واحدٍ منها فيجب جواز الغلط علىٰ الجميع، وإلَّا انتقض القول بجواز ذلك علىٰ آحادها، وإذا لم يصحّ كون الشريعة محفوظة بالأُمَّة فلا بدَّ من إثبات معصوم في كلّ زمان يحفظها...).

[و]قال أيضاً صاحب الكتاب: (واعلم أنّا قد بيَّنا في باب الإجماع من هذا الكتاب أنَّه لا يمتنع جواز الخطأ علىٰ كلّ واحد من الجماعة ويؤمن ذلك في جميعهم، لأنَّ انفراد كلّ واحدٍ من الجماعة بقول [لا يؤمن ذلك فيه]، ويؤمن في جميعهم، وكما لا يمتنع أن يؤمن علىٰ زيد الخطأ في شيء دون شيء بحسب الدليل، أو في حال دون حال، ولا يتناقض ذلك فكذلك ما ذكرناه وبيَّنا أنَّ النبيّ ﷺ لو قال في عشرة من المكلَّفين: إنَّ كلّ واحد منهم يجوز أن يرتدَّ ولا يجوز اجتماعهم علىٰ ذلك، لم يمتنع، وبيَّنا أنَّ التجويز مفارق للإثبات والصحَّة، ولا يجوز أن يصحّ من كلّ واحد منهم الخطأ في معنىٰ القدرة، ولا يصحّ من سائرهم لأنَّ ذلك يتناقض، [وكذلك فلا يجوز أن يثبت لكلّ واحد منهم صفة ولا نثبت لجميعهم، لأنَّ ذلك يتناقض].

وأمَّا التجويز فهو بمعنىٰ الشكّ، وغير ممتنع أن يشكَّ فيما يأتيه كلّ / [[ص ٢١٥]] واحدٍ منهم إذا انفرد لفقد الدليل، ولا يُشَكُّ فيما اجتمعوا عليه، بل يُعلَم صواباً بحصول الدليل...)، إلىٰ قوله: (وإنَّما الغرض بما أوردناه إبطال التوصّل إلىٰ القدح في الإجماع من جهة العقل علىٰ ما يسلكه القوم، فأمَّا الكلام في إثباته فموقوف علىٰ السمع، وقد دلَّلنا من قبل علىٰ صحَّة الإجماع وأنَّه لا معدل عنه، فإذا صحَّ كونه حجَّة فمن أين أنَّه لا بدَّ من إمام معصوم؟...).

يقال له: من عجيب الأُمور أنَّك تناقض في الإجماع من لا تعرف مذهبه فيه، لأنَّ كلامك يدلُّ علىٰ مخالفين في الإجماع منّا يذهبون إلىٰ أنَّ الأُمَّة يجب أن تجتمع علىٰ الخطأ من طريق العقول، وأنَّه يستحيل عندهم أن تقوم دلالة سمعية علىٰ أنَّهم لا يختارون الخطأ في حال الإجماع، وليس يتوهَّم علينا مثل هذا من أنعم النظر في مذهبنا، وإنَّما نورد الحجاج الذي حكيت بعضه في الإجماع، مثل قولنا: إنَّ جميعهم هم آحادهم فما يجوز علىٰ الآحاد يجب جوازه علىٰ الجميع إلىٰ نظائر ذلك علىٰ من يذهب إلىٰ أنَّ الأُمَّة لا يجوز أن تجتمع علىٰ خطأ من طريق العقول ولا يعتبر فيه السمع ويجري اجتماعها علىٰ الخطأ بالشبهة في امتناعه عليها مجرىٰ اجتماعها علىٰ السهو عن شيء واحد في وقت واحد، ولا نعرف محصِّلاً من أصحابنا ولا من غيرهم يذهب إلىٰ أنَّ السمع يستحيل أن يرد علىٰ سبيل التقدير بأنَّ الأُمَّة أو جماعة منها لا تختار الخطأ في حال دون حال وعلىٰ وجه دون وجه، والذي يجب أن نتشاغل به بعد هذا الكلام في صحَّة ما يُدَّعىٰ من السمع الوارد بأنَّ الأُمَّة لا تجتمع علىٰ الخطأ، ولم نجده ذكر هاهنا شيئاً من الاستدلال بالسمع،

وإنَّما أحال علىٰ ما ذكره هناك، ونُبيِّن فساده علىٰ / [[ص ٢١٦]] طريقتنا في الإيجاز والاختصار بمشيئة الله تعالىٰ وتوفيقه.

* * *

[[ص ٢٧٥]] قال صاحب الكتاب: (علىٰ أنَّه لو صحَّ ما قالوه، كان لا يجب إثبات معصوم لجواز أن تكون الشريعة محفوظة بالنقل المتواتر، كما أنَّ / [[ص ٢٧٦]] القرآن محفوظ بهذه الطريقة، إلىٰ غير ذلك من السنن، فكأن لا يمتنع في كلّ شرع أن يكون منقسماً إلىٰ ما يثبت بالتواتر، وإلىٰ ما يثبت بطريقة الاجتهاد والقياس...).

فيقال له: قد مضىٰ الكلام علىٰ هذا حيث بيَّنا أنَّ التواتر لا يجوز أن تُحفَظ به الشريعة، وإن كانت الحجَّة به تثبت عند وروده، وأنَّه لا بدَّ من معصوم يكون وراء الناقلين.

فأمَّا الاجتهاد والقياس فقد بيَّنا بطلانهما في الشريعة، وأنَّهما لا يثمران فائدة، ولا ينتجان علماً ولا ظنَّاً، فضلاً عن أن تكون الشريعة محفوظة بهما.

قال صاحب الكتاب: (فلا بدَّ للقوم ممَّا ذكرناه في الطريق الذي يُعرَف به الإمام المعصوم، لأنَّه لا بدَّ من أن يرجعوا فيه إلىٰ التواتر، فإذا صار ذلك محفوظاً وهو من أصل الشريعة لم يمتنع مثله فيما عداه وإلَّا أدّىٰ ذلك إلىٰ إثبات أئمَّة لا نهاية لهم...).

وهذا أيضاً ممَّا قد مضىٰ الكلام عليه، لأنَّا قد بيَّنا أنَّ المعرفة بوجود إمام معصوم حجَّة في كلّ زمان لا يفتقر إلىٰ التواتر والنقل، بل هو مستفاد بأدلَّة العقول.

فأمَّا المعرفة بعين الإمام، وأنَّه فلان دون فلان، فهو وإن كان معلوماً بالنقل فالأمان حاصل للمكلَّفين من ضياعه بعلمهم بوجود / [[ص ٢٧٧]] معصوم في الزمان، فمتىٰ لم يقم الناقلون بما يجب عليهم من النقل للنصّ علىٰ عين الإمام ظهر الإمام، ودلَّ علىٰ نفسه بالمعجز، وهذا بخلاف ما ظنَّه صاحب الكتاب.

قال صاحب الكتاب: (ولا بدَّ لهم في ذلك من وجهٍ آخر، وذلك أنَّهم زعموا أنَّ الإمام الذي يحفظ الشرع، لا يلقىٰ كلّ المكلَّفين، ولا يلقاه جميعهم، ولا بدَّ فيما يحفظه أن يُبلِّغه المحتاج إليه منهم بطريق التواتر، فإذا صحَّ فيما يحفظه أن ينتهي إلىٰ المكلَّفين بهذا الوجه لم يمنع مثله في شريعة الرسول ﷺ ويُستغنىٰ عن إثبات المعصوم...).

وهذا ممَّا قد تكلَّمنا عليه، وبيَّنا أنَّ الشرع وإن كان واصلاً إلىٰ من نأىٰ عن الإمام بالتواتر، فإنَّه محفوظ في الإمام، لكونه مراعياً له ومراقباً لتلافي ما يعرض فيه من خطأ وإخلال بواجب، فإن ألزمنا مخالفونا القول بوصول شريعة الرسول ﷺ إلينا علىٰ هذا الوجه التزمناه، لأنَّا لا نأبىٰ أن تكون الشريعة واصلة إلينا بنقل متواتر يكون من ورائه معصوم يراعيه ويتلافىٰ ما يعرض فيه بل هذا هو نصّ مذهبنا، وإن أرادوا إلزامنا كون الشريعة منقولة إلينا ولا معصوم وراءها لم يكن هذا مشبهاً لما نقوله فيما ينقل عن الإمام وهو حيّ إلىٰ من نأىٰ عنه في أطراف البلاد، وصار قولهم لنا: قولوا في هذا ما قلتموه في ذلك لا معنىٰ له.

قال صاحب الكتاب: (ولا بدَّ لهم من ذلك من وجهٍ آخر، لأنَّ الإمام عندهم قد يكون مغلوباً بالخوارج وغيرهم، ولا بدَّ مع إثبات / [[ص ٢٧٨]] التكليف من معرفة الشرائع، فإذا صحَّ أن يعرفوها والحال هذه لا من جهة الإمام فلا يمتنع في سائر الأحوال مثله، ويُستغنىٰ عن الإمام المعصوم، ولا بدَّ من ذلك من وجهٍ آخر، لأنَّ الإمام منذ زمان غير معلوم عينه، وإن كان له عين فغير معلوم مكانه، وغير متميّز علىٰ وجه يصحُّ أن يُقصَد، وقد صحَّ مع ذلك أن نعرف الشرائع ونقوم بها، فغير ممتنع مثله في سائر الأزمنة...).

يقال له: أمَّا غلبة الخوارج فغير مانعةٍ من حفظ الشرع، وأمَّا معرفته في هذه الأحوال _ يعني أحوال غلبتهم _ فيكون بالنقل عن صاحب الشرع، أو عمَّن تقدَّم إمام الزمان من الأئمَّة، ويكون ذلك النقل محفوظاً بإمام الزمان، وليس يجوز أن تنتهي غلبة الخوارج إلىٰ حدٍّ يمنع الإمام من بيان ما ضاع من الشرع، وأخلَّ به الناقلون، لأنَّ ذلك لو عُلِمَ لما كلَّفنا الله تعالىٰ العمل بالشرع، والثقة به، والقطع علىٰ وصوله إلينا، وفي العلم بأنَّا مكلَّفون بما ذكرناه دليل علىٰ أنَّ الإمام لا يجوز أن ينتهي به غلبة الخوارج إلىٰ حدٍّ يمنعه من بيان ما يضيع من الشرع.

فأمَّا حال الغيبة فغير مانعة من المعرفة بالشرع، ومن حفظه أيضاً علىٰ الوجه الذي بيَّناه، ولم نقل: إنَّا نحتاج إلىٰ الإمام في كلّ حالٍ لنعرف الشرع، بل لنثق بوصوله إلينا، ونحن نثق

بذلك في حال الغيبة لعلمنا بأنَّه لو أخلَّ الناقلون منه بشيء يلزمنا معرفته لظهر الإمام، وبيَّن بنفسه عنه.

قال صاحب الكتاب: (قد قال شيخنا أبو علي: إن كان الغرض / [[ص ٢٧٩]] إثبات إمام في الزمان، وإن لم يُبلِّغ ولم يقم بالأُمور، وصحَّ ذلك، فما الأمان من أنَّه جبرائيل، أو بعض الملائكة في السماء ويُستغنىٰ عن إمام في الأرض؟ لأنَّ المعنىٰ الذي لأجله يُطلَب الإمام عندكم يقتضي ظهوره، فإذا لم يظهر كان وجوده كعدمه، وكان كونه في الزمان ككون جبرئيل في السماء).

يقال له: لا شكَّ في أنَّ الغرض ليس هو وجود الإمام فقط، بل أمره ونهيه وتصرّفه، لأنَّ بهذه الأُمور ما يكون المكلَّفون من القبيح أبعد، وإلىٰ فعل الواجب أقرب، غير أنَّ الظالمين منعوه ممَّا هو الغرض، واللوم فيه عليهم، والله المطالب لهم، ولـمَّا كان ما هو الغرض لا يتمّ إلَّا بوجوده أوجده الله تعالىٰ، وجعله بحيث لو شاء المكلَّفون أن يصلوا إليه وينتفعوا به لوصلوا وانتفعوا، بأن يعدلوا عمَّا أوجب خوفه وتقيَّته، فيقع منه الظهور الذي أوجبه الله تعالىٰ عليه مع التمكّن، ولـمَّا كان المانع من تصرّفه وأمره ونهيه غير مانع من وجوده لم يجب من حيث امتنع عليه التصرّف بفعل الظلمة أن يعدمه الله تعالىٰ، أو ألَّا يوجده في الأصل، ولو فعل ذلك لكان هو المانع حينئذٍ للمكلَّفين لطفهم، ولكانوا إنَّما أُوتوا في فسادهم، وارتفاع صلاحهم من جهته، لأنَّهم غير متمكِّنين مع عدم / [[ص ٢٨٠]] الإمام من الوصول إلىٰ ما فيه لطفهم ومصلحتهم، فجميع ما ذكرناه يُفرِّق بين وجود الإمام مع الاستتار وبين عدمه.

وبما تقدَّم يُعلَم أيضاً الفرق بينه وبين جبرائيل في السماء، لأنَّ الإمام إذا كان موجوداً مستتراً كانت الحجَّة لله تعالىٰ علىٰ المكلَّفين به ثابتة، لأنَّهم قادرون علىٰ أفعال تقتضي ظهوره، ووصولهم من جهته إلىٰ منافعهم ومصالحهم، وكلّ هذا غير حاصل في جبرئيل عليه السلام فالمعارض به ظاهر الغلط.

قال صاحب الكتاب: (ومتىٰ قالوا: بأنَّ الإجماع حقّ لكون الإمام فيه، أريناهم أنَّه لا فائدة تحت هذا القول، لأنَّ الحجَّة هي قول الإمام، فضمّ سائرهم إليه لا وجه له، كما لا يجوز أن يقال: إجماع النصارىٰ حقّ إذا كان عيسىٰ فيهم، وقول اليهود حقّ إذا كان موسىٰ فيهم، وكما لا يجوز أن يقال: إنَّ إجماع الكفّار حقّ إذا كان رسول الله صلى الله عليه وآله فيهم، فقد بيَّنا من قبل أنَّه لا بدَّ من محقّين في الأُمَّة من الشهداء وغيرهم علىٰ ما يقوله شيخنا أبو علي، فإن رجعوا بهذا الكلام علينا في الشهداء لم يكن لازماً، لأنّا لا نُعيِّنهم ولا يمتنع لفقد التعيّن أن يُجعَل الإجماع الذي هو حجَّة إجماع المؤمنين ولو تميَّز ولجعلنا إجماعهم هو الحجَّة، وليس كذلك ما قاله القوم بأنَّ الإمام عندهم مميّزاً، فالذي ألزمناه متوجّه، وهو عنّا زائل...).

يقال له: قول الإمام وإن كان بانفراده حقَّاً، ولا تأثير لضمّ غيره / [[ص ٢٨١]] إليه، فلا بدَّ من أن يكون جواب من سأل عن الإجماع الذي الإمام في جملته أنَّه حقّ، كما يكون مثل ذلك الجواب لمن سأل عن عشرة في جملتهم نبيّ.

فأمَّا الفائدة في ذكر غير الإمام معه، والحجَّة في قوله بعينه، فإنَّما يسأل عنها من استعمل هذه اللفظة مبتدئاً مع تميّز قول الإمام، ونحن لا نكاد نستعملها في مثل هذه الحال، وإنَّما نجيب بالصحيح عندنا فيه عند سؤال المخالف عنه، وإن كان لا يمتنع أن يكون لذلك فائدة، وهي أنَّ قول الإمام قد يكون غير متميّز في بعض الأحوال كأحوال الغيبة والخوف التي لا نعرف قول الإمام فيها علىٰ سبيل التفصيل، فلا يمتنع في مثل هذه الأحوال أن يُعتَبر الإجماع لعلمنا بدخول الإمام فيه، كما يقول خصومنا في الشهداء والمؤمنين، لأنَّ إجماع هؤلاء عندهم هو الحجَّة، ولا تأثير بضمٍّ غيره إليه، ومع ذلك فنحن نراهم يعتبرون إجماع الأُمَّة من حيث لم يتميَّز عندهم أقوال الشهداء والمؤمنين، وعلموا دخولها في جملة أقوال الأُمَّة، وبهذا الجواب الذي ذكرناه يجب أن يجيب من سلَّم الخبر المروي في الاجتماع الذي هو قوله: «لا تجتمع أُمَّتي علىٰ ضلال»، إذا تأوَّله علىٰ أنَّ اجتماعهم حقّ لمكان الإمام المعصوم، ودخولهم في جملتهم متىٰ سأل فقيل له: إذا كان قول الإمام هو الحجَّة بانفراده فأيُّ معنىٰ لضمّ غيره إليه، لأنّا قد بيَّنا الوجه في حسن استعمال ذلك ابتداءً، ونبَّهنا علىٰ وجه الفائدة فيه في الأحوال التي لا يتميَّز قول الإمام فيها، وبيَّنا أيضاً الفرق بين ما يبتدئ المستعمل باستعماله من الكلام فيلزمه المطالبة لفائدته، وبين ما يتناوله من سؤال خصمه ويخرج له

الوجوه، وليس يمتنع أن يجيب من / [[ص ٢٨٢]] سأل عن إجماع النصارىٰ إذا كان عيسىٰ عليه السلام فيهم بأنّه حقّ، وكذلك القول في إجماع اليهود إذا كان قول موسىٰ عليه السلام في جملة أقوالهم، لأنّا إن لم نقل إنّه حقّ فلا بدَّ أن يكون باطلاً، وكيف يكون باطلاً وفي جملتهم نبيّ مقطوع علىٰ صدقه، اللّهمّ إلّا أن يسأل عن الفائدة في الابتداء بهذا القول، فقد قلنا إنّه لا فائدة فيه إذا كان قول عيسىٰ عليه السلام منفرداً متميّزاً ولو عدم تميّزه في بعض الأحوال لحسن استعماله كما حسن ذلك في الإمام عند الغيبة علىٰ مذهبنا، وفي الشهداء والمؤمنين علىٰ مذاهب خصومنا.

فأمّا تعاطيه الفرق بين قولنا في الإمام وقوله في الشهداء، لأنَّ الإمام متميّز والشهداء غير متميّزين، فقد بيّنا أنَّ قول الإمام قد يكون غير متميّز في بعض الأحوال فيجب أن يسوغ لنا فيه ما ساغ له في الشهداء.

ثمّ يقال له: لو تعيَّن الشهداء عندكم وتميَّزوا وسُئِلْتَ عن إجماع الأُمَّة هل هو حقّ بأيّ شيء كنتَ تجيب؟ فإذا قال: أُجيب بأنّه حقّ، قلنا: فلِمَ عبتَ علينا أن نجيب بمثل ذلك إذا سُئِلنا عن إجماع الأُمَّة؟ وألّا منعكَ من الجواب بأنّه حقّ تميّز الشهداء أو تعيّنهم؟ وأنّه لا تأثير لضمِّ غيرهم إليهم، فإن قال: كلّ هذا لا يمنع من الجواب بأنّه حقّ إذا سُئِلْتُ عن ذلك، لأنّه لا بدَّ أن يكون حقّاً إذا فرضنا هذا الفرض، وإنّما العيب إذا ضمَّ مبتدئا إلىٰ الشهداء مع تعيّنهم وتميّزهم غيرهم ثمّ قضىٰ بأنَّ في قولهم الحقّ، قلنا: أصبت في هذا التفصيل وبمثله أجبنا.

قال صاحب الكتاب: (شبهة لهم أُخرىٰ: قالوا: إذا كان لا بدَّ في شريعة محمّد صلّى الله عليه وآله وهو خاتم الأنبياء من حافظ / [[ص ٢٨٣]] ومبلِّغ، وكان لا يصحُّ أن يقع ذلك بالتواتر، فلا بدَّ من إثبات إمام معصوم يكون في كلّ حال بمنزلة الرسول صلّى الله عليه وآله في أنّه يُبلِّغ ويُعلِّم ويُرجَع إليه في المشكل ويُؤخَذ عنه الدين، وكما لا يجوز أن لا يكون الرسول في كلّ حال مع الحاجة إلىٰ معرفة الشرع، فكذلك لا يجوز أن لا يكون الإمام في كلّ حال مع الحاجة إلىٰ ذلك، وقدحوا في التواتر بوجوه قد قدَّمنا ذكرها في باب الأخبار، وأحدها أنَّ كلَّ واحدٍ منهم إذا جاز أن يكتم النقل ويكذب ويُغيِّر فيجب جواز ذلك علىٰ جميعهم، وأن لا يصحّ القطع علىٰ صحَّة خبرهم...).

يقال له: هذه الطريقة صحيحة معتمدة ويُؤيِّدها ما دلَّلنا عليه من قبل أنَّ التواتر لا يجوز أن يُقتَصر عليه في حفظ الشرع وأدائه، وأنَّه لا بدَّ من كون معصوم وراءه.

فأمَّا القدح في التواتر فمعاذ الله أن نراه أو نذهب إليه، فإن كان يظنّ أنّا إذا منعنا من أن يُحفَظ الشرع به فقد قدحنا فيه، فقد أبعد، لأنَّ القدح فيه إنّما يكون بالطعن في كونه حجَّةً وطريقاً إلىٰ العلم عند وروده علىٰ شرائطه، فأمَّا لما ذكرناه فلا.

وقوله في الحكاية عنّا: (إنَّ كلَّ واحدٍ منهم إذا جاز أن يكتم ويكذب فيجب جواز ذلك علىٰ جميعهم، وأن لا يصحّ القطع علىٰ صحَّة خبرهم) غلط طريف، لأنّا لا نجيز الكذب علىٰ جماعتهم علىٰ الحدِّ الذي أجزناه علىٰ آحادهم، ولو كنّا نجيز ذلك للحقنا بمنكري الأخبار، والذاهبين إلىٰ أنّها لا توجب علماً، والمعلوم من مذهبنا خلاف هذا.

/ [[ص ٢٨٤]] وأمَّا الكتمان فإذا جاز علىٰ آحادهم وجماعاتهم فليس يجب أن يكون مانعاً من القطع علىٰ صحَّة خبرهم إذا ورد علىٰ الشرائط المخصوصة، وإنّما يكون مانعاً من كونهم حافظين للشرع، لأنّه إذا جاز ذلك عليهم لم نثق بأنّه لم يقع منهم إلّا بأن يُقطَع علىٰ وجود معصوم يكون وراءهم متىٰ وقع منهم الكتمان الجائز عليهم تلافاه وبيَّن عنه، فليس يجب أن يخلط صاحب الكتاب جواز الكتمان بجواز الكذب وإخراجهم من أن يكونوا حافظين للشرع بإخراجهم من أن يكونوا حجَّة فيما يتواترون به، فإنَّ ذلك لا يختلط إلّا عند من لا معرفة عنده.

قال صاحب الكتاب: (واعلم أنَّ أمثال هذه الشبهة لا يجوز أن يكون مبتداها إلّا من ملحدٍ طاعنٍ في الدين، لأنّها إذا صحَّت وجب بطلان النبوَّة والإمامة، لأنّا إنّما نعلم بالتواتر كون النبيّ صلّى الله عليه وآله وكون القرآن ووقوع التحدّي به، وأنّه لم يقع من جهتهم معارضة، وبه نعلم ثبوت الشرائع ونسخ المنسوخ منها، وبه نعلم أنّه صلّى الله عليه وآله خاتم النبيّين، وأنَّ شريعته ثابتة، وأنّه لا نبيّ معه ولا بعده، [إلىٰ غير ذلك]، فالطاعن في التواتر يريد التشكيك في جميع ما قدَّمناه ممَّا بإبطاله أو بإبطال بعضه يبطل الدين، فكيف يُعلَم مع فساد التواتر القرآن وتميّزه من غيره حتّىٰ يكون حجَّة؟ وهذا القول أدّاهم إلىٰ جواز الزيادة في القرآن وأنّها قد كُتِمَتْ...).

/ [[ص ٢٨٥]] يقال له: أمَّا التواتر فقد بيَّنا أنّا لا نطعن عليه ولا نقدح فيه، بل هو عندنا من حجج الله تعالىٰ علىٰ عباده، وأحد الطرق إلىٰ العلم، فمن ظنَّ علينا خلاف هذا، أو رمانا بإبطاله، فهو مبطل سَرِف، والذي نذهب إليه من جواز الكتمان والعدول عن النقل عن الناقلين لا يقتضي إبطال التواتر، وترك العمل عليه إذا ورد علىٰ شرائطه، لأنَّه إنَّما يكون حجَّة إذا قام الرواة بأدائه ونقله، فأمَّا إذا لم يفعلوا ذلك فقد سقطت الحجَّة به، وجميع ما ذكره وجعل التواتر طريقاً إليه من العلم بكون النبيّ والقرآن ووقوع التحدّي صحيح، وليس بحجَّة علينا، بل علىٰ من طعن علىٰ التواتر، وذهب إلىٰ أنَّه ليس بطريق إلىٰ العلم.

فأمَّا عدم المعارضة وادِّعاؤه أنَّ الطريق إلىٰ فقدها هو التواتر وإدخاله ذلك في جملة ما تقدَّم فطريف، لأنَّ مثل هذا لا يُعلَم بالتواتر ولا يصحُّ النقل فيه، وإنَّما يُعلَم فقد المعارضة من حيث علمنا توفّر دواعي المخالفين إلىٰ نقلها، وحرصهم علىٰ ذكرها والإشارة بها، لو كانت موجودة، فإذا فقدنا الرواية لها مع قوَّة الدواعي وشدَّة البواعث قطعنا علىٰ نفيها.

وأمَّا ثبوت الشرائع، والناسخ والمنسوخ، وما جرىٰ مجراهما، فنعلم من جهة التواتر ما وردت به الرواية المتواترة، ونعلم أنَّ جميع الشرع واصل إلينا من جهته، وأنَّه لم ينكتم عنّا منه شيء بالطريق الذي قدَّمناه، وهو أنَّ الإمام المعصوم إذا كان موجوداً في كلّ زمان وجرىٰ في الشريعة ما قدَّرناه وجب عليه الظهور والبيان، وإيصال المكلَّفين إلىٰ العلم بما طواه / [[ص ٢٨٦]] الناقلون، فنعلم بفقد تنبيهه علىٰ الخلل الواقع في الشريعة عدم ذلك.

فأمَّا القول بأنَّ في القرآن زيادة كُتِمَتْ ولم تُنقَل فلم يتعدّ الذاهبون إليه ما تناصرت به الروايات وأجمع عليه الرواة من نقل آي وألفاظ كثيرة شهد جماعة من الصحابة أنَّها كانت تُقرَأ في جملة القرآن وهي غير موجودة فيما تضمَّنه مصحفنا والحال فيما روي من ذلك ظاهرة، وليس المعقول فيما جرىٰ مجرىٰ النقل علىٰ من ليس من أهله ممَّن يدفع باقتراح كلّ ما ثلم اعتقاداً له أو خالف مذهباً يذهب إليه، وليس يلزم لأجل هذا التجويز ما لا يزال يقوله لنا مخالفونا من إلزامهم التجويز، لأن يكون في جملة ما لم / [[ص ٢٨٧]] يتَّصل بنا من القرآن فرائض وسنن وأحكام، لأنّا نأمن ذلك بالوجه الذي ذكرناه وعوَّلنا عليه بالثقة بوصول جميع الشرع إلينا، وليس الملحد المشكِّك في الدين من لم يجعل الأُمَّة المختلفة المتضاربة التي يجوز عليها الخطأ والضلال حجَّة في حفظ الشرع وقصر حفظه علىٰ معصوم كامل لا يجوز عليه شيء ممَّا عدَّدناه، بل الملحد المشكِّك في الذين الناطق بلسان أعدائه وخصومه هو من ذهب إلىٰ أنَّ الشرع محفوظ بمن وصفنا حاله، لأنَّ الناظر المتأمّل إذا فكَّر فيمن جعله هؤلاء القوم حجَّة في الشرع حافظاً له، ورأىٰ ما هم عليه من جواز الخطأ، والإعراض عن النقل، والميل إلىٰ الهوىٰ وأسبابه كان هذا له طريقاً مهيعاً إلىٰ الشكّ في الدين، وارتفاع الثقة بالشريعة، إن لم يُوفِّقه الله تعالىٰ لإصابة الحقّ، ويُلهمه ما ذهبنا إليه من أنَّ الحافظ للشرع والحجَّة فيه هو المعصوم الخارج عن صفات الأُمَّة.

قال صاحب الكتاب: (فإن لم يثبت التواتر كيف يُعلَم الإمام المعصوم، لأنَّه لا يمكن في إثباته إلَّا أحد طريقين: إمَّا النصّ أو المعجز، ولا بدَّ في صحَّتهما من التواتر، وكيف يُعلَم من جهة الإمام ما يتحمَّله من الشرع، [لأنَّه لا يمكن إثبات النصّ عند كلّ مكلَّف إلَّا بهذا الوجه، وكذلك القول في المعجز إذا كان به يتبيَّن الإمام من غيره، وبه تُعرَف إمامته]...)، وهذا كلّه ممَّا قد مضىٰ الكلام عليه مكرَّراً.

قال صاحب الكتاب: (علىٰ أنَّ ذلك يجري مجرىٰ البهت، لأنّا / [[ص ٢٨٨]] نجد من أنفسنا أنّا نعرف إن كان الشرائع بالتواتر وإن لم نعرف الإمام المعصوم [ولا تُعرَف صحَّته]، ولا يمكنهم أن يدَّعوا علينا هذا الاعتقاد ونحن نعلم من أنفسنا خلافه، بل يعلمون ذلك من حالنا...).

يقال له: هذا الكلام إنَّما يلزم من يذهب إلىٰ أنَّ التواتر لا يُعرَف به صحَّة شيء، وإن عُرِفَت به فلا بدَّ من تقدمة معرفة الإمام، وليس هذا ممَّا نذهب إليه ولا نراه، بل قد يتمكَّن من الاستدلال بالتواتر من يجهل الإمام، فإن أراد بقوله: (إنّا نجد من أنفسنا معرفة إن كان الشرع ما

ذكرناه ممَّا قد تواتر الخبر به، وقامت حجَّته بالنقل)، فقد قلنا: إنَّ ذلك غير ممتنع، وإن أراد أنَّه يعرف من نفسه الثقة بأنَّ شيئاً من الشرع لم ينطوِ عنه، ولم يخفَ عليه، وإن لم يعرف الإمام، ليُبطِل بذلك ما اعتمدناه من أنَّ هذه الثقة لا تحصل إلَّا مستندة إلىٰ الإمام، فغير مسلَّم له ما ادَّعاه من المعرفة، وعندنا أنَّه متوهِّم غير عارف، ومعتقد غير عالم، وكون الإنسان عارفاً في الحقيقة لا يعلمه الواحد منّا من نفسه ضرورةً، وليس هذه الدعوىٰ بأكثر من دعوىٰ سائر المبطلين من المجبّرة وغيرهم، أنَّهم عارفون بصحَّة مذاهبهم، وعالمون بها، فكما أنَّ ذلك غير ملتفت إليه منهم فكذلك ما ادَّعاه.

[وللمزيد راجع: العصمة].

* * *

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ١)/ (جوابات المسائل الطرابلسيات الثالثة):

[[ص ٣٩٥]] المسألة التاسعة: [الوجه في الحاجة إلىٰ الإمام]:

إذا كانت العلَّة موجبة للحكم، وهي التي يجب الحكم بوجودها ويرتفع بارتفاعها، وكانت العلَّة التي لها احتاج المكلَّفون إلىٰ الإمام المعصوم بجواز [ظ: جواز] السهو عليهم وإمكان وقوع الخطأ منهم. ثمّ أحوجنا المعصوم عليه السلام من ذلك / [[ص ٣٩٦]] إلىٰ الإمام لغير هذه العلَّة، أفليس قد أخرجناها عن كونها علَّة لإيجابنا المعلول مع ارتفاعها؟

فما الجواب عن ذلك، وعن قول من قال: لا فرق بين لزوم المناقضة بذلك لمن قال به، وبين لزومها لمن قال: إنَّ العلة في كون المتحرِّك متحرِّكاً حلول الحركة فيه، ثمّ أوجب تحرّك بعض المحال لغير حلول الحركة فيه؟

الجواب: إنَّ الصحيح المجرَّد أن نقول: الوجه في الحاجة إلىٰ الإمام يكون لفظاً [ظ: لطفاً] لارتفاع الخطأ، أو تعليله هو فقد العصمة وجواز الخطأ، لمن [ظ: ومن] احتاج مع وفوره وعصمته إلىٰ إمام فلم يحتج إليه ليكون لفظاً [ظ: لطفاً] في ارتفاع خطبه [ظ: خطأه].

وإنَّما احتاج إليه لمعانٍ أُخر خارجة عن هذا الباب كتعليمه وتفهيمه، لأنَّ الحاجة إلىٰ الإمام مختلفة، فلا يمتنع أن يكون لها علل مختلفة، وبهذا التقدير قد زالت المناقضة وسقطت الشبهة.

ثمّ نعود إلىٰ ما في المسألة من كلام جرىٰ علىٰ غير وجهه، أمَّا العلة في الحقيقة فهي كلّ ذات أوجب لغيرها حالاً يجب الحركة، وهي ذات لكون المتحرِّك متحرِّكاً وهي حال له، فإيجاب العلم الذي يوجد في قلوبنا وهو ذات كوننا عالمين، وهي حال لنا.

وإذا قلنا فيما ليس بذات إنَّه علَّة، أو لا يوجب حالاً وإنَّما يقتضي حكماً، / [[ص ٣٩٧]] فعلىٰ طريق التنبيه واسم للعلَّة [ظ: العلَّة] في العلل الشرعية، إنَّما كان مستعاراً لما ذكرناه وكون الرعيّة غير معصومين، أو جواز الخطأ عليهم، ليس بجواز [ظ: بجائز] أن يكون علَّة علىٰ الحقيقة، وإنَّما هو وجه احتيج إلىٰ الإمام من أجله، فأجريناه استعارة مجرىٰ العلَّة فيه، فكيف يلزم فيه أنَّ الحكم يوجد بوجوده ويرتفع بارتفاعه، وهذا إنَّما يصحُّ ويجب للعلل الحقيقية.

ألَا ترىٰ أنّا كلّنا نقول: إنَّ كون الظلم ظلماً علَّة في قبحه، وليس يجب أن يرتفع القبح عند ارتفاع كون الفعل ظلماً، لأنَّ الكذب قبيح وإن لم يكن ظلماً، وكذلك تكليف ما لا يطاق.

وكذلك ردّ الوديعة كونه رادّاً لها علَّة في وجوبه، وليس يجب إذا ارتفعت هذه العلَّة أن يرتفع الوجوب، لأنَّه قد شارك ردّ الوديعة [كونه ردّ الوديعة] في الوجوب ما ليس له هذه الصفة، كقضاء الدين وشكر النعمة.

فقد بان أنّا لو علَّلنا الحاجة إلىٰ الإمام بارتفاع العصمة، ولم نورد عزيز الذي ذكرناه لم يلزمنا أن ينفي [ظ: ننفي] الحاجة عمَّن ليس بمعصوم، لأنَّ العلل قد يخلف بعضها بعضاً علىٰ ما ذكرناه.

وقد زاد أهل التوحيد والعدل علىٰ هذه الجملة التي ذكرناها، فقالوا: ليس يمتنع أن يجب الحكم علىٰ الحقيقة في موضع ويجب في مكان آخر مع ارتفاعها. ومثَّلوا ذلك بأنَّ العلم الموجود في قلوبنا يوجب كوننا [عالمين] بالمعلومات. وقد وقع حسب للقديم تعالىٰ مثل هذه الأحوال بأعيانها ولا علم / [[ص ٣٩٨]] له. إلَّا أنَّهم قالوا: القديم تعالىٰ وإن وجب كونه عالماً بما نعلمه وإن لم يحتج إلىٰ وجود علم

يكون فيه عالماً [ظ: بما يعلمه لم يحتجّ إلىٰ وجود علم يكون به عالماً]، فهو عالم لنفسه لا لعلَّة توجب كونه عالماً.

قالوا: وليس يمتنع أن يجب مثل الحكم الواجب من علَّة لا لعلَّة، وإنَّما الممتنع أن يجب الحكم عن العلَّة الحقيقية، ثمّ يجب عن علَّة أُخرىٰ مخالفة لها.

قالوا: ولذلك لـمَّا وجب كون أحدنا عالماً عند وجود العلم، لم يجز أن يشاركه في كونه عالماً من يجب له هذه الصفة عن علَّة أُخرىٰ هي غير العلم. وقد بسطنا هذا الكلام في مواضع من كتبنا واستوفيناه، وفي هذا القدر منه كفاية.

* * *

جوابات المسائل الطرابلسيَّة (خ):

[[ص ١٧٣]] أقوىٰ ما دلَّ علىٰ النصِّ أنَّ الأدلَّة العقلية قد دلَّت علىٰ أنَّ الإمام لا بدَّ منه في كلِّ زمان، وأنَّه لا بدَّ من كونه معصوماً من كلِّ / [[ص ١٧٤]] القبائح، وأنَّه قطعاً علىٰ ذلك وبتاتاً. وإذا استقرَّت هذه الجملة ووجدنا الأُمَّة في الإمامة بعد وفاة النبيّ ﷺ علىٰ أقوال ثلاثة لا رابع لها، منها قول الشيعة بأنَّ الإمام بعده أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام. ومنها قول العبّاسية: إنَّ الإمام في تلك الحال هو العبّاس بن عبد المطَّلب رضوان الله عليه. ومنها القول بأنَّ الإمام بعده عليه وآله السلام أبو بكر، علىٰ اختلاف من القائلين، فمنهم من جعله إماماً بنصٍّ من الرسول عليه وآله السلام عليه وهم البكرية، ومنهم من أثبته إماماً باختيار الأُمَّة له وهم المعتزلة والخوارج وأصحاب الحديث ومن وافقهم من الفِرَق.

وإذا كان مذهب القائلين بإمامة العبّاس عليه السلام ... لفقد الشرط العقلي الذي هو العصمة، إذ هي فيهما ... بها، وإذا لم يكن الشرط الذي لا بدَّ من إثباته والقطع عليه في الإمام مقطوعاً إليها فيهما فلا إمامة لهما، فلم يبقَ إلَّا أن يكون الإمام في تلك الحال هو أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، لأنَّه إن بطل هذا المذهب كما بطل الأوَّلان خرج الحقُّ عن جميع الأُمَّة، فإنَّ أحداً منهم لم يعتدّ في الإمامة بتلك الحال غير هؤلاء الثلاثة.

ولم يبقَ إلَّا أن ندلَّ علىٰ وجوب الإمامة والعصمة بالعقل، وهذا ممَّا قد بيَّناه في مواضع كثيرة من كتبنا وخاصَّة في الكتاب المعروف بالشافي. والذي يدلُّ علىٰ وجوب جنس الأُمَّة من الرياسة في كلِّ زمان أنَّا نعلم ضرورةً وباختبار العادات أنَّ الناس متىٰ خلوا من رئيس مذهب مهذَّب نافذ الأمر باسط اليد يُقوِّم الجاني ويُؤدِّب المذنب فشا بينهم التظالم والتغاشم والأفعال القبيحة، وأنَّهم متىٰ دعاهم من هذه صفته كانوا إلىٰ الارتداع والإنزجار ولزوم الحجَّة المثلىٰ أقرب، ومتىٰ كلَّفهم وأراد منهم فعل الواجب وكره فعل القبيح لا بدَّ أن يلطف لهم بما هو مقرِّب من مراده مبعد من مسخوطه، فيجب أن لا يخلّيهم من إمام في كلِّ زمان. وإذا بيَّنا أنَّ صفات هذا الإمام لا تُستَدرك بالاختيار فلا بدَّ من النصِّ علىٰ عينه.

والذي يدلُّ علىٰ وجوب عصمته أنَّ جهة الحاجة إليه علىٰ ما بيَّنا هي جواز الخطاء وفعل القبيح من الأُمَّة، فليس يخلو أن يكون الإمام يجوز عليه من الخطأ ما جاز علىٰ رعيَّته أو لا يجوز ذلك عليه، وفي الأوَّل وجوب إثبات إمام له، لأنَّ علَّة الحاجة إليه موجودة / [[ص ١٧٥]] فيه، وإلَّا كان ذلك نقضاً للعلَّة، وهذا يؤدّي إلىٰ إثبات ما لا يتناهىٰ من الأئمَّة أو الانتهاء إلىٰ إمام معصوم وهو المطلوب.

فإن قيل: أيُّ حاجةٍ بكم في نصرة الدليل الذي ذكرتموه إلىٰ إثبات وجوب الإمامة في كلِّ زمان، وما نرىٰ لذلك تأثيراً كتأثير إيجاب العصمة؟

قلنا: متىٰ لم ندلّ علىٰ وجوب الإمامة في كلِّ زمان وثبوت العصمة لكلِّ إمام لم نعلم أنَّ الحقَّ لا يخرج عن الأُمَّة، وجوَّزنا أن تجمع الأُمَّة علىٰ الباطل، فلا يستمرُّ الدليل الذي اعتمدناه، وهذا الدليل هو الذي أشرنا إليه في صدر كلامنا إلىٰ أنَّه لا يدخله احتمال ولا مجاز. فيمكن أن تقابل بما يُدَّعىٰ أنَّ له ظواهر تنافيه وتعارضه، بل هو مبنيٌّ علىٰ قسمة عقلية وطريقة ضرورية لا يجوز العدول عنها ولا الاعتراض عليها بشيء من الأقوال والأفعال.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

/ [[ص ٤٠٩]] **باب: الكلام في الإمامة:**

إنّا وإن كنّا قد أوردنا في كتابنا (الشافي في الإمامة) كلّ ما يحتاج إليه في هذا الفنّ من الكلام وانتهينا فيه إلىٰ أبعد الغايات، فلا يجوز إخلال هذا الكتاب من جملة فيها

مقنعة وكلام لا يحتاج معه إلىٰ غيره، ونحن عاملون علىٰ ذلك.

فصل: في الدلالة علىٰ وجوب الرئاسة في كلّ زمان:

اعلم أنّا إنّما نوجب الرئاسة بشرطين: أحدهما ثبوت التكليف العقلي، والشرط الآخر ارتفاع العصمة. فمتىٰ زال الشرطان أو أحدهما فلا وجوب لرئاسته.

والذي يوجبه ويقتضيه العقل الرئاسة المطلقة، وهي فرض الطاعة ونفاذ الأمر والنهي، فإنَّ المصلحة التي نوجب الرئاسة لها بذلك مقترنة.

ولا فرق بين أن يكون الرئيس الذي أوجبناه منبئاً يوحىٰ إليه ومتحمّلاً لشريعته وبين أن لا يكون كذلك.

ولا فرق أيضاً بين أن يكون منفِّذاً لشرع ومقيماً لحدود شرعية أو لا يكون كذلك، لأنّا إنّما نوجب الرئاسة المطلقة.

/ [[ص ٤١٠]] ولا بدَّ في الرئيس الذي أوجبناه من أن يكون لا رئيس له ولا يد فوق يده. ولهذه العلَّة أوجبنا عصمته علىٰ ما سنُبيِّنه بمشيئة الله تعالىٰ.

فإذا قيل: أيُّ حاجة إلىٰ هذا الشرط، والإنزجار عن القبيح والمصلحة المعتبرة في الرؤساء يتأمَّن بالأُمراء وخلفاء الأُمراء؟

قلنا: الأُمراء لا يخلون من أن يكونوا رعيَّة لغيرهم وراجعين إلىٰ إمام الكلّ أو كانوا غير مؤتمّين بغيرهم، ولا يكونوا كذلك إلَّا بعد أن يكونوا معصومين كاملين. ومن كان بهذه الصفة فله الرئاسة التي أشرنا إلىٰ وجوبها، وإن كانوا جماعة فإنَّ العقل لا يمنع من وجود أئمّة كثيرين في زمان واحد. وإن كان هؤلاء الأُمراء رعيَّة لغيرهم ومؤتمّين بإمام الكلّ فقد ثبت علىٰ كلِّ حالٍ وجوب رئاسة من لا رئاسة عليه، وأنَّه لا بدَّ من ذلك وإن كان من رئاسة من يقتدي من الرؤساء بغيره كالأُمراء بدٌّ.

والذي يدلُّ علىٰ ما ادَّعيناه أنَّ كلّ عاقل عرف العادة وخالط الناس، يعلم ضرورةً أنَّ وجود الرئيس المهيب النافذ الأمر السديد التدبير يرتفع عنده التظالم والتقاسم والتباغي أو معظمه، أو يكون الناس إلىٰ ارتفاعه أقرب، وإن فُقِدَ من هذه صفته يقع عنده كلّ ما أشرنا إليه من الفساد أو يكون الناس إلىٰ وقوعه أقرب.

فالرئاسة علىٰ ما بيَّناه لطف في فعل الواجب والامتناع من القبيح، فيجب أن لا يُخلي الله تعالىٰ المكلَّفين منها. ودليل وجوب الإلطاف يتناولها.

وهذه الجملة إن خالف فيها مخالف لم يحسن مناظرته. وإن ادَّعىٰ أنَّه قد يفسد الناس عند بعض الرؤساء ويصلحون عند فقده، لم يكن ذلك معترضاً علىٰ / [[ص ٤١١]] كلامنا، لأنّا لا ندَّعي أنَّ الناس يصلحون عند [ذلك علىٰ] رئيس، وإنّما قلنا: وجود جنس الرئاسة علىٰ الجملة في باب الصلاح والفساد لا يكون كفقدها، فمن فسد من الناس عند رئاسة بعض الرؤساء لأنَّه يعاديه أو يحسده أو ما يجري مجرىٰ ذلك من الأسباب لا بدَّ من أن يكون أقرب إلىٰ الصلاح عند رئاسة غيره.

ألَا ترىٰ أنَّ الخوارج المبطلين لوجوب الإمامة المارقين عن طاعة الأئمَّة ما خلوا قطّ من رئيس ينصبونه ويرجعون في أُمورهم إليه، يأخذ علىٰ أيدي جناتهم وينصف مظلومهم من ظالمهم، ورؤساؤهم في كلِّ عصر معروفون؟

فإن قيل: الصلاح الذي يحصل للمكلَّفين عند وجود الرؤساء هو فيما يتعلَّق بالدنيا ومنافعها وينتظم به أحوال التجارات والمعايش، ولا تعلّق لذلك بالدين وإنَّما يجب المصالح الدينية.

قلنا: لوجود الرؤساء مصالح دنيوية، وهي ما ذكرتم، وفيها مصالح دينية، لأنّا قد بيَّنا أنَّه يرتفع معها أو يكون أقرب إلىٰ الارتفاع الظلم والبغي والصلاح بذلك ديني ولا محالة.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّ امتناع المكلَّف من القبيح لخوفه من عقاب الإمام وتأديبه يُدخِله في أن يكون ملجأً لا يستحقُّ [بذلك] ثواباً، وذلك لأنَّ الإلجاء ما رفع الدواعي إلىٰ القبيح متردّدة مع وجود الرؤساء والأئمَّة، ألَا ترىٰ أنَّهم قد يعصون ويخالفون ويقع القبائح مع وجود الرئاسة من كثير من المكلَّفين؟ فعُلِمَ أنَّهم غير ملجئين، ولو كانوا ملجئين لاستحقَّ من امتنع من القبيح مع قدرته عليه في زمان وجود رئيس متصرّف مدحاً ولا تعظيماً، وقد / [[ص ٤١٢]] علمنا خلاف ذلك.

فإن قيل: فلو كلَّف الله تعالىٰ مكلَّفاً واحداً بلا ثانٍ

لـه، أكنـتم توجبـون نصـب رئـيس لـه أو لا توجبونـه؟ فـإن أوجبتمـوه فـأيُّ ظلـم رفـع هـذا الـرئيس، وأيُّ بغـي أزال، ولـيس مـع هـذا المكلَّـف مـن يظلمـه ويبغـي عليـه؟ وإن لم توجبـوه نقضـتم مـذهبكم في وجـوب الحاجـة إلىٰ الـرئيس مـع ثبـوت الشـرطين اللـذين ذكرتموهمـا، وينبغـي أن تزيـدوا شرطاً ثالثاً، وهو أن يكون التكليف لجماعة.

وإن قيـل: يمكـن أن يظلـم هـذا المكلَّـف الـرئيس المنصـوب نفسـه، فـإنَّما يـتمكَّن مـن ظلمـه اذا وُجِـدَ ونُصِـبَ رئيسـاً لـه، فمـن أيـن وجـوب ذلـك وهـذا المكلَّـف لا يـتمكَّن من ظلم فيرتفع؟

قلنـا: المكلَّـف وإن كـان واحـداً فقـد تمكَّـن مـن قبـيح متعدٍّ إلىٰ غيره، وهـو أن يريـد ويعـزم عـلىٰ الظلـم وأخـذ أمـوال غـيره إذا تمكَّـن منهـا، والعـزم عـلىٰ القبـيح قبـيح. وإذا كـان الـرئيس يأخـذ عـلىٰ يـده ويمنعـه مـن الظلـم إذا تمكَّـن منـه لم يكـن لـه داعٍ إلىٰ هـذا العـزم القبـيح، فـارتفع وامتنـع وكـان وجود الرئيس لطفاً فيه.

فـإن قيـل: طـريقتكم هـذه توجـب أن ينصـب الله تعـالىٰ في كلِّ بلد رئيسـاً وإلَّا لم يكـن مزيحـاً لعلَّـة المكلَّفـين فيـه، وهـذا يوجب نصب أئمّة عدَّة في كلِّ زمان.

قلنـا: لا بـدَّ لكـلِّ أهـل بلـد قريـب وبعيـد مـن رئـيس، فإمَّـا أن يكـون لـه صـفة إمـام الكـلّ أو يكـون لـه صـفة الأمـير المتـولّي مـن قِبَـل رئـيس الكـلّ وإمـام الجميـع، فـإنَّ الحـال لا يمنـع مـن نصـب عـدَّة رؤسـاء ممَّـن لـه صـفة الإمـام الأصـلي، فـإنَّ العقـل لا يمنـع مـن ذلـك وإنَّـما امتنعنـا الآن منـه للسـمع والإجمـاع، وإلَّا / [[ص ٤١٣]] جوَّزنـا أن يكـون رؤسـاء الأقطـار [كلّهـا] والـبلاد جميعهـا لهـم صـفات الأئمَّـة، وإن [كانت] الحال كحالنـا هـذه قـد عُلِـمَ منهـا أنَّ الإمـام لا يكـون إلَّا إمامـاً واحـداً قطعنـا أنَّ رؤسـاء الأقطـار والبلـدان لهـم صفات الأُمراء وأنَّهم يرغبون بإمام الكلّ.

وليس يلزم عـلىٰ مـا ذكرنـاه إذا قلنـا: إنَّ الإمـام إذا كـان واحـداً ونُصِـبَ في بعـض أقطـار الأرض أن يكـون المكلَّفـون في الأقطـار البعيـدة منـه لـيس يمكـنهم المعرفـة بحالـه إلَّا بعـد زمان طويل، أن يكونوا خالين من لطفهم في تكليفهم.

وذلـك أنَّ المـذهب الـذي نصـرناه ودلَّلنـا عـلىٰ صـحَّته يوجب أنَّ أصل التكليف يوجـب إقامـة أئمَّـة عـدَّة في كـلِّ بلـد وعند كـلّ أحـد، ويجـوز بعـد ذلـك أن يستصـلح الله تعـالىٰ مـن بعـد أن اسـتقرَّ الإمـام بخلفائـه وأُمرائـه، لأنَّـه ممكـن في الفـرع وغير ممكن في الأصل.

فإن قيل: أليس في البلـدان البعيـدة عـن مقـرّ الإمـام مـا يبلغ في البعـد إلىٰ حـدٍّ لا يمكـن معـه معرفـة الإمـام المنصـوب، فكيـف يقـع الاستصـلاح لهـم بأُمرائـه وخلفائـه مـع هـذه الحالة؟

قلنـا: إن انتهـت الحـال في البعـد إلىٰ مـا ذكـرتم وجـب نصب من له صفة الإمام هناك.

فـإن قيـل: هـذا يقتضـي تجـويز أئمَّـة كثـيرين فـيما نـأىٰ عنّا من البلاد في هذا الوقت.

قلنا: إن كانـت شريعـة نبيّنـا ﷺ لازمـة لكـلِّ مـن عـلىٰ الأرض ولكـلِّ مـن المكلَّـف بشـر قريـب وبعيـد في تخـوم الأرض فلـن يجـوز أن يكـون مكلَّفـاً إلَّا وأخبارنـا متَّصـلة بـه والحجَّـة بمعجـزات نبيّنـا ﷺ وشريعتـه قائمـة / [[ص ٤١٤]] عليـه، وإذا اتَّصـلت _ ولـو في مـدَّة طويلـة _ أخبارنـا به لزمـه الاقتـداء بمـن ينصـبه مـن الأُمـراء كـما يلزمـه الانقيـاد إلىٰ هـذا الشـرع. فـإن جـاز أن يكـون عـلىٰ حـدب الأرض وفي تخومهـا مـن لا يجـوز اتّصـال أخبارنـا بـه ولا هـو مكلَّـف بشـريعتنا جـاز أن ينصـب لـه إمـام وأئمَّـة. فـإنَّ الـذي اقتضـاه الإجمـاع أنَّ الإمـام في هـذا الشـرع لمـن يجـري مجرانـا ونعـرف أخبـاره ويعـرف أخبارنـا إلَّا واحـد. فأمَّـا مـن لـيس هـذه أحوالـه وهـو كالملائكـة والجـنّ. وفي تفصـيل ذلـك والقطـع [عـلىٰ الحـقّ] منـه بعينـه نظـر، والشـكُّ فيـه غـير مخـلٍّ بـما نحـن متكلّمون عليه وناصرون له.

فـإن قـالوا: لـو عـمَّ كـون الرئاسـة لطفـاً في كـلِّ زمـان لوجب أن يعمَّ كـلّ تكليـف وكـلّ مكلَّـف، لما وجـب ذلـك في المعرفـة بـالله تعـالىٰ، وهـذا يقتضـي أن تكـون الإمامـة لطفـاً للإمام نفسه ويؤدّي إلىٰ ما لا نهاية له من الأئمَّة.

قلنـا: الألطـاف لا يجـب قيـاس بعضـها عـلىٰ بعـض في خصوص أو عموم، وإنَّـما يجـب إثباتهـا ألطافـاً فـيما إلطـاف فيـه بحسب مـا تقتضـيه الدلالـة، فلـيس يمتنـع عـلىٰ هـذا أن تكـون الرئاسـة لطفـاً في كـلِّ زمـان للأدلَّـة الدالّـة عـلىٰ ذلـك وإن لم يكن لطفاً في كلِّ تكليف ومكلَّف.

وإنَّـما لم يجـب في الإمـام نفسـه وإن كـان مكلَّفـاً يكـون

لـه إمـام هـو لطـف لـه، لأنَّ الإمامـة إنَّـما هـي لطـف في رفـع القبيح أو تقليله فـيمن يجـوز صـفة فعـل القبـيح، فأمَّـا مـن هـو معصوم مقطوع عـلىٰ أنَّـه لا يختـار قبيحـاً فـأيُّ حاجـةٍ إلىٰ لطـف يكون معه أقرب إلىٰ الامتناع والقبيح؟

والمعرفـة لم يجـب عمومهـا لكـلِّ تكليـف ومكلَّـف مـن حيـث [عمَّـت] الأوقـات، بـل لـدليل خصَّـها لـيس بموجـود في الإمـام. عـلىٰ أنَّ المعرفـة نفسـها ليسـت عامّـة لكـلِّ تكليـف ولا كـلّ حـال، فـإنَّ التكليـف العقـلي في أحـوال مهلـة / [[ص ٤١٥]] النظـر ليسـت المعرفـة لطفـاً فيـه، فقـد خـالف عمومهـا في كلِّ مكلَّف عمومها للتكاليف والأزمان.

فـإن تعلَّلـوا: بـأنَّ المعرفـة لا يمكـن كونهـا لطفـاً في التكليف العقلي في أزمان مهلة النظر.

قلنا: هو كـذلك، ولـيس كـلّ شـيء أمكـن مـن طريـق التقـدير كونـه لطفـاً في شـيء بعينـه يُقطَـع عـلىٰ أنَّهـا لطـف في الجميع كما قطعنا في الأفعال الظاهرة.

ويمكـن أيضـاً أن نقـول: إنَّ الإمامـة إنَّـما يمكـن كونهـا لطفـاً ورافعـاً للقبـيح فـيمن يجـوز منـه فعـل القبـيح ويُشَـكُّ في وقوعه منه، فأمَّـا مـن قطعنـا بالـدليل عـلىٰ القبـيح لا يقـع البتَّـة منـه فـلا يمكـن رفـع مـا هـو مرتفـع، فجـرت الإمامـة في هـذا الوجه مجرىٰ المعرفة.

وقـد بيَّنـا الجـواب عـن هـذا السـؤال وعـن أكثـر مـا أوردنـاه هاهنـا في كتابنـا الشـافي، واستقصـيناه بحسـب اقتضـاء ذلك الموضع له، وفيما اقتصرنا عليه هاهنا كفاية.

فـإن قيـل: هـذا يوجـب أن يكـون الإمـام في كـلِّ حـال ظـاهراً متصـرِّفاً حتَّـىٰ يقـع الانزجـار عـن القبـائح بـه، فـإنَّ الزاجـر هـو تـدبيره وتصـرّفه لا وجـود عينـه. وهـذا يقتضـي أن يكـون النـاس في حـال الغيبـة غـير مزاحـي العلَّـة في تكليفهم.

قلنـا: لا شـبهة في أنَّ تصـرّف الإمـام في الأُمَّـة هـو اللطـف، وفيـه المصـلحة لهـم في الـدين، وإن كـان ذلـك لا يـتمُّ إلَّا بإيجاد الإمام والنصّ علىٰ عينه.

والـذي يـتمُّ بـه لطفنـا في الإمامـة ويتعلَّـق بـه مصـلحتنا هو مجموع علـوم بعضـها يتعلَّـق بـالله تعـالىٰ ويختـصُّ بـه، فعليـه تعـالىٰ إزاحـة العلَّـة فيـه، وبعـض آخـر يتعلَّـق / [[ص ٤١٦]] بنـا، ولا يـتمُّ إلَّا بفعلنـا، فعليـه تعـالىٰ أن يوجبـه علينـا، وعلينـا أن نطيع فيه، فـإذا عصـينا وفرَّطنـا كانـت الحجَّـة علينـا، وبـرئ تعالىٰ من عهدة إزاحة علَّتنا.

ألَا تـرىٰ أنَّ المعرفـة التـي أجمعنـا فيـه والمخلصـون مـن مخالفينـا في الإمامـة عـلىٰ أنَّ جهـة وجوبهـا اللطـف لا يـتمُّ الغرض فيهـا إلَّا بـأُمور مـن فعـل الله تعـالىٰ وأُمـور مـن فعلنـا؟ والـذي يتعلَّـق بفعـل الله تعـالىٰ أن يُعلِمنـا وجوبهـا، ويُقـدِرنا علىٰ السبب المولِّد لها، ويُخوِّفنـا مـن التفـريط في فعلهـا. والـذي يتعلَّق بنـا أن نفعلهـا أن يفعـل سـببها، وقـد فعـل الله تعـالىٰ كـلّ ما يتعلَّـق بـه في هـذا البـاب، ولـيس عليـه أن لا يفعـل المكلَّـف مـا يتعلَّـق بـه، ولا نُخرِجـه مـن أن يكـون مزيحـاً لعلَّتـه في تكليفه.

وقـد خلـق الله تعـالىٰ إمـام الزمـان عليـه وعـلىٰ آبائـه الصـلاة والسـلام، ونـصَّ الإمامـة عـلىٰ عينـه، ودلَّ عـلىٰ اسـمه ونسـبه بالأدلَّـة القاطعـة، وحـثَّ عـلىٰ طاعتـه، وتوعَّـد عـلىٰ معصيته.

فأمَّـا الأُمـور التـي لا يـتمُّ مصـلحتنا بالإمـام إلَّا بهـا وهـي راجعـة إلىٰ أفعالنـا، وهـي تمكـين الإمـام والتخليـة بينـه وبـين ولايتـه، والعـدول عـن تخويفـه وإرهابـه، ثـمّ طاعتـه وامتثال أوامره.

فـإذا لم يقـع منّـا تمكـين الإمـام وأخفيناه وأخرجنـاه إلىٰ الاستتار تحـرّزاً مـن المضـرَّة ثـمّ نخـرج مـن أن نكـون مزاحـي العلَّـة في تكليفنـا، وكـان تعـذّر انتفاعنـا بهـذا الإمـام منسـوبا إلينـا، ووزره عائـداً علينـا، لأنّـا لـو شـئنا أملكنـاه وأمَّنـاه، فيتصرَّف فينا التصرّف الذي يعود بالنفع علينا.

ولـيس يجـب إذا لم نُمكِّنـه وخلفـا بينـه وبـين التصـرّف أن يسـقط عنّـا التكليـف الـذي الإمامـة لطـف فيـه، وأن يجـري ذلـك مجـرىٰ مـن قطـع رجـل / [[ص ٤١٧]] نفسـه، فـإنَّ التكليف المتعلّـق بهـا يسـقط عنـه، ولا فـرق بـين أن يكـون هـو القـاطع لهـا أو غـيره. وذلـك أنّـا في أحـوال غيبـة الإمـام عنّـا متمكّنون مـن إزالـة خوفـه وأن نُؤمِّنـه ليظهـر ويتصـرَّف، فلـم يخرج عـن أيـدينا الـتمكّن مـن الانتفـاع بهـذا الإمـام، ولا كـان من فعلنـا مـن إخافتـه يجـري مجـرىٰ قطـع الرجـل، لأنَّ قطعهـا لا يبقىٰ معه تمكّن من الأفعال التي لا يتمُّ إلَّا بالرجل.

وجـرىٰ فعلنـا لمـا أحـوج الإمـام إلىٰ الغيبـة مجـرىٰ شـدّ أحـدنا لرجـل نفسـه في أنَّـه لا يسـقط عنـه تكليـف القيـام

لقدرته علىٰ إزالة هذا الشدّ، وجرىٰ قطع الرجل مجرىٰ قتل الإمام.

فإن قيل: إذا جاز أن يغيب إمام الزمان بحيث لا يتّصل إليه فيه ولا نُميِّزه من غيره حتّىٰ إذا أمن من الخوف ظهر، فأيُّ فرقٍ بين ذلك وبين أن يُعدِمه الله تعالىٰ أو يميته، حتّىٰ إذا أمن أوجده أو أحياه إن كان ميّتاً؟ فإن قلتم: إنّا لا نقدر علىٰ الانتفاع إذا كان معدوماً أو ميّتاً، ونحن نقدر علىٰ الانتفاع به إذا كان موجوداً بيننا. قيل لكم: ونحن لا نقدر علىٰ الانتفاع به وهو غير متميّز الشخص، ولا معروف العين. فإذا قلتم: في أيدينا وتحت مقدورنا إذا فعلناه من إيمانه وإزالة خوفه تعرَّف إلينا وتميَّز لنا. قيل لكم: وفي أيدينا أيضاً ما إذا فعلناه أوجده الله تعالىٰ لنا.

وعلىٰ كلِّ الوجهين ليس انتفاعنا به ممَّا يتمُّ بمقدورنا خالصاً دون أن ننضم إليه فعل واقع باختيار مختار، فأيُّ فرقٍ بين أن يغيب عنّا حتّىٰ إذا أزلنا خوفه من جهتنا واعتقدنا فيه الجميل ظهر لنا وتعرَّف إلينا ونعرفه وظهوره من فعله وباختياره، وبين أن يُعدِمه الله تعالىٰ، فإذا اعتقدنا الجميل له وفيه وأزلنا أسباب خوفه منّا أوجده؟ وهل إيجاده وإحياؤه إن كان ميّتاً في تعلّقه باختيار / [[ص ٤١٨]] مختار هو غيرنا إلّا كظهوره إلينا وإعلامنا أنّه الإمام في أنّه متعلّق باختيار مختار هو غيرنا؟

علىٰ أنَّ انتفاعنا وإمكان طاعتنا للإمام علىٰ كلِّ الوجهين يتعلَّق بفعل الله تعالىٰ لا بدَّ منه، لأنّه إذا أمن منّا وأراد الظهور، فلا بدَّ من أن يدَّعي أنّه الإمام، ولا بدَّ من أن يُصدِّقه الله تعالىٰ في هذه الدعوىٰ التي لا نعلم صحَّتها بمجرَّدها إلّا بإظهار معجز يظهر علىٰ يده. فقد بان أنَّ انتفاعنا بالإمام لا يتمُّ إلّا بفعل يختاره الله تعالىٰ علىٰ كلا الوجهين، فأيُّ فرقٍ بين أن يكون ذلك الفعل المعجز الذي يظهره علىٰ يده وبين أن يكون إيجاده نفسه؟

فإن قلتم: لو أعدمه لكان فوت انتفاعنا بالإمام منسوباً إليه تعالىٰ، وليس إذا كان موجوداً مستخفياً.

قيل لكم: بل يكون منسوباً إلىٰ من أخاف الإمام ولم يؤمنه علىٰ نفسه فيظهر وينتفع به، لأنّه إذا أُخيف فليس غير الامتناع من الظهور. ثمّ حينئذٍ لا فرق بيِّن إذا لم يتمكَّن من الظهور بين أن يُعدَم إلىٰ أن يمكن إيجاده أو يستتر إلىٰ أن يمكن إظهاره، فأيُّ الأمرين وقع فالعلَّة من الله تعالىٰ مزاحة، واللوم علىٰ من أخاف الإمام ولم يمكنه من الظهور.

ولا فرق بين لحوق الذمّ لنا بين أن نُفوِّت أنفسنا منافع يجب عن أسباب نفعلها _ كوجوب العلم عند النظر _ وبين أن نفوّتها منافع، ولا يجب عن أسباب بل معلوم حصولها بالعادة أو جرىٰ بمجراها عند غيرها من أفعالنا، كنحو الشبع عند الأكل، والريّ عند الشرب. وإذا كنّا قاطعين علىٰ أنَّ الله تعالىٰ يُوجِد الإمام ويُظهِره لا محالة إذا أزلنا أسباب خوفه، فقد صرنا متمكّنين وقادرين علىٰ ما يقتضي ظهوره، فإذا لم نفعل فنحن الملومين.

/ [[ص ٤١٩]] وما حقَّقنا هذا السؤال في شيء من كلامنا في الغيبة هذا التحقيق ولا انتهينا فيه إلىٰ هذه الغاية، وهو من أشدّ ما نُسئَل عنه اشتباهاً وإشكالاً.

والجواب: أنَّ المقصد من هذا السؤال إلزامنا تجويز كون إمام زماننا عليه السلام معدوماً بدلاً من كونه غائباً. وهذا غير لازم، لأنَّه ينتفع به في حال غيبته جميع شيعته والقائلين بإمامته، وينزجرون بمكانه وهيبته من القبائح، فهو لطف لهم في حال الغيبة كما يكون لطفاً في حال الظهور، وسنُبيِّن ذلك فصل بيان عند الكلام في علَّة غيبته.

وهم أيضاً منتفعون به من وجه آخر، لأنّه يحفظ عليهم الشرع، وبمكانه يتَّقون بأنّه لم يكتم من الشرع ما لم يصل إليهم، وإذا كان معدوماً فات هذا كلّه.

وهذه الجملة تُفسِد مقصود المخالفين في هذا السؤال، لكنّا نجيب عنه علىٰ كلِّ حالٍ، إذا بني علىٰ التقدير، وقيل: أجيزوا في زمان غير هذا الزمان أن يُعدَم الإمام إذا لم يمكن من الظهور والتدبير، ونفرض أنَّ أحداً لم يقرّ بإمامته فينتفع به وإن كان غير ظاهر الشخص له، فنقول: انتفاع الأُمَّة من الإمام لا يتمُّ إلّا بأُمور من فعله تعالىٰ فعليه أن يفعلها، وأُمور من جهة الإمام عليه السلام فلا بدَّ أيضاً من حصولها، وأُمور من جهتنا فيجب علىٰ الله تعالىٰ أن يُكلِّفنا فعلها ويجب علينا الطاعة فيها.

والذي من فعله تعالىٰ هو إيجاد الإمام وتمكينه بالقُدَر والآلات والعلوم: من القيام بما فوَّض إليه، والنصّ علىٰ عينه، وإلزامه القيام بأمر الأُمَّة.

وما يرجع إلىٰ الإمام فهو قبول هذا التكليف، وتوطينه نفسه علىٰ القيام به.

وما يرجع إلىٰ الأُمَّة هو تمكين الإمام من تدبيرهم، ورفع الحوائل والموانع / [[ص ٤٢٠]] من ذلك، ثمّ طاعته والانقياد له، أو التصرّف علىٰ تدبيره.

فما يرجع إلىٰ الله تعالىٰ هو الأصل والقاعدة فلا تقدّمه وتمهّده، وتتلوه ما يرجع إلىٰ الإمام، وتتلو الأمرين ما يرجع إلىٰ الأُمَّة. فمتىٰ لم يتقدَّم الأصلان الراجعان إلىٰ الله تعالىٰ وإلىٰ الإمام نفسه لم يجب علىٰ الأُمَّة ما قلنا: إنَّه يجب عليهم ما هو فرع للأصلين ليس يخرج ما ذكرناه وقلنا: إنَّه أصل في هذا الباب وواجب فعله من كونه أصلاً.

ومن وجوب التقديم إخلال الأُمَّة بما يجب عليها، والعلم بأنَّها تطيع أو تعصي، فيجب علىٰ كلِّ حالٍ أن يكون الإمام موجوداً مزاح العلَّة في القُدَر والعلوم وما جرىٰ مجراها، موطِّناً نفسه علىٰ تدبير الأُمَّة إذا أمن وزال خوفه. ولم يجز أن يقوم العدم في هذا الباب مقام الوجود.

علىٰ أنَّ الإمام بهذا الفرض الذي فرضوه _ وإن كان معدوماً _ في حكم الوجود، لأنَّه تعالىٰ إذا أعلم الأُمَّة ودلَّها علىٰ أنَّه يوجد الإمام لا محالة متىٰ مكَّنوه وأزالوا خوفه وإن كانوا مكلَّفين بالشريعة، ثمّ انطوىٰ عنهم منها شيئاً، وجده في الحال ليتزحَّم عنه، فالإمام كالموجود بل مع هذه العناية منه تعالىٰ، والتقدير المفروض الإمام هو تعالىٰ.

وإنَّما نوجب وجود حجَّة في كلِّ زمان إذا كنّا نحن الآن عليه، ومع الفرض [الذي] ذكروه قد تغيَّرت الحال.

وربَّما قيل لنا: أيُّ فرقٍ بين رفع الإمام إلىٰ السماء حتَّىٰ يأمن فيهبط فيها، وبين الغيبة في الأرض بحيث لا نقف علىٰ مكانه؟

والجواب: أنّا إن فرضنا أنَّه في السماء يعرف أخبار رعيَّته في طاعة ومعصية ولا يخفىٰ عليه من أحوالهم ما يجب معه الظهور واستمرار الغيبة، / [[ص ٤٢١]] فالسماء كالأرض في المعنىٰ المقصود، والقرب كالبعد.

فإن قيل: فما السبب المانع من ظهوره والمقتضي لغيبته علىٰ التحقيق؟

قلنا: يجب أن يكون السبب في ذلك هو الخوف علىٰ المهجة، فإنَّ الآلام وما دون القتل يتحمَّله الإمام ولا يترك الظهور له، وإنَّما علت منزلة الأنبياء عليهم السلام والأئمَّة عليهم السلام لأنَّهم يتحمَّلون كلّ مشقَّة عظيمة بالقيام بما فُوِّضَ إليهم.

فإذا قيل: كيف يأمن القتل؟

قلنا: عند الإماميَّة أنَّ الإمام في هذا قد عرف من آبائه عليهم السلام بتوقيف الرسول صلى الله عليه وآله حال الغيبة، والفرق بين الزمان الذي يجب أن يكون الإمام عليه السلام فيه غائباً للخوف، وبين الزمان الذي يجب فيه الظهور. وهذا وجه لا يتطرَّق فيه شبهة.

وغير ممتنع زائداً فيه علىٰ ذلك أن يكون خوفه وأمنه موقوفين علىٰ الظنون والأمارات، فإذا ظنَّ العطب استتر، وإذا ظنَّ السلامة ظهر، وللسلامة وضدّها أمارات متميّزات.

وليس لأحدٍ أن يقول: كيف يعمل الإمام عليه السلام علىٰ الأمارات والظنون في ظهوره، وقد يجوز أن يكدي الظنّ في ظهوره ويقع خلاف المظنون؟ أوَليس يجب علىٰ هذا أن يكون مجوِّزاً لأن يُقتَل وإن ظنَّ السلامة؟ وذلك أنَّه غير ممتنع أن يكون الله تعالىٰ تعبَّد الإمام بأن يظهر عند قوَّة ظنّه بالسلامة وعلمه بإيجاب الظهور عليه مؤمِّناً له من القتل، فصار الظنّ طريقاً إلىٰ العلم.

فإن قيل: إذا كان الغرض من إقامة الرئيس الانزجار عن القبيح، فقد يكون ذلك عند رئاسته كافر فهل تجيزون ذلك؟

قلنا: رئاسته الكافر فيها وجه من وجوه القبح، وهو الأمر بتعظيم الكافر وتقديمه، وهذا وجه قبح، وإن كان الصلاح المقصود قد يتمُّ بولايته.

/ [[ص ٤٢٢]] فإن قيل: فلو علم تعالىٰ أنَّ الأُمَّة لا تنزجر عن القبائح إلَّا لرئاسته كافراً، وبرياسته من ليست له الصفات التي يوجبونها في الأئمَّة.

قلنا: إذا كان لطف المكلَّف في فعل قبيح فالأصحّ من المذهبين أنَّه لا يُكلَّف ما ذلك القبيح لطف فيه، ولا يجري مجرىٰ من لا لطف له.

وكذلك إذا قدَّرنا أنَّ الله تعالىٰ يعلم أنَّ أحداً من الأئمَّة كلّها لا تتقبَّل تكليف الإمامة ولا يتكفَّل برياسته الأُمَّة، أو يعلم أنَّه لا يتقبَّل ذلك الأمر يتكامل فيه الشرائط التي يوجبها في الإمام. فإنّا نقول في هذا الموضع: إنَّ الله تعالىٰ كان يُسقِط عن الأُمَّة التكليف الذي الرئاسة

لطف فيه، ويجري ذلك مجرىٰ ما نقوله كلّنا فيمن كان لطفه في فعل غيره من المكلَّفين وعلم الله تعالىٰ أنَّ ذلك الغير لا يختار ذلك الفعل الذي [فيه] لطفه، فإنّا مجمعون علىٰ القول بأنَّ التكليف الذي ذلك الفعل لطف فيه يسقط عنه، ولا نجريه مجرىٰ من لا لطف فيه في حسن تكليفه.

فإن قيل: ألَا جَزَّ من الله تعالىٰ الإمام من الأعداء وأظهره ليدبّر أُمورهم؟ هل بتضيق قدرته عن حفظه منهم حتَّىٰ لا ينالوه بسوء؟

قلنا: الله تعالىٰ قادر علىٰ كلِّ شيء، وما ليس بمقدور في نفسه لا يُوصَف بالقدرة عليه، وقد منع الله تعالىٰ إمام الزمان عليه السلام وحفظه من الأعداء بكل ما لا ينافي [التكليف] من النهي والأمر والوعظ والزجر، فأمَّا ما ينافي التكليف وموجب الإلجاء فلا يجوز أن يفعله، والحال حال التكليف.

فإن قيل: العلَّة في غيبة إمام الزمان عليه السلام من أعدائه معروفة، فما العلَّة في غيبته عن أوليائه وشيعته؟ وكيف فات هؤلاء الانتفاع به لما جناه غيرهم؟ وهل يسوغ في التكليف مثل هذا؟

/ [[ص ٤٢٣]] قلنا: قد بيَّنا في كتابنا (المقنع في الغيبة) الكلام في هذا الفصل مستقصىٰ، والمختار من الوجوه المذكورة إنَّما نطالب بعلَّة استتاره من شيعته إذا كانوا غير منتفعين به في حال الغيبة الانتفاع الذي لا يزيد عليه ظهوره، ومن انتقامه وسطوته وتأديبه وعقوبته كما لو كان ظاهراً، لأنَّهم قاطعون علىٰ وجوده بينهم، وأنَّه [يعلم] أخبارهم ويعرف حال المخطئ والمصيب والطائع والعاصي، فهم يتركون المعاصي أو يكونون أقرب إلىٰ من تركها حياءً منه، ومحاباةً له، وإشفاقاً من معالجته بالحدِّ والعقوبة، ومن فيهم لو ظهر له الإمام وأراد أن يقيم عليه الحدّ أو يعاقبه بجنايته ما امتنع عليه، فالانتفاع الديني بالأئمَّة حاصل به عليه السلام لشيعته في حال الغيبة.

وإنَّما ينتفعون به في حال الظهور في انتقامه لهم من أعدائهم وأخذ حقوقهم منهم، وهذه منافع دنيوية يجوز تأخيرها وفوتها، ولا يجري ذلك مجرىٰ تلك المنافع الدينية التي يقتضيها التكليف.

وبيَّنا أيضاً أنّا غير قاطعين علىٰ أنَّ أحداً من شيعته لا يلقاه في حال غيبته، كما نقطع علىٰ ذلك في أعدائه، وإنّا نُجوِّز أن يلقاه الكثير منهم.

وبيَّنا هناك أيضاً أنَّه لا وجه لاستبعاد معرفة إمام الزمان عليه السلام بجنايات شيعته مع الغيبة، وأنَّ معرفته بذلك وهو غائب كمعرفته به وهو ظاهر، لأنَّ المعرفة بذلك في حال الظهور إنَّما يكون المشاهدة، أو بالبيِّنة، أو بالإقرار. والمشاهدة ممكنة في حال الغيبة، والخوف منها وهو غائب قويّ منه مع ظهوره، لأنَّ التحرّز من مشاهدته للجنايات وهو غائب أشدّ وأضيق تعذّراً منه وهو ظاهر متميّز الشخص، لأنَّه إذا كان معروف العين أمن مع بعده من مشاهدة لجناية تجري من بعض شيعته، وإذا لم يتميَّز شخصه لم يُؤمَن في كلّ / [[ص ٤٢٤]] حال من مشاهدته، وجُوِّزَ في كلّ من يُرىٰ ولا يُعرَف أنَّه الإمام.

وأمَّا البيِّنة فيجوز أن تقوم عنده وهو غائب بأن يتَّفق كون من شاهد تلك الفاحشة ممَّن يلقىٰ الإمام فيشهد بها عنده، والتجويز في هذا الباب كافٍ، ولا يحتاج في الخوف وحصوله إلىٰ القطع. وكذلك الإقرار ممكن في الغيبة علىٰ هذا الوجه.

وإذا سلكنا هذه الطريقة ربحنا الجواب عن كلِّ شبهة تُورَد في علَّة استتار إمام الزمان عليه وعلىٰ آبائه الصلاة والسلام من أوليائه فهي كثيرة، ويكفينا مؤنة ما تعسَّفه قوم من أصحابنا في جواب ذلك من طرق ضعيفة لا تثمر فائدة.

دليل آخر علىٰ وجوب الإمامة:

قد استدلَّ أصحابنا علىٰ وجوب الإمامة بعد التعبّد بالشرائع: أنَّ شريعة نبيّنا صلوات الله وسلامه عليه قد ثبت أنَّها [مؤبَّدة] غير منسوخة ولا مرفوعة إلىٰ يوم القيامة، فلا بدَّ لها من حافظ، لأنَّه لو جاز أن يُخلىٰ من حافظ جاز أن يُخلىٰ من مؤدٍّ، فما اقتضىٰ وجوب أدائها يقتضي وجوب حفظها.

ولا بدَّ أن يكون حافظها معصوماً ليؤمن عليه الإهمال ونثق بحفظه، كما لا بدَّ في مؤدّيها من أن يكون بهذه الصفة، وهذا يوجب ثبوت الحافظ المعصوم في كلِّ حال.

فإذا قيل: من أيِّ شيءٍ يحفظ الشريعة؟

قالوا: من الإضاعة والتغيير والتبديل.

فإن قيل: النقل المتواتر يُحفَظ به الشريعة.

/ [[ص ٤٢٥]] قالوا: النقل المتواتر إنَّما يوجب العلم إذا وقع وحصل، وقد يجوز أن يقع العدول عنه لشبهة أو عمد، وقد يجوز فيما نُقِلَ بالتواتر أن يضعف نقله فيصير في الآحاد الذين لا حجَّة في نقلهم، فلا بدَّ من تجويز ما ذكرناه من الحفظ الذي يُؤمَن منه كلّ ذلك.

وإذا قيل لهم: جوِّزوا أن يكون إجماع الأُمَّة يحفظ الشريعة.

قالوا: الإجماع أيضاً كما يجوز أن يقع يجوز أن يرتفع، فمن أين لا بدَّ من ثبوته في كلِّ حكم من أحكام الشريعة؟ علىٰ أنّا بالامتحان نعلم أنَّ الاجماع في الشريعة علىٰ القليل والاختلاف في الكثير.

وبعد، فإذا لم يثبت وجود إمام معصوم في كلِّ زمان، لا يكون الإجماع حجَّة ولا فيه دلالة، لأنَّ العقل يُجوِّز الخطأ علىٰ الأُمَّة فرادىٰ ومجتمعين، فليس في السمع الذي يُدَّعىٰ من قرآن ولا خبر ما يُؤمِّن من اجتماعهم علىٰ الخطأ.

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.

والكلام علىٰ الآية الثانية أيضاً فيه وجوه:

أوَّلها: أنَّ وصفهم بالعدالة يقتضي كون كلّ واحد منهم بهذه الصفة، وكذلك وصفهم بالشهادة يقتضي في كلّ واحد أنَّه شاهد، كما لو وصف جماعة بأنَّهم مؤمنون لوجب أن يكون كلّ واحد منهم مؤمناً، وقد علمنا [أنَّهم] لا يُثبِتون العدالة لكلِّ واحد ولا الشهادة أيضاً، فيجب أن تكون الآية مصروفة إلىٰ جماعة ثبتت لكلِّ واحدٍ منهم صفة العدالة والشهادة.

وثانيها: أنَّ قوله تعالىٰ: ﴿جَعَلْناكُمْ﴾ لا يخلو من أن يكون المراد به جميع الأُمَّة أو بعضها، ومحال أن يُراد

الجميع، لانتفاء هذه الصفة عن كثير من الأُمَّة، وإن أراد البعض _ وهم المؤمنون الأبرار _ فيجب أن يدخل فيه كلّ من كان بهذه الصفة من الأعصار كلّها إن حملناه علىٰ العموم، وإن خصَّصناه بمن كان بهذه الصفة في كلّ عصر فقد عدلنا عن الظاهر علىٰ مذاهبهم، ولم يكونوا بذلك أولىٰ ممَّن حمل الآية علىٰ بعض بمن كان بهذه الصفة.

وثالثها: أنَّ الآية _ إذا تجاوزنا عن كلِّ طعن في تأويلهم فيها _ إنَّما تقتضي أن تُجنِّب الأُمَّة كلّ ما أخرج من العدالة، والصغائر لا تُسقِط العدالة، فيجب تجويزها عليهم، فلا سبيل إلىٰ القطع علىٰ أنَّ أقوالهم صواب في كلِّ شيء.

وأمَّا الأخبار المدَّعاة فنحو ما يروونه عنه ﷺ من قوله: «لا تجتمع أُمَّتي علىٰ خطأ»، وهذا خبر ينقله الآحاد، وليس بموجب للعلم / [[ص ٤٢٨]] ولا قامت به الحجَّة، فكيف يُعتَمد في هذا الأصل الكثير علىٰ مثله؟ وإنَّما يرجعون في تخصيصه إلىٰ إجماع الصحابة عليه وعملهم به، وأنَّهم لم يردّوه، وأنَّ عادتهم جرت بالتشكّك فيما لا يعرفونه.

وهذا كلّه استدلال في المعنىٰ علىٰ الشيء بنفسه، لأنَّ عمل الصحابة وقبولهم وكفّهم عن الردِّ وما أشبه ذلك لا حجَّة فيه إذا لم يتقدَّم دلالة صحَّة الإجماع.

وممَّا يتعلَّقون به في تصحيحه من أنَّ معناه متواتر وإن كانت كلّ لفظة من ألفاظه من طريق الآحاد، وأجروه مجرىٰ سخاء حاتم وشجاعة عمرو ممَّا أشبه ذلك [لا حجَّة فيه] ليس بصحيح، لأنَّ معنىٰ هذا الخبر وفائدته لو كان متواتراً أو جارياً مجرىٰ سخاء حاتم، لعلم كلّ عاقل من معنىٰ هذا الخبر ما يعلمونه من سخاء حاتم وشجاعة عمرو، ولما اختلفوا في ذلك كما لم يختلفوا في نظائره. ومعلوم خلاف هذا.

وإذا سلَّمنا نقل هذا الخبر لم يكن في ظاهره حجَّة لهم، لأنَّه نفىٰ إجماعهم علىٰ منكر، فمن أين أنَّ المراد به كلّ خطأ ولعلَّ المراد به الخطأ الذي هو الكفر؟

فإن احتجّوا بإطلاق النفي وأنَّه يقتضي العموم، فقد مضىٰ الكلام عليه.

وبعد، فلا يخلو لفظ «أُمَّتي» من أن يُراد به جميع المصدِّقين أو بعضهم وهم المؤمنون المستحقّون للثواب، وفي الأوَّل إيجاب حملها علىٰ أهل جميع الأعصار من أُمَّته إلىٰ يوم الساعة، لأنَّ ظاهر العموم هكذا يقتضي، فيبطل أن يكون إجماع أهل كلّ عصر حجَّة. وإن حملوها علىٰ المؤمنين وجب أيضاً بالظاهر الذي يراعونه أن يُحمَل علىٰ كلّ مؤمن إلىٰ قيام الساعة علىٰ سبيل / [[ص ٤٢٩]] الجمع، ويبطل أن يكون اجتماع [أهل] جميع الأعصار حجَّة.

علىٰ أنَّه من أين لهم حمل ذلك علىٰ المؤمنين دون سائر المصدِّقين؟ لأنَّ هذا الخبر لا يقتضي مدحاً في من أُريد به، فيخرج من لا يستحقّه من جملته، كما قلنا ذلك في الآيات المتقدّمة.

* * *

صفات الإمام:

١) العدالة:

الشافي في الإمامة (ج ٣):

[[ص ١٥٣]] **فصل: في اعتراض كلامه فيما يجب أن يكون عليه الإمام من الصفات:**

اعلم أنَّه وإن كان لا خلاف بيننا وبين صاحب الكتاب وأصحابه في الأوصاف التي أثبتها للإمام من كونه عاقلاً حرَّاً مسلماً عدلاً، فإنَّه قد استدلَّ علىٰ بعض ما وقع عليه الخلاف من ذلك بما لا يدلُّ عليه، ونحن إن أثبتنا كون الإمام عدلاً، وتيقَّنا كونه فاسقاً، فطريقنا في ذلك ما تقدَّم بياننا له من أدلَّة عصمته وطهارته، فمن لم يسلك في ذلك ما سلكناه لم يصل إلىٰ المطلوب منه، ونحن نعترض علىٰ ما استدلَّ به علىٰ كونه عدلاً، ونُبيِّن ما يمكن أن يُطعَن به من جوَّز من الأُمَّة كون الإمام بخلاف هذه الصفات.

قال صاحب الكتاب بعد أن قدَّم فصلاً يتضمَّن اختلاف الناس في صفاته، وبعد أن ذكر أنَّه لا خلاف في كونه حرَّاً عادلاً مسلماً: (فأمَّا الذي يدلُّ علىٰ وجوب كونه عدلاً فلأنَّه قد ثبت أنَّ العدالة مطلوبة في الشاهد والحاكم، ولا خلاف أنَّ الإمامة أعلىٰ منزلةً منهما فيما يتعلَّق بأمر الدين، لأنَّ إليه ما إليهما وزيادة، فإذا كان الفسق يمنع من كونه شاهداً وحاكماً فبأن يمنع من كونه إماماً أولىٰ).

ثمّ قال: (فإن قيل: إذا لم يمنع فسقه من أن يكون إماماً في / [[ص ١٥٤]] الصلاة، فهلَّا قلتم: إنَّه لا يمنع

من كونه إماماً؟ قيل له: إن دلَّ ذلك علىٰ جواز كونه إماماً فجوِّزوا كونه حاكماً وشاهداً بمثله، وإنَّما جُوِّزَ أن يكون إماماً في الصلاة لأنَّها لا تتعلَّق بحقوق الغير، فجُوِّزَت إمامته كما جُوِّزَت صلاته، لأنَّها مبنيَّة في الجواز علىٰ جواز صلاته، ومن حقِّ الإمام أن يقوم بالحقوق كالحدود والأحكام، والانصاف والانتصاف، وأخذ الأموال من وجوهها وصرفها في حقّها، والفاسق لا يُؤمَن علىٰ ذلك...).

يقال له: إنَّ لمن خالف في هذا الباب أن يقول: أنا أُسوّي فيما أجزته بين الإمام والحاكم والشاهد، لأنَّني إنَّما أُجيز أن يكون الإمام فاسقاً بما يرجع إلىٰ المذاهب والاعتقادات، ويدخل التأويل في والشبهة، كاعتقاد مذهب الخوارج بالشبهة، أو بعض البدع التي يُحمَل عليها سوء التأويل فيه، دون ما يتعلَّق بأفعال الجوارح، ويجب الحدَّ علىٰ مرتكبه، وإذا كان هذا هو المحصَّل من المذهب في الإمام سوَّيت بينه وبين الشاهد والحاكم، وجوَّزت في كلِّ واحدٍ ما جوَّزته في الآخر، فمن أين لك أنّي أمتنع من إجازة ذلك في الشاهد والحاكم؟

فإن قلت: لا خلاف في أنَّ الشاهد يجب أن يكون عدلاً، وكذلك / [[ص ١٥٥]] الحاكم.

قيل لك: إنَّما الذي لا خلاف فيه من عدالته أن لا يكون فاسقاً بفسق يتعلَّق بأفعال الجوارح وبما لا يرجع إلىٰ المذاهب والاعتقادات التي يسوغ فيها التأويل، وما عدا ذلك فكلّ الخلاف فيه. وله أيضاً أن يقول: لو فرَّقت بين الإمام والحاكم في وجوب العدالة لجاز لي أن أقول أيضاً: إنَّ الإمام إذا كان فاسقاً فليس له أن يحكم بنفسه الحكم الذي يُعتَبر فيه العدالة، وإن كان له أن يولّي الحكّام فيحكموا إذا كانوا عدولاً، وكيف يسوغ لأحدٍ أن يجمع بين القول بأنَّ الحكم يوجب العدالة، وبين القول بأنَّ الإمام له أن يحكم مع كونه غير عدلٍ؟ فبطل قول صاحب الكتاب: (إنَّ إليه ما إليهما وزيادة).

فأمَّا قوله _ في جواب من عارضه بالصلاة _: (فجوِّزوا كونه حاكماً وشاهداً لهذه العلَّة)، فقد بيَّنا أنَّهم يجوِّزون ذلك علىٰ الحدِّ الذي جوَّزوه في الإمام، وهو فيما دخل فيه التأويل والشبهة دون ما عداه.

فأمَّا فرقه بين الأمرين بأنَّ إمامة الصلاة لا تتعلَّق بحقوق الغير، وإمامة المسلمين كلّهم تتعلَّق بالحقوق المتعدّية، فلقائل أن يقول: إنَّ إمامة الصلاة أيضاً تتعلَّق بحقوق تتعدّىٰ إلىٰ غير الإمام، ألَا ترىٰ أنَّ صلاة المؤتمّ بخلاف صلاة المنفرد، وأنَّ الإمام يتحمَّل عن المؤتمّين، وما لا يكون حاصلاً إذا كانوا منفردين، وتسقط عنهم في حال الإمامة أفعال تجب عليهم إذا انفردوا بالصلاة؟ فكيف يقال مع ذلك: (إنَّ إمامة الصلاة لا تتعلَّق بحقوق تتعدّىٰ إلىٰ الغير)؟

فأمَّا قوله: (إنَّ الفاسق لا يُؤتَمن في إقامة الحدود وأخذ الأموال وصرفها في وجوهها) فهو كذلك، إلَّا أنَّه يلزم عليه أن يقال في مقابلته: ومن لا يُؤمَن من أن يكون فاسقاً ويجوز أن يكون مبطناً للفسق وإن كان مظهراً للعدالة لا يُؤمَن أيضاً في شيء ممَّا ذكرته. علىٰ أنَّ لمن خالف في وجوب عدالة الإمام أن يقول: هذا لا يلزم علىٰ المذهب الذي جوَّزناه / [[ص ١٥٦]] وبيَّناه، لأنَّه إذا كان مقدماً علىٰ اعتقادٍ فاسدٍ لشبهةٍ مع تحرّيه الحقّ في كلِّ ما يعتقده قبيحاً آمناً منه أن يقدم علىٰ أخذ الأموال ووضعها في غير موضعها، لأنَّ ذلك لا يشتبه عليه قبحه أصلاً.

ثمّ قال صاحب الكتاب: (وبعد، فإنَّ فسقه إن لم يمنع من الإمامة فيجب تجويز كونه إماماً، وإن ظهر منه ما يوجب الحدود، ومن هذا حاله لا يُؤتَمن علىٰ إقامتها. وبعد، فقد ثبت أنَّ الواجب التوصّل إلىٰ أنَّه لا يُضيِّع الحدود، فلو جاز كونه إماماً وهذا حاله لكان الحدّ الواجب ضائعاً. وبعد، فقد ثبت بإجماع الصحابة أنَّ الإمام يجب أن يُخلَع بحدث يجري مجرىٰ الفسق، لأنَّه لا خلاف بين الصحابة في ذلك، وإنَّما اختلفوا في أيّام عثمان هل أحدث ما يوجب خلعه أم لم يُحدِث؟ فهذا أيضاً يُبيِّن ما قلناه...).

يقال له: قد بيَّنا أنَّ من خالف في وجوب عدالة الإمام لم يجوز كونه متظاهراً بما يوجب الحدّ علىٰ فاعله، وإنَّما يجوز أن يكون فاسقاً باعتقاد فاسدٍ حمله عليه سوء التأويل، وليس في ضروب الفسق الذي يوجب الحدود ما يجوز أن يدخل الشبهة علىٰ أحدٍ فيه حتَّىٰ يعتقد بالتأويل إباحته، فلا يلزم علىٰ هذه الجملة أن يُجوِّزوا كونه إماماً وإن أقدم علىٰ ما يوجب إقامة الحدود قياساً علىٰ كونه خارجياً أو صاحب بدعة اعتقدها لشبهة.

فأمَّا خلع الإمام للحدث فلا ينقض هذه الجملة، لأنَّ الصحابة لم / [[ص ١٥٧]] تجمع علىٰ وجوب خلع كلّ عاص، وإنَّما اعتقدوا وجوب خلع من أقدم علىٰ ما لا شبهة في مثله، ولا انتظام لأمر الإمامة معه، مثل أخذ الأموال وصرفها في غير وجوهها، وليس كلّ حدث يجري هذا المجرىٰ، ألَا ترىٰ أنَّه ليس لأحدٍ أن يُعلِّل ما أجمعت الصحابة علىٰ استحقاق الخلع له من المعاصي بأن يقول: لا علَّة لذلك إلَّا كونه معصية فيجب أن أخلع الإمام لكلِّ معصية، وإن كانت معصية صغيرة؟ فلذلك ليس لأحدٍ أن يجعل العلَّة فيما اقتضىٰ الخلع كونه حدثاً، تأمَّل.

قال صاحب الكتاب بعد أن أجاب عن سؤالٍ لا يُسئَل عنه: (فإن قال: إنَّما أُسلِّم أنَّ الفسق الذي يتعلَّق بأفعال الجوارح يمنع من كونه إماماً، فمن أين أنَّه إذا كان متعلِّقاً بمذهب وتأويل يمنع من الإمامة؟ [وما أنكرتم أنَّ الباغي إذا كان متأوِّلاً وكذلك الخارجي لا يمنع كونهما إمامين؟]. قيل له: إنَّ الواجب علينا منع الباغي عن بغيه وتصرّفه فيما يتصرَّف فيه، ومن حقِّ الإمام أن يمنع غيره ولا يمنع، وأن تلزم طاعته، فكيف يصحُّ كون من هذه حاله إماماً؟ ولأنَّ الأمير إذا ظهر منه البغي وجب علىٰ الإمام أن يعزله ويمنعه من البغي، وكذلك يجب علىٰ المسلمين إزالة الباغي عن بغيه، ويلزمهم إقامة الإمام، وذلك يمنع فيمن هذه حاله أن يكون إماماً، ولأنَّ إقامة الحدود وتنفيذ الأحكام لا يجوز أن يقوم به كلّ أحد، فلا بدَّ فيمن يقوم به من صفة مخصوصة، وقد ثبت إذا كان عدلاً وعلىٰ الصفات التي نقولها أنَّ قيامه بذلك يصحُّ، ولم يثبت ذلك في الباغي، فيجب أن يكون حاله كحال سائر الناس...).

/ [[ص ١٥٨]] يقال له: أمَّا قولك: (إنَّ الواجب علينا منع الباغي من بغيه وتصرّفه فيما يتصرَّف فيه)، فلفظ الباغي لفظ مشكل محتمل، فإن أردت به من شقَّ عصا المسلمين، واستبدَّ عليهم بأُمورهم، واستولىٰ علىٰ حقوقهم، فلا شكَّ في منع من هذه صفته عن تصرّفه بالقول والفعل، وليس الخلاف في ذلك، وإن أردت بالباغي من اعتقد مذهباً فاسداً لشبهةٍ دخلت عليه وكان متحرّياً في سائر أُموره لما يعتقده حقَّاً، فإنَّ هذا إنَّما يجب منعه بالتنبيه والإرشاد والوعظ وإقامة الحجَّة، ولا يجب بغير ذلك، وإن أردت بقولك: (ومن حقِّ الإمام أن يمنع غيره ولا يمنع) المنع الذي يكون بالقهر والأخذ علىٰ اليد فذلك صحيح، وهو لا ينفع في هذا الموضع، وإن أردت الضرب الآخر من المنع الذي هو التنبيه والإرشاد فلا إطباق معك عليه.

فأمَّا قوله: (إنَّ الأمير إذا ظهر منه البغي وجب علىٰ الإمام عزله)، فإن أراد به البغي الذي قلنا: إنَّه يمنع من الإمامة، فلا شكَّ فيما ذكره، وإن أراد به ما يرجع إلىٰ الاعتقاد والمذاهب المتأوِّلة، فمن يوافقه علىٰ وجوب عزل الأمير إذا أظهر ذلك؟ وهل القول في الأمير في هذا الباب عند من ذهب إلىٰ المذهب الذي حكيناه إلَّا كالقول في الإمام؟

وأمَّا قوله: (إنَّه لا خلاف في أنَّ العدل ومن كان علىٰ الصفات التي تقولها يصحُّ أن يكون إماماً، ولم يثبت ذلك في الباغي)، فأكثر ما يقتضيه هذا الكلام أن يُقطَع علىٰ جواز إمامة العدل، ويُشَكُّ فيمن لم يكن عدلاً، لأنَّ فقد الإجماع فيمن ليس بعدل إنَّما يقتضي الشكّ دون القطع علىٰ أنَّ إمامته لا تجوز، وصاحب الكتاب إنَّما شرع في الدلالة علىٰ فساد إمامة من ليس بعدلٍ قطعاً لا تجويزاً، وهذا الكلام لا يقتضي ذلك.

/ [[ص ١٥٩]] ثمّ قال صاحب الكتاب بعد أن سأل نفسه عمَّا لا شبهة في مثله وأجاب عنه: (فإن قال: جوِّزوا فيمن يفسق بالتأويل أن يكون إماماً كما جوَّزتم مثله في الشاهد، قيل له: قد بيَّنا أنَّ شيخينا يقولان: إنَّ ذلك يمنع من صحَّة شهادته، فلا مسألة عليهما، لأنَّهما قد أجريا الباب مجرىً واحداً، فأمَّا غيرهما فإنَّه وإن أجاز في الشاهد ذلك، فإنَّه لا يجيزه في الإمام لما له من الرتبة كما لا يُجيزه في الأمير والحاكم، ولأنَّه لا يجوز أن يكون الفضل مطلوباً فيه، وما يقدح في الفضل غير معتبر، وقد علمنا أنَّ الفسق بتأويل يقدح في الفضل، فيجب أن يكون معتبراً في هذا الباب، ولأنَّ الواجب علينا إقامة الحكم من تأديب وغيره علىٰ من يُقدِم علىٰ هذا الفسق المتأوَّل، فلا يجوز أن يكون مظهراً لمثله كما قلناه في الفسق الذي يوجب الحدود).

ثمّ قال: (واعلم أنَّ من خالف في هذا الباب لا يُجيز

أن يختار للإمامة من هذه حاله، وإنَّما نقول إذا خرج وغلب وقهر وسلك طريقة الأئمَّة فهو إمام، وربَّما قالوا: يقوم مقام الإمام، فإذا صحَّ بما سنذكره أنَّ الواجب أن لا يكون إمام إلَّا باختيار أهل الحلّ والعقد له فقد صحَّ ما ذكرناه بالإجماع، لأنَّه لو كان بغيه لا يمنع من إمامته لصحَّ أن يُختار وهذه حاله ابتداءً)، ثمّ أتبع بما يجري مجرىٰ التفريع علىٰ مذاهبه في هذا الباب لا معنىٰ لتتبّعه.

/ [[ص ١٦٠]] يقال له: أمَّا من منع في الشاهد أن يكون فاسقاً بالتأويل كما منع أن يكون فاسقاً بغير التأويل، فليس يلزمه السؤال الذي أوردته.

فأمَّا احتجاجه عمَّن أجاز ذلك بذكر الرتبة بين الشاهد والإمام، فممَّا لا يغني شيئاً، لأنَّ لقائل أن يقول: لا شبهة في أنَّ للإمام رتبة علىٰ الشاهد، إلَّا أنَّه من أين زعمتم أنَّ مزيَّته وزيادة رتبته يقتضيان أن لا يكون فاسقاً بالتأويل وإن جاز مثل ذلك في الشاهد؟ أوَليس مع أنَّ له الرتبة علىٰ الشاهد يجوز أن يكون باطنه بخلاف ظاهره، ولا يجب أن يكون ممَّن يُقطَع علىٰ باطنه كما لا يجب مثل ذلك في الشاهد؟ فإن كانت رتبته علىٰ الشاهد لا تقتضي فيه أن يكون مأمون الباطن، وجاز أن يكون مساوياً للشاهد في العدالة المرجوع فيها إلىٰ الظاهر، فألَّا جاز مع أنَّ له الرتبة عليه أن يتساويا في تجويز الفسق الراجع إلىٰ التأويل؟

فأمَّا الكلام في ردِّ حال الإمام في ذلك إلىٰ حال الأمير والحاكم فقد تقدَّم.

فأمَّا قوله: (لا يجوز أن يكون الفضل مطلوباً، وما يقدح في الفضل غير معتبر، وأنَّ الفسق بتأويل يقدح في الفضل)، فإنَّ الذاهب إلىٰ المذهب الذي حكيناه يقول: إنَّ الفضل وإن كان مطلوباً مع سلامة الأحوال فإنَّه لا يمتنع أن تعترض أُمور تدفع المختارين إلىٰ ترك اعتبار الفضل واختيار من يقوم بالإمامة ويضطلع بها وإن لم يكن فاضلاً، كما أنَّ الأفضل عندك مطلوب في الإمامة مع سلامة الأحوال، ومع هذا فلا يمتنع علىٰ مذهبك أن يعترض في بعض الأحوال ما يوجب العدول عن الأفضل إلىٰ المفضول، وإن كان الأفضل هو المطلوب مع السلامة فاجعل عذرك في العدول عن الأفضل في بعض الأحوال وإن كان هو المطلوب مع السلامة عذراً لمن عدل عن الفاضل في بعض الأحوال للضرورة وإن كان الفضل / [[ص ١٦١]] مطلوباً. علىٰ أنَّ من ذهب إلىٰ هذا المذهب لا يقول: إنَّ الفضل يقدح فيه الفسق، سواء كان بتأويل أو بغير تأويل، لأنَّ الأعمال عنده لا تتحابط، ولا المستحقّ عليها من ثواب وعقاب.

فأمَّا قولك: (إنَّ الواجب علينا أن لا نقيم الأحكام من تأديب وغيره علىٰ من يُقدِم علىٰ الفسق المتأوَّل كما نقيم الحدود علىٰ من يفعل من الفسق ما يقتضيها)، فقد تقدَّم أنَّ من أجاز ما ذكرناه لا يُجيز كون الإمام فاسقاً بما يتعلَّق بأفعال الجوارح ويوجب إقامة الحدود، وإنَّما يُجيز ذلك فيما يرجع إلىٰ الاعتقادات والمذاهب، فإن أردت بالأحكام التي نقيمها عليه الحدود وما أشبهها فقد أفسدناه، وإن أردت الاستدعاء والوعظ وما أشبهها فقد يجوز أن يُستَعمل مثل ذلك مع الإمام، ولا تكون إمامته مانعة منه، وكيف يمتنع من ذلك من يُجيز أن توقف الأُمَّة الإمام وتُعلِّمه وتفيده العلم بالأحكام، وتناظره فيها وتحاجّه، ويرجع إلىٰ أقوالها بعد أن كان أفتىٰ بخلافها؟

فأمَّا ما حكيته في آخر الكلام من أنَّ من خالفك في هذا الباب لا يُجيز أن يُختار للإمامة ابتداءً من هذا حاله، وإنَّما يقول بإمامته إذا خرج وغلب واستولىٰ، فهو تمنٍّ لا يكون المذهب علىٰ الوجه الذي يسهل عليك إفساده، ومن خالف فيما حكيناه فهو في الجملة ممَّن يقول: إنَّ الإمامة لا تنعقد إلَّا باختيار أو نصّ، وأنَّه لا يكون إماماً بالغلبة والقهر، وإنَّما لا يُجيز أن يختار للإمامة من يعتقد اعتقاداً فاسداً بالتأويل إذا كانت الحال حال سلامة، فأمَّا إذا اضطرَّت الحال إليه ولم يوجد في العصر من / [[ص ١٦٢]] يضطلع بالإمامة ويقوم بها اضطلاعه جاز عندهم اختياره علىٰ ما تقدَّم فيما فصَّلناه وأوضحناه.

* * *

٢) العلم:

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ١)/ (جوابات المسائل الرازية):

/ [[ص ١٠٤]] **المسألة الثانية: [علم النبيِّ ﷺ بالكتابة والقراءة]:**

ما الذي يجب أن يُعتَقد في النبيّ ﷺ، هل كان يحسن الكتابة وقراءة الكتب أم لا؟

الجواب _ وبالله التوفيق _: الذي يجب اعتقاده في ذلك التجويز، لكونه عليه السلام عالماً بالكتابة وقراءة الكتب، ولكونه غير عالم بذلك، من غير قطع علىٰ أحد الأمرين.

وإنَّما قلنا ذلك، لأنَّ العلم بالكتابة ليس من العلوم التي يُقطَع علىٰ أنَّ النبيّ والإمام عليهما السلام لا بدَّ من أن يكون عالماً بها وحائزاً لها.

لأنَّا إنَّما نقطع في النبيّ والإمام علىٰ أنَّهما لا بدَّ أن يكون كلّ واحد عالماً بالله تعالىٰ وأحواله وصفاته، وما يجوز عليه وما لا يجوز، وبجميع أحوال الديانات وبسائر أحكام الشريعة التي يؤدّيها النبيّ صلى الله عليه وآله أن يحفظها [ظ: ويحفظها] الإمام / [[ص ١٠٥]] عليه السلام ويتقدَّمها، حتَّىٰ لا يشذّ علىٰ كلّ واحد منهما من ذلك الشيء يحتاج فيه إلىٰ استفتاء غيره، كما يذهب المخالفون لنا.

أمَّا ما عدىٰ ذلك من الصناعات والحِرَف، فلا يجب أن يعلم نبيّ أو إمام شيئاً من ذلك. والكتابة صنعة كالنساجة والصياغة، فكما لا يجب أن يعلم ضروب الصناعات، فكذلك الكتابة.

وقد دلَّلنا علىٰ هذه المسألة، واستقصينا الجواب عن كلّ ما يُسئَل عنه فيها في مسألة مفردة أمليناها جواباً لسؤال بعض الرؤساء عنه، وانتهينا إلىٰ أبعد الغايات.

وقلنا: إنَّ إيجاب ذلك يؤدّي إلىٰ إيجاب العلم بسائر المعلومات الغائبات والحاضرات، وأن يكون كلّ واحد من النبيّ والإمام محيطاً بمعلومات الله تعالىٰ كلّها.

وبيَّنا أنَّ ذلك يؤدّي إلىٰ أن يكون المحدَث عالماً لنفسه كالقديم تعالىٰ، لأنَّ العلم الواحد لا يجوز أن يتعلَّق بمعلوم علىٰ جهة التفصيل، وكلّ معلوم مفصَّل لا بدَّ له من علم مفرد يتعلَّق به، وأنَّ المحدَث لا يجوز أن يكون عالماً لنفسه، ولا يجوز أن يكون أيضاً وجود ما لا نهاية له من المعلوم، ويبطل قول من ادَّعىٰ أنَّ الإمام محيط بالمعلومات.

فإن قالوا: الفرق بين الصناعات وبين الكتابة، أنَّ الكتابة قد تتعلَّق بأحكام الشرع، وليس كذلك باقي الصناعات.

قلنا: لا صناعة من نساجة أو بناء أو غيرهما إلَّا وقد يجوز أن يتعلَّق به حكم شرعي كالكتابة.

/ [[ص ١٠٦]] ألَا ترىٰ أنَّ من استأجر بنّاءً علىٰ مخصوص، وأيضاً النساجة قد يجوز أن يختلف، فيقول الصانع: قد وفَّيت العمل الذي استؤجرت له، ويقول المستأجر: ما وفَّيت بذلك.

فمتىٰ لم يكن الإمام عالماً بتلك الصناعات ومنتهياً إلىٰ أبعد الغايات لم يمكنه أن يحكم بين المختلفين.

فإن قيل: يرجع إلىٰ أهل تلك الصناعة فيما اختلفا فيه.

قلنا: في الكتابة مثل ذلك سواء.

وبيَّنا في تلك المسألة التي أشرنا إليها، بأنَّ هذا يؤدّي إلىٰ أنَّ علم الإمام تصديق الشهادة أو كذبه فيما يشهد به، لأنَّه إذا جاز أن يحكم بشهادة مع تجويز كونه كاذباً...

وإلَّا جاز أن يحكم بقول ذي الصناعات في قيم المتلفات وأُروش الجنايات وكلّ شيء اختلف فيه فيما له تعلّق بالصناعات وإن جاز الخطأ علىٰ المقوّمين.

وبيَّنا أنَّ ارتكاب ذلك يؤدّي إلىٰ كلّ جهالة وضلالة.

* * *

الشافي في الإمامة (ج ١):

[[ص ٢١١]] قال صاحب الكتاب: (ولا يمكنهم أن يقولوا: إنَّ الإمام يعلم كلّ ذلك، لأنَّ الإمام لا يزيد علىٰ الرسول، فإذا كان قد يخفىٰ عليه خطأ عمّاله وأُمرائه وإنَّما كان يعرف ما ينتهي خبره إليه فكذلك القول في / [[ص ٢١٢]] الإمام، ولأنَّ الأمر في ذلك ظاهر في حال أمير المؤمنين مع عمّاله، وإذا لم يعلم الإمام الخطأ من الأُمراء فكيف يستدرك ذلك؟...).

يقال له: من فصل من أصحابنا بين الإمام وحكّامه في العصمة بالفصل الذي ذكرناه يذهب إلىٰ أنَّه لا يجوز أن يقع من أُمرائه وخلفائه _ وإن بعدت داره من دارهم _ خطأ يقتضي فساداً في الدين فيخفىٰ عليه، بل لا بدَّ من أن يتَّصل به ذلك حتَّىٰ يستدركه ويتلافاه.

وأمَّا قولك: (إنَّ الإمام لا يزيد علىٰ الرسول وقد خفي عليه خطأ عمّاله وأُمرائه)، فلا إشكال في أنَّ الإمام لا يزيد علىٰ الرسول، ولكن من أين لك أنَّه قد خفي علىٰ الرسول خطأ عمّاله وأُمرائه؟ ولم يتعلَّق بذلك في شبهة فنحلَّها، بل عوَّلت علىٰ الدعوىٰ وإرسالها حتَّىٰ كأنَّه لا مخالف فيما حكمت به، والقول في أمير المؤمنين عليه السلام كالقول في الرسول صلى الله عليه وآله في أنَّه لا يجوز أن يخفىٰ عليه من

خطأ عمّاله وخلفائه ما يقتضي الفساد في الدين، وليس يجب أن يستبعد ذلك ونحن نجد حزمة الملوك وذوي القدرة والسلطان منهم يراعون من أحوال خلفائهم وعمّالهم في البلاد وإن بعدت ما ينتهون فيه إلىٰ حدٍّ لا يخفىٰ عليهم معه شيء من أحوالهم المتعلّقة بسلطانهم وتدبيرهم وما يحتاجون إلىٰ معرفته، وقد عرفنا هذا من أحوال كثير من الملوك المتقدِّمين، وشاهدناه أيضاً ممَّن عاصرناه، وكان بالصفة التي قدَّمناها، وإذا تمَّ مثل ما ذكرناه لمن ليس بحجَّة لله تعالىٰ علىٰ خلقه، ولا حافظ لشريعته ودينه، ولا مادّة بينه وبينه / [[ص ٢١٣]] تعالىٰ، ولا سبب ولا وصلة لم ننكر إتمامه وانتظامه لمن كان علىٰ جميع هذه الصفات التي نفيناها عن هؤلاء.

* * *

الشافي في الإمامة (ج ٢):

[[ص ٧]] وقد استدلَّ علىٰ وجوب النصّ علىٰ الإمام بكونه عالماً بجميع الأحكام حتَّىٰ لا يفوته شيء منها، وأنَّ كونه عالماً بها لا يمكن الوصول إليه إلَّا بالنصِّ، ولو أمكن الوصول إليه بالامتحان لم يجز أن يكون الممتحِن له / [[ص ٨]] إلَّا من هو عالم بجميع الأحكام، وقد علمنا أنَّ من يمكنه اختيار الإمام وامتحانه من جماعات الأُمَّة لا يعلم بذلك، ولا يحيط به، ورتَّب الكلام في هذه الطريقة ترتيبه في الطريقين المتقدِّمين.

وهذا الدليل ليس يرجع فيه إلىٰ مجرَّد العقل، بل لا بدَّ فيه من ثبوت أمر لا يثبت إلَّا بالسمع، لأنَّ التعبّد بالأحكام الشرعية في الأصل كان يجوز في العقل سقوطه وارتفاعه عن المكلَّفين، ولا شيء من هذه الأحكام إلَّا والعقل يُجوِّز أن لا يرد التعبّد به بأن لا يكون فيه مصلحة، وإذا كان العقل غير موجب لثبوت هذه الأحكام في حال فكيف يجب فيه كون الإمام عالماً بها في كلّ حال ويُجعَل علمه بذلك من شروط إمامته؟ والذي يقتضيه مجرَّد العقل أنَّ الإمام لا بدَّ أن يكون مضطلعاً بما أُسند إليه، عالماً بما عُوِّلَ فيه عليه في التدبير.

فأمَّا العلم بالأحكام الشرعية الواردة من طريق السمع فليس في العقل إلَّا أنَّ السمع إذا ورد بها علمنا بالقياس العقلي أنَّ الإمام لا بدَّ أن يكون عالماً بجميعها علىٰ ما سنذكره.

* * *

[[ص ١٤]] قال: (وربَّما ذكروا غيره، بأن يقولوا: لا بدَّ من أن يكون عالماً بجميع الأحكام حتَّىٰ لا يشذَّ عليه شيء منها وإلَّا لزم ذلك أن يكون قد كُلِّف القيام بما لا سبيل له إليه ويحلُّ ذلك محلّ تكليف ما لا يطاق، فلا بدَّ من نصٍّ عليه، لأنَّه لا طريق للمجتهدين إلىٰ معرفة ذلك من حاله، لأنَّه إنَّما يعلم ذلك من حاله في استغراق المعلوم من يعرف هذه العلوم أجمع لم تصحّ لهم معرفته، ولأنَّ معرفة ذلك لا تصحُّ إلَّا بامتداد الأوقات، وبالتجربة والامتحان، فإذا لم يكن وقوف أحدٍ من الأُمَّة عليه لم يجز أن يُكلَّف الاجتهاد في ذلك، فلا بدَّ من النصِّ)، قال: (ثمّ يقال لهم: أمن جهة العقل تعلمون أنَّ كونه عالماً بجميع هذه الأحكام من شرط كونه إماماً أو بالسمع؟ فإن قالوا: / [[ص ١٥]] بالسمع قيل لهم: إنَّما نُكلِّمكم في طريقة العقل، [فكيف يصحُّ أن تلجأوا إلىٰ السمع الذي يجري مجرىٰ الفرع للعقل]، والذي إذا ثبت لم يدلّ علىٰ أنَّ قضيّة العقل تقتضيه، [لأنَّه قد ثبت بالسمع ما كان يجوز في خلافه]، فلا بدَّ من أن يقولوا: إنّا علمنا ذلك بالعقل، فيقال لهم: وأيُّ دليل في العقل يقتضي ما ذكرتموه مع علمنا بأنَّه قد يجوز أن يقوم بكلّ ما فُوِّضَ إليه علىٰ حقّه وإن لم يكن عالماً بجميع الأحكام).

يقال له: أمَّا الذي يدلُّ علىٰ وجوب كون الإمام عالماً بجميع الأحكام فهو أنَّه قد ثبت أنَّ الإمام إمام في سائر الدين، ومتولٍّ للحكم في جميعه، جليله ودقيقه، ظاهره وغامضه، وليس يجوز أن لا يكون عالماً بجميع الدين والأحكام وهذه صفته، لأنَّ من المتقرَّر عند العقلاء قبح استكفاء الأمر وتوليته من لا يعلمه، وإن كان لمن ولَّوه واستكفوه سبيل إلىٰ علمه، لأنَّ المعتبر عندهم كون المولَّىٰ عالماً بما ولّي ومضطلعاً به، ولا معتبر بإمكان تعلّمه وكونه مخلّىٰ بينه وبين طريق العلم، لأنَّ ذلك وإن كان حاصلاً فلا تخرج ولايته من أن تكون قبيحة إذا كان فاقداً للعلم بما فُوِّضَ إليه.

يُبيِّن ما ذكرناه أنَّ الملك إذا أراد أن يستوزر بعض أصحابه ويستكفيه تدبير جيوشه ومملكته فلا بدَّ أن يختار لذلك من يثق منه بالمعرفة والاضطلاع حتَّىٰ أنَّه ربَّما جرَّبه في بعض ما يشكُّ فيه من حاله، وفيما لا يكون واثقاً

بمعرفته به واضطلاعه عليه، وليس يجوز أن يُفوِّض أمر وزارته، وتدبير أُموره، وسياسة جنده، إلىٰ من لا علم له بشيء من ذلك، لكنَّه ممَّن يتمكَّن من التعلّم والتعرّف، ولا حائل بينه وبين البحث والمسألة، / [[ص ١٦]] ومتىٰ استكفىٰ الملك من هذه حاله، يعني فقد العلم والاضطلاع كان مقبحاً مهملاً لأمر وزارته واضعاً لها في غير موضعها، واستحقَّ من جميع العقلاء نهاية اللوم والإزراء عليه، وهذا حكم كلّ واحد منّا مع من يستكفيه مهمّاً من أُموره، فإنَّه لا يجوز أن يُفوِّض أحدنا ما يريد أن يصنعه إلىٰ من لا معرفة له بتلك الصناعة لكنَّه يتمكَّن من تعرّفها وتعلّمها، وكلّ من رأيناه فاعلاً لذلك عدَّدناه في جملة السفهاء، ولا فرق فيما اعتبرناه بين فقد المستكفي للعلم بجميع ما أُسند إليه وبين فقده للعلم ببعضه، لأنَّ العلَّة التي لها قبَّح العلماء ولاية الشيء من لا يعلم جميعه هي فقده للعلم بما تولَّاه، وهذه العلَّة قائمة في البعض، لأنَّه إذا كان حكم البعض حكم الكلّ في الولاية والاستكفاء ففقد المولَّىٰ للعلم بالبعض كفقده للعلم بالكلّ، وليس يشكُّ العقلاء في أنَّ بعض الملوك لو ولَّىٰ وزارته أو كتابته من لا يعلم أكثر أحكام الكتابة والوزارة أو شطرها لكان حكمه في فعل القبيح حكم من ولَّىٰ وزارته من لا يعلم شيئاً منها، وكذلك القول في الكتابة، وليس تجري الولاية والاستكفاء مجرىٰ التكليف، فإنَّ تكليف الشيء من لا يعلم إذا كان له سبيل إلىٰ علمه حسن، وولايته واستكفاء أمره من لا يعلمه قبيح وإن كان المولَّىٰ متمكّناً من أن يعلم.

وللفرق أيضاً بين الأمرين مثال في الشاهد لأنَّ أحدنا يحسن منه أن يُكلِّف بعض غلمانه أو أحد أولاده علم بعض الصناعات إذا كان متمكِّناً من الوصول إلىٰ العلم بها، ولا يحسن منه أن يولّيه صناعة ويجعله رئيساً فيها وقدوةً وهو لا يحسنها، أو لا يحسن أكثرها.

/ [[ص ١٧]] وممَّا يُوضِّح ما ذكرناه أنَّ اعتذار من عدل عن ولاية غيره أمراً من الأُمور بأنَّه لا يعلمه ولا يحسنه واضح، واقع موقعه عند العقلاء، كما أنَّ اعتذاره في العدول عنه بأنَّه لا يقدر علىٰ ما عدل فيه عنه أيضاً صحيح واضح، فلولا أنَّ ولاية الشيء من لا يعلمه قبيحة غير جائزة لم يحسن الاعتذار بأنَّه لا يحسن ولا يعلم كما لا يحسن الاعتذار بغير ذلك ممَّا لا تأثير له في قبح الولاية كالهيئة والخلقة.

وليس لأحد أن يقول: إنَّ الإمام إمام فيما علمه من الأحكام دون ما لم يعلمه، ويطعن بذلك فيما اعتمدناه، لأنَّ الإجماع يمنع من ذلك، ولا خلاف في أنَّ الإمام إمام في سائر الدين وإن اختلف في تأويل معنىٰ الإمامة.

وإنَّما بنينا الكلام في الدلالة علىٰ وجوب كونه عالماً بجميع الأحكام علىٰ كونه إماماً في سائر الدين، ولو جاز أن يكون إماماً في بعض من الدين دون بعض لم يجب عندنا أن يكون عالماً بالبعض الذي ليس هو إماماً فيه، وممَّا يدلُّ أيضاً علىٰ ذلك أنَّ الإمام قد ثبت كونه حجَّة في الدين، وحافظاً للشرع بما تقدَّم من الأدلَّة، فلو جوَّزنا ذهاب بعض الأحكام عنه لقدح ذلك في كونه حجَّة من وجهين:

أحدهما: إنّا لا نأمن أن يكون ما ذهب عنه من أمر الدين ولم يكن عالماً به ممَّا اتَّفق للأُمَّة كتمانه، والإعراض عن نقله وأدائه، لأنّا قد دلَّلنا فيما مضىٰ من الكتاب علىٰ جواز ذلك عليها، وإذا كنّا إنَّما نفزع فيما يجوز عليها من الكتمان إلىٰ بيان الإمام واستدراكه عليها، فمتىٰ جوَّزنا علىٰ الإمام أن يذهب عنه بعض الأحكام ارتفعت ثقتنا بوصول جميع الشرع إلينا، وهذا قادح في كون الإمام حجَّة بلا شكّ.

والوجه الآخر: أنَّ تجويز ذهاب بعض الدين عنه، وإشكال بعض / [[ص ١٨]] الأحكام عليه منفِّر عن قبول قوله والانقياد له، وما يُنفِّر عن قبول قوله قادح في كونه حجَّة، وليس لأحد أن يقول: إنَّ تجويز ما ذكرتموه غير منفِّر فيجب أن تدلّوا علىٰ كونه منفِّراً، وما تنكرون علىٰ من قال لكم: إنَّ الذي ذكرتموه لو كان منفِّراً لوجب أن لا يصحَّ ممَّن جوَّزه علىٰ الإمام قبول قوله والانقياد له، وفي العلم بأنَّ من جوَّز ما ذكرتموه يصحُّ أن ينقاد له ويمتثل أمره دلالة علىٰ بطلان ما اعتبرتموه، لأنّا لم نعنِ بالتنفير ما يمنع من قبول القول، ويرفع صحَّة الانقياد، وليس هذا مراد أحد من المحصِّلين بذكر التنفير في المواضع التي يُذكَر فيها، والذي أردناه أنَّ رعيَّة الإمام لا يكونون عند تجويزهم عليه الجهل ببعض الدين وشطره في السكون إلىٰ قوله والانقياد له، والانتهاء إلىٰ أوامره إذا لم يُجوِّزوا ذلك

عليه، واعتقدوا أنَّه عالم بجميع ما هو إمام فيه، فمن ادَّعىٰ أنَّه لا فرق بين الحالين فيما يقتضي السكون والقرب من القبول كان مكابراً لعقله، ومن ادَّعىٰ أنَّهم في الحالين معاً يصحُّ منهم القبول والانقياد ولا ينكر وقوعهما من جهتهم كان محقَّاً، لأنَّه غير طاعن علىٰ كلامنا، لأنَّا لم نرد بالتنفير دفع الإمكان والصحَّة، وإنَّما أردنا ما ذكرناه، علىٰ أنَّه لو أُخرج ما ذكرناه من أن يكون منفِّراً وقوع القبول ممَّن جوَّزه لأُخرج تجويز الكبائر علىٰ الأنبياء قبل حال النبوَّة وفي حالها من أن يكون منفِّراً وقوع تصديقهم والعمل بشرائعهم ممَّن جوَّزها، فإذا كان ذلك غير مخرج لتجويز الكبائر من حكم التنفير الذي هو أنَّ المكلَّفين لا يكونون عنده من السكون إلىٰ قول النبيّ علىٰ الحدِّ الذي يكونون عليه إذا أمنوها ووثقوا ببرائته منها، فكذلك القول فيما حكمنا به من حصول التنفير عمَّن جوَّز عليه الجهل بأكثر الدين، لأنَّا لم نعنِ به إلَّا ما عناه من جعل تجويز الكبائر منفِّراً عن الأنبياء عليهم السلام.

ويدلُّ أيضاً علىٰ / [[ص ١٩]] كون الإمام عالماً بجميع الأحكام ما ثبت من وجوب الاقتداء به في جميع الدين، وليس يصحُّ الاقتداء في الشيء بمن لا يعلمه.

وليس للمخالف أن يقول: إنَّا نقتدي به فيما يعلمه دون ما لا يعلمه، لأنَّا قد بيَّنا من قبل أنَّه إمام في جميع الدين، وأنَّ ثبوت كونه إماماً في جميعه يقتضي كونه مقتدىً به في الكلّ، وإذا ثبت بما ذكرناه وجوب كونه عالماً بكلّ الأحكام استحال اختياره، ووجب النصُّ عليه، لأنَّ من يقوم باختياره من الأُمَّة لا يعلم جميع الأحكام، فكيف يصحُّ أن يختار من هذه صفته؟

فأمَّا حوالة صاحب الكتاب في أوَّل ما حكيناه من كلامه في هذا الفصل علىٰ ما سلف له في إبطال كون الإمام معصوماً، فما أحالنا عليه قد بيَّنا بطلانه، واستقصينا الكلام عليه عند نصرتنا الأدلَّة في وجوب عصمة الإمام.

فأمَّا قوله فيما حكاه عنّا من الاستدلال: (وإلَّا أدّىٰ ذلك إلىٰ أن يكون قد كُلِّفَ القيام بما لا سبيل له إليه، ويحلّ محلّ تكليف ما لا يطاق)، فإنَّا لا نعتمد علىٰ ما ظنَّه ولا نلزمه إيّاه أيضاً، بل الذي يؤدّي إلىٰ ذلك إليه من الفساد وفعل القبيح هو ما ذكرنا في صدر كلامنا هذا وأشبعناه.

وقد بيَّنا أنَّ العقلاء يستقبحون استكفاء الأمر من لا يعلمه وإن كان له إلىٰ علمه سبيل، وليس إذا لم يقبح هذا الفعل من حيث كان تكليفاً لما لا يطاق لا يجب قبحه، لأنَّ جهات القبح كثيرة من جملتها تكليف ما لا يطاق، وقد يجوز أن يكون ما لم يقبح لهذا الوجه يقبح لغيره.

فأمَّا قوله: (أمن جهة العقل علمتم أنَّ كونه عالماً بجميع الأحكام من شرط كونه إماماً أو بالسمع؟)، فقد بيَّنا في الفصل المتقدِّم أنَّ كون الإمام عالماً بجميع الأحكام ليس / [[ص ٢٠]] من صفاته التي لا بدَّ منها في العقل، لأنَّ العقل كان يُجوِّز أن لا تقع العبادة بشيء من الشرائع، فكيف يُجعَل من شروط كونه إماماً في العقل ما يجوز في العقل ثبوته وانتفاؤه معاً، وليس تجري هذه الصفة مجرىٰ العصمة، لأنَّ تلك يجب كون الإمام عليها في العقل وقبل الشرع وبعده، غير أنَّا وإن لم نجعل كونه عالماً بجميع الأحكام من الشروط العقلية في الإمامة، فإنَّا بعد العبادة بالشرائع، وثبوت كون الإمام إماماً في جميع الدين نعلم بدليل العقل وقياسه أنَّه لا بدَّ من أن يكون عالماً بجميع الأحكام من الوجوه التي ذكرناها.

فإن أراد صاحب الكتاب بإضافة ذلك إلىٰ العقل ما ذكرناه أوَّلاً فقد بيَّنا أنَّا لا نجعل هذه الصفة من الشرائط العقلية الواجبة لتجويز العقل ارتفاع العبادة بالشرائع، وإن كان المراد ما ذكرناه ثانياً فليس يمنع من إضافته إلىٰ العقل بمعنىٰ أنَّا نعلم بالعقل وأدلَّته بعد استقرار الشرائع وجوب كون الإمام عالماً بجميعها.

قال صاحب الكتاب: (فإن قالوا: كيف يصحُّ أن يقوم بذلك والقيام بالعمل لا يصحُّ إلَّا مع العلم؟ قيل لهم: بأن يستدلَّ حالاً بعد حال ويجتهد فيعرف ما ينزل من النوازل التي يلزمه الحكم فيها، وبأن يرجع في كثير منها إلىٰ الرأي والاجتهاد كالجهاد وغيره، وقد يجوز أيضاً أن يقوم بذلك علىٰ حقِّه بأن يراجع العلماء ويستشيرهم فيحكم بما ثبت عنده من أصحِّ الأقاويل، وقد يجوز أيضاً من جهة العقل أن يُكلَّف القبول من العلماء، وأن يحكم بذلك كما يقول كثير من الناس في حكم الحاكم، وكما نقوله [فيما كُلِّفَ به كثير من / [[ص ٢١]] الناس] في باب الفتوىٰ، وقد يجوز أيضاً أن يستدرك علم ما فُوِّضَ إليه [من

الأحكام] بالرجوع إلىٰ أخبار الآحاد أو إلىٰ قول الأُمَّة التي قد ثبت أنَّها حجَّة، وقد يجوز أن يُكلَّف فيما فُوِّضَ إليه أنَّ ما علمه يحكم فيه وما لم يعلمه يتوقَّف فيه، لأنَّ جميع الذي ذكرناه ممَّا يجوز في العقل ورود التعبّد به...).

يقال له: هذا كلام من يظنُّ أنّا إنَّما قبَّحنا ولاية الإمام وهو لا يعلم جميع الأحكام من حيث لم يكن له إلىٰ العلم بها سبيل، وقد بيَّنا أنَّ وجود السبيل في هذا الموضع كعدمها إذا كان العلم بما أُسند إلىٰ المولَّىٰ مفقود أو أنَّه لا بدَّ من قبح هذه الولاية مع فقد العلم، فلا حاجة بنا إلىٰ الكلام علىٰ ما عدَّدته من وجوه العلم التي يجوز أن يرجع الإمام إليها، لأنَّه لو ثبت في جميعها أنَّه طريق إلىٰ العلم، وموصل إلىٰ المعرفة بالأحكام لم يُخِلْ بما اعتمدناه، فكيف وأكثر ما أوردته لا يوصل عندنا إلىٰ علم بكنه ولا إلىٰ ظنٍّ صحيح.

وقد قدَّمنا الفرق بين التكليف والولاية، فليس لمتعلِّق أن يتعلَّق به.

ثمّ يقال له: فأجز قياساً علىٰ ما ذكرته أن يستكفي بعض حكماء ملوكنا أمر وزارته وتدبير مملكته، من لا يعلم شيئاً من أحكام الوزارة / [[ص ٢٢]] وشروطها أو لا يعلم جلّها وجمهورها، ويحسن ذلك منه من حيث كان الوزير متمكِّناً من أن يسأل عمَّا يحتاج إليه أهل المعرفة ويستفيد منهم حالاً بعد حال، ويعدل عن أن يولّيها من يثق منه بالمعرفة والهداية ولا يحتاج في العلم بشروط الوزارة وأحكامها إلىٰ استزادة واستفادة، مع أنَّ أوصافهما وأحوالهما فيما يظنّ بهما متساوية إلَّا فيما ذكرناه، فإن أجاز هذا وقف موقفاً لا يشكُّ جميع العقلاء في قبحه وطولب بالفرق بين ما أجازه وبين سائر ما يرجع في قبحه إلىٰ العقلاء، فإنَّه لا يجد فرقاً وإن منع منه.

قيل له: وأيُّ فرق بين هذا وبين ما أجزته في الإمام والعلَّة التي تطرَّقت إلىٰ حسن ولايته مع فقده للعلم بالأحكام حاصلة فيما عارضناك به؟ وهي إمكان التعرّف والتعلّم.

فإن قال: ليس يشبه ما أجزته في الإمام ما عارضتم به، لأنَّني لم أُجِز أن يُولَّىٰ الإمامة من لا يعلم الأحكام، ويعدل بها عمَّن يعلمها، وإلزامكم تضمَّن هذا الوجه.

قيل له: لا بدَّ من جواز ذلك علىٰ مذهبك، لأنَّه ليس من شروط الإمامة عندك كونه عالماً بجميع الأحكام، كما أنَّه ليس من شروطها عندك أن يكون أفضل الأُمَّة وأكثرهم ثواباً، وإذا لم يكن ما ذكرناه شرطاً جاز أن يعدل عمَّن حصل فيه إلىٰ غيره بعد أن يكون ذلك الغير ممَّن يتمكَّن من التعرّف والتوصّل، لأنَّ هذا هو الشرط عندك دون الأوَّل.

فإن قال: إنَّما قبح من الملك أن يُولِّي وزارته من لا يعلمها ويُسنِد / [[ص ٢٣]] أمر كتابته إلىٰ من لا يحسنها، وإن كان لهما إلىٰ التعرّف سبيل من حيث كان في ذلك ضرر عليه وتفويت لمنافعه، لأنَّه لا بدَّ أن يستضرّ بما يتأخَّر من تدبير أمر مملكته، ويتمادىٰ من تنفيذ أُموره، وليس هذا حكم الإمامة، لأنَّ الأحكام التي يتولَّاها الإمام لا ضرر علىٰ الله تعالىٰ في تأخّرها ولا علىٰ أحد، وإذا كانت العبادة بها في الأصل غير واجبة بالعقل فتأخّرها أولىٰ بأن يُجوِّزه العقل.

قيل له: ليس الأمر علىٰ ما ظننت، لأنَّه لو كان قبح هذه الولاية التي قدَّرناها يرجع إلىٰ استضرار الملك، وفوت منافعه لوجب أن يحسن منه ولاية من ذكرنا حاله علىٰ بعض من لا يدخل عليه ضرر في تأخّر أمر تدبيره، ولا يلحقه معه شيء من فوت منافعه، وليس هذا التقدير بمستبعد، لأنّا نعلم أنَّ رعايا الملك قد تختلف أحوالهم فيما يمسُّ الملك من أُمورهم فيكون فيهم من يستضرّ بتأخّر أمر تدبيرهم وسياستهم، وفيهم من لا يكون هذا حكمه، وإذا كان جميع العقلاء يستقبحون هذه الولاية وإن لم يعد منها ضرر علىٰ الملك كاستقباحهم الأُولىٰ علمنا أنَّه لا معتبر بالضرر [وأنَّه ليس] علَّة القبح فقد علم المستكفي بما فُوِّضَ إليه.

وبعد، فلو قبح ما ذكرناه في الشاهد لما يعود به من الضرر لوجب أن لا يستقبحه من العقلاء إلَّا من علم بحصول الضرر فيه علىٰ المولِّي، ولوجب أن يكون استقباحهم له من كثرة ما يعود به من الضرر عليه أكثر، ولومهم عليه أعظم حتَّىٰ يكون الاستقباح تابعاً للضرر يزيد بزيادته، وينقص بنقصانه، وكلّ هذا ممَّا يُعلَم خلافه، علىٰ أنَّه لا فرق / [[ص ٢٤]] بين من جعل قبح استكفاء الأمر من لا يعلمه ولا يضطلع به راجعاً إلىٰ ما يعود به من

الضرر، وبين المجبّرة إذا ادَّعت أنَّ جميع القبائح كالظلم والكذب وتكليف ما لا يطاق إنَّما استقبحها العقلاء في الشاهد لما يلحق فاعلها من الضرر إمَّا باستحقاق العقاب أو باللوم والتهجين من العقلاء، وتطرَّقت بذلك إلىٰ حسنها من فعل الله تعالىٰ من حيث لم يجز عليه الاستضرار.

فأمَّا قولك: (يجوز أن يُكلَّف القبول من العلماء كما يقال في الفتوىٰ، ويقوله كثير من الناس في حكم الحاكم)، فإنَّ العامّي إنَّما يُسوِّغ في العقل أن يُكلَّف القبول من غيره من حيث لم يكن متولّياً للحكم فيما جهله ولا منصوباً للقضاء فيه، فجاز أن يرجع فيما لا يعلمه إلىٰ غيره، لأنَّ ذلك فرضه، وليس هذا حكم الإمام، لأنَّه الحاكم في سائر الدين، والمنصوب للقضاء في جميعه، ولو كان بمنزلة العامّي في سقوط ولاية الحكم عنه لجاز أن يتساوىٰ منزلتهما في التعبّد بالرجوع إلىٰ العلماء.

فأمَّا الحاكم فليس يجوز أن يجهل شيئاً ممَّا نصب للحكم فيه، ومن نصب حاكماً لا معرفة عنده بالحكم كان سفيهاً، وكل ما يجهله الحكّام المتولّون من قِبَل الإمام فهو خارج من ولايتهم، وموقوف علىٰ حكم الإمام أو حكم غيره ممَّن له معرفة به.

قال صاحب الكتاب: (فإن قالوا: لو جاز في الإمام ما ذكرتم لجاز في الرسول مثله. قيل لهم: إنّا نجيز من جهة العقل كثيراً ممَّا ذكرناه بأن يتعبَّده الله / [[ص ٢٥]] تعالىٰ في الأحكام بأن يجتهد أو بأن يحكم بما تقرَّر عنده في عقله أو بأن يتوقَّف في كثير من ذلك إلىٰ ما شاكله، وإنَّما نمنعه الآن لا لأنَّ العقل كان لا يُجوِّز التعبّد به، بل لأنَّ الدلالة في الشرع دلَّت علىٰ خلافه...).

يقال له: إذا أجزت ذلك في الرسول كإجازتك إيّاه في الإمام كان الكلام في الأمرين عليك واحداً، وما ذكرنا من الأدلَّة المتقدِّمة يتناول الخلاف في الموضعين، لأنَّ الرسول إذا كان حاكماً في سائر الدين، وإماماً في جميعه وجب من كونه عالماً بالأحكام ما أوجبناه في الإمام.

فأمَّا قولك: (يحكم بما تقرَّر في عقله ويتوقَّف في مواضع)، فإن أردت أنَّه يفعل ذلك فيما لله تعالىٰ فيه حكم مشروع نصبه للحكم به وجعله الإمام فيه، فهذا ممَّا لا يجوز، وهو الذي بيَّنا فساده بكلّ الذي تقدَّم، وإن أردت أنَّه يتوقَّف أو يرجع إلىٰ العقل فيما ليس فيه حكم مشروع نصب حاكماً به وممضياً له، بل العبادة فيه هي التوقّف أو الرجوع إلىٰ العقل، فهذا ممَّا لا نأباه، لأنّا إنَّما نوجب أن يعلم جميع الأحكام المشروعة التي جُعِلَ إماماً فيها وحاكماً بها ممَّا لا حكم فيه، أو فيه حكم ليس من جملة الشرع الذي هو إمام فيه لأهله خارج عمَّا أوجبناه، وإلىٰ معنىٰ هذا الجواب نرجع إذا سُئِلنا عن سبب ما روي من توقّف النبيّ ﷺ في بعض الأحكام كقصَّة المجادلة وما أشبهها، لأنَّ الذي يتوقَّف ﷺ فيه لم يكن له حكم في شرعه فيجب علمه به وفرضه فيه هو ما صنعه عليه السلام من التوقّف وانتظار الوحي، وليس هذا حكم ما أنكرناه / [[ص ٢٦]] من فقد علم الإمام بالأحكام المشروعة المبيَّنة التي هو إمام فيها.

قال صاحب الكتاب: (وبعد، فإنَّه يقال لهم: أيجب في حكمة العقل أن لا يقع من الإمام الخطأ فيما يقوم به، فإن قالوا بذلك لزمهم أن يكون عالماً بالأُمور الباطنة ممَّا يرفع إليه كما يكون عالماً بالأحكام، لأنَّهم إن لم يقولوا بذلك فلا بدَّ من تجويزهم الغلط عليه)، ثمّ ذكر إقامة الحدّ علىٰ من يكذب عليه الشهود، وأخذ المال من زيد ودفعه إلىٰ عمرو وهو لا يستحقّه، قال: (وهذا يوجب عليهم أن يكون عالماً بالغيب وسائر أحوال الناس، وعلىٰ هذا الوجه ألزمهم شيوخنا أن يكون الإمام عارفاً بالصنائع والحرف إلىٰ غير ذلك ممَّا يصحُّ الترافع فيه...).

يقال له: كيف ظننت أنَّ العلم ببواطن الأُمور ومغيبها يجري مجرىٰ ما أوجبناه من العلم بالأحكام؟ أوَما علمت أنّا إنَّما أوجبنا إحاطة الإمام بالأحكام من حيث كان لله تعالىٰ حكم مشروع في الحوادث أوجب عليه إمضاءه، وجعله حاكماً به وإماماً فيه؟ فهل لله تعالىٰ في باطن الحوادث حكم يخالف للظاهر شرعه، وواجب علىٰ الإمام العمل به؟ وكيف عدَّدت من جملة الغلط في الحكم إقامة الحدّ علىٰ من لا يستحقّه وأخذ المال ممَّن هو في الباطن بريء الذمَّة منه؟ وأيُّ غلطٍ في ذلك وهو حكم الله في / [[ص ٢٧]] هذه الحوادث الذي أوجب علىٰ الإمام إقامته وإمضاءه دون الباطن الذي لا عبادة علىٰ الإمام فيه؟

ثمّ يقال له: أليس جائزاً عندك في العقل أن يكون لله تعالىٰ حكم أو أحكام في الشريعة بيَّنها ودلَّ عليها لا

يعلمها الإمام؟ فلا بدَّ من بلىٰ، لأنَّه في تعاطي نصرة هذا المذهب.

فيقال له: فهل لله تعالىٰ حكم في بواطن الحوادث تعبَّد الإمام به أو غيره؟ كأنَّه مثلاً تعبَّد بمعرفة كون المشهود عليه مستحقّاً للحدِّ علىٰ الحقيقة، وأنَّ الشهود صادقون في شهادتهم، فإذا قال: لا، قيل له: فكيف ألزمت من أوجب علم الإمام بالأحكام المشروعة أن يعلم ما لا شرع فيه ولا عبادة به؟ وإنَّما كان يلزم كلامك علىٰ سبيل المناقضة أن لو كان الله تعالىٰ قد تعبَّد في الباطن بعبادات وأحكام وأوجب علىٰ الإمام العمل بها، وأجزنا عليه أن لا يعلمها ممَّا لم نُجِزْهُ، والفرق بين ما أنكرناه وأجزناه واضح.

فإن قال: فأنا أقول أيضاً: إنَّ حكم الله تعالىٰ فيما لا يعلمه الإمام وفرضه عليه هو الاجتهاد والاستدلال.

قيل له: ليس الاستدلال هو الحكم المتعبّد بإمضائه، بل الاستدلال هو الطريق إلىٰ الحكم، والحكم في نفسه غير الطريق إليه، فإذا كان حكم الله تعالىٰ في الحادثة التحريم أو التحليل، والإمام حاكم في جميع الدين، فلا بدَّ من أن يكون عالماً بالحكم نفسه لا بالطريق إليه وإلَّا أدَّىٰ إلىٰ جواز ما ذكرناه ممَّا يستقبحه العقلاء.

/ [[ص ٢٨]] قال صاحب الكتاب: (وبعد، فإنَّ كلّ ذلك يلزمهم في الأُمراء، فيقال لهم: فيجب إذا كانوا يقومون بهذه الأُمور أن يكونوا عالمين بكلّ الأحكام للوجه الذي ذكرتم، وأن لا يجوز أن يرد التعبّد باختيار أمير وحاكم لا يكون بهذه الصفة، وبطلان ذلك يُبيِّن فساد ما تعلَّقوا به، فمن هذا الوجه ألزمهم شيوخنا في أُمراء الإمام أن يكونوا عالمين بكلّ ما يعلمه الإمام...).

يقال له: ليس أُمراء الإمام وحكّامه بولاةٍ في جميع الدين، وليس إليهم الحكم في جميع ما يحكم فيه الإمام، ولو كانوا بهذه الصفة للزم فيهم ما أوجبناه في الإمام، وكيف يكونون حكّاماً في جميع الدين وقد يلزمهم في كثير من الحوادث والنوائب مطالعة الإمام والرجوع إلىٰ حكمه فيها، ويكون محظوراً عليهم الاستبداد بإمضائها دونه والذي يجب في الأمير والحاكم أن يكون كلّ واحد منهما عالماً بما أُسند إليه، وقصرت ولايته عليه، ولهذا ما يكون للإمام في البلد الواحد خلفاء جماعة فيكون بعضهم خليفة له علىٰ تدبير الجماعة والحرب وسدّ الثغور، وبعضهم علىٰ الخراج وجباية الأموال، وبعضهم علىٰ الأحكام والقضاء بين الناس، ويجوز أيضاً أن يكون له علىٰ الأحكام الشرعية جماعة من الخلفاء يختصُّ واحد بولاية الحكم في الجزء الذي يحسنه من الشريعة ويقوم به، وكلّ هذا ممَّا لا يمكن أن يكون في الإمام مثله، لأنَّ ولايته عامّة غير خاصَّة، وهو إمام في الكلّ وحاكم في الجميع، فالذي يجب علىٰ قياس قولنا في الإمام أن يكون الأمير أو الحاكم عالماً بما تولَّاه وفُوِّضَ إليه، وهكذا نقول علىٰ أنَّ الأُمراء لو وجب فيهم العلم بسائر الأحكام مثل الإمام لم يستحلّ حصول ولايتهم بالاختيار، ولم يجب النصّ عليهم علىٰ الحدِّ الذي ذكرناه في الإمام، لأنَّا إنَّما / [[ص ٢٩]] أحلنا اختيار الإمام مع كونه عالماً بكلّ الأحكام من جهة أنَّ المتولّي لاختياره من الأُمَّة لا يعلم جميع الأحكام، فلا يصحُّ منهم اختيار من هذه صفته، والإمام يعلم سائر الأحكام فيجوز أن يختار من يعلمها، ويفرق بين العالم بها وبين من ليس بعالم بالامتحان، لأنَّه عالم بها وبوجهة المحنة فيها.

وأكثر ما يمكن أن يقال هاهنا: إنَّ اختيار من يعلم كلّ الأحكام يطول ويتمادىٰ ولا يضبط لاتّساع الأحكام وتفرّعها، ويمكن من ينصر هذه الطريقة أن يقول: إنَّ الأحكام وإن كثرت فقد ثبت بالدليل أنَّ لله تعالىٰ في كلّ شيء منها حكماً مبيَّنا، إمَّا بنصٍّ مجمل أو مفصَّل، وقد يجوز أن يحيط بذلك عالم واحد، وكما يجوز أن يحيط به فيجوز أن يمتحن فيه بالمسألة عن جملةٍ جملةٍ وإن كانت مشتملة علىٰ فروع كثيرة وأحكام في أعيان لا تُحصىٰ، فإنَّ ذلك لا يبعد علىٰ العالم بما يمتحن فيه لاسيّما إذا كان معصوماً موفَّقاً وإن بعد علىٰ غيره، علىٰ أنَّ المحنة لو تطاولت وتمادىٰ زمانها واستبعدت لهذا الوجه لم يُخِلْ بما أردناه بالكلام، لأنَّ غرضنا بيان أنَّ الوجه الذي منه يستحيل اختيار الإمام ويجب النصّ عليه غير حاصل في الأُمراء ليبطل بذلك قولك صاحب الكتاب: (فيجب أن يكون الأُمراء عالمين بكلّ الأحكام وأن لا يجوز أن يرد التعبّد باختيار أمير وحاكم للوجه الذي ذكرتم)، وما ذكرناه أوَّلاً أقوىٰ وأولىٰ بأن يعتمده.

قال صاحب الكتاب: (ويلزمهم علىٰ هذا الوجه أن يكون الإمام أفضل حالاً في العلم من الرسول، لأنَّه لا شكَّ أنَّه عليه السلام لم يكن يعرف كلّ الأحكام، بل كان الوحي ينزل عليه حالاً بعد حالٍ، وأنَّه لم يكن يعرف بواطن الأُمور، فقد ثبت عنه عليه السلام أنَّه كان يحكم بالظاهر ويتولّىٰ الله تعالىٰ السرائر، وأنَّه يقضي بنحو ما يسمع، وأنَّه إذا قضىٰ بشيء لواحد لم يحل له أن يأخذه إذا علم خلافه، إلىٰ غير ذلك ممَّا روي عنه في / [[ص ٣٠]] هذا الباب، وكلّ قول يؤدّي إلىٰ أنَّ الإمام أعلىٰ رتبةً من الرسول وجب فساده...).

فيقال له: كيف يلزم أن يزيد الإمام في العلم علىٰ الرسول والإمام مستمدّ من الرسول، وما حصل له علمه من أحكام الدين فعنه أخذه، ومن جهته استفاده؟

فأمَّا معرفة الرسول بالشيء إذا نزل به الوحي بعد أن لم يكن عارفاً به فلأنَّ ذلك قبل نزول الوحي لم يكن من شرعه ولا من جملة ما هو إمام فيه علىٰ ما تقدَّم في كلامنا، غير أنَّه بعد تكامل الشرع ونزول الوحي بجميع الأحكام لا يجوز أن يكون غير عارفٍ ببعضها، وكما أنَّ الرسول قبل تكامل الشرع لم يكن عنده العلم بسائر الأحكام كذلك الإمام قبل حال إمامته لم يكن عالماً بالأحكام، وإنَّما يجب في النبيّ والإمام معاً العلم بما كانا إمامين فيه، ومتعبّدين بالحكم به، فما لم يكن مشروعاً خارج عن هذا، وكذلك الأحوال التي تتقدَّم حال الإمامة.

فأمَّا العلم بالبواطن فممَّا لا يجب في النبيّ صلى الله عليه وآله ولا في الإمام علىٰ ما قدَّمناه، وقد فرَّقنا بينه وبين العلم بأحكام الحوادث الظاهرة بما لا يخفىٰ علىٰ متأمِّل.

قال صاحب الكتاب: (فإن قيل: إنَّما جاز في الرسول أن يعلم ذلك حالاً بعد حال لأمر يرجع إلىٰ تمكّنه من الوحي وتوقّعه له، وليس كذلك حال الإمام لأنَّ الوحي عنه منقطع، فلا بدَّ من أن يكون في ابتداء أمره مستغرقاً للعلوم، [وأن يكون أوَّل أمره كأمر الرسول]، قيل لهم: / [[ص ٣١]] فما الذي يمنع في الإمام أن يرجع في الأحكام التي تعرض حالاً بعد حال إلىٰ ما ذكرناه من تعرّف الأخبار، أو إلىٰ قول الأُمَّة، أو إلىٰ طريقة الاجتهاد، لأنَّ كلّ ذلك ممَّا يجوز التعبّد به عقلاً فسبيلها سبيل انتظار الوحي فجوّزوا ذلك، بل جوّزوا أن يلزمه الرجوع فيما لا يعلم إلىٰ طريقة العقل، أو يلزمه التوقّف عند الشبهة...).

يقال له: ليس نرتضي السؤال الذي حكيته، ولا نسألك عن مثله، فقد تقدَّم القول في النبيّ صلى الله عليه وآله، والسبيل الذي من أجله جاز أن يتوقَّف في بعض الأحكام، وبيَّنا أنَّه بعد تكامل شرعه لا يصحُّ أن يذهب عنه العلم بشيءٍ من الأحكام، كما لا يصحُّ ذلك في الإمام إذا استقرَّت إمامته، ولم يمنع من أن يكون الإمام غير عارفٍ ببعض الأحكام من جهة أنَّه إذا لم يعلمها لم يكن له سبيل إلىٰ علمها، بل من حيث دلَّلنا علىٰ أنَّه لا يحسن أن يكون والياً للحكم في جميع الدين وهو لا يعلم بعضه، وضربنا له الأمثال الواضحة فلو ثبت في جميع ما ذكرته أنَّه طريق للعلم ووصله إلينا لم يُخِلْ بصحَّة كلامنا.

وقولك: (جوّزوا أن يلزمه الرجوع فيما لا يعلمه إلىٰ طريقة العلم، أو يلزمه التوقّف)، فقد مضىٰ تقسيمنا له، وأنَّك إن أردت به رجوعه إلىٰ العقل، أو توقّفه فيما لله تعالىٰ فيه حكم مشروع يلزمه القيام به من حيث كان إماماً فيه، وحاكماً به ليس هو التوقّف، ولا الرجوع إلىٰ العقل، فذلك غير جائز لما تقدَّم، وإن أردت بما ألزمته من التوقّف أو الرجوع إلىٰ العقل أن يستعملها الإمام فيما لا حكم لله تعالىٰ فيه، ولا / [[ص ٣٢]] فرض علىٰ الإمام سوىٰ التوقّف أو الرجوع إلىٰ العقل فقد أجبناك إلىٰ جواز ذلك، وبيَّنا أنَّه خارج عمَّا أنكرناه.

قال صاحب الكتاب: (لأنَّه إذا جاز عندكم أن يكون الإمام قائماً في الزمان، ويصير ممنوعاً من إقامة الحدود والأحكام، وسائر ما فُوِّضَ إليه، فما الذي يمنع مع تمكّنه من أن يتوقَّف في بعض ذلك، وإنَّما نذكر هذه الأُمور من جهة العقل فليس لأحد أن يعترض علينا بورود السمع بخلافه...).

يقال له: بين ولاية الإمام وهو لا يعرف الأحكام التي تولَّاها، وجُعِلَ حاكماً بها، وبين ولايته وهو عالم بها، مع تجويز أن يُمنَع من إمضائها، ويُحال بينه وبين إقامتها فرقٌ واضحٌ لا يذهب علىٰ المتأمِّل، لأنَّ ولايته مع الجهل بما تولَّاه تُلحِق بموليّه غاية الذمّ لما دلَّلنا عليه من قبل، وليس هذا حكم ولايته مع معرفته بما أُسند إليه،

واضطلاعه به، وإن مُنِعَ من تنفيذ الأحكام وإقامتها، لأنَّ الذمّ في هذه الحال راجع علىٰ المانع للإمام ممَّا تعبَّده الله تعالىٰ بإقامته، ولا لوم علىٰ مولّيه وجاعله إماماً، والمثال الذي ضربناه فيما تقدَّم يُفرِّق _ أيضاً _ بين الأمرين، لأنَّه لا يقبح من الحكيم من الملوك أن يردَّ أمر وزارته إلىٰ من يثق منه بالمعرفة والغناء وإن جوِّز أن يحول بعض رعاياه بين وزيره وبين كثير من تدبيره وتصرّفه، ويقبح منه أن يولّيه وهو لا يعلم أحكام الوزارة ولا يحسنها.

قال صاحب الكتاب: (ويقال لهم: أليس قد ثبت عنه عليه / [[ص ٣٣]] السلام وعن أمير المؤمنين عليه السلام أنَّهما ولَّيا من أخطأ وزلَّ عن الطريق؟ فلا بدَّ من الإقرار بذلك لتواتر الخبر به...، فيقال لهم: فإذا جاز ذلك ولا يوجب فساداً فما الذي يمنع من أن لا يكون الإمام عالماً بالأحكام، ويجتهد فيما يتولَّاه؟ لأنَّه إذا جاز أن يجتهد فيمن يولّيه، ويجوز عليه الغلط فيه جاز أن يجتهد فيما يتولَّاه، وإن جاز ذلك مع الغلط ولو منع العقل من أحدهما لوجب أن يمنع من الآخر...).

يقال له: أمَّا خطأ من تولَّىٰ من قِبَل الرسول صلى الله عليه وآله ومن قِبَل الإمام بعده فظاهر في الرواية، ولو لم يكن أيضاً ثابتاً بالرواية لكنّا نُجوِّزه ولا نمنع منه، غير أنَّه لم يثبت أنَّ خطأهم كان عن جهل بما تولّوه، بل جائز أن يكونوا تعمَّدوا ما فعلوه من الخطأ، وذلك هو الصحيح المقطوع عليه عندنا، لأنَّ الإمام لا يجوز أن يولّي الأمر من لا يعرفه، ويعلم أحكامه، وإن جاز أن يولّيه فتعمَّد الخطأ فيه.

وقولك: (فما الذي يمنع من أن لا يكون الإمام عالماً بالأحكام)، فالمانع ممَّا ألزمته قد تقدَّم وتكرَّر، وخطأ الولاة من قِبَله تعمّداً جائز لما بيَّناه من قبل من أنَّ عصمتهم غير واجبة.

وقولك: (لأنَّه إذا جاز أن يجتهد فيمن يولّيه، ويجوز الغلط فيه جاز أن يجتهد فيما يتولَّاه وإن جاز الغلط) مبنيٌّ علىٰ ظنِّك أنَّ الإمام / [[ص ٣٤]] اجتهد فظنَّ أنَّ الذي ولَّاه عالم بما أسنده إليه، ولم يكن كذلك لوقوع الخطأ منه، وأنَّ الغلط جرىٰ عليه في ذلك، وهذا ظنٌّ بعيد لا يرجع إلىٰ حجَّة ولا إلىٰ شبهة، لأنّا قد بيَّنا أنَّ الذين أخطأوا من الولاة كانوا عالمين، وإنَّما تعمَّدوا الخطأ ولم يتمّ علىٰ الإمام غلط في أمرهم، فليس يجب ما ألزمتنا عليه من جواز الغلط علىٰ الإمام في اجتهاده فيما يتولَّاه، علىٰ أنَّ إلزامك مباين في الظاهر لتقديرك، لأنَّه ليس يجب إذا ولَّىٰ الإمام من وقع منه الخطأ أن يكون هو نفسه غير عالم بالأحكام، وإنَّما يجب أن يتبع هذا الإلزام ذلك التقدير إذا ثبت أنَّ الذين وقع منهم الخطأ من ولاته لم يتعمَّدوا الخطأ، بل كان منهم عن جهل، أو ارتفاع علم، ولم نَرَكَ قرَّرت ذلك، ولو قرَّرته لما أجبناك إليه، ولطالبناك بتصحيح دعواك فيه.

قال صاحب الكتاب: (ثمّ يقال لهم: أليس قد ثبت أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام كان يرجع في تعرّف الأحكام إلىٰ غيره، نحو ما ثبت عنه في المذي، ونحو ما ثبت عنه من رجوعه في موالي صفية عند / [[ص ٣٥]] اختصامه مع الزبير _ وقوله: «نحن نعقلهم ونرثهم»، وقول الزبير: أنا أرثهم _ إلىٰ عمر، لأنَّه قال: إنَّ النبيّ صلى الله عليه وآله قال: «إنَّ الميراث للابن والعقل علىٰ العصبة»، وثبت عنه أنَّه كان يرجع في السنن التي لم يسمعها إلىٰ خبر غيره، نحو قوله: «كنت إذا سمعت من النبيّ صلى الله عليه وآله حديثاً نفعني الله به ما شاء، وإذا حدَّثني عنه غيره أستحلفه فإذا حلف صدَّقته، وحدَّثني أبو بكر وصدق أبو بكر»، فكيف يقال مع / [[ص ٣٦]] ذلك: إنَّ الإمام يجب أن يكون عالماً بجميع الأحكام، والإمام الأوَّل الذي هو أعلاهم رتبةً حاله ما ذكرنا، وثبت عنه عليه السلام أنَّه كان يجتهد فيرجع من رأي إلىٰ رأي وكلّ ذلك يُبطِل تعلّقهم بما ذكروه...).

يقال له: قد جمعت بين أشياء ما كنّا نظنُّ أنَّ مثلك يجعلها شبهة في هذا الموضع.

أمَّا خبر المذي ورجوع أمير المؤمنين عليه السلام في الحكم إلىٰ مراسلة النبيّ صلى الله عليه وآله بالمقداد علىٰ ما ثبتت به الرواية، فلا شبهة في أنَّه ليس بقادح فيما ذهبنا إليه من كونه عالماً بجميع الأحكام، لأنّا لا نوجب ذلك في الإمام من لدن خلقه وكمال عقله، وإنَّما نوجبه في الحال التي يكون فيها إماماً، وسؤال أمير المؤمنين عليه السلام في المذي إنَّما كان في زمان الرسول صلى الله عليه وآله، وفي تلك الحال لم يكن إماماً فيجب أن يكون محيطاً بجميع الأحكام، ولا فرق بين حكم المذي الذي لم يعرفه ثمّ عرفه، وبين غيره من الأحكام التي استفادها من جهة النبيّ صلى الله عليه وآله وعلمها بعد أن لم يكن عالماً

بها، فالاقتصار علىٰ ذكر المذي وحكم سائر الدين حكمه ليس له معنىٰ.

فأمَّا القول في موالي صفية فأكثر ما وردت به الرواية أنَّه نازع الزبير في ميراثهم، واختصما إلىٰ عمر في استحقاق الميراث، فقضىٰ بينهما بما هو مذكور، والاختصام في الشيء لا يدلُّ علىٰ فقد علم المخاصم، وكذلك / [[ص ٣٧]] الترافع إلىٰ الحكّام لا يدلُّ أيضاً علىٰ ارتفاع العلم بحكم ما وقع الترافع فيه، وقد تخاصم الحكّام وترافع إلىٰ حكمهم من هو أعلم منهم بالحكم، وليس يدلُّ أيضاً قضاء عمر بينهما بما قضىٰ به علىٰ أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام لم يكن محقّاً فيما ادَّعاه، ولا يدلُّ صبره تحت القضيّة وإظهاره الرضا بها علىٰ الرجوع عن اعتقاده الأوَّل، لأنَّه لا شبهة في أنَّ أحدنا يلتزم من حكم الحاكم عليه ما لا يعتقده، ولا يدين الله بصحَّته، ولم يرجع أمير المؤمنين عليه السلام إلىٰ عمر علىٰ سبيل الاستفادة والتعلّم، بل علىٰ طريقة الحكومة، فمن أين يظنّ أنَّه صلوات الله عليه لم يكن عالماً بالحكم في تلك الحال الحادثة؟ والظاهر من مذهبه عليه السلام أنَّ عصبة المرأة المعتقة من قِبَل أبيها أحقُّ بالولاء والميراث من ولدها ذكوراً كانوا أو إناثاً، وقد روي أنَّه مذهب عثمان أيضاً.

فأمَّا ما رواه من الخبر في الاستحلاف فأبعد من أن يكون شبهة فيما نحن فيه ممَّا تقدَّم، لأنَّ استحلافه لمن يُخبِره عن النبيّ صلى الله عليه وآله بالأخبار في الأحكام لا يدلُّ علىٰ أنَّه غير عالم بها، بل جائز أن يكون سبب استحلافه ليعلم عليه السلام وليغلب علىٰ ظنّه أنَّ الخبر صادق عن النبيّ صلى الله عليه وآله فيما رواه، وإن كان الحكم بعينه مستقرَّاً عنده، وقد يمكن الشكّ في الخبر المروي وصدق رواية مع العلم بصحَّة الحكم الذي تضمَّنه الخبر، لأنَّ الحكم وإن كان علىٰ ما تضمَّنه الخبر فجائز أن يكون المخبر لم يسمع ذلك الحكم من النبيّ صلى الله عليه وآله، وليس المعرفة / [[ص ٣٨]] بالحكم تابعة لتصديق الراوي في الخبر، علىٰ أنَّه ليس في الخبر تاريخ وبيان الوقت الذي كان يستحلف عليه السلام المخبرين فيه، وإذا لم يكن فيه بيان الوقت أمكن أن يكون استحلافه إنَّما وقع في أيّام الرسول صلى الله عليه وآله، وفي تلك الحال لم يكن محيطاً بجميع الأحكام علىٰ ما تقدَّم، وليس بمنكر أن يُحدِّث عن النبيّ صلى الله عليه وآله في حياته، لأنَّ ذلك متعارف بين الصحابة وغير مستنكر.

وليس لأحدٍ أن يقول: إذا كان عليه السلام عالماً بالحكم فأيّ فائدة في أن يعلم أو يغلب علىٰ ظنّه صدق الراوي، وهو إذا صدق لم يزده معرفةً؟ لأنَّه وإن لم يزده معرفةً بنفس الحكم، وأنَّه من دين الرسول فإنَّه يعرف أو يغلب في ظنِّه أنَّ الرسول صلى الله عليه وآله نصَّ عليه في مقام لم يكن يعلم بنصِّه عليه السلام فيه، ويجري ذلك مجرىٰ تكرار الأدلَّة وتأكّدها، لأنَّه غير ممتنع أن ننظر في دليل بعد تقدّم العلم لنا بمدلوله من جهة دلالة أُخرىٰ، وأن ننظر في الخبر هل هو صحيح أو فاسد وإن تقدَّم لنا العلم بمخبره من جهة أُخرىٰ.

فأمَّا التعلّق بقوله: «وحدَّثني أبو بكر وصدق أبو بكر»، ففي غير الوجه الذي كلامنا الآن فيه، فيمكن أن يقال فيه: إنَّ تصديقه له من حيث سمع ما سمعه علىٰ الوجه الذي سمعه عليه، وليس لأحد أن يقول: كيف يجوز أن يُحدِّثه بما قد اشتركا في سماعه؟ لأنَّ ذلك جائز بأن يكون أبو بكر نسي مشاركته له في السماع أو لم يكن عالماً في الأصل بسماعه عليه السلام له جملةً، فقد يمكن أن يسمع الحاضرون في مجلس واحد خبراً ولا يكون كلّ واحد عالماً بمشاركة الآخر له في سماعه، إمَّا بأن يكون بعيداً منه، أو في غير جهة مقابلة له، أو لغير ما ذكرناه من الأسباب، وهي / [[ص ٣٩]] كثيرة، علىٰ أنَّ هذا الخبر الذي حكاه عندنا باطل لا يرجع في نقله إلَّا إلىٰ آحاد متَّهمين في الرواية والاعتقاد، ومذهبنا في أخبار الآحاد إذا كانوا من ذوي الثقة والعدالة معروف، فكيف إذا لم يكونوا بهذه الصفة، وبمثل هذا الخبر لا يُعتَرض علىٰ ما هو معلوم بالأدلَّة، وإنَّما لم نُقدِّم ما عندنا في بطلان الخبر وسقوطه وبدأنا بتأويله وتخريجه علىٰ ما يصحُّ لأنَّ طريق دفعه معلوم وإلَّا ظهر في إقامة الحجَّة، وحسم الشبهة ما فعلناه من التأويل الذي أوضحناه أنَّ الخبر لو كان صحيحاً لم يكن منافياً لمذهبنا.

فأمَّا ما ادَّعاه علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام من الاجتهاد والرجوع من رأي إلىٰ رأي، فقد تقدَّم فساده فيما مضىٰ من الكلام، وبيَّنا أنَّ الذي تعلَّق به عليه السلام من توهّم رجوعه عن رأي إلىٰ رأي لا يقتضي ما توهَّمه، فلا حاجة بنا إلىٰ إعادته.

قال صاحب الكتاب: (ولا فرق بين من قال: إنَّ من جهة العقل يجب في الإمام أن يكون عالماً بكلّ الأحكام، وبين من قال: إنَّه يجب من جهة العقل في كلّ من يقوم بأمر يتَّصل بمصالح الدين والدنيا، ذاك حتَّىٰ يقوله في

الأُمراء والعمّال والأوصياء والوكلاء، علىٰ أنّه إذا جاز أن يرد التعبّد برجوع العامّي إلىٰ العالم في الفتوىٰ مع تجويز الغلط عليه فما الذي يمنع مثله في الإمام والحاكم، وإنّما نمنع نحن الآن من ذلك سمعاً لأنَّ العقل كان يمنع منه...).

يقال له: أمّا القول في الأمير والحاكم فقد مضىٰ، وأمّا الأوصياء / [[ص ٤٠]] والوكلاء فيجرون عندنا مجرىٰ الأُمراء والحكّام في أنّهم يجب أن يكونوا عالمين بما فُوِّضَ إليهم ومضطلعين به، وأيّ عاقل يخفىٰ عليه أنَّ أحدنا متىٰ أراد أن يُوكِّل وكيلاً يسند إليه تدبير ضيعته وأمواله فإنّه لا يختار إلّا من يثق منه بالكفاية وحسن البصيرة والاضطلاع، فإنّه متىٰ استكفىٰ أمر وكالته من لا معرفة عنده بها أو بأكثرها، ومن يحتاج إلىٰ أن يتعرَّفها ويتعلَّمها كان سفيهاً مهملاً لأمواله معرضاً لها للضياع والتلف، فأمّا العامّي ورجوعه إلىٰ العالم في الفتوىٰ فإنّما ساغ من حيث لم يكن العامّي متولّياً للحكم فيما استفتىٰ فيه ولا له رئاسة وإمامة في شيء منه، وليس هذه حالة الإمام، لأنّه المنصوب للحكم في جميع الدين، فلا بدَّ من أن يكون عالماً به، وهذا أيضاً ممّا قد مضىٰ، علىٰ أنّا لم نمنع في الإمام من الرجوع إلىٰ العلماء في الأحكام لأجل جواز الغلط عليهم، وإنّما منعناه لما تقدَّم ذكرنا له، فلا معنىٰ للاعتراض علينا بأنَّ العامّي يرجع إلىٰ العالم في الفتوىٰ مع جواز الغلط عليه.

قال صاحب الكتاب: (فإن قالوا: إذا نُصِبَ للقيام بهذه الأُمور كلّها فيجب في الحكيم أن يُنصِّبه علىٰ أقوىٰ الوجوه وأقربها إلىٰ أن لا يغلط ويقوم بذلك علىٰ حقّه، وذلك لا يكون إلّا مع العلم بالأحكام كلّها. قيل لهم: فلا يكون ذلك إلّا مع العلم ببواطن الأحكام، وبأحوال من يحكم له وعليه وبأحوال الشهود...).

/ [[ص ٤١]] يقال له: لسنا نرتضي ما حكيته عنّا من السؤال، ولا نعتلُّ بما تضمَّنه من الاعتلال وعلَّتنا قد تقدَّمت، ومضىٰ أيضاً فرقنا بين العلم بالظاهر وبين العلم بالباطن، وبيَّنا أنَّ الإمام إذا جهل بعض الأحكام المدلول عليها المتعبّد بإقامتها فلا بدَّ من أن يكون غالطاً، وليس كذلك إذا لم يعلم بواطن الأُمور، ومغيب الشهود، فبطل قولك في جواب السؤال: (ولا يكون ذلك إلّا مع العلم ببواطن الأحكام ومع العلم بأحوال من يحكم له وعليه).

* * *

الشافي في الإمامة (ج ٣):

[[ص ١٦٣]] فصل: في اعتراض ما أورده من الكلام في القدر الذي يختصُّ به الإمام من العلم:

اعلم أنَّ معاني الكلام في هذا الباب قد تقدَّم كلامنا عليها مستقصىً فيما مضىٰ من كتابنا حيث دلَّلنا علىٰ وجوب كون الإمام عالماً بجميع أحكام الدين، فإنّا ذكرنا في الدلالة علىٰ ذلك وجوهاً استقصيناها، وأوضحنا شرحها، وفرَّقنا بين الولاية والتكليف، وبيَّنا أنَّ تكليف الشيء من لا يعلمه إذا كان له سبيل إلىٰ علمه حسن جائز، وأنَّ ولايته الشيء الذي لا يعلمه قبيحة، وإن كان المتولّىٰ متمكِّناً من أن يعلم، وذكرنا في ذلك ما لا زيادة عليه، وقد اعترف صاحب الكتاب في هذا الفصل بما نريده، وسلَّم غاية ما نقترحه، لأنّه قال: (إنَّ علم الإمام بجميع أحكام الدين إنّما يجب علىٰ مذهب من يقول: إنّه حجَّة وإنّه معصوم، دون من لا يوجب ذلك)، وهذا لعمري صحيح، وقد دلَّلنا علىٰ أنّه حجَّة ومعصوم، فيجب أن يتبع ذلك ما اعترف بوجوب اتّباعه له من كونه عالماً بجميع الأحكام.

فأمّا قوله في هذا الفصل: (إنّه لا يشترط في ذلك من العلم ما لا تعلّق له بما يقوم به، وما لا يكون أصلاً لذلك، لأنّا متىٰ اعتبرنا ذلك لم / [[ص ١٦٤]] يكن بعض العلوم بأن يُعتَبر أولىٰ من بعض، وذلك يوجب كونه عالماً بسائر اللغات، وسائر الحرف وغير ذلك...)، فقد أصاب في أنَّ ما لا تعلّق له بما يقوم به الإمام لا يجب أن يعلمه، إلّا أنّه ظنَّ علينا أنّا نوجب هذا الجنس من العلوم، فلهذا أتبع كلامه بالحكاية عنّا إيجاب كونه عالماً بما جرىٰ مجرىٰ الغيب، ومعاذ الله أن نوجب له من العلوم إلّا ما تقتضيه ولايته، ويوجبه ما وليه، وأُسند إليه من الأحكام الشرعية، وعلم الغيب خارج عن هذا.

فأمّا قوله: (فيجب أن يكون عالماً أو في حكم العالم بما يتّصل بالأحكام والشرائع، يُبيِّن ذلك أنَّ الحاكم يقوم بالأُمور التي يقوم هو بها، فإذا لم يُعتَبر في الحاكم إلّا ما

ذكرناه فكذلك القول في الإمام. وبعد، فلا يخلو إذا قال المخالف: إنَّه يجب أن يعلم أكثر ممَّا ذكرناه، وأن يوجب في كونه عالماً أن يستقلَّ بنفسه، وأن لا يحتاج إلىٰ غيره في شيء من الأحكام، أو يُجوِّز ذلك فيه، فإن منعه لزمه أن يعلم كلّ ما يتَّصل بالأحكام من القيم والأُروش وما يتَّصل بالصناعات، وبطلان ذلك يُبيِّن جواز رجوعه إلىٰ غيره)، فقد تقدَّم الكلام علىٰ هذا ونظائره من كلامه، لأنَّ معنىٰ قوله: (أن يكون في حكم العالم هو أن يكون متمكِّناً من العلم)، وقد بيَّنا أنَّ التمكّن من العلم لا يحسن ولاية الشيء من لا يعلمه.

فأمَّا حمله الإمام في هذا الباب علىٰ الحاكم فقد مضىٰ الكلام أيضاً فيه، وبيَّنا أنَّ كلا الأمرين واحد في هذه القضيّة، وأنَّ الحاكم لا يجوز أن يولّىٰ الحكم فيما لا يعلمه علىٰ وجه ولا سبب، وأنَّ كلّ شيء لم يعلمه الحاكم المنصوب للأحكام فهو خارج عن ولايته، ومستثنىً به عليه، ويجب متىٰ عرض ما لا يعلمه من الأحكام أن لا يقدم علىٰ الحكم فيه، / [[ص ١٦٥]] وينهيه إلىٰ الإمام، وبيَّنا أنَّ ولاية الحاكم خاصَّة، وولاية الإمام عامَّة، فلا يمكن أن يقال في ولاية الإمام ما قلناه في ولاية الحاكم.

فأمَّا إلزامه إذا ذهبنا إلىٰ وجوب استقلاله بنفسه في العلم بالأحكام التي ولِّي لتنفيذها، ونُصِبَ لإقامتها أن يعلم كلّ شيء حتَّىٰ يعلم القيم والأُروش والصناعات، فمن طريف الإلزام وغريبه، لأنّا إنَّما أوجبنا ما ذهبنا إليه في هذا الباب من حيث كان الإمام حاكماً في الدين، ووالياً في تنفيذ أحكامه، فيجب في كلّ حكم لله تعالىٰ في الدين أن يعلمه لينفِّذه ويضعه في مواضعه، وأبطلنا قول من خالفنا وذهب إلىٰ جواز كونه غير عالم بكثير من الأحكام المشروعة التي تعبَّد بعلمها، ونُدِبَ إلىٰ معرفتها، فأين هذا من العلم بالحِرَف والمهن والقيم والأُروش؟ وكلّ ذلك ممَّا لا تعلّق له بالشريعة، ولا كُلِّفَ أحد من الأُمَّة إماماً كان أو مأموماً العلم به، لا علىٰ سبيل الندب ولا الإيجاب، وإنَّما تكليفهم المتعلّق بالشريعة في ذلك أن يرجعوا إلىٰ أهل القيم والمعرفة بالصناعات، لا أن يُقوِّموا ذلك بأنفسهم.

ثمّ يقال: مثال ما أجزته علىٰ الإمام فيما يتعلَّق بالصناعات أن يكون غير عالم فيما يكون حكم الله تعالىٰ فيه الرجوع إلىٰ أهل صناعة مخصوصة بهذا الحكم، لأنَّك قد أجزت تظاهره عليه، وليس مثال ذلك ألَّا يكون عالماً بنفس الصناعة والمهنة، علىٰ أنك تقول: إنَّ كون الإمام عالماً بجميع أحكام الشريعة أفضل وأكمل، ومن كان بهذه الصفة أولىٰ من غيره، فهل تقول: إنَّ من كان عالماً بالمهن والصناعات كان أفضل وأكمل فيما يتعلَّق بالإمامة وأولىٰ بها من غيره؟ فما تُثبِته أنت وأصحابك فضلاً وكمالاً وتجعلونه أولىٰ نوجبه، وما لا تُثبِتونه بهذه الصفات لا نوجبه نحن، من حيث لا تعلّق له بأحكام الشريعة وما يجب علىٰ الإمام من إقامتها، وإنَّما يجب أن يكون عالماً بالصنائع والمهن لو كان والياً علىٰ أهلها / [[ص ١٦٦]] فيها كما أوجبنا إذا كان والياً في الدين ورئيساً في الشريعة أن يكون عالماً بأحكامها، فأمَّا والأمر بخلاف ذلك فإنَّ إلزامه العلم بالصنائع علىٰ العلم بأحكام الشريعة من بعيد الإلزام.

علىٰ أنَّك لا تُجيز أن ينصب للإمامة إلَّا من كان عالماً بالأحكام الشرعية، أو في حكم العالم، ومعنىٰ أن يكون في حكم العالم أن يتمكَّن من الاجتهاد والاستدلال علىٰ إصابة الحكم.

وقد يجوز عندك وعند كلّ أحد أن ينصب للإمامة من لا يكون عالماً بالصنائع والمهن ولا في حكم العالم، فبان افتراق الأمرين، وأنَّه لا تعلّق للصنائع والمهن والعلم بها بأحكام الشريعة، فما توجب أنت كون الإمام في حكم العالم به إذا لم يكن عالماً نوجب نحن كونه عالماً به، وما لا توجب ذلك فيه ولا تجعله شرطاً في إمامته لا يجب عندنا أن يكون حاصلاً له، وهذا واضح.

فأمَّا قوله: (فإن قيل: فيجب وإن لم يكن من أهل الاجتهاد أن يجوز كونه إماماً بأن يرجع إلىٰ قول العلماء، قيل له: قد ثبت أنَّ ذلك ممتنع في الحكّام، وأنَّ الإمام يجب أن يكون أعلىٰ رتبةً، فلا يصحُّ ذلك فيه، ولأنَّ إلزام الحكم أوكد من الفُتيا، فإذا لم يحلّ أن يفتي المفتي إلَّا وهو من أهل الاجتهاد فبأن لا يحلّ له أن يحكم إلَّا وهو كذلك أولىٰ، وقد ثبت بما سنذكره إمامة أبي بكر وعمر وعثمان، وإن كانت حالهم تتفاوت في العلم، وفيهم من يقصر عن صاحبه، وقد صحَّ أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام / [[ص ١٦٧]] كان أعلم

منهم بالأحكام وعدل مع ذلك إليهم، وذلك يُبيِّن أنَّ القدر الذي يُطلَب من العلم في من يُختار للإمامة ما ذكرناه...)، فأوَّل ما فيه أنّا نسوّي في الإلزام بين الإمام والحاكم، فنقول: لِمَ لا يكون الحاكم أيضاً يرجع إلىٰ أهل الفُتيا في الأحكام فيحكم بقولهم وإن لم يكن من أهل الاجتهاد؟ فقوله: (قد ثبت أنَّ ذلك ممتنع في الحاكم) دعوىٰ لا نوافقه عليها، وكيف يظنّ لمن يلزم مثل هذا الإلزام في الإمام وهو حاكم الحكّام أن يُسلِّم امتناع مثله في الحكّام الذين يتولّون من قِبَل الإمام؟

فإن قيل: إن الذي يمنع من أن يكون الحاكم بهذه الصفة إجماع الأُمَّة، لأنَّهم متَّفقون مع اختلافهم علىٰ أنَّ الحاكم لا بدَّ من أن يكون من أهل الاجتهاد، ولا يجوز كونه عاميّاً مقتصراً في الأحكام علىٰ الاستفتاء.

قيل له: هذا يمكنك أن تقوله بعينه في الإمام، ولا يكون لردِّك حال الإمام إلىٰ حال الحاكم معنىٰ في أمر متىٰ نُوزعت فيه، وطُولبت بالدلالة علىٰ أنَّه شرط في الحاكم فزعت إلىٰ طريقة يمكن أن يُستَدلّ بها في الإمام والحاكم معاً علىٰ حدٍّ واحد، والجواب عن الاعتصام بالإجماع سواء فُزِعَ إليه في الإمام أو في الحاكم أنَّ الإجماع إذا كان هو المانع من ذلك فيجب أن يكون جائزاً قبل الإجماع لجواز كلّ أمر اختصَّ الإجماع بالمنع منه، وهذا يقتضي التصريح بتجويز إقامة إمام يحكم في جميع الشريعة، ويكون إماماً في جميع الدين وأحكامه، وهو مع ذلك خالٍ من جميع العلوم بأحكام الشريعة، معوِّل في كلّ حكم يحدث علىٰ الاستفتاء والرجوع إلىٰ العلماء، وفي علمنا بقبح ذلك عند كلّ عاقل دلالة علىٰ أنَّ الإجماع لا مدخل له في المنع منه.

/ [[ص ١٦٨]] وأمَّا قوله: (إنَّ إلزام الحكم آكد من الفُتيا)، فلقائل أن يقول: أليس الحاكم عندك قد يكون حاكماً في أشياء كثيرة من الشريعة وإن لم يعلمها، بأن يرجع إلىٰ من يعلمها فيستفتيه ويباحثه؟ ولا يجوز لأحدٍ أن ينتصب للفُتيا فيما لا يعلمه، ويرجع في معرفته إلىٰ غيره، بل لا يجوز له أن يُفتي بما يُستفتىٰ فيه غيره وإن جاز أن يحكم بما يستفتي فيه غيره، ولم يقتضِ ذلك تأكّد حكم الفُتيا علىٰ القضاء، وتولّي الأحكام، فألّا جاز ما ألزمناك إيّاه من أن يكون الإمام والحاكم من غير أهل الاجتهاد، وإن لم يجز في المفتي أن يكون بهذه الصفة؟ فإن منع ممَّا ألزمناه تأكّد الحكم علىٰ الفُتيا مُنِعَ ممَّا حكيناه عنك، وإن جوَّز أحد الأمرين جوَّز الآخر.

فأمَّا ادِّعاؤه ثبوت إمامة من قصر في العلم عن غيره، فمبنيٌّ علىٰ ما لم يصحّ ولا يصحُّ، وسنتكلَّم علىٰ ما أحال عليه بعون الله ومشيئته، وأحد ما يدلُّ علىٰ بطلان إمامة من ذكره تقصيره في العلم عن غيره، واعترافه علىٰ نفسه بالخلوّ عن معرفة كثير من الأحكام، وتوقّفه فيها ورجوعه إلىٰ غيره في إصابتها، والكلام في ذلك يجيء في مواضعه.

فأمَّا قوله بعد كلام لا فائدة في حكايته لأنَّه كالتفريع علىٰ مذهبه: (وبعد، فإنَّ الذي يقوم به الإمام هو الذي يقوم به الأُمراء، وقد ثبت أنَّه ﷺ كان يولّي الأُمراء والعمّال علىٰ النواحي إذا عرفوا من العلم القدر الذي ذكرناه، فلا وجه للقول بالحاجة إلىٰ زيادة عليه...)، فقد تقدَّم فيما مضىٰ الكلام علىٰ هذا المعنىٰ، وبيَّنا أنَّه لا يجوز أن يتولّىٰ الحكم في شيء من لا يعلمه سواء كان إماماً أو أميراً، وأنَّ الأمير إنَّما لم يجب فيه العلم بجميع أحكام الحوادث حتَّىٰ يكون مساوياً / [[ص ١٦٩]] للإمام من حيث كانت ولايته خاصَّة وولاية الإمام عامَّة، وبيَّنا أنَّ الأمير يرجع فيما لا يعلمه وليس بأمير عليه ولا حاكم فيه إلىٰ الإمام، ولا يجوز في الإمام مثل ذلك، لأنَّه لا يمكن أن يشير إلىٰ شيء من الشريعة ليس هو إماماً فيه ومنصوباً لتنفيذ أحكامه، واستقصينا ذلك استقصاءً يغني عن تكراره هاهنا.

فأمَّا قوله: (فإن قيل: أليس الرسول ﷺ يجب أن يكون عالماً بكلِّ الدين وأعلم من سائر أُمَّته، فهلا وجب في الإمام مثله. قيل له: إنَّما وجب في الرسول ﷺ ذلك لأنَّ من جهته يُعلَم أمر الشرع، وهو الحجَّة فيه، وإليه يُرجَع في باب الديانات، ولا يجوز أن يكون كذلك إلَّا ويفوق في العلم غيره، وإلَّا كان محتاجاً إلىٰ غيره في بعض ذلك، وليس كذلك الإمام، لأنَّه لا يُعلَم من قِبَله الديانات والشرائع، وإنَّما فُوِّضَ إليه القيام بأُمور مخصوصة، فحاله كحال الحكّام والأُمراء...)، فقد مضىٰ أيضاً الكلام علىٰ ذلك، وبيَّنا أنَّ الإمام حجَّة في الشرع كالرسول، وأنَّ

الرجوع إليه في الديانات قد يحصل على حدِّ الرجوع إلىٰ الرسول ﷺ، لأنَّه إذا وقع من الأُمَّة ما يجوز عليها من الإعراض عن نقل بعض الأحكام حتَّىٰ لم يبقَ نقل ذلك إلَّا فيمن لا تقوم الحجَّة به، فلا مفزع في باب العلم بذلك الحكم إلَّا إلىٰ قول الإمام، ولا يصحُّ أن يُعلَم إلَّا من جهته، ففي هذا الموضع يجري الإمام مجرىٰ الرسول في أنَّ الشرع يُعلَم من جهته، وهو الحجَّة فيه، فلو جوَّزنا أن يذهب عن الإمام بعض أحكام الشريعة لم يأمن أن يكون الذي ذهب عنه هو الذي اتَّفق كتمانه من الأُمَّة، فلم نثق بوصول جميع الشرع / [[ص ١٧٠]] إلينا، ويبطل ما هو أكبر الأغراض في نصب الإمام من حفظ الشريعة، وتلافي ما يعرض فيها من خلل، علىٰ أنّا نقول له: إذا كان المانع من ذلك عندك هو كون الرسول ﷺ ممَّن لا يُعلَم الشرع إلَّا من جهته فجوِّز فيه بعد أداء الشريعة كلّها وقيام الحجَّة بها علىٰ المكلَّفين أن يذهب عنه كثير من أحكام الشريعة حتَّىٰ يحتاج عند حدوثها إلىٰ الرجوع إلىٰ غيره، لأنَّ العلَّة التي عوَّلت عليها من أنَّ الشرع لا يُعلَم إلَّا من جهته هاهنا مرتفعة، وهذا حدٌّ لا يبلغه أحد في الرسول ﷺ.

ثمّ أورد صاحب الكتاب كلاماً طويلاً يشتمل علىٰ موضعين: أحدهما أنَّه أجاب عن سؤال من يسأل عن الإمام: كيف يجوز أن يحتاج في العلم إلىٰ غيره مع حاجة ذلك الغير إليه بأن قال: (جهة الحاجة مختلفة، وأنَّ المتناقض هو حاجته إليهم في نفس ما يحتاجون إليه فيه، وبين أنَّه يحتاج إليهم في العلم ويحتاجون إليه في تنفيذ الأحكام، وإقامة الحدود، فالجهة مختلفة)، وقال: (إنَّ ذلك يجري مجرىٰ حاجة الإمام في إقامة الحدّ إلىٰ شهادة الشهود، والشهود يحتاجون إليه في غير ذلك، ويجري مجرىٰ حاجته إلىٰ المقوِّمين فيما يُرجَع إلىٰ ما وقع فيه التنازع وإن كانوا محتاجين إليه في غير هذا الوجه)، والموضع الآخر أنَّه قال: (لا اعتبار فيمن يحتاج إلىٰ غيره في أمر من الأُمور أن يكون ذلك الذي احتاج إليه فيه واجباً حصوله، بل المراعىٰ أن يكون ذلك الذي احتاج إليه حاصلاً لمن تعلَّقت الحاجة به، ولا فرق بين أن يكون واجباً أو جائزاً)، قال: (ولهذا يصحُّ عن أحدنا أن يستفيد من غيره الرزق إذا كان حاصلاً له وإن لم يكن واجباً).

والكلام عليه في الفصل الأوَّل أنَّه ادَّعىٰ فيه أنَّ جهة حاجة العلماء إلىٰ الإمام وحاجته إليهم مختلفة، ولو كان الأمر علىٰ ما ظنَّه لما تناقض ذلك / [[ص ١٧١]] علىٰ ما ذكره، إلَّا أنَّ الأمر بخلافه، لأنّا قد بيَّنا فيما تقدَّم أنَّ الإمام حجَّة في الشرع وأدائه، وأنَّه يستفاد من جهته، وأنَّ الحال ربَّما انتهت إلىٰ أن يكون الشرع لا يُعلَم إلَّا من جهته، بأن يعرض الناقلون عن نقله، فكيف يحتاج الإمام في تعلّم العلم واستفادته علىٰ هذا إلىٰ من يحتاج إليه في ذلك بعينه؟ ولا شبهة في ارتفاع التناقض عن حاجته إلىٰ الشهود مع حاجتهم إليه لاختلاف وجه الحاجة، وقد بيَّنا أنَّ الأمر فيما نتكلَّم عليه بخلاف ذلك.

فأمَّا الموضع الآخر فليس يجوز أن تكون الحاجة إلىٰ أمر من الأُمور واجبة، وذلك الأمر جائز حصوله وارتفاعه مع القول بأنَّ المحتاج إليه مزاح العلَّة، لأنَّ وجوب حاجته يقتضي وجوب وجود ما يحتاج إليه حتَّىٰ يكون مزاح العلَّة، وهذه الجملة تقتضي أن تكون الأُمَّة إذا وجب عملها بالشرائع إلىٰ أن تقوم الساعة، ووجب بوجوب ذلك علمها بالشرائع يرجع في العلم إلىٰ من يجب حصوله له، ولا يجوز عدمه من جهته، لأنَّ ذلك يؤدّي إلىٰ انتفاء إزاحة العلَّة في التكليف، وقد اعترف صاحب الكتاب بمعنىٰ ما ذكرناه بقوله عقيب هذا الكلام: (ولذلك نقول: إنَّ جملة العلوم يجب أن تكون محفوظة في الأُمَّة وإن تفرَّقت في العلماء، لكي يصحَّ أن يظفر بها من يطلبها من أهل العلم، فأمَّا وجوب حصول ذلك في الواحد فغير واجب، لأنَّه لا فرق بين أن يوجد مفترقاً في صحَّة التوصّل إليه أو مجتمعاً عند واحد)، وهذا تصريح منه كما ترىٰ لوجوب حصول العلم وإمكان الوصول إليه لتكون العلَّة مزاحة، وما استأنفه من ذلك كالناقض لما قدَّمه، لأنَّه أراد أن يُبيِّن أنَّ حصول المحتاج إليه ليس يجب من حيث تعلَّقت الحاجة به وشبَّهه بالرزق، وهو الآن قد اعترف بوجوب وجوده وحصوله، إلَّا أنَّه قال: ليس يجب أن يحصل عند واحدٍ بعينه بلا فرق في إزاحة العلَّة بين وجوده مفترقاً ومجتمعاً، والأمر في ذلك علىٰ ما قال، لأنَّ / [[ص ١٧٢]] إزاحة العلَّة لا تقتضي وجود العلم في جهة واحدة بعينه، غير أنَّ الدليل إذا دلَّ علىٰ أنَّ من عدا الإمام لا يجب عصمته، ولا

يُؤمَن الخطأ عليه، لم يجز أن تتعلّق الحاجة في إصابة العلم المحتاج إليه به، ووجوب تعلّقها بالمعصوم الذي يُؤمَن من تغييره وتبديله، ويُوثَق بوجود العلم في كلّ حال عنده، وإذا لم يكن من هذه صفته إلّا واحداً وجب بهذا الترتيب المرجع في علوم الشريعة إلىٰ واحد.

* * *

الذخيرة في العلم الكلام:

[[ص ٤٢٩]] وممّا يجب أن يلحق بذلك علمه بوجوه السياسة، لأنَّ هذا حكم لا ينفكُّ الرسالة منه، ولا يجوز أن يخلو إمام من تعلّقه به، فعلمه بالسياسة واجب عقلاً.

/ [[ص ٤٣٠]] وكونه أعلمهم واجب أيضاً من طريق العقل، لقبح تقديم المفضول علىٰ الفاضل فيما كان الفضل منه فيه.

وأمّا علمه بأحكام الشريعة وكونه أعلم بها فمبنيٌّ علىٰ التعبّد بالشرائع، وأنّه إمام فيها. وليس في العقل وجوب ذلك.

* * *

[[ص ٤٣٢]] وأمّا الذي يدلُّ علىٰ أنّه أعلم الخلق بأحكام الشريعة، فهو أنّه إمام فيها / [[ص ٤٣٣]] ورئيس في الشرع، وقبيح في العقل أن يجعل المفضول رئيساً لمن هو أفضل فيه فيما كان رئيساً فيه. يدلُّ علىٰ ذلك ترئيس المتوسّط في الخطِّ علىٰ أحسن الناس خطّاً في الخطِّ، والمبتدئ في الفقه علىٰ مثل أبي حنيفة والشافعي في الفقه.

وقد أحكمنا هذا كلّه في الكتاب الشافي، وبيَّنا الفرق بين حسن تكليف الآمر من لا يعلمه إذا كان متمكّناً من العلم به، والفرق بين جعله رئيساً فيما لا يعلمه وإن كان قادراً علىٰ التوصّل إلىٰ علمه، وأنَّ الأوّل جائز حسن والثاني قبيح. ولهذا حسن أن يُكلِّف الكتابة من ليس بعالم بها في الحال إذا تمكّن من التوصّل إلىٰ علمها، ولا يحسن قياساً علىٰ ذلك أن يُجعَل رئيساً فيها من لا يعلمها وإن كان قادراً علىٰ تعلّمها.

وليس يلزم علىٰ ما أوجبناه من علمه بأحكام الشرائع أن يكون عالماً بالصنائع، والمهن، وتركيب الأدوية، وعقد الحلوىٰ، لأنَّ ذلك كلّه ممّا لا تعلّق له بما كان رئيساً فيه، ولا يوجب رئاسته العلم به.

فإذا قيل: كيف يرجع في شيء من ذلك إلىٰ غيره والخطأ جائز عليه؟

قلنا: لا يمتنع رجوعه في ذلك إلىٰ من يخطئ ويكون فعله هو صواباً، كما يرجع في الأحكام إلىٰ الشهود وإن جاز أن يكذبوا.

ومن ارتكب أنّه لا يقبل شهادة من يجوز عليه الخطأ، وأنَّ له أمارة علىٰ الصادق من الشهود ظنّاً فيه أنَّ خطأ الشهود يتعدّىٰ إليه في حكمه بشهادتهم لا يُحصِّل ما نقوله، لأنَّ أحد الأمرين منفصل من الآخر.

وليس يتعدّىٰ الخطأ في الشهادة إلىٰ الحكم بتلك الشهادة، لأنّه غير ممتنع أن يعلم الله تعالىٰ أنَّ المصلحة في الحكم بالشهادة مع تجويز الخطأ علىٰ الشاهد، فيكون الحكم صواباً وإن أخطأ الشاهد، لأنَّ الحكم بشهادته منفصل عن شهادته، ويجوز حسن أحدهما وقبح الآخر.

/ [[ص ٤٣٤]] ولـمّا ارتكب قوم من أصحابنا هذه الطريقة ألزمهم مخالفوهم أن يكون الإمام عالماً بكلِّ شيء، وأن يكون عالماً بنفسه.

فإن قيل: يلزمكم أن يكون خلفاء الإمام [علىٰ الحكم عالمين بجميع أركان الشريعة ومشاركين الإمام في ذلك.

قلنا: ليس خلفاء الإمام] رؤساء في جميع الدين، ولا إليهم من ذلك كلّ ما هو إلىٰ الإمام، ولهذا وجب عليهم الرجوع فيما لا يعلمونه إلىٰ الإمام، أو يكاتمونه فيه، والإمام عامّ الولاية في الدين ولذلك وجب عموم علمه.

* * *

٣) الأفضلية:

جوابات المسائل الطرابلسيَّة (خ):

[[ص ١٨٣]] **المسألة الثالثة**: ما الذي يحيل ما تُجوِّزه هذه الطائفة أيضاً من إمامة من هو دون غيره في الفضل والكمال لضرب من الصلاح بما فعله النبيّ ﷺ من تأمير عمرو بن العاص وأُسامة بن زيد علىٰ جماعة من وجوه المهاجرين والأنصار ممَّن يشهد الإجماع لهم بالفضل عليهما، وبما قد استقرَّ استعمال العقلاء له من الوصيَّة إلىٰ من غيره أفضل منه لضرب من الصلاح، وتوكيل من هو كذلك أيضاً؟ وما الفرق بين ذلك وبين عقد الإمامة لمن غيره أفضل منه لضرب من الصلاح أيضاً؟

الجواب وبالله التوفيق: الذي نذهب إليه وهو الصحيح الواضح الذي لا شبهة فيه أنَّه لا يحسن تقديم المفضول علىٰ الفاضل فيما هو أفضل منه فيه وإن جاز عندنا تقديم مفضول ...، أن يكون تقديمه عليه فيما كان له الفضل فيه عليه مثل ذلك / [[ص ١٨٤]] أن يُقدِّم مفضول في الفقه والعلم علىٰ فاضل فيهما، ويكون جهة تقديمه له عليه تدبير الجيوش وسياسة الحروب اللذين هو أفضل فيهما ممَّن قُدِّم عليه، ويجوز أيضاً عندنا أن نقصد إلىٰ رجلين أحدهما أفضل من صاحبه فنقدِّم المفضول له علىٰ جماعةٍ هو أفضل منها وأكمل فيما قُدِّم فيه عليها، ويعدل عن الذي هو أفضل، لأنَّ القبيح إنَّما هو تقديم مفضول علىٰ الفاضل فيما كان أفضل منه فيه، ووجه القبح تقديمه علىٰ هذا الوجه، وليس في العدول عن الأفضل إلىٰ من هو دونه بعد أن يكون ذلك إلَّا دون الأفضل ممَّن تقدَّم عليه وجه قبح، ولأنَّ الإمامة لا تُستَحقُّ بالفضل فيكون بذلك قد عدلنا عن المستحقِّ إلىٰ غيره.

والذي يدلُّ علىٰ قبح إمامة المفضول أنَّ الإمام مقدَّم مرائس في الدين علىٰ جميع الأُمَّة، فلا بدَّ من أن يكون أفضل منهم، لأنَّ تقديم المفضول علىٰ الفاضل فيما كان أفضل منه وجه قبح. يُوضِّح ذلك أنَّ تقديم المتوسِّط في علم الكلام أو الفقه أو النحو علىٰ البارع الكامل في هذه العلوم قبيح معلوم ضرورةً للعقلاء قبحه، ولا وجه لذلك إلَّا أنَّه تقديم لمفضول علىٰ فاضل بدلالة أنَّه إذا كان أفضل حسن تقديمه وإذا كان أنقص لم يحسن ذلك، فعُلِمَ أنَّ وجه القبح ما ذكره. وقد استقصينا الكلام في هذه المسألة في كتابنا الشافي.

فأمَّا قول السائل: لِمَ لا يساغ ذلك لضرب من الصلاح؟ فباطل، لأنَّ القبيح لا يُخرِجه من القبح لاعتراض صلاح فيه، ومع ثبوت وجه القبح لا بدَّ من كون الفعل قبيحاً علىٰ كلِّ حالٍ. ألَا ترىٰ أنَّ الكذب والظلم لو اعترض في فعلهما صلاح لم يخرجا من القبح ولا حسَّن الصلاح فعلهما.

فأمَّا تأمير عمرو بن العاص علىٰ من أمَّره عليه، فالوجه فيه أنَّه غير ممتنع أن يكون عمرو أفضل وأكمل ممَّن قُدِّم عليه في الإمارة وقود الجيش وتدبير الحروب وإن كان في جملة رعيَّته في هذه الولاية من هو أعلم منه وأفقه وأفضل، لأنَّه لم يُقدَّم عليه علىٰ كلِّ وجهٍ، وإنَّما قُدِّم من جهةٍ هو منها أفضل.

علىٰ أنَّه ... من قدَّم عمرو عليه من هو أفضل منه في الدين جاز أن يقال: إنَّ ذلك الفضل لم يحصل له في تلك الأحوال، وإنَّما اكتسب مستقبلاً ما زاد علىٰ عمرو وغيره بعد ذلك وغير ممتنع، فإنَّ الأفضل في حالٍ قد يكون / [[ص ١٨٥]] مفضولاً في حال أُخرىٰ، والقول في أُسامة بن زيد يجري علىٰ الوجه الذي ذكرناه في عمرو، لأنَّه جائز أن يُقدَّم لشجاعته وشهامته وحسن سياسته علىٰ غيره ممَّن لا يجمع هذه الخلال وإن كان مقدَّماً في الدين معظَّماً. علىٰ أنَّه غير ظاهر أنَّ أُسامة بن زيد قُدِّم علىٰ جماعة من المسلمين مقطوع بأنَّهم أفضل منه في الدين، لأنَّ الأمر في ذلك غير معلوم، ولا يمكن أن يُدَّعىٰ فيه ما يُدَّعىٰ في عمرو. وما تقوله الشيعة الإماميَّة في القطع علىٰ فضل من وقعت الإشارة إليه بعضهم علىٰ بعض معروف.

فأمَّا العدول من وصيّ أفضل إلىٰ وصيّ مفضول فالذي أنكرناه ولاية المفضول علىٰ الفاضل فيما كان أفضل منه فيه، فإن فرضنا أنَّ موصياً وصَّىٰ في أمواله وورثته وأهله إلىٰ من يوجد في هؤلاء الورثة من هو أفضل منه وأقوىٰ بالوصيَّة وأشدُّ اضطلاعاً بها، فهو المعلوم قبحه واستحقاق من فعله من العقلاء اللوم والتوبيخ، وإن فرضنا أنَّه أسند وصيَّته إلىٰ ناهض بها وأفضل في جميع أحكام الوصيَّة ممَّن جعله وصيَّاً عليه غير أنَّه عدل إليه عمَّن هو أفضل منه، فهذا غير قبيح، لأنَّه ليس فيه تقديم المفضول علىٰ فاضل.

علىٰ أنَّ من تمكَّن من الأفضل أن يوصي إليه في أمواله ولم يكن له مانع من ولايته لا يجوز أن يعدل عنه إلىٰ غيره وإن لم يكن في ذلك تقديم لمفضول علىٰ فاضل، لأنَّ الانتفاع بالأفضل أبلغ وأوفر ولا يُعدَل عنه إلَّا لمانع أو ما يجري مجراه.

والقول في الوكيل يجري علىٰ ما رتَّبناه في الوصيّ، فلا معنىٰ لإعادته.

* * *

الشافي في الإمامة (ج ١):

/ [[ص ٣٢٦]] قال صاحب الكتاب: (شبهة أُخرىٰ لهم: وربَّما أوجبوا الإمامة لمن هو أفضل في الزمان، بأن يقولوا: إنَّها مستحقَّةٌ بالفضل لما يقارنها من التعظيم

والإجلال بنفاذ الأمر، ولزوم الانقياد، فلا بدَّ من أن يكون إماماً إذا كان حاله هذا، ولا يجوز أن يكون كذلك إلَّا بأمر يتميَّز به من نصّ أو معجز)، قال: (وقد بيَّنا في الكلام في النبوءات [من هذا الكتاب] أنَّ الرسالة ليست مستحقَّة، وأنَّها تكليف لأمر تعظم فيه المشقَّة، وأنَّه يستحقّ الرفعة لقيامه بذلك، وتوطينه النفس علىٰ الصبر عند العوارض، [وبما يُقدِّم من طاعاته] ودلَّلنا علىٰ ذلك بوجوه كثيرة، فيجب أن تكون الإمامة كمثلها، بل هي أولىٰ بذلك، فإذا بني هذا الكلام علىٰ كونها مستحقَّةً _ وذلك لا يصحُّ _ فقد بطل قولهم)، والذي نذهب إليه أنَّ الإمامة غير مستحقَّة، وكذلك الرسالة، وأنَّ الذي يذهب إليه طائفة من أصحابنا من أنَّهما يُستَحقّان استحقاق الثواب والجزاء، باطل لا شبهة في / [[ص ٣٢٧]] مثله.

وفي إفساد كونهما مُستَحقّين طرق كثيرة:

فممَّا أشار إليه صاحب الكتاب من ذكر المشقَّة والكلفة أحدها وهو آكدها، ونحن وإن لم نقل في الإمامة إنَّها مُستَحقَّة بأعمال متقدِّمة علىٰ الوجه الذي رغبنا عنه، فإنّا لا نوجبها إلَّا للأفضل لما سنذكر عند الكلام في المفضول، علىٰ أنَّ من ذهب فيها إلىٰ الاستحقاق لا يصحُّ أن يستدلَّ علىٰ وجوب الإمامة بما حكاه، لأنَّه قد يجوز أن لا يكون في الزمان من بلغت أعماله القدر الذي تستحقّ بمثله الإمامة، وليس بواجب أن يكون في كلّ زمان من تبلغ أعماله إلىٰ هذا الحدّ، ولا يصحُّ أيضاً أن يُستَدلَّ بطريقة الاستحقاق علىٰ العصمة، لأنَّه قد يجوز أن يستحقّها بأعماله، وكثرة ثوابه من لم يكن معصوماً، وغير ممتنع أن تزيد طاعات من ليس بمعصوم علىٰ طاعات المعصوم فيزيد ما يستحقّه بها من الطاعات الثواب علىٰ ثواب المعصوم، فلو سُلِّمَ للقوم أنَّ الإمامة مُستَحقَّة بأعمال لم يثبت لهم وجوبها علىٰ الحدِّ الذي يذهبون إليه، ولا العصمة أيضاً من الوجه الذي أوضحناه، فتشاغل صاحب الكتاب مع هذا بمنازعته لهم في الاستحقاق لا وجه له مع بطلان قولهم من دونه، وإنَّما يصحُّ أن يستدلَّ بكون الإمامة مُستَحقَّة من ذهب إلىٰ ذلك فيها علىٰ أنَّ الإمام أفضل أهل زمانه فيكون ذلك وجهاً يتعلَّق بمثله، وإن كان الأصل الذي بني عليه فاسداً.

/ [[ص ٣٢٨]] فأمَّا قوله: (ثمّ يقال لهم: لا فرق بينكم في قولكم: إنَّها مُستَحقَّة فيطلب لها المعصوم والأفضل، وبين من قال بمثله في الإمارة، لأنّا قد بيَّنا أنَّ الذي يقوم به الإمام هو ما يقوم به الأمير ظاهراً)، وقد بيَّنا أنّا لا نذهب في الإمامة إلىٰ أنَّها مُستَحقَّة، ولا نجعل كونها مُستَحقَّة علَّة فيما ذكره، وفصَّلنا فيما تقدَّم بين الإمام والأمير في معنىٰ الولاية، ثمّ علىٰ تسليم تساويهما في الولاية لا يلزم تساويهما في غيرها بما بيَّنا به أنَّ ما يوجب عصمة أحدهما لا يوجب عصمة الآخر، وتكرار ذلك لا فائدة فيه.

فأمَّا قوله: (وبعد، فإنَّ علَّتهم توجب أنَّ غير الإمام لا يساويه في العصمة والفضل وإلَّا كان يجب أن يكون إماماً، ولما صحَّ بأنَّ الإمام لا يكون إلَّا واحداً)، فغير لازم للقوم الذاهبين في الإمامة إلىٰ الاستحقاق، لأنَّ لهم أن يقولوا: إنَّ الاعتبار في استحقاق الإمامة ليس بالعصمة وحدها فيلزمنا أن نمنع من مساواة غير الإمام له في العصمة، بل الاعتبار بزيادات الفضل، وكثرة الثواب، وليس يجوز أن يساوي الإمام عندهم في الفضل المستحقّ به الإمامة من ليس بإمام، وهذا نصّ مذهبهم وصريحه، والعقل يُجوِّز ثبوت عدَّة أئمَّة، وإنَّما السمع منع من ذلك، وعند منع السمع منه قطع القوم علىٰ أنَّه لا يتَّفق لاثنين من الفضل ما يستحقّ به الإمامة وإن جاز أن يكون ذلك قد اتَّفق فيما مضىٰ، ونحن وإن لم نذهب في الإمامة إلىٰ الاستحقاق، وكان مذهبنا فيها موافقاً لمذهب صاحب الكتاب فغير منكر أن نُبيِّن فساد ما قدَّر أنَّه يلزم القائلين بذلك، وليس بلازم في الحقيقة ونُميِّز صحيح ذلك من باطله إذ كان الخلاف في الطريقة إلىٰ نصرة المذهب، وربَّما لا يكون خلافاً في المذهب نفسه.

فأمَّا قوله: (ويلزم القوم في أيّام أمير المؤمنين عليه السلام أن يكون حال الحسن والحسين عليهما السلام كحاله في الإمامة، لأنَّهما معصومان / [[ص ٣٢٩]] فاضلان، وأن لا يمكن أن يقال: إنَّ له عليه السلام مزيَّة في الإمامة، وذلك يوجب ثبوت أئمّة في الزمان، ويلزمهم أن لا يُصيِّروا الثاني إماماً عند تقصِّي الأوَّل، بل يجب أن يكون إماماً معه للعلَّة التي ذكروها، بل يلزمهم أن يكون أمير المؤمنين عليه السلام في أيّام الرسول صلى الله عليه وآله إماماً)، فممَّا لا يلزم أيضاً، لأنَّ الإمامة ليس تُستَحقُّ عندهم بالعصمة حسب ما ذكرناه من قبل، ولا بها

وبضرب من الفضل المخصوص، بل إنَّما تُستَحقُّ على مذهبهم بقدر من الفضل مخصوص، ومن انتهىٰ إليه كان إماماً، وعندهم أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام لم ينتهِ في أيّام الرسول صلى الله عليه وآله إلىٰ ذلك القدر من الفضل، وإنَّما انتهىٰ إليه في الحال التي وجبت له فيها الإمامة، وهي بعد الرسول صلى الله عليه وآله بلا فاصل، وكذلك القول في الحسن والحسين عليهما السلام في أيّام أمير المؤمنين عليه السلام، وهذه أيضاً حال كلّ إمام تثبت له الإمامة بعد من كان قبله من الأئمَّة في أنَّه لا يجب أن يكون إماماً في حال من كان إماماً قبله، لأنَّه لا يحصل له من الفضل في تلك الأحوال القدر الذي يستحقُّ به الإمامة، وسقوط هذا عن القوم واضح لا إشكال فيه.

* * *

الشافي في الإمامة (ج ٢):

[[ص ٤١]] قال صاحب الكتاب: (شبهة أُخرىٰ لهم: وربَّما قالوا: من حقِّ الإمام أن يكون أفضل من في الزمان، وذلك لا يُستَدرك إلَّا بالنصِّ عليه، لأنَّه لا يُعلَم أنَّه أفضل إلَّا بأن يُعلَم سلامة طاعته وثوابها، وأنَّه أكثر ثواباً من غيره، ولا مدخل للاجتهاد في ذلك، فيجب أن يكون الإمام منصوصاً عليه من جهة العقل، فإن أوجبوه سمعاً فللكلام عليهم موضع سوىٰ هذا الفصل، فإن قالوا: إنَّه من جهة العقل، قيل لهم: فأيّ دليل في العقل يقتضي ما ذكرتموه...).

يقال له: الذي يدلُّ علىٰ أنَّ الإمام يجب أن يكون أفضل من رعيَّته في الثواب والعلوم وسائر ضروب الفضل المتعلّقة بالدين، الداخلة تحت ما كان رئيساً فيه، ما نعلمه وكلّ العقلاء من قبح جعل المفضول في شيء بعينه إماماً ورئيساً للفاضل فيه، ألَا ترىٰ أنَّه لا يحسن منّا أن نعقد لمن كان لا يحسن من الكتابة إلَّا ما يحسنه المبتدئ المتعلّم رياسةً في الكتابة علىٰ من / [[ص ٤٢]] هو في الحذق بها والقيام بحدودها بمنزلة ابن مقلة حتَّىٰ نجعله حاكماً عليه فيها، وإماماً له في جميعها، وكذلك لا يحسن أن نُقدِّم رئيساً في الفقه وهو لا يقوم من علوم الفقه إلَّا بما يتضمَّنه بعض المختصرات علىٰ من هو في الفقه بمنزلة أبي حنيفة، وهذه الجملة ليس ممَّا يدخل علىٰ أحد فيها شبهة، وإن جاز أن تدخل في ضروب من تفصيلها وإلحاق غيرها بها، وما نعلم عاقلاً يتمكَّن من دفع العلم بقبح تقديم من ذكرناه في الكتابة، ومن وصفنا حاله في الفقه، وإذا كان ما ادَّعيناه معلوماً متقرِّراً في العقول، ولم نجد بقبحه علَّة إلَّا كون المرؤوس أفضل من الرئيس في الشيء الذي كان رئيساً فيه بدلالة ارتفاع القبح عند ارتفاع العلَّة بأن يكون المقدَّم هو الفاضل والمؤخَّر هو المفضول، وثبوته عند ثبوتها، وجب قبح كلّ ولاية كان المتولِّي لها أنقص منزلةً في الشيء الذي تولَّاه من المتولَّىٰ عليه، وإذا ثبت أنَّ الإمام لنا في جميع الدين وعلومه وأحكامه وجب أن يكون أفضل منّا في جميع ذلك، وفي ثبوت كونه أفضل وأكثر ثواباً وجوب النصّ عليه، لأنَّ ذلك ممَّا لا طريق إلىٰ معرفته بالاختيار.

/ [[ص ٤٣]] فإن قال قائل: ليس يجيء ممَّا ذكرتموه لو سُلِّمَ كون الإمام أكثر ثواباً من رعيَّته، وأكثر ما يجب إذا كان إماماً لهم في العبادات أن يكون أفضل منهم فيها، بمعنىٰ أنَّه أحسن ظاهراً وأفضل حالاً فيما يظهر من طاعاته وعباداته، وكون تلك العبادات ممَّا يستحقُّ عليه أكثر من ثوابنا أو ممَّا عليه ثواب في الجملة ليس بمعلوم ولا دليل عليه، فمن أين لكم أنَّ الإمام يجب أن يكون أكثر ثواباً من رعيَّته؟

قيل له: إذا وجب بما ذكرناه أن يكون الإمام أفضل من رعيَّته في العبادات التي كان إماماً لهم فيها، وأن يكون ظاهرة أفضل من ظاهرهم، وجب أن يكون أكثرهم ثواباً، لأنَّه لا يخرج عن أن يكون أكثرهم ثواباً مع فضل طاعاته وعباداته وكثرتها إلَّا لأنَّ باطنه يخالف ظاهره، والدلالة علىٰ عصمته تمنع من ذلك، فإذا وجب بدليل عصمته أن يكون ظاهره كباطنه، وكان أفضل ظاهراً في العبادات من رعيَّته وجب أن يكون أكثرهم ثواباً.

فإن قال: إذا كنتم ترجعون في العلم بأنَّ الإمام أكثر ثواباً من رعيَّته إلىٰ عصمته، وكان هذا العلم الذي هو علم بأنَّه أكثر ثواباً لا يثبت إلَّا بعد ثبوت العصمة، والعصمة إن ثبتت دلَّت بنفسها علىٰ وجوب النصّ، فأيّ حاجة بكم إلىٰ الاستدلال بكون الإمام أكثر ثواباً علىٰ وجوب النصّ، وذلك لا يُعلَم إلَّا بعد العلم بما يقتضي وجوب النصّ وهو العصمة؟ وهذا يوجب أنَّ الطريقة الصحيحة هي طريقة العصمة، وأنَّ طريقة الفضل وكثرة الثواب لا فائدة فيها.

قيل له: هذه الطريقة وإن كانت مبنيَّة علىٰ دليل العصمة، فقد يمكن أن يعلم بها المستدلّ في الأصل وجوب النصّ، لأنَّه إذا علم أنَّ الإمام / [[ص ٤٤]] لا بدَّ أن يكون أفضل من رعيَّته في العبادات والطاعات، وأنَّه لا بدَّ أن يكون سليم الباطن بدليل عصمته، علم أنَّه أكثر ثواباً، وهو إذا علم أنَّ الإمام لا بدَّ أن يكون معصوماً فليس بواجب أن يعلم أنَّ العصمة لا يمكن المعرفة بها من طريق الاختيار، وأنَّه لا بدَّ فيها من النصّ، لأنَّ هذا ممَّا لا يُعلَم إلَّا بنظر مستأنف، وضرب من الاستدلال مفرد، فليس يمتنع أن يعلمه معصوماً وأكثر ثواباً ثمّ ينظر في كونه أكثر ثواباً، وهل هو ممَّا يصحُّ أن يُعرَف بالاستنباط أم لا يُعرَف إلَّا بالنصّ؟ فإذا عرف أنَّه ممَّا لا يُعلَم إلَّا بالنصّ خلص له بهذا الطريق العلم بوجوب النصّ وإن كان لا يعلم أنَّ كثرة الثواب لا تُعلَم بالاختيار وأنَّها لا تُعلَم إلَّا بالنصّ إلَّا بما يُعلَم به أنَّ العصمة بهذه المنزلة، وهذا لا يُخرِجه من أن يكون في الأصل إنَّما علم وجوب النصّ بطريقة كثرة الثواب، وبعد حصول العلم هو مخيَّر بين أن يستدلَّ علىٰ المخالف في وجوب النصّ بطريقة كثرة الثواب، وبين أن يستدلَّ بطريقة العصمة، لاشتراكهما في امتناع دخول الاستنباط فيهما، وإن كان الاستدلال بالعصمة مع تقدّم العلم الذي ذكرناه أخصّ وأولىٰ، لأنَّه يزيح في الاعتماد عليها رتبة من الكلام ثانية يحتاج في تصحيحها إلىٰ ضربٍ من الكلفة، ولهذا الموضع مثال في الأُصول صحيح، وهو أنّا نستدلُّ علىٰ وجود الفاعل القديم جلَّت قدرته تارةً بكونه قادراً، وتارةً بكونه عالماً، لأنَّ الطريقتين جميعاً تشتركان فيما يقتضي كونه موجوداً، ونحن نعلم أنّا لا نعلمه عالماً إلَّا بعد أن نعلمه قادراً، ومنزلة كونه عالماً في الرتبة تالية لكونه قادراً، وليس يصحُّ أن يُقدَح في الاستدلال علىٰ وجوده بكونه عالماً بأن يقال: إذا كنتم لا تعلمونه عالماً إلَّا بعد أن تعلموه قادراً، وكان كونه قادراً يدلُّ بنفسه علىٰ وجوده، فلا فائدة من الاستدلال بكونه عالماً، لأنَّ الذي يبطل به هذا القدح هو ما ذكرناه في جواب السؤال أو قريب منه.

/ [[ص ٤٥]] فإن قال: فيجب علىٰ ما أصَّلتموه أن يكون الأُمراء والحكّام والقضاة وجميع خلفاء الإمام منصوصاً عليهم بمثل طريقتكم، لأنَّهم إذا كانوا رؤساء في كثير من أُمور الدين، وإن لم يكونوا رؤساء في جميعه علىٰ حسب ما تدَّعونه وتُفرِّقون به بينهم وبين الأئمَّة، فيجب أن يكونوا أكثر ثواباً من رعاياهم، ويجب النصّ عليهم لذلك.

قيل له: الذي يجب فيمن ذكرت من الأُمراء والحكّام أن يكونوا أفضل من رعيَّتهم فيما كانوا رؤساء فيه، وما كانوا رؤساء فيه من جملة الدين فلا بدَّ أن يكونوا أفضل ظاهراً من رعيَّتهم فيه، وكثرة الثواب ليس يدلُّ علىٰ الفضل في الظاهر، وإذا كانت عصمتهم غير واجبة بما تقدَّم في كلامنا لم يجب أن يكونوا أكثر ثواباً، لأنَّ ذلك إنَّما وجب في الأئمَّة من حيث عُلِمَ أنَّ بواطنهم كظواهرهم، والاستناد إلىٰ العصمة التي لا تجب في الأُمراء.

فإن قال: فكيف السبيل للإمام الذي يختار الأُمراء والحكّام إلي أن يعلم أنَّهم أفضل من رعاياهم في ظاهر العبادات، وفي العلم بسائر ما كانوا رؤساء فيه، فإنَّه متىٰ لم يُثبِتوا أنَّ للأئمَّة إلىٰ العلم بذلك سبيلاً يتوصَّل إليه بالاختيار وجب النصّ فيهم كوجوبه في الأئمَّة.

قيل: لا شبهة في أنَّ الأفضل في الظاهر فيما يتعلَّق بالعبادات يمكن العلم به من غير نصٍّ واردٍ من جهة الله تعالىٰ علىٰ عينه، لأنّا نعلم من أحدنا أنَّه أفضل أهل بلده عبادةً، وأحسنهم ظاهراً، وأظهرهم زهداً، حتَّىٰ أنّا / [[ص ٤٦]] نشير إليه بعينه، ونُميِّزه من غيره، وإنَّما المستحيل أن يُعلَم باطنه واستحقاقه للثواب علىٰ أفعاله، فأمَّا ما يرجع إلىٰ الظاهر فلا شكَّ في أنَّه معلوم لمن هو أدون مرتبةً في المعرفة من الإمام.

فأمَّا الأفضل في العلوم وما يجري مجراها فجارٍ مجرىٰ ما ذكرناه في أنَّه معلوم أيضاً بالاستنباط والاختيار، لأنّا نعلم حال من هو أفضل أهل بلدنا في العلم بالفقه والنحو واللغة، وما جرىٰ مجرىٰ ما ذكرناه من العلوم، وربَّما اتَّضح ذلك حتَّىٰ لا يشكل علىٰ أحد، وربَّما التبس، وفي الجملة فحال المتقدِّمين في ضروب الفضل والعلوم معروفة عند من خالطهم وجاورهم، وتميّزهم ممَّن لا يدانيهم في فضلهم وعلومهم ظاهر، وربَّما عرفنا أيضاً من طريق الخبر حال الأفضل في فنٍّ من العلم وإن نأىٰ بلده عن بلدنا حتَّىٰ لا نشكّ في فضله وتميّزه من غيره، وتقدّمه لأهل بلده، وإذا كان طريق المعرفة بذوي الفضل علىٰ هذا الحدّ من

الوضوح فأيّ حاجة بالإمام في اختيار الأُمراء والحكّام إلىٰ نصّ من قِبَل الله تعالىٰ وهو المعصوم الموفَّق في كلّ ما يأتي ويذر؟

فإن قال: إذا أوجبتم الإمامة لمن كان أفضل في الشيء الذي كان إماماً فيه من رعيَّته وضربتم لإبطال ما خالف ذلك الأمثال التي تقدَّمت، فهذا دخول في مذهب من قال في الإمامة بالاستحقاق الذي أنكرتموه.

قيل له: أمَّا الإمامة إذا أُريد بها التكليف وإلزام الإمام القيام بالأُمور التي يقوم بها الأئمَّة فليست مستحقَّة، لأنَّ المشاقّ والكلف لا يجوز أن تكون ثواباً ولا جارية مجرىٰ الثواب، والقول في الإمامة علىٰ هذا الوجه كالقول في الرسالة وأنَّها غير مُستَحقَّة وإن أُشير بالإمامة إلىٰ الحال / [[ص ٤٧]] التي يحصل عليها الإمام بعد ثبوت رئاسته وإمامته وتكلّفه بالقيام بما أُسند إليه، وإلىٰ ما يجب له من التعظيم والتبجيل فذلك مستحقّ، ولا بدَّ أن يكون أفضل فيه من رعيَّته لما ذكرناه والإمامة من هذا الوجه تجري مجرىٰ النبوَّة إذا أُشير بها إلىٰ ما يستحقّه النبيّ ﷺ من الرفعة والتبجيل في أنَّ ذلك لا يكون إلَّا مستحقَّاً، وهذه الطريقة التي سلكناها في الدلالة علىٰ أنَّ الإمام يجب أن يكون أفضل من رعيَّته أقوىٰ ما يُعتَمد في هذا الباب، وإن كان لأصحابنا رضوان الله عليهم طرق معروفة إلَّا أنَّ جميعها معترض، وأكثرها يلزم عليه أن يكون الأُمراء وجميع خلفاء الإمام أفضل من رعيَّتهم علىٰ الحدِّ الذي يوجبونه في الإمام، ولولا أنَّ كتابنا هذا موضوع للنقض علىٰ المخالف دون الاعتراض علىٰ الموافق لأوردنا جملاً من الطرق المسلوكة فيما ذكرناه، وأشرنا إلىٰ جهة الاعتراض عليها.

ولعلَّنا أن نفرد للكلام في أنَّ الإمام يجب أن يكون أكثر ثواباً من رعيَّته موضعاً نستوفيه إن شاء الله تعالىٰ، فلنا في تلخيص الدلالة علىٰ هذا الموضع نظر.

ويمكن أن يُعتَمد في الاستدلال علىٰ أنَّ الإمام أكثر ثواباً من رعيَّته علىٰ أن يقال: قد ثبت أنَّ الإمام حجَّة في الشرع بالأدلَّة المتقدِّمة، ومن كان حجَّة فيما يجب قبوله منه، والانتهاء إلىٰ أمره فيه، فالواجب أن يجتنب كلّ ما يكون معه المكلَّفون من القبول منه أنفر، ويكون علىٰ الأحوال التي يكونون عندها إليه أسكن.

وقد علمنا أنَّ المكلَّفين لا يكونون إذا جوَّزوا في إمامهم أن يكون كلّ واحد منهم أكثر ثواباً عند الله منه، وأعلىٰ رتبةً وأرفع منزلةً فيما يرجع إلىٰ السكون والنفور علىٰ ما يكونون عليه إذا لم يُجوِّزوا ذلك، وقطعوا علىٰ أنَّه أكثرهم ثواباً وأولاهم بكلّ تعظيم وتبجيل، وليس نعني بالتنفّر هاهنا / [[ص ٤٨]] ما يمنع من قبول القول ولا يصحُّ معه امتثال الأمر فيُعتَرض علينا بمن امتثل وانقاد مع تجويزه في الإمام أن يكون أنقص ثواباً، والذي أردناه أنَّ حالهم في السكون والقرب إلىٰ قبول القول لا يكون كحالهم إذا لم يُجوِّزوا ذلك، وأكثر ما يجب فيما يقضىٰ عليه بالتنفير أن يكون له حكم الصارف، وليس يمنع أن يقع الفعل مع ثبوت بعض الصوارف إذا غلبت الدواعي وقويت، ولا يخرج مع هذا الصارف عن حكمه، وقد مثل ما ذكرناه بما هو معلوم من أنَّ قطوب من استدعىٰ قوماً إلىٰ دعوته وعبوسه لهما حكم الصارف عن حضور دعوته، كما أنَّ للبشر حكم الداعي، ومع هذا فلا يمتنع أن يقع الحضور ممَّن دعي مع ثبوت ما قرَّرناه من العبوس، ولا يخرج بوقوع الحضور عنده من أن يكون له حكم الصارف.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّ هذه الطريقة التي استأنفتموها ليست مبنيَّة علىٰ مجرَّد العقل، لأنَّكم عوَّلتم فيها علىٰ كون الإمام حجَّة في الشرائع، والعقل يُجوِّز ارتفاع التعبّد بجميعها، وكلامنا معكم إنَّما هو فيما يقتضي من طريق العقل كون الإمام أكثر ثواباً، لأنَّ الأمر وإن كان علىٰ ما قاله من بناء دلالتنا علىٰ العبادة بالشرائع وتجويزنا في الأصل أن لا تقع العبادة بها فلم نضع الدلالة إلَّا في موضعها، لأنَّ قصدنا بها كان إلىٰ أنَّ العقل يدلُّ بعد العبادة بالشرائع علىٰ أنَّ الإمام لا يكون إلَّا الأفضل بالاعتبار الذي ذكرناه من غير رجوع في أنَّه أفضل، مع أنَّه مؤدٍّ للشرع إلىٰ السمع، فصار كلامنا بهذا الاعتبار متناولاً لخلاف جميع من فارق مذهبنا ممَّن قال بإمامة الفاضل والمفضول معاً، لأنَّ من قال إمامة المفضول لا شبهة في تناول الكلام له، ومن قال بأنَّ الإمام لا يكون إلَّا الأفضل إنَّما رجع في قوله إلي الإجماع، وفعل / [[ص ٤٩]] الصحابة وما جرىٰ مجرىٰ ذلك، ولم يذهب قطّ إلىٰ أنَّ فيما يقوم به الإمام يقتضي كونه أفضل، فتناول كلامنا له من

هذا الوجه، وصاحب الكتاب حيث قسَّم في الفصل الذي حكيناه عنه الكلام، وهل تُرَدُّ خصومة الدلالة علىٰ كون الإمام أفضل إلىٰ السمع والعقل لم يعنِ إلَّا ما بيَّناه من السمع من الرجوع إلىٰ الإجماع وفعل الصحابة.

ولو قيل لنا مع هذه الجملة التي أوضحناها: ما الدليل علىٰ أنَّ من شروط الإمامة وصفات الإمام العقلية التي يدلُّ العقل علىٰ أنَّ الإمام لا ينفكُّ منها كونه أفضل بمعنىٰ أنَّه أكثر ثواباً؟ لم نعتمد هذه الطريقة.

قال صاحب الكتاب: (فإن قالوا: لأنَّه يحلّ محلّ الرسول فإذاً وجب فيه أن يكون هو الأفضل، وكذلك القول في الإمام. قيل لهم: ومن أين ذلك واجب في الرسول عقلاً فتقيسوا عليه الإمام؟ ومن قولنا: إنَّ الرسول يجوز أن يكون مفضولاً أو أن يكون مساوياً لغيره في الفضل، وإنَّما يُرجَع إلىٰ السمع في أنَّه يكون أفضل بعد أن يصير رسولاً، ولولا السمع كنّا نُجوِّز أن لا يكون هو الأفضل وأن يكون في أُمَّته من يساويه في ذلك، فيجب أن يكون هذا حال الإمام من جهة العقل أيضاً...).

يقال له: قد ذكرنا الطريقة المعتمدة في كون الإمام أفضل من رعيَّته وهي متناولة للرسول أيضاً، ودالَّة علىٰ وجوب كونه أفضل من أُمَّته في جميع ما كان إماماً لهم فيه، ولا حاجة بنا إلىٰ حمل الإمام علىٰ الرسول مع كون الدلالة علىٰ وجوب الفضل يجمعهما، وإن كنت قد ارتكبت في كلامك هذا ما كان يحيد عنه سلفك، ويمتنعون من إطلاقه، لأنَّهم كانوا إذا / [[ص ٥٠]] ألزمهم أصحابنا رضوان الله عليهم تجويز كون الرسول مفضولاً قياساً علىٰ الإمام تعاطوا الفرق بينهما، وسلكوا في ذلك طرقاً مشهورة، وما علمنا أحداً منهم يقبل الإلزام وسوّىٰ بين الرسول والإمام، ولم نذكر هذا ونبثّه علىٰ سبيل الاقتصار عليه في الحجَّة، بل حجَّتنا هي المتقدِّمة، وإنَّما أردنا أن نُبيِّن مفارقة هذا القول المذكور لما كان يظهر من مذهب سلف خصومنا.

قال صاحب الكتاب: (وبعد فلو ثبت في الرسول ما قالوه لم يجب في الإمام، لأنَّ الذي أوجب ذلك فيه كونه [هو] حجَّة فيما يؤدّيه، فلا بدَّ من أن يكون منزلته في الفضل عالية حتَّىٰ لا يقع النفور عن القبول عنه، [ويقع السكون إلىٰ ذلك، وليس كذلك حال الإمام، فلماذا سوَّيتم بينه وبين الرسول، بل ما أنكرتم أن يكون بالأمير أشبه، لأنَّه إنَّما يقوم بالأحكام التي يقوم بها الأمير والعامل والحاكم]...).

يقال له: بأمثال هذا الفرق الذي ذكرته كان يُفرِّق شيوخك بين الإمام والرسول، وقد بيَّنا كون الإمام حجَّة فيما يؤدّيه من الشرائع، وأنَّه إذا كان مؤدّياً لها وجب أن يكون أفضل من رعيَّته ليقع السكون إلىٰ قبول قوله، ويرتفع النفور، وأنَّ حاله في باب الأداء مفارقة لحال جميع خلفائه، وإن كانت علَّتك في الرسول صحيحة ففي الإمام مثلها، هذا إذا عملنا / [[ص ٥١]] علىٰ نصرة كلام من حمل الإمام علىٰ الرسول في باب الفضل، فإنَّنا إذا لم نفعل ذلك فالدلالة التي ذكرناها أوَّلاً تتناول الأمرين وتغني عن تكلّف غيرها.

قال صاحب الكتاب: (فإن قالوا: إذا لم يجز عندكم علىٰ الأُمَّة المعصية والخطأ فيما اتَّفقت عليه لأنَّها تؤدّي عن الرسول وتقوم بحفظ الشرع فالإمام بذلك أولىٰ، لأنَّه يقوم بما كان يقوم به هو عليه السلام. قيل لهم: إنّا لم نعلم صحَّة الإجماع عقلاً فيكون لك بذلك التعلّق، بل لا يمتنع من جهة العقل أن يتَّفقوا علىٰ خطأ، وإنَّما رجعنا في ذلك إلىٰ السمع فقل بمثله في الإمام...).

يقال له: من طريف الأُمور وبديعها تجويزك علىٰ الأُمَّة مع أنَّها مؤدّية للشرع وحافظة له الاتّفاق علىٰ الخطأ، واعتذارك بأنَّ ذلك يجوز عليها عقلاً لا سمعاً، وكيف يمكن أن تكون الأُمَّة مؤدّية عن الرسول، وحافظة لشرعه وهي بهذه الصفة التي أجزتها عليها؟ أم كيف يجوز أن يَكِلَ الله تعالىٰ إليها أداء الشرع مع جواز تضييعه وإهماله منها؟ وأيُّ فرق بين ما أجزته وبين أن يَكِلَ الله تعالىٰ في الأصل الأداء عنه جلَّ اسمه إلىٰ من يجوز عليه ما جاز علىٰ الأُمَّة؟ وأيُّ علَّة يمكن أن تُذكَر في عصمة النبيّ لأجل كونه مؤدّياً للشرع إلينا لا يمكن أن تُنقَل إلىٰ الأُمَّة إذا كانت مؤدّية للشرع؟ وهل مستقبل هذا الأمر إلَّا كمستدبره؟ وليس يخفىٰ ما في هذا الكلام من الفساد، ولا يجري الحوالة في الأمان من خطأ الأُمَّة مع كونها مؤدّية للشرع علىٰ السمع مجرىٰ الحوالة المتقدِّمة علىٰ السمع في كون الرسول عليه السلام

أفضل من أُمَّته، لأنَّ الأوَّل ممَّا يجوز أن يخفىٰ ما يلزم / [[ص ٥٢]] عليه ويشتبه، والثاني لا شبهة فيما يلزم عليه من تجويز مثل ما جاز علىٰ الأُمَّة علىٰ الأنبياء عليهم السلام، وهذا الموضع من كلامك يدلُّ علىٰ أنَّك لم تعنَ بالرجوع إلىٰ السمع إلَّا ما فسَّرناه فيما سلف من كلامنا من الرجوع إلىٰ الإجماع أو ما يجري مجراه من الأُمور السمعية، ولم تُرد بذكر السمع الرجوع إليه فيما يقوم به الإمام ويتولَّاه، لأنَّك لو أردت ذلك لقلت في جواب السؤال: إنَّ كون الإمام مؤدّياً عن الرسول وقائماً بما كان يقوم به ليس بمعلوم عقلاً عندكم، والعقل يُجوِّز علىٰ مذهبكم وجود إمام غير مؤدٍّ لشرع، ولا ناقل عن رسول، وكلامنا إنَّما هو في العقل، فلمَّا لم تقل ذلك علمنا أنَّ مرادك بالسمع ما فسَّرناه، وصحَّ احتجاجنا عليك بالطريقة التي تعلَّقنا فيها بكون الإمام حجَّة في الشرائع، ومؤدّياً لها لأنَّها غير مبنيَّة علىٰ السمع الذي عيَّنته ومنعت من الرجوع إليه.

قال صاحب الكتاب: ([قد ثبت من جهة السمع أنَّه عليه السلام قد ولّىٰ عمرو بن العاص وخالد بن الوليد علىٰ أبي بكر وعمر وغيرهما من الفضلاء، فما الذي يمنع مثله في الإمام؟]...).

يقال له: قد تقدَّم في كلامنا أنَّ ولاية المفضول علىٰ الفاضل في غير ما كان الفاضل فاضلاً فيه لا يمتنع، ولو ثبت أنَّ أبا بكر وعمر كانا أفضل من عمرو بن العاص وخالد بن الوليد في حال ولايتهما عليهما في الدين وكثرة الثواب لم يمنع ذلك من أن يولَّيا عليهما في إمرة الحرب وسياسة الجيش، فليس بمنكر أن يكون عمرو وخالد أفضل منهما فيما ذكرناه، بل / [[ص ٥٣]] هذا هو الظاهر من أحوالهما، فإنَّ شجاعة خالد وتقدّمه في معرفة الحروب وتدبيرها ممَّا لا إشكال فيه، ودهاء عمرو ولطف حيلته وخفاء مكيدته أيضاً معروف.

وقد أجاب بعض أصحابنا عن هذا الكلام بأن قال: ليس يُنكَر أن يكون عمرو وخالد في تلك الحال التي ولّيا فيها علىٰ أبي بكر وعمر أفضل منهما فيما يرجع إلىٰ الدين، وليس يمنع من هذا جواب صحيح، وإن كان الأوَّل أقوىٰ في النفس وأبعد من الشغب.

* * *

الشافي في الإمامة (ج ٣):

/ [[ص ١٧٣]] **فصل: في اعتراض كلامه في الأفضل:**

اعلم أنَّه قد بني هذا الفصل علىٰ أنَّ العقل لا يدلُّ علىٰ كون الإمام أفضل، وعلىٰ أنَّ هذه الصفة غير واجبة لمن كان إماماً، وأنَّ المرجع في أنَّها مراعاة وغير مراعاة إلىٰ الشرع وأدلَّته، وهذا بناءً منه علىٰ فساد وتفريع علىٰ خطأ، لأنّا قد بيَّنا فيما سلف من هذا الكتاب أنَّ العقل دالٌّ علىٰ أنَّ الإمام لا يكون إلَّا الأفضل، وأنَّ الشرع لا مدخل له في هذا الباب، وقد كان من حقّنا أن نتجاوز هذا الفصل من كلامه، لكنّا نتكلَّم علىٰ نكتٍ منه، ففي الكلام عليها ضرب من الفائدة.

أمَّا استدلاله علىٰ أنَّ الفضل في غالب الظنّ وفي الظاهر غير معتبر في الإمام بقول عمر لأبي عبيدة: أُمدد يدك أُبايعك، مع ظهور فضل أبي بكر علىٰ أبي عبيدة، وتأويله قول أبي عبيدة في جوابه: ما لك في الاسلام فهة غيرها، علىٰ أنَّه لم يرد بذلك الخطأ في الدين، بل أراد الزلل في الرأي والتدبير، واستدلاله علىٰ صحَّة تأويله بأنَّ أبا عبيدة كان يُجوِّز الخطأ في الدين علىٰ عمر بعد الإسلام، فلا يجوز أن يريد بهذا النفي / [[ص ١٧٤]] الخطأ في الدين علىٰ عمر، وبأنَّ هذا الإنكار لو كان لأجل فضل أبي بكر لكان عمر أعرف بذلك من أبي عبيدة، فكيف يخفىٰ عليه منه ما يظهر لأبي عبيدة؟ قال: (إنَّما أراد أبو عبيدة ما لأبي بكر من المزيَّة في سكون الناس إليه، أو مزيَّته في الأخبار المأثورة فيه نحو قوله: «إن ولَّيتم أبا بكر»، وقوله: «اقتدوا باللذين من بعدي»)، فباطل لا شبهة في تهافته، لأنَّه ليس يكون في الإنكار ما هو أبلغ من قول أبي عبيده لعمر ما قاله له، وحمل ذلك علىٰ الخطأ في الرأي دون الدين باطل، لأنَّ إضافة الفهة إلىٰ الإسلام تدلُّ علىٰ أنَّها خطأ في الدين دون التدبير، ولأنَّ إطلاق لفظ الخطأ في عرف الشرع لا يُحمَل إلَّا علىٰ الدين، وإنَّما يُعدَل به إلىٰ التدبير في بعض المواضع لدلالة.

فأمَّا تصحيحه لتأويله بأنَّ أبا عبيدة كان يُجوِّز الخطأ علىٰ عمر بعد الإسلام فطريف، لأنَّه وإن كان يُجوِّز ذلك عليه فليس يمتنع أن يكون أبو عبيدة لم يظهر له من عمر خطأ بعد الإسلام إلَّا ما دعاه إليه من المبايعة وإن كان لا

يُجوِّز الخطأ عليه، فليس في تجويز الشيء دلالة علىٰ وقوعه وظهوره.

وقوله: (إنَّ عمر كان أعلم بفضل أبي بكر من أبي عبيدة، فكذلك عمر كان أعلم بمزيَّة أبي بكر في سكون الناس إليه والأخبار المأثورة فيه من أبي عبيدة)، فكيف جاز أن يقول ما قاله فليس له في هذا الباب إلَّا مثل ما عليه؟ لأنَّه إن جاز له أن يدَّعي أنَّ مزيَّة أبي بكر فيما بيَّنه من السكون وغيره وخفيت علىٰ عمر جاز لخصمه أن يدَّعي أنَّ مزيَّته في الفضل خفيت علىٰ عمر، وإن قال: إنَّ ذلك لم يخفَ عليه، وإنَّما عرض البيعة علىٰ أبي / [[ص ١٧٥]] عبيدة لوجه من الوجوه، قيل له: فأجز أن يكون عالماً بالفضل والمزيَّة معاً، وإنَّما عرض البيعة للوجه الذي نذكره.

فأمَّا ارتضاؤه في علَّة تقديم أبي بكر للإمامة مبادرة إطفاء الفتنة المتخوَّفة عقيب موت الرسول ﷺ لما كان من الأنصار، وأنَّ تأخير العقد في تلك الحال كان يؤدّي إلىٰ أُمور يبعد تلافيها، فلهذا قدَّموا المفضول علىٰ الفاضل، فأوَّل ما يقال له في ذلك: لسنا نرضىٰ منك بادِّعاء فتنة لم تظهر أسبابها، ولم تقو أمارتها، ولم تلح دلالتها، حتَّىٰ يُجعَل ذلك ذريعة إلىٰ دفع الفاضل عن مقامه، فأشر إلىٰ هذه الفتنة التي ادَّعيتها، وزعمت أنَّها كانت متخوَّفة، فإن أشاروا إلىٰ ما كان من الأنصار من حضور السقيفة، وجذب الأمر إلىٰ جهتهم، فهذا لم يكن من الأنصار ابتداءً حتَّىٰ يحمل علىٰ تقديم المفضول علىٰ الفاضل، والمعروف في الرواية أنَّ النفر من المهاجرين ابتدؤا بحضور السقيفة فبلغ الأنصار أنَّ المهاجرين قد اجتمعوا للخوض في باب الإمامة فصاروا إلىٰ السقيفة وجرىٰ بينهم ما جرىٰ، علىٰ أنَّ الأنصار لم يكونوا عندكم ممَّن يرتكب العناد، ويحمله اللجاج علىٰ خلاف الرسول ﷺ، ولم يحضروا السقيفة للمغالبة والمجاذبة، وإنَّما حضروا للتدبير والمشاورة، ولهذا يقولون: إنَّهم رجعوا عند رواية الخبر المتضمِّن لإخراجهم من نصاب الإمامة، وسلَّموا وانقادوا وأذعنوا ولم يبقَ منهم من هو مقيم علىٰ الخلاف إلَّا واحد يدَّعي قوم استمراره علىٰ الخلاف، وتنفون أنتم ذلك عنه، فأيُّ فتنةٍ تُتخوَّف ممَّن هذه حاله في الإمامة وطلب السلامة والانقياد للحقِّ.

فأمَّا ما لا يزال يقول مخالفونا في هذا الموضع من أنَّ العقد إنَّما بُودِرَ إليه خوفاً من فتنة المنافقين الذين كانوا في خلال المؤمنين، يتربَّصون بهم الدوائر، فإنَّ موت رسول الله ﷺ قوي في نفوسهم وشدَّ من / [[ص ١٧٦]] أطماعهم، فلم يكن يُؤمَن من جهتهم لو لم يبادروا بالعقد من الفتنة ما لا يتلافىٰ، فأوضح فساداً ممَّا تقدَّم، لأنَّه دعوىٰ لا شاهد عليها، وإخبار علىٰ الحال بما لم يظهر له دلالة ولا أمارة، لأنَّه لم يكن في تلك الحال في المدينة من المنافقين من يُعبَأ به، ويُعتَدُّ بمكانه، وإنَّما كان هناك النفسان والثلاثة ممَّن قد قمعه عزّ الإسلام، وطأطأ رأسه، وفلَّ حدَّه، وجعله مغموراً مقهوراً لا ملجأ له يأوي إليه، ولا فئة يستنصر بها، وقُبِضَ الرسول ﷺ والإسلام ممتدُّ الإطناب، مستبدُّ الأصحاب، كثير العَدد، قويّ العُدد، ولم يكن للنفاق ولأهله صولة، ولا للباطل ولا لأهله دولة، فأيُّ فتنةٍ تتخوَّفها الأُلوف الكثيرة من ذوي البأس والغلبة والتمكّن في الاسلام من نفر يسير حقير لا بطش لهم ولا منَّة؟ وهذا قول يُرغَب بأهل العلم والعقل عن الاعتماد عليه، والاعتلال في هذا الأمر الجليل بمثله.

ثمّ يقال لصاحب الكتاب: إذا جاز أن يحمل خوف الفتنة علىٰ تأخير المقدَّم وتقديم المؤخَّر في باب الفضل، فألَّا جاز أن يحمل خوف الفتنة علىٰ العقد للفاسق، أو لمن لا علم له جملةً ولا فضل، أو لمن هو في أدنىٰ طبقات العلم والفضل، فلا يكون أفضل ولا كالأفضل؟

فإن قال: لأنَّ كونه أفضل ليس من الشرائط الواجبة التي لا بدَّ منها، وإنَّما هو كالترجيح، وكونه عدلاً من الشروط الواجبة كذلك كونه ذا حظٍّ من العلم.

قيل له: هذا اقتراح لا فرق بينك وبين من عكسه، وقال: إنَّ الفضل هو الذي لا بدَّ منه، وإنَّ العدالة هي التي تجري مجرىٰ الترجيح.

/ [[ص ١٧٧]] وبعد، فأجز علىٰ موجب هذا الفرق أن يُعقَد في حال الضرورة لمن هو خالٍ من العلم جملةً وإن كان عدلاً.

فإن قال: فكأنَّكم بطعنكم علىٰ الوجه الذي اخترناه في علَّة تقديم أبي بكر مصوِّبون لمن اعتلَّ في تقديمه بأنَّه كان أفضلهم من حيث لم يكن بأعزِّهم عشيرةً ولا بأكثرهم مالاً.

قلنا: أليس يجب من حيث طعنّا علىٰ بعض العلل أن نكون مصوِّبين لغيرها، وكلّ ما حكيته من التعليل فاسد عندنا، لأنَّه مبنيٌّ علىٰ أنَّ الاختيار كان صواباً صحيحاً، وإنَّما الخلاف في علَّة تقديم المفضول علىٰ الفاضل، ونحن إن لا نقول بصحَّة ذلك الاختيار وصوابه فنحتاج إلىٰ ذكر علَّته، وعندنا أنَّه كان فاسداً وإنَّما حمل قوماً عليه الحميَّة والعصبيَّة، وانقاد آخرون للشبهة، وأمسك الباقون للتقيَّة، فلا معنىٰ للكلام في طلب العلل، وهذا المعنىٰ قد مضىٰ فيه كلام كثير، وسيأتي فيه كلام آخر عند الحاجة إليه بعون الله تعالىٰ.

ثمّ ذكر صاحب الكتاب الخلال التي تقدَّم المفضول علىٰ الفاضل لأجلها في كلام طويل جملته أنَّه عدَّ من جملة ذلك أن تكون بعض الشرائط التي يحتاج إليها في الإمامة مفقودة في الفاضل، موجودة عند المفضول، كالعلم والمعرفة بالسياسة، أو يكون الفاضل عبداً أو ضريراً أو زمناً أو شديد الجبن والجزع، أو يكون الأفضل من غير قريش، أو يكون المفضول مشتهر الفضل عند العامّة والخاصّة والأفضل خفيُّ الفضل، أو يُعرَف من انقياد الناس للمفضول وسكونهم إليه واستنامتهم إلىٰ ولايته ما لا يُعرَف في الفاضل، أو يكون المفضول في البلد الذي مات فيه / [[ص ١٧٨]] الإمام فيُخاف من تأخير العقد وإرجائه إلىٰ أن يحضر الفاضل البعيد الدار من فتنة واضطراب، أو يكون في الفاضل صوارف ليست مثلها في المفضول كالعجلة والحدَّة، والبخل الشديد، وما أشبه ذلك.

يقال له: إنَّ من كان ناقص العلم والسياسة أو مفقود الشجاعة أو معروفاً بالحدَّة والعجلة والبخل الشديد، فليس الأفضل بالإطلاق، وإنَّما أوجبنا الإمامة لمن كان أفضل في كلِّ الخلال المراعاة في باب الإمامة، فمن كان أفضل في شيء ومفضولاً في غيره لم يكن الأفضل بالإطلاق.

فإذا قال لنا قائل: أفرأيتم لو اتَّفق أن يكون الأفضل في العبادة والثواب ناقصاً في العلم والسياسة، ويكون الأفضل في السياسة والعلم مفضولاً في الثواب والعبادة، من الذي ينصب إماماً منهما؟

قلنا: متىٰ لم يكن الأفضل في سائر الخلال واحداً، وانقسم الفضل القسمة التي ذكرها السائل، وجب أن ينصب الفاضل في العبادة والناقص في السياسة إماماً لمن كان دونه في كلِّ ذلك، وينصب الفاضل في السياسة المفضول في الثواب والعبادة إماماً لمن كان أيضاً دونه في كلِّ ذلك، ولا يُقدَّم المفضول علىٰ الفاضل فيما كان أفضل منه فيه، وليس يُنكَر ما ذكرناه، لأنَّ اختصاص ولاية الإمام بفريق دون فريق من طريق العقل جائز، ولا يمتنع أيضاً لو اتَّفق ما ذكروه أن يُجعَل الفاضل في العبادة إماماً للمفضول فيها، والفاضل في السياسة إماماً للمفضول، وهذا أيضاً غير منكر.

فأمَّا ظهور الفضل عند العامّة والخاصّة فليس بعلَّة توجب تقديم / [[ص ١٧٩]] المفضول علىٰ الفاضل، لأنَّ ذلك لو جاز أن يكون علَّة لجاز أن يُقدَّم من كان قليل العلم نزر المعرفة بالأحكام إلَّا أنَّ حاله منتشرة عند العامَّة علىٰ الأفضل في العلم المبرز في العلم بالأحكام، فلمَّا كان لا اعتبار بما عند العامّة وما يظهر لهم في باب العلم لم يكن أيضاً بما عندهم اعتبار في باب الفضل، وهذا إنَّما يصحُّ أن يراعيه ويجعله علَّة من يذهب إلىٰ أنَّ نصب الإمام باختيار الأُمَّة، فتُعتَبر في صفاته ما يظهر لها، فأمَّا علىٰ المذهب الصحيح الذي دلَّلنا فيما تقدَّم عليه من أنَّ الإمامة لا تكون إلَّا بنصِّ الله تعالىٰ فلا يجب اعتبار ذلك.

فأمَّا الاستنامة والسكون والانقياد للمفضول والانحراف عن الفاضل والنفور عن ولايته، فليس يجوز أن يكون علَّة في تقديم المفضول وتأخير الفاضل، لأنَّ الاستنامة والسكون إذا كانا إلىٰ من لم تتكامل صفاته، أو من كان غيره أحقُّ منه وأولىٰ بالتقديم لم يكن بهما اعتبار، ألَا ترىٰ أنَّ الناس لو سكنوا إلىٰ الفاسق ومن لا علم عنده بشيءٍ من الأحكام، ونفروا عن العدل العالم بالأحكام لم يكن ذلك علَّة في تقديم الفاسق الجاهل وتأخير العدل العالم؟ علىٰ أنَّ صاحب الكتاب كأنَّه ناقضٌ لهذا الموضع بقوله بعد هذا الفصل: (ولذلك قال شيخنا أبو علي: إنَّ نفور الناس عن أمير المؤمنين عليه السلام لما كان منه من قتل الأقارب لا يُعَدُّ علَّة بها يُقدَّم الغير عليه، لأنَّ ذلك من عظيم مناقبه في الدين، وأقوىٰ ما يدلُّ علىٰ شدَّته في ذات الله تعالىٰ)، قال: (وعلىٰ هذا الوجه حُمِلَ ما ذُكِرَ من فظاظة

عمر وحدَّته، لأنَّ ذلك كان في ذات الله تعالىٰ وفي دينه، فما حلَّ هذا المحلّ لا يجوز تقديم / [[ص ١٨٠]] المفضول علىٰ الفاضل)، وهذا كما ترىٰ كلام من لا يراعي أسباب النفار والسكون، ويعتبر بما كان له سبب مؤثِّر في حال من يختار للإمامة، ولا يعتبر ما لم يكن مؤثِّراً في حاله، بل كان ما أوجب النفار عنه رافعاً لمنزلته، ومقدِّماً لرتبته.

فأمَّا كون المفضول في البلد الذي مات فيه الإمام وبعد دار الفاضل وخوف الفتنة من تأخير العقد، فإنَّما يصحُّ له أيضاً أن يكون سبباً عند من جعل الإمامة بالاختيار، وذلك فاسد. علىٰ أنَّه يوجب أن يُعقَد للفاسق والخالي من كلِّ علوم الدين إذا كان في البلد الذي توفّي فيه الإمام وخيفت الفتنة من تأخير العقد، وهذا ممَّا لا فضل فيه.

ثمّ قال صاحب الكتاب: (فإن قيل: إن كان الأفضل أولىٰ بالإمامة فيجب بعد العقد للإمام الذي هو الأفضل إذا صار غيره أفضل منه أن يُعقَد له ويُنقَض عقد الأوَّل)، ثمّ قال: (قيل له: لا يمتنع في هذا الشرط أن يُعتَبر في الأوَّل علىٰ بعض الوجوه، ولا يُعتَبر بعد ذلك، لأنَّ كثيراً من الأحكام قد تعرض ولا يمنع من صحَّة العقد وإن كان في الابتداء يمنع منه، كالعلَّة التي تطرأ علىٰ النكاح فلا تمنع من صحَّته وإن منعت في الابتداء، إلىٰ غير ذلك، فهو موقوف علىٰ الدلالة، وقد ثبت بالدليل أنَّ عقد الإمام لا ينقض بذلك، وهو الإجماع، علىٰ أنَّ شيخنا أبا علي قد ذكر فيما أظنُّ أنَّ الإمام إذا كُفَّ بصره لا يُفسَخ إمامته وإنَّما ينوب عنه غيره وهو علىٰ جملة الإمامة، فلم يُنقَض عقد الإمامة لهذه الخلَّة، وهو في باب المنع أقوىٰ من كون المفضول مفضولاً...).

/ [[ص ١٨١]] يقال له: السؤال لازم، ولم يجب عنه بشيءٍ مقنع، والذي يُؤكِّده أنَّ كلَّ شيءٍ جُعِلَ مانعاً من العقد للإمام ابتداءً، فهو متىٰ عرض بعد العقد صار سبباً للفسخ وتغيَّرت الإمامة، ألَا ترىٰ أنَّ العدالة لـمَّا أن كانت مطلوبة، وكان الفسق مانعاً من العقد ابتداءً، فكذلك لو ظهر الفسق بعد العقد وتغيَّرت العدالة كان ذلك يوجب الفسخ، وكذلك العلم المخصوص لـمَّا كان فقده مانعاً من ابتداء العقد منع أيضاً لو قدَّرنا أنَّ الخروج عن العلم يعرض في المستقبل إمَّا بنسيان أو غيره، وسائر الشروط المراعاة ابتداءً هي مراعاة مع الاستمرار، فكيف خرج الفضل في هذه القضيّة عن سائر الصفات؟ والذي ذكره من العلَّة في النكاح لا ينفعه شيئاً، لأنّا لم نقل كلّ أمر منع في كلِّ عقدٍ ابتداءً منع عارضاً، وإنَّما خصَّصنا بذلك الإمامة دون غيرها.

وأمَّا ادِّعاؤه الإجماع علىٰ أنَّ عقد الإمامة لا يُنقَض بذلك فباطل، لأنّا خارجون عن هذا الإجماع، وعندنا أنَّ الإمامة لو كانت بالاختيار وكان الفضل فيها مراعىً ابتداءً لوجب أن يكون مراعىً في المستقبل، ويجب أن تُنقَض إمامة من صار مفضولاً كما يُمنَع من العقد للمفضول.

فأمَّا ما حكاه عن أبي علي في الإمام إذا كُفَّ بصره، فإن كان أبو علي ممَّن يقول: إنَّ كفَّ البصر مانع من العقد في الابتداء، فيجب أن ينقض به متىٰ عرض في الإمام، وهو مناقض متىٰ لم يلتزم ذلك، والحجَّة ما اعتبرناه في أنَّ المانع من العقد ابتداءً يمنع منه ثانياً، وإن لم يكن يقول ذلك فلا معنىٰ للاحتجاج بقوله.

ثمّ قال صاحب الكتاب: (فإن قيل: لو قُطِعَ بالنصِّ علىٰ فضل الواحد أكان يجوز العدول عنه إلىٰ غيره؟ قيل له: قد يجوز ذلك، لأنَّ الذي / [[ص ١٨٢]] يُعتَبر في هذا الباب هو الفضل في الظاهر دون الباطن، فإذا قوي الظنُّ بالأمارات أنَّ غيره مثله أو أفضل منه لم يمتنع أن يُقدَّم عليه، وذلك بمنزلة أن يُسمَع من الرسول ﷺ وصفه الرجل أنَّه قرشي، فلا يجب أن لا يُقدَّم غيره عليه، وإن لم يثبت النسب قطعاً، وعلىٰ هذا الوجه يجوز أن يكون من لا يُقطَع علىٰ فضله أفضل منه، وإنَّما كان يجب ما سأل عنه لو كان الفضل المطلوب هو المتيقَّن...).

يقال له: لا شبهة في أنَّ الفضل المقطوع عليه أولىٰ أن يُقدَّم صاحبه من الفضل المظنون، وإنَّما يعتبر الفضل في الظاهر دون الباطن من يعتبره في هذا الباب من حيث لم يكن له إلىٰ الباطن سبيل ولا عليه دليل، لأنَّ الظنَّ إنَّما يكون له حكم ويقوم مقام العلم عند تعذّر العلم، فأمَّا مع حصول العلم فلا حكم للظنِّ، ولهذا لو علمنا بخبر الرسول ﷺ عدالة بعض الشهود لكانت شهادته أولىٰ من شهادة من يُظَنُّ عدالته ولا يُقطَع عليها، وما أظنُّ أحداً يسوّي في هذا الباب بين شهادة المقطوع علىٰ عدالته

والمظنونة عدالته، ولا يجعل الرجحان والمزيَّة في جهة العلم.

فأمَّا الذي جعله أصلاً من وصف الرسول ﷺ لرجل بأنَّه قرشي فلا يمتنع أن يُقدَّم غيره ممَّن يُظَنُّ أنَّه قرشي، والخلاف في الأمرين واحد، والحجَّة على فساد قوله في الأصل والفرع جميعاً ما ذكرناه.

* * *

الذخيرة في العلم الكلام:

[[ص ٤٣٠]] وكذلك كونه أفضلهم في الثواب، لأنَّه يبتني على أنَّه رئيس في جميع الدين، وهذا ليس بمجرَّد العقل.

* * *

[[ص ٤٣٤]] وأمَّا الذي يدلُّ على أنَّ الإمام أفضل الأُمَّة وأكثرها ثواباً فهو يُقرِّب كونه إماماً في جميع الدين ورئيساً في الشرع كلّه، فلا واجب عقلي ولا عبادة شرعية إلَّا وهو الرئيس فيها، والإمام لدخول ذلك كلّه في جملة الدين، الذي هو إمام في جميعه، وهذا يقتضي أن يكون أفضل من الأُمَّة في هذا كلّه.

ولا يجوز أن يكون أفضلهم ظاهراً وإن كانوا أكثر ثواباً منه، لأنَّ هذا إنَّما نُجوِّزه إذا لم نقطع على عصمته، وجوَّزنا أن يكون ظاهره بخلاف باطنه. وإذا ثبت عصمته وجب القطع على مساواة الظاهر للباطن وأنَّه أكثر ثواباً.

وعلى هذه الطريقة اعتمدنا في الكتاب الشافي.

ويمكن الاعتراض عليها بأنَّ: العصمة إنَّما تقتضي أنَّ باطن الإمام كظاهره في الإخلاص والقربة بأفعاله، وليس يمتنع _ وإن كان أكثر فضلاً في ظاهر أفعاله من رعيَّته، ودلَّت عصمته على مساواة باطنه لظاهره في أفعاله _ أن يكون في جملة رعيَّته من هو أنقص منه فضلاً في الظاهر منه، وإن كان أكثر ثواباً، كأن يكون مثلاً أقلّ صلاة نافلة أو صوم نافلة منه في الظاهر، وإن كان ثوابه على ذلك القليل العدد في الظاهر يزيد على ثواب ما هو أكثر عدداً منه، / [[ص ٤٣٥]] فإنَّ الثواب إنَّما يكثر ويقلّ بحسب الوجوه التي يقع عليها دون كثرة عدد الأفعال.

ويمكن نصرة هذه الطريقة بأن يقال: إذا ثبت وجوب كون الإمام أقوى حالاً في عدالته وأفعاله الشرعية من جميع رعيَّته، وإنَّا لو اخترنا رئيساً على قوم لما اخترنا إلَّا من هو أفضل ظاهراً من رعيَّته، ولو كان سبيل لنا إلى العلم بالتفاضل في الثواب لما اخترنا إلَّا من هو أكثر ثواباً، فإنَّ الفضل الممكن التوصّل إليه مراعىً فيمن يُنصَب رئيساً. وحيث لم يمكن العلم، عدلنا إلى الظنّ.

وإذا كان الله تعالى هو المتولّي لاختيار الإمام، والنصّ على عينه، وهو عالم من البواطن وكثرة الثواب وقلَّته، ممَّا لا يصحُّ أن يعلمه سواه، وجب فيما يجب أن يظنّه من كثرة الثواب أن يكون عالماً. وهذا يقتضي فضل الرئيس في الثواب قطعاً.

وهذه الجملة تقتضي أن يكون العلم بوجوب النصّ على الإمام متقدّماً للعلم بكونه أكثر الأُمَّة ثواباً، وأن لا يُستَدلّ بوجوب فضله في الثواب على وجوب النصّ عليه على ما نصرناه في الشافي.

ومن قويّ ما يُعتَمد عليه في الإمام ذهب إلى وجوب كونه أكثر ثواباً من رعيَّته، فالقول بوجوب عصمته وتجويز كونه مفضولاً في الثواب خارج عن الإجماع، وكلُّ قول يمنع الإجماع منه فهو باطل.

وهذه الطريقة راجعة إلى مجرَّد العقل، وإن كانت مبنيَّة على أنَّ الإجماع حقّ، لأنَّا نعلم بالعقل أنَّ الزمان لا يجوز انفكاكه من رئيس معصوم، فإجماع أهل كلّ زمان لا بدَّ من كونه صواباً وحجَّةً، لأنَّ المعصوم في جملته.

وممَّا يمكن أن يُستَدلّ به على أنَّه لا بدَّ من أن يكون الإمام أكثر الأُمَّة ثواباً أنَّه قد ثبت كونه حجَّة في الشرع، وأنَّ الشرع ربَّما جرى فيه ما لا مرجع إلَّا إلى قول الإمام في بيانه، فجرى مجرى الرسول عليه الصلاة والسلام، فكما أوجبنا / [[ص ٤٣٦]] نحن ومخالفونا في الرسول ﷺ أن يكون أفضل من أُمَّته [في] الثواب لأجل التنفير وكونه حجَّة فيما يُعلَم من جهته، فالواجب في الإمام مثل ذلك.

والقوم يعترفون لنا بأنَّ الإمام متى ثبت كونه حجَّة في الشرع وجب له من الفضل والعصمة ما للرسول، وقد دلَّلنا على وجوب ذلك.

وأمَّا الذي يدلُّ على كونه أشجع من رعيَّته أنَّه رئيس عليهم فيما يتعلَّق بجهاد الأعداء وحرب أهل البغي، وذلك متعلّق بالشجاعة، فيجب أن يكون أقواهم حالاً في

ذلك كما قلنا في العلم وغيره، لأنَّ من شأن الرئيس أن يكون أفضل من الرعيَّة فيما كان رئيساً [لهم]، لما قدَّمنا بيانه في قبح تقديم المفضول علىٰ الفاضل فيما كان أفضل منه.

وأمَّا كونه ممَّن لا يد فوق يده ولا رئيس عليه، فالمرجع فيه إلىٰ عرف الشرع، لأنَّ اسم الإمام فيه لا يُطلَق إلَّا علىٰ رئيس لا رئيس عليه، وكذلك العلم بأنَّه واحد في الزمان بلا ثانٍ المرجع فيه إلىٰ الإجماع، وليس في العقل وجوب ذلك.

فإن قيل: أليس في أصحابكم من يذهب إلىٰ أنَّ الإمام يجب أن يكون عالماً بكلِّ شيء، وكاملاً في كلِّ فضيلة؟

قلنا: ما لا تعلّق له بالدين والشرع ولا بما هو رئيس فيه لا يجب أن يكون عالماً به.

وأمَّا كونه أعقلهم فيرجع إلىٰ جودة الرأي وقوَّة [العلم] بالسياسة والتدبير، وقد بيَّنا وجوب كونه كذلك.

/ [[ص ٤٣٧]] وكونه أصبح الخلق وجهاً غير واجب، لأنَّه لا تعلّق له بشيء من ولاياته ورئاساته. إلَّا أنَّه لا يجوز أن يكون سيّئ الصورة فاحش الخلقة، كما لا يجوز ذلك في الرسول لأجل التنفير.

* * *

شرح جمل العلم والعمل:

[[ص ١٩٤]] **مسألة:** قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: وواجب فيه أن يكون أفضل من رعيَّته وأعلم، لقبح تقديم المفضول علىٰ الفاضل فيما كان أفضل منه في العقول.

/ [[ص ١٩٥]] **شرح ذلك:** الإمام يجب أن يكون أفضل من رعيَّته وأعلم فيما كان مقدَّماً فيه.

ويدلُّ علىٰ ذلك: أنّا قد علمنا ضرورةً أنَّه لا يحسن أن يتقدَّم من لا يحسن مسائل قليلة في الفقه ويُرأَّس علىٰ مثل أبي حنيفة والشافعي، ولا أن يُقدَّم من يحسن مثل كتابة البقّالين والخبّازين / [[ص ١٩٦]] فيُجعَل رئيساً علىٰ مثل ابن مقلة وابن البوّاب، ومتىٰ فُعِلَ ذلك عُلِمَ قبحه ضرورةً ونُسِبَ فاعله إلىٰ السفه. ولا وجه لقبح ذلك إلَّا أنَّه تقديم للمفضول علىٰ الفاضل.

وإذا كان الإمام مقدَّماً علىٰ رعيَّته في جميع الأُمور، وجب أن يكون أفضل منهم وإلَّا كان تقديمه قبيحاً.

ولا يلزم علىٰ ذلك قبح تقديم الأُمراء والقضاة والقول بوجوب كونهم أفضل. لأنّا نقول فيمن ذكروه مثل القول في الإمام، لأنَّه يقبح أن يُؤمَّر بعض الأُمراء أو يُولّىٰ بعض القضاة علىٰ من هو أعلم بالقضاء / [[ص ١٩٧]] وأعلم منه بسياسة الإمارة.

ولا يلزم أيضاً أن لا يُقدَّم الفاضل علىٰ من كان أفضل منه فيما لم يُقدَّم عليه فيه، لأنَّ ذلك جائز. ألَا ترىٰ أنَّه يجوز ويحسن أن يُولّىٰ الإمارة وتدبير الحرب من كان عالماً بهما ويقوم بسياستهما علىٰ من لا يحسن ذلك، وإن كان من لم يحسن ما قلناه أعلم منه بالقضاء والأحكام، لأنَّه لم يُقدَّم عليه فيه؟

وعلىٰ هذا يُحمَل ما لا يزالون يسألوننا عنه من تقديم النبيّ صلى الله عليه وآله عمرو بن العاص علىٰ كثير من فضلاء الصحابة في / [[ص ١٩٨]] بعض الغزوات، لأنَّه عليه السلام قدَّمه في الحرب وسياستها لا غير. وهو أنَّه كان أعلم من القوم بتدبير الحرب لما كان فيه من المكر والخديعة.

وهذه الدلالة إنَّما تدلُّ علىٰ أنَّ الإمام يجب أن يكون أفضل من رعيَّته في الظاهر، فأمَّا كونه أكثر ثواباً فإنَّما نعلمه بكونه معصوماً، بأن نُعلِّل ما قلناه بأن نقول: إنَّما يقبح تقديم المفضول علىٰ الفاضل في الظاهر، لأنَّه تقديم له عليه لا غير، لأنَّ قبح ذلك نعلم وإن لم نعلم أمراً آخر.

وإذا ثبت أنَّ العلَّة ما ذكرناه وثبت أيضاً أنَّ الإمام متقدِّم في جميع أُصول الدين بالإجماع، وجب أن يكون أفضل منهم فيه وإلَّا انتقضت العلَّة.

/ [[ص ١٩٩]] وإذا ثبت قبح تقديم المفضول علىٰ الفاضل بما ذكرناه، فبما نعلم به ذلك وبمثله وبقريب منه نعلم قبح تقديمه عليه إذا كان مساوياً له في الفضل. فالطريقة واحدة.

* * *

٤) العصمة:

⇦ العصمة.

* * *

٥) النصّ:

⇦ النصّ.

* * *

٦) سائر الصفات:

الذخيرة في العلم الكلام:

[[ص ٤٢٩]] **فصل: في بيان صفات الإمام:**

اعلم أنَّ من صفات الإمام: أن يكون معصوماً عن كلِّ قبيح منزَّهاً من كلِّ معصية، وممَّا يجب كونه عليه أن يكون منصوصاً علىٰ عينه بنصٍّ منه تعالىٰ أو بأمره، ومدلولاً علىٰ عينه بعلم معجز.

ومن صفاته: أن يكون أعلم الأُمَّة بأحكام الشريعة، وبوجوه السياسة والتدبير.

ومنها: أن يكون أفضلهم وأكثرهم ثواباً.

ومنها: أن يكون أشجعهم.

ومن حقّه أيضاً: لا يد فوق يده، وراعياً لا مرعيَّاً، وأن يكون واحداً في الزمان بلا ثانٍ.

وبعض هذه الصفات نوجب كون الإمام عليها بدليل العقل، ولا يجوز أن لا يكون عليها، والبعض الآخر نوجبه بطرق سمعية، ويجوز أن يكون غير ثابتة له علىٰ بعض الأحوال.

والعصمة هي التي تجب عقلاً، وممَّا لا يجوز أن يتغيَّر الأمر في ثبوتها له، وكذلك كونه مدلولاً علىٰ عينه بنصٍّ أو معجز.

وممَّا يجب أن يلحق بذلك علمه بوجوه السياسة، لأنَّ هذا حكم لا ينفكُّ الرسالة منه، ولا يجوز أن يخلو إمام من تعلّقه به، فعلمه بالسياسة واجب عقلاً.

/ [[ص ٤٣٠]] وكونه أعلمهم واجب أيضاً من طريق العقل، لقبح تقديم المفضول علىٰ الفاضل فيما كان الفضل منه فيه.

وأمَّا علمه بأحكام الشريعة وكونه أعلم بها فمبنيٌّ علىٰ التعبّد بالشرائع، وأنَّه إمام فيها. وليس في العقل وجوب ذلك.

وكذلك كونه أفضلهم في الثواب، لأنَّه يبتني علىٰ أنَّه رئيس في جميع الدين، وهذا ليس بمجرَّد العقل.

وكونه أشجع الأُمَّة مبنيٌّ علىٰ وجوب الجهاد، وأنَّه إمام الأُمَّة فيه. وهذا مستند إلىٰ السمع.

وكونه لا يد فوق يده ولا ثاني له في زمانه، إنَّما يُعلَم بالإجماع والسمع.

وقد كان يجوز في العقل إثبات جماعة في الزمان لكلِّ واحدٍ منهم صفة الإمام، وقد كان يجوز أن يكون فوق يد الرئيس يد غيره من الرؤساء كالآمر، إلَّا أنَّ اسم الإمام في عرف الشرع مختصٌّ برئيس لا يد فوق يده ولا رئيس له.

* * *

[[ص ٤٣٦]] وأمَّا الذي يدلُّ علىٰ كونه أشجع من رعيَّته أنَّه رئيس عليهم فيما يتعلَّق بجهاد الأعداء وحرب أهل البغي، وذلك متعلّق بالشجاعة، فيجب أن يكون أقواهم حالاً في ذلك كما قلنا في العلم وغيره، لأنَّ من شأن الرئيس أن يكون أفضل من الرعيَّة فيما كان رئيساً [لهم]، لما قدَّمنا بيانه في قبح تقديم المفضول علىٰ الفاضل فيما كان أفضل منه.

وأمَّا كونه ممَّن لا يد فوق يده ولا رئيس عليه، فالمرجع فيه إلىٰ عرف الشرع، لأنَّ اسم الإمام فيه لا يُطلَق إلَّا علىٰ رئيس لا رئيس عليه، وكذلك العلم بأنَّه واحد في الزمان بلا ثانٍ المرجع فيه إلىٰ الإجماع، وليس في العقل وجوب ذلك.

فإن قيل: أليس في أصحابكم من يذهب إلىٰ أنَّ الإمام يجب أن يكون عالماً بكلِّ شيء، وكاملاً في كلِّ فضيلة؟

قلنا: ما لا تعلّق له بالدين والشرع ولا بما هو رئيس فيه لا يجب أن يكون عالماً به.

وأمَّا كونه أعقلهم فيرجع إلىٰ جودة الرأي وقوَّة [العلم] بالسياسة والتدبير، وقد بيَّنا وجوب كونه كذلك.

/ [[ص ٤٣٧]] وكونه أصبح الخلق وجهاً غير واجب، لأنَّه لا تعلّق له بشيء من ولاياته ورئاساته. إلَّا أنَّه لا يجوز أن يكون سيّئ الصورة فاحش الخلقة، كما لا يجوز ذلك في الرسول لأجل التنفير.

* * *

الشافي في الإمامة (ج ١):

[[ص ٣٥]] قال صاحب الكتاب بعد أن ذكر ما ينقسم إليه الخلاف في الإمامة: (اعلم أنَّ جميع من جعل صفة الإمام صفة النبيّ يصحُّ له أن يوجب فيه جميع ما يجب في النبيّ، كما أنَّ من جعل صفة الإمام صفة الإله يصحُّ له أن يوجب فيه ما يجب لله تعالىٰ، والكلام مع هذين الفريقين لا يقع في الإمامة، إلىٰ آخر كلامه...).

قال السيِّد الشريف المرتضىٰ رضي الله عنه: أمَّا من جعل للإمام جميع صفات النبيّ صلى الله عليه وآله ولم يجعل بينهما مزيَّة في حالٍ فالكلام معه _ وإن لم يسقط جملةً من حيث لم يُعلَم بطلان قوله ضرورةً _ فإنَّه لا يكون كلاماً في الإمامة، بل في النبوَّة، وهل هي واجبة في كلّ حالٍ أم لا؟ فإنَّ من جعل للإمام بعض صفات النبيّ أو أكثرها، وجعل بينهما مزيَّةً معقولةً فالكلام معه لا محالة كلام في / [[ص ٣٦]] الإمامة، وكيف لا يكون كلاماً في الإمامة وهو لا يعدو أن يكون كلاماً في صفاته، أو في صفة ما يتولَّاه ويقوم به، لأنَّ من قال من الإماميَّة: إنَّ الإمام لا يكون إلَّا معصوماً، فاضلاً، أعلَم الناس إنَّما خالف خصومه في صفات الإمام، وكذلك إذا قال: إنَّه حجَّة في الدين، وحافظ للشرع، ولطف في فعل الواجبات والامتناع من المقبَّحات، فخلافه إنَّما هو فيما يتولَّاه الإمام ويُحتاج فيه إليه، فكيف ظنَّ صاحب الكتاب أنَّ الكلام مع من لم يوافقه في صفات الإمام وفيما يتولَّاه لا يكون كلاماً في الإمامة؟ وهذا يؤدّي إلىٰ أنَّ الكلام في الإمامة إنَّما يختصُّ به المعتزلة / [[ص ٣٧]] وبعض الزيدية، ويخرج خلاف الإماميَّة والكلام عليهم من أن يكون كلاماً في الإمامة، ويؤدّي إلىٰ أنَّ ما سطره المتكلِّمون _ قديماً وحديثاً _ عليهم في الإمامة ليس بكلام فيها، وهذا حدٌّ لا يصير إليه ذو عقل.

وبعد، فإنَّ الكلام مع الزيدية إذا كان كلاماً في الإمامة علىٰ ما اعترف به صاحب الكتاب، ونحن نعلم أنَّهم لم يوافقوا في جميع صفات الإمام لأنَّهم يعتقدون: أنَّه لا يكون إلَّا الأفضل، فإذا كان الكلام معهم في الإمامة من حيث وافقوا علىٰ بعض صفات الإمام وخالفوا في بعض، فكذلك الكلام مع الإماميَّة لأنَّهم وافقوا المعتزلة في بعض صفاته وخالفوهم في بعض، وكذلك وافقوهم في بعض ما يتولَّاه ويقوم به وإن خالفوا في بعض آخر.

فأمَّا من جعل للإمام ما هو صفة الإله فخارج عن هذه الجملة، لأنَّ الكلام في الإمامة هو الواقع بين من أوجب علىٰ الله تعالىٰ نصب الإمام / [[ص ٣٨]] في كلّ زمان وبين من لم يوجبه، فمن قال: إنَّ الله تعالىٰ هو الإمام فقد خرج عن هذا الباب جملة.

فأمَّا قوله: (فجملة أمرهم أنَّهم لما غلوا في الإمامة وانتهوا بها إلىٰ ما ليس لها من القدر ذهبوا في الخطأ كلّ مذهب...)، إلىٰ قوله: (والأصل فيهم الإلحاد لكنَّهم تستَّروا بهذا المذهب).

فسباب وتشنيع علىٰ المذهب بما لا يرتضيه أهله من قول الشذّاذ منهم، ومن أراد أن يقابل هذه الطريقة المذمومة بمثلها، واستحسن ذلك لنفسه فلينظر في كتب ابن الراوندي في فضائح المعتزلة فإنَّه يُشرِف منها علىٰ ما يجد به علىٰ الخصوم فضلاً كثيراً لو أمسكوا معه عن تعيير خصومهم لكان أستر لهم، وأعود عليهم، وقلَّ ما يسلك هذه الطريقة ذو الفضل والتحصيل.

/ [[ص ٣٩]] فأمَّا قوله: في الطبقة الثانية من الغلاة عنده: (وإنَّهم نزلوا عن هذه الطبقة لكنَّهم انتهوا بالإمام إلىٰ صفة النبوَّة وربَّما زادوا وربَّما نقصوا، وهم الذين يوجبون الحاجة إلىٰ الإمام من حيث لا يتمُّ التكليف ولا حال المكلَّفين إلَّا به، وبمعرفة ما هو منهم).

فظنٌّ بعيد، لأنَّ من أوجب الحاجة إلىٰ الإمام من حيث لا يتمُّ التكليف إلَّا به لم يجعله نبيَّاً، ولا بلغ به إلىٰ صفة النبوَّة، وليس من حيث شارك الإمام النبيّ في الحاجة إليه من هذا الوجه يكون نبيَّاً، كما أنَّ المعرفة عند الخصوم وإن وجبت من حيث كانت لطفاً في التكليف والنبوَّة طريق وجوبها أيضاً اللطف لم يجب عندهم أن تكون المعرفة نبوَّة، ولا النبوَّة معرفة، لاستبداد كلّ واحدة منهما بصفة لا يشركها فيها الأُخرىٰ، والنبيّ لم يكن عندنا نبيَّاً لاختصاصه بالصفات التي يشرك فيها الإمام، بل لاختصاصه بالأداء عن الله تعالىٰ بغير واسطة، أو بواسطة هو الملك، وهذه مزيَّة بيِّنة.

ثمّ يقال له: يجب عليك إن قلت: (إنَّ النبيّ يكون نبيَّاً لعصمته) / [[ص ٤٠]] أن تجعل الأُمَّة أنبياء لأنَّهم عندك أجمعهم معصومون، وأنت أيضاً تُجوِّز أن يكون في آحاد الأُمَّة من هو معصوم فيجب عليك أن تجعله نبيَّاً، وإن جعلته نبيَّاً من حيث أداء الشرع لزمك مثل ذلك في الأُمَّة لأنَّها المؤدّية للشرع عندك، فإن عدلت عن هذا كلّه، وقلت: إنَّ النبي وإن شارك غيره في هذه الصفات _ وإن لم يكن ذلك الغير نبيَّاً _ فإنَّما كان نبيَّاً لاختصاصه بصفة كذا وكذا، وأشرت إلىٰ صفة لا يشركه فيها من ليس بنبيّ لزمك أن تقنع منّا بمثل ذلك.

فأمَّا حكايته عنهم القول (أنَّ الإمام يزيد في العلم علىٰ الرسول، وكذلك في العصمة، وتعليله بأنَّ ذلك يجب له من حيث انقطع الوحي عنه)، فحكاية طريفة لا نعلم أحداً من الإماميَّة ذهب إليها وإلىٰ معناها، ولا أعتقده، وهذه كتب مقالاتهم، ومصنَّفات شيوخهم خاليةً من صريح هذه الحكاية وفحواها معاً.

وكيف يقول الإماميَّة هذا؟! وهم إذا أفرغوا وسعهم وبلغوا غايتهم انتهوا بالإمام في العصمة والكمال والفضل والعلم إلىٰ مرتبة / [[ص ٤١]] النبيّ، وكانت تلك عندهم الغاية القصوىٰ؟ ولو لم يكشف عن غلط حاكي هذه المقالة إلَّا ما هو معروف من مذهبهم وأنَّ النبيّ لا بدَّ أن يكون إماماً، وأنَّ ما يجب للإمام لكونه إماماً يجب للنبيّ لأنَّ النبوَّة تعمُّ المنزلتين، فكيف يُتوهَّم مع هذا عليهم القول بأنَّ الإمام يزيد _ فيما ذكره _ علىٰ النبيّ؟

فأمَّا قوله: (ولولا أنَّ الكلام في كون الإمام حجَّة، وأنَّ الزمان لا يخلو منه، وقد دخل في الإمامة من جهة التعليل [وصار مع القوم عند لزوم ما الزموا من ارتكاب ذلك] لم يكن لإدخاله في الإمامة وجه...)، فقد مضىٰ الكلام عليه، وبيَّنا أنَّ ذلك لا بدَّ أن يكون كلاماً في الإمامة لأنَّه كلام في صفة الإمام وما يتولَّاه.

فأمَّا حكايته عن بعض الإماميَّة: (إيجاب الإمام من حيث كان تمكيناً، وأنَّه باطل)، فغير صحيح، فإنَّ التمكين قد يُطلَق ويراد به ما يرجع إلىٰ ما يصحُّ به الفعل من القدرة والآلات، وقد يراد به ما يُسهِّل الفعل ويدعو إليه من الألطاف، فالإمام تمكين من الوجه الثاني، / [[ص ٤٢]] وليس بتمكين من الوجه الأوَّل، وإن كنّا نمنع من إطلاق القول بأنَّه ليس بتمكين إلَّا بتقييد.

* * *

عدد العاقدين للإمامة:

الشافي في الإمامة (ج ٣):

/ [[ص ٢٠٧]] **فصل: في الكلام علىٰ ما اعتمد عليه في عدد العاقدين للإمامة:**

قال صاحب الكتاب: (إنَّما قلنا: إنَّه لا بدَّ من العقد حيث ثبت بما قدَّمناه أنَّه لا يصير إماماً بأن يصلح للإمامة فقط، فلا بدَّ من أمر زائد، وقد ثبت عند كلّ من يقول بالاختيار أنَّه إذا حصل العقد من واحد برضا أربعة صار إماماً، واختلفوا فيما عدا ذلك، فلا بدَّ فيما يصير به إماماً من دليل، فما قارنه الإجماع يجب أن يُحكَم به)، ثمّ عارض نفسه بالزيدية وأجاب عن الاعتراض بأنَّهم قائلون بالنصِّ علىٰ بعض الوجوه، وأنَّه إنَّما اعتبر إجماع من يقول بالاختيار.

ثمّ قال: (فإن قيل: أليس في الناس من يقول: لا يصير إماماً إلَّا برضا الكافّة من البلد الذي يظهر به؟ وهذه طريقة العامَّة، قيل له: ليس ذلك بمذهب يتحصَّل فيُذكَر ويُطعَن به فيما قدَّمناه من الإجماع، لأنَّهم ربَّما اعتبروا العامَّة وإن خالفت الخاصَّة في ذلك، وربَّما قالوا بإمامة الفاسق المهتوك إذا غلب، وأحد ما يدلُّ علىٰ ذلك ما ثبت من إجماع الصحابة في بيعة أبي بكر، لأنَّه بايعه الواحد برضا أربعة علىٰ ما تقدَّم ذكره...)، / [[ص ٢٠٨]] وعنىٰ بذلك أنَّ عمر بايعه برضا أبي عبيدة وسالم مولىٰ أبي حذيفة وأُسيد بن حُضير الأنصاري وبشير بن سعد علىٰ ما ذكره في الفصل الذي قبل هذا، قال: (وقد علمنا بإجماعهم من بعد أنَّه صار إماماً من أوَّل ما عُقِدَ له، وبالسبب الذي تقدَّم، فلا بدَّ من سمع ثابت عندهم يقتضي أنَّه يصير إماماً بذلك، لأنَّه لا يجوز وقد حصل له الإجماع فيه أن يُحمَل علىٰ التبخيت، ولا أن يقال: إنَّ طريقه الاجتهاد، لأنَّ المقادير الجارية هذا المجرىٰ لا مجال للاجتهاد فيها، فلا بدَّ من سمع، لكن لا يجب نقله، لأنَّه استغني بالإجماع عنه، وسقط بذلك قول من يقول: إنَّ ذلك إنَّما اتَّفق، ولو حضر في الحال من العدد ما يزيد علىٰ خمسة وينقص لعقدوا له، فإنَّ الذي قدَّمناه من مقارنة الإجماع له يمنع من ذلك...).

يقال له: قد ادَّعيت الإجماع في موضع لا إجماع فيه، والخلاف فيه ظاهر، لأنَّ كثيراً ممَّن يقول بالاختيار يذهب إلىٰ أنَّ الإمامة لا تنعقد إلَّا برضا جميع الأُمَّة وتسليمها، ولا يعتبرون في هذا عدداً مخصوصاً، والذاهب إلىٰ ما ذكرناه من أهل الاختيار أكثر عدداً ممَّن يذهب فيه إلىٰ العدد الذي اعتبره صاحب الكتاب، وليس توهينه لهذه المقالة وتضعيفه لأهلها بحجَّة في مثل هذا الموضع، لأنَّه ادَّعىٰ الإجماع، وإذا ثبت خلافه بطلت دعواه، سواء كان الخلاف من ضعيف أو قويّ، عامّي أو خاصّي.

فأمَّا قوله: (إنَّهم ربَّما اعتبروا إجماع العامَّة وإن

خالفت الخاصَّة فيه) فليس هذا قول من يعتبر إجماع جميع الأُمَّة، لأنَّهم ربَّما اعتبروا إجماع الأُمَّة / [[ص ٢٠٩]] وإن خالفت الخاصَّة فيه، لأنَّهم إذا لم يجعلوا إجماع الخاصَّة إذا خالفتهم العامَّة إجماعاً فأولىٰ أن لا يجعلوا إجماع العامَّة مع خلاف الخاصَّة حجَّةً وإجماعاً، وليس جميع من يذهب إلىٰ ما ذكرناه يُجوِّز إمامة الفاسق المهتوك، ومن ذهب منهم إلىٰ ذلك فلسنا نعترض بقوله.

فأمَّا ما اعتمده من إجماع الصحابة علىٰ بيعة أبي بكر وصحَّتها، وأنَّها إنَّما انعقدت في الأصل بالعدد المخصوص الذي اعتبره، قلنا في ذلك كلام من وجوه: أوَّلها أنَّا لا نُسلِّم هذا الإجماع، لأنَّه ما كان قطّ، ولا وقع. وثانيها أن نُسلِّمه ثمّ نُبيِّن أنَّ لقائل أن يقول: إنَّ إمامته إنَّما صحَّت بالإجماع عليها لا بعقد النفر الذين ذكرهم. وثالثها أن نتجاوز عن كلِّ ذلك ونقول: لِمَ إذا انعقدت إمامته بخمسة لم يجز النقصان من هذا العدد؟ ونحن نتكلَّم علىٰ جميع ذلك.

أمَّا الوجه الأوَّل فالأولىٰ أن نُؤخِّر الكلام فيه إلىٰ الفصل الذي نعترض به كلامه في إمامة أبي بكر، لأنَّه اختصَّ بهذا الخلاف من حيث كان هذا الفصل كالفرع علىٰ صحَّة الاختيار وثبوته، والخلاف فيه جارٍ بين من يوافق علىٰ أصل الاختيار.

فأمَّا الفصل الثاني فالكلام فيه واضح، لأنَّ أبا بكر لمَّا صفَّق علىٰ يده بالبيعة من سبق إلىٰ بيعته لم يبرح من مجلسه ذلك عند من يقول بصحَّة إمامته وثبوت اختياره حتَّىٰ بايعه جميع أهل المدينة، فمنهم من حضر السقيفة وصفَّق علىٰ يده بالبيعة وهم جمهور الأنصار والمهاجرين، ومنهم من تأخَّر لعذر فلم يبايع بيده ورضي البيعة بقلبه وسلَّمها وأذعن بها كأمير المؤمنين عليه السلام عندهم ومن تأخَّر من بني هاشم معه اشتغالاً / [[ص ٢١٠]] بتجهيز النبيّ صلى الله عليه وآله، فمن أين له أنَّ إمامته انعقدت بأربعة دون أن يكون إنَّما انعقدت بالإجماع الذي لم يتراخ عن بيعة من بايعه ممَّن ذكره؟

وقوله: (إنَّهم أجمعوا علىٰ أنَّه صار إماماً من أوَّل ما عُقِدَ له وبالسبب المتقدِّم) لا ينافي ما ذكرناه، لأنَّ رضا الكافّة وبيعة الجميع كان تالياً صفقة من سبق إلىٰ مبايعته ولم يكن بينهما زمان والحال التي جرىٰ فيها الخوض إلَّا بالإجماع عليه عندهم، ولم تنفصل حال الإجماع من الكافّة عن حال مبايعة الأربعة بزمان يصحُّ أن يكون معتبراً، كما لم تنفصل بيعة عمر ثمّ عن رضا الأربعة وتسليمهم بزمان يجوز أن يكون معتبراً.

وإدخالهم في جملة العدد الذي به انعقدت الإمامة أُسيد بن حُضير طريف، لأنَّ جميع من روىٰ خبر السقيفة لم يروِ أنَّ أُسيد بن حُضير سبق إلىٰ بيعة أبي بكر قبل جماعة الأُوس، وإنَّما بايع في جملتهم لمَّا بايعوا بعد أن قال بعضهم لبعض: والله لأن وليها الخزرج عليكم مرَّة لا زالت لهم بذلك الفضيلة عليكم، علىٰ ما شرحناه في الخبر الذي اقتصصنا فيه قصَّة السقيفة علىٰ رواية الطبري، فإن كان العقد لم يكمل إلَّا بأُسيد بن حُضير فهو لم يبايع إلَّا مع بني عمّه وقومه، فيجب أن تكون بيعة جميعهم معتبرة ولا يُقتَصر علىٰ أربعة، ومن تأمَّل خبر السقيفة وما روي من كيفية وقوع البيعة علم أنَّ من اعتبر في صحَّة إمامة أبي بكر أربعة مخصوصة متحكِّم مقترح لما لا يُشهَد به في شيء من الروايات.

ويقال له في الفصل الثالث: إذا سُلِّمَ لك أنَّ إمامته انعقدت ببيعة واحدٍ ورضىٰ أربعة، من أين لك أنَّ هذا هو العدد الذي لا نقصان فيه؟ وأكثر ما يقتضيه ما اعتبرته أن يكون الإجماع كاشفاً عن أحد أمرين: إمَّا أن يكون هذا هو العدد المراعىٰ في عقد الإمامة، أو أن يكون العدد / [[ص ٢١١]] المراعىٰ داخلاً في جملته، وليس لك أن تقول: إنَّ الإجماع كما كشف لي من أنَّ العدد المطلوب لا يجوز أن يزيد علىٰ ما ذكرته كذلك لا يجوز أن ينقص عنه، وذلك أنَّ بين الأمرين فرقاً واضحاً، وهو أنَّ دلالة الإجماع تمنع من أن يكون العدد المطلوب زائداً علىٰ ما قارنه الإجماع وشهد له بالصحَّة، لأنَّه لو زاد عليه لخرج الإجماع من أن يكون حجَّة، وليس بمانع من أن يكون ناقصاً عنه، لأنَّه علىٰ هذا الوجه لا يخرج من أن يكون حجَّة، وهذا يجري مجرىٰ تنفيذ الحاكم الحكم بشهادة أربعة في موضع يُعتَبر فيه شهادة الاثنين، وتنفيذه بشهادة العشرة ما يُعتَبر فيه شهادة الأربعة، وهذا واضح.

ثمّ قال صاحب الكتاب: (ويدلُّ علىٰ ذلك ما يثبت من صنيع عمر عند وفاته، لأنَّه جعله شورىٰ بين ستَّة وتقدَّم إليهم بأن يجتمعوا علىٰ واحد منهم، فصار ذلك موافقاً لما قدَّمنا).

ثمّ قال: (فإن قيل: أليس قد روي عن عمر أنّه قال: إن بايع ثلاثة وخالف اثنان فاقتلوا الاثنين؟ قيل له: إنّ شيخنا أبا علي قال: إنّ هذا الخبر من أخبار الآحاد، ولا شيء يقتضي صحّته، فلا يجوز أن يُطعَن به في الإجماع الظاهر الذي قدّمناه، قال: ولو صحّ لقلنا: إنّ الإمام يصير إماماً ببيعة ثلاثة، لكن ذلك لـمّا لم يصحّ لم يجب أن يقال به، وذكر _ يعني أبا علي _ أنّ الخبر يمكن أن يُحمَل علىٰ أنّه أراد: إن امتنع اثنان بعد الرضا / [[ص ٢١٢]] وخالفا علىٰ جهة شقّ العصا وطلب الفتنة فاقتلوهما، لأنّ القتل لا يُستَحقُّ إلّا علىٰ هذا الوجه...).

يقال له: من أعجب الأُمور أنّك صرت إلىٰ ما هو دليل عليك في فساد ما اعتبرته في العدد المخصوص الذي راعيته في عقد الإمامة فجعلته دليلاً لك، ومن دلّك بأن تخرج من قصّة الشورىٰ كفافاً لا لك ولا عليك، لأنّ عمر لـمّا نصّ علىٰ أهل الشورىٰ لم يجعل العقد ثابتاً برضا خمسة لواحد حتّىٰ قال: إن خالف واحد الخمسة فاقتلوا الواحد، وإن خالف اثنان الأربعة اتّفقوا علىٰ أحدٍ فاقتلوا الاثنين، فجعل العقد ماضياً بأقلّ من ستّة، وهذا بخلاف ما اعتبرتموه، وادّعيتم أنّ أمر السقيفة جرىٰ عليه.

وليس قول أبي علي: إنّ الخبر من أخبار الآحاد بشيء، لأنّ كلّ من روىٰ الشورىٰ وأنّ القوم كانوا ستّة روىٰ التفصيل الذي ذكرناه، فكيف صار الخبر من جهة الآحاد فيما ذكرناه ولم يصر من جهة الآحاد في أنّهم كانوا ستّة والطريق واحد؟ وقد روىٰ الطبري في تاريخه أنّ عمر قال لأبي طلحة الأنصاري لـمّا يأس من نفسه: يا أبا طلحة، إنّ الله طال ما أعزّ الإسلام بكم، فاختر خمسين رجلاً من الأنصار فاستحثّ هؤلاء الرهط حتّىٰ يختاروا رجلاً منهم، وقال للمقداد بن الأسود: إذا وضعتموني في حفرتي فاجمع هؤلاء الرهط في بيتٍ حتّىٰ يختاروا رجلاً منهم، وقال لصهيب: صلِّ بالناس ثلاثة أيّام وادخل عليّاً وعثمان والزبير وسعداً وعبد الرحمن بن عوف وطلحة _ إن قدم _ وأحضر عبد الله بن عمر ولا شيء له من الأمر، وقم علىٰ رؤوسهم فإن اجتمع خمسة ورضوا رجلاً منهم وأبىٰ واحد فاشدخ / [[ص ٢١٣]] رأسه بالسيف، وإن اتّفق أربعة فرضوا رجلاً منهم وأبىٰ اثنان فاضرب رؤوسهما، فإن رضي ثلاثة منهم رجلاً وثلاثة رجلاً منهم فحكّموا عبد الله بن عمر، فأيُّ الفريقين حكم له فليختاروا رجلاً منهم، فإن لم يرضوا بحكم عبد الله بن عمر فكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف. وهذا قول من لم يعتبر في عقد الإمامة بأن يعقدها واحد لغيره برضا أربعة، ولا شيء أدلّ علىٰ بطلان قولهم واعتبار هذا العدد المخصوص من قصّة الشورىٰ.

فأمّا تأويل أبي علىٰ الأمر بالقتل علىٰ أنّ المراد به بعد الرضىٰ والدخول في البيعة، فمن التأويل البعيد، لأنّ لفظ الخبر لا يقتضي ذلك، وفحوىٰ كلام الرجل لا يحتمله، وكيف يُحمَل علىٰ ذلك ومعلوم أنّ من خالف بعد الرضا والدخول في البيعة علىٰ جهة شقّ العصا أو طلب الفتنة يستحقُّ المحاربة والقتل علىٰ أيِّ عدد كان؟ فأيُّ معنىٰ لذكر اثنين في مقابلة أربعة وثلاثة في مقابلة ثلاثة؟ وليس هذا من التأويل الذي يحمل عليه تديّن ولا إنصاف.

ثمّ عارض صاحب الكتاب نفسه بعقد أبي بكر لعمر وأنّه واحد عقد لواحد من غير اعتبار رضا خمسة، وأجاب عن ذلك بأنّ رضا خمسة معتبر إذا لم يحصل من الإمام المتقدِّم عهد، ثمّ استدلّ علىٰ أنّ بعهد الإمام ثبت الإمامة للثاني بفعل أبي بكر ونصّه علىٰ عمر، وذكر أنّه لم يثبت أنّه فعل ذلك برضا المسلمين، بل قد صحّ أنّه قد كان فيهم من أنكر ذلك علىٰ ما روي عن طلحة أنّه قال: ولّيت علينا فظّاً غليظاً، فجعل القاطع لقوله: ولّيت أُموركم خيركم في نفسي، فأضاف توليته إلىٰ نفسه، فيجب أن يكون / [[ص ٢١٤]] ذلك هو الموجب لكونه إماماً، ولذلك لم يستأنف له بيعة بعد موت أبي بكر، ولو كان نصّه عليه لا يكفي لوجب استئناف العقد له، وكان يجب أن يكون ما تقدّم منه وجوده كعدمه إن لم يكن له أن ينصّ علىٰ من يقوم بالأمر بعده نصّاً يزيل الشبهة، وذلك أنّه كان يجب أن يكون نصّه كلا نصّ، وأن يكون نصّه كنصِّ غيره في أنّه كان يجب أن يكون الخلاف قائماً وأن يجوز العدول عنه، وحكىٰ هذه الطريقة والاستدلال عن أبي هاشم.

ثمّ قال: (ولهذه الطريقة أصل في السمعيات، وذلك لأنّه جعل من له الحقّ في حال الوفاة أولىٰ بالتصرّف وإن لم يتمّ إلّا بعد الممات كما نقوله في الوصايا، فلـمّا كان للإمام هذا

التصرّف لم يمتنع أن يُجعَل له ذلك، لكنَّه لـمَّا كان لا يصحُّ إثبات إمامين صار عهده مستقرّاً بعد وفاته كما أنَّ الوصيَّة إنَّما تستقرُّ بعد الموت، فلولا أنَّ الأمر كما قلناه لوجب إذا أوصىٰ الناس بذلك ثمّ مات أن لا يكون إماماً إلَّا باستئناف العقد، لأنَّ رضاهم والإمام الأوَّل في غير معتلٍّ به من حيث لم يصر إماماً به بأنَّه لو صار إماماً به لكان في ذلك إثبات إمامين، فلولا أن لعهده تأثيراً لكان اقتران الرضا به لا يوجب أن يصير إماماً بعده لعهده...).

يقال له: هذه الدعوىٰ التي عوَّلت عليها في أنَّ عقد الإمام يغني عن الرضا ويثبت به الإمامة ليس بمقنع، لأنَّ لمن خالفك في ذلك من أبي علي وغيره ممَّن حكيت عنه فيما تقدَّم أنَّ الإمام لا يصير إماماً بعقد الأوَّل حتَّىٰ يقترن إليه رضا جماعة أقلّهم خمسة أن يقول: لِمَ زعمت أنَّ بيعة عمر إنَّما ثبتت بمجرَّد نصّ أبي بكر عليه؟ وألَّا كان ثبوتها / [[ص ٢١٥]] بما اقترن إلىٰ ذلك من رضا الجماعة به؟ فإن قلت: لم يرضَ المسلمون بذلك لأنَّ طلحة خالف، قيل: وأيُّ معتبر بخلاف طلحة مع رضا كلّ من عدا طلحة وهم أكثر من خمسة وهو القدر المطلوب في باب الإمامة؟ فلو خالف مع طلحة أمثاله وأمثاله حتَّىٰ يسلم رضا خمسة لم يقدح ذلك في ثبوت الإمامة له وصحَّتها، علىٰ أنَّ طلحة ما أقام علىٰ هذا الخلاف، بل رجع عنه وسلَّم ورضي، وهل خلاف طلحة في هذا الباب بآكد من خلاف أمير المؤمنين عليه السلام وجماعة من بني هاشم والزبير وخالد بن سعيد بن العاص وفلان وفلان الذين زعمتم أنَّهم بعد إظهار الخلاف الذي صرَّحوا بالمنازعة في نفس الإمامة وزادوا بذلك علىٰ طلحة؟ لأنَّ طلحة لم يقل: إنَّه لا يصلح للإمامة وإنَّني غير راضٍ به، وإنَّما تألَّم من فظاظته حتَّىٰ قلتم في جميع من خالف هناك: إنَّه رضي وسلَّم وبايع وتابع، ولم يرجعوا من ذلك إلَّا إلىٰ الإمساك وترك النكير الظاهر، فهل كان من طلحة بعد هذا القول نكير؟ وهل كان إلَّا متابعاً مسلِّماً؟

فأمَّا تعلّقه بإضافة ولايته إلىٰ نفسه فليس بشيء، لأنَّ الإضافة تصحُّ من حيث كان هو المبتدئ بها والمنبِّه عليها، وإن كان إمضاؤها يقف علىٰ رضا الغير، وهذا كما يقال: إنَّ عمر عقد الإمامة لأبي بكر من حيث سبق إلىٰ بيعته وإن كان العقد لم يصحّ إلَّا بعد رضا غيره، وليس يجب أن تُستَأنف له بيعة بعد موت أبي بكر إن كان النصُّ بنفسه لم يكن كافياً علىٰ ما ظنَّ، لأنَّه إذا أشار إليه في حياته ورضي القوم بذلك من حاله فهو عقد / [[ص ٢١٦]] مستقرٌّ يتأخَّر إلىٰ بعد الوفاة، ولا يجب أن تُستَأنف فيها بيعة ثانية، لأنَّ الرضا الأوَّل قد أُغني عن ذلك.

فأمَّا قوله: (كان يجب أن يكون ما تقدَّم من نصِّه وجوده كعدمه)، فلا يجب إذا اقترن به الرضا والتسليم، ولو لم يقارنه الرضا لكان وجوده كعدمه.

فأمَّا قوله: (إنَّ لذلك أصلاً في السمعيات)، وذكره الوصايا في هذا الباب فغير صحيح، لأنَّ كثيراً من الحقوق يثبت التصرّف فيها حال الحياة ولا يثبت بعد الوفاة كالحقوق في الفروج وما جرىٰ مجراها، وإنَّما تكون العبرة التي ذكرها صحيحة في الأموال وما جرىٰ مجراها، وليس التصرّف في الإمامة من باب التصرّف في الأموال، وقد بيَّنا أنَّهم إذا رضوا بعهده وعقد الإمامة بعده، لم يجز مع ذلك استئناف العقد بعد وفاته، وأنَّ العهد بمجرَّده لا تأثير له لولا الرضا والتسليم، فلا معنىٰ لتكراره لذلك.

ثمّ ذكر كلاماً في هذا المعنىٰ لا طائل في تتبّعه، وخرج منه إلىٰ كلام في الاختيار نحن نسبق فيه ونذكر ما عندنا فيه عند كلامنا علىٰ فساد الاختيار بإذن الله ومشيئته.

* * *

الاختيار:

جوابات المسائل الطرابلسيَّة (خ):

[[ص ١٨٣]] **المسألة الثانية**: بماذا يستحيل قول أهل الاعتزال: إذا جاز أن يختار النبيّ صلى الله عليه وآله رجلاً فيخطئ في كثير من أفعاله فيعزله ولا يرجع ... ولا عتب، فلِمَ لا يجوز أن تختار الأُمَّة الإمام ويكون الحكم فيه كذلك؟ ... وإلَّا كان إنكارها عليه وعزلها له واستبدالها به مسقطاً للوم والعتب عنها.

الجواب وبالله التوفيق: أنَّ الإمام ممَّن لا يجوز أن تختاره الأُمَّة، لأنَّ من صفته الواجبة له أن يكون معصوماً، وقد دلَّلنا علىٰ ذلك في المسألة الأُولىٰ، والعصمة لا يصحُّ من أهل الاختيار المعرفة بموضعها، ولا يُعلَم من يختصُّ بها إلَّا علَّام الغيوب جلَّت عظمته، فمن هذه الجهة فسد تكليف الأُمَّة اختيار الإمام. وليس كذلك الأمير، لأنَّه غير

واجب أن يكون معصوماً، فجاز من النبيّ عليه السلام أن يختاره على ظاهره ويعزله إذا جنىٰ وعصىٰ، وله أيضاً أن يعزله من غير زلَّةٍ ويستبدل به، وإنَّما لم يجب عصمة الأمير كما وجبت عصمة الإمام لو لم يكن معصوماً لاحتاج إلىٰ إمام يكون وراءه كما احتاجت الأُمَّة إليه، وإذا كان لا إمام له ولا يد فوق يده ثبتت عصمته. وليس كذلك الأمير، لأنَّه إذا لم يكن معصوماً فله إمام يُقوِّمه ويُؤدِّبه ويأخذ علىٰ يده، وهو إمام الكلِّ، فبان الفرق بين الأمرين.

* * *

الشافي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ٥]] فصل: في تتبّع كلامه علىٰ من طعن في الاختيار:

قال الشريف المرتضىٰ: اعلم أنَّ كلامنا في وجوب النصّ، وأنَّه لا بدَّ منه، ولا يقوم غيره في الإمامة مقامه تقدَّم، وذلك كافٍ في فساد الاختيار، لأنَّ كلّ شيء أوجب النصّ بعينه فهو مبطل للاختيار، فلا معنىٰ لتكلّف كلام مستقلّ في إفساد الاختيار.

واعلم أنَّ الذي نعتمده في إفساد اختيار الإمام هو بيان صفاته التي لا دليل للمختارين عليها، ولا يمكن إصابتها بالنظر والاجتهاد، ويختصُّ علَّام الغيوب تعالىٰ بالعلم بها، كالعصمة والفضل في الثواب والعلم علىٰ جميع الأُمَّة، لأنَّه لا شبهة في أنَّ هذه الصفات لا تُستَدرك بالاختيار، ولا يُوقَف عليها إلَّا بالنصِّ، وهذا ممَّا تقدَّم شرحه وبيانه في هذا الكتاب، وبيَّنا أيضاً أنَّه لا يمكن أن يقال بصحَّة الاختيار مع اعتبار هذه الصفات بأن يعلم الله تعالىٰ أنَّ المكلَّفين لا يتَّفق منهم إلَّا اختيار من هذه صفاته، وقلنا: إنَّ ذلك تكليف قبيح من حيث كان مكلِّفاً لما لا دلالة عليه، ولا أمارة تُميِّز الواجب من غيره. وبيَّنا أنَّه يلزم علىٰ ذلك جواز تكليفنا اختيار / [[ص ٦]] الأنبياء والشرائع بأن يعلم الله تعالىٰ أنَّ المختارين لا يتَّفق منهم إلَّا اختيار النبيّ دون غيره، ومن الشرائع المصلحة دون غيرها، وكيف يكون الاختيار كاشفاً لنا عن وجوب الفعل، وإنَّما يجب أن نختاره إذا علمنا وجوبه، فالاختيار تابع، فكيف نجعله متبوعاً؟ وكيف يتميَّز الواجب من غيره، والقبيح من الحسن بعد الفعل؟ فإنَّما يجب أن يتميَّزا قبل الفعل ليكون الإقدام علىٰ ما يُعلَم حسنه، ويُؤمَن قبحه، ولا معنىٰ للإكثار في هذا الباب، فالشبهة فيه ضعيفة.

ولـمَّا تتبَّعنا ما أورده صاحب الكتاب في هذا الفصل وجدناه قد جمع فيه وحشد القوي والضعيف، والبعيد والقريب، وما أورده أصحابنا علىٰ سبيل التحقيق وعلىٰ سبيل التقريب، وقد بيَّنا ما نعتمده في هذا الباب، ونصرناه فيما تقدَّم من الكتاب بأدلَّته، وأوردنا الجواب عمَّا يرد عليه، وما عدا ذلك فهو غير معتمد، ولا دالٌّ لما ذكره صاحب الكتاب وغيره، ومن أورد من أصحابنا فإنَّما قرَّب بإيراده، ولم يرد التحقيق، وليس ذلك بعيب، فإنَّه لم يَعر المصنِّفون من الجمع بين المقرِّب والمحقِّق، وصاحب الكتاب يعلم أنَّه لـمَّا تتبَّع هو أدلَّة الموحّدين علىٰ التوحيد في بعض كتبه لم يُصحِّح منها إلَّا دليلين أو ثلاثة، وطعن علىٰ الباقي وزيَّفه، فإن كان علىٰ أصحابنا عيب بأن ذكروا في فساد الاختيار شيئاً لا يلزم عند التحقيق والتفتيش فهذا العيب لازم لخصومهم فيما هو أعظم من باب الاختيار وأفحم، وهذه الجملة / [[ص ٧]] تغني عن غيرها، وجميع ما أورده في هذا الفصل علىٰ طوله.

وممَّا يمكن أن يعتمد في فساد الاختيار خارجاً عن الجملة التي عقدناها، أن يقال: إنَّ العاقدين للإمامة يجوز أن يختلفوا، فيرىٰ بعضهم أنَّ الحال يقتضي أن يعقد فيها للفاضل، ويرىٰ آخرون أنَّها تقتضي العقد للمفضول، وهذا ممَّا لا يمكن دفع جوازه، لأنَّ الاجتهاد يجوز أن يقع فيه الاختلاف بحسب الأمارات التي تظهر للمجتهدين، فلن يخلو من حالهم إذا قدَّرنا هذا الاختلاف من أُمور:

إمَّا أن يقال: أن يقفوا عن العقد حتَّىٰ يتناظروا ويتَّفقوا علىٰ كلمة واحدة، وهذا يؤدّي إلىٰ إهمال الأمر في الإمامة، لأنَّه غير ممتنع أن يمتدَّ الزمان باختلافهم، بل جائز أن يبقوا مختلفين أبداً، أو يقال: يجب أن يعقد كلّ فريق لمن يراه، وهذا يؤدّي إلىٰ إمامين مع العلم بفساده، أو يقال: يجب المصير إلىٰ قول من يرىٰ العقد للفاضل لأنَّه أولىٰ، ويحرم علىٰ الباقين المخالفة، وهذا فاسد، لأنَّه إلزام للمجتهد أن يترك اجتهاده إلىٰ اجتهاد من يجري مجراه، فكيف يكون العقد للفاضل أولىٰ علىٰ كلِّ حال، وبعض من

لا يتمُّ العقد إلَّا به يرىٰ أنَّ ولايته مفسدة وولاية غيره مصلحة، وإنَّما فرضنا أن يكون هذا الاختلاف بين العدد الذي لا يتمُّ عند مخالفينا عقد الإمامة إلَّا به حتَّىٰ لا يقولوا: متىٰ عقد واحد لغيره برضىٰ أربعة فهو إمام، [سواء] كان فاضلاً أو مفضولاً، ولا يلتفت إلىٰ من يعتقد من باقي الأُمَّة أنَّ العقد لغيره أولىٰ، لأنَّا إذا فرضنا الاختلاف بين هذا العدد المخصوص لم يستقم هذا الانفصال، وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّ وقوف أمر الإمامة عند هذا الأمر المقدَّر إنَّما أتوا فيه من قِبَل أنفسهم، كما يقولون إذا قيل لهم: إنَّ الاختيار إذا كان لأهل الحقّ / [[ص ٨]] وكان كلّ فريق من فِرَق الأُمَّة يدَّعي هذه الصفات فالاختيار لا يتمُّ، ولا بدَّ من التجاذب فيه والتغالب والاختلاف ووقوف عقد الإمامة، لأنَّهم إذا قالوا علىٰ هذا الوجه: إنَّهم إنَّما يؤتون من قِبَل نفوسهم في فوت الإمامة دون مكلِّفهم كان هذا القول صحيحاً، لأنَّ علىٰ الحقِّ دليلاً يمكن المبطل إصابته، والمصير إلىٰ موجبه، وبتقصيره يضلُّ عنه، وليس هذا فيما تقدَّم، لأنَّه ليس علىٰ الأُولىٰ من الفاضل والمفضول دليل قاطع يصل إليه الناظر، ويضلُّ عنه المقصر بالتفريط، وإنَّما يرجع في ذلك إلىٰ الأمارات وجهات الظنون، وقد يلتبس ويخفىٰ ويظهر، ولا لوم في هذا الموضع علىٰ أحد المجتهدين، ولا تقصير يُنسَب إليه ولا تفريط، فكيف يسوّىٰ بين الأمرين؟

* * *

منكر الإمامة:

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٥٣٥]] فأمَّا أصحابنا الإماميَّة فإنَّهم يرون علىٰ ما ذكرناه، ويجعلون الكفر هو الإخلال بكلِّ معرفة واجبة في أصل وقوع، ويلحقون الخلاف في الإمامة بالخلاف في النبوَّة في أنَّه كفر.

* * *

٥١ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

الذخيرة في علم الكلام:

/ [[ص ٥٥٣]] **الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:**

اعلم أنَّه لا خلاف بين الأُمَّة في الأمر بالمعروف الواجب والنهي عن جميع المنكر، وإنَّما اختلفوا في جهة وجوبه، وهل هي العقل أو السمع؟

وإنَّما قيَّدنا وجوب الأمر بالمعروف بوجوب المعروف وأطلقناه بالمنكر، لأنَّ المعروف ينقسم إلىٰ واجب ونفل، فالأمر بالواجب كالواجب والأمر بالنفل كالنفل، لأنَّ الأمر بالشيء لا يجوز أن يكون آكد من المأمور به، وإذا جاز الإخلال بالندب جاز الإخلال بالأمر به.

والصحيح أنَّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يجب بمجرَّد العقل إذا لم يكن علىٰ سبيل دفع الضرر والتحرّز إلىٰ المضرَّة ، لأنَّه إذا كان كذلك وجب عقلاً، لأنَّ إزالة الضرر عن النفس واجبة في العقول.

والدليل علىٰ أنَّه ممَّا يجب عقلاً أنَّه لو كان واجباً لكان له وجه [وجوب في العقل، وليس يخلو ذلك الوجه من أن يكون هو قبح المنكر، أو يجعل وجه] وجوبه أنَّ كراهية المنكر واجبة علينا، وإذا لم تنكره لم نكرهه. أو لأنَّ فيه إظهاراً لكوننا غير مريدين له لقبح أن نريد المنكر، أو لأنَّا متىٰ لم نفعل ذلك أوهمنا الناس أنَّا راضون بالمنكر، أو يكون وجه الوجوب كونه لطفاً.

/ [[ص ٥٥٤]] ولا يجوز أن يكون قبح المنكر هو وجه وجوب النهي عنه، لأنَّ ذلك يوجب علىٰ الله تعالىٰ أن يُجدِّد النهي عن المنكر في كلِّ حال، لأنَّه إذا وجب علينا نهيهم عن المنكر مع علمهم بقبح ما فعلوه، وجب عليه تعالىٰ مثل ذلك، لأنَّ وجه الوجوب ثابت في الأمرين.

وأيضاً كان يجب أن يمنع تعالىٰ من القبح لأجل قبحه، ولا يلزم علىٰ ذلك إذا قلنا: إنَّه تعالىٰ قد تعبَّدنا بأن نمنع من المنكر بالنهي. والمنع أن يمنع تعالىٰ عنه بالفعل، لأنَّا نجعل وجه التعبّد لنا بالمنع هو المصلحة، وهي غير ثابتة في منعه، فجاز اختلاف الحالين. وليس كذلك ما قالوه.

وأيضاً فكان يجب علينا أن نُجدِّد النهي في كلِّ حال، لأنَّه لو وجب النهي الأوَّل مع علم مرتكب القبيح بقبحه لوجب في الثاني في كلِّ حال.

وأيضاً فكان يجب أن لا يسقط علينا الإنكار بإنكار غيرنا، لأنَّ وجه الوجوب ثابت في الجميع.

وأيضاً فإنَّ الإنكار كان يجب علينا وإن أدّىٰ إلىٰ

المضرَّة العظيمة في النفس، لأنَّ وجه الوجوب فهو قبح الفعل قائم مع المضرَّة.

وليس يجري ذلك مجرىٰ ما يتعلَّق وجه وجوبه بالمنافع ودفع المضارّ في اعتبار المقابلة وسقوط الوجوب بزيادة المضارّ، لأنَّ إنكار المنكر علىٰ الفرض إنَّما وجب بمجرَّد القبح من غير تعلّق بمنفعة ولا دفع مضرَّة.

وأيضاً فقد كان يجب أن لا يحسن ورود الشرع بإقرار أهل الفريَّة علىٰ القبح، لأنَّ ثبوت وجه الإنكار لا يحسن بورود الشرع بالإقرار.

وبكلِّ هذه الوجوه يسقط قول من جعل وجه الوجوب إظهار الكراهية أو إظهار كونه غير مريد.

/ [[ص ٥٥٥]] وبعد، فليس يجب فيمن لم يكن كارهاً للشيء أن يكون مريداً له، لجواز خلوّه من الإرادة والكراهة.

فأمَّا الإيهام للرضا بالمنكر فغير صحيح، لأنَّه لا يجب أن يكون كلّ من لا ينكر راضياً فيمن توهَّم علىٰ تارك النكير الرضا فهو غالط، والفعل لا يجب لأجل توهّم بغلط السابق [إليه].

ولا يجوز أن يجب لكونه لطفاً، لأنَّ ذلك ليس بمعلوم من طريق العقل، ولا وجه في العقل نقطع عليه منه.

ولو وجب إنكار المنكر لما يقال من أنَّه يكون أقرب إلىٰ أن لا يقع المنكر، لوجب علىٰ أحدنا كلّ فعل يكون معه أقرب إلىٰ مجانبة القبيح، كحضور مجالس الوعظ وسماع أقوال المحذِّرين والمنذرين، فلمَّا لم يجب ذلك بل كان العلم باستحقاق الثواب والعقاب كافياً، وما زاد عليه فإنَّما هو في حكم الندب لأنَّه مقوٍّ للدواعي، فكذلك القول في النهي عن المنكر، لأنَّ العلم باستحقاق الثواب والعقاب كان في اللطف وما زاد عليه من النهي فله حكم الندب.

واعلم أنَّ لوجوب إنكار المنكر شروطاً: أحدها علم المنكر بكونه منكراً، وثانيها أن يحصل هناك أمارة الاستمرار علىٰ المنكر، وثالثها تجويز المنكِر تأثير إنكاره في الإقلاع عن المنكر، ومن الناس من جعل مكان هذا الشرط ظنُّ المنكِر أنَّ إنكاره يُؤثِّر، ورابعها أن يرتفع خوفه علىٰ نفسه إذا أنكر المنكر، وخامسها أن لا يخاف علىٰ ماله متىٰ أنكر المنكر، وسادسها أن لا يكون في إنكاره المنكر مفسدة.

فأمَّا الدلالة علىٰ صحَّة الشرط الأوَّل فهو: أنَّ إنكاره ما لا يعمله منكراً / [[ص ٥٥٦]] كإخباره عمَّا لا يعمله صدقاً في القبح، لأنَّ الإنكار يجري مجرىٰ الخبر لأنَّه قبيح.

وأيضاً فليس له أن يمنعه من تصرّفه الذي لا يأمن أن يكون حسناً، ولا فرق بين أن يمنعه من ذلك بالنهي أو بغيره من الأفعال.

وأمَّا الذي يدلُّ علىٰ صحَّة الشرط الثاني: وهو أنَّ الغرض من الإنكار أن لا يقع الفعل المنكر، فلا يجوز أن يتناول الماضي الواقع، لأنَّ ذلك ممَّا لا يجوز ارتفاعه بعد وقوعه، وإنَّما يصحُّ أن يمنع ممَّا لا يقع، فلا بدَّ من أن يكون هناك أمارة استمرار فاعل المنكر علىٰ فعله يغلب معه الظنّ أنَّه يفعله ويقدم عليه، فيحصل الإنكار للمنع من وقوعه. وأمارات الاستمرار كثيرة معروفة بالعادة.

وقد قيل: من جملة أمارات الإصرار أن لا يظهر أمارة الإقلاع، لأنَّ جماعة لو اجتمعت علىٰ شرب خمر فشربوا أقداحاً فالظنُّ غالب بأنَّهم متىٰ لم يظهر أمارة إقلاعهم كان ذلك أمارة لاستمرارهم.

فإن قيل: ألَّا وجب الإنكار وإن لم يظهر أمارة الاستمرار علىٰ المنكر لتجويز وقوعه مستقبلاً؟

قلنا: لو كان تجويز وقوعه من غير أمارة نظنُّ معها [وقوعه] يقتضي وجوب الإنكار لوجب أن ينكر علىٰ كلِّ قادر علىٰ المنكر، وإن لم يفعله ولا ظهرت أمارة فعله، لأنَّه قادر من القادرين ممَّن فعل معروفاً أو لم يفعل معروفاً. ولا منكر إلَّا ويجوز أن يقع منه في الثاني المنكر، وكان يجب أن لا يختصّ وجوب الانكار بموضع دون آخر. ومعلوم فساد ذلك.

وأمَّا الذي يدلُّ علىٰ الشرط الثالث وهو تجويز المنكر: أن يكون لإنكاره تأثير في الإقلاع عن المنكر. فبيانه: أنَّ للمنكِر ثلاث أحوال: حال يكون / [[ص ٥٥٧]] ظنّه فيها غالباً بأنَّ إنكاره يُؤثِّر، ولا خلاف أنَّه إذا كان علىٰ هذه الحال وجب عليه الإنكار. والحال الثانية يكون ظنّه غالباً بأنَّ المنكر لا يرتفع بإنكاره وإن جوَّز مع ذلك ارتفاعه،

والحال الثالثة أن لا يغلب في ظنّه ارتفاع المنكر بإنكاره ولا أنَّه لا يرتفع ويكون علىٰ التجويز للأمرين علىٰ سواء.

واختلف الناس مع هاتين الحالتين في وجوب إنكار المنكر، فمنهم من أسقطه، ومنهم من أوجبه. وظواهر الآيات في القرآن الدالّة علىٰ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يقتضي وجوب إنكاره ومع فقد ذلك، وإنَّما يخرج من الجملة ما يدلُّ الدليل علىٰ إخراجه من الحال التي يخاف فيها علىٰ النفس، أو أن يكون مفسدة. والظاهر متناول للكلِّ.

وأمَّا الكلام علىٰ الشرط الرابع: فلا خلاف في أنَّه إذا خاف علىٰ نفسه سقط عنه إنكار المنكر، ولأنَّ الخوف علىٰ النفس يبيح إظهار [كلمة] الكفر، فبأن يكون قبيحاً لترك إنكار المنكر علىٰ الغير أولىٰ.

ثمّ اختلف الناس فقال قوم: إنَّ الخوف علىٰ النفس في إنكار المنكر يزيل الحسن كما يزيل الوجوب، وقال آخرون: إنَّما يزيل الحسن مضافاً إلىٰ الوجوب في الموضع الذي لا يكون في الصبر علىٰ القتل إعزازاً للدين، فأمَّا إذا كان في الصبر علىٰ القتل إعزاز للدين حسن الإنكار ولم يجب، وذلك نحو أن يُكرَه بالتخويف علىٰ نفسه علىٰ إظهار الكفر فيُظهِر الإيمان ولا يُظهِر الكفر، وما جرىٰ مجرىٰ ذلك ممَّا فيه إعزاز الدين.

وأمَّا الكلام علىٰ الشرط الخامس وهو الخوف علىٰ المال: فالصحيح أنَّه إذا غلب في ظنِّه أنَّ ظالماً يأخذ ماله _ سواء كان المنكِر عليه أو غيره _ سقط عنه وجوب إنكار المنكر، وزال أيضاً الحسن، لأنَّ إنكاره يصير مفسدة من / [[ص ٥٥٨]] حيث يقع عنده قبيح لولاه لم يقع.

ولا يجوز أن يكون الإنكار والحال هذه ندباً وحسناً علىٰ ما ذهب إليه قوم وقالوا: إن صبر علىٰ أخذ ماله حسن منه الإنكار وكان مندوباً إليه وإن لم يجب. لأنّا قد بيَّنا أنَّه مفسدة، وكونه مفسدة وجه قبح لا يتغيَّر.

وكذلك القول فيه إذا خاف علىٰ عضو من أعضائه أن يُتلَف أو يُضرَب، لأنَّه إذا ظنَّ وقوع قبيح عند إنكاره لولاه لم يقع قَبُحَ منه الإنكار، ولأنَّه مفسدة.

ولا فرق بين كثير المال ويسيره، لأنَّ وجه القبح الذي ذكرناه لا يختلف.

ومن هذا الوجه يُعلَم قبح الصبر علىٰ القتل وإن كان فيه إعزاز للدين، لأنَّ القتل ظلماً مفسدة فلا يخرج من القبح لحصول إعزاز الدين فيه.

فإن قيل: إن كان خوفه علىٰ ماله يُسقِط عنه وجوب إنكار المنكر ويجري مجرىٰ خوفه علىٰ نفسه فيجب أن يُسقِط عنه الخوف علىٰ المال وجوب الصلاة والصوم وجميع العبادات العقلية والسمعية، ومعلوم أنَّ الخوف علىٰ المال لا يُؤثِّر في ذلك كما يُؤثِّر الخوف علىٰ النفس.

قلنا: لو علم الله تعالىٰ أنَّ في العبادات الشرعية مفسدة في بعض الأحوال أو علىٰ بعض الوجوه لأسقط علينا وجوبها في تلك الحال، وإذا علمنا وجوب العبادة في سائر الأحوال من غير تخصيص علمنا أنَّ المفسدة لم يتعلَّق بها في بعض أحوالها.

فإذا قيل: فقد أوجب عليكم بظاهر الآيات إنكار المنكر، فيجب أن تقطعوا بوجوبه علىٰ كلِّ حال، لأنَّه لا مفسدة تتعلَّق به علىٰ بعض الأحوال.

قلنا: لا خلاف بين علماء الأُمَّة في أنَّ إنكار المنكر مشروط بأن لا يكون مفسدة، وإذا أُثبت كونه مفسدة في بعض الأحوال خرج عن الوجوب والحسن.

/ [[ص ٥٥٩]] وأمَّا الكلام علىٰ الشرط السادس _ وهو أن لا يكون في الإنكار مفسدة _ فواضح، لأنَّه وجه قبح ولا يجوز الإقدام علىٰ ما فيه وجه قبح، لأنَّ الغرض من النكير أن لا يقع القبيح، فإذا صار الإنكار طريقاً إلىٰ وقوع منكر آخر ارتفع الغرض المقصود بالإنكار.

ومن فرَّق عن المفسدة بين أن يغلب في الظنِّ أنَّ الذي ينكر عليه يفعل منكراً آخر، وبين أن يغلب في الظنِّ أنَّ غيره يفعل منكراً فمنع للمفسدة من الأوَّل دون الثاني غالط، لأنَّ قبح الإنكار مع تعلّق المفسدة بأمر يرجع إلىٰ من ينكر عليه إنَّما قبح لكونه مفسدة، وهذا الوجه قائم في المفسدة إذا تعلَّقت بغيره.

ومن اشتبه عليه هذا الموضع وقدَّر أنَّ إنكار المنكر لو سقط وجوبه لأجل فساد يقع من غير لكان ألطاف غيرنا واجبة علينا. فإنَّه لم يمعن النظر في حلِّ هذه الشبهة، لأنَّ المكلَّف وإن وجب عليه ما هو لطف [في تكليفه ولم يجب عليه ما هو لطف] لغيره من المكلَّفين، فالمفسدة

المتعلّقة به أو بغيره من المكلّفين قبيحة منه علىٰ كلِّ حال ويجب عليه أن لا يفعلها.

ولا فرق في سقوط وجوب الإنكار بين أن يظنّ المنكِر أنَّ المنكِر عليه يزيد في المنكَر الذي أنكره، أو يفعل منكراً سواه في الحال أو بعدها، أو يكون غيره هو الذي يفعل منكراً إمَّا في الحال أو بعدها. فليتأمَّل ما ذكرناه، فإنَّه أولىٰ ممَّا يمرُّ في الكتب من خلافه وأشبه بالأُصول.

واعلم أنَّ الغرض في إنكار المنكر هو أن لا يقع المنكر، فإذا أثَّر القول والوعظ في ارتفاع المنكر وجب أن لا يتجاوز إلىٰ غيرهما، وإن لم يُؤثِّر جاز أن يغلظ القول ويُشدّد، فإن أثَّر لم يجز تجاوزه، وإن لم يُؤثِّر وجب التجاوز إلىٰ المنع والدفع، ويحسن المنع والدفع ويجبان إن أدَّيا إلىٰ الإيلام المنكر عليه والإصرار / [[ص ٥٦٠]] به والإتلاف لنفسه بعد أن يكون القصد إلىٰ ارتفاع المنكر وأن لا يقع من فاعله، ولا يقصد إيقاع الضرر. ويجري ذلك مجرىٰ ما يدفع به أحدنا الضرر عن نفسه، في أنَّه يحسن منه الإضرار بغيره علىٰ سبيل المدافعة.

وقد أنكر ذلك قوم واعتقدوا أنَّ الإضرار والإيلام لا يكونان علىٰ هذا الوجه إلَّا عقوبة، وإنَّما يفعلهما الأئمَّة أو يُفعَل بأمرهم.

وهذا ليس بصحيح، لأنَّ ما يفعله الأئمَّة أو ما يُفعَل بأمرهم من العقوبات لا يكون إلَّا مقصوداً إليه، والموضع الذي نتكلَّم عليه يخالف ذلك، لأنَّه لو لم يصل فيه إلىٰ الإضرار والإيلام، وإنَّما المقصد فيه المدافعة فيه والممانعة، فإن وقع ضرر فهو غير مقصود.

واعلم أنَّ إنكار المنكر في الأصل من فروض الكفايات، وإن كان [...] فربَّما ينتهي إلىٰ أن يصير متعيّناً علىٰ شخص واحد.

وإنَّما قلنا ذلك لأنَّ المقصد فيه أن لا يقع المنكر، فإذا كان حكم كلّ مكلَّف مع هذا المقدِم علىٰ المنكر حكماً واحداً كان الوجوب عامَّاً لهم، فإذا قام به بعضهم سقط عن البعض الآخر.

هذا [إذا] كان التمكّن من إنكاره عامَّاً للجماعة، فإن تعيَّن التمكّن من جماعة بعينها أو شخص بعينه كان الوجوب بحيث التمكّن.

فصل: الكلام في الإكراه وأحواله وما يتَّصل به:

لـمَّا كان للإكراه تأثير في فعل بعض المنكر أو المنع منه وجب بيان أحواله / [[ص ٥٦١]] لتعلّقه بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

إنَّ الإكراه إنَّما يصحُّ أن يُؤثِّر ويتغيَّر الحكم به إذا جمع شروط ثلاثة: أوَّلها أن يُخاف معه علىٰ النفس، والثاني أن يكون المكرَه غير متمكّن من التخلّص ممَّا خافه إلَّا بفعل ما أُكره عليه، والثالث أن يكون ما أُكره عليه ممَّا يجوز أن يتغيَّر قبحه بالإنكار.

وإنَّما قلنا: إنَّه يكون مكرَهاً بالخوف علىٰ النفس دون غيرها من مال أو عضو، لأنَّ إظهار الكفر قولاً أو فعلاً يقبح بالعقل والسمع، ولا يجوز أن يتغيَّر حاله من قبح إلىٰ حسن إلَّا بدليل سمعي، وقد ثبت أنَّ من خاف علىٰ نفسه إن لم يُظهِر كلمة الكفر أنَّ إظهارها منه يحسن، فيجب أن يكون ما عدا هذا الموضع باقياً علىٰ الحظر. وإذا كان القطع بالإجماع إنَّما هو في الموضع الذي يُخاف فيه تلف النفس، قصرنا الحكم عليه وبقينا فيما عداه علىٰ الأصل.

علىٰ أنَّه يلزم من قاس علىٰ النفس تلف العضو الذي يؤدّي إلىٰ تلف النفس أن يقع الإكراه بكلِّ ضرر من حبس وضرب وشتم وما جرىٰ مجرىٰ ذلك.

وإنَّما شرطنا أن لا يتمكَّن من التخلّص ممَّا أُكره عليه، لأنَّه متىٰ تمكَّن من الخلاص لم يكن مدفوعاً إلىٰ الفعل ولا محمولاً عليه، وهذا ممَّا لا شبهة فيه.

وأمَّا الشرط الثالث فالذي يجب تحصيله فيه: أنَّ الإكراه إنَّما يقع فيما يظهر من المكرَه من فعل أو ترك فيتخلَّص به ممَّا فعله، وهذا لا يتأتّىٰ في أفعال القلوب وإنَّما يصحُّ في أفعال الجوارح، وهي علىٰ ضروب ثلاثة: أحدها ينتقل بالإكراه عن التحريم إلىٰ الوجوب، والثاني ينتقل عن التحريم إلىٰ الإباحة، / [[ص ٥٦٢]] والثالث لا ينتقل بالإكراه عن التحريم بل يكون مع الإكراه محرَّماً كما كان قبل الإكراه.

ومثال الأوَّل: أن يُكرَه علىٰ أكل الميتة ولحم الخنزير وشرب النجاسة وجميع ما يبيحه الاضطرار، فإنَّه عند الإكراه يلزمه ذلك كما يلزمه عند الضرورة، وكما يلزمه دفع المضارّ عن نفسه.

وليس يمتنع أن لا يبلغ هذا الإكراه إلىٰ حدِّ الإلجاء، فيكون الفعل المكرَه عليه واجباً، لأنَّ الميتة ممَّا تعافه النفس وتنفر منها، فيزول بذلك الإلجاء ويبقىٰ الوجوب.

وأمَّا الضرب الثاني _ وهو ما ينتقل بالإكراه عن التحريم إلىٰ الإباحة _ فمثاله: إظهار كلمة الكفر، لأنَّه يحسن من إظهاره مع الإكراه ما كان غير حسن وغير مرغَّب به في الإمساك عن إظهارها، لأنَّ فيه إعزازاً للدين وتقوية له، فصار إظهار كلمة الكفر هاهنا من باب الرخصة لا من باب الوجوب.

وقد حمل قوم علىٰ هذا الموضع إظهار كلمة الحقّ عند السلطان الجائر، وجعلوا ذلك أفضل عند الخوف علىٰ النفس مثل إظهار كلمة الكفر.

فإذا قيل: كيف يرغب في ترك إظهار كلمة الكفر لإعزاز الدين بأن يصبر علىٰ القتل وهو ظلم وقبيح، وقد يتعلَّق بصبره علىٰ القتل وامتناعه من إظهار كلمة الكفر مفسدة، فيجب أن يقبح منه ترك الإظهار ويلحق بالوجوب لا الرخصة.

قلنا: إذا ثبت بالإجماع أنَّه مرغَّب في ترك إظهار كلمة الكفر وأنَّ ذلك الأفضل والأولىٰ به، قطعنا بذلك علىٰ أنَّه لا مفسدة فيه، لأنَّ الله تعالىٰ لا يرغب فيما فيه مفسدة.

فإذا قيل: كيف لا يكون مفسدة والقتل القبيح واقع عنده ولولاه لم يقع؟

/ [[ص ٥٦٣]] قلنا: قد يصحُّ تقديراً خروج ذلك من كونه مفسدة، بأن يعلم الله تعالىٰ أنَّ القتل يقع علىٰ كلِّ حال، أو يعلم أنَّ ما يظنّه المكرَه من وقوع القتل به إذا لم يُظهِر الكفر لا يقع به وإن أظهره.

والصحيح إن أُكرِه علىٰ إظهار كلمة الكفر، فالواجب أن يُعرِّض بإظهارها ولا يقصد الإخبار، بل يقصد ما لا يكون معه كاذباً، لأنَّ الكذب قبيح علىٰ كلِّ حال، وممَّا لا يحسن عند الإكراه.

وليس الطعن في ذلك: بأنَّ في الناس من لا يحسن المعاريض بشيء، لأنَّ كلّ أحد يحسن التعريض في معاملاته وتصرّفه وليس بظاهر تعذّر ذلك علىٰ بعضهم، وقد قيل: لو جاز أن يكون في المكلَّفين من لا يحسن المعاريض لصرف الله تعالىٰ المكرِه له عن إكراهه حتَّىٰ لا يحتاج إلىٰ فعل القبيح علىٰ وجه لا يمكنه الانفكاك منه إلَّا بتلف النفس.

ولو قيل أيضاً: إنَّ الإكراه لا يبيح إظهار كلمة الكفر إلَّا لمن يعرف المعاريض، ومن لا يعرفها يلزمه الكفّ عن الإظهار وإن قُتِلَ دونه كما يلزمه ذلك إذا أُكره علىٰ [قتل] نبيّ أو مؤمن. لكان أولىٰ ممَّا ذكروه ممَّا يقتضي خروج الكذب عن أن يكون قبيحاً إلىٰ أن يكون حسناً.

وأمَّا الضرب الثالث _ وهو الذي لا يُؤثِّر الإكراه فيه _ فمثاله: أن يُكرَه علىٰ قتل النفوس وعلىٰ الظلم، فيكون الواجب عليه الكفّ وإن قُتِلَ دونه، لأنَّه ليس له أن يزيل الضرر عن نفسه بإدخاله علىٰ غيره، ولأنَّ خوفه من العقاب الدائم الذي علىٰ قتل غيره يُخرِجه من أن يكون ملجأً.

فأمَّا إذا أُكره علىٰ تناول طعام غيره علىٰ سبيل الظلم، فالعقل لا يفصل بينه وبين قتل غيره أو قطع عضو من أعضائه، لكن السمع قد ورد بأنَّ / [[ص ٥٦٤]] للإنسان عند الضرورة والخوف علىٰ نفسه أن يستبقي نفسه بتناول طعام غيره من غير إذنه، فيجب أن يكون الإكراه مؤثِّراً في ذلك.

وكذلك قال الفقهاء: إنَّ راكب السفينة إذا خاف علىٰ نفسه وغيره الغرق إن لم يرم حمولات السفينة أنَّ ذلك استيفاء للنفوس ويخرج من كونه ظلماً، لأنَّه تعالىٰ بإباحته قد تضمَّن العوض.

ولا شبهة في أنَّ العبادات الشرعية يجوز الإكراه علىٰ تركها ويكون المكرَه معذوراً كالصلاة والزكاة والصوم والحجّ.

فأمَّا القود مع الإكراه فقد اختلف العلماء فيه، فقال قوم فيمن أُكره علىٰ قتل غيره: إنَّ القود علىٰ المكرِه لأنَّه يصير كأنَّه هو القاتل، ومنهم من جعله علىٰ المكرَه لأنَّه مباشر للقتل، وفيهم من أوجب القود عليهما جميعاً، ومنهم من أزال القود في ذلك.

ولم يختلفوا في أنَّ الدية علىٰ المكرِه، لأنَّ فعل المكرَه كأنَّه فعل المكرِه. فأمَّا العوض فلازم لا محالة للمكرِه، لأنَّه في حكم الفاعل.

ومن المشتبه من مسائل هذا الباب الإكراه علىٰ الزنا، ففي الناس من قال: إنَّ إكراه الرجل علىٰ الزنا متعذّر لا يصحُّ، وإن صحَّ في المرأة. ومن ذهب إلىٰ أنَّه لا يصحُّ، يتعلَّق بأنَّ الآلة التي يقع بها الزنا لا تنتشر حتَّىٰ يتمكَّن بها من الفعل مع الإكراه والخوف.

وهذا غير صحيح، لأنَّ انتشار الآلة يرجع إلىٰ الشهوة، فالكراهة غير مؤثِّرة وكذلك الخوف، إلَّا أن يدَّعي المدَّعي أنَّ الشهوة في هذه الأحوال تبطل ولا تحصل. وهذا غير مسلَّم، لأنَّ الشهوة من فعله تعالىٰ، فيجوز أن يديمها علىٰ كلِّ حال مع الخوف والكراهية، فالإكراه علىٰ الزنا علىٰ ما ذكرناه غير مستحيل.

/ [[ص ٥٦٥]] وإذا ثبت إمكان [إكراه] الزنا فلا فرق من جهة العقل بينه وبين شرب الخمر، فكما جاز أن يتغيَّر قبح شرب الخمر عند الإكراه بالسمع جاز مثل ذلك في الزنا، لكن عامَّة الفقهاء وجلّهم يذكرون أنَّ الإباحة لا تحصل في الزنا عند الإكراه علىٰ وجه ولا سبب. وإذا ثبت ذلك خالفنا بينه وبين شرب الخمر، وجعلنا قبحه ممَّا لا يتغيَّر بالإكراه.

وأمَّا الإكراه علىٰ [ما] يفعله المكرَه بنفسه من المضارّ فيرجع فيه إلىٰ الزيادة والنقصان والمقابلة، لأنَّ من أُخيف بالضرر العظيم الواصل إليه إن لم يضرّ بنفسه ضرراً يسيراً يجب عليه فعل ذلك الضرر بنفسه ليدفع الضرر الأعظم، ولهذا لو أُكره علىٰ قتل نفسه لم يكن له أن يفعل ذلك، لأنَّه نهاية ما يخافه، ولأنَّه إنَّما يتحمَّل المضرَّة في نفسه لدفع مضرَّة هي أعظم منها وليس هذا في قتل نفسه.

فأمَّا الإكراه علىٰ المقام في بلد فله حكم ما لا ينفكُّ ذلك المقام منه من الأفعال، فإن كان لا ينفكُّ مع المقام من أمر يجوز أن يفعله عند الإكراه جاز لدفع الإكراه المقام، ويصير كأنَّه أُكره علىٰ ذلك الفعل. ومثاله: أن يُكرَه علىٰ المقام ببلد يحتاج فيه إلىٰ تناول ميتة أو ما أشبهها ممَّا يحلُّ بالإكراه، فإن أُكره علىٰ مقام بحيث لا ينفكُّ بها لا يحلُّ أن يُفعَل مع الإكراه، فليس له أن يقيم، مثل قتل النفوس وما جرىٰ مجراها.

وقد اختلف الناس في جواز المقام ببلد يُظهِر فيه الكفر ولا يقع التمكين من إنكاره. وقال قوم: لا يجوز المقام فيه علىٰ كلِّ حال ويجب المفارقة، وقال آخرون: إذا لم يكن هذا المقيم خائفاً _ وهو أن يوجد بإظهار الكفر _ جاز له المقام إذا أظهره غيره ولم يتمكَّن هو من إنكاره.

/ [[ص ٥٦٦]] واعتلَّ من أجاز له ذلك: بأنَّه إذا لم يتمكَّن من إظهار الإنكار _ وهو معذور في أن لا ينكر وغير مخلٍّ بواجب _ فلا وجه لتحريم المقام عليه، ولو جاز أن يُحرِّمه عليه مع أنَّه معذور في الكفِّ عن الإنكار لجاز أن يكون ملوماً إذا غلب في ظنِّه أنَّ في بعض الدور منكراً وإن لم يلزمه فيه تكليف. والجامع من العلَّة بين الأمرين أنَّه معذور في ترك النكير.

فإذا قيل: في ذلك إيهام للرضا بالمنكر.

قلنا: الكفُّ عن إنكار المنكر ليس بدلالة للرضا علىٰ كلِّ وجه، فإذا أقام من ذكرنا حاله وبذل الوسع في إظهار الكراهية لذلك المنكر الظاهر بطل التوهّم عليه، وقد كان النبيّ ﷺ مقيماً بمكّة مدَّة والكفر فيها ظاهر ولم يحرم ذلك عليه، لما كان صلوات الله وسلامه عليه مظهراً للدين في أصحابه وبحيث يمكنه.

ولا يلزم علىٰ هذا جواز حضور مجالس الشرب والمناكير، لأنَّ حضور هذه المجالس لا يجوز أن يكون إلَّا لغرض صحيح، فإن كان المجتمعون علىٰ المنكر ممَّن يجوز دخول شبهة عليهم فيما فعلوه جاز الحضور لإزالة الشبهة، وإذا كان ممَّن يُعرَف من حالهم أنَّه لا شبهة داخلة عليهم فلا يحسن الحضور إلَّا للنكير وإلَّا فهو متَّهم مطرف للمظنَّة.

وليس كذلك المقام في البلد الذي فيه معيشة المقيم وأهله وولده، لأنَّ غرضه في المقام صحيح حسن وإن تعذَّر عليه إنكار ما يظهر فيه المنكر.

ولا يجوز لأحدٍ أن يقيم في دار كفر إلَّا علىٰ وجه يتميَّز به من الكفّار ولا يدخل علىٰ أحد شبهة في أنَّه من جملتهم، لأنَّه متىٰ لم يكن متميّزاً فقد تعرَّض لإجراء حكم الكفر عليه من قتل أو قتال أو منع توارث ودفن في قبور المسلمين، فلا بدَّ من أن يكون متميّزاً لصفة من الصفات وطريقة من الطرق، وشرح هذه الجملة يطول، وفيما ذكرناه مقنع.

* * *

شرح جمل العلم والعمل:

[[ص ١٦٢]] **مسألة:** قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: والأمر بالمعروف ينقسم إلىٰ واجب وندب، فما تعلَّق منه بالواجب كان واجباً، وما تعلَّق منه / [[ص ١٦٣]] بالندب كان ندباً.

والنهي عن المنكر كلُّه واجب عند شروطه، لأنَّ المنكر لا ينقسم انقسام المعروف.

شرح ذلك: لا خلاف بين الأُمَّة في أنَّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان، وقد نطق القرآن بهما في آي كثيرة.

/ [[ص ١٦٤]] واختلف أهل العدل في وجوبهما عقلاً، ومنهم من أوجبهما سمعاً وقال: العقل لا يدلُّ علىٰ ذلك. وهو الصحيح الذي اخترناه.

والأمر بالمعروف ينقسم قسمين: إلىٰ أمر بمعروف هو واجب، مثل الصلاة والزكاة والصوم والحجّ وما أشبه ذلك من العبادات، وغيرها من الواجبات العقليَّة والسمعيَّة. وما هذا وصفه فهو واجب مثله. وإلىٰ أمر بمعروف هو ندب، مثل النوافل في الأفعال المرغَّب فيها. فما هذا حكمه فهو مندوب مثله.

وإنَّما قلنا ذلك: لأنَّ المعروف لـمَّا كان منقسماً إلىٰ واجب وندب لا بدَّ أن ينقسم الأمر به انقسامه، لأنَّه لا يجوز أن يكون المعروف ندباً والأمر به واجباً.

فأمَّا النهي عن المنكر فهو كلُّه واجب، وإنَّما كان كذلك لأنَّ ترك القبيح كلُّه واجب. ولا ينقسم انقسام المعروف، فلأجل هذا قلنا: إنَّ النهي عن المنكر كلّه واجب. إلَّا أنَّهما لا يجبان إلَّا عند شروطه نذكرها فيما يلي هذا الفصل.

[شرائط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر]:

مسألة: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: وليس في العقل دليل علىٰ وجوب ذلك إلَّا إذا كان علىٰ سبيل دفع الضرر، وإنَّما المرجع في / [[ص ١٦٥]] وجوبه إلىٰ السمع.

ومن شرائط إنكار المنكر أن يعلمه منكراً، ويُجوِّز تأثير إنكاره، ويزول الخوف علىٰ النفس وما يجري مجراها، ولا يكون في إنكاره مفسدة.

شرح ذلك: قد بيَّنا أنَّ الطريق في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر السمع دون العقل، وبيَّنا أقسام المعروف والأمر به، وبقي الآن أن نذكر شرائطهما.

فمن شرائط وجوبهما: أن يعلم المعروف معروفاً والمنكر منكراً حتَّىٰ يجب عليه إنكاره، فمتىٰ لم يعلمه لم يجب عليه ذلك. ولا يقوم غلبة الظنِّ في هذا الباب مقام العلم، لأنَّ مع غلبة الظنِّ يجوز أن يكون المعروف معروفاً والمنكر منكراً ويجوز أن يكون الأمر بخلافه، لأنَّه ليس مع غلبة الظنِّ قطع، وإذا جوَّز ذلك لم يجب عليه بل يقبح منه.

ومنها: أن لا يؤدّي ذلك إلىٰ ضرر في النفس أو المال، لأنَّه متىٰ أدَّىٰ إليهما أو إلىٰ واحد منهما لم يجب عليه. وهل يحسن ذلك وإن لم يكن واجباً أم لا؟ فيه خلاف، فمنهم من قال: يحسن أن يتحمَّل الضرر في نفسه وماله إذا لم يؤدِّ إلىٰ تلفها حين يأمر بالمعروف وينهىٰ عن المنكر، ومنهم من قال: لا يحسن ذلك. وغلبة الظنِّ في هذا الباب يقوم مقام العلم ولا يحتاج إلىٰ القطع علىٰ انتفاء ما ذكرناه.

/ [[ص ١٦٦]] ومنها: أن يُجوِّز تأثير إنكاره ولا يقطع علىٰ أنَّ إنكاره لا يُؤثِّر، لأنَّه متىٰ قطع علىٰ إنكاره وأنَّه لا يُؤثِّر، لم يحسن وكان عبثاً، ويكفي التجويز في هذا الباب لما قلناه.

ومنها: أن لا تكون فيه مفسدة، لأنَّه متىٰ كان فيه مفسدة قبح بلا خلاف. وهذا القسم أيضاً لا بدَّ أن يكون معلوماً.

وعلىٰ هذا التجويز يكفي أن نقول: من شرط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن لا تكون فيه مفسدة. وإذا قلنا ذلك لم نحتج أن نقول: ولا يؤدّي إلىٰ ضرر في النفس والمال، لأنَّ ذلك إذا كان قبيحاً فقد دخل فيه هذا القسم فلا يحتاج إلىٰ إفراده بالذكر، وهو الذي اخترناه مذهباً.

* * *

٥٢ - الإنسان:

جوابات المسائل الطرابلسيَّة (خ):

[[ص ٢٣٣]] **المسألة الثانية عشر:** إن قيل: ما حقيقة الإنسان؟ وهل هو جملة الجسم الظاهر أم بعضه أم شيء غيره؟ فإن كان غيره فما هو؟ وإن كان هو الجسم فكيف يجوز الزيادة / [[ص ٢٣٣]] فيه والنقصان منه مع تعلّق التكليف عليه من سمن وهزل وقطع عضو منه في حال إيمان وكفر، ومن قطعه في

كفره وانتقاله إلىٰ الإيمان؟ وكيف يكون حكمه في البعث؟ وما وجه العدل فيما يلزمه من ذلك؟

الجواب وبالله التوفيق: أنَّ الكلام في هذه المسألة يتعلَّق بمعنى وعبارة، فأمَّا الكلام في المعنىٰ فهو أن نُبيِّن من الحيّ الفعّال؟ وهل هو هذه الجملة أو شيء فيها أو شيء منها أو خارج عنها؟ وهو المهمّ في هذه المسألة. والكلام في العبارة أن نُبيِّن معنىٰ هذه اللفظة في اللغة العربية، وعلىٰ أيِّ شيءٍ وضعوها، وفي أيِّ شيءٍ يستعملونها.

وقد دلَّ الشيوخ علىٰ أنَّ الحيّ الفعّال هو هذه الجملة المدرِكة المشاهدة دون غيرها، بأن قالوا: قد ثبت أنَّ أحدنا يجد نفسه مريداً وقاصداً ومدرِكاً ومعتقداً ضرورةً، ولا يجوز أن يعلم أحوال الذات ضرورةً والذات معلومة بالاستدلال، كما لا يجوز أن يعلم أحوال غيره من لا يعلم الذات، فلو كان الإنسان شيئاً غير هذه الجملة كائناً ما كان لكان طريق العلم به الاستدلال لا الضرورة.

وهذا يقتضي علمنا بأحواله ضرورةً، وهذا أشف ما استدلّوا به، وهو مع ذلك مطعون عليه مقدوح فيه بما نذكره، وهو أن نقول: إنَّ علم الإنسان بنفسه علىٰ سبيل الجملة ضرورةً إنَّما يحتاج في العلم بالتفصيل إلىٰ ضرب من الاستدلال، وإذا كان الأمر علىٰ هذا فقد صار علمه بذاته وصفاته معلوماً من طريق الضرورة، وليس له أن يقول: يجب أن يعلم ذاته ضرورةً علىٰ سبيل التفصيل كما علم أحواله ضرورةً، وذلك أنَّ هذا السؤال عائد علىٰ جميع المخالفين في هذه المسألة، لأنَّ أحداً من المخالفين في الإنسان لا يدَّعي أنَّه يعلم ذاته ضرورةً علىٰ سبيل التفصيل ولا يدري هل الذي علمه هو الجسم أو بعضه أو شيء خارج عنه، فأمَّا الأحوال فمعلوم بالتفصيل ضرورةً، وهذا السؤال يقدح في الدليل الذي ذكرناه.

وممَّا استدلّوا به أيضاً أنَّ الإنسان يعلم غيره قاصداً إلىٰ مخاطبته ومواجهته بالكلام عند إدراكه له ومشاهدته، فلولا أنَّ الحيّ القاصد مدرِك مشاهد لما وجب أن يعلم عند مشاهدته هذا الجسم كونه قاصداً، فدلَّ ذلك علىٰ أنَّ القاصد / [[ص ٢٣٤]] هو هذا الجسم دون غيره.

وهذا أيضاً ليس بشيء، لأنَّ المشاهدة طريق إلىٰ العلم وليست موجبة للعلم، لأنَّها قد تحصل من غير حصول العلم، ألَا ترىٰ أنَّ النائم والبهيمة والطفل يدركون ولا يعلمون، فعُلِمَ أنَّ الإدراك ليس بموجب للعلم وإنَّما هو طريق إليه، فما المانع من أن يكون الله تعالى جعل من جملة كمال العقل أن يفعل العلم الضروري بقصد من يخاطبنا ويواجهنا بالكلام وإن لم نشاهد ذاته، لأنَّ علىٰ المذهب الصحيح يجوز أن يفعل العلم الضروري بكلِّ مشاهدٍ وإن لم تحصل المشاهدة بكلِّ معلوم سواء كان مشاهداً أو ممَّا تستحيل المشاهدة عليه، ولهذا نقول: إنَّ علوم أهل الآخرة بالله تعالىٰ ضرورية وإن كان المشاهدة لا تجوز عليه تعالىٰ.

والذي يجب اعتماده في هذه المسألة أنَّ أحدنا كما يعلم ضرورةً كونه مريداً ويجد إرادته في ناحية قلبه علىٰ سبيل الجملة ويُفرِّق في جهة الإرادة من ناحية قلبه وناحية أطرافه، وكذلك الحال في كونه ناظراً حتَّى أنَّه إذا أدمن النظر والفكر في ناحية قلبه، ويلحق بهذا أيضاً كونه معتقداً ومشتهياً، وإذا ثبت أنَّ الأرادة والنظر وما جرىٰ مجراهما ممَّا ذكرناه نجد من ناحية القلب من هذا الجسد فقد بطل قول معمّر ومن جرىٰ مجراه وذهب إلىٰ مذهبه في أنَّ الإنسان غير هذه الجملة وأنَّه منفصل عنها، وليس بجزوٍ منها ولا مشابكٍ لها، فلم يبقَ إلَّا قول من يقول: إنَّ الحيّ الفعّال جزوٌ من القلب متخلِّل في سائر الجملة أو القول الذي يُحكىٰ عن النظّام أنَّه نفس الحياة، فلو كان جزواً من القلب لوجب ألَّا يقع منه الأفعال مبتدأة في الأطراف، ولوجب أن يكون حكم الأطراف حكم غيرها من الأجسام المتَّصلة به والمجاورة له في أنَّه لا يفعل فيها إلَّا علىٰ سبيل التوليد، وقد علمنا خلاف ذلك.

ولا يمتنع أن يقال أيضاً: لو كان الحيّ الفعّال جزواً في القلب والقلب مشتمل عليه وليس من جملته لوجب أن يعرف ذلك من نفسه كما يعرف من نفسه أحدنا إذا جلس في بيت وحضر فيه مكانه منه. وبهذا أيضاً يُعلَم أنَّه ليس متخلخلاً في سائر الجملة وبأنَّه أيضاً كان ينبغي ألَّا تقع أفعاله في ظواهر الجسد مبتدأة بل متولِّدة.

فأمَّا الحياة فعرض والعرض يستحيل أن يكون حيَّاً قادراً عالماً، وممَّا يدلُّ علىٰ ما ذكرناه أنَّه قد ثبت أنَّ أحدنا قد يتعذَّر عليه حمل بعض الأجسام / [[ص ٢٣٥]] بإحدىٰ

يديه ويخفّ متىٰ استعان باليد الأُخرىٰ، وهذا يدلُّ علىٰ أنَّه لـمَّا استعان باليد الأُخرىٰ استعمل به القدرة التي فيها ما لم يكن مستعملاً له لما كان حاملاً بإحدىٰ اليدين، وهذا يُبطِل قول معمّر ومن ذهب في الإنسان إلىٰ أنَّه خارج عن هذه الجملة وأنَّ القدرة تحلّه وتقوم به. وكلُّ دليل علىٰ أنَّ القدرة تحلُّ هذه الأعضاء هو مبطل لقول مخالفينا في الإنسان ومصحِّح لمذهبنا فيه.

فأمَّا الكلام في العبارة فلا خلاف بين أهل اللغة العربية في أنَّ الإنسان واقع علىٰ هذا الشخص ولا يجوز هذا الاسم على غيره ولا يعرفون سواه، وما تسميتهم للحيوان المخصوص بأنَّه إنسان وفرس وجمل في أنَّه إشارة إلىٰ هذا الشخص الممثَّل إلَّا تسميتهم للجمادات المخصوصة بالسيف والرمح في أنَّه إشارة إلىٰ المركَّب تركيباً مخصوصاً، فمن ادَّعىٰ أنَّ الإنسان غير هذا الشخص في أنَّه خارج عن اللغة العربية كمن ادَّعىٰ في سائر ما ذكرناه أنَّه غير المشاهد الممثَّل.

فأمَّا ما مضىٰ في السؤال من جواز الزيادة فيه والنقصان بسمن وهزال وصغر وكبر، فهذه الزيادة ليست بزيادة فيه من حيث كان حيَّاً وجملةً واحدةً، وكالشيء الواحد ولا تأثير لها في الأحكام الحادثة عليها كلّها، فوجودها كعدمها، ألَا ترىٰ أنّا نذمّ ونمدح السمين في حال سمنه فإذا هزل لم يختلف حال مدحنا له، وكذلك قولنا في الهزيل إذا سمن، وإنَّما الذي يقع الاعتبار به ما انتقص من بنيته خرج من أن يكون حيَّاً وبطل أن يكون كالشيء الواحد؟ والقول في الأعضاء وقطعها إذا لم يؤثّر إبانتها في نقض بنية الحياة كالقول في السمن والهزال.

فأمَّا الذي يجب إعادته فهي الأجزاء التي متىٰ أنقصت بطلت الحياة وخرجت الجملة من أن تكون جملة، وما عدا ذلك من الزائد عليه لا يجب إعادته، لأنَّ الإعادة إنَّما تجب للثواب والعوض أو العقاب، والمثاب والمعاقب هو الذي قد صار جملة واحدة، وليس كلّ بعض من أبعاضه له هذا الحكم، فلا يجب إعادة الأجزاء التي تدخل بها الجملة في أن تكون جملةً، والتي لا يُؤثِّر انفصالها في إبطال الجملة، ولهذه الجملة تفصيل مذكور في مواضعه، وهذا القدر كافٍ في الاطّلاع علىٰ ما لا بدَّ من معرفته.

* * *

[[ص ٢٣٧]] **مسألة في الإنسان**: الأولىٰ في هذه المسألة أن نُبيِّن كلاماً وجيزاً فيها يُطَّلع به علىٰ أُصولها وطريق الكلام فيها، وأنَّ من ضبط ما نورده تمكَّن من نقض كلام المخالفين في هذه المسألة علىٰ افتراقهم، وتمكَّن من معرفة / [[ص ٢٣٨]] فساد ما أورده أبو سهل النوبختي رحمه الله في كتابه في الإنسان، فهذا أولىٰ من التشاغل بنقض ذلك الكتاب لقلَّة إفادته وكثرة الفائدة فيما نورده ونعتمده، وقد اختلف الناس في الحيّ الفعّال، فقال قوم هو هذه الجملة الذي تتعلَّق الأحكام به من أمر ونهي ومدح وذمّ، ويسمّىٰ هذا الحيّ الفعّال إنساناً إذا كان مبنيَّاً من هذه البنية، وقد يُسمّىٰ الحيّ بالفعّال من الملائكة والجنّ بأسماء أُخر موضوعة لذلك الجسن، والفلاسفة تسمّي الحيّ الفعّال بأنَّه نفس. وقال قوم: إنَّ الحيّ الفعّال هو ذاتٍ من الذوات ليست بجوهر متحيِّز ولا عرض حال في هذه الجملة وإن كان فاعلاً فيها ومصرِّفاً لها، وهذا المذهب يُحكىٰ عن معمّر، وكان أبو محمّد الحسن بن موسىٰ وأبو سهل النوبختيان رحمهما الله يذهبان إليه. وكان الغوطي وابن الراوندي يذهبان جميعاً إلىٰ أنَّه جزء في القلب من الروح. وقال النظّام: إنَّه الروح وهي الحياة المداخلة لهذه الجملة. وذهب بعض المتأخِّرين وهو ابن الأخشاذ إلىٰ أنَّه جسم رفيق منساب في جميع هذه الجملة.

ونحن ندلُّ علىٰ المذهب الصحيح من هذا الكلام، فإنَّ الفلاسفة حدّوا الإنسان بأنَّه الحيّ المايت الناطق، والصحيح ما قدَّمناه من أنَّه عبارة عن هذا الشخص المبنيّ البنية المخصوصة، والأولىٰ أن يكون ما نُحِتَ من حجر أو خشب علىٰ صورة الإنسان لا يُسمّىٰ بأنَّه إنسان علىٰ الحقيقة، وإن كان أبو علي الجبّائي قد ركب ذلك، وخالفه أبو هاشم وقال: إنَّ قولنا: إنسان، عبارة عن هذه الصورة مع التحيّز والصفات المخصوصة، وهذا هو الصحيح، لأنَّ تسميته الإنسان بأنَّه إنسان يجري مجرىٰ تسمية النخلة بأنَّها نخلة، فكما لا يقع اسم النخلة علىٰ ما صُوِّر من طين أو شمع علىٰ صورة النخلة واعتبر في ذلك الأعراض المخصوصة التي تختص بالنخلة فكذلك الإنسان.

فأمَّا الإنسان الميِّت فيُوصَف بهذا الاسم علىٰ التحقيق، وليس قولنا الحياة مؤثِّراً في أجزائه.

والصحيح أيضاً أنَّ أطراف الإنسان إذا كان فيها حياة داخلة تحت الاسم، ومن قُطِعَت يده أو رجله يُوصَف بأنَّه إنسان ناقص، والأولىٰ أن يُفسَّر هذا النقصان لئلَّا يوهم أنَّه ناقص في كونه حيّاً.

والصحيح أنَّ الشعر والظفر ليسا من جملة الحيّ، لأنَّه لا حياة فيهما ولا يقع الإدراك بهما.

فأمَّا الحدّ المحكي عن الفلاسفة فقد اعترض بأنَّ في العرب من أثبت / [[ص ٢٣٩]] الجنّ والملائكة وأثبت لهما هذه الأوصاف التي أضافوها إلىٰ الإنسان وإن لم يسمّوها بالإنسان، وليس لهم أن يُخطِّؤوا العرب ويُجهِّلوهم في إثبات الجنّ والملائكة، لأنَّ خطأهم لو كانوا أخطؤوا في ذلك لا يُؤثِّر فيما ذكرناه، لأنَّ عبارتهم تجري علىٰ اعتقادهم لا علىٰ حسب علومهم، ألَا ترىٰ أنَّهم يُسمّون الأصنام بأنَّها آلهة لما اعتقدوا أنَّ العبادة تحقُّ لهم؟ فهم مصيبون في الاسم وإن كانوا مخطئين في الاعتقاد، فقد كان يجب لو كان حدُّ الإنسان ما ذكروه أن يصف أهل الصفة ما اثبتوه من الجنّ والملائكة مخطئين أو مصيبين، لأنَّهم ناس ومعلوم خلاف ذلك.

علىٰ أنَّ الميِّت ليس بحيّ ولا خلاف بين أهل اللغة في أنَّه يُسمّىٰ إنساناً، لأنَّهم يقولون: إنسان حيّ وإنسان ميِّت.

فإن قالوا: ما أردنا بقولنا: حيّ، من هو كذلك في الحال بل من يجوز أن يحصل علىٰ هذه الصفة، كما لم نرد بقولنا: ميِّت، إثبات الصفة في الحال وإنَّما أردنا جوازها لولا ذلك لتناقض قولنا: حيّ مائت، فليس يُفهَم من حدِّكم في لغتنا التي بها يُكلَّمون إلَّا إثبات الصفة دون جوازها، لأنَّهم لا يصفون من يجوز أن يكون حيّاً بأنَّه حيّ كما لا يصفون من يجوز أن يكون متحرِّكاً بأنَّه متحرِّك، وعالماً بأنَّه عالم.

وبعد فليس يخلون من أن يريدوا بالنطق الكلام أو يريدوا التمييز علىٰ ما يذهبون إليه، فإن أرادوا الأوَّل فيجب أن لا يكون الأخرس إنساناً، وإن أرادوا الثاني فغير معروف في لغتنا النطق التميّز، ومن حدَّ بلغتنا فيجب أن يوافق حدّه موضوعات لغتنا وإلَّا كان مخطئاً. علىٰ أنَّ الحدَّ إنَّما يُذكَر فيه ما يبيَّن به المحدود من غيره ولا يدخل فيه ما يشارك المحدود فيه غيره، وقد علمنا أنَّ الإنسان لا يُبيَّن من البهائم بكونه حيّاً مائتاً، فلِمَ أدخلوا ذلك في الحدود؟ وقد كان يجب أن يقتصروا علىٰ النطق الذي هو معنىٰ التمييز، فهو الذي يُبيَّن به الإنسان من غيره، وهذا يدلُّ علىٰ اختلال حدّهم وفساده. مع أنَّهم عند أنفسهم أهل التحقيق وأرباب التمييز والتحديد.

والذي يدلُّ علىٰ صحَّة ما ذهبنا إليه في الحيِّ الفعّال أشياء، منها: أنَّ الفاعل في هذه الجملة لو كان ليس فيها علىٰ ما ذهب إليه معمّر وكلُّ من وافقه لكان الفاعل يخترع الأفعال في هذه الجملة ويبتدئها، لأنَّ علىٰ مذهبهم أنَّ القدرة قائمة بالإنسان الحيّ الفعّال لا بهذه الجملة، والمعلوم بطلان ذلك ضرورةً، لأنَّ أحدنا قد يتعذَّر / [[ص ٢٤٠]] عليه حمل بعض الأجسام أو يثقل إذا حمله بإحدىٰ يديه، فإذا استعان بالأُخرىٰ تأتّىٰ المتعذّر وخفَّ المستثقل، وهذا الحكم معلوم ضرورةً لا يصحُّ مع القول بالاختراع، فإنَّ القدرة قائمة في الحيّ الذي اثبتوه، وأنَّ هذه الأعضاء ليست بمحلٍّ للقدرة، ولا يصحُّ هذا الفرق المعلوم ضرورةً إلَّا علىٰ مذهب من أثبت في كلِّ واحدٍ من اليدين قدراً، وأنَّه لا يصحُّ أن يفعل بإحدىٰ قدرة اليدين في الأُخرىٰ، فلهذا خفَّ عند الاستعانة ما ثقل، لأنَّه استعمل قدراً ما كان استعملها قبل الاستعانة، ومن قال: إنَّ القدرة قائمة في الحيِّ الذي ليس بهذه الجملة فإنَّما يخترع الفعل بها اختراعاً في هذه الأعضاء، فلا يمتنع أن يفعل علىٰ هذا في يمينه بجميع قدره فلا يخفُّ عليه ما يستعمل في حمله بيديه، لأنَّ القدرة في الحالين واحدة، وقد عُلِمَ خلاف ذلك، فإن راموا أن يذكروا وجهاً في خفَّة المحمول مع الاستعانة لم يجدوه. وهذا الوجه يُبطِل أيضاً مذهب من يقول: إنَّ الحيَّ الفاعل القلب، لأنَّ اليدين علىٰ مذهبهم ليسا بمحال القدرة وإنَّما تحلُّ القدرة المعنىٰ الذي في القلب.

ومنها: أنَّ المريض المدنف قد ينتهي به المرض إلىٰ تعذّر تحريك يده عليه مع احتمال للحركة، فلو كان الإنسان منّا مخترعاً لجاز أن يخترع بقدرة التي هي قائمة به الأفعال في الأعضاء مع المرض، لأنَّه قادر والمحلّ محتمل.

وليس لهم أن ينفوا مع المرض كونه قادراً، لأنَّا نعلم أنَّ الإنسان مع تعذّر حركة أطرافه عليه عند المرض قد يريد ويكره ويعتقد، فلولا أنَّه قادر علىٰ هذه المعاني لما صحَّ

منه أن يفعلها، فقد كان يجب أن يفعل بهذه القدرة الحركة في الأطراف، وليس يجوز أن يكون المرض أخرج العضو من احتمال الحركة، لأنَّ غير المريض يُحرِّكها.

وليس لهم أن يقولوا: إنَّ المرض إنَّما أخرج العضو من صحَّة ابتداء الحركة فيه ولم يُخرِجه من أن يقع علىٰ سبيل التوليد، وغير هذا المريض منّا إنَّما يُحرِّك يد المريض منّا علىٰ سبيل التوليد.

قلنا: هذا تعليل بالمحال، لأنَّ ما أخرج المحلّ من احتمال معنىٰ من المعاني أخرجه من احتماله علىٰ كلِّ وجهٍ. وبعد فإنَّ القديم تعالىٰ يصحُّ أن يبتدئ ويخترع الحركة في أطراف المريض، فعلمنا أنَّ المريض لا يخرج العضو من احتمال الحركة مبتدأة ولا متولِّدة، وإن كان المرض علىٰ مذهبهم ما نفىٰ القدرة / [[ص ٢٤١]] علىٰ الحركة، وهي باقية في الحيِّ علىٰ ماكانت عليه، فلا يخرج المحلّ من احتمال الحركة، وكيف يُخرِجه من ذلك والحياة لا تحتاج في وجودها في المحلِّ إلىٰ معنىٰ زائد علىٰ وجود المحلّ؟ وليست ممَّا يحتاج إليه بنية وأعراض مخصوصة.

وهذا الدليل يُبطِل مذهب معمّر ومن وافق من بني نوبخت، ومذهب ابن الراوندي ومن وافقه في أنَّ الحيِّ جزء في القلب.

وممَّا يُبطِل مذهب ابن الراوندي ومن وافقه مضافاً إلىٰ ما تقدَّم أنَّ الفاعل لو كان معنىٰ في القلب لما صحَّ ظهور الحركة في الأطراف، لأنَّها إن كانت علىٰ جهة الاختراع فقد أبطلناه، وإن كانت علىٰ سبيل التوليد فنحن نعلم خلافه، لأنَّ ذلك يقتضي أن نجد جذباً ودفعاً من ناحية القلب، وقد علمنا أنَّ اليد تتحرَّك من غير أن يسري إليها من القلب حركة ضرورةً.

وممَّا يُبطِل مذهب معمّر ومن وافقه أنَّ أحدنا يجد كونه مريداً من ناحية قلبه، فإذا أدمن الفكر والنظر وجد التعب والألم في جهة قلبه، فلولا أنَّ القلب محلّ للإرادة والنظر لم تكن هذه الأحكام.

وممَّا يُفسِد هذا المذهب أيضاً أنَّ الفاعل لو كان غير مجاور لهذه الجملة ولا حال فيها وإنَّما يخترع الفعل فيها اختراعاً لم يكن بعض الجمل بذلك أحقّ من بعض، لأنَّه لا وجه للاختصاص به.

فإن قيل: ما أنكرتم أن تختصَّ بعض الأحياء بصحَّة الفعل في بعض هذه الأشخاص دون بعض لوجه من التعلّق غير معلوم علىٰ سبيل التفصيل كقولهم: إنَّ الحال من الأعراض في المحلِّ يختصُّ ببعض الجواهر دون بعض، وكذلك ما كان به الحيُّ زيداً بعينه لا يجوز أن يضمَّ إلىٰ حيٍّ آخر؟

قلنا: إنّا لـمَّا حكمنا باختصاص العرض بمحلِّه لم نجز أن يوجد في غيره من المحال علىٰ وجهٍ من الوجوه، وكذلك الجواهر التي تختصُّ زيداً لا يجوز أن تختصَّ بغيره علىٰ حال من الأحوال. وقولهم في الفاعل في هذا الجسد بخلاف ذلك، لأنَّهم يذهبون إلىٰ أنَّه لو زيدت في هذا الجسد أجزاء كثيرة وانضمَّت إليه وبنيت معه لكان ذلك الفاعل يفعل فيها علىٰ وجه ما كان فاعلاً فيما كان فيما قبلها، ويقولون: إنَّه تعالىٰ قادر من الأجزاء التي إذا انضمَّت إلى هذه الجملة صحَّ الفعل في الجميع علىٰ ما لا يتناهىٰ، فما يؤمِّنكم من أن يبني الله تعالىٰ هذه الأجزاء التي إذا زادها في جسم زيد فعل زيداً فيها شخصاً آخر ففعل فيه / [[ص ٢٤٢]] زيداً كما يفعل في الشخص الأوَّل؟ لأنَّ هذه الأجزاء ممَّا يصحُّ أن يفعل فيها زيداً، وممَّا يختصُّ بالتعلّق بها، وليس لغيره تعلّق بها.

ويُبطِل أيضاً هذا المذهب أنَّه لا وجه مع التمسّك به بخروج الحيّ الفاعل القادر من صفاته وعدمه عند ضرب رقبته هذا الرجل أو قطع رأسه، وليس لنقص بنية هذا الجسم تأثير في خروج ذلك الحيّ من صفاته، لأنَّ الحيّ إنَّما يجب أن يخرج من صفاته عند ظهور ضدّها أو ما يجري مجرىٰ الضدّ، وأيُّ وجهٍ لانتفائها ووجوب الخروج عنها؟ وما رضوا بأن ذهبوا إلىٰ أنَّ الحيّ القادر العالم يخرج عن صفاته كلَّما يُقطَع وسط هذا الجسد حتَّىٰ زادوا علىٰ ذلك فقالوا: إنَّه إذا قُطِعَ وسطه عُدِمَ ذلك الحيّ الموجود وخرج عن الوجود. وهذا ممَّا لا يُعقَل من قولهم، ولا يصحُّ تصوّره، لأنّا إذا أوجبنا خروج الحيّ من كونه حيّاً بنقض بنية الحياة فقد أحلنا علىٰ أمر مفهوم، وإذا قلنا: إنَّ عدم المحلّ يوجب عدم الحالّ فقد أشرنا أيضاً إلىٰ معقولٍ، ولا وجه يُعقَل لخروج الحيّ من صفاته ووجوده بنقض هذا الجسد علىٰ وجه من الوجوه.

علىٰ أنّا نقول لهم: كيف خرج ذلك الحيّ من كونه علىٰ صفاته وبطل وتلاشىٰ بقطع الوسط ولم يخرج بقطع اليد والرجل والحكم واحد فيما ليس بمجاور لهذه الجملة ولا حالٍّ فيها؟

وممّا يدلُّ ابتداءً علىٰ أنَّ الحيّ هو هذه الجملة المشاهدة أنّا نجد أحكاماً تظهر من هذه الجملة يمكن أن تكون متعلّقةً بها ومستندةً إليها فيجب ألّا تتعدّاها، لأنَّ تعلّقها بغيرها مع أنّه غير معلوم والتجاوز بها عن الجملة المعلومة يؤدّي إلىٰ كلّ جهالة وإلىٰ أن يكون الصفات وما يستحقُّ علىٰ المعاني متعلّقة بغيرها من طبع أو غيره، وأن يكون السواد لم ينفه البياض الطارئ علىٰ محلّه بل نفىٰ سواده، وكذلك القول في استحقاق المدح والذمّ علىٰ الأفعال في تجويز تعليقه بغير المعقول الذي ظهر حكمه.

وممّا يدلُّ أيضاً علىٰ صحَّة مذهبنا في الإنسان وبطلان ما عداه أنَّ الإدراك يقع بكلِّ أعضاء هذه الجملة، فلو لم يكن في هذه الأعضاء حياة لكانت كالشعر والظفر لا يدرك بها، وإذا كان لا بدَّ من حياةٍ تحلُّ الأعضاء ومحال أن توجب هذه الحياة حكم الحيّ لكلِّ ما حلَّته، لأنَّ ذلك يقتضي كون هذه الجملة أحياء كثيرين، فكانت لا تتصرَّف بإرادةٍ واحدةٍ ولا تكون كالشيء / [[ص ٢٤٣]] الواحد، ولا يمتنع وقوع الاختلاف والتمانع من هؤلاء الأحياء، ويجروا مجرىٰ أحياء كثيرين ضُمَّ بعضهم إلىٰ بعض، ومحال أن تكون هذه الحياة توجب الحكم لغير هذه الجملة لفقد الاختصاص أيضاً، فإذا لم يصحّ كون الحيّ غير هذه الجملة ولا بعضها ولا كلّ جزء منها فقد ثبت مذهبنا بأنَّ الحيّ بهذه الحياة الموجودة في أحد الأجزاء هو الجملة التي هذا الجزء بعض لها، وقد بطل مذهب النظّام بجميع ما ذكرناه أو بعضه.

وممّا يُبطِله أنَّ أحدنا قد يُحرِّك يده في جهتين مختلفتين في الحال الواحدة، فلو كان الحيّ شيئاً غير هذا الجسم لم يصحّ ابتداء الحركات مع اختلافها في الأطراف. وأيضاً فإنَّ اليد إذا شُلَّت لم يكن قبضها وبسطها علىٰ الحدِّ الذي كان يمكن وهي صحيحة، فلولا أنَّ هذه الأعضاء من جملة الحيّ لما وجب ذلك، ولو كان الحيّ منفصلاً عنها لم يؤثِّر تغيّر صفاتها في فعله فيها. وليس يمكن القول بأنّها خرجت بالشلّ من احتمال الحركة، لأنَّ الله تعالىٰ يُحرِّكها، وغير هذه الجملة التي اليد الشلّاء متَّصلة بها أيضاً يُحرِّكها، فلو كانت غير محتملة للحركة لم يجب.

وبعد فإن اشاروا بالروح إلىٰ الحياة التي نقول بأنّها عرض فالحياة لا يصحُّ فيها أن تكون حيَّةً عالمةً قادرةً، فإن أرادوا به الهواء المتردّد في منافذ الجسم فذلك أيضاً ممّا لا يصحُّ أن تحلّه الحياة ولا يدرك الألم واللذَّة به وهو علىٰ صفته، وإن لم يرد به ذلك فهو غير معقول.

علىٰ أنَّ الإدراك يقع بظاهر الجسم فيجب أن يكون الحياة في الظاهر موجودة، والفعل يقع ابتداءً في الأطراف، فلو كان المحرِّك لها شيئاً مداخلاً لهذا الجسم لكانت الحركة علىٰ سبيل الجذب والدفع، ومعلوم ضرورةً خلاف ذلك.

وبعد فما السبب الموجب لتلف هذه الروح المداخلة عند قطع الوسط والرأس؟ وكيف لم تتلف عند قطع اليد والرجل؟ فعلىٰ مذهب النظّام لا وجه لذلك يُعقَل، ولكن ما قدَّمناه وما خصَّصنا به النظام من الكلام يُبطِل قول من ذهب في الإنسان أنّه جسم رفيق منساب في جميع هذه الجملة، لمضاهاة هذا المذهب لمذهب النظّام، وإنّما اخترس الذاهب إليه ممّا يلزم النظّام في الفرق بين قطع الرأس واليدين، قال: اليد إذا قُطِعَت تقلَّص الباطن فلم يتلف، فإذا قُطِعَ الظاهر والباطن تلف. وهذا من قائله ومرتضيه تعليل بالباطل، وإذا جاز التقلّص في اليد جاز في الرأس والوسط، وإذا جوَّزناه لمن نأمن / [[ص ٢٤٤]] في من قُطِعَ رأسه ووسطه أن يبقىٰ حيّاً.

واعلم أنَّ الذي قوّىٰ الشبهة في الإنسان حتّىٰ ذهب القوم في الخطأ إلىٰ كلِّ مذهب أنّهم استبعدوا أن ترجع الصفة الواحدة إلىٰ جملةٍ من الأجزاء، وأن ينضمّ ما ليس بحيّ فيصير حيّاً.

وجواب عن هذا أنَّ كلَّ ما لا يدخل تحت العلم الضروري فإنّما يُرجَع فيه إلىٰ الدليل فينقاد له كائناً ما كان، ولا معنىٰ للتعجّب ممّا تسوق إليه الأدلَّة، فإنّما التعجّب من قول لا دليل عليه، ورجوع الصفة الواحدة إلىٰ جملة أجزاء من الجائز في العقل الخارج عن المستحيل، فإذا دلَّ عليه الدليل وجب إثباته، وذلك في الجواز كرجوع الصفات الكثيرة إلىٰ الذات الواحدة، وقد علمنا أنَّ الحيَّ هو هذه الجملة دون بعضها، لأنَّ الأحكام المعقولة ترجع إلىٰ الجملة دون أجزائها من مدح وذمّ، والإنسان يعلم ضرورةً أنّه

مدرك واحد ومريد واحد، وإذا اعتبرنا ذلك وجدنا الحيّ منّا يفتقر إلىٰ معنىٰ يكون به حيّاً، وعلمنا أنَّ الحياة لا توجب له هذا الحكم إلَّا مع غاية الاختصاص به، فإن استحال حلول الحياة الواحدة في جميع الأجزاء استحال أيضاً أن يكون المحلّ بها حيّاً لما تقدَّم ذكره، فلم يبقَ في تعلّق الحياة بالجملة وإيجابها الحال إلَّا ما ذهبنا إليه من حلول بعضها وإيجابها الحكم لها. ولـمَّا وجدنا الحيّ يخرج من كونه حيّاً عند نقض بنية بعض هذا الجسم علمنا أنَّ الحيَّ يفتقر إلىٰ بنية، وإنَّما لا يقف علىٰ تفصيل ذلك وتحديده.

وليس يمتنع أن يضمّ ما ليس بذي صفة إلىٰ ما ليس له تلك الصفة فتحصل الصفة التي ما كانت لكلِّ واحدٍ منهما، ألَا ترىٰ أنَّه قد يضمّ ما ليس بمعجز ولا خارق للعادة إلىٰ ما ليس كذلك فيصير معجزاً وخارقاً للعادة، وما ليس بمحكم من الأفعال ولا دالّ علىٰ كونه عالماً إلىٰ ما ليس كذلك فيصير بالاجتماع دلالة علىٰ العلم، وما ليس بجسم إلىٰ ما ليس بجسم فيصير جسماً، والمحل ليس بمتحرِّك مثل وجود الحركة فإذا وُجِدَت الحركة فيه وهي أيضاً غير متحرِّكة صار متحرِّكاً؟

ومن شبههم أيضاً قولهم: لو كان الحيّ القادر هو الجملة المشاهدة ونحن نعلم جواز دخول الزيادة والنقصان والسمن والهزال علىٰ هذه الجملة فكان يجب ألَّا يعلم الإنسان منّا اليوم أنَّه الحيّ القادر من قبل إذا زادت أجزاؤه أو نقصت، ولما صحَّ أن نذمَّ السمين علىٰ ما وقع في حال هزاله والهزيل علىٰ ما كان منه في حال سمنه.

والجواب علىٰ هذه الشبهة / [[ص ٢٤٥]] علىٰ ركاكتها أنَّ العلم بالحيّ القادر إنَّما تعلَّق بالمختصّ بهذه الصفة من الجملة التي لا تتغيَّر في نفسها بالزيادة والنقصان، وتكون علىٰ حدٍّ واحدٍ في كونها عالمةً قادرةً مع السمن والهزال، وليس العلم بالحيّ القادر متعلّقاً بالأجزاء التي يدخلها الزيادة والنقصان وإنَّما يتعلَّق بالجملة.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ١١٣]] فصل: في ماهية الإنسان:

لـمَّا أحوجنا الكلام في التكليف إلىٰ بيان ما هو المكلَّف لتعلّقه به وجب / [[ص ١١٤]] بيانه. والمكلَّف هو الحيّ، ويُسمّىٰ الحيّ منا إنساناً، وإن يُسمّىٰ الحيّ من الملائكة والجنّ بأسماء أُخر، [وكذلك الحيّ من البهائم يُسمّىٰ بأسماء أُخر] موضوعة لذلك الجنس، والفلاسفة يُسمّون الحيّ الفعّال بأنَّه نفس.

والحيّ علىٰ المذهب الصحيح هو هذه الجملة التي نشاهدها دون أبعاضها، وبه تعلَّقت الأحكام من أمر ونهي ومدح وذمّ.

وقد خالف في ذلك قوم، وقالوا: إنَّ الحيّ الفعّال هو الذات من الذوات ليست بجوهر متحيِّز ولا حالّ ولا عرض في هذه الجملة، وإن كان يفعل فيها ويدبّرها ويصرفها. وهذا المذهب محكي عن معمَّر وإليه كان يذهب ابنا نوبخت.

وقيل: إنَّه جزء في القلب، علىٰ ما حكي عن ابن الراوندي والفوطي.

وقال الأسواري: هو ما في القلب من الروح.

وقال النظّام: إنَّه الروح، وهو الحياة المداخلة لهذه الجملة.

وحكي عن بعض المتأخّرين: أنَّه جسم رقيق ينساب في جميع هذه الجملة.

والذي يدلُّ علىٰ صحَّة ما ذهبنا إليه: أنَّ الأحكام الراجعة إلىٰ الحيّ كلّها نجدها تظهر في هذه الجملة ومنها، لأنَّ الإدراك يقع بأعضائها، والتألّم والتلذّذ تابع للإدراك، والفعل المبتدأ يظهر في أطرافها، فلا بدَّ من إسناد ذلك / [[ص ١١٥]] إليها وإلىٰ ما له تعلّق معقول بها، وإذا أفسدنا جميع [ما ادُّعي] من وجوه التعلّق لم يبقَ إلَّا ما ذكرناه.

ولا يجوز أن يكون الفاعل في هذه الجملة خارجاً عنها وليس فيها، كما يُحكىٰ عن معمَّر ومن وافقه، لأنَّ هذا المذهب يقتضي أن يخترع الأفعال في هذه الجملة ويبتدئها، لأنَّ القدرة علىٰ مذهبهم الفاسد قائمة به لا بهذه الجملة. وهذا يبطل بما نعلمه ضرورةً من أنَّ أحدنا قد يتعذَّر عليه حمل بعض الأجسام بإحدىٰ يديه أو يثقل، فإذا استعان باليدين تأتّىٰ المتعذَّر أو خفَّ المستثقل، لأنَّه لا وجه لهذا الحكم المعلوم باضطرار مع القول بالاختراع، وأنَّ هذه

الأعضاء ليست بمحالّ للقُدَر، ولا يصحُّ إلّا علىٰ مذهب من أثبت في اليد اليمنىٰ من القُدَر ما لا يصحُّ أن يفعل به إلّا باستعمالها ومباشرتها، وأنَّ القادر وإن كان قادراً بها في اليمين واليسار لا يصحُّ أن يفعل بقُدَر الجميع مع استعمال إحدىٰ اليدين.

وبهذه الطريقة أيضاً يُعلَم أنَّه ليس بمعنىٰ في القلب، ويبطل هذا المذهب ليستا بمحالّ للقُدَر، وإنَّما تحلُّ القُدَر المعنىٰ الذي في القلب، لما صحَّ ظهور الحركات في الأطراف، لأنَّها إن كانت علىٰ جهة الاختراع فقد أبطلناه، وان كانت علىٰ سبيل التوليد فقد علمنا خلافه، لأنَّ ذلك يقتضي الجذب من القلب والرفع، وقد علمنا أنَّ اليد تتحرَّك من غير أن يسري إليها من القلب حركة.

وممَّا يُبطِل هذين المذهبين معاً _ يعني مذهب معمَّر ومن قال: إنَّه معنىٰ في القلب _: أنَّ المريض المدنف قد ينتهي به المرض إلىٰ تعريض تعذّر تحريك يده عليه مع احتمالها للحركة، فلو كان الإنسان مخترعاً لجاز أن يخترع بقُدَره / [[ص ١١٦]] التي هي قائمة به علىٰ كلِّ حال في الأعضاء الفعل مع المرض [ومحال أن يكون المرض أخرج العضو عن احتمال الحركة، لأنَّ غير المريض يُحرِّكها، فإذا كان المرض] ما نفىٰ قُدَر اليد علىٰ ما يقوله، فما الموجب لتعذّر ذلك؟ والقادر الفاعل عندهم ما خرج عن كونه قادراً.

وهذا الوجه أيضاً يلزم من قال: إنَّ الإنسان جزء في القلب يُحرِّك الأطراف لا علىٰ جهة الاختراع.

وممَّا يُبطِل مذهب معمَّر ومن وافقه: أنَّ الإنسان يجد كونه مريداً من ناحية قلبه، وإذا أدمن الفكر والنظر وجد التعب والألم في جهة قلبه، فلولا أنَّ القلب محلّ لذلك لم تكن هذه الأحكام، فلا وجه لها إلّا ما نذهب إليه.

ويُبطِل ذلك زائداً علىٰ ما ذكرناه: أنَّ الفاعل لو كان غير مجاور لهذه الجملة ولا حالّ فيها وإنَّما يخترع اختراعاً، لم يكن بعض الحمل بذلك أولىٰ من بعض، فأيُّ وجهٍ للاختصاص؟

فإن قيل: ليس بمنكر أن يختصَّ بصحَّة الفعل في بعض هذه الأشخاص دون بعض لضرب من التعلّق وإن لم يُعلَم علىٰ سبيل التفصيل، كما يقولون: إنَّ الحالّ من الأعراض في المحال يختصُّ ببعض الجواهر دون بعض، فلا يصحُّ وجوده في غيره، وكذلك ما كان به الحيّ زائداً بعينه من الأجزاء لا يجوز أن يضمَّ إلىٰ حيٍّ آخر.

قلنا: بين الأمرين فرق واضح، لأنّا لـمَّا جعلنا العرض مختصَّاً بمحلّه لم يجز أن يوجد في غيره علىٰ وجه من الوجوه، وكذلك الجواهر التي يختصُّ زائداً لا يجوز أن يختصَّ بغيره علىٰ وجه، وأنتم تقولون: إنَّ الفاعل في الجسد لو زيدت فيه الأجزاء الكثيرة وانضمَّت إليه، لكان ذلك الفاعل يفعل فيه علىٰ حدِّ ما كان / [[ص ١١٧]] فاعلاً فيها قبلها، ويقولون: إنَّه تعالىٰ قادر من الأجزاء التي إذا انضمَّت إلىٰ هذه الجملة كان الفعل واقعاً في الجميع علىٰ ما لا يتناهىٰ، فما المنكر من أن يبني الله تعالىٰ هذه [الأجزاء] التي إذا زادها في جسم زيد فعل فيها شخصاً آخر، فيفعل فيه زيد كما يفعل في الشخص الأوَّل، لأنَّ هذه الأجزاء ممَّا يصحُّ أن يفعل فيها زيد وممَّا يختصُّ بالتعلّق بها وليس لغيره بها تعلّق.

وبعد، فما الوجه علىٰ هذا المذهب في خروج الحيّ الفاعل القادر من صفاته وعدمه عند ضرب رقبة هذا الجسم أو قطع وسطه، وليس لنقض بنية هذا الجسم تأثيره في خروجه من صفاته؟

وهذا [ممَّا] لا يُعقَل من قولهم، ولا يصحُّ تصوّره، لأنّا إذا أوجبنا خروج الحيّ من كونه حيَّاً ينقض بنية الحياة، فقد أحلنا إلىٰ أمر مفهوم. وإذا قلنا: إنَّ عدم المحلّ يوجب عدم الحالّ، فقد أشرنا إلىٰ معقول. وكذلك سائر ما تعلَّق بعضه ببعض من وجهٍ معقول.

وبعد، فكيف خرج ذلك الحيّ من كونه علىٰ صفاته، ويبطل بقطع الوسط، ولم يخرج بقطع اليد والرجل، والحكم فيها واحد فيما ليس بمجاور لهذه الجملة والحالّ فيها؟ وسواء قيل: إنَّ ذلك الحيّ عند إبانة الرأس أو خرج عن صفاته ولم يُعدَم، لأنَّه لا وجه معقول يقتضي ذلك.

وممَّا يدلُّ ابتداءً علىٰ أنَّ الحيّ هو هذه الجملة المشاهدة: أنّا نجد أحكاماً وصفات تظهر من هذه الجملة يمكن أن تكون متعلّقة بها ومستندة إليها، فيجب أن لا يتجاوزها، لأنَّ القول بتعليقها بغيرها وهو غير معلوم،

والعدول بها عن الجملة المعقولة مع إمكان التعلّق يؤدّي إلىٰ الجهات وإلىٰ تجويز أن تكون الصفات التي تستحقُّ عن المعاني المعقولة متعلّقة بغيرها من طبع أو / [[ص ١١٨]] غيره، وأن يكون السواد لم ينف البياض الطارئ علىٰ محلّه بل نفاه غيره. وكذلك القول في استحقاق المدح علىٰ الأفعال أو الذمّ في تجويز تعليقه بغير المعقول الذي ظهر حكمه.

ويدلُّ أيضاً علىٰ ذلك: أنَّ الإدراك علىٰ ما بيَّناه يقع بكلِّ أعضاء هذه الجملة، فلو لم يكن في الأعضاء حياة لكانت كالشعر والظفر لا يُدرَك بهما، وإذا كان لا بدَّ من حياة تحلُّ الأعضاء _ ومحال أن توجب الحكم لكلِّ ما حلَّته، لأنَّ ذلك يقتضي كون هذه الجملة أحياء كثيرين _ فكانت لا تتصرَّف بإرادة واحدة، ولا يكون كالشيء الواحد، ولا يسع بين هؤلاء الأحياء الاختلاف والتمانع، ولجرت هذه الجملة مجرىٰ أحياء كثيرين ضُمَّ بعضهم إلىٰ بعض، ومعلوم ضرورةً خلاف ذلك.

ومن المحال أيضاً أن تكون هذه الحياة توجب الحكم لغير هذه الجملة لفقد الاختصاص، ولأنَّه ليس واحد في ذلك بأولىٰ من غيره، ولا يجب أن توجب الحياة الموجودة في البعض الحكم لبعض آخر لفقد الاختصاص أيضاً. وإذا لم يصحّ كون الحيّ غير هذه ولا بعضها ولا كلّ جزء منها ثبت ما نذهب إليه من أنَّ الحيّ بهذه الصفات الموجودة في أحد الأجزاء هو الجملة التي هذا بعض لها.

وقد بطل مذهب النظّام ببعض ما ذكرناه، ويُبطِله أيضاً: أنَّ أحدنا قد يُحرِّك يديه في جهتين مختلفتين في الحالة الواحدة، فلو كان الحيّ شيئاً في هذا الجسم لم يصحّ ابتداء الحركات مع اختلافها في الأطراف.

وأيضاً فإنَّ اليد اذا شُلَّت لم يمكن من قبضها وبسطها ما كان يمكن وهي صحيحة، فلولا أنَّ هذه الأعضاء من جملة الحيّ لما وجب ذلك، ولو / [[ص ١١٨]] كان الحيّ منفصلاً عنها لم يُؤثِّر بغير صفاتها في فعلها فيها.

وليس يمكن القول بأنَّها خرجت بالشلل من احتمال الحركة، لأنَّ الله تعالىٰ يُحرِّكها. وغير هذه الجملة التي اليد الشلَّاء متَّصلة بها أيضاً يُحرِّكها، ولو لا احتمالها للحركة لم يجز ذلك.

وبعد، فإن أشار بالروح إلىٰ الحياة التي يقول: إنَّها عرض بالحياة، لا يصحُّ فيها أن تكون حيَّة عالمة قادرة. وإن أراد به الهواء المتردّد في مخارق هذا الجسم، فذلك أيضاً ممَّا لا يصحُّ أن تحلّه الحياة، ولا يُدرَك الألم واللذَّة به وهو علىٰ صفته، وإن لم يرد ذلك فهو غير معقول.

علىٰ أنَّ الإدراك يقع بظاهر الجسد، فيجب أن تكون الحياة في الظاهر موجودة والفعل يقع ابتداءً في الأطراف، فلو كان المحرِّك لها شيئاً مداخلاً لهذا الجسم لكانت الحركة علىٰ سبيل الجذب والدفع، وقد علمنا ضرورةً خلاف ذلك.

وبعد، فما السبب الموجب لتلف هذا الروح المداخلة عند قطع الوسط والرأس، ولم تتلف عند قطع اليد أو الرجل. فعلىٰ مذهب النظّام من الكلام يبطل قول من يذهب في الإنسان أنَّه جسم رقيق منساب إلىٰ جميع هذه الجملة، لأنَّ هذا المذهب يضاهي مذهب النظّام. واحترس الذاهب إليه ممَّا يلزم النظّام في الفرق بين قطع الرأس واليد، بأن قال: اليد إذا قُطِعَت تقلَّص الباطن فلم يتلف، وإذا قُطِعَ الرأس انقطع الظاهر والباطن.

وهذا تعلّل بالباطل، وإذا جاز التقلّص باليد جاز في الرأس والوسط، وإذا جوَّزناه لم نأمن في من قُطِعَ رأسه ووسطه أن يبقىٰ حيَّاً.

وقد أُلزم قائل هذا المذهب أن يكون الإدراك بظاهر الجسد متناقضاً / [[ص ١٢٠]] لمجاورة الأجزاء التي فيها الحياة لما لا حياة فيه، كإدراك العضو الخدر. وهذا غير لازم، لأنَّ التناقض إنَّما يكون بالإضافة إلىٰ إدراك متكامل كما يقوله في العضو الخدر والتسليم، فإذا كان مذهب القوم في جميع الأعضاء أنَّ فيها أجزاء لا حياة فيها وأجزاء فيها الحياة، فالتناقض إلىٰ ماذا هي؟

وممَّا يجب علمه أنَّ الذي قوّىٰ الشبهة في الإنسان حتَّىٰ ذهب القوم في الخطأ إلىٰ كلِّ مذهب، أنَّهم استبعدوا أن ترجع الصفة الواحدة إلىٰ جملة من الأجزاء، وإن انضمَّ ما ليس بحيٍّ إلىٰ ما ليس بحيٍّ فيصير حيَّاً، والأُمور التي لا تدخل تحت الضرورة وإنَّما المفزع فيها إلىٰ الدليل ويجب اتّباع ما يدلُّ الدليل عليه فيها، ولا معنىٰ للتعجّب بما يقود إليه الأدلَّة، وإنَّما العجب من قول لا دليل عليه كائناً ما كان.

ورجوع الصفة الواحدة إلىٰ جملة أجزاء من الجائز، فإذا دلَّ عليه الدليل وجب إثباته، وذلك [في الجواز] كرجوع الصفات الكثيرة إلىٰ الذات الواحدة. وقد علمنا أنَّ الحيّ هو الجملة دون أبعاضها، لأنَّ الأحكام كلّها ترجع إلىٰ الجملة دون أجزائها من مدح وذمّ، ومعلوم للإنسان ضرورةً أنَّه مدرك واحد مريد واحد، وإذا اعتبرنا ذلك فوجدنا الحيّ منّا يفتقر إلىٰ معنىٰ يكون به حيَّاً، وعلمنا أنَّ الحياة لا توجب له هذا الحكم إلَّا مع غاية الاختصاص، واستحال حلول الحياة الواحدة في جميع الأجزاء، واستحال أيضاً أن يكون المحلّ بها حيَّاً، فلم يبقَ في تعلّق الحياة بالجملة وإيجابها الحال لها، ولما وجدنا الحيّ يخرج من كونه حيَّاً عند نقض بنية هذا الجسم. علمنا أنَّ الحيّ يفتقر إلىٰ بنية وإن لم يوقف علىٰ تفصيل ذلك وتحديده.

وليس يمتنع أن ينضمَّ ما ليس بذي صفة إلىٰ ما ليس له تلك الصفة، / [[ص ١٢١]] فتحصل الصفة التي ما كانت لكلٍّ واحدٍ منهما. ألَا ترىٰ أنَّه قد ينضمُّ إلىٰ ما ليس بمعجز ولا خارق للعادة إلىٰ ما هو كذلك فيصير معجزاً وخارقاً للعادة، وما ليس بمحكم من الأفعال ولا دالٌّ علىٰ كون فاعله عالماً إلىٰ ما هو كذلك، فيصيران بالاجتماع دالّة علىٰ العلم، وما ليس بجسم إلىٰ ما ليس جسماً فيصير جسماً، والمحلّ ليس بمتحرِّك قبل وجود الحركة، فإذا وُجِدَت الحركة فيه وهو أيضاً غير متحرِّك صار متحرِّكاً.

* * *

٥٣ - أهل السُّنَّة:

الشافي في الإمامة (ج ١):

[[ص ٩٠]] وكيف لم يذكر قول أبي الهذيل بتناهي مقدورات الله تعالىٰ ومعلوماته، وقوله: (إنَّ علم الله تعالىٰ هو الله)، وهذا أقبح من القول المحكي عن هشام رحمه الله، لأنَّ أبا الهذيل قد قال في تناهي المعلوم بأقبح من قوله وأضاف إليه المقدور.

وقول النظّام: (إنَّ الله لا يقدر علىٰ الظلم)، وحمله أن قال: (لو أنَّ طفلاً وقع في شفير جهنَّم لم يوصف الله تعالىٰ بالقدرة علىٰ إلقائه فيها، / [[ص ٩١]] وإن كان يجوز وصف الملائكة والزبانية بذلك)، وقوله بالمداخلة والطفرة، وأنَّه لا نهاية لأجسام العالم في التجزّي، ونفيه الأعراض، وهذا مزج التعطيل والإلحاد بالتجاهل والعناد.

وقول معمّر: (من زعم أنَّ الله يعلم نفسه فقد أخطأ، لأنَّ نفسه ليست غيره، والمعلوم غير العالِم)، واعتقاده أنَّ الأمراض والأسقام من فعل غير الله تعالىٰ، وكذلك الألوان والطعوم والأراييح التي في العالم.

وقول هشام بن عمرو الفوطي بنفي دلالة الأعراض علىٰ الله / [[ص ٩٢]] تعالىٰ، واعتقاده أنَّ حرب الجمل لم يكن عن قصد من أمير المؤمنين عليه السلام وأصحابه، ولا من عائشة وطلحة والزبير وأصحابهم، ولا برضىً منهم، وإنَّما اجتمعوا لتقرير الأُمور وترتيبها حتَّىٰ وقع بين نفر من الأعراب من أصحاب الجميع الحرب والكبراء ساخطون لها. وتخطئة من زعم أنَّ الله تعالىٰ يعلم الأشياء قبل كونها.

وهذا القول الذي حكوه عن هشام بن الحكم رحمه الله تعالىٰ مع نفي أصحابه له قد صحَّحوه عن شيخهم.

وغلط الجاحظ قبيح في المعرفة، واعتقاده استحالة أن يقدر الله تعالىٰ علىٰ إعدام الأجسام، وقوله: (إنَّ الله لا يُخلِّد كافراً في النار ولا يُدخِله إليها، وإنَّ النار هي التي تُدخِل الكفّار إليها)، حتَّىٰ حكي عن بعض أصحابه وقد سُئِلَ عن معنىٰ هذا القول: وكيف صارت النار تُدخِل الكفّار نفسها؟ فقال: (لأنَّهم عملوا أعمالاً صارت أجسادهم إلىٰ حال لا يمتنع النار إذا جاورتها في القيامة من اجتذابها إليها بطباعها).

وقوله ثمامة في المانيّة، وذهابه في أنَّ المعارف ضرورية إلىٰ / [[ص ٩٣]] أقبح من مذهب الجاحظ وأغلظ، واعتقاده أنَّه لا فعل للعباد إلَّا الإرادة فقط، وما سوىٰ ذلك فهو حدث لا محدِث له.

وكيف ذهب عن حكاية الجاحظ عن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ما يطمُّ علىٰ كثير ممَّا تقدَّم؟

ونحن نحكي لفظه بعينه، قال: (كان واصل بن عطاء يجعل عليَّاً وطلحة والزبير بمنزلة المتلاعنين يتولّىٰ كلّ واحد منهم علىٰ حاله، ولا يتولَّاهما مجتمعين، وكذلك قوله: في إجازة شهادتهم مجتمعين / [[ص ٩٤]] ومتفرِّقين، وكان عمرو بن عبيد لا يجيز شهادتهما مجتمعين ولا متفرِّقين، وكان يُفصِّل بين الولاية والشهادة، وكان يقول: قد أتولّىٰ من لا أقبل شهادته، وقد وجدت المسلمين يتولَّون

كلّ مستور من أهل القبلة، ولو شهد رجل من عُرضهم علىٰ عثمان وأبي بكر أو عمر بن الخطّاب سأل الحاكم عنه السؤال الشافي، فأنا أتّهم كلّ واحد منهما بسفك تلك الدماء، وقد أجمعوا علىٰ أنَّ المتَّهم بالدماء غير جائز الشهادة).

هذه ألفاظه حرفاً بحرف في كتابه المعروف بـ (فضائل المعتزلة)، ولا حكاية أصحُّ وأولىٰ بالقبول من حكاية الجاحظ عن هذين الرجلين وهما شيخا نحلته، ورئيسا مقالته.

وقد ذكر أيضاً هذه الحكاية البلخي في (كتاب المقالات)، / [[ص ٩٥]] وأسندها إلىٰ الجاحظ، وقال عند انتهائها: (وبعض أصحابنا يدفع ذلك عن عمرو بن عبيد، ويقول: إنَّ عمراً لم يكن بالذي يخلف واصلاً، ويرغب عن مقالته)، فكأنَّه صحَّح عليها المذهب الأوَّل الذي هو اعتقاد (أنَّهما كالمتلاعنين، وأنَّ شهادتهما تُقبَل إذا كانا متفرِّقين، ولا تُقبَل إذا كانا مجتمعين)، ولم يكن عنده في دفع المذهب الثاني أكثر من حكايته عن بعض أصحابه بتنزيه عمرو عن مخالفة واصل، وهذا إنكار ضعيف، والمنكر له للعلَّة التي حكاها كالمقرِّ به، بل أقبح منه حالاً.

ومن عجيب أمر هؤلاء القوم، وقبيح تعصّبهم أنَّهم يناقضون شيخهم أبا عثمان الجاحظ في المعارف والطبائع، وهما أصلان من أُصول الدين كبيران ليس الغلط فيهما يسيراً، وفي تضليله لوجوه الصحابة، والشهادة عليهم بتكلّف ما لا يعنيهم، والذهاب عمَّا يهمّهم، ثمّ في سلبه أمير المؤمنين عليه السلام مرتبته في الفضل، ودفعه أكثر ما روي من فضائله ومناقبه، وتأوّله ما استحيىٰ هو من دفعه المتأوّل الذي يُخرجه به عن الشهادة بالفضل، والقضاء بالتقدّم حتَّىٰ أخرجه ذلك إلىٰ القدح في إمامته في الكتاب المعروف بـ (المروانية)، وإقامة المعاذير لمعاوية في حربه، وخلع طاعته، إلىٰ غير ما ذكرناه من الأُمور التي لا يقدم عليها مسلم، ولا يتحاسن علىٰ التظاهر بها مؤمن ولا متديِّن، وهم في كلّ ذلك يذكرونه بأحسن الذكر! ويثنون عليه بأفضل الثناء، ولا يجرون ذكره / [[ص ٩٦]] إلَّا مع مشيختهم، وتشييخهم له ورغبتهم إلىٰ الله تعالىٰ في الرضوان عليه، حتَّىٰ كأنَّهم إنَّما يناقضونه في بعض مسائل الاجتهاد كلمس الذكر، ورفع اليدين في التكبير، وما جرىٰ مجراهما، ولا يدعوهم ما ظهر من خلافه العظيم، وإقدامه علىٰ ما إن لم يوجب تكفيره فأقلّ أحواله أن يوجب تفسيقه، ويمنع من تعظيمه إلىٰ الطعن عليه والبراءة منه، أو إلىٰ أن يمسك ويكفّ عن الأمرين، ويريد منّا أن نرجع عن ولاء هشام بن الحكم رحمة الله عليه، واعتقاد زكاته لأجل دعواهم عليه ما لا حقيقة له عندنا، ولا مرجع فيه إلَّا إلىٰ أقوالهم المحرَّفة، وحكاياتهم المضعَّفة، ومن نظر فيما ذكرناه علم طريقة القوم في عشق مذهبهم، والتعصّب لنحلتهم، وأنَّ غرضهم تمزيق نصرتنا بكلِّ حقٍّ وباطل، وغثٍّ وسمين.

* * *

٥٤ - الإيمان:

الحدود والحقائق:

[[ص ٧٣٣]] ٦٨ _ وأمَّا الإيمان فهو التصديق بالقلب والإقرار باللسان. فمن أقرَّ كان عارفاً بالله ويكل ما أجوب عليه معرفته مقرَّاً بذلك مصدِّقاً فهو مؤمن.

/ [[ص ٧٣٤]] والكفر هو الجحود بالقلب دون اللسان لما أوجب الله المعرفة به. ولا بدَّ من دليل شرعي من أن يستحقَّ به العقاب الدائم الكثير.

* * *

الأمالي (ج ١):

[[ص ٣٠]] [تأويل آية]: إن قال قائل: ما تأويل قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ 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 صلّى الله عليه وآله 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: ﴿وَمَا كَانَ 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 الشرِّ والريبة، وإن كانت فطنة لغيرهما.

وقال أبو النجم العجلي:

من كلِّ 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 وعنبر

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 حتَّىٰ 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

أمَّا قوله: (يكتبين) فمأخوذ من لفظ الكِبا وهو العود، أراد: يتبخَّرنَّ به. والينجوج هو العود، وفيه ستُّ لغاتٍ: ينجوج، وأنجوج، ويلنجوج، وألنجوج، وبلنجج، وألنجج. فأمَّا 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 مأخوذ من كبَّة الخيل. وأمَّا 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.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٥٣٦]] اعلم أنَّ الإيمان هو التصديق بالقلب، ولا اعتبار بما يجري علىٰ اللسان / [[ص ٥٣٧]] ممَّن كان عارفاً بالله تعالىٰ وبكلِّ ما أوجب معرفته مقرَّاً بذلك مصدِّقاً فهو مؤمن.

والكفر نقيض ذلك، وهو الجحود في القلب دون اللسان لما أوجب الله تعالىٰ المعرفة به، ولا بدَّ بدليل شرعي من أن يستحقَّ به العقاب الدائم الكبير علىٰ ما تقدَّم ذكره.

وإلىٰ هذا المذهب ذهبت المرجئة، وإن كان فيهم من ذهب إلىٰ أنَّ الإيمان هو التصديق باللسان خاصَّة، وكذلك الكفر هو الجحود باللسان، والفسق كلّ ما خرج من طاعة الله تعالىٰ إلىٰ مخالفته. ومنهم من ذهب إلىٰ أنَّ الإيمان هو التصديق بالقلب واللسان معاً، وقال في الكفر: إنَّه الجحود بهما.

وقالت المعتزلة: الإيمان اسم الطاعات، ثمّ اختلفوا فقال واصل بن عطا وأبو الهذيل العلَّاف وأصحابهما: إنَّه اسم لكلِّ طاعة من الفرائض والنوافل، وقال أبو هاشم وأبو علي وأكثر المعتزلة: إنَّ الإيمان اسم للواجب من الطاعات دون النفل، وعندهم أنَّ الإيمان والإسلام والدين واحد متَّفق في الفائدة.

والفسق عندهم اسم لما استحقَّ به العقاب، وليس كلّ معصية فسقاً، لأنَّ الصغائر المكفَّر عقابها لا يُسمّونها فسقاً، والكفر عندهم اسم لما استُحِقَّ به عقاب عظيم، وأُجريت علىٰ فاعله أحكام مخصوصة، وعندهم أنَّ مرتكب الكبيرة فاسق ليس بمؤمن و[لا] كافر.

فأمَّا الخوارج فإنَّهم يقولون في الإيمان بما يضاهي قول المعتزلة، لكنَّهم يقولون: إنَّ المعاصي التي يفسق فاعلها بفعلها كفر. وفيهم من أطلق علىٰ فاعلها أنَّه مشرك، والفُضيلية منهم تُسمّي كلّ من عصىٰ الله تعالىٰ بمعصية كبيرة كانت أو صغيرة: كافراً مشركاً.

/ [[ص ٥٣٨]] فأمَّا الزيدية فإنَّهم يجعلون الكبائر كفر نعمة، ولا يجعلونها جحوداً ولا شركاً.

والذي يدلُّ علىٰ صحَّة ما اخترناه أنَّ الإيمان في اللغة هو التصديق وليس باسم الجوارح. وهذا ممَّا لا خلاف فيه ولا شبهة، وإنَّما ادَّعىٰ قوم في هذه اللفظة النقل.

ويشهد بأنَّ معناها في اللغة ما ذكرناه قولهم: فلان يؤمن بالمعاد وفلان لا يؤمن بكذا، أي لا يُصدِّق به، وقال الله تعالىٰ: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ ﴿١٧﴾﴾ [يوسف: ١٧]. وإذا ثبت ذلك ولم يقم دليل علىٰ انتقال هذه اللفظة إلىٰ غير معناها في اللغة، وجب أن يكون في معناها علىٰ مقتضىٰ اللغة.

وإن شئت أن تقول: إنَّ الله تعالىٰ إنَّما خاطب العرب بلغتها ولسانها فقال عزَّ من قائل: ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ﴾ [الزمر: ٢٨]، وقال جلَّ اسمه: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشعراء: ١٩٥]، وقال تعالىٰ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾ [إبراهيم: ٤]، وظاهر هذه الآيات كلّها يقتضي أنَّ اسم الإيمان واقع علىٰ ما تعهده العرب وتعرفه اسماً له.

فإذا قيل: فقد ثبت بعرف الشرع معاني أسماء لم توضع لها في أصل اللغة.

قلنا: في المرجئة من لا يُسلِّم ذلك، ومن سلَّمه قال: إنَّما علمت ذلك بدليل أخرجته من عموم هذه الآيات، ولا دليل في الإيمان وما أشبهه ممَّا فيه الخلاف.

فإن قيل: هذا يقتضي تسمية كلّ تصديق بأنَّه إيمان وكلّ مصدِّق بأنَّه مؤمن بلا تقييد، فإنَّ اللغة هكذا يقتضي، وإذا قلتم: إنَّ الإيمان إذا أُطلق أفاد / [[ص ٥٣٩]] التصديق بالله تعالىٰ وبما أوجب الاعتراف به، وامتنعتم من إطلاقه في غير هذا الموضع واستعملتموه فيه مقيَّداً فقد خالفتم اللغة، ولزمكم كلّ ما ألزمتموه مخالفكم من العدول عن ظاهر الآيات الدالّة علىٰ أنَّ القرآن عربي ونازل بلغة العرب.

قلنا: عرف الشرع أثَّر في إطلاق اسم إيمان ومؤمن، وخصَّ هذا العرف هذين الاسمين بتصديق مخصوص. ولم ينتقل هذان الاسمان عمَّا وُضِعا له في أصل اللغة علىٰ ما يذهب إليه مخالفنا، وإنَّما تخصَّصا وجرىٰ ذلك بمجرىٰ تخصيص العرف، لقولنا: (دابّة) وانصرافه إلىٰ بعض ما يدبُّ بعد أن كان في أصل الوضع مسمّىً به كلّ ما دَبَّ. وليس هذا بنقل اللغة وإنَّما هو تخصيص.

ولقائل أن يقول: هذا وإن لم يكن نقلاً علىٰ ما ذكرتم وكان تخصيصاً، فهو خلاف مذهب أهل اللغة، ومخرج للقرآن من أن يكون عربياً وبلغتهم وعلىٰ طريقتهم ومذاهبهم.

والجواب عن ذلك _ إذا لم نضايق في أنَّ النقل هو الذي يخرجه من اللغة والتخصيص لا يخرجه منها _ أن نقول: إنَّما خصَّصنا هذه اللفظة في إطلاقها ببعض ضروب التصديق وجعلناها مقيَّدة إذا استُعملت في غير ذلك الموضع بدليل _ وهو العرف الشرعي _ لامتناع كلّ مسلم من أن يُطلَق في عابد الوثن بأنَّه مؤمن وفي التصديق بالجبت والطاغوت أنَّه إيمان، فمن ادَّعىٰ أنَّ الإيمان منقول عن التصديق جملةً فعليه الدلالة.

ووجدت بعض من ينصر خلافنا في هذا الموضع يقول في استعمال / [[ص ٥٤٠]] اللفظة في غير ما وضعتها العرب ليس بخروج عن اللغة، ويراعىٰ في إضافة اللفظة إلىٰ اللغة صيغتها دون المقصود بها.

وبطلان هذا القول لا نحيله علىٰ أحد، لأنَّه لو كان من عبَّر ببعض ألفاظ العرب عن غير ما وضعوه له وفيما لم يستعملوه فيه لا حقيقةً ولا مجازاً مخاطباً بلغتهم، لوجب أن يكون هذه حاله وإن فعل ذلك في جميع ألفاظهم حتَّىٰ يكون متكلِّماً بلسانهم ومخاطباً بلغتهم وإن لم يستعمل شيئاً من ألفاظهم فيما وضعوه له. وبطلان ذلك أظهر من أن يخفىٰ.

علىٰ أنَّ اللفظة الواحدة التي لها صيغة مخصوصة قد يكون لها معنىٰ في لغة العرب ومعنىٰ آخر يخالفه في لغة العجم، فلو كان المراعىٰ في إضافة الخطاب إلىٰ اللغة مجرَّد الصيغة لوجب أن يكون المستعمِل لهذه اللفظة إذا أراد بها أحد معنييها ما ليس بأن يكون متكلِّما باللغة العربية أولىٰ من لغة العجمية، وهذا يوجب أن يكون متكلِّماً باللغتين باللفظة الواحدة في الحقيقة الواحدة.

فإن قيل: ليس يعرف أهل اللغة التصديق إلَّا باللسان، ولا يعرفون تصديقاً بالقلب، وإذا جعلتم لفظة

(إيمان) و(مؤمن) يرجع التصديق بالقلب فقد خرجتم عن اللغة كما عبتم على مخالفيكم.

قلنا: التصديق بالقلب واللسان جميعاً هو مقتضى اللغة والحقيقة فيها، لأنّهم يصفون الأخرس بأنّه مصدِّق وإن كان لا يقدر على الكلام والساكت وإن كان في الحال غير متكلِّم، ويقولون: فلان يُصدِّق بكذا ولا يُصدِّق بكذا ولا يُؤمِن بكذا، ولا يريدون إلّا ما يرجع إلى قلبه دون لسانه.

فإن قيل: فلِمَ جعلتم الاعتبار بما في القلب دون اللسان وإن كانا معاً تصديقين؟

/ [[ص ٥٤١]] قلنا: لأنّه لو كان هو ما يجري على اللسان لوجب أن يكون الأخرس والساكت في حال سكوته لا يوصفان بالإيمان والتصديق، وقد علمنا خلاف ذلك. ولوجب أن يكون من أظهر التصديق بلسانه وفعل كلّ شيء في الكفر وعلمنا اعتقاده للجهل بالله تعالى والتكذيب بما أوجب معرفته غير كافر، وأن يكون المنافقون الذين كانوا على [عهد] النبيّ ﷺ مؤمنين غير كفّار وإن كانوا مقرّين بألسنتهم وإن جحدوا بقلوبهم. يُبيِّن ذلك قوله تعالى: ﴿إِذا جاءَكَ الْمُنافِقُونَ قالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللهِ وَاللهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنافِقِينَ لَكاذِبُونَ ۝١﴾ [المنافقون: ١]، فكذّبهم مع إظهارهم الشهادة باللسان من حيث لم يكونوا معتقدين بقلوبهم.

فإن قيل: هذا المذهب يقتضي أن يكون السجود للشمس ليس بكفر، لأنّه ليس بجحود ولا تكذيب، وقد اجتمعت الأُمّة على تكفير من سجد للشمس ووصف فعله بأنّه كفر.

قلنا: لا شبهة في وصف من سجد للشمس بأنّه كافر، والإجماع أنّ سجوده هو الكفر. وكيف يُدّعى الإجماع في موضع فيه خلاف جميع المرجئة؟ ونحن نقول فيمن ذكرتموه: إنّه كافر ونقطع على أنّ معه تكذيباً وجحوداً في قلبه، وأنّه لا إيمان ولا تصديق في قلبه، لأنّه لو لم يكن بهذه الصفة لما اجتمعت الأُمّة على تكفيره، فنجعل السجود دلالة على ثبوت الجحود والتكذيب في قلبه.

ونظير ذلك رجل شهد النبيّ ﷺ بأنّه مستحقٌّ للذمّ والعقاب، فإنّا عند معرفتنا بهذه الشهادة نقطع على استحقاقه للذمّ والعقاب، / [[ص ٥٤٢]] لا لأنّ الشهادة منه ﷺ هي الموجبة لاستحقاقه الذمّ، لكنّها دلالة على ثبوت ما يقتضي استحقاق الذمّ.

فإن تجوَّز متجوِّز بأن يقول: السجود للشمس وما أشبهها بأنّه كفر فإنّه سمّى الدلالة باسم المدلول عليه للتجاوز بينهما. وقد يتجوَّز بأن يقال فيمن شهد النبيّ ﷺ [عليه] بالعقاب: إنّ الشهادة اقتضت عقابه، وإنّما هي دلالة على المقتضي للعقاب على الحقيقة، فأقام الدلالة مقام المدلول، ولهذه المسألة نظائر يسألوننا عنها.

والجواب عن الجميع واحد لا يختلف، مثل قولهم: خبِّرونا عن رجل صدَّق بالله تعالى وبرسوله ﷺ وبأكثر ما نزل من القرآن ثمّ كذَّب بآية واحدة من جملته، أليس يجب على قولكم أن يكون مؤمناً بما تقدَّم من إيمانه كافراً بردِّ الآية؟ لأنّ ما تقدَّم من الإيمان ليس ينتفي بردِّ الآية، وردُّ الآية كفر بالإجماع.

ومثل قولهم: قد يجوز أن يكون بعض من آمن بعيسى عليه السلام يبقى إلى حال بعثة نبيّنا ﷺ، ويجوز أن يُكذِّبه عليه السلام، وهذا يقتضي أن يكون مؤمناً كافراً.

فإذا قلتم: متى جحد نبيّنا ﷺ فلا بدَّ من أن يكون جاحداً بعيسى عليه السلام. وقيل لكم: ولِمَ يجب ذلك والأدلَّة مختلفة، وقد يجوز أن يُستَدلّ ببعضها ويعلم به من يشتبه عليه الآخر؟

وجوابنا عن جميع ذلك ما أشرنا إلى الطريقة فيه، لأنّ الرادّ للآية إذا علمناه كافراً بالإجماع علمنا به أنّه لا إيمان معه، وأنّ الذي تقدَّم من إظهار ما أظهره ليس بإيمان على الحقيقة. وكذلك المكذِّب بنبيّنا ﷺ إذا علمناه فاعلاً للكفر بهذا التكذيب، دلَّنا ذلك على أنّ الإيمان لم يقع منه في حال من الأحوال.

/ [[ص ٥٤٣]] وممّا استدلَّت به المرجئة متعلّقاً على أنّ الطاعات ليست بإيمان قولهم: لو كانت كلّ طاعة إيمان أو بعض الإيمان لكانت كلّ معصية كفراً أو بعض الكفر، ولو كان كلّ ما أمر الله تعالى به إيماناً لكان كلّ ما نهى عنه كفراً، ولو جاز أن يكون من الإيمان ما ليس تركه كفراً لجاز أن يكون من الكفر ما ليس تركه إيماناً.

وقالوا أيضاً: لو كانت الطاعات كلّها إيماناً لم يكن لأحد من البشر كامل الإيمان والأنبياء صلوات الله عليهم لأنّهم لم يستكملوا جميع الطاعات، وكذلك لو كانت المفترضات من الطاعات هي الإيمان لوجب أن يكون من فعل من الأنبياء صلوات الله عليهم صغائر المعاصي غير كامل الإيمان، لأنّه قد أخلَّ بفرض، وهو الكفُّ عن المعصية.

واستدلّوا أيضاً على أنَّ المعاصي لا تنافي الإيمان بقوله تعالىٰ: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ﴾ [الأنعام: ٨٢]، وبقوله تعالىٰ: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا﴾ [الأنفال: ٧٢]، فأخبر أنّهم مؤمنون وإن لم يهاجروا، وبقوله تعالىٰ: ﴿وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِناً قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ﴾ [طه: ٧٥]، واشترط مع الإيمان عمل الصالحات، وهذا يدلُّ على أنّه قد يكون مؤمناً وإن لم يعمل الصالحات، وقوله تعالىٰ: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ۝ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾ [الحجرات: ٩ و١٠]، فسمّاهم في حال البغي والمعصية إخوة المؤمنين، وبقوله تعالىٰ: ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقاً مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ ۝ / [[ص ٥٤٤]] يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنْظُرُونَ ۝﴾ [الأنفال: ٥ و٦]، فخبَّر بكراهية [الحقّ] والجدال فيه بعد وضوحه مع تسميتهم بالإيمان.

وقد استدلَّت المعتزلة على ما تذهب إليه بأشياء، منها: أنَّ قولهم: (مؤمن) لو لم يكن منقولاً عمَّا كان عليه في اللغة وكان على حاله فيها، لما صحَّ أن يُسمّىٰ به بعد تقضّي الفعل الذي اشتقَّ منه مقيَّداً بالحال، قد يقال: (هو مؤمن اليوم) كما لا يقال فيمن ضرب أمس: (فهو ضارب اليوم) ولم يوجد في اليوم ضرب.

ومنها: أنّهم يزيلون هذا الاسم عن المنافق وإن كان مصدِّقاً بلسانه، وعلىٰ هذا الظاهر يُعلَم أنّه غير موضوع للتصديق.

ومنها: أنّه كان يجب أن لا يوصف من هو في زمان مهلة النظر بأنّه مؤمن، لأنّه في تلك الحال غير مصدِّق بالله تعالىٰ ولا عارفاً به.

ومنها: أنّه كان يجب أن يُوصَف المصدِّق بالله تعالىٰ وبرسوله ﷺ بأنّه كامل الإيمان، وإن أخلَّ بجميع الواجبات وأقدم علىٰ المحرَّمات.

ومنها: قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ ۝﴾ [البيّنة: ٥]، قالوا: قال تعالىٰ: ﴿وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ ۝﴾ راجع إلىٰ جميع ما تقدَّم، فيجب أن يكون ذلك كلّه ديناً، والدين هو الإسلام لقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩]، والإسلام والايمان يفيدان فائدة واحدة بدلالة قوله تعالىٰ: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥]، فلو كان الإيمان غير الإسلام لكان غير مقبول ممَّن ابتغاه ديناً. ولأنّه تعالىٰ استثنىٰ المسلمين من المؤمنين في قوله تعالىٰ: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ / [[ص ٥٤٥]] كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ۝ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ۝﴾ [الذاريات: ٣٥ و٣٦].

ومنها: قوله تعالىٰ: ﴿بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ﴾ [الحجرات: ١١]، فدلَّ ذلك على أنَّ الفسق لا يصاحب الإيمان.

ومنها: قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣]، وإنّما عنىٰ صلاتهم إلىٰ بيت المقدس.

ومنها: قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيماناً وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ۝ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ۝ أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ [الأنفال: ٢ ـ ٤].

فيقال لهم في الأوّل ممَّا اعتمدوا: إنّما أجرىٰ على المؤمنين هذه اللفظة مضافاً إلىٰ الحال، لأنّه فاعل الإيمان الذي هو التصديق في هذه الحال، فما خرج عن موجب الاشتقاق. وإنّما قلنا ذلك لأنَّ التصديق بالقلب هو المعرفة والعلم، والصحيح فيه أنّه لا يبقىٰ وهو مجدِّد له في كلِّ حال.

والجواب عن الثاني: أنَّ المنافق ليس بمصدِّق لا يجب عليه التصديق به تقليد، وإنَّما يقول ذلك بلسانه وقد تقدَّم أنَّ المعوَّل في ذلك على ما يكون في القلب دون اللسان.

والجواب عن الثالث: أنَّ من هو في مهلة النظر _ وإن لم يكن كونه عارفاً بالله تعالىٰ _ فإنَّه في هذه الحال إذا كان مصدِّقاً بقلبه عارفاً بما يجب عليه في هذه الحال معرفته من الأحكام العقلية، فهو مؤمن لأنَّه عارف لكلِّ ما يجب معرفته في هذه الحال.

والجواب عن الرابع: أنّا نصف من كان مصدِّقاً بالله تعالىٰ بقلبه عارفاً / [[ص ٥٤٦]] بكلِّ شيءٍ يجب عليه معرفته بأنَّه كامل الإيمان وإن فعل القبيح وأخلَّ بالواجب، وهل الخلاف منّا إلَّا في هذا الموضع؟

والجواب عن الخامس: أنّا لا نُسلِّم اقتضاء ظاهر الكلام رجوع لفظة ذلك إلىٰ جميع ما تقدَّم، بل رجوعها إلىٰ الكلِّ أو البعض ممَّا يُعلَم بدليل.

علىٰ أنَّه لو سُلِّمَ رجوعها بالظاهر إلىٰ الكلِّ لجاز ترك الظاهر ليسلم ظاهر قوله تعالىٰ: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ۝١٩٥﴾ [الشعراء: ١٩٥]، وقوله جلَّ اسمه: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ٣]، وما أشبه ذلك من القرآن، وليس ترك أحد الظاهرين ليسلم الآخر بأولىٰ من ذلك في صاحبه.

علىٰ أنَّه إذا جاز منه تعالىٰ أن يُحدِث ما ليس في اللغة فيُسمّي بالإيمان ما لا تعرفه العرب إيماناً، جاز أن يحدث في الردِّ ورجوعه إلىٰ كلِّ ما تقدَّم أو بعضه ما لا يُعهَد في اللغة، وأيُّ فرقٍ بين الأمرين؟

وبعد، فإنَّ لفظة (ذلك) عبارة عن الواحد فكيف يكون عبارة عن جميع ما تقدَّم، والأولىٰ أن يكون المراد: وذلك الإخلاص دين القيّمة. والعبادات التي تقدَّم ذكرها إنَّما يشار إليها بلفظة (ذلك)، فكان يجب أن يقول: وتلك دين القيّمة.

فإذا قالوا: أراد بذلك: الذي أُمرتم به، والمعنىٰ: الذي أُمرتم به دين القيّمة، لدلالة لفظة ﴿وَمَا أُمِرُوا﴾ علىٰ الذي أُمرتم به.

قلنا: إذا أخرجنا عن الظاهر واحتجنا إلىٰ الإضمار، لم تكونوا بإضمار ما ذكرتموه أولىٰ منّا بإضمار ما ذكرناه من الإخلاص والتديّن، ويُرجِّح قولنا علىٰ قولكم، لأنّا نضمر ما لا يخرج معه لفظ (الإيمان) عن موجب / [[ص ٥٤٧]] اللغة، وأنتم بخلاف ذلك.

علىٰ أنَّه [قال] تعالىٰ: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْراً فِي كِتَابِ اللهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّماواتِ وَالأَرْضَ مِنْها أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ [التوبة: ٣٦]، فيجب علىٰ ما قلتموه أن يكون عدَّة الشهور من الدين.

فإذا قلتم: الدين القيّم يرجع إلىٰ التديّن بما ذكره لا إليه نفسه، قلنا مثل ذلك فيما تعلَّقتم به من الآية.

علىٰ أنَّ من قال من خصومنا: إنَّ الإيمان يختصُّ بالمفروض من الطاعات دون النفل يترك ظاهر هذه الآية، لأنَّ قوله تعالىٰ: ﴿يُقِيمُوا الصَّلاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكاةَ﴾ [البيّنة: ٥] يعمُّ الفرض [والنفل]، فإذا جاز أن تردّ لفظة (ذلك) إلىٰ بعض ما تقدَّم دون بعض جاز لنا مثل ذلك، وسقط الاستدلال.

والجواب عن السادس: أنَّ قوله تعالىٰ بعد الإيمان لا يدلُّ علىٰ بطلان حكم الإيمان وارتفاع التسمية به، وقد قال الله تعالىٰ: ﴿وَما تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ ما جاءَتْهُمُ الْبَيِّنَةُ ۝٤﴾ [البيّنة: ٤]، ومعلوم أنَّ التفرّق لما حدث بعد البيّنة لم يُبطِل حكم البيّنة، بل كانت ثابتة علىٰ ما كانت عليه، وإنَّما أراد تعالىٰ: بعد مجيء البيّنة، وقد يقول أحدنا: (عرفت زيداً بعد معرفتي بعمرو)، (جاءني فلان بعد فلان)، ولا يقتضي كلامه أنَّ معرفة زيد دلَّت عند معرفة عمرو، وأنَّ مجيء فلان نفىٰ مجيء فلان.

علىٰ أنَّ هذا الاستدلال مبنيٌّ علىٰ القول بالعموم، ونحن نخالف فيه. وإذا جاز أن يكون لفظ «الفسوق» مخصوصاً جاز حمله علىٰ الفسق الذي هو الكفر.

/ [[ص ٥٤٨]] وإذا سلَّمنا أنَّ لفظة (بعد) تقتضي زوال حكم الأوَّل لم يكن أيضاً في الآية لهم حجَّة، لأنَّه إذا زال حكم الإيمان واسمه بحدوث الفسق فذلك الفسق كفر وهو بئس الاسم.

والجواب عن السابع: أنّا لا نُسلِّم أنَّ المراد بلفظ ﴿إِيمانَكُمْ﴾ الصلاة إلىٰ بيت المقدس، وإنَّما أراد به

التصديق الذي لا يعرف القوم في الإيمان سواه، والقرآن غير ناطق بأنَّ الإيمان المراد به الصلاة، ولا معوَّل في مثل ذلك على أخبار آحاد تُروىٰ فيه. وإذا صرفنا ذلك للرواية إلىٰ الصلاة إلىٰ بيت المقدس جاز أن يكون المراد التصديق أو التديّن بتلك الصلاة.

والجواب عن الثامن: أنَّ الآية لا تقتضي نفي اسم الإيمان عمَّن لم يكن بالصفات المذكورة فيها، وإنَّما تقتضي التفصيل والتعظيم، فكأنَّه تعالىٰ [أراد]: إنَّما أفاضل المؤمنين وخيارهم من فعل كذا وكذا، كما يقول أحدنا: (إنَّما الرجل من يضبط نفسه عند الغضب)، وإن كان من لا يفعل ذلك لا يخرج من أن يكون رجلاً، وإن خرج عن الفضل والتقدّم. وكذلك يقولون: (إنَّما المال التِّبر) و(إنَّما الظهر الإبل)، ويريدون به التفضيل ولا يريدون سواه.

وبعد، ولو سلَّمنا للقوم علىٰ غاية اقتراحهم أنَّ اسم (الإيمان) و(مؤمن) يفيدان المدح واستحقاق الثواب وأنَّهما منقولان عن وضع اللغة، لكان لنا أن نقول لهم: يجب أن يجري ذلك علىٰ الفاسق الملّي، لأنَّه عندنا مستحقّ المدح والثواب بما معه من الإيمان والمعرفة بالله تعالىٰ والطاعات، وإنَّما بنىٰ خصومنا امتناعهم من وصف الفاسق الملّي بالإيمان علىٰ مذاهبهم في أنَّه محبط الثواب والمدح ودائم الدائم الذمّ. وقد بيَّنا بطلان التحابط.

/ [[ص ٥٤٩]] فأمَّا الكلام علىٰ الخوارج في تكفيرهم كلّ عاص فواضح، لأنَّ الكفر هو الجحود والتكذيب بالقلب بما أوجب الله تعالىٰ المعرفة به، والفاسق الملّي غير جاحد للمعارف فليس بكافر.

فإذا قيل لنا: فألّا استدللتم بفسقه علىٰ حصول الجحد في قلبه، كما استدللتم بالسجود للشمس علىٰ أنَّ في قلب الساجد كفراً وجحوداً؟

قلنا: إنَّما فعلنا ذلك في الساجد للشمس لما قام الدليل علىٰ أنَّه كافر، فحكمنا بحصول الكفر في قلبه، وليس كذلك العاصي الملّي. ولو كان في بعض هذه المعاصي ما يدلُّ علىٰ كفر فاعله وحصول الجحود لوجب أن يدلّنا الله تعالىٰ علىٰ ذلك ويُعلِمنا به كما أعملناه في سائر ما يدلُّ علىٰ الكفر.

ويمكن الاستدلال علىٰ أنَّ هذه المعاصي ليست بكفر، بأنَّ الكفر من شأنه أن يمنع التوارث والتناكح والمدافنة، وإذا طرأ علىٰ الإسلام كان ردَّة وقتل فاعله، وكلّ هذه الأحكام منتفية عن عصاة أهل الصلاة.

فأمَّا من قال من الزيدية: إنَّ الفاسق الملّي كافر نعمة فقوله باطل، لأنَّه غير جاحد لنعم الله تعالىٰ عليه، وهو بذلك معترف بلسانه وقلبه.

فإن أرادوا أنَّه كافر النعمة لا بمعنىٰ أنَّه جحدها لكن وجوب شكرها والمعرفة بحقِّها يقتضي تجنّب المعاصي فهذا خلاف في عبارة، وكيف تكون المعصية كفر النعمة، والطاعة ليست علىٰ الحقيقة شكر النعمة؟ لأنَّ الشكر هو ما يكون في القلب من الاعتراف بالنعمة مع التعظيم أو ما يجري علىٰ اللسان من ذلك، والطاعات الواقعة بالجوارح خارجة من كلّ وجه عمَّا يُسمّىٰ شكراً، وليس يصف أحد من أهل اللغة ردّ الوديعة وقضاء الدين بأنَّه شكر، فكيف يكون تركه كفراً؟

/ [[ص ٥٥٠]] فأمَّا ما يُحكىٰ عن الحسن البصري من وصفه مرتكب الكبيرة بأنَّه منافق فممَّا لا شبهة فيه، لأنَّ المنافق هو الذي يُظهِر خلاف ما في باطنه، ومن كان مظهر المعصية التي يستحقُّ عليها العقاب لا يكون منافقاً، لأنَّ اليهود والنصارىٰ لـمَّا أظهروا معاصيهم التي بها كفروا لم يجز أن يوصفوا بالنفاق.

وقد تعلَّق الخوارج في نصرة قولهم بأشياء:

منها: قوله تعالىٰ: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [المائدة: ٤٤]، ومنها: قوله تعالىٰ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُسْفِرَةٌ ﴿٣٨﴾ ضَاحِكَةٌ مُسْتَبْشِرَةٌ ﴿٣٩﴾ وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ ﴿٤٠﴾ تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ ﴿٤١﴾ أُولَئِكَ هُمُ الْكَفَرَةُ الْفَجَرَةُ ﴿٤٢﴾﴾ [عبس: ٣٨ _ ٤٢]، ومنها: قوله تعالىٰ: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾ [آل عمران: ١٠٦]، وهذا يقتضي أنَّ كلّ من يسودّ وجهه لا يكون إلَّا كافراً، ومنها: قوله تعالىٰ: ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ ﴿٤٩﴾﴾ [التوبة: ٤٩]، ومنها: قوله تعالىٰ: ﴿وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ ﴿١٧﴾﴾ [سبأ: ١٧].

فيقال لهم فيما تعلَّقوا به أوَّلاً: هذه الشبهة مبنيّة علىٰ عموم لفظة (مَنْ)، ونحن نخالف في ذلك، وقد بيَّنا فيما

تقدَّم أنَّ لفظة (مَنْ) غير عامَّة بظاهرها، وأنَّ العموم فيها أو الخصوص إنَّما يُعلَم بدليل، ولا ظاهر لهذه الآية يتعلَّق به الخوارج. ولو سُلِّم لهم مسلِّم الظاهر، لجاز تخصيصه بالأدلَّة القاطعة.

والجواب عن ثانيها: أنَّ هذه الآية إنَّما يستفاد بظاهرها أنَّ النار المتلظِّية الموصوفة في الآية لا يصلاها إلَّا من كذَّب وتولّىٰ، بقي عليهم أن يدلّوا علىٰ أنَّه لا نار لله تعالىٰ سوىٰ هذه الموصوفة، فلا دليل علىٰ ذلك.

/ [[ص ٥٥١]] فإن قالوا: أراد جنس النار ووصفها بالتلظّي الموجود في كلِّ نار.

قلنا: هذا من أين لكم؟ ما أنكرتم أن تكون الإشارة إلىٰ نار مخصوصة؟

علىٰ أنَّ الخوارج لا بدَّ لهم من ترك هذا الظاهر، لأنَّه ليس كلّ عاصٍ مكذِّباً متولّياً، وظاهر الآية أنَّه لا يُصلّىٰ هذه النار إلَّا من كان بهذه الصفة.

والجواب عن ثالثها: أنَّ وصفه تعالىٰ الوجوه التي عليها غبرة بأنَّها للكفرة الفجرة، لا يدلُّ علىٰ أن ليس هناك وجوه أقوام من أهل العقاب ليست بهذه الصفة بل بصفةٍ أُخرىٰ، إمَّا بأن لا يكون عليها غبرة بل تسمية أُخرىٰ [أو] بأن يكون عليها غبرة لا يرهقها قترة.

والجواب عن رابعها: أنَّه ليس في الظاهر أنَّ جميع الوجوه التي في النار داخلة في اللفظة، لأنَّ لفظة (وجوه) ليست من ألفاظ العموم عند أحدٍ، فغير ممتنع أن يكون الله تعالىٰ أراد بعضها أو أراد سواداً مخصوصاً يلحق هذه الوجوه وإن لم يكن لاحقاً بغيرها.

ويلزم المتعلّق بهذه الآية أن يكون كلّ من يدخل النار كفر بعد إيمان حتّىٰ يكون من كفر في الأصل خارجاً من النار، لأنَّ الظاهر هكذا يقتضي.

والجواب عن خامسها: أنَّ وصفه تعالىٰ النار بأنَّها محيطة بالكافرين، لا يمنع من أن تكون محيطة بغيرهم، وإنَّما قيَّدنا إحاطتها بهم. ومن قال في دار بعينها: (إنَّها محيطة بزيد) لا يمنع من أن تكون محيطة بعمرو، وعلىٰ أنَّ النار محيطة بزبانية وخزنة، وليس في القول بذلك خروج عن ظاهر الآية، وقد قال الله تعالىٰ: ﴿وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ ﴿١٩﴾﴾ [البقرة: ١٩] بأنَّه عالم بأحوالهم، ولا يمنع ذلك من إحاطته بغيرهم.

والجواب عن سادسها: أنَّه ظاهر قوله تعالىٰ: ﴿وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ ﴿١٧﴾﴾، / [[ص ٥٥٢]] لو اقتضىٰ نفي المجازاة عمَّن ليس بكفور لاقتضىٰ أن يكون المؤمن غير مجازٍ بإيمان فيه وطاعاته.

فإذا قيل: أُريد بالآية: وهل نجازي بالعقاب إلَّا الكفور؟

قلنا: هذا ترك للظاهر، ولا فصل بينكم و[بين] مرتدّكم بأن حمل الآية علىٰ عقاب مخصوص وجزاء معيَّن، وظاهر الآية يقتضي حمل الجزاء علىٰ الاصطلام والاستيصال في الدنيا، لأنَّه تعالىٰ أجرىٰ العادة بأن يعاقب بهذا الضرب من الجزاء للكفّار دون غيرهم. ألَا ترىٰ إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتَيْ أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثْلٍ وَشَيْءٍ مِنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ ﴿١٦﴾ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوا وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ ﴿١٧﴾﴾ [سبأ: ١٦ و١٧]؟ وهذا بيِّن.

* * *

٥٥ - أيّوب عليه السلام:

تنزيه الأنبياء:

[[ص ١١٣]] [**في أنَّ أيّوب عليه السلام عُذِّب امتحاناً ولم يُعاقَب**]:

مسألة: فإن قيل: فما قولكم في الأمراض والمحن التي لحقت [نبيّ الله] أيّوب عليه السلام، أوَليس قد نطق القرآن بأنَّها كانت جزاءً علىٰ ذنب في قوله: ﴿أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ ﴿٤١﴾﴾ [ص: ٤١]، والعذاب [لا يكون إلَّا جزاءً كالعقاب] والآلام الواقعة علىٰ سبيل الامتحان لا تُسمّىٰ عذاباً ولا عقاباً، أوَليس قد روىٰ جميع المفسِّرين أنَّ الله تعالىٰ إنَّما عاقبه بذلك لئلَّا يترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقصَّته مشهورة يطول شرحها؟

الجواب: قلنا: أمَّا ظاهر القرآن فليس يدلُّ علىٰ أنَّ أيّوب عليه السلام عوقب بما نزل به من المضارّ، وليس في ظاهره شيء ممَّا ظنَّه السائل، لأنَّه تعالىٰ قال: ﴿وَاذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ ﴿٤١﴾﴾ والنصب هو التعب، وفيه لغتان: بفتح النون والصاد، وضمّ النون وتسكين الصاد. والتعب هو المضرَّة التي لا تختصُّ بالعقاب، وقد تكون علىٰ سبيل الامتحان والاختبار.

/ [[ص ١١٤]] وأمّا العذاب فهو أيضاً يجري مجرىٰ المضارّ التي [لا] يختصُّ إطلاق ذكرها بجهة دون جهة. ولهذا يقال للظالم والمبتدئ بالظلم: إنّه معذِّب ومضرّ ومؤلم، وربّما قيل: معاقب علىٰ سبيل المجاز. وليست لفظة العذاب بجارية مجرىٰ لفظة العقاب، لأنّ لفظة العقاب تقتضي ظاهرها الجزاء، لأنّها من التعقيب والمعاقبة، ولفظة العذاب ليست كذلك. فأمّا إضافته ذلك إلىٰ الشيطان، وإنّما ابتلاه به فله وجه صحيح، لأنّه لم يضف المرض والسقم إلىٰ الشيطان، وإنّما أضاف إليه ما كان يستضرّ به من وسوسته، ويتعب به من تذكيره له ما كان فيه من النعم والعافية والرخاء، ودعائه [له] إلىٰ التضجّر والتبرّم ممّا هو عليه، ولأنّه كان أيضاً يوسوس إلىٰ قومه بأن يستقذروه ويتجنّبوه [ويستخفّوه] لما كان عليه من الأمراض البشعة المنظر، ويخرجوه من بينهم. وكلّ هذا ضرر من جهة اللعين إبليس.

وقد روي أنّ زوجته عليه السلام كانت تخدم الناس في منازلهم وتصير إليه بما يأكله ويشربه، وكان الشيطان لعنه الله تعالىٰ يلقي إليهم أنّ داءه عليه السلام يعدي، ويحسّن إليهم تجنّب خدمة زوجته من حيث كانت تباشر قروحه وتمسّ جسده، وهذه مضارّ لا شبهة فيها.

وأمّا قوله تعالىٰ في سورة الأنبياء: ﴿وَأَيُّوبَ إِذْ نادى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ ﴿٨٣﴾ فَاسْتَجَبْنا لَهُ فَكَشَفْنا ما بِهِ مِنْ ضُرٍّ وَآتَيْناهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنا وَذِكْرى لِلْعابِدِينَ ﴿٨٤﴾﴾ [الأنبياء: ٨٣ و٨٤]، فلا ظاهر لها أيضاً يقتضي ما ذكروه، لأنّ الضرّ هو الضرر الذي قد يكون محنة كما يكون عقوبة.

فأمّا ما روي في هذا الباب عن جهلة المفسّرين فممّا لا يلتفت إلىٰ مثله، لأنّ هؤلاء لا يزالون يضيفون إلىٰ ربّهم تعالىٰ وإلىٰ رسله عليهم السلام كلّ قبيح [ومنكر]، ويقذفونهم / [[ص ١١٥]] بكلّ عظيم، وفي روايتهم هذه السخيفة ما إذا تأمّله المتأمّل علم أنّه موضوع باطل مصنوع، لأنّهم رووا أنّ الله تعالىٰ سلّط إبليس علىٰ مال أيّوب عليه السلام وغنمه وأهله، فلمّا أهلكهم ودمّر عليهم، ورأىٰ من صبره عليه السلام وتماسكه، قال إبليس لربّه: يا ربّ، إنّ أيّوب قد علم أنّك ستخلف عليه ماله وولده فسلِّطني علىٰ جسده، فقال تعالىٰ: قد سلّطتك علىٰ جسده [كلّه] إلّا قلبه وبصره، قال: فأتاه فنفخه من لدن قرنه علىٰ قدمه فصار قرحة واحدة، فقُذِفَ علىٰ كناسة لبني إسرائيل سبع سنين وأشهراً تختلف الدواب علىٰ جسده، إلىٰ شرح طويل نصون كتابنا عن ذكر تفصيله، فمن يقبل عقله هذا الجهل والكفر كيف يوثّق بروايته، ومن لا يعلم أنّ الله تعالىٰ لا يُسلِّط إبليس علىٰ خلقه، وأنّ إبليس لا يقدر علىٰ أن يقرح الأجساد ولا [أن] يفعل الأمراض كيف يُعتَمد [علىٰ] روايته؟!

فأمّا هذه الأمراض [العظيمة] النازلة بأيّوب عليه السلام فلم تكن إلّا اختباراً وامتحاناً، وتعريضاً للثواب بالصبر عليها، والعوض العظيم النفيس في مقابلتها، وهذه سُنّة الله تعالىٰ في أصفيائه وأوليائه عليهم السلام. فقد روي عن الرسول صلى الله عليه وآله أنّه قال وقد سُئِلَ: أيّ الناس أشدّ بلاءً؟ فقال: «الأنبياء ثمّ الصالحون ثمّ الأمثل فالأمثل من الناس»، فظهر من صبره عليه السلام علىٰ محنته وتماسكه ما صار به إلىٰ الآن مثلاً، حتّىٰ روي أنّه كان في خلال ذلك كلّه [صابراً] شاكراً محتسباً ناطقاً بما له فيه [من] المنفعة والفائدة، وأنّه ما سمعت له شكوىٰ ولا تفوّه بتضجّر ولا تبرّم، فعوّضه الله تعالىٰ مع نعيم الآخرة العظيم الدائم أن ردّ عليه ماله وأهله / [[ص ١١٦]] وضاعف عددهم في قوله تعالىٰ: ﴿وَآتَيْناهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ﴾ [الأنبياء: ٨٤]، وفي سورة ص: ﴿وَوَهَبْنا لَهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ﴾ [ص: ٤٣]، ثمّ مسح ما به [من العلل] وشفاه وعافاه وأمره علىٰ ما وردت به الرواية، بأن اركض برجلك الأرض فظهرت [له] عين فاغتسل منها، فتساقط ما كان علىٰ جسده من الداء. قال الله تعالىٰ: ﴿ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هذا مُغْتَسَلٌ بارِدٌ وَشَرابٌ ﴿٤٢﴾﴾ [ص: ٤٢]، والركض هو التحريك، ومنه: ركضت الدابّة.

فإن قيل: أفتصحّحون ما روي [من] أنّ الجذام أصابه حتّىٰ تساقطت أعضاؤه؟

قلنا: إنّ العمل المستقذرة التي تنفّر من رآها وتوحشه، كالبرص والجذام فلا يجوز شيء منها علىٰ الأنبياء عليهم السلام لما تقدّم ذكره في صدر هذا الكتاب، لأنّ النفور ليس بواقف علىٰ الأُمور القبيحة، بل قد يكون من الحسن والقبيح معاً. وليس ينكر أن يكون أمراض أيّوب عليه السلام وأوجاعه ومحنته في جسمه ثمّ في أهله [وماله] بلغت مبلغاً

عظيماً يزيد في الغمّ والألم علىٰ ما ينال المجذوم، وليس ننكر تزايد الألم فيه عليه السلام، وإنّما ننكر ما اقتضىٰ التنفير.

فإن قيل: أفتقولون: إنَّ الغرض ممَّا ابتلي به أيّوب عليه السلام كان الثواب أو العوض أو هما علىٰ الاجتماع؟

وهل يجوز أن يكون ما في هذه الآلام من المصلحة واللطف حاصلاً في غيرها ممَّا ليس بألم أم تمنعون من ذلك؟

قلنا: أمَّا الآلام التي يفعلها الله تعالىٰ لا علىٰ سبيل العقوبة فليس يجوز أن يكون / [[ص ١١٧]] غرضه عزّ وجلّ فيها العوض من حيث كان قادراً علىٰ أن يبتدي بمثل العوض، بل الغرض فيها المصلحة وما يؤدّي إلىٰ استحقاق الثواب. فالعوض تابع والمصلحة أصل، وإنَّما يخرج بالعوض من أن يكون ظلماً وبالغرض من أن يكون عبثاً.

فأمَّا الألم، إذا كان فيه مصلحة ولطف، وهناك في المعلوم ما يقوم مقامه فيهما، إلَّا أنَّه ليس بألم، إمَّا بأن يكون لذَّة أو ليس بألم ولا لذَّة، ففي الناس من ذهب إلىٰ أنَّ الألم لا يحسن في هذا الموضع، وإنَّما يحسن [بحيث لا يقوم مقامه ما ليس بألم] في المصلحة، والصحيح أنَّه حسن، والله تعالىٰ مخيَّر في فعل أيّهما شاء، والدليل علىٰ صحَّة ما ذكرناه أنَّه لو قبح والحال هذه، لم يخل من أن يكون إنَّما قبح من حيث كان ظلماً أو من حيث كان عبثاً. ومعلوم أنَّه ليس بظلم، لأنَّ العوض الزائد العظيم الذي يحصل عليه يخرجه من كونه ظلماً. وليس أيضاً بعبث لأنَّ العبث هو ما لا غرض فيه، أو ما ليس فيه غرض مثله. وهذا الألم فيه غرض عظيم جليل، وهو الذي تقدَّم بيانه. ولو كان هذا الغرض غير كافٍ فيه ولا يُخرِجه من العبث لما أخرجه من ذلك إذا لم يكن هناك ما يقوم مقامه.

وليس لهم أن يقولوا: إنَّه إنَّما قبح وصار عبثاً من حيث كان هناك ما يغني عنه، لأنَّ ذلك يؤدّي إلىٰ أنَّ كلّ فعلين ألمين كانا أو لذَّتين، أو ليسا بألمين ولا لذَّتين، أو أفعال تساوت في وجه المصلحة يقبح فعل كلّ واحد منها، لأنَّ العلَّة التي ادّعيت حاصلة.

وليس له أن يقول: إنَّ الألم إنَّما يقبح إذا كان فيه من المصلحة، مثل ما في فعل هو لذَّة من حيث كان يغني عنه ما ليس بألم، وذلك أنَّ العوض الذي في مقابلته يخرجه من كونه ضرراً ويُدخِله في أن يكون نفعاً، ويجريه علىٰ أقلّ الأحوال مجرىٰ ما ليس بضرر، فقد عاد الأمر إلىٰ أنَّ الألم بالعوض قد ساوىٰ ما ليس بألم، وحصل فيه من الغرض المودّي إلىٰ المصلحة مثل ما فيه، فيجب أن يكون مخيَّراً في الاستصلاح بأيّهما شاء.

/ [[ص ١١٨]] فإن قيل: ما أنكرتم أيكون الفرق بين الأمرين أنَّ اللذَّة قد يحسن أن تُفعَل بمجرَّد كونها لذَّة، ولا يفتقر في حسن فعلها إلىٰ أمر زائد، والألم ليس كذلك، فإنَّه لا يحسن أن يُفعَل مجرَّداً ولا بدَّ من أمر زائد يجعله حسناً.

قلنا: هذا فرق بين الأمرين في غير الموضع الذي جمعنا بينهما فيه، لأنَّ غرضنا إنَّما كان في التسوية بين الألم واللذَّة إذا كان [في] كلّ واحد منهما مثل [ما] في صاحبه من المصلحة، وأن يحكم بصحَّة التخيير في الاستصلاح بكلّ واحد منهما، وإن كنّا لا ننكر أنَّ بينهما فرقاً من حيث كان أحدهما نفعاً يجوز الابتداء به واستحقاق الشكر عليه، والآخر ليس كذلك، إلَّا أنَّ هذا الوجه وإن لم يكن في الألم فليس يقتضي قبحه، ووجوب فعل اللذَّة.

ألَا ترىٰ أنَّ اللذَّة قد يساويها في المصلحة فعل [ما] ليس بألم ولا لذَّة، فيكون المكلِّف تعالىٰ مخيَّراً في الاستصلاح بأيّهما شاء، وإن كان يجوز ويحسن أن يفعل اللذَّة بمجرَّدها من غير عوض زائد، ولا يحسن ذلك الفعل الآخر الذي جعلناه في مقابلتها متىٰ تجرَّد، وإنَّما يحسن لغرض زايد ولم يُخرِجها اختلافهما في هذا الوجه من تساويهما فيما ذكرناه من الحكم، وإذا كانت اللذَّة قد تساوي في الحكم الذي ذكرناه من التخيير في الاستصلاح ما ليس بلذَّة، وبيَّنا أنَّ العوض قد أخرج الألم من كونه ضرراً، وجعله بمنزلة ما ليس بألم، فقد بان صحَّة ما ذكرناه لأنَّ التخيير بين اللذَّة [والألم] وما ليس بلذَّة ولا ألم، إذا حسن متىٰ اجتمعا في المصلحة. فكذلك يحسن التخيير [بين اللذَّة وما جرىٰ مجرىٰ ما ليس بألم ولا ضرر من الألم] الذي يقابله المنافع، وليس بعد هذا إلَّا قول من يوجب فعل اللذَّة لكونها نفعاً، وهذا مذهب ظاهر البطلان لا حاجة بنا إلىٰ الكلام عنه من هذا الموضع.

/ [[ص ١١٩]] فإن قيل: ما أنكرتم ما يكون الاستصلاح بالألم إذا كان هناك ما يستصلح به، وليس بألم

يجري في القبيح والعبث مجرىٰ من بذل المال لمن يتحمَّل منه ضرب المقارع، ولا غرض له إلَّا إيصال المال في أنَّ ذلك عبث قبيح؟

قلنا: أمَّا قبح ما ذكرته فالوجه فيه غير ما ظننته من أنَّ هناك ما يقوم مقامه في الغرض، لأنّا قد بيَّنا أنَّ ذلك لو كان هو وجه القبح لكان كلّ فعل فيه غرض يقوم غيره فيه مقامه عبثاً وقبيحاً، وقد علمنا خلاف ذلك، وإنَّما قبح بذل المال لمن يتحمَّل الضرب، والغرض إيصال المال إليه من حيث يحسن أن يبتدئ بدفع المال الذي هو الغرض من غير تكلّف الضرب، فصار عبثاً وقبيحاً من هذا الوجه، وليس يمكن مثل ذلك في الألم إذا قابله ما ليس بألم، لأنَّ ما فيه من الغرض لا يمكن الابتداء به.

* * *

حرف الباء

٥٦ - البداء:

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ١)/ (جوابات المسائل الرازية):

/ [[ص ١١٦]] **المسألة الخامسة: [مسألة البداء وحقيقته]:**

ما تقول في إطلاق لفظ (البداء) علىٰ الله تعالىٰ؟ وهل هو لفظ له معنىٰ مطابق للحقّ أم لا يجوز إطلاق هذه اللفظة علىٰ حال؟

الجواب _ وبالله التوفيق _: أمّا (البداء) في لغة العرب: هو الظهور، من قولهم: بدا الشيء، إذا ظهر وبان.

والمتكلّمون تعارفوا فيما بينهم أن يُسمّوا ما يقتضي هذا البداء باسمه، فقالوا: إذا أمر الله تعالىٰ بالشيء في وقت مخصوص علىٰ وجه معيَّن بمكلَّف واحد، ثمّ نهىٰ عنه علىٰ هذه الوجوه كلّها، فهو بداء. لأنَّه يدلُّ عليه من حيث لم تظهر أمر لم يكن ظاهراً إمَّا جاز أن يطابق المنهي أمر بهذه الطائفة.

وفرَّقوا بين النسخ والبداء باختلاف الوقتين في الناسخ والمنسوخ.

والبداء علىٰ ما حدَّدناه لا يجوز علىٰ الله تعالىٰ، لأنَّه عالم بنفسه، لا يجوز له أن يتجدَّد كونه عالماً، ولا أن يظهر له من المعلومات ما لم يكن ظاهراً.

/ [[ص ١١٧]] ولهذا قالوا: إذا كان البداء لا يجوز عليه لم يجز أيضاً عليه ما يدلُّ علىٰ البداء، أو يقتضيه من النهي عن نفس ما أمر به علىٰ وجهه في وقته، والمأمور والمنهي واحد.

وقد وردت أخبار آحاد لا توجب علماً، ولا تقتضي قطعاً، بإضافة البداء إلىٰ الله تعالىٰ، وحملها محقّقو أصحابنا علىٰ أنَّ المراد بلفظة البداء فيها النسخ للشرائع، ولا خلاف بين العلماء في جواز النسخ للشرائع.

وبقي أن نُبيِّن هل لفظة (البداء) إذا حُمِلَت علىٰ معنىٰ النسخ حقيقة أو مستعارة؟ ويمكن أن ينصّ أنَّها حقيقة في النسخ غير المستعارة، لأنَّ البداء إذا كان في اللغة العربية اسماً للظهور.

وإذا سمَّينا من ظهر له من المعلومات ما لم يكن ظاهراً، حتَّىٰ اقتضىٰ ذلك أن يأمر بنفس ما نهىٰ عنه، أو ينهي عن نفس ما أمر به، أنَّه قد بدا، لم يمتنع أن يُسمّي الأمر بعد النهي والحظر بعد الإباحة علىٰ سبيل التدريج، فإنَّه بداء له، لأنَّه ظهر من الأمر ما لم يكن ظاهراً، وبدا ما لم يكن بائناً، بمعنىٰ البداء الذي هو الظهور والبروز حاصل في الأمرين.

فما المانع علىٰ نفص الاستنفات أن يُسمّي الأمرين بداء، لأنَّ فيهما معاً ظهور أمر لم يكن ظاهراً.

فإن قيل: هذا إنَّما يسوغ إذا أُطلق لفظة (البداء) ولم تضف، فأمَّا إذا أُضيفت وقيل: (بدا له في كذا) فلا يليق إلَّا بما ذكرناه دون ما خرَّجتموه، لأنَّ اطّلاع من أمر بعد نهي، أو نهي بعد أمر علىٰ أمر ما كان مطلقاً خصَّه، فلا يتعدّىٰ / [[ص ١١٨]] إلىٰ غيره، فيجوز أن يقال علىٰ سبيل التخصيص: بدا له.

وليس كذلك النسخ، لأنَّ الأمر وإن كان متجدِّداً بعد النهي، وكذلك الحظر بعد الإباحة، فذلك ممَّا لا يقتضي الإضافة علىٰ سبيل التخصيص، لأنَّ الأمر المتجدِّد ظاهر الأمر، ولكلِّ سامع له ومخاطب به.

قلنا: مرت ضعيف، لأنَّه قد يجوز أن يضاف من البداء الذي هو الظهور ما شارك فيه غيره، ولا يمنع مشاركته في أنَّ ذلك بأدلَّة من إضافته إلىٰ الأمر. ألَا ترىٰ أنَّه قد يجوز أن يظهر لي ولغيري من حسن الفعل أو قبحه ما لم يكن ظاهراً، فأمر بعد نهي أو نهي بعد أمر، فدلَّ أنَّه قد بدا له و يضاف إليه.

وإن شاركه في أنَّه ظاهر له غيره، فالمشاركة ليس

تنفي هذه الإضافة، ويجوز له أن يكون القوي بهذه الإضافة، وأنَّ الأصل في ظهور هذا الأمر هو الفاعل له، دون كلّ من سمعه، لأنَّهم وإن اشتركوا في العلم به عند ظهوره، فالأصل في ظهوره هو الفاعل له، فيقوم الإضافة لذلك.

وليس ينبغي أن ينكر هذا التخريج، لأنَّ أهل اللغة ما وافقونا علىٰ أنَّ البداء لا يكون إلَّا في الموضع الذي ذكره بعض المتكلِّمين، وشرط بتلك الشرائط المشهورة.

بل قال أهل اللغة: إنَّ البداء هو الظهور، ولم يزيدوا علىٰ ذلك، والمتكلِّمون قصروه علىٰ موضع بحسب ما اختاروه، لأنَّ معنىٰ البداء الذي هو الظهور، / [[ص ١١٩]] فيجوز لغيرهم أن يعدّيه إلىٰ موضع آخر فيه أيضاً معنىٰ الظهور في اللغة لا قصر عليه ذلك.

ثمّ لو سلَّمنا لخصوص اللغة أنَّ لفظ البداء يختصُّ حقيقةً بما ذكروه، جاز أن يستعار في غيره وهو النسخ لأنَّ فيه معنىٰ الظهور علىٰ كلّ حال.

وقد بان بهذه الجملة جميع ما يحتاج في هذه المسألة.

* * *

الذريعة إلىٰ أُصول الشريعة:

/ [[ص ٣٠٤]] **الفصل الثاني: في الفرق بين البداء والنسخ والتخصيص:**

اعلم أنَّ البداء في وضع اللغة هو الظهور، وإنَّما يقال: (بدا لفلان في كذا) إذا ظهر له من علم أو ظنّ ما لم يكن ظاهراً.

وللبداء شرائط، وهي أربعة: أن يكون الفعل المأمور به واحداً، والمكلَّف واحداً، والوجه كذلك، والوقت كذلك، فما اختصَّ بهذه الوجوه الأربعة من أمر بعد نهي، أو نهي بعد أمر، اقتضىٰ البداء.

/ [[ص ٣٠٥]] وإنَّما قلنا: إنَّ ذلك يدلُّ علىٰ البداء، لأنَّه لا وجه له إلَّا تغيّر حال المكلَّف في العلم أو الظنّ، لأنَّه لو كانت حاله علىٰ ما كانت عليه، لما أمر بنفس ما نهىٰ عنه، أو نهىٰ عن نفس ما أمر به مع باقي الشرائط، وكان أبو هاشم يمنع في الله تعالىٰ أن يأمر بما نهىٰ عنه مع باقي الشرائط لوجهين: أحدهما أنَّه دلالة البداء، والآخر أنَّه يقتضي إضافة قبيح إليه تعالىٰ إمَّا الأمر، أو النهي، وهو أحد قولي أبي علي. والقول الآخر له أنَّه يمنع من وقوعه منه تعالىٰ للوجه الأخير الذي ذكرناه، من اقتضائه إضافة قبيح إليه تعالىٰ، لأنَّ البداء لا يُتصوَّر فيمن هو عالم بنفسه.

والأولىٰ أن يمنع منه للوجهين، لأنَّ ما من شأنه أن يدلَّ علىٰ أمر من الأُمور ألا يختاره القديم تعالىٰ مع فقد مدلوله لأنَّ ذلك يجري مجرىٰ فعل قبيح، ألَا ترىٰ أنَّ فعله تعالىٰ ما يطابق اقتراح الطالب لتصديقه، لـمَّا كان دلالة التصديق، لم يجز أن يفعله من الكذّاب لأنَّه يدلُّ علىٰ خلاف ما الحال عليه؟

والنسخ إنَّما يخالف البداء بتغاير الفعلين، فإنَّ فعل المأمور به غير المنهيّ عنه. وإذا تغاير الفعلان، فلا بدَّ من تغاير الوقتين. فكان النسخ يخالف البداء بتغاير / [[ص ٣٠٦]] الفعلين والوقتين.

وأمَّا الفرق بين النسخ والتخصيص، فقد مضىٰ فيما تقدَّم، فلا وجه لإعادته.

* * *

[[ص ٣١٧]] **[أدلَّة القائلين بجواز النسخ قبل حضور وقت العمل والجواب عنها]:**

... [[ص ٣١٨]] **وسادسها**: أنَّ السيِّد منّا قد يأمر عبده بالتجارة وغيرها بشرط أن لا ينهاه...

[[ص ٣١٩]] **والجواب عـمَّا تعلَّقوا به سادساً**: أنَّ السيِّد إنَّما حسن منه ذلك مع عبده لجواز البداء عليه، وذلك لا يجوز علىٰ الله تعالىٰ.

* * *

الشافي في الإمامة (ج ١):

[[ص ٨٧]] وأمَّا البداء، فقول هشام وأكثر الشيعة فيه هو قول المعتزلة بعينه في النسخ في المعنىٰ، ومرادهم به مراد المعتزلة بالنسخ، وإنَّما خالفوهم في تلقّبه بالبداء لأخبار رووها ولا معتبر في الألفاظ والخلاف فيها.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ١٩١]] وليس لأحدٍ أن يقول: أليس قد يتغيَّر داعيه ويبدو له، فلا يلزمه اللطف؟

/ [[ص ١٩٢]] وذلك أنّا قد شرطنا الاستمرار في الداعي والإرادة، وقد يجوز مع تغيّر حاله في الداعي

والإرادة أيضاً أن يغلق الباب دونه، فاللطف إذا كان بالصفة التي ذكرناها إنَّما يجب بحيث يجب الممكن، فأمَّا القديم تعالىٰ فلا يجوز عليه البداء، فهو مستمرُّ الداعي والإرادة، فوجوب اللطف عليه لا يتغيَّر.

* * *

[[ص ٣٥٧]] واليهود يختلفون: فمنهم من يمتنع من نسخ الشرائع من طريق العقل، ويعتلُّ بأنَّه يقتضي البداء، وأن يصير الحسن قبيحاً. ومنهم من يجيز النسخ عقلاً ويمتنع منه سمعاً، ويدَّعي أنَّ موسىٰ عليه السلام خبَّرهم بأنَّ شرعه مؤبَّد. والفرقة الثالثة يجيز النسخ عقلاً وسمعاً، ويمتنع من العمل بشريعتنا، لأنَّ حجَّة نبيّنا صلى الله عليه وآله وسلم ما صحَّت عندهم.

فأمَّا الفرقة الأُولىٰ فالكلام عليها: أنَّ النسخ لا يقتضي البداء، لأنَّ ما اقتضىٰ البداء هو ما جمع شروطاً: الأوَّل أن يكون الفعل المأمور به هو المنهيُّ عنه بعينه، والثاني أن يكون الوجه واحداً والوقت واحداً أيضاً والمكلَّف واحداً. فإذا جمع هذه الشروط دلَّ علىٰ البداء.

والنسخ يخالف ذلك، لأنَّ الفعل المأمور به غير المنهي عنه، لأنَّ إمساك السبت المأمور بإمساكه في أيّام موسىٰ عليه السلام هو غير ما تناوله النهي بإمساكه في أيّام نبيّنا صلى الله عليه وآله وسلم، وإذا تغاير الفعلان فما تكاملت شروط ما يقتضي البداء.

ويلزم من اعتمد هذه الطريقة أن لا يميت الله تعالىٰ من أحياه، ولا يغني من أفقره، ولا يصحُّ من أمرضه. فإذا جاز ذلك وأمثاله ولم يدلّ علىٰ البداء فالنسخ مثله.

وقد ألزموا علىٰ هذه الطريقة أن لا تختلف شرائع الأنبياء صلوات الله / [[ص ٣٥٨]] عليهم وقد علمنا اختلافها، ولم يكن ذلك بداء، لأنَّ في شريعة آدم عليه السلام [إباحة] تزويج الأخ الأُخت، وفي شريعة إبراهيم عليه السلام إباحة تأخير الختان إلىٰ وقت الكبر، وفي شريعة إسرائيل عليه السلام إباحة الجمع بين الأُختين. وهذا كلّه يخالف شريعة موسىٰ عليه السلام.

فأمَّا النسخ فليس يقتضي كون الشيء الواحد حسناً قبيحاً علىٰ ما ظنّوه، وإنَّما يقتضي أن يكون مثل الحسن من الأفعال صار قبيحاً. وليس يمتنع في المسألتين أن يقبح أحدهما ويحسن الآخر في العقول، وأمثلته أكثر من أن تُحصىٰ.

* * *

٥٧ - البدل:

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ١٠٣]] **فصل: في إبطال البدل:**

إنَّما فزع هؤلاء القوم إلىٰ ذكر البدل لما ألزموا تكليف ما لا يطاق، فتعلَّلوا بأن قالوا: الكافر يجوز منه الإيمان في حال كفره.

فلمَّا قيل لهم: كيف يجوز ذلك والكفر والإيمان لا يجتمعان؟

قالوا حينئذٍ: يجوز علىٰ جهة البدل، بأن لا يكون كان الكفر.

فأوَّل ما يقال لهم: إنَّما أجزتم من الكافر الإيمان بشرط، وهو أن لا يكون كان الكفر، وقد علمتم أنَّ هذا الشرط لم يقع، فيجبُ أن يكون الجواز المعلَّق به مرتفعاً وإلَّا بطل معنىٰ الشرط. ألَا ترون أنّا إذا قلنا: يجوز أن يبعث الله نبيّاً لو لم يكن قد أعلمنا أنَّه قد ختم النبوَّة بنبيّنا صلى الله عليه وآله وسلم، فقد شرطنا أمراً عرفنا الآن ارتفاعه، فيجب أن يرتفع تجويز بعثة نبيّ مع فقد الشرط في التجويز؟ وكذلك إذا أجزنا دخول زيد الدار بشرط أن لا يخبرني بأنَّه لا يدخلها متىٰ أخبرني بأنَّه لا يدخلها ارتفع الجواز.

وبعد، فإنَّه يلزم تجويز الإيمان من العاجز، بأن لا يكون العجز بأن تكون القدرة بدلاً منه.

وأيضاً يلزم تجويز كون القديم محدَثاً والمحدَث قديماً علىٰ جهة البدل الذي ذكروه، وإن تجوَّزوا البدل في صفاته تعالىٰ وفي الماضي وفي المستقبل والباقي المستمرّ الوجود، وما يلزم علىٰ هذه الطريقة لا يكاد يُحصىٰ. والفرق بين تجويزنا من المكلَّف الإيمان والكفر في حال الثانية علىٰ البدل وبين قولهم واضح، لأنَّ / [[ص ١٠٤]] البدل كالشرط، ومن حقِّه أن لا يدخل إلَّا في الأُمور المنتظرة المستقبلة، ولمَّا كان ما لم يوجد منتظراً صحَّ دخول البدل فيه إذا امتنع اجتماعه، والموجود واقع غير منتظر، فلا يصحُّ فيه البدل، إذ لو صحَّ ذلك فيه لصحَّ في الماضي والباقي.

وممَّا يقولونه: إنَّ الكافر تارك للإيمان، ولا يصحُّ

كونه تاركاً لما يستحيل، كما لا يكون تاركاً للجمع بين الضدَّين.

وهذا غير نافع، لأنَّ الكافر في حال كفره وإن كان تاركاً للإيمان فهو تارك لما كان قادراً عليه وجائز منه، وإن كان الآن قد خرج عن القدرة والصحَّة والجواز.

والفرق بين ذلك والجمع بين الضدَّين: أنَّ الجمع بين الضدَّين مستحيل في كلِّ حالٍ، وليس كذلك الإيمان في حال الكفر، فلهذا جاز أن يقال: إنَّه تارك بالكفر الإيمان، ولم [يجز] ذلك في الجمع بين الضدَّين.

* * *

٥٨ - البراهمة:

⇦ النبوَّة / شبهة البراهمة.

* * *

٥٩ - البغاة:

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ١)/ (جوابات المسائل الميافارقيات):

[[ص ٢٨٣]] **مسألة ثالثة وعشرون: [المحارب لعلي عليه السلام كافر]:**

صاحب جيش البصرة والاعتقاد فيه وفي غيره، وكيف كانوا علىٰ عهد رسول الله صلى الله عليه وآله؟

الجواب: قتال أمير المؤمنين عليه السلام بغي وكفر جار مجرىٰ قتال النبيّ صلى الله عليه وآله، لقوله صلى الله عليه وآله: «حربك يا علي حربي وسلمك سلمي»، وإنَّما يريد أنَّ أحكام حروبنا واحدة.

فمن حاربه عليه السلام ومات من غير توبة، قطعنا علىٰ أنَّه ما كان في وقت / [[ص ٢٨٤]] من الأوقات مؤمناً وإن أظهر الإيمان، لأنَّ من كان مؤمناً علىٰ الحقيقة في الباطن لا يجوز أن يكون علىٰ ما كان القوم عليه، لأدلَّة ليس هنا موضع ذكرها.

* * *

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

[[ص ٣٤]] **المسألة السادسة والعشرون: [عقاب من قاتل إماماً]:**

من قاتل إماماً عادلاً وهو مؤمن بجميع الشريعة إلَّا خروجه علىٰ الإمام وقُتِلَ ولم يصحّ منه توبة، هل يجوز أن يقتصَّ منه بقدر ظلمه للإمام ويدخل الجنَّة؟

الجواب _ وبالله التوفيق _: / [[ص ٣٥]] مقاتلة الإمام العادل كفر ... عقاب فاعله عقاب الكفّار علىٰ وجه الدوام، ولا يصحُّ العفو عنه والشفاعة فيه، ولا يسقط عقابه إلَّا بالتوبة.

* * *

جوابات المسائل الطرابلسيَّة (خ):

[[ص ٢٣٧]] **المسألة الخامسة عشر:** ما يقال لمن احتجَّ علىٰ أنَّ سابّ أمير المؤمنين عليه السلام ومكفِّره غير خارج عن الإسلام ولا زائل عنه اسمه وحكمه بما فعله أمير المؤمنين عليه السلام من بقية الأزارقة من الخوارج وتركه قتلهم كما قتل من يأتيه منهم بالمحاربة، وتوريث بعضهم بعضاً، واجراء الأحكام والسلم عليهم، والمحتجّ بهذا معرض عمَّا رواه ابن مسعود من قول النبيِّ صلى الله عليه وآله: «من سبَّ عليَّاً فقد سبَّني، ومن سبَّني فقد سبَّ الله تعالىٰ»؟

الجواب وبالله التوفيق: أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام لم يكن في أيّام مباشرته لتدبير الأُمَّة متفرِّقاً علىٰ اختياره ومتمكِّناً من إيثاره، وكان في تقيَّة ومداراةٍ لأعدائه وطالبي عثراته، ولهذا قال لقضاته وقد سألوه بما يقضون فقال عليه السلام: «اقضوا بما كنتم تقضون حتَّىٰ يكون الناس جماعةً أو أموت»، ولولا هذه الحال لما أقرَّ عليه السلام كثيراً من الأحكام التي كان يرىٰ خلافها، وقد بيَّنا ذلك في الكتاب (الشافي في الإمامة) وشرحناه، وإنَّما لم يسر في الخوارج بما يواجبه كفرهم وخروجهم عن الملَّة للتقيَّة والاستصلاح، كما لم يسر في محاربته من أهل الجمل وصفّين بالسيرة التي يستحقّونها للعلَّة التي ذكرناها، ومن أيِّ شيءٍ تمكَّن عليه السلام في أيّام ولايته؟ وما كان إلَّا منغَّصاً مغصَّصاً؟ وهل ما سأل عنه في أمر الخوارج والسيرة فيهم إلَّا كغيره من الأُمور التي لم يتمكَّن عليه السلام من إقامة الحقّ فيها وتركها علىٰ حالها؟ وذلك فرضها مع التعذّر وفقد التمكّن.

* * *

الانتصار:

[[ص ٤٧٦]] **مسألة [٢٦٩] [حكم المحاربين]:**

وممَّا انفردت به الإماميَّة: القول بأنَّ من حارب الإمام العادل وبغىٰ عليه وخرج عن التزام طاعته يجري مجرىٰ محارب النبيّ صلى الله عليه وآله، وخالع / [[ص ٤٧٧]] طاعته في

الحكم عليه بالكفر، وإن اختلف أحكامهما من وجه آخر في المدافنة والموارثة وكيفية الغنيمة من أموالهم.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، وذهب المحصِّلون منهم والمحقِّقون إلىٰ أنَّ محاربي الإمام العادل فسّاق تجب البراءة منهم وقطع الولاية لهم من غير انتهاء إلىٰ التكفير.

وذهب قوم من حشوية أصحاب الحديث إلىٰ أنَّ الباغي مجتهد، وخطؤه يجري مجرىٰ الخطأ في سائر مسائل الاجتهاد.

والذي يدلُّ علىٰ صحَّة ما ذهبنا إليه: إجماع الطائفة، وأيضاً فإنَّ الإمام عندنا تجب معرفته وتلزم طاعته كوجوب المعرفة بالنبيّ ﷺ ولزوم طاعته وكالمعرفة بالله تعالىٰ، فكما أنَّ جحد تلك المعارف والتشكيك فيها كفر فكذلك هذه المعرفة.

وأيضاً فقد دلَّ الدليل علىٰ وجوب عصمة الإمام من كلّ القبائح، وكلّ من ذهب إلىٰ وجوب عصمته ذهب إلىٰ تكفير الباغي عليه والخالع لطاعته، والتفرقة بين الأمرين خلاف إجماع الأُمَّة.

فإن قيل: لو كان من ذكرتم بالغاً إلىٰ حدِّ الكفر لوجب أن يكون مرتدّاً، وأن تكون أحكامه أحكام المرتدّين، واجتمعت الأُمَّة علىٰ أنَّ أحكام الباغي تخالف أحكام المرتدّ، وكيف يكون مرتدّاً وهو يشهد الشهادتين، ويقوم بالعبادات؟

قلنا: ليس يمتنع أن يكون الباغي له حكم المرتدّ في الانسلاخ عن الإيمان واستحقاق العقاب العظيم، وإن كانت أحكامه الشرعية في مدافنته وموارثته / [[ص ٤٧٨]] وغير ذلك تخالف أحكام المرتدّ، كما كان الكافر الذمّي مشاركاً للحربي في الكفر والخروج عن الإيمان وإن اختلفت أحكامهما الشرعية.

فأمَّا إظهار الشهادتين فليس بدالٍّ علىٰ كمال الإيمان، ألَا ترىٰ أنَّ من أظهرهما وجحد وجوب الفرائض والعبادات لا يكون مؤمناً بل كافراً؟ وكذلك إقامة بعض العبادات من صلاة وغيرها، ومن جحد أكثر العبادات وأوجبها، من طاعة إمام زمانه ونصرته، لم ينفعه أن يقوم بعبادة أُخرىٰ من صلاة وغيرها.

فأمَّا ما يذهب إليه قوم من غفلة الحشوية من عذر الباغي وإلحاقه بأهل الاجتهاد، فمن الأقوال البعيدة من الصواب، ومن المعلوم ضرورةً أنَّ الأُمَّة أطبقت في الصدر الأوَّل علىٰ ذمّ البغاة علىٰ أمير المؤمنين (صلوات الله عليه) ومحاربيه والبراءة منهم، ولم يقم لهم أحد في ذلك عذراً، وهذا المعنىٰ قد شرحناه في كتبنا وفرَّعناه وبلغنا فيه النهاية، وهذه الجملة هاهنا كافية.

فإن اعترض المخالف علىٰ ما ذكرناه بالخبر الذي يرويه معمّر بن سليمان عن عبد الرحمن بن الحكم الغفاري عن عديسة بنت أُهبان بن صيفي، قالت: جاء علي عليه السلام إلىٰ أبي فقال: «ألا تخرج معنا؟»، قال: ابن عمّك وخليلك أمرني إذا اختلف الناس أن اتَّخذ سيفاً من خشب.

أو بالخبر الذي يُروىٰ عن أبي ذر (رحمة الله عليه) أنَّه قال: قال رسول الله ﷺ: «كيف بك إذا رأيت أحجار الزيت قد غرقت بالدمّ؟»، قال: قلت: ما اختار الله لي ورسوله، قال: «تلحق»، أو قال: «عليك بمن أنت منه»، قال قلت: أفلا آخذ بسيفي وأضعه علىٰ عاتقي؟ قال: «شاركت القوم إذن»، قال: فما تأمرني يا رسول الله؟ قال: «إلزم بيتك»، قلت: فإن دخل عليَّ بيتي؟ قال: «فإن خفت / [[ص ٤٧٩]] أن يبهرك شعاع السيف فألق رداك علىٰ وجهك يبوء بإثمه وإثمك».

قلنا: هذان الخبران وأمثالهما لا يرجع بهما عن المعلوم المقطوع بالأدلَّة عليه، وهي معارضة بما هو أظهر منها وأقوىٰ وأولىٰ من وجوب قتال الفئة الباغية ونصرة الحقّ ومعونة الإمام العادل.

ولو لم يرو في ذلك إلَّا ما رواه الخاصّ والعامّ والوليّ والعدوّ من قوله ﷺ: «حربك يا علي حربي وسلمك سلمي»، وقد علمنا أنَّه عليه السلام لم يرد أنَّ نفس هذه الحرب تلك، بل أراد تساوي الأحكام، فيجب أن تكون أحكام محاربيه هي أحكام محاربي النبيّ ﷺ إلَّا ما خصَّه الدليل، وما روي أيضاً من قوله: «اللّهمّ انصر من نصره واخذل من خذله»، ولأنَّه عليه السلام لـمَّا استنصر في قتال أهل الجمل وصفّين والنهروان أجابته الأُمَّة بأسرها ووجوه الصحابة وأعيان التابعين وسارعوا إلىٰ نصرته ومعونته، ولم يحتجّ أحد عليه بشيء ممَّا تضمَّنه هذان الخبران الخبيثان الضعيفان.

علىٰ أنَّ الخبر الأوَّل قد روي علىٰ خلاف هذا الوجه، لأنَّ زهرم بن الحارث قال: قال لي أُهبان: قال لي رسول الله ﷺ: «يا أُهبان، أمَا إنَّك إن بقيت بعدي فسترىٰ في أصحابي اختلافاً، فإن بقيت إلىٰ ذلك اليوم فاجعل سيفك يا أُهبان من عراجين».

/ [[ص ٤٨٠]] وقد يجوز أن يريد عليه السلام بالاختلاف الذي يرجع إلىٰ القول والمذاهب دون المقاتلة والمخارجة.

علىٰ أنَّ هذا الخبر ما منع من قتال أهل الردَّة عند بغيهم ومجاهرتهم، فهو أيضاً غير مانع من قتال كلّ باغ وخارج عن طاعة الإمام.

وأمَّا الخبر الثاني فممَّا يضعّفه أنَّ أبا ذر (رحمة الله عليه) لم يبلغ إلىٰ وقعة أحجار الزيت، لأنَّ ذلك إنَّما كان مع محمّد بن عبد الله بن الحسن في أوَّل أيّام المنصور، وأبو ذر رحمه الله مات في أيّام عثمان، فكيف يقول له رسول الله ﷺ: «كيف بك» في وقت لا يبقىٰ إليه؟

علىٰ أنَّ أبا ذر رحمه الله كان معروفاً بإنكار المنكر بلسانه، وبلوغه فيه أبعد الغايات، والمجاهرة في إنكاره، وكيف يسمع من الرسول ﷺ ما يقتضي خلاف ذلك.

* * *

الشافي في الإمامة (ج ١):

[[ص ٩٣]] ونحن نحكي لفظه بعينه، قال: (كان واصل بن عطاء يجعل عليّاً وطلحة والزبير بمنزلة المتلاعنين يتولّىٰ كلّ واحد منهم علىٰ حاله، ولا يتولّاهما مجتمعين، وكذلك قوله: في إجازة شهادتهم مجتمعين / [[ص ٩٤]] ومتفرِّقين، وكان عمرو بن عبيد لا يجيز شهادتهما مجتمعين ولا متفرِّقين، وكان يُفصِّل بين الولاية والشهادة، وكان يقول: قد أتولّىٰ من لا أقبل شهادته، وقد وجدت المسلمين يتولَّون كلّ مستور من أهل القبلة، ولو شهد رجل من عُرضهم علىٰ عثمان وأبي بكر أو عمر بن الخطّاب سأل الحاكم عنه السؤال الشافي، فأنا أتَّهم كلّ واحد منهما بسفك تلك الدماء، وقد أجمعوا علىٰ أنَّ المتَّهم بالدماء غير جائز الشهادة).

هذه ألفاظه حرفاً بحرف في كتابه المعروف بـ (فضائل المعتزلة)، ولا حكاية أصحُّ وأولىٰ بالقبول من حكاية الجاحظ عن هذين الرجلين وهما شيخا نحلته، ورئيسا مقالته.

وقد ذكر أيضاً هذه الحكاية البلخي في (كتاب المقالات)، / [[ص ٩٥]] وأسندها إلىٰ الجاحظ، وقال عند انتهائها: (وبعض أصحابنا يدفع ذلك عن عمرو بن عبيد، ويقول: إنَّ عمراً لم يكن بالذي يخلف واصلاً، ويرغب عن مقالته)، فكأنَّه صحَّح عليها المذهب الأوَّل الذي هو اعتقاد (أنَّهما كالمتلاعنين، وأنَّ شهادتهما تُقبَل إذا كانا متفرِّقين، ولا تُقبَل إذا كانا مجتمعين)، ولم يكن عنده في دفع المذهب الثاني أكثر من حكايته عن بعض أصحابه بتنزيه عمرو عن مخالفة واصل، وهذا إنكار ضعيف، والمنكر له للعلَّة التي حكاها كالمقرِّ به، بل أقبح منه حالاً.

* * *

الشافي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ٤٠]] 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 مستحلّاً 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: «اللهم 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.

* * *

[[ص ٣٦٢]] قال صاحب الكتاب: (أمَّا سعد بن أبي وقّاص فقد بيَّنا أنَّه رضىٰ ببيعته عليه السلام، وإنَّما ترك القتال معه، ولم يُضيِّق أمير المؤمنين عليه السلام عليه، فلا إثم عليه، وإن كان ضيَّق عليه وعلىٰ أمثاله في المحاربة معهم فهم آثمون، ولا ندري ما يبلغ هذا الإثم لأنَّهم الذين يعظم قعودهم والحاجة إليهم ماسَّة).

قال: (وقد روي مع ذلك ما يدلُّ علىٰ الندامة ممَّا لا يُحصىٰ في الوقت ذكره، وروىٰ [جندب بن أبي ثابت]، عن ابن عمر أنَّه كان يقول: ما ندمت علىٰ شيء كندامتي ألَّا أكون قاتلت الفئة الباغية، وروي خبر آخر يجري هذا المجرىٰ عن الزهري أنَّ معاوية قال: من أحقّ بهذا الأمر منّي؟ قال ابن عمر: فهممت أن أقول: من ضربك وأباك).

قال: (والكلام في محمّد بن مسلمة وأُسامة بن زيد كالكلام فيمن تقدَّم، وإنَّما وجب التشدّد في ذكر توبة طلحة والزبير وعائشة لأنَّ العلم محيط / [[ص ٣٦٣]] بعظم خطبهم، فكان لا بدَّ من ذكر ما يزول به الذمّ، فأمَّا غيرهم ممَّن ذكرناه فلا وجه يُقطَع به علىٰ أنَّ الذي فعلوه كبيرة).

وذكر (أنَّ سعد بن أبي وقّاص من العشرة، وخبر البشارة يدلُّ علىٰ توبته).

وحكىٰ عن ابن علي (أنَّ أبا موسىٰ الأشعري تاب بعد ما عمله في التحكيم، وروي أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام قال له: وقد دخل إلىٰ الحسن عليه السلام يعوده من علَّة: «أشامت يا أبا موسىٰ أم عائد؟»، قال: بل عائد، قال: «أمَا إنَّه لا يمنعني ما في نفسي عليك أن أقول لك ما سمعته من رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: من عاد مريضاً كان في رحمة الله ماشياً حتَّىٰ إذا قعد غمرته التوبة»، فإن صحَّ ذلك وما شاكله من الأخبار فقد أزال عن نفسه ما يستحقّه وإلَّا فالذمّ والعقاب لازمان له علىٰ الأمر العظيم الذي ارتكبه).

يقال له: أمَّا سعد بن أبي وقّاص وابن عمر ومن يجري مجراهما ما في التخلّف عن بيعته أمير المؤمنين عليه السلام فلم يفسقوا عندنا علىٰ الحقيقة بما كان منهم من القعود عن بيعته عليه السلام في تلك الحال، وإنَّما كانوا فسّاقاً بما تقدَّم من جحودهم النصّ، وشكّهم في إمامته بعد الرسول صلى الله عليه وآله بلا فصل، وقد بيَّنا فيما تقدَّم أنَّ إمامة أمير المؤمنين لا طريق إليها إلَّا بالنصِّ، وأنَّ من دفع النصَّ لا يُمكِنه أن يُثبِتها بالاختيار، وبيَّنا / [[ص ٣٦٤]] أنَّ هؤلاء الممتنعين لم يكن لهم عذر في الامتناع عن المحاربة جميعهم، بل فيهم من اعتذر بذلك، وفيهم من التمس أن يكون الاختيار بعد الشورىٰ وإجالة الرأي، وفيهم من راعىٰ الإجماع وامتنع من البيعة لفقده.

وبعد، فأيُّ عذر لهم في تأخّرهم عن المحاربة معه إذا كانوا علىٰ ما ادَّعاه صاحب الكتاب قد بايعوه، ورضوا بإمامته، والبيعة تشتمل علىٰ النصرة والمحاربة، فكيف يدخل فيها من يخرج عن بعضها، وأن يُحتاج في وجوب

المحاربة إلىٰ التشدّد!؟ لأنَّ سبب وجودها متقدِّم وهو البيعة. علىٰ أنَّه عليه السلام قد استنصر الناس، ودعاهم إلىٰ القتال معه في الجمل وصفّين، ولم يترك غاية في التشدّد، فينبغي أن يأثموا بالقعود عن المحاربة علىٰ كلِّ حال.

فأمَّا ابن عمر فإن كان قد ندم علىٰ ترك جهاد الفئة الباغية فما ندم علىٰ 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.

فأمَّا خبر البشارة فقد مضىٰ الكلام عليه.

فأمَّا أبو موسىٰ فلم يذكر في توبته _ علىٰ تصحيفه فيها وتشكّكه _ إلَّا الخبر الذي رواه في العيادة، وليس فيه دليل علىٰ التوبة، وإنَّما روىٰ أمير المؤمنين عليه السلام ما سمع، ومعلوم أنَّه لا يصحُّ حمله علىٰ العموم، لأنَّ فيمن يعود المرضىٰ الكافر والفاسق، فهم مستثنون منه. علىٰ أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام قد صرَّح بما في نفسه عليه، وإن لم يمنعه ذلك أن يُخبِره بما سمع، ولو كان تائباً قبل ذلك لكان ما في النفس عليه زائلاً غير / [[ص ٣٦٥]] ثابت.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٤٩٥]] **فصل: في ذكر محاربي أمير المؤمنين عليه السلام وتوبة من يدَّعي توبته منه:**

لا خلاف بين المحصِّلين المنصفين من الأُمَّة في أنَّ من حارب أمير المؤمنين عليه السلام وبغىٰ عليه ونكث بيعته وفَرَق عن طاعته فاسق صاحب كبيرة.

واختصَّت الشيعة الإماميَّة بتكفير مقاتله عليه السلام، وحجَّتها علىٰ ذلك إجماعها عليه، فلا خلاف بينهم فيه. وقد بيَّنا أنَّ إجماع الإماميَّة حجَّة في غير موضع.

وأيضاً فإنَّ الذين حاربوه وبغوا عليه كانوا منكرين لإمامته ودافعين لها، ودفع الإمامة كدفع النبوَّة في الحكم، لأنَّ الجهل بالإمامة كالجهل بالنبوَّة، وقد روي أنَّه صلى الله عليه وآله [قال]: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية».

وروي عنه صلى الله عليه وآله أنَّه قال: «يا علي حربك حربي وسلمك سلمي»، ومعلوم أنَّه صلى الله عليه وآله إنَّما أراد أنَّ أحكام حربك تماثل أحكام حربي، ولم يرد صلى الله عليه وآله أنَّ أحد الحربين هي الأُخرىٰ، لأنَّ المعلوم ضرورةً خلاف ذلك، وإذا كان حربه صلى الله عليه وآله كفراً وجب مثل ذلك فيما جعل له مثل حكم حربه.

فإذا قيل: لو تساوىٰ حكم الحربين لوجب أن نغنم مال كلّ واحد منهما / [[ص ٤٩٦]] ونتبع مولّيه ونجهز علىٰ جريحه.

قلنا: الظاهر من التسوية بين الحربين يقتضي اتّفاق جميع الأحكام، وإذا قام دليل علىٰ اختلاف في بعضها أُخرج من الظاهر وبقي ما عداه.

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.

* * *

شرح جمل العلم والعمل:

[[ص ٢٣٥]] **مسألة:** قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: والبغاة علىٰ مولانا أمير المؤمنين عليه السلام ومحاربوه يجرون في

عظم الذنب مجرىٰ محاربي النبيِّ ﷺ، لقوله عليه السلام له: «حربك حربي وسلمك سلمي». وليس يمتنع أن تختلف أحكامهم في الغنائم والسبىٰ، وإن اتَّفقوا في عظم المعصية، كاختلاف حكم المرتدّ والحربي مع المعاهد والذمّي وإن تساووا في الكفر.

شرح ذلك: من حارب أمير المؤمنين عليه السلام وضرب وجهه وجه أصحابه بالسيف يجري مجرىٰ من حارب رسول الله ﷺ في كونه كافراً. والدليل علىٰ ذلك إجماع الفرقة المحقَّة الناجية، فإنَّهم لا يختلفون في تكفير من ذكرناه.

/ [[ص ٢٣٦]] ويمكن أن يُستَدلَّ علىٰ ذلك بما روي عن رسول الله ﷺ أنَّه قال: «يا علي، حربك حربي وسلمك سلمي».

ووجه الاستدلال من هذا الخبر هو: أنَّه لا يخلو أن يكون النبيُّ عليه وآله السلام أراد أنَّ نفس حربك حربي، وذلك لا يجوز، لأنَّه كذب. أو يكون أراد عليه السلام أنَّ حكم حربك حكم حربي، وإذا كان حكم حرب النبيِّ حكم الكافر بلا خلاف وجب أن يكون حكم حرب أمير المؤمنين عليه السلام مثله وإلَّا لم يفد.

والخبر _ وإن كان مرويّاً من طريق الآحاد _ فالأُمَّة بأجمعها قد تلقَّته بالقبول وليس فيها من تردَّد ولا من قطع علىٰ كذب رواته / [[ص ٢٣٧]] وإن اختلفوا في تأويله، وهذا أمارة كونه صحيحاً.

فإن قيل: لو كان من ذكرتم كافراً وجب أن يجري عليه أحكام الكفر من أخذ أموالهم وسبي ذراريهم وأهاليهم والإجهاز علىٰ جريحهم، وأن لا يتوارثوا ولا يُدفنوا في مقابر المسلمين، فلمَّا أجمعنا علىٰ خلافه وأنَّ أمير المؤمنين لم يفعل شيئاً من ذلك دلَّ علىٰ أنَّهم ليسوا بكفّار.

قلنا لهم: لا يمتنع أن تختلف أحكامهم وإن كانوا كفّاراً، لأنَّ هذه الأحكام تابعة للشريعة، فينبغي أن نُقرِّرها بحيث قرَّرتها الشريعة ولا نوجبها قياساً.

ألَا ترىٰ أنَّ أحكام الكفّار مختلفة: فحكم الحربي والمرتدّ أن يُقتَلوا ولا يُناكحوا، ولا يجوز ذلك في أهل الذمَّة، ومن عبد الأوثان والأصنام لا تُقبَل منهم الجزية ولا يُنكَح لهم، ويُقبَل الجزية من الكتابيين ويُنكَح إليهم عند أكثر الفقهاء وإن اختلف أحكامهم كما ترىٰ / [[ص ٢٣٨]] وإن كان قد شملهم اسم الكفر؟

فكذلك القول في محاربي أمير المؤمنين عليه السلام وإن كانوا كفّاراً لا يمتنع أن يُخصّوا بأحكام لا يشاركهم فيها غيرهم من الكفّار.

* * *

للمزيد راجع:

الزبير.

طلحة.

عائشة.

* * *

٦٠ - البكرية:

⇦ عبد الله بن عثمان (أبو بكر) / النصُّ عليه.

* * *

حرف التاء

٦١ - التثليث:

الملخَّص في أُصول الدين:

[[ص ٢٩١]] فصل: في الكلام علىٰ النصارىٰ:

اعلم أنَّ إبطال المذهب فرع علىٰ كونه معقولاً ممكناً اعتقاده، والظاهر من قول النصارىٰ في التثليث تناقض، لا يمكن أن يعتقده علىٰ ظاهره عاقل، ولو كانوا صرَّحوا بالتثليث _ كما صرَّح غيرهم بالتثنية _ لكان ما تقدَّم من أدلَّة التوحيد كان الاحتجاج عليهم.

ونحن نُقسِّم ما يحتمله قولهم قسمةً لا زيادة عليها فنقول: لا يخلو مرادهم بقولهم: إنَّه جوهر واحد ثلاثة أقانيم: / [[ص ٢٩٢]] أنَّ الواحد علىٰ الحقيقة ثلاثة علىٰ الحقيقة. أو يكون معناه أنَّه جملة واحدة ذات أجزاء كثيرة، كما نقول في الإنسان: إنَّه واحد وإن كان ذا أجزاء كثيرة. أو يريدون بذلك أنَّه واحد، وأنَّ له علماً وقدرةً وحياةً _ كما قالت الكلابيَّة _. أو يريدون به ذات واحدة يختصُّ بصفات مثل كونه قادراً وعالماً وحيَّاً.

والقول الأوَّل: متنافٍ متناقض، لا يجوز أن يعتقده عاقل، لأنَّ في إثبات الواحد نفياً للزيادة عليه من الثاني والثالث وكلّ الأعداد، فإذا قلنا: ثلاثة أثبتنا ما نفيناه بعينه.

والقول الثاني: فاسد، لأنَّه تعالىٰ ذات واحدة، والجملة لا تكون إلَّا ذوات كثيرة، وما أبطلنا به أن يكون جسماً مؤلَّفاً، يُبطِل أن يكون جملة ذات أجزاء.

علىٰ أنَّ هذا القول لا يشبه ما نقوله في الإنسان: إنَّه واحد وإن كان من أجزاء كثيرة، والعشرة أنَّها عشرة واحدة، لأنَّا نُثبِت أبعاض الإنسان متغايرة علىٰ الحقيقة، وكذلك آحاد العشرة، ونقول: إنَّه إنسان ليس هذه الجملة من سائر الجمل، ثمّ نقول: واحد ليفيد أنَّه واحد من هذه الجملة، لأنَّه واحد علىٰ الحقيقة، وكذلك القول في العشرة أنَّه وصف يُبيِّن هذه الجملة من سائر جمل الأعداد، ثمّ نقول: واحد تنبيهاً علىٰ أنَّه مرَّة واحدة، فيجب أن يقولوا _ إذا أرادوا مساواتنا _: إنَّ الأقانيم متغايرة ويصفونها بالواحدة علىٰ سبيل المجاز، أو أنَّ مرادهم أنَّها جملة واحدة، ويلزم أيضاً أن يصفوا بذلك كلّ معدود بلغ ثلاثة، كما نَصِفُ نحن بالعشرة كلّ معدودٍ بلغ هذا المبلغ.

فأمَّا ما يفسد به قولهم إذا قصدوا إلىٰ معنىٰ الكلابيَّة، ووصفوا المعاني التي بها كان علىٰ الصفات بأنَّها أقانيم، فهو الذي قدَّمناه في الردِّ علىٰ من أثبت هذه المعاني.

علىٰ أنَّه يلزمهم أن يتجاوزوا الثلاثة إلىٰ أن يُثبِتوا من المعاني مثل ما أثبته الكلابيَّة، لأنَّه تعالىٰ قادر وسميع وبصير، فيجب أن يُثبِتوا له قدرةً وسمعاً وبصراً، ويصفوا الجميع بأنَّه أقانيم، ولا يقتصروا علىٰ ثلاثة!

فإن قالوا: هو قادر لذاته، فيجب أن يكون أيضاً حيَّاً لذاته وعالماً لذاته، ونستغني عن / [[ص ٢٩٣]] إثبات الروح والعلم الذي هو عندهم الكلمة.

وإن قالوا: قدرته هي حياته أو علمه.

قلنا: فاجعلوا علمه هي حياةً، واستغنوا بذلك عن أحد الأقانيم، ولم يمكنهم أن ينفوا كونه قادراً، لأنَّ ذلك يجري مجرىٰ نفي كونه حيَّاً عالماً، وفي هذا إبطال الأقانيم.

علىٰ أنَّه يلزمهم إذا كانت الأقانيم عندهم قديمة، أن لا يختصّها بعضها من الصفات بما لا يشاركه فيه الكلّ، لأنَّا قد بيَّنا فيما مضىٰ أنَّ القديم قديم لنفسه، وأنَّ ما شاركه في القِدَم يجب أن يكون مماثلاً له، أو مشاركاً في جميع ما يختصُّ به لذاته، وهذا يوجب عليهم القول بأنَّ الابن أب والأب ابن، والأب روح والروح أب، ويلزم أيضاً أن يكون للابن ابن وللروح روح، ويلزم للابن روح وللروح ابن، علىٰ الطريقة التي قدَّمناها في اعتبار التماثل والمشاركة فيما يرجع إلىٰ الذات.

فأمَّا القسم الرابع: وهو أن يريدوا بقولهم: جوهر واحد أنَّه موصوف، وبالأقانيم الثلاثة أنَّه يختصُّ بكونه حيَّاً قديماً متكلِّماً.

فأوّل ما فيه: أنّه يخالف ما يُصرِّح به النصارىٰ من مذهبها في الجوهر والأقانيم. ألَا ترىٰ أنَّ من مذهبهم أنَّ الابن يتَّحد بعيسىٰ [عليه السلام]، فيخصّون الابن بالإيجاد، ولو كان القديم عندهم شيئاً واحداً، لم يكن هذا القول صحيحاً، لأنّه كان يقتضي أنَّ الذي اتَّحد هو الذي لم يتَّحد، وإنّما فرَّع من تأخَّر منهم إلىٰ هذا التأويل، لـمَّا رأىٰ فساد غيره وقوَّة الكلام عليه، ومن صار إلىٰ هذا القول فإنَّما يخالف في العبارة دون المعنىٰ، وهو مخطئ علىٰ كلِّ حالٍ، لأنَّ الشيء الواحد لا يجوز وصفه بالأعداد الكثيرة، إذا اختصَّ بالصفات الكثيرة، [و]يُبيِّن ذلك أنَّ السواد لا يصحُّ وصفه بأنّه من ثلاثة من حيث كان موجوداً وسواداً ومحدَثاً، وكذلك الجوهر من حيث كان جوهراً ومتحيّزاً وموجوداً، ويلزم علىٰ ذلك ألَّا يقتصروا في صفاته تعالىٰ علىٰ ثلاثة فقط، بل يثبت له من الأقانيم بعدد أحواله وصفاته كلّها، ويلزم أيضاً أن يكون الواحد منّا علىٰ هذا التفسير ذا أقانيم، من حيث كان مختصَّاً بصفاتٍ نحو كونه حيَّاً وقادراً وعالماً.

فأمَّا ما يذهبون من إثباتهم المسيح ابناً له _ تعالىٰ عن ذلك علوَّاً كبيراً _ فظاهر البطلان، / [[ص ٢٩٤]] لأنَّ حقيقة هذه اللفظة لا تجوز عليه تعالىٰ، ولا مجازها.

أمَّا حقيقتها فهي لمن خُلِقَ من ماء غيره، أو وُلِدَ علىٰ فراشه، ومجازها يُستَعمل فيمن يصحُّ أن يكون له ولداً لمن أُضيف إليه. ألَا ترىٰ أنّه لا يضاف إلىٰ الإنسان علىٰ طريق التبنّي به بعض البهائم، لما لم يكن من جنسها، ولا هي ممَّا يصحُّ أن يكون ولداً، وكذلك لا يقال: (تبنّىٰ الشابّ شيخاً كبيراً)، لما لم يمكن أن يكون ولداً له.

ومعلوم أيضاً أنَّ معنىٰ هذا المجاز لا يليق به تعالىٰ، لأنَّ مخالفته للأجسام أشدُّ من مخالفة الإنسان للبهائم، ولأنَّ تعذّر كون الولد له أشدُّ من تعذّر كون الشيخ ولد الشابّ، هذا لو جاز القياس علىٰ المجاز، فكيف وذلك ممَّا لا يقاس عليه؟

وهذا يُبطِل تفسيرهم لهذا اللفظ بمعنىٰ الكراهة، بأنّا قد بيَّنا أنَّها لا تُستَعمل أيضاً بمعنىٰ الكراهة إلَّا في موضع مخصوص لا يليق به تعالىٰ، علىٰ أنَّ ذلك يقتضي كونه أباً في حال خلق عيسىٰ، ويُبطِل قولهم: إنَّه أب فيما لم يزل.

علىٰ أنّه لو كان معنىٰ التبنّي التعظيم والكرامة، لصحَّ في كلِّ من نُعظِّمه ونُكرِّمه أن نبتني، وذلك فاسد.

وبعد، فقد كان يجب ألَّا يخصَّ عيسىٰ في هذا الباب ممَّا ليس لغيره من سائر الأنبياء، لأنَّ الكرامة والتعظيم شاملان للكلِّ.

وبعد، فإنَّ أحدنا كما يتبنّىٰ لغيره علىٰ جهة الإكرام، كذلك قد يؤاخيه علىٰ هذا الوجه، وعلىٰ معنىٰ الشبيه بالأُخوَّة علىٰ الحقيقة، فلا فرق بين من أثبت لله تعالىٰ علىٰ هذا المعنىٰ ابناً وبين من أثبت له أخاً!

فأمَّا ادِّعاءهم أنَّ في الإنجيل حكاية عن عيسىٰ: «إنّي ذاهب إلىٰ ربّي»، وأنّه أمر الحواريّين أن يقولوا في صلاتهم: (يا أبانا)، وكلُّ ذلك ممَّا لم يثبت عندنا ليصحَّ الاحتجاج به، لأنَّ نقل كتبهم لم يرد مورد الحجَّة وإيجاب العمل، ولو كان ثابتاً لجاز أن يكون له وجه من المجاز صحيح، يحتمل تلك اللغة، ويكون المراد بهذه اللفظة فيها ما يليق به تعالىٰ، لأنَّ اللغات إذا اختلفت لم ننكر أن يتجوَّز ببعض الألفاظ في بعضها علىٰ وجهٍ لا يُستَعمل / [[ص ٢٩٥]] في باب اللغات.

والذي يلزمنا أن نعلم استحالة إيجاد الولد عليه بحسب قيام الدلالة، وإن كان لفظه كان ظاهرها يخالف ذلك، وهي إذا صحَّت محمولة علىٰ ما يطابق مدلول الدلالة.

فأمَّا قياسهم قولهم في النبوَّة علىٰ قوله: «إنَّ إبراهيم خليله»، فبعيد من الصحَّة، لأنَّ الخلَّة مأخوذة من الاختصاص والاصطفاء، فمن اختصَّ منّا غيره واصطفاه وأطلعه علىٰ أمره، وُصِفَ بأنّه خليله علىٰ هذا المعنىٰ. ويقوّي ذلك أنّه مختصّ مشتقّ من خَلَّة الأُمور، فيكون من حيث أطلع عليه وأُفشيت الأسرار إليه، كأنّه جُعِلَ في خُللها، وهذا المعنىٰ ثابت في إبراهيم [عليه السلام]، لأنّه تعالىٰ خصَّه من كرامته ورسالته بما لم يختصّ به أحداً من أهل زمانه، وهذا المعنىٰ وإن كان موجوداً في جميع الأنبياء، فغير ممتنع أن يصير كاللقب لإبراهيم [عليه السلام]، من حيث غُلِّبَ عليه واختصَّ به، كما خصَّ موسىٰ [عليه السلام] بأنّه كليم الله، وإن كان تعالىٰ قد كلَّم الملائكة، والبيت الحرام بأنّه بيت الله، وناقة صالح [عليه السلام] بأنَّها ناقة الله، و[مثل] هذا كثير.

وقد قيل: إنَّ وصفه بأنَّه خليل الله مأخوذ من المحبَّة، لأنَّه تعالىٰ محبٌّ له.

وقيل: إنَّه مأخوذ من الخَلَّة (بفتح الخاء) التي هي الافتقار والحاجة، ومنه قول الشاعر:

فإن أتاه خليل يوم مسغبة
يقول: لا غائب مالي ولا حرم

وكأنَّه عليه السلام لـمَّا ظهر من حاجته وانقطاعه إلىٰ الله ما لم يظهر من غيره، ولـمَّا اختلَّ فيه اختلالاً لم ينل أحداً قبله، مثل قذفه في النار، وامتحانه بذبح ابنه، والبراءة من أبيه، وُصِفَ بذلك وصار كاللقب له.

/ [[ص ٢٩٦]] فإن قيل: فما معنىٰ وصفكم أنتم له عليه السلام بأنَّه روح الله وكلمته؟

قلنا: معنىٰ وصفه بأنَّه روح، أنَّ الناس لمحيون به في أديانهم كما يحيون في أجسادهم بأرواحهم، وهذا أحسن تشبيه وأبلغه!

وقيل أيضاً: إنَّ الله تعالىٰ لـمَّا أجرىٰ العادة بأن يخلق الأرواح في نُطَف الرجال، إذا استقرَّت في أماكنها من النساء، وخلق في مريم روحاً وجسداً علىٰ خلاف مجرىٰ العادة وبغير واسطة، جاز أن يقال: إنَّه روح الله، وقد سمّىٰ الله تعالىٰ القرآن روحاً وجبريل روحاً، ولم يكن في ذلك دليل علىٰ جواز التسمية بالبنوَّة، فكيف يصحُّ الموصل بتسمية عيسىٰ بأنَّه روح الله، إلىٰ جواز وصفه بأنَّه ابن الله، تعالىٰ الله عمَّا يقول المبطلون علوَّاً كبيراً.

وأمَّا معنىٰ وصفه بأنَّه (كلمة الله)، فهو من حيث كان الناس يهتدون به، كما يهتدون بكلامه تعالىٰ، وهذا كما سمّىٰ الله تعالىٰ كلامه من حيث الاهتداء به والنجاة في الدين نوراً وشفاءً.

وقيل: إنَّ معنىٰ ذلك أنَّه صار حملا من غير ذَكَر، كأنَّه قيل له: كن فكان من غير توسّط / [[ص ٢٩٧]] جماع، ولا خلق من نطفة، وكلّ هذا لا يشبه قولهم في البنوَّة، لأنَّا قد بيَّنا أنَّ تلك اللفظة لا تجوز علىٰ الله تعالىٰ حقيقتها ولا مجازها.

وأمَّا ما يذهبون إليه في الإيجاد، فمنه ما يُعقَل وإن كان باطلاً، ومنه ما لا يعقل، والمعقول: هو تفسيرهم لذلك بالحلول أو المجاورة أو الاتّفاق في المشيَّة، حتَّىٰ صار كلّ ما يشاء أحدهما يشاءه الآخر. والذي لا يعقل: قولهم: إنَّ الذاتين صارت واحدة، وصار ما ليس بإله إلهاً، وما كان محدَثاً قديماً، وقد مضىٰ القول في القديم تعالىٰ، [أنَّه] لا يجوز عليه الحلول ولا المجاورة مستقصىٰ.

فأمَّا الاتّفاق في المشيَّة، فأوَّل ما فيه أنَّ من حقّ كلّ حيّين صحَّة كون أحدهما مريداً لما يكرهه الآخر أو لا يريده، كما أنَّ من حقّهما صحَّة الاختلاف في الدواعي والأفعال، ولولا ذلك لما تميَّز الحيّ الواحد من الحيّين، وهذا يُبطِل ما ادَّعوه من وجوب اتّفاقهما في المشيَّة.

علىٰ أنَّ من حقِّ المريد للشيء أن يكون عالماً به أو في حكم العالم، والقديم تعالىٰ من حيث كان عالماً لنفسه، يعلم كلّ ما يكون في المستقبل من المصالح، ويريد من ذلك ما يعلمه، والمسيح عليه السلام يعلم بعلم، وكما لا يعلم يجب أن يعلم كلّ شيء عِلْمُها للقديم تعالىٰ، فكذلك لا يختلف أن يريد كلّ ما يريده!

علىٰ أنَّ هذا القول يقتضي أنَّه متَّحد بسائر الأنبياء، لأنَّ عيسىٰ إنَّما يجب له الموافقة في المشيَّة من [حيث] كان نبيَّاً، فليس هو بذلك أولىٰ من غيره من الأنبياء.

علىٰ أنَّ عيسىٰ قد أراد الأكل والشرب وما شاكلهما من المباحات، وأراد الصغائر من الذنوب علىٰ رأي كثير من الناس، والقديم تعالىٰ لا يجوز أن يريد شيئاً من ذلك، لِمَ لا يخلو من أوجب اتّفاقهم في الإرادة أن يجعل إرادتهما واحدة، أو أن يُثبِت لهما إرادتين متغايرتين؟

/ [[ص ٢٩٨]] وما قدَّمناه من الكلام يُفسِد الجميع.

وممَّا يُبطِل كون إرادتهما واحدة، خاصَّة أنَّ أحدنا إنَّما يريد بإرادة توجد في قلبه، والقديم تعالىٰ إنَّما يريد بإرادة توجد لا في محلٍّ، علىٰ ما يُستَدلُّ عليه من بعد، فكيف يجوز علىٰ هذا أن تكون إرادتهما واحدة؟

ولو جاز أن يريد بإرادته تعالىٰ الموجودة لا في محلٍّ عيسىٰ، لم يكن بأن يتعلَّق به أولىٰ من أن يتعلَّق بغيره من الأحياء، لفقد الاختصاص، وهذا يقتضي أنَّ جميع الأحياء يريدون بإرادته تعالىٰ، وذلك يؤدّي إلىٰ امتناع إرادة القبيح علىٰ أحدنا، لأنَّ القديم تعالىٰ كان لذلك القبيح [كارهاً و]كراهته يتعلَّق بهذا الحيّ، فيؤدّي إلىٰ كونه مريداً للشيء كارهاً له في جميع الحال الواحدة.

علىٰ أنَّ هذا يقتضي كونه متَّحداً بجميع الأحياء، ويُبطِل اختصاصهم عيسىٰ بذلك، وليس يجوز أن [يريد] القديم تعالىٰ بإرادة عيسىٰ الموجودة في قلبه، لأنَّه لا اختصاص لها به تعالىٰ، ولو جاز أن يريد بما في قلبه، لجاز أن يعلم بما في قلبه من العلوم، وكذلك القول في الجهل والسهو وسائر المتعلّقات، لأنَّ ما يقتضي تعلّق الكلّ أو يمتنع مثلاً واحدٌ.

ويوجب أيضاً أن يريد بإرادة غير عيسىٰ من الأحياء، ويتعلَّق به ما يوجد في قلوبهم، وهذا يقتضي كونه مريداً للقبيح إذا أراده بعض الأحياء، ويمنع من كون أحدنا مريداً لما غيره كارهاً له، وعالماً بما غيره جاهلاً به، لأنَّ في تجويز ذلك مع تعلّق ما في قلوبنا به تعالىٰ ما يوجب كونه تعالىٰ مريداً كارهاً للشيء الواحد في الحال الواحدة، وكذلك القول في العلم والجهل.

ويوجب أيضاً ما قدَّمناه من أنَّ الإيجاد الذي ادَّعوه عام لجميع الأحياء، غير مختصّ بعيسىٰ.

فأمَّا قولهم: إنَّ الذاتين صارتا واحدة، ممَّا لا يُعقَل ولا يصحُّ أن يعتقده عاقل، لأنَّ الشيئين يستحيل أن يصيرا شيئاً واحداً علىٰ قولهم الحقيقة، كما يستحيل في الشيء الواحد أن يصير شيئين. وأبعد من ذلك [و]أشدُّ استحالةً، أن يصير المحدَث قديماً، لأنَّ / [[ص ٢٩٩]] المعلوم أنَّ ما وُجِدَ بعد أن لم يكن لا يجوز أن يصير موجوداً لم يزل، لأنَّه يؤدّي إلىٰ إثباته موجوداً معدوماً في حال واحد.

وما ذكرناه من إبطال مذاهبهم في الإيجاد، يُبطِل ما يذهبون إليه في عبادة المسيح، لأنَّ ذلك مبنيٌّ علىٰ قولهم بالإيجاد، وقد أفسدناه.

علىٰ أنَّ العبادة إنَّما استحقّها القدير، من حيث كانت نعمه أُصولاً لشكر المنعم، إذ لولا نعمة الله لم يصحّ نعمة منعم سواه، لأنَّه خلق المنعمين وملَّكهم لما ينعمون به، وخلق الشهوة التي لولاها لم تكن النعمة نعمةً، وجعل ما به تكون النعمة علىٰ الصفات التي يقع الانتفاع بها، فصارت جميع النعم كأنَّها نعم منه لما ذكرناه.

وأيضاً: فإنَّ نعمه بلغت قدراً عظيماً لا يجوز أن يوازيه نِعَمُ غيره من المنعمين، فلهذا استحقَّ العبادة دون غيره من سائر المنعمين، ومعلوم أنَّ ذلك لا يتأتّىٰ من غيره تعالىٰ، لأنَّ غيره من الفاعلين لا يكون إلَّا جسماً قادراً بقدرة، وبالقدرة لا تصحُّ الحياة والشهوات والطعوم، وغير ذلك ممَّا ذكرنا أنَّ العبادة تُستَحقُّ له.

وبعد، فمن المعلوم أنَّ عيسىٰ كان يعبد الله ويدعو إلىٰ عبادته، فكيف يكون هو المعبود علىٰ الحقيقة؟ وكيف يصحُّ في المعبود أن يعبد نفسه؟

وكلُّ هذا ممَّا لا شبهة علىٰ عاقلٍ فيه.

* * *

٦٢ - تحريف القرآن:

⇦ القرآن / تحريف القرآن.

* * *

٦٣ - التشبيه:

تنزيه الأنبياء:

/ [[ص ٢٠١]] **[في وجه قول سيّدنا محمّد ﷺ عن وضع الربّ قدمه في النار]:**

مسألة: فإن قيل: فما قولكم في الخبر الذي رواه محمّد بن جرير الطبري بإسناده إلىٰ أبي هريرة عن النبيّ ﷺ أنَّ النار تقول: (هل من مزيد؟) إذا أُلقي فيها أهلها، حتَّىٰ يضع الربّ تعالىٰ قدمه فيها. وتقول: قطّ قطّ، فحينئذٍ تمتلئ وينزوي بعضها إلىٰ بعض. وقد روي مثل ذلك عن أنس [بن مالك]؟

الجواب: قلنا: لا شبهة في أنَّ كلّ خبر اقتضىٰ ما تنفيه أدلَّة العقول فهو باطل مردود، إلَّا أن يكون له تأويل سائغ غير متعسّف، فيجوز أن يكون صحيحاً، ومعناه مطابقاً للأدلَّة.

وقد دلَّت العقول ومحكم القرآن والصحيح من السُّنَّة علىٰ أنَّ الله تعالىٰ ليس بذي جوارح، ولا يشبه شيئاً من المخلوقات، وكلّ خبر ينافي ما ذكرناه وجب أن يكون إمَّا مردوداً أو محمولاً علىٰ ما يطابق ما ذكرنا من الأدلَّة، وخبر القدم يقتضي ظاهره التشبيه المحض، فكيف يكون مقبولاً وقد قال قوم: إنَّه لا يمتنع أن يريد بذكر القدم القوم الذين قدَّمهم لها، وأخبر أنَّهم يدخلون إليها ممَّن استحقّها بأعماله.

/ [[ص ٢٠٢]] فأمَّا قول النار: فهل من مزيد؟ فقد قيل: معنىٰ ذلك أنَّها صارت بحيث لا موضع فيها

للزيادة، وبحيث لو كانت ممَّن تقول لقالت: قد امتلأتُ وما بقي فيَّ [من] مزيد، وأضاف القول إليها على سبيل المجاز، كما أضاف الشاعر القول إلىٰ الحوض [من قوله]:

امتلأ الحوض فقال قطني
مهلاً رويداً قد ملأت بطني

[من الرجز]

وقد قال أبو علي الجبّائي: إنَّ القول الذي هو (هل من مزيد؟) من قول الخزنة. كما يقال: قالت البلدة الفلانية [كذا]، أي قال أهلها. وكما قال تعالىٰ: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ [الفجر: ٢٢]، وهذا أيضا غير ممتنع.

* * *

[[ص ٢٠٥]] [في قول سيّدنا محمّد ﷺ: «إنَّ قلوب بني آدم كلّها بين إصبعين»]:

مسألة: فإن قيل: فما معنىٰ الخبر المروي عن عبد الله بن عمر أنَّه قال: سمعت النبيّ ﷺ يقول: «إنَّ قلوب بني آدم كلّها بين إصبعين من أصابع الرحمن يصرفها كيف يشاء». ثمّ يقول رسول الله ﷺ عند ذلك: «اللّهمّ مصرِّف القلوب اصرف قلوبنا إلىٰ طاعتك». والخبر الذي يرويه أنس قال: [قال] رسول الله ﷺ: «ما من قلب آدمي إلَّا وهو بين إصبعين من أصابع الله تعالىٰ، فإذا شاء أن يثبِّته ثبَّته، واذا شاء أن يُقلِّبه قلَّبه»؟

الجواب: قلنا: إنَّ لمن تكلَّم في تأويل هذه الأخبار ولم يدفعها لمنافاتها لأدلَّة العقول أن يقول: [إنَّ] الإصبع في كلام العرب وإن كانت [هي] الجارحة المخصوصة، فهي أيضاً الأثر الحسن. يقال: (لفلان علىٰ ماله وإبله إصبع حسنة)، أي: [له] قيام وأثر حسن.

قال الراعي _ واسمه عبيد بن الحصين، ويُكنّىٰ بأبي جندل_، يصف راعياً حسن القيام / [[ص ٢٠٦]] علىٰ إبله:

ضعيف القوىٰ بادي العروق ترىٰ له
عليها إذا ما أجدب الناس إصبعا

[من الطويل]

وقال لبيد:

من يبسط الله عليه إصبعا بالخير والشرِّ بأيٍّ أولعا
يملأ له منه ذنوباً مترعا

[من الرجز]

وقال الآخر:

أكرم نزاراً واسقه المشعشعا فإنَّ فيه خصلات أربعا
مجداً وجوداً ويداً وإصبعا

فإنَّ الإصبع في كلّ ما أوردناه المراد به الأثر الحسن والنعمة، فيكون المعنىٰ: ما من آدمي إلَّا وقلبه بين نعمتين لله تعالىٰ جليلتين.

فإن قيل: فما معنىٰ تثنية النعمتين ونعم الله تعالىٰ علىٰ عباده لا تُحصىٰ كثرةً؟

قلنا: يحتمل أن يكون الوجه في ذلك نعم الدنيا و[نعم] الآخرة، وثنّاهما لأنَّهما كالجنسين أو النوعين، وإن كان كلّ قبيل منهما في نفسه ذا عدد كثير. ويمكن أن يكون الوجه في تسميتهم الأثر الحسن بالإصبع هو من حيث يشار إليه بالإصبع إعجاباً [به] وتنبيهاً عليه، وهذه عادتهم في تسمية الشيء بما يقع عنده وبما له به علقة.

وقد قال قوم: إنَّ الراعي أراد أن يقول يداً في موضع إصبع، لأنَّ اليد النعمة، فلم يمكنه، فعدل عن اليد إلىٰ الإصبع لأنَّها من اليد.

/ [[ص ٢٠٧]] وفي هذه الأخبار وجه آخر وهو أوضح من الوجه الأوَّل وأشبه بمذهب العرب وتصرّف ملاحن كلامها، وهو أن يكون الغرض في ذكر الأصابع الإخبار عن تيسير تصريف القلوب وتقليبها والفعل فيها [عليه] جلَّ وعزَّ، ودخول ذلك تحت قدرته، ألَا ترىٰ أنَّهم يقولون: (هذا الشيء في خنصري، وإصبعي، وفي يدي، وقبضتي)؟ كلّ ذلك إذا أرادوا وصفه بالتيسير والتسهيل وارتفاع المشقَّة فيه والمؤونة.

وعلىٰ هذا [المعنىٰ] يتأوَّل المحقِّقون قوله تعالىٰ: ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ وَالسَّماواتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: ٦٧]، فكأنَّه ﷺ لمَّا أراد المبالغة في وصفه بالقدرة علىٰ تقليب القلوب وتصريفها بغير مشقَّة ولا كلفة، قال: إنَّها بين أصابعه، كناية عن هذا المعنىٰ، واختصاراً للفظ الطويل فيه.

وقد ذكر قوم _ في معنىٰ الأصابع علىٰ [تسليم] أنَّها المخلوقات من اللحم والدم استظهاراً في الحجَّة علىٰ المخالف _ وجهاً آخر، وهو أنَّه لا يُنكَر أن يكون القلب يشتمل عليه جسمان علىٰ شكل الإصبعين، يُحرِّكه الله [بهما]

ويُقلِّبه بالفعل فيهما. ويكون وجه تسميتهما بالإصبعين من حيث كانا علىٰ شكلهما. والوجه في إضافتهما إلىٰ الله تعالىٰ، وإن كانت جميع أفعاله تضاف إليه بمعنىٰ الملك والقدرة، لأنَّه لا يقدر علىٰ الفعل فيهما وتحريكهما منفردين عمَّا جاوزهما غيره تعالىٰ، وقيل: إنَّهما إصبعان [له] من حيث اختصَّ بالفعل فيهما علىٰ هذا الوجه. وهذا التأويل وإن كان دون ما تقدَّمه فالكلام يحتمله، ولا بدَّ من ذكر القويّ والضعيف إذا كان في الكلام [له] أدنىٰ احتمال.

[في قول سيّدنا محمّد ﷺ: «إنَّ الله خلق آدم علىٰ صورته»]:

مسألة: فإن قيل: فما معنىٰ الخبر المروي عن النبيّ ﷺ أنَّه قال: «إنَّ الله خلق آدم / [[ص ٢٠٨]] علىٰ صورته»، أوَليس ظاهر هذا الخبر يقتضي التشبيه وأنَّ لله تعالىٰ عن ذلك [علوّاً كبيراً] صورة؟

الجواب: قلنا: قد قيل في تأويل هذا الخبر: إنَّ الهاء في قوله: «صورته» _ إذا صحَّ هذا الخبر _ راجعة إلىٰ آدم عليه السلام دون الله تعالىٰ، فكأنَّ المعنىٰ أنَّه تعالىٰ خلقه علىٰ الصورة التي قُبِضَ عليها، وأنَّ حاله لم تتغيَّر في الصورة بزيادة ولا نقصان كما تتغيَّر أحوال البشر.

وذُكِرَ وجه ثانٍ: وهو أن تكون الهاء راجعة إلىٰ الله تعالىٰ، ويكون المعنىٰ أنَّه خلقه علىٰ الصورة التي اختارها واجتباها، لأنَّ الشيء قد يضاف علىٰ هذا الوجه إلىٰ مختاره ومصطفيه.

وذُكِرَ أيضاً وجه ثالث: وهو أنَّ هذا الكلام خرج علىٰ سبب معروف، لأنَّ الزهري روىٰ عن الحسن أنَّه كان يقول: مرَّ رسول الله ﷺ برجل من الأنصار وهو يضرب وجه غلام له ويقول: قبَّح الله وجهك ووجه من تشبهه، فقال النبيّ ﷺ: «بئس ما قلتَ، فإنَّ الله خلق آدم علىٰ [صورته _ يعني علىٰ] صورة المضروب _.

ويمكن في [هذا] الخبر وجه رابع: وهو ان يكون المراد أنَّ الله تعالىٰ خلق [آدم وخلق] صورته لينفي بذلك الشكّ في أنَّ تأليفه من فعل غيره، لأنَّ التأليف من جنس مقدور البشر، والجواهر وما شاكلها من الأجناس المخصوصة من الأعراض [هي] التي تفرَّد القديم تعالىٰ بالقدرة عليها. فيمكن قبل النظر أن تكون الجواهر من فعله، وتأليفها من فعل غيره. ألَا ترىٰ أنّا نرجع في العلم من أنَّ تأليف السماء من فعله تعالىٰ إلىٰ السمع، لأنَّه لا دلالة / [[ص ٢٠٩]] في العقل علىٰ ذلك. كما نرجع في أنَّ تأليف الانسان من فعله تعالىٰ في الموضع الذي يُستَدلُّ [به] علىٰ أنَّه عالم من حيث ظهر منه الفعل المحكم، إلىٰ أن يجعل الكلام في أوَّل إنسان خلقه [الله تعالىٰ]، لأنَّه لا يمكن أن يكون مؤلِّفه سواه إذا كان هو أوَّل الأحياء من المخلوقات. فكأنَّه ﷺ أخبر بهذه الفائدة الجليلة وهو أنَّ جواهر آدم عليه السلام وتأليفه من فعل الله تعالىٰ.

ويمكن وجه خامس: وهو أن يكون المعنىٰ أنَّ الله تعالىٰ أنشأه علىٰ هذه الصورة التي شوهد عليها علىٰ سبيل الابتداء، وأنَّه لم ينتقل إليها ويتدرَّج كما جرت العادة في البشر.

وكلّ هذه الوجوه جائزة في معنىٰ الخبر، والله تعالىٰ ورسوله أعلم بالمراد.

[في قول سيّدنا محمّد ﷺ: «سترون ربَّكم كما ترون القمر ليلة البدر»]:

مسألة: فإن قيل: فما معنىٰ الخبر المروي عن النبيّ ﷺ أنَّه قال: «سترون ربَّكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته»، وهذا خبر مشهور لا يمكن تضعيفه ونسبته إلىٰ الشذوذ؟

الجواب: قلنا: أمَّا هذا الخبر فمطعون عليه مقدوح في راويه، فإنَّ راويه قيس بن أبي حازم، وقد كان خولط [في عقله] في آخر عمره مع استمراره علىٰ رواية الأخبار. وهذا قدح لا شبهة فيه، لأنَّ كلّ خبر مروي عنه لا يُعلَم تاريخه يجب أن يكون مردوداً، لأنَّه لا يُؤمَن [من] أن يكون ممَّا سُمِعَ منه [في] حال الاختلال. وهذه طريقة في قبول الأخبار وردّها ينبغي أن يكون أصلاً ومعتبراً فيمن عُلِمَ منه الخروج ولم يُعلَم تاريخ ما نُقِلَ عنه.

علىٰ أنَّ قيساً لو سلم [من] هذا القدح كان مطعوناً فيه من وجه آخر، وهو أنَّ قيس بن أبي حازم كان مشهوراً بالنصب [والمعاداة] لأمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه والانحراف عنه، وهو الذي قال: رأيت علي بن أبي طالب عليه السلام علىٰ منبر الكوفة يقول: / [[ص ٢١٠]] «انفروا إلىٰ بقيّة الأحزاب»، فبغضه حتَّىٰ اليوم في قلبي. إلىٰ

غير ذلك من تصريحه بالمناصبة والمعاداة. وهذا قادح لا شكّ في عدالته.

علىٰ أنَّ للخبر وجهاً صحيحاً يجوز أن يكون محمولاً عليه إذا صحَّ، لأنَّ الرؤية قد تكون بمعنىٰ العلم، وهذا ظاهر في اللغة ويدلُّ عليه قوله تعالىٰ: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ۝﴾ [الفجر: ٦]، و[قوله]: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ ۝﴾ [الفيل: ١]، وقوله تعالىٰ: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ﴾ [يس: ٧٧].

وقال الشاعر:

رأيت الله إذ سمَّى نزارا ... وأسكنهم بمكَّة قاطنينا

فيجوز ان يكون معنىٰ الخبر علىٰ هذا: (إنَّكم تعلمون ربَّكم علماً ضرورياً كما تعلمون القمر ليلة البدر من غير مشقَّة ولا كدّ نظر).

وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّ الرؤية إذا كانت بمعنىٰ العلم تعدَّت إلىٰ مفعولين لا يجوز الاقتصار علىٰ أحدهما علىٰ مذهب أهل اللسان، والرؤية بالبصر تتعدّىٰ 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 يكون بمعنىٰ الظنّ والحسبان. والذي هو بمعنىٰ اليقين لا يُتعدّىٰ إلىٰ أكثر من مفعول واحد. ولهذا يقولون: (علمت زيداً) بمعنىٰ عرفته وتيقَّنته، ولا يأتون بمفعول ثانٍ، وإذا كان بمعنىٰ الظنّ احتاج إلىٰ المفعول الثاني، [وقد قيل: ليس يمتنع أن يكون المفعول الثاني] في الخبر محذوفاً يدلُّ الكلام عليه، وإن لم يكن مصرَّحاً به.

/ [[ص ٢١١]] فان قيل: يجب علىٰ تأويلكم هذا أن يساوي أهل النار أهل الجنَّة في هذا الحكم الذي هو المعرفة الضرورية بالله تعالىٰ، لأنَّ معارف جميع أهل الآخرة عندكم لا تكون إلَّا اضطراراً. فإذا ثبت أنَّ الخبر بشارة للمؤمنين دون الكافرين بطل تأويلكم.

قلنا: البشارة في هذا الخبر تخصُّ المؤمنين علىٰ الحقيقة، لأنَّ الخبر بزوال اليسير من الأذىٰ لمن نعيمه خالص صاف يُعَدُّ بشارةً. ومثل ذلك لا يُعَدُّ بشارةً لمن هو في غاية المكروه ونهاية الألم والعذاب، وأيضاً فإنَّ علم أهل الجنَّة بالله ضرورةً يزيد في نعيمهم وسرورهم، لأنَّهم يعلمون بذلك أنَّه تعالىٰ يقصد بما يفعله لهم من النعيم التعظيم والتبجيل، وأنَّه يُديم ذلك ولا يقطعه.

وأهل النار إذا علموه تعالىٰ ضرورةً علموا قصده إلىٰ إهانتهم والاستخفاف بهم وإدامة مكروهم وعذابهم. فاختلف العلمان في باب البشارة وإن اتَّفقا في أنَّهما ضروريان.

[في حديث نفي الملل عن الله تعالىٰ]:

مسألة: فإن قيل: فما معنىٰ الخبر الذي رواه أبو هريرة عن النبيّ ﷺ أنَّه قال: «إنَّ أحبُّ الأعمال إلىٰ الله تعالىٰ أدومها وإن قلَّ، فعليكم من الأعمال بما تطيقون، فإنَّ الله لا يملُّ حتَّىٰ تملّوا».

الجواب: [قلنا]: في تأويل هذا الخبر وجوه [في] كلّ واحد منها يخرج كلامه ﷺ من حيِّز الشبهة:

أوَّلها: أنَّه أراد نفي الملل عنه تعالىٰ، وأنَّه لا يملُّ أبداً، فعلَّقه بما لا يقع علىٰ سبيل التبعيد، / [[ص ٢١٢]] كما قال جلَّ وعزَّ: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ [الأعراف: ٤٠]، وكما قال الشاعر:

فإنَّك سوف تحكم أو تباهي ... إذا ما شبت أو شاب الغراب

[من الوافر]

أراد: أنَّك لا تحكم أبداً.

فإن قيل: ومن أين لكم أنَّ الذي علَّقه به لا يقع، حتَّىٰ حكمتم بأنَّه أراد [نفي الملل علىٰ سبيل التأبيد]؟

قلنا: معلوم أنَّ الملل لا يشمل البشر في جميع أُمورهم وأطوارهم، وأنَّهم لا يعرفون من حرص ورغبة وأمل وطمع، فلهذا جاز ان يُعلِّق ما علم [الله] تعالىٰ أنَّه لا يكون مللهم.

والوجه الثاني: أن يكون المعنىٰ أنَّه تعالىٰ لا يغضب عليكم فيطرحكم ويخليكم من فضله وإحسانه حتَّىٰ تتركوا العمل له، وتعرضوا عن سؤاله، والرغبة في حاجاتكم إلىٰ جوده. فسمّىٰ الفعلين مللاً وإن لم يكونا علىٰ الحقيقة كذلك علىٰ مذهب العرب في تسميتها الشيء باسم غيره إذا وافق معناه من بعض الوجوه.

قال عدي بن زيد العبادي:

ثمّ أضحوا لعب الدهر بهم ... وكذاك الدهر يودي بالرجال

[من الرمل]

وقال عبيد بن الأبرص الأسدي:

سائل بنا حجر بن أُمِّ قطام إذ
ظلَّت به السمر الذوابل تلعب

[من الكامل]

فنسب اللعب إلىٰ الدهر والقنا تشبيهاً.

/ [[ص ٢١٣]] وقال ذو الرمة:

وأبيض موشىٰ القميص نصبته
علىٰ خصر مقلاة سفيه جديلها

[من الطويل]

فسمّىٰ اضطراب زمامها سفهاً، لأنَّ السفه في الأصل هو الطيش وسرعة الاضطراب والحركة، وإنَّما وصف ناقته بالذكاء والنشاط.

والوجه الثالث: أن يكون المعنىٰ أنَّه تعالىٰ لا يقطع عنكم خيره ونائله حتَّىٰ تملّوا من سؤاله، ففعلهم ملل علىٰ الحقيقة، وسُمّي فعله تعالىٰ ملاً وليس علىٰ الحقيقة. وكذلك للازدواج والتشاكل في الصورة، وإن كان المعنىٰ مختلفاً. ومثله قوله تعالىٰ: ﴿فَمَنِ اعْتَدى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤]، ﴿وَجَزاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُها﴾ [الشورىٰ: ٤٠]. ومثله قول الشاعر:

ألَا لا يجهلنَّ أحد علينا
فنجهل فوق جهل الجاهلينا

[من الوافر]

وإنَّما أراد المجازاة علىٰ الجهل، لأنَّ العاقل لا يفخر بالجهل ولا يتمدَّح به.

واعلم أنَّ لهذه الأخبار المضافة إلىٰ النبيّ ﷺ ممَّا يقتضي ظاهرها تشبيهاً لله تعالىٰ بخلقه، أو جوراً له في حكمه، أو إبطالاً لأصل عقلي، نظائر كثيرة، وإن كانت لا تجري في الشهرة مجرىٰ ما ذكرناه، ومتىٰ تقصَّينا الكلام علىٰ جميع ذلك طال الكتاب جدّاً وخرج عن الغرض المقصود به، لأنَّا شرطنا أن لا نتكلَّم ولا نتأوَّل فيما يضاف إلىٰ الأنبياء عليهم السلام من المعاصي إلَّا علىٰ أنَّه من الكتاب، أو خبر معلوم، أو مشهور يجري في شهرته مجرىٰ المعلوم، وفيما ذكرناه بلاغ وكفاية.

ونحن نبتدئ بالكلام علىٰ ما يضاف إلىٰ الأئمَّة عليهم السلام ممَّا ظنَّ ظانّون أنَّه قبيح، ونُرتِّب ذلك كما رتَّبناه في الأنبياء عليهم السلام، ومن الله نستمدّ حسن المعونة والتوفيق.

* * *

الأمالي (ج ٢):

[[ص ٢]] [تأويل خبر]: إن سأل سائل عن الخبر المروي عن عبد الله بن عمر أنَّه قال: سمعت النبيّ ﷺ يقول: «إنَّ قلوب بني آدم كلّها بين إصبعين من أصابع الرحمن يصرفها كيف شاء»، ثمّ يقول قال رسول الله ﷺ عند ذلك: «اللّهمّ مصرِّف القلوب، صرِّف قلوبنا إلىٰ طاعتك». وعمَّا يرويه أنس، قال: قال رسول الله ﷺ: «ما من قلب آدمي إلَّا وهو بين إصبعين من أصابع الله تعالىٰ، فإذا شاء أن يُثبِّته ثبَّته، وإن شاء أن يُقلِّبه قلَّبه». وعمَّا يرويه ابن حوشب، قال: قلت لأُمِّ سَلَمة زوج النبيّ ﷺ: ما كان أكثر دعاء النبيّ ﷺ؟ قالت: كان أكثر دعائه: «يا مقلِّب القلوب، ثبِّت قلبي علىٰ دينك»، فقالت: قلت: يا رسول الله، ما أكثر دعائك: «يا مقلِّب القلوب، ثبِّت قلبي علىٰ دينك»؟ فقال: «يا أُمّ سَلَمة، ما من آدمي إلَّا وقلبه بين إصبعين من أصابع الله ﷻ، ما شاء أقام وما شاء أزاغ».

فقال: ما تأويل هذه الأخبار علىٰ ما يطابق التوحيد وينفي التشبيه؟ أوَليس من مذهبكم أنَّ الأخبار التي يخالف ظاهرها الأُصول ولا تطابق العقول لا يجب ردّها والقطع علىٰ كذب راويها إلَّا بعد أن لا يكون لها في اللغة مخرج ولا تأويل؟ وإن كان لها ذلك فباستكراهٍ أو تعسّفٍ، ولستم ممَّن يقول ذلك في مثل هذه الأخبار، فما تأويلها؟

الجواب: إنَّ الذي يُعوِّل عليه من تكلَّم في تأويل هذه الأخبار هو أن يقول: إنَّ الإصبع في كلام العرب وإن كانت الجارحة المخصوصة فهي أيضاً الأثر الحسن، يقال: لفلان علىٰ ماله وإبله إصبع حسنة، أي قيام وأثر حسن. قال الراعي يصف راعياً حسن القيام علىٰ إبله:

ضعيف العصا بادي العروق ترىٰ له
عليها إذا ما أجدب الناس إصبعا

وقال طفيل الغنوي يصف فحلاً:

/ [[ص ٣]]

كميت كركن الباب أحيىٰ بناته
مقاليتها فاستحشمتهنَّ إصبع

وقال لبيد بن ربيعة:

من يبسط الله عليه إصبعا ... بالخير والشرّ بأيّ أولعا

يملأ له منه ذنوبا مترعا

وقال حميد بن ثور:

أغرُّ كلون البدر في كلِّ منكب

من الناس نعمىٰ تحتديها وإصبع

وقال آخر:

وأرزنات ليس فيهنَّ أُبن

ذو إصبع في مسِّها وذو فطن

وقال آخر:

أكرم نزاراً واسقه المشعشعا

فإنَّ فيه خصلاتٍ أربعا

حدَّاً وجوداً وندىً وإصبعا

والإصبع في كلّ ما أوردناه المراد بها الأثر الحسن والنعمة، فيكون المعنىٰ: ما من آدمي إلَّا وقلبه بين نعمتين لله جليلتين حسنتين.

فإن قيل: هذا قد ذُكِرَ كما حكيتم، إلَّا أنَّه لم يُفصِّل: ما النعمتان؟ وما وجه التثنية هاهنا ونعم الله تعالىٰ علىٰ عباده كثيرة لا تُحصىٰ؟

قلنا: يحتمل أن يكون الوجه في ذلك نعم الدنيا ونعم الآخرة، وثنّاهما لأنَّهما كالجنسين أو كالنوعين، وإن كان كل قبيل منهما في نفسه ذا عدد كثير، لأنَّ الله تعالىٰ قد أنعم علىٰ عباده بأن عرَّفهم بأدلَّته وبراهينه ما أنعم به عليهم من نعم الدنيا والآخرة، وعرفهم ما لهم في الاعتراف بذلك والشكر عليه والثناء به من الثواب الجزيل والبقاء في النعيم الطويل.

ويمكن أن يكون الوجه في تسميتهم للأثر الحسن بالإصبع هو من حيث يشار إليه / [[ص ٤]] بالإصبع إعجاباً به وتنبيهاً عليه، وهذه عادتهم في تسمية الشيء بما يقع عنده، وبما له به علقة. وقد قال قوم: في بيتيْ طفيل والراعي: إنَّهما أرادا أن يقولا: (يداً) في مكان الأصبع، لأنَّ اليد النعمة، فلم يمكنهما فعدلا عن اليد إلىٰ الإصبع لأنَّها من اليد.

وفي الإصبع التي هي الجارحة ثمان لغات: أَصْبَع بفتح الألف والباء، وأَصبِع بفتح الألف وكسر الباء، وأُصبُع بضمِّ الألف والباء، وأُصبَع بضمّ الألف وفتح الباء، وأُصبوع بضمّ الألف مع الواو، وإِصبِع بكسر الألف والباء، وإِصبَع بكسر الألف وفتح الباء، وإِصبُع بكسر الألف وضمّ الباء.

وفي هذه الأخبار وجه آخر، وهو أوضح ممَّا ذُكِرَ، وأشبه بمذاهب العرب في ملاحن كلامها وتصرّف كناياتها، وهو أن يكون المعني في ذكر الأصابع الإخبار عن تيسّر تصريف القلوب وتقليبها والفعل فيها عليه جلَّت عظمته ودخول ذلك تحت قدرته، ألَا ترىٰ أنَّهم يقولون: هذا الشيء في خنصري وإصبعي، وفي يدي وقبضتي؟ كلّ ذلك إذا أرادوا تسهّله وتيسّره وارتفاع المشقَّة فيه والمؤنة. وعلىٰ هذا المعنىٰ يتأوَّل المحقِّقون قوله تعالىٰ: ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ وَالسَّماواتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: ٦٧]، فكأنَّه ﷺ لمَّا أراد المبالغة في وصفه بالقدرة علىٰ تقليب القلوب وتصريفها بغير مشقَّة ولا كلفة، وإن كان غيره تعالىٰ يعجز عن ذلك ولا يتمكَّن منه، فقال: إنَّها بين إصبعين من أصابعه كناية عن هذا المعنىٰ، واختصاراً للفظ الطويل، وجرياً علىٰ مذهب العرب في إخبارهم عن مثل هذا المعنىٰ بمثل هذا اللفظ. وهذا الوجه يجب أن يكون مقدَّماً علىٰ الوجه الأوَّل ومعتمداً عليه، لأنَّه واضح جلي.

ويمكن أن يكون في الخبر وجه آخر علىٰ تسليم ما يقترحه المخالفون، من أنَّ الإصبعين هما المخلوقتان من اللحم / [[ص ٥]] والدم، استظهاراً في الحجَّة وإقامةً لها علىٰ كلّ وجه، وهو أنَّه لا يُنكَر أن يكون القلب يشتمل عليه جسمان علىٰ شكل الإصبعين يُحرِّكه الله تعالىٰ بهما، ويُقلِّبه بالفعل فيهما. ويكون وجه تسميتهما بالأصابع من حيث كانا علىٰ شكلها، والوجه في إضافتهما إلىٰ الله تعالىٰ وإن كانت جميع أفعاله تضاف إليه بمعنىٰ الملك والقدرة، لأنَّه لا يقدر علىٰ الفعل فيهما وتحريكهما منفردين عمَّا جاورهما غيره تعالىٰ، فقيل: إنَّهما إصبعان له، من حيث اختصَّ بالفعل فيهما علىٰ هذا الوجه، لأنَّ غيره إنَّما يقدر علىٰ تحريك القلب وما هو مجاور للقلب من الأعضاء بتحريك جملة الجسم، ولا يقدر علىٰ تحريكه وتصريفه

منفرداً ممَّا يجاوره غيره تعالىٰ، فمن أين للمبطلين المتأوِّلين هذه الأخبار بأهوائهم وضعف آرائهم أنَّ الأصابع هاهنا إذا كانت لحماً ودماً فهي جوارح لله تعالىٰ؟ وما هذا الوجه الذي ذكرناه ببعيد. وعلىٰ المتأوِّل أن يورد كلَّما يحتمله الكلام ممَّا لا تدفعه حجَّة، وإن ترتَّب بعضه علىٰ بعض في القوَّة والوضوح. ونحن نعود إلىٰ تفسير ما لعلَّه أن يشتبه من الأبيات التي استشهدنا بها.

أمَّا قوله: (حدَّاً وجوداً وندىً وإصبعاً)، فمعنىٰ الحدّ المضاء والنفاذ. وقول آخر: (وأرزنات ليس فيهنَّ أُبن)، فالأرزنات العصىٰ، والأُبن العُقَد. فأمَّا قول حميد بن ثور: (في كلّ منكب من الناس)، فالمنكب الجماعة، والمنكب الناحية. وأمَّا معنى أبيات لبيد: فإنَّه أراد: من يسق الله إليه خيراً أو يصرف عنه شرَّاً فعل ذلك به، وأسبغ له حتَّىٰ ينتهي منتهاه. فأمَّا بيت طفيل الغنوي، فمعناه: أنَّ هذا الفحل الذي وصفه بأنَّه كميت، وأنَّه كركن الباب لتمامه وشدَّته لـمَّا ضرب في الإبل التي وصفها عاشت أولادها التي هي بناته بعد أن كنَّ مقاليت، والمقلاة التي لا يعيش لها ولد، فكان هذا منه أثراً جميلاً عليها. فأمَّا بيت الراعي، فمعنىٰ قوله: (ضعيف العصا) يريد أنَّه قليل الضرب لها، إمَّا لأنَّهنَّ لا يحوجنَّه سداداً وتأوّداً، أو لشفقته عليهنَّ، وهذه كناية في نهاية الحسن، واختصار شديد، لأنَّه قد يجوز أن يكون ضعيف العصا علىٰ الحقيقة من حيث لا يحتاج إلىٰ استعمالها في الضرب فيختارها قويّة، ويجوز أن يكون حذف، وأراد ضعيف فعل العصا. وقوله: (بادي العروق) يعني عروق رجله لفاسدها من السعي في أثر هذا الإبل، وأراد بالإصبع أنَّ له عليها في جدب الناس أثراً جميلاً لحسن قيامه وتعهّده. وقد قيل: إنَّه إنَّما سُمّي الراعي لبيت قاله في / [[ص ٦]] هذه القصيدة بعد بيتين من البيت الذي أنشدناه، وهو:

لها أمرها حتَّىٰ إذا ما تبوَّأت
بأحقافها مأوىً تبوَّأ مضجعا

هذا قول الأصمعي. وقال السكري: سُمّي بذلك لقوله في هذه القصيدة أيضاً:

هدان أخو طبٍ وصاحب علبةٍ
يرىٰ المجد أن يلقي جلاءً ومرتعا

وروي عن بعض بني نمير أنَّه قال: إنَّما سُمّي بذلك لقوله:

تبيت مرافقهنَّ فوق مزلَّةٍ
لا يستطيع بها القراد مقيلا

فقال بعض بني نمير لـمَّا سمع هذا البيت: والله ما هو إلَّا راعي إبل، فبقيت عليه. وقال محمّد بن سلام: إنَّما سُمّي الراعي لكثرة وصفه الإبل وحسن نعته لها. واسمه عبيد بن حصين بن جندل، وكنيته أبو جندل، وقيل: أبو نوح.

* * *

الأمالي (ج ٣):

[[ص ٢٥]] [تأويل آية]: إن سأل سائل عن قوله تعالىٰ: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ...﴾ الآية [ص: ٧٥]، فقال: كيف أضاف إلىٰ نفسه اليد، وهو ممَّن يتعالىٰ عن الجوارح؟

الجواب: قلنا: / [[ص ٢٦]] في هذه الآية وجوه:

أوَّلها: أن يكون قوله تعالىٰ: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ جارياً مجرىٰ قوله: (لما خلقت أنا)، وذلك مشهور في لغة العرب، يقول أحدهم: هذا ما كسبت يداك، وما جرَّت عليك يداك، فإذا أرادوا نفي الفعل عن الفاعل استعملوا فيه هذا الضرب من الكلام، فيقولون: فلان لا تمشي قدمه، ولا ينطق لسانه، ولا تكتب يده، وكذلك في الأثبات. ولا يكون للفعل رجوع إلىٰ الجوارح في الحقيقة، بل الفائدة فيه النفي عن الفاعل.

وثانيها: أن يكون معنىٰ اليد هاهنا النعمة، ولا إشكال في أنَّ أحد محتملات لفظة اليد النعمة.

فأمَّا الوجه في تثنيتها فقد قيل فيه: إنَّ المراد نعمة الدنيا ونعمة الآخرة، فكأنَّه تعالىٰ قال: ما منعك أن تسجد لما خلقت لنعمتي، وأراد بالباء اللام.

وثالثها: أن يكون معنىٰ اليد هاهنا القدرة، وذلك أيضاً معروف من محتملات هذه اللفظة، يقول القائل: ما لي بهذا الأمر من يد ولا يدان، وما يجري مجرىٰ ذلك. والمعنىٰ: إنَّني لا أقدر عليه ولا أُطيقه، وليس المراد بذلك إثبات قدرة علىٰ الحقيقة، بل إثبات كون القادر قادراً، ونفي كونه قادراً، فكأنَّه تعالىٰ قال: ما منعك أن تسجد لما خلقت وأنا

قادر علىٰ خلقه، فعبَّر عن كونه قادراً بلفظ اليد الذي هو عبارة عن القدرة، وكلّ ذلك واضح في تأويل الآية.

* * *

[[ص ٤٦]] [تأويل آية]: إن سأل سائل عن معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨]، وقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّما نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللهِ﴾ [الإنسان: ٩]، وقوله: ﴿وَيَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَالْإِكْرامِ ۝٢٧﴾ [الرحمن: ٢٧]، وما شاكل ذلك من آي القرآن المتضمِّنة لذكر الوجه. الجواب: قلنا: الوجه ينقسم في اللغة العربية إلىٰ أقسام:

فالوجه المعروف المركَّب فيه العينان من كلّ حيوان.

والوجه أيضاً أوَّل الشيء وصدره، ومن ذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَقالَتْ طائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهارِ وَاكْفُرُوا آخِرَهُ﴾ [آل عمران: ٧٢]، أي / [[ص ٤٧]] أوَّل النهار. ومنه قول الربيع بن زياد:

من كان مسروراً بمقتل مالكٍ

فليأتِ نسوتنا بوجه نهار

أي غداة كلّ يوم. وقال قوم: وجه نهار اسم موضع.

والوجه القصد بالفعل، من ذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِيناً مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلّهِ﴾ [النساء: ١٢٥]. وقال الفرزدق:

وأسلمت وجهي حين شُدَّتْ ركائبي

إلىٰ آل مروان بُناةِ المكارم

أي جعلت قصدي وإرادتي لهم. وأنشد الفرّاء:

أستغفر الله ذنباً لستُ محصيه

ربَّ العباد إليه الوجهُ والعملُ

أي القصد. ومنه قولهم في الصلاة: وجَّهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض، أي قصدت قصدي بصلاتي وعملي، وكذلك قوله تعالىٰ: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ﴾ [الروم: ٤٣].

والوجه الاحتيال في الأمرين، من قولهم: كيف الوجه لهذا الأمر؟ وما الوجه فيه؟ أي ما الحيلة.

والوجه الذهاب والجهة والناحية. قال حمزة بن بيض الحنفي:

أيُّ الوجوه انتجعت قلتُ لهم

لأيِّ وجهٍ إلَّا إلىٰ الحكم

متىٰ يقل صاحبا سرادقه

هذا ابن بيض بالباب يبتسم

والوجه القدر والمنزلة، ومنه قولهم: لفلان وجه عريض، وفلان أوجه من فلان، أي أعظم قدراً وجاهاً، ويقال: أوجهه السلطان، إذا جعل له جاهاً. قال امرؤ القيس:

ونادمتُ قيصر في ملكه

فأوجهني وركبتُ البريدا

/ [[ص ٤٨]] يقال: حمل فلان فلاناً علىٰ البريد، إذا هيَّأ له في كلّ مرحلة مركوباً ليركبه، فإذا وصل إلىٰ المرحلة الأُخرىٰ نزل عن المعيي وركب المرفه، وهكذا إلىٰ أن يصل إلىٰ مقصده.

والوجه الرئيس المنظور إليه، يقال: فلان وجه القوم، وهو وجه عشيرته، ووجه الشيء نفسه وذاته. قال أحمد بن جندل:

ونحن حفزنا الحوفزان بطعنةٍ

فافلت منها وجهه عتد نهد

/ [[ص ٤٩]] أراد أفلته ونجّاه. ومنه قولهم: إنَّما أفعل ذلك لوجهك. ويدلُّ أيضاً علىٰ أنَّ الوجه يُعبَّر به عن الذات قوله تعالىٰ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ ۝٢٢ إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ ۝٢٣ وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ باسِرَةٌ ۝٢٤ تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِها فاقِرَةٌ ۝٢٥﴾ [القيامة: ٢٢ _ ٢٥]، وقوله تعالىٰ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناعِمَةٌ ۝٨ لِسَعْيِها راضِيَةٌ ۝٩﴾ [الغاشية: ٨ و٩]، لأنَّ جميع ما أُضيف إلىٰ الوجوه في ظاهر الآي من النظر والظنّ والرضا لا يصحُّ إضافته علىٰ الحقيقة إليها، وإنَّما يضاف إلىٰ الجملة، فمعنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ / [[ص ٥٠]] أي كلّ شيء هالك إلَّا إيّاه، فكذلك قوله تعالىٰ: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ ۝٢٦ وَيَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَالْإِكْرامِ ۝٢٧﴾، لـمَّا كان المراد بالوجه نفسه لم يقل: ذي كما قال: ﴿تَبارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلالِ وَالْإِكْرامِ ۝٧٨﴾ [الرحمن: ٧٨] لـمَّا كان اسمه غيره.

ويمكن في قوله تعالىٰ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ وجه آخر، وقد روي عن بعض المتقدِّمين وهو أن يكون المراد بالوجه ما يُقصَد به إلىٰ الله تعالىٰ ويوجَّه، نحو القربة إليه جلَّت عظمته، فيقول: لا تشرك بالله ولا تدعُ إلهاً غيره، فإنَّ كلّ فعل يُتقرَّب به إلىٰ غيره ويُقصَد به سواه فهو هالك باطل. وكيف يسوغ للمشبِّهة أن يحملوا هذه الآية والتي قبلها علىٰ الظاهر؟ أوَليس ذلك يوجب أنَّه تعالىٰ يفنىٰ ويبقىٰ وجهه؟ وهذا كفر وجهل من قائله.

فأمَّا قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّما نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللهِ﴾، وقوله: ﴿إِلَّا ابْتِغاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلى ۝﴾ [الليل: ٢٠]، وقوله ﴿وَما آتَيْتُمْ مِنْ زَكاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللهِ﴾ [الروم: ٣٩]، فمحمول علىٰ أنَّ هذه الأفعال مفعولة له، ومقصود بها ثوابه والقربة إليه والزلفة عنده.

قوله تعالىٰ: ﴿فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾ [البقرة: ١١٥]، فيحتمل أن يراد به فثَمَّ الله لا علىٰ معنىٰ الحلول ولكن علىٰ معنىٰ التدبير والعلم، ويحتمل أيضاً أن يراد به فثَمَّ رضا الله وثوابه والقربة إليه، ويحتمل أن يكون المراد بالوجه الجهة، ويكون الإضافة بمعنىٰ الملك والخلق والإنشاء والإحداث، لأنَّه ﷻ قال: ﴿وَلِلهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾، أي إنَّ الجهات كلّها لله تعالىٰ وتحت ملكه، وكلّ هذا واضح بيِّن بحمد الله.

* * *

[[ص ٩١]] [تأويل آية]: إن سأل سائل عن قوله تعالىٰ: ﴿وَقالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِما قالُوا بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، فقال: ما اليد التي أضافتها اليهود إلىٰ الله تعالىٰ، وادَّعوا أنَّها مغلولة؟ فما نرىٰ أنَّ عاقلاً من اليهود ولا غيرهم يزعم أنَّ لربِّه يداً مغلولة، واليهود تتبرَّأ من أن يكون منها قائل بذلك. وما معنىٰ الدعاء عليهم بـ ﴿غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾، وهو تعالىٰ ممَّن لا يصحُّ أن يدعو علىٰ غيره؟ لأنَّه تعالىٰ قادر علىٰ أن يفعل ما يشاء، وإنَّما يدعو الداعي بما لا يتمكَّن من فعله طلباً له.

الجواب: قلنا: يحتمل أن يكون قوم من اليهود وصفوا الله تعالىٰ بما يقتضي تناهي مقدوره، فجرىٰ ذلك مجرىٰ أن يقولوا: إنَّ يده مغلولة، لأنَّ عادة الناس جارية بأن يُعبِّروا بهذه العبارة عن هذا المعنىٰ، فيقولون: يد فلان منقبضة / [[ص ٩٢]] عن كذا وكذا، ويده لا تنبسط إلىٰ كذا، إذا أرادوا وصفه بالفقر والقصور. ويشهد بذلك قوله تعالىٰ في موضع آخر: ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّذِينَ قالُوا إِنَّ اللهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِياءُ﴾ [آل عمران: ١٨١].

ثمّ قال تعالىٰ مكذِّبا لهم: ﴿بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ﴾، أي إنَّه لا يعجزه شيء، وثنّىٰ اليدين تأكيداً للأمر، وتفخيماً له، ولأنَّ ذلك أبلغ في المعني المقصود من أن يقول: بل يده مبسوطة.

وقد قيل أيضاً: إنَّ اليهود وصفوا الله تعالىٰ بالبخل، واستبطأوا فضله ورزقه، وقيل: إنَّهم قالوا علىٰ سبيل الاستهزاء: إنَّ إله محمد الذي أرسله يداه إلىٰ عنقه، إذ ليس يُوسِّع عليه وعلىٰ أصحابه، فردَّ الله قولهم وكذَّبهم بقوله: ﴿بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ﴾، واليد هاهنا الفضل والنعمة، وذلك معروف في اللغة، متظاهر في كلام العرب وأشعارهم.

ويشهد بذلك من الكتاب قوله تعالىٰ: ﴿وَلا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلى عُنُقِكَ وَلا تَبْسُطْها كُلَّ الْبَسْطِ﴾ [الإسراء: ٢٩]، ولا معنىٰ لذلك إلَّا الأمر بترك إمساك اليد عن النفقة في الحقوق، وترك الإسراف، إلىٰ القصد والتوسّط.

ويمكن أن يكون الوجه في تثنية النعمة من حيث أُريد بها نعم الدنيا ونعم الآخرة، لأنَّ الكلّ وإن كانت نعماً لله فمن حيث اختصَّ كلّ واحد من الأمرين بصفة تخالف صفة الآخر صارا كأنَّهما جنسان وقبيلان.

ويمكن أيضاً أن يكون في تثنية النعمة لأنَّه أُريد بها النعم الظاهرة والباطنة.

فأمَّا قوله تعالىٰ: ﴿غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾ ففيه وجوه:

أوَّلها: أن لا يكون ذلك علىٰ سبيل الدعاء، بل علىٰ وجه الإخبار منه ﷻ عن نزول ذلك بهم، وفي الكلام ضمير، وقد قيل قوله: ﴿غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾ وموضع ﴿غُلَّتْ﴾ نصب علىٰ الحال، كأنَّه تعالىٰ قال: وقالت اليهود كذا وكذا في حال ما غلَّ الله تعالىٰ أيديهم ولعنهم، أو حكم بذلك فيهم. ويسوغ إضمار (قد) هاهنا كما ساغ في قوله ﷻ: ﴿إِنْ كانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكاذِبِينَ ۝ وَإِنْ كانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ﴾ [يوسف: ٢٦ و٢٧]، والمعنىٰ: وقد صدقت، وقد كذبت.

وثانيها: أن يكون معنىٰ الكلام: وقالت اليهود يد الله مغلولة فغُلَّت أيديهم أو وغُلَّت أيديهم، فأضمر تعالىٰ الفاء والواو، لأنَّ كلامهم تمَّ واستؤنف بعده كلام آخر، ومن عادة العرب أن تحذف فيما يجري مجرىٰ هذا الموضع. من ذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُواً﴾ [البقرة: ٦٧]، أراد: فقالوا: أتتَّخذنا هزواً، فأضمر تعالىٰ الفاء لتمام كلام موسىٰ عليه الصلاة والسلام، / [[ص ٩٣]] ومنه قول الشاعر:

لمَّا رأيتُ نبطا أنصارا

شمَّرتُ عن ركبتي الإزارا

كنت لها من النصارىٰ جارا

أراد: وكنت لها، فأضمر الواو.

وثالثها: أن يكون القول خرج مخرج الدعاء، إلَّا أنَّ معناه التعليم من الله تعالىٰ لنا والتأديب، فكأنَّه تعالىٰ وقفنا علىٰ الدعاء عليهم، وعلَّمنا ما ينبغي أن نقول فيهم، كما علَّمنا الاستثناء في غير هذا الموضع بقوله: ﴿لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللهُ آمِنِينَ﴾ [الفتح: ٢٧]، وكلّ ذلك واضح والمنَّة لله.

* * *

الملخَّص في أُصول الدين:

[[ص ٢٠١]] فصل: في أنَّه تعالىٰ لا يشبه الأجسام والجواهر:

اعلم أنَّ الخلاف في هذا الباب ربَّما تعلَّق بالعبارة؛ لأنَّ من نُفِيَ عنه شبه الأجسام والجواهر علىٰ التحقيق، فأُجري عليه الوصف بالجسم أو الجوهر من حيث كان قائماً بنفسه، فهو غير مشبِّهٍ في الحقيقة، وخلافه يؤول إلىٰ العبارة.

والمشبِّه هو الذي يخالف في المعنىٰ، ويُثبِته بصفة الجسم المؤلَّف أو بصفة الجوهر المتحيِّز، ونحن نُقدِّم الكلام في المعنىٰ؛ لأنَّه أهمّ ونعود إلىٰ العبارة.

الذي يدلُّ علىٰ استحالة كونه تعالىٰ بصفة الجواهر والأجسام، أنَّ الجواهر متماثلة، فلو كان جوهراً لوجب كونه متماثلاً لها ومن جنسها، وذلك يقتضي استحالة قِدَمه من حيث استحال قِدَم الجواهر والأجسام، أو كون الأجسام قديمة من حيث وجب له القِدَم، وكلُّ ذلك مستحيل.

والذي يدلُّ علىٰ تماثل الجواهر، أنّا نُدرِك الجوهر أو الجسمين المنتفيا اللون، فيلتبس أحدهما علينا بالآخر. ألَا ترىٰ أنَّ من أدركهما ثمّ أعرض عنهما وأدركهما من بعد، يجوز في كلِّ واحدٍ منهما أن يكون هو الآخر بأن نقل إلىٰ مكانه، ولم يلتبس عليه الإدراك إلَّا لاشتراكهما في صفة تناولها الإدراك؟ وربَّما يتناول الإدراك من الصفات ما يرجع إلىٰ الذوات، وإذا كانا مشتركين فيما يرجع إلىٰ ذواتهما فهما متماثلان، لأنَّ ذلك هو المستفاد بالتماثل.

فإن قيل: دلّوا علىٰ أنَّهما لم يلتبسا إلَّا للاشتراك في صفةٍ، وقد علمتم أنَّ الشيئين ربَّما اشتبها لغير ذلك. ثمّ دلّوا علىٰ أنَّ تلك الصفة ممَّا تناولها الإدراك، ثمّ علىٰ أنَّ الإدراك يتناول أخصّ / [[ص ٢٠٢]] صفات الذوات.

وبعد، فيلزمكم علىٰ هذا الدليل أن يكون الجسم الأبيض مخالفاً للأسود، لأنَّه لا يلتبس به.

قلنا: الوجوه التي يقع فيها الالتباس معقولة، وهي المجاورة، كالتباس خضاب اللحية بالشعر، أو الحلول كما التبس علىٰ قومٍ فظنّوا أنَّ صفة المحلّ للحال، حتَّىٰ اعتقدوا أنَّ السواد حيّز، وكلُّ هذا منتفٍ في التباس الجسمين أحدهما بالآخر، لأنَّه لا حلول بينهما ولا مجاورة، بل الالتباس يحصل بينهما مع العلم بتغايرهما، فدلَّ علىٰ أنَّ وجه الالتباس ما ذكرناه.

وأمَّا الذي يدلُّ علىٰ أنَّ الصفة التي اقتضت التباسهما ممَّا تناولها الإدراك، أنَّ الأمر لو كان بخلاف ذلك لما التبسا عليه الإدراك، وفي التباسهما عليه دلالة علىٰ تعلّق الإدراك بما التبسا لأجله، وأنَّ المشاركة فيما لا يتعلَّق الإدراك به لا يقتضي الاشتباه علىٰ المدرِك.

ألَا ترىٰ أنَّ السواد لا يسلبه البياض ويلتبس به عند المدرِك وإن اشتركا في الوجود، من حيث كان الإدراك لا يتعلَّق بالوجود.

ولأنَّ الصفة التي تقتضي التباس الجسمين أو الجوهرين المدرَكين علىٰ المدرِك لا بدَّ أن تكون صفة علمها المدرِك، وما يعلمه في حال الإدراك من صفات الجوهر هو الوجود وكونه في جهة وتحيّزه، وقد مضىٰ أنَّ المشاركة في الوجود لا يقتضي الالتباس.

وليس يشترك الجوهران في أن يكونا في جهةٍ واحدةٍ فيلتبسا من هذا الوجه، فلم يبقَ إلّا أنّهما التبسا من حيث اشتركا في التحيّز وممّا يدركان علىٰ هذه الصفة.

وأيضاً: فمتىٰ صحَّ أن يلتبسا لأجل صفة لم يتناولها الإدراك، لم يكن بعض الصفات أن لا تدخل تحت الإدراك بأن يقتضي اللبس أولىٰ من بعض، وهذا يوجب أن تكون المشاركة في سائر الصفات يقتضي الالتباس.

وأمّا الذي يدلُّ علىٰ أنَّ الإدراك يتعلَّق بأخصِّ صفات الذوات، أنَّه لا يخلو من أن يتعلَّق بالصفة الراجعة إلىٰ الفاعل أو الراجعة إلىٰ العلل أو الراجعة إلىٰ الذات.

/ [[ص ٢٠٣]] والذي يتعلَّق بالفاعل وترجع إليه من الصفات هو الموجود، ولو تناوله الإدراك لاقتضىٰ أن يتعلَّق بكلِّ موجودٍ، لأنَّ من حقِّ الإدراك إذا تناول صفة أن ينتفع في كلِّ مختصٍّ بها. ألَا ترىٰ أنَّه لمَّا يتناول التحيّز شاع في كلِّ متحيِّزٍ، وكذلك في كون السواد علىٰ ما يختصُّ به، وفساد كون جميع الموجودات مدرِكة ظاهر، علىٰ أنَّ الإدراك لو تناول الوجود لم يخلُ من أن يتعدَّاه إلىٰ الذات أو لا يتعدَّاه، فإن لم يتعدَّ وجب أن لا يحصل الفصل بين المختلفين بالإدراك، لأنَّ الإدراك لم يتناول ما به اختلفا، وإنَّما تناول علىٰ هذا القول الوجود الذي هما يشتركان فيه، فكان يجب أن يجري عند المدرِك إدراك المختلفين مجرىٰ إدراك المثلين، فكان يجب أيضاً أن لا يفصل بالإدراك بين الكبير والصغير والطويل والقصير، فلم يبقَ إلّا أنَّه يتعدَّاه إلىٰ الصفة العائدة إلىٰ الذات، وهذا يقتضي أن يفصل بين المختلفين بالإدراك من حيث افترقا في الصفة التي يتعلَّق بها الإدراك، وأن يلتبس أحدهما علينا بالآخر من حيث اشتركا في الوجود الذي يتعلَّق به _ علىٰ هذا القول أيضاً _ الإدراك، وذلك باطل.

فأمَّا ما يرجع إلىٰ العلل من صفات الجوهر، فالذي يمكن أن تدخل شبهة في تناول الإدراك له، كونه كائناً في جهةٍ، من حيث فُصِّلَ بالإدراك علىٰ بعض الوجوه بين الكائنين في جهتين.

والذي يدلُّ علىٰ أنَّ الإدراك لا يتناول ذلك، أنَّه لو تناوله لفُصِّلَ بالإدراك بين كلِّ صفتين ضدَّين منه، وقد علمنا أنَّ ذلك لا يستمرُّ، فإنَّ أحدنا لو أدرك جوهراً في بعض الجهات، ثمّ أعرض عنه يجوز أن يكون انتقل إلىٰ أقرب الأماكن إليه والتبس عليه الأمر فيه، ولا يلتبس أمره لو اسودَّ بعد بياض. علىٰ أنّا إنَّما نطلب صفةً تناولها الإدراك، فاقتضىٰ التباس أحد الجوهرين بالآخر، وهذا لا يصحُّ في اختصاص الجوهر بالمحاذات، لأنَّ الجوهرين لا يصحُّ اشتراكهما في الكون في جهة واحدة، وإن يستحقّا من هذا القبيل صفتين متماثلتين. علىٰ أنَّ كونه في جهةٍ قد يتزايد في أحد الجوهرين دون الآخر، ولا نُفصِّل بينهما بالإدراك، فعُلِمَ أنَّ الإدراك إنَّما يتناول الصفة الراجعة وهي التحيّز.

/ [[ص ٢٠٤]] وأمَّا الجواب عن الاعتراض بالجسمين اللذين يختلف لوناهما، وأنَّ أحدهما لا يلتبس بالآخر، فليس فيه أكثر من إثبات المدلول مع ارتفاع الدليل، وهذا غير ممتنع، فإنَّ الدليل غير موجب للمدلول وإنَّما يكشف عنه، ولهذا يدلُّ علىٰ الحكم الواحد الدليلان المختلفان، وإنَّما المنكر ثبوت الدليل وارتفاع المدلول. علىٰ أنَّ الالتباس هاهنا أيضاً حاصل، لأنَّ المدرِك لهذين الجسمين يجوز أن يكون أحدهما هو الآخر، وإنَّما تغيَّر لونه وقد يلتبسان أيضاً لمساً، فالذي اعتمدناه صحيح علىٰ كلِّ حالٍ.

دليل آخر علىٰ تماثل الجواهر: ويدلُّ علىٰ ذلك أيضاً أنَّ كلَّ جوهر يُشار جنس إليه يحتمل جنس ما يحتمله سائر الجواهر من الأعراض، واحتماله لذلك يرجع إلىٰ ذلك، فلولا أنَّها متَّفقة في الجنس لم يجب ذلك، لأنَّ الذوات المختلفة لا يتَّفق فيما يرجع إلىٰ ذواتها.

وقد يستدلُّ بهذه الطريقة علىٰ وجه آخر فيقال: لو اختلفت الجواهر لم يظهر اختلافها للآنات، [إذ] يحتمل بعضها ما لا يحتمله غيره، لأنَّ الوجود التي يظهر بها الآن الذوات لا يتأتّىٰ فيها. ألَا ترىٰ أنَّها ممَّا لا يوجب الأحوال، فظهر اختلافها باختلاف ما يوجبه ولا يتعلَّق بغيرها، فيُراعىٰ في اختلافها تغاير متعلّقهما أو ما يجري مجرىٰ التغاير.

وليس يفصل بين الجوهرين بالإدراك، فتوصل بذلك إلىٰ اختلافهما، كما نقول في السواد والبياض، وليس يمكن العلم بأنَّ بعضها ينتفي بما لا ينتفي به بعض آخر، فيكون ذلك طريقاً إلىٰ الاختلاف، فلم يبقَ إلّا ما ذكرناه من احتمال الأعراض وهي مشتركة فيه، فيجب تماثلها.

فإن قيل: ألَا اختلفت من حيث لم يصحّ أن يحلَّ كلُّ واحد منها غير ما يحلّ الآخر، كما اختلفت القُدَر لتعلّق كلّ واحدة بعينٍ لا يتعلَّق بها الأُخرىٰ، وإن صحَّ أن يفعل بها مثل ما يفعل الأُخرىٰ؟

قلنا: الفرق بين الأمرين أنَّ الجوهرين لو صحَّ أن يحلَّ كلّ واحد منهما غير ما يحلّ الآخر، كانت حاله فيما يرجع إلىٰ ذاته كحاله الآن، وإنَّما لم يصحّ أن يحلّه نفس ما يحلّ / [[ص ٢٠٥]] غيره، لشيءٍ يرجع إلىٰ الحال لا إليه، وإلَّا فهو في نفسه علىٰ ما كان يكون عليه لو صحَّ أن تحلَّه، وإذا كان لو قدرنا أنَّه يحلّ ما يحلّ غيره مثلاً لتحيّزه _ وهو الآن فيما يرجع إلىٰ ذاته علىٰ تلك الصفة _ فيجب أن يكون مماثلاً له، وليس كذلك القدرتان، لأنَّه لو صحَّ أن يفعل بكلِّ واحدةٍ غير ما يصحُّ بالأُخرىٰ، لكانت كلّ واحدة في نفسها بخلاف ما هي عليه الآن، وقد بيَّنا أنَّ الجوهر إنَّما يحتمل جميع الأعراض لتحيّزه، ولا حكم للتحيّز مع بعض الأعراض دون بعض، وإنَّما امتنع أن يوجد فيه غير ما يوجد معه في غيره لا لأمرٍ يرجع إليه، بل الأمر إلىٰ ذلك الحال، فافترق الأمران.

وبمثل هذا نجيب من اعتراض دليلنا بأنَّ بعض الجواهر لا يحتمل العلم والإرادة والظرف، [و ذلك] لاختلاف الجواهر.

فنقول: إنَّما امتنع حلول العلم والإرادة والقدرة في الجوهر المنفرد لحاجة هذه المعاني إلىٰ أغيارها، فلشيءٍ يرجع إليها لم يحلّ الجزء المنفرد لا إلىٰ المحلّ. ألَا ترىٰ أنَّ المحلَّ علىٰ الصفة التي حكمها مع جميع الأعراض واحد؟ ولهذا لو جعل ذلك الأمر في تضاعيف القلب لجاز أن يحلَّه الحكم والإرادة، ولو كان لا يحتمل هذه المعاني لشيءٍ يرجع إلىٰ ذاته لكان لا تصحُّ حلولها فيه علىٰ وجهٍ من الوجوه، ويجري ذلك مجرىٰ الأعراض.

وممَّا تبيَّن أنَّه لا اعتبار في تماثل الجوهرين بأن يصحّ أن يجعل أحدهما نفس ما يحلّ الآخر، لأنَّ ذلك يقتضي كون الجوهرين متماثلين مختلفين معاً، لأنَّه إذا لم يصحّ أن يحيل كلّ واحدٍ غير ما يحلّ الآخر من الأكوان، يجب أن يكونا مختلفين، وإذا حلَّ أحدهما نفس ما يحلّ الآخر من الأكوان يجب أن يكون مختلفين، وإذا حلَّ أحدهما نفس ما يحلّ الآخر من التأليف، يجب أن يكونا متماثلين.

وليس لأحدٍ أن يقول: فيجب علىٰ هذا أن يكون الأمرين [في] الأعراض كلّها متماثلة، لأنَّ كلّ محلّ احتمل بعضها فهو يحتمل الجميع.

وذلك أنَّ الأعراض لا يقتضي احتمال المحلّ لها اشتراكها في صفة ذاتية، وقد بيَّنا أنَّ الجواهر إذا اشترك في احتمال الأعراض، فإنَّ ذلك يرجع إلىٰ صفةٍ ذاتيةٍ يشترك الجميع / [[ص ٢٠٦]] فيها، علىٰ أنَّ لنا ظرفاً يتوصَّل بها إلىٰ اختلاف الأعراض، مثل الفصل بينهما بالإدراك، ونحو اختلاف ما يجب عنها من الأحوال ونحو تغاير التعلّق ونحو ألَّا ينتفي بضدٍّ واحدٍ.

وأمَّا أعراض الجواهر فقد بيَّنا أنَّه لا طريق إلىٰ اختلافها إلَّا ما ذكرناه.

دليل آخر علىٰ تماثل الجواهر: قد ثبت أنَّ الجواهر يخالف الأعراض، وثبت أنَّ المخالف لغيره إنَّما يخالفه بصفة ترجع إلىٰ ذاته، وأنَّ صفات العلل والفاعل لا مدخل لها في هذا الباب من حيث يؤدّي إلىٰ تجدّد المخالفة، واختصاصها ببعض الأحوال دون بعض، فلم يبقَ بعد ذلك إلَّا أنَّ الجواهر يخالف الأعراض وأمَّا بالتحيّز أو ما اقتضىٰ فيها التحيّز من كونها جواهر، لأنَّ ما عدا هاتين الصفتين يرجع استحقاقه إلىٰ علَّة أو فاعل، أو يكون حكماً من أحكام التحيّز، مثل احتمال الأعراض وامتناع المداخل، وبأيِّ الأمرين كان الخلاف من التحيّز أو كونها جواهر، فقد تمَّ ما أردناه من تماثل جميع الجواهر، لاشتراكها في ذلك، وما به يخالف الذات غيرها به يماثل ما شاركها فيه، وإذا خالفت الجواهر الأعراض بالتحيّز أو بكونها جواهر أو بالأمرين، فيجب أن يتماثل جميعها لاشتراكها في هاتين الصفتين.

دليل آخر علىٰ أنَّه لا يشبه الجواهر والأجسام، ما دلَّ علىٰ [أنَّ] حدوث الجواهر والأجسام لا يختصُّ، بل هو شائع في كلِّ ما كان بهذه الصفة، فلو كان تعالىٰ جوهراً أو جسماً لكان محدَثاً.

يُبيِّن هذه الجملة، أنَّه لو كان كذلك لكان متحيّزاً، وكونه متحيّزاً يقتضي كونه في جهةٍ، مع جواز كونه في غيرها، وذلك يقتضي وجود معانٍ لا ينفكُّ منها ولا تبعد منها، وقد مضىٰ الكلام في حدوث جميع المعاني، وأنَّ ما لم يتقدّم المحدَث فلا بدَّ من كونه محدَثاً.

ولـيس لأحـدٍ أن يثبتـه جـوهراً وينفـي كونـه متحيّـزاً، لأنَّ ذلـك خـلاف في العبـارة التـي كلامنـا الآن عـلىٰ غيرهـا، ولا لـه أن يُثبِتـه متحيّـزاً وينفـي كونـه في جهـةٍ، أو ينفـي صـحَّة كونه في الجهـات عـلىٰ البـدل، لأنَّ المقتضـي لكونـه في جهـةٍ مـا هو التحيّز، ومتىٰ حصل فلا بدَّ من حصول مقتضاه.

فأمَّـا صـحَّة كونـه في الجهـات عـلىٰ البـدل، فـالتحيّز أيضـاً يقتضـيه، لأنّـا عنـد دخـول / [[ص ٢٠٧]] الـذات في كونهـا متحيّـزة نعلـم صـحَّة ذلـك فيهـا، ولا يصـحُّ أن نشـترط ذلـك بكونـه في الجهـات لمعـانٍ محدَثـة، لأنَّ وجـود المعنـىٰ يوجـب كونـه في جهـة مخصوصـة، ويحيـل كونـه في غيرهـا، فمحـال أن يصـحَّ كونـه في الجهـات الباقيـة، مـع أنَّـه محيـل لذلك.

ولا يصـحُّ أيضـاً أن يشـترط ذلـك، لصـحَّة عـدم مـا بـه يكـون في الجهـات المعيَّنـة، لأنَّ ذلـك لا يرجـع إلىٰ الجسـم، ومـا صحَّح صفة الذات يجب أن يكون ما يرجع إليها.

دليـل آخـر عـلىٰ ذلـك: [أنَّـه] لـو كـان تعـالىٰ جسـماً لوجـب أن يكـون قـادراً بقـدرةٍ، لأنَّ مـن شـأن الأجسـام ألَّا تكون قادرة عـلىٰ هـذا الوجـه، وقـد مضـىٰ طـرف مـن الكـلام في ذلك فيما سلف من الكتـاب، ولـو كـان قـادراً بقـدرةٍ لا يـأتي منه فعـل الجـواهر والأجسـام، لأنّـا قـد دلَّلنـا مـن قبـل عـلىٰ أنَّ القُـدَر عـلىٰ اختلافهـا لا يصـحُّ فعـل الجـواهر والأجسـام بهـا، وفي علمنـا بأنَّـه تعـالىٰ هـو الفاعـل للأجسـام دلالـة عـلىٰ أنَّـه ليس بجسم.

دليل آخـر: لـو كـان تعـالىٰ جسـماً لوجـب عـلىٰ مـا بيَّنـاه أن يكون قادراً بقـدرةٍ، وقـد بيَّنـا أنَّ القـدرة لا يصـحُّ الاخـتراع بهـا، وأنَّ الفعـل لا يقـع بهـا في غـير محلِّهـا، إلَّا بعـد أن يكـون بينـه وبـين محلّهـا وصـلة ومماسّـة، وهـذه الجملـة يقتضـي فيـه تعالىٰ لـو كـان جسـماً أن يفعـل فـيما ماسّـه، ولا يصـحُّ أن يفعـل في الأمـاكن المتباعـدة، ونحـن نعلـم أنَّـه تعـالىٰ يفعـل في داخـل البيضـة وفي المشـرق والمغـرب في الحالـة الواحـدة مـع فقـد المماسّـة والاتّصـال. عـلىٰ أنَّ فـيما يفعلـه تعـالىٰ مـا يُعلَـم أنَّـه لا سـبب لـه يولِّـده مثـل الألـوان والأرايـيح والطعـوم، وإذا حـدث ذلـك في الأجسـام مـن غـير توليـد، ولم يكـن في محـلّ القدرة عليه، فهو المخترع الذي لا يكون من جسم.

دليـل آخـر: وممَّـا يـدلُّ عـلىٰ ذلـك أنَّـه لـو كـان تعـالىٰ جسـماً لوجـب كونـه أشـياء مؤتلفـة، لأنَّ الشـيء الواحـد لا يكـون جسـماً، وهـذا يقتضـي أن يكـون كـلّ جـزء منـه قـديماً ومستحقّاً لجميـع مـا يسـتحقّه مـن الصـفات التـي أثبتناهـا لـه، لأنَّ من حقِّ صـفة الـنفس أن يختصَّ بهـا الآحـاد دون الجميـع، وهذا يقتضـي إثبات قِـدَماً لهـم مثـل صـفته، وأدلَّـة التوحيـد _ التي يأتي بعون الله ذكرها _ يُبطِل ذاك.

/ [[ص ٢٠٨]] **فصـــل: في أنَّ احـــتمال الأعـــراض والكـــون في الجهـــات والحركـــة والســـكون والقـــرب والبعـــد مستحيلٌ عليه:**

كـلُّ صـفةٍ أو حكـمٍ رجـع إلىٰ التحيّـز يجـب نفيـه عمَّـن يسـتحيل عليـه التحيّـز، وكـلُّ مـا ذكرنـاه مـن الصـفات والأحكـام إنَّـما يُصـحِّحها ويقتضـيها التحيّـز، وقـد بيَّنـا أنَّـه تعـالىٰ يسـتحيل عليـه التحيّـز، فيجـب اسـتحالة هـذه الأحكـام عليه.

فـإن قيـل: دلّـوا عـلىٰ أنَّ التحيّـز هـو المصـحِّح لهـذه الأحكام.

قلنـا: أمَّـا احـتمال الأعـراض فراجـع إلىٰ التحيّـز، بدلالـة أنَّ الجـواهر المعدومـة لا يحتمـل الأعـراض ويسـتحيل حلولهـا فيهـا، ولـيس يخلـو المـؤثِّر في امتنـاع ذلـك فيهـا مـن أن يكـون هـو عـدمها، وأنَّهـا ليسـت بموجـودة وكونهـا غـير متحيّزة، وليس يجوز أن يكـون امتنـاع ذلـك مـن حيـث لم تكـن موجودة، لأنَّهـا لـو دخلـت في الوجـود فلـم يحصـل لهـا التحيّـز لم يحتمـل الأعـراض. ألَا تـرىٰ أنَّ الأعـراض مـع وجودهـا لا يحتمل الأعـراض؟ فوضـح أنَّ المـؤثِّر هـو انتفـاء التحيّـز، ولهـذا وجـب عنـد التحيّـز احـتمال الأعـراض ووجـود الكـون، وجـرىٰ احـتمال الأعـراض في ثبوتـه مـع التحيّـز وانتفائـه مـع فقده، مجرىٰ التعلّـق في الـذوات المتعلّقـة التـي تبطـل مـع العـدم وتثبت مع الوجود.

وأقـوىٰ مـا يُسـئَل عـن هـذا أن يقـال: فيجـب بهـذا الاعتبـار أن يقولـوا: إنَّ فقـد العلـم هـو المـؤثِّر في خـروج الحـيّ مـن أن يكـون عالمـاً، لأنَّ الطريقـة فيـه كالطريقـة فـيما ذكـرتم، ويجـب أن ينفـوا كـون مـن لـيس بـذي علـمٍ عالمـاً، وكـذلك القول في القدرة والحياة.

والجواب عـن ذلـك: أنَّ فقـد العلـم إنَّـما أثَّـر في خـروج أحـدنا مـن كونـه عالمـاً بشـرط صـحَّة كونـه عالمـاً وغـير عـالم،

فيجب أن يجعل فقده مؤثّراً فيمن كان الشرط الذي ذكرناه تامّاً فيه.

وليس يمكن أن يدَّعي في احتمال الأعراض شرط تفترق به الذوات.

وممّا يدلُّ أيضاً علىٰ أنَّ احتمال الأعراض لا يصحُّ إلّا مع التحيّز: أنَّ المرجع بالحلول والمستفاد به حصول الحال بحيث المحلّ وتعلّقه به علىٰ حدٍّ لو انتقل المحلّ لكان الحال / [[ص ٢٠٩]] كأنّه قد انتقل، ولا يصحُّ أن يكون المستفاد من الحلول وجود الذات بحيث وُجِدَ غيرها، لأنَّ الأعراض الكثيرة توجد في المحلّ الواحد، وليس بعضها حالّاً في بعض والمحلّ موجود أيضاً بحيث العرض وإن لم يكن [يكون] حالّاً فيه، ولا يجوز أن يكون المراد وجود الشيء بحيث وُجِدَ غيره وتعلّقه به، حتّىٰ أنّه متىٰ عُدِمَ ذلك عُدِمَ هذا، لأنَّ الحياة الموجودة فيه تجب للعلم بوجوده، ولو عُدِمَت لعُدِمَ العلم، ومع ذلك فالعلم حالّ في الحياة، فصحَّ أنَّ المعنىٰ في الحلول ما ذكرناه. وإذا كان لا يتمُّ كون الحال كأنّه المنتقل بانتقال المحلّ إلّا مع تحيّز المحلّ، ثبت أنَّ الحلول لا يصحُّ إلّا في المتحيّز، وصحَّ أنَّ القديم تعالىٰ يستحيل عليه الحلول من حيث لم يكن متحيّزاً.

فأمّا الكون في الجهات: فلا شبهة في أنَّ التحيّز يُصحِّحه، لأنّه إذا كان المصحِّح لاحتمال الأعراض هو التحيّز، فكانت الصفة التي تحصل للكائن في جهةٍ موجبةٍ عن الكون الذي إنّما احتمله الجوهر وسائر الأعراض لتحيّزه، فقد عاد الأمر إلىٰ أنَّ التحيّز يُصحِّح ذلك بواسطةٍ، فما استحال تحيّزه استحال كونه في الجهة، واستحال عليه أيضاً الحركة والسكون والقرب والبعد، لأنَّ كلّ ذلك يرجع إلىٰ الكون في الجهات علىٰ وجوه مخصوصة.

علىٰ أنّه لو صحَّ كونه تعالىٰ في جهةٍ من الجهات، لم يخلُ أن يكون كذلك لنفسه أو لمعنىٰ.

ولا يجوز أن يكون عليها لنفسه، لأنّه ليس بأن يختصّ بجهةٍ بأولىٰ من أن يختصَّ بغيرها، وهذا يؤدّي إلىٰ أن يكون في جميع الجهات وذلك متضادّ، وعلىٰ هذا ألزمنا من يقول: إنّه تعالىٰ مريد لنفسه، أن يكون مريداً لسائر ما يصحُّ أن يكون مراداً، وإنّما يختصُّ الجوهر أن يكون في جهةٍ دون أُخرىٰ، بأن يوجد ما فيه اختصاصه بتلك الجهة، وهذا الاختصاص مفقود فيمن يكون كذلك لنفسه، علىٰ أنّه لو اختصَّ بالجهة لنفسه وذلك لا يحصل مع التحيّز. ألَا ترىٰ أنَّ العرض يُدرَك في جهة الجوهر ولا يحصل له من الصفة ما يحصل للجوهر، من حيث لم يكن متحيّزاً؟ فلو كان لنفسه في الجهات لوجب في كلِّ ما / [[ص ٢١٠]] شاركه من الجواهر في هذه الصفة العائدة إلىٰ النفس _ أعني التحيّز _ أن يشاركه في الاختصاص بجهةٍ إذا كان يختصُّ بها لنفسه، فلم يبقَ إلّا أنّه كذلك لمعنىٰ، ولا يجوز أن يكون ذلك المعنىٰ قديماً، لما تقدَّم من كلامنا في هذا الباب، ولا محدَثاً، لأنّه كان يجب أن لا ينفكَّ منه، وذلك يقتضي حدوثه وبطلان قِدَمه.

وممّا يدلُّ علىٰ أنّه تعالىٰ لا يحتمل الأعراض، ولا يصحُّ أن تحلّه: أنَّ المعقول من الحال وجوده بحسب المحلّ، وقد دلَّلنا علىٰ أنّه تعالىٰ لا يصحُّ عليه الجهات.

ويدلُّ أيضاً: علىٰ أنّه لو احتمل الأعراض، لم يخلُ من أن يرجع احتمالها إلىٰ كونه موجوداً أو إلىٰ كونه عالماً واجباً، وما أشبه ذلك من الصفات التي يرجع فينا إلىٰ الجمل، أو يكون راجعة إلىٰ صفته الذاتية التي بها يخالف.

ولا يجوز رجوع ذلك إلىٰ الوجود لمشاركة ما يحلّه في الوجود له، فليس وجوده بأن يقتضي حلول ذلك فيه بأولىٰ من أن يكون وجود ذلك يقتضي حلوله هو فيه، ولا يجوز أن يرجع الاحتمال إلىٰ الصفات الراجعة فينا إلىٰ الجمل، لأنَّ ذلك يوجب أن يكون كلّ ما اختصّ بهذه الصفات محتملاً للأعراض، وكان يجب فينا احتمال الأعراض، والاحتمال يرجع إلىٰ المحلّ، وكيف يتعلَّق بصفةٍ يرجع إلىٰ الجملة، وليس يجوز رجوع ذلك إلىٰ صفته الذاتية التي بها يخالف؟

لأنّه يقتضي أنَّ المحالّ مشاركة له في تلك الصفة، من حيث شاركته في مقتضىٰ صفة ذاته، واستحقّتها علىٰ الوجه الذي يستحقّها. ألَا ترىٰ أنَّ الاحتمال مع الوجود يكون واجباً فيها، كما يجب فيه، ولا يلزم علىٰ ذلك المشاركة في كونه عالماً وحيّاً؟ لأنَّ الوجه يختلف فينا وفيه، من حيث كان واجباً فيه تعالىٰ وجائزاً فينا.

وممّا يمكن أن يقال في ذلك أيضاً: إنَّ صحَّة الحلول

هو حكم وليس بصفة، وما عليه الذات لا يصحُّ أن يوجب حكماً، وإنّما يوجب صفته. ألَا ترىٰ أنَّ جميع صفات الذوات في الشاهد لا توجب إلَّا الصفات دون الأحكام، وإنَّما كانت كذلك من حيث كان ما اقتضىٰ فيها الإيجاب يقتضي أن يكون موجبة لصفات، لأنَّ المقتضي لإيجابها هو أن تُميَّز جنس في الوجود من جنسٍ، وهذا يحصل بالصفات دون الأحكام، فعُلِمَ بذلك أنَّ صفاته الذاتية / [[ص ٢١١]] لا يجوز أن يقتضي احتمال الأعراض.

فصل: في استحالة كونه تعالىٰ في جهةٍ، من غير أن يكون شاغلاً لها:

ممَّا يدلُّ علىٰ استحالة ذلك، أنَّه مؤدٍّ إلىٰ تعدّد الفعل في الغرب والشرق في الحالة الواحدة عليه، وقد علمنا خلافه.

وأيضاً: فلو كان في جهةٍ، لم يمتنع حصول جوهرٍ بحيث هو، لأنَّه لا وجه يمنع من ذلك من تضادٍّ ولا غيره، ومتىٰ حصل بحيث هو فلا بدَّ من كونه حالَّاً فيه، لأنَّ حالّه لا ينفصل عن حالّة سائر الأعراض الحالّة في ذلك الجوهر، وسندلُّ علىٰ استحالة كونه تعالىٰ حالَّاً.

وممَّا يدلُّ أيضاً علىٰ ذلك: أنَّ ما طريق إثباته الفعل، لا يصحُّ إثباته إلَّا علىٰ ما يقتضيه الفعل من الصفات إمَّا بنفسه أو بواسطة، فهذه الطريق قد بيَّناها في باب نفي المائية، وقد علمنا أنَّ طريق إثباته تعالىٰ هو الفعل دون غيره، فيجب إثبات صفاته من هذا الوجه، وليس في الفعل ما يقتضي كونه علىٰ صفةٍ سوىٰ ما أثبتناه له، ولا يقتضي كونه في جهةٍ علىٰ وجهٍ من الوجوه، فيجب نفي ذلك، وقد سقط بما أوردناه جهالة من اعتقد أنَّه تعالىٰ فوق العرش وإن لم يكن متحيّزاً، وقوله تعالىٰ: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]، وفي موضعٍ آخر: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]، المراد به الاستيلاء، كما يقال: (استوىٰ فلان علىٰ كذا) أي استولىٰ عليه، قال الشاعر:

فلمَّا علونا واستوينا عليه
تركناهم صرعىٰ كسيرٌ وكاسرُ

وقيل: إنَّ العرش هاهنا الملك، واستشهد بقول الشاعر:

إذا ما بنو مروان ثُلَّت عروشهم
وأُوذوا كما أُوذت أياد وحميرُ

وقيل: بل هو الله الذي أخبر الله تعالىٰ بأنَّ الملائكة تحمله، وإنَّما خصَّه بالذكر مع استيلائه تعالىٰ علىٰ كلِّ شيء، من حيث كان العرش أعظم شيء خلقه، وإذا كان مستولياً علىٰ الأعظم، فبأن يكون مستولياً علىٰ الأصغر أولىٰ، كما خصَّ العالمين بقوله تعالىٰ: ﴿رَبِّ / [[ص ٢١٢]] الْعَالَمِينَ﴾ [الحمد: ٢]، من حيث كانوا أعظم الخلق وأشرفه، وإن كان ربّ كلّ شيء.

وقوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ﴾ المراد به: ثمّ خلق العرش وهو مستوٍ عليه، أي مستولٍ، كما قال تعالىٰ: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ﴾ [محمّد: ٣١]، أي حتَّىٰ تجاهدوا ونحن نعلم ذلك، ومجاز هذا مشهور في اللغة.

وقيل أيضاً: لا يمتنع أن يريد بقوله جلَّ وعزَّ: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾، أي ثمّ يُدبِّر الأمر وهو مستولٍ علىٰ العرش، لأنَّ التدبير حادث فيصحُّ أن يعلّق به لفظ الاستقبال.

وقوله تعالىٰ: ﴿أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ﴾ [الملك: ١٦] معناه: [هل أمِنْتُم] من في السماء عذابه وملائكته الموكّلون بانتفائه.

وقوله تعالىٰ: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]، ومعناه أنَّه يتقبَّله ويجازي عليه، كما يقول أحدنا: تابع به فلاناً، واصل إليَّ ولاحق بي، وما أشبه ذلك، ومعنىٰ ذكر الصعود ارتفاع قدره ومنزلته عنده.

ومعنىٰ قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ﴾ [الأعراف: ٢٠٦] في الخبر عن الملائكة عليهم السلام، أنَّه اصطفاهم واختارهم، وعلىٰ هذا سمّاهم في القرآن المقرَّبين من قرب المنزلة لا المسافة.

وقيل: إنَّه أراد في ملكه كما يقال: عند فلان من الأُصول كذا، وكما يقال: عنده من الرزق كذا، أي يملكه.

وقيل: عند عرشه.

وقيل: الموضع الذي لا يملك الحكم فيه سواه، كما يقال: عند ملك العرب خصب أو قحط، أي في بلاده الذي يملك التصرّف فيها، وهذه جملة بيِّنة علىٰ ما سواها.

فصل: في أنَّه تعالىٰ لا يشبه شيئاً من الأعراض:

قد علمنا أنَّه لا جنس من أجناس الأعراض ما عُلِمَ باضطرار واستدلال إلَّا وهو / [[ص ٢١٣]] محدَث، فلو أشبه تعالىٰ شيئاً منها لاستحال كونه قديماً، كما استحال فيما هو من جنسه.

وأيضاً: فقد ثبت في كلّ عَرَض يشار إليه ويُعقَل، استحالة كون قبيله قادراً عالماً حيّاً، فلو كان من قبيل بعض الأعراض، لاستحالت هذه الصفات عليه، وقد علمنا وجوبها له.

وممّا يدلُّ علىٰ ذلك أنَّ الأعراض علىٰ ضربين: فضرب يستحيل وجوده إلّا في محلٍّ، وضرب يستغني عن المحلِّ، كإرادته تعالىٰ وكراهته والغناء المضادّ للجواهر.

وكونه من قبيل الضرب الأوّل يقتضي قِدَم الجواهر أو حدوثه، لوجوب حدوث ما لا يستغني عنه من المحلِّ، وكلا الأمرين فاسد.

وكونه من قبيل الضرب الثاني باطل، لأنّه إن كان من قبيل الإرادة أو الكراهة استحال عليه التفرّد بالقِدَم، لأنّه لا حيَّ فيما لم يزل سواه، فيوجب له حال المريد أو الكاره، ومحال وجود ما له صفة الإرادة من غير أن يوجب حال المريد.

علىٰ أنَّ كونه بصفة الإرادة والكراهة يحيل بقائه، كما يستحيل البقاء عليهما.

وهذا الوجه أيضاً يُبطِل كونه بصفةٍ، ويُبطِله زائداً علىٰ ذلك أنّه لو كان بصفته لاستحال مع وجود الجواهر، ولوجب أن يصحَّ وجوده بدلاً من وجود ضدّه، لأنَّ هذا حكم كلّ ضدَّين، وذلك يحيل كونهما أو كون أحدهما قديماً، فبطل أن يكون مشتهياً بشيءٍ من الأعراض علىٰ ضربين: إمَّا ما يختصُّ المحلّ من حيث أوجب له حالاً كالكون، أو مختصَّة ولا يوجب حالاً كالألوان وغيرها.

والضرب الثاني ما أوجب للحيِّ حالاً كالعلم والإرادة وما أشبههما.

وقد أبطلنا أن يكون علىٰ صفة الضرب الأوّل، وكونه علىٰ صفة الثاني يقتضي صحَّة منافاة ضدّ هذه المعاني له علىٰ بعض الوجوه، لأنَّ ما يماثل الشيء لا يجوز أن يستحيل عدمه علىٰ كلّ حالٍ ممَّا يصحُّ عدم ذلك الشيء به في الجنس، فيقتضي أيضاً ما قدَّمناه من استحالة تفرّده ما تقدَّم، من حيث وجب أن يكون هناك ما يوجب له الحال المخصوصة.

/ [[ص ٢١٤]] فإن قيل: كلُّ الذي ذكرتموه إنَّما يدلُّ علىٰ أنّه تعالىٰ لا يشبه الأعراض المعقولة، فمن أين أنّه لا يشبه عرضاً لا تعقلونه؟ أوَليس قد قال بعضكم: إنّه غير ممتنع أن يكون في مقدور الله تعالىٰ لون يخالف ما يُعقَل من الألوان، فألَا جاز قياساً علىٰ ذلك نوع يخالف هذه الأنواع؟

قلنا: إثبات ما لا يُعقَل ولا يقتضيه الدليل باطل، لأنّه يؤدّي إلىٰ الجهالات التي قد تقدَّم ذكرها، وليس إثبات لون يخالف هذه الألوان يجار مجرىٰ إثبات عَرَض يخالف جميع الأعراض المعقولة، لأنَّ من أجاز ذلك أجازه علىٰ وجه معقول، وبأن يحصل للمحلِّ به هيئة، كما يحصل بالألوان المعقولة، فلم يخرج بقوله هذا عمَّا يُعقَل.

وليس هذا بمنزلة إثبات عَرَض لا يُعقَل، ولا يجري مجرىٰ المعقول من الأعراض في شيء من الصفات والأحكام.

علىٰ أنَّ ذلك لو ساغ وجاز لمثبتٍ أن يثبت ما يخالف الأعراض المعقولة، لاستحال كونه تعالىٰ من جنس ذلك، لأنّه لا بدَّ في ذلك الذي أُثبت من أن يكون ممَّا إذا وُجِدَ كان محدَثاً، فكيف يشبه القديم؟

ولا يسوغ إثبات عَرَض يخالف ما يعقله من الأعراض ويستحيل وجوده علىٰ كلِّ وجهٍ، لأنَّ الطريق إلىٰ معرفة كون الذات معلومة، صحَّة وجود ما هو من جنسها، فما لم يصحّ ذلك عليه لا يصحُّ أن يُعلَم، وكيف يثبت علىٰ أنَّ الفعل وما يقتضيه الفعل لا يدلُّ علىٰ كونه بصفة بعض الأعراض، فيجب نفي ذلك عنه علىٰ ما تقدَّم؟

* * *

٦٤ - التقليد:

الحدود والحقائق:

[[ص ٧٤٠]] ١٠٧ _ والتقليد الحقيقي هو قبول بغير حجَّة عامَّة بالخاصَّة مجملة ولا مفصَّلة.

* * *

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ٢)/ (جوابات المسائل الرسية الأُولىٰ):

[[ص ٣١٦]] **المسألة الأُولىٰ: [حكم معتقد الحقّ تقليداً]:**

ما القول في معتقد الحقّ تقليداً؟ أكافر أم مؤمن أم فاسق؟

فإن كان كافراً وندم عن تقليده وقصد إلىٰ النظر،

أيترك التكليف الشرعي إلىٰ أن تستقرّ له المعرفة؟ إذ كانت صحَّتها موقوفة علىٰ حصول المعرفة، أو يعمل بها مع علمنا بأنَّها غير عبادة.

فإن كان العمل بها واجباً، ففيه خلاف الأُصول. وإن كان غير واجب، ففيه خلاف ما أجمع المسلمون عليه، من وجوب التكليف الشرعي علىٰ كلّ بالغ كامل العقل.

وكذلك القول في زمان مهلة النظر لكلّ مكلَّف وما زاد عليها من الأزمان التي فرَّط فيها في النظر في طريق المعرفة، هل يجب عليه فيها العبادات؟ وما يفعله إذا حصلت له المعرفة بدليلها؟ أيقضي ما تركه أو ما فعله أم لا؟

الجواب: اعلم أنَّ معتقد الحقّ علىٰ سبيل التقليد غير عارف بالله تعالىٰ، ولا بما أوجب عليه من المعرفة به. فهو كافر لإضاعته المعرفة الواجبة.

ولا فرق في إضاعته الواجب عليه من المعرفة، بين أن يكون جاهلاً معتقد الحقّ، وبين أن يكون شاكّاً غير معتقد لشيء، أو بين أن يكون مقلِّداً. لأنَّ خروجه من المعرفة علىٰ الوجوه كلّها حاصل في إطاعته لها ثابتة، وهو كافر. لأنَّ الإخلال / [[ص ٣١٧]] بمعرفة الله ومعرفة من يجب العلم به لا يكون إلَّا كفراً.

وقد بيَّنا في كتابنا الموسوم بـ (الذخيرة) كيف الطريق إلىٰ كفر من ضيَّع المعارف كلّها، وسلكنا فيها غير الطرق التي سلكها المعتزلة.

فإذا ثبت كفر من ضيَّع المعارف، فلا شبهة في أنَّه فاسق، لأنَّ كلّ كفر فسق وإن لم يكن كلّ فسق كفراً.

فأمَّا العمل بالعبادات الشرعية، فليس يجوز أن يكلَّفها إلَّا من يصحُّ منه أن يأتي بها علىٰ الوجه الذي وجب عليه.

وقد علمنا أنَّ من قلَّد فاعتقد الحقّ تقليداً من غير نظر يفضي به إلىٰ المعرفة، قد فرَّط فيما وجب عليه من المعرفة، وعري من العلم لتفريطه فيه، فهو ملزم معاقب علىٰ تضييعه وتفريطه، وهو مخاطب بهذه العبادات في ابتداء الوقت الذي لو نظر وعرف ما يلزمه من المعارف، كان فيه عالماً بوجوب هذه العبادات عليه وصحَّ منه أداؤها علىٰ الوجه الذي وجبت.

فأمَّا مثل هذا الوقت الذي ... فإنَّه لا يجوز أن يلزمه فيه عبادة شرعية، لأنَّها لا يصحُّ منه قبل المعرفة بوجوبها إلَّا لمعرفته.

والقول في مهلة النظر مثل هذا بعينه، لأنَّ الزمان الذي لا يجوز أن يقع المعارف إلَّا بعد تقضّيه، ولا يمكن أن يتقدَّم عليه هو المسمّىٰ مهلة النظر، وهذا زمان لا يمكن قبل انقضائه أن يعرف وجوب شيء من العبادات، فكيف يلزمه أن يفعل ما لا يصحُّ أن يعلم وجوبه عليه.

فأمَّا من أهمل النظر وفرَّط فيه حتَّىٰ انقضىٰ الزمان المضروب لمهلة النظر، فإنَّ العبادات تلزمه، لأنَّه لو شاء أن ينظر في الزمان المضروب لمهلة النظر لنظر / [[ص ٣١٨]] وعرف ما يجب عليه معرفته، وعلم وجوب هذه العبادات عليه وأمكنه أن يفعلها علىٰ الوجه الذي وجبت عليه. فإذا ضيَّع ذلك كان ملوماً معاقباً...

فإن قيل: كيف تقولون فيمن أهمل النظر في معرفة الله تعالىٰ وضيَّعها وتقضىٰ زمان مهلة النظر وأضعافه؟ أهو مكلَّف وحاله هذه لأن يفعل العبادات؟

فإن قلتم: إنَّه مكلَّف، فهو مكلَّف لما لا يطاق، لأنَّه لا يعلم في هذه الحال وجوبها عليه، ولا يتمكَّن أيضاً من العلم بذلك، لحاجة هذا العلم إلىٰ علوم كثيرة يتقدَّم عليه تضيَّق هذا الزمان عنها. وإن قلتم: إنَّه غير مكلَّف تركتم مذهبكم في أنَّ الكفّار كلّهم يُخاطَبون بالشرعيات.

قلنا: إن كان ذلك الزمان الذي سُئِلنا عن تكليفه الشرعيات فيه زماناً يتمكَّن قبل حوله من العلم بوجوب هذه الشرعيات عليه، فهو مخاطب بفعلها وإن كان يضيق عن ذلك، لتفريطه وإهماله إلىٰ أن انتهىٰ إليه.

فإنّا نقول: كان مخاطَباً بفعل هذه الشرعيات في هذا الزمان، فأضاع ما كُلِّفه، فهو مذموم معاقب علىٰ إخلاله بهذه الشرعيات، لأنَّها كانت واجبة عليه قبل هذا الزمان، وهو الآن مخاطب منها بما يتمكَّن من العلم بوجوبه. فإن علم وفعل فقد قام بالواجب، وإن فرَّط أيضاً كان القول فيه ما تقدَّم ذكره...

وأمَّا وجوب القضاء عليه متىٰ عرف الله تعالىٰ ووجوب الشرعيات، فإنَّه غير واجب عليه القضاء ولا سقوط بسقوطه، لانفصال كلّ واحدة من هاتين العبادتين عن الأُخرىٰ، لأنَّ في العبادات ما لا يجب أداؤه ويجب قضاؤه، كصوم الحائض.

وهذه المسألة قد أحكمناها واستقصيناها في مسائل أُصول الفقه، حيث دللنا على أنَّ الكفّار مخاطَبون بالشرعيات.

/ [[ص ٣١٩]] وبيَّنا أنَّهم متمكّنون في حال كفرهم من أداء هذه العبادات، بأن يؤمنوا ويسلموا، فيعلموا وجوبها، ويتمكَّنون حينئذٍ من فعله.

وبيَّنا أنَّ من دفع وجوب ذلك عليهم من حيث لا يتمكَّنون منه في الثاني والأبعد أحوال كثيرة، يلزمه أن لا يكون المحدَث مخاطَباً بالصلاة، لأنَّه لا يتمكَّن مع الحَدَث من إيقاعها، لكنَّه لـمَّا تمكَّن من إزالته الحَدَث قبل الإيقاع كان مخاطَباً بالإيقاع، وبلغنا في استيفاء ذلك إلىٰ الغاية القصوىٰ...

وعندنا أنَّ المرتد يقضي ما فاته من الصلاة وغيرها من العبادات، وإن كان الكافر الأصلي لا يلزم قضاء ذلك إذا أسلم، وهو مذهب الشافعي.

والفرق بينهما أنَّ المرتد كفر بعد الالتزام لهذه الشرعيات، فيجوز أن يلزمه من القضاء ما لا يلزم الكافر الأصلي، لأنَّ الكافر الأصلي لم يلتزم من ذلك شيئاً، وأنَّ له [ظ: وإن كان له] لازماً.

فأمَّا ما مضىٰ في أثناء الكلام من إجماع المسلمين علىٰ أنَّ التكليف الشرعي لازم لكلّ بالغ كامل العقل، فهو خطأ بلا شبهة، لأنَّ الخلاف كلّه في ذلك...

أمَّا المتكلِّمون فيذهبون إلىٰ أنَّ من هو في مهلة النظر لا يجب عليه العبادات الشرعيات، فإنَّه لا يتمكَّن من العلم بوجوبها عليه، وإن كان بالغاً عاقلاً.

وأكثر الفقهاء يذهبون إلىٰ أنَّ الكفّار كلّهم من اليهود والنصارىٰ وغيرهم، غير مخاطَبين بالعبادات الشرعية وإن كانوا عقلاء بالغين، فكيف ينبغي الإجماع فيما فيه خلاف كلّ محقّ ومبطل؟ فالصحيح إذن ما بيَّناه ورتَّبناه.

/ [[ص ٣٢٠]] **المسألة الثانية: [كيفية رجوع العامّي إلىٰ العالم]:**

إذا كنتم تقولون: إنَّ العقلاء بأسرهم متساوون في كمال العقل، فما الوجه في فتياكم بأنَّ العامّي المسوَّغ له تقليد العلماء في الفروع، وعلم جلّ الأُصول، هو الذي لا يتمكَّن من التدقيق في الأُصول، ولا يقدر علىٰ التغلغل في غوامض المعارف، ولا يستطيع حمل [ظ: حلّ] الشبهة، ولا سبيل له إلىٰ معرفة الفروع، لافتقار العلم بها إلىٰ أُمور لا يستطيعها العامّي بحال مع كونها [ظ: كونه] عاقلاً مكلَّفاً، وهل هذا إلَّا يقتضي اختلاف العقلاء في كمال العقل، من حيث اختلف تكليفهم، أو أنفع علىٰ أنَّ العامّي غير عاقل، فيكون غير مكلَّف لشيء.

الجواب: اعلم أنَّ العامّي لا يجوز أن يسوَّغ له العمل بفتيا العلماء، إلَّا بعد أن يكون ممَّن قامت عليه الحجَّة بصحَّة الاستفتاء والعلم بجوازه.

ولن يكون كذلك إلَّا وهو ممَّن يصحُّ أن يعلم الأحوال التي نشأ عليها صحَّة الاستفتاء إمَّا علىٰ جملة أو تفصيل، لأنَّه إن لم يكن بذلك عالماً كان مقدماً من العمل بالفتيا علىٰ ما لا يأمن كونه قبيحاً، وإنَّما يأمن أن يكون كذلك بأن يعلم الحجَّة في جواز الاستفتاء وصحَّته.

وقد علمنا أنَّ الاستفتاء مشروع، ومن جملة ما علمناه بالسمع من جهة الرسول ﷺ، فلا بدَّ من أن يكون هذا العامّي الذي سوَّغنا له العمل بالفتيا / [[ص ٣٢١]] متمكّناً من العلم بصحَّة الشرعية وصدق الرسول ﷺ. وكذلك لا بدَّ من أن يكون عالماً بما يبتني علىٰ صحَّة الرواية من التوحيد والعدل.

لكن هذه العلوم قد يكفيه منها المجمل دون التفصيل والشرح الطويل والتدقيق والتعميق.

وقد طعن قوم في صحَّة الاستفتاء، فقالوا: العامّي المستفتي لا يخلو من أن يكون عامّياً في أُصول الدين أيضاً أو عالماً بها. ولا يجوز أن يكون في الأُصول مقلِّداً، لأنَّ التقليد في الفروع إنَّما جاز من حيث أمن هذا المقلِّد من كون ذلك قبيحاً، وإنَّما يأمن منه لمعرفته بالأُصول، وأنَّها سوَّغت له الاستفتاء فقطع علىٰ صحَّة ذلك، لتقدّم علمه بالأُصول الدالّة عليه.

والأُصول لا يمكن التقليد فيها علىٰ وجه يقطع علىٰ صحَّته، ويؤمن من القبيح فيه، لأنَّه ليس وراءها ما يستدلُّ إلىٰ ذلك، كما قلناه في الفروع. فلا بدَّ من أن يكون عالماً بصحَّة الأُصول، إمَّا علىٰ جملة، أو علىٰ تفصيل.

قالوا: ومن علم أُصول الدين وميَّز الحقّ فيها من

الباطل، كيف لا يصحُّ أن يعلم الفروع، وهو أهون من الأُصول.

وإن كان هذا العامّي ممَّن لا يتمكَّن من إصابة الحقّ في أُصول ولا فروع، فهو خارج من التكليف وجار مجرىٰ البهائم، ولا حاجة إلىٰ الفتيا، فليس شيء بمحرَّم عليه ولا واجب.

وهذا الذي حكيناه غلط فاحش، لأنَّ العامّي في الفروع الذي يسوَّغ له الاستفتاء والعمل به، لا بدَّ أن يكون عالماً علىٰ سبيل الجملة بالأُصول، حتَّىٰ يكون ممَّن يقوم عليه الحجَّة بجواز الاستفتاء.

/ [[ص ٣٢٢]] وليس يجب أن يكون هذا العلم المجمل في موضع مبسوطاً مشروحاً مفرَّعاً مشعَّباً، حسب ما يفعله مدقِّقو المتكلِّمين.

وليس يجب فيمن يحصل له علم الجملة في الأُصول أن يتمكَّن من معرفة الفروع علىٰ التفصيل، بل لا بدَّ في معرفة حكم كلّ حادثة من فروع الشريعة من علوم ربَّما لم يقدر عليها صاحب الجملة في الأُصول، إلىٰ الاستفتاء في فروع الشريعة، لما ذكرناه.

وقد استقصينا هذا الكلام وبسطناه وفرَّعناه في جواب المسائل الحلبيات، وانتهينا فيه إلىٰ أبعد غاياته.

وليس يجب إذا كان العامّي الذي من فرضه الاستفتاء، ولا يتمكَّن من العلم بأحكام الحوادث علىٰ التفصيل، أن يكون غير عاقل، أو غير كامل العقل. لأنَّ العقل اسم لعلوم مخصوصة يصحُّ من المكلَّف بها كلّفه والقيام به.

وهذا العامّي ما كُلِّفَ النظر في أحكام الحوادث علىٰ التفصيل والعلم بها، فلا يكون ناقص العقل، لأنَّ معه من العلوم التي يُسمّىٰ عقلاً ما يكفيه في معرفة ما كُلِّفَه والعمل به، وما فاته من علوم زائدة علىٰ ذلك إذا لم تكن مخلَّة بشيء من تكليفه، فإنَّها لا تُسمّىٰ عقلاً علىٰ هذا الذي قرَّرناه.

ولأنَّ العقلاء وإن اختلفوا في حصول العلم الضرورية لهم وزادت في بعضهم ونقصت في بعض آخر، لا يجب أن يكونوا مختلفين في كمال العقل، ولا في العلوم المسمّاة بهذا الاسم. لأنَّا إذا جعلنا هذا الاسم واقعاً علىٰ ما يحتاج العاقل إليه في معرفة ما كُلِّفَه دون غيره، لم يكن ما فات بعضهم في هذه العلوم مسمّىٰ بكمال العقل، لأنَّه غير مخلّ بما كُلِّفَه.

/ [[ص ٣٢٣]] فالقول بجواز التفاوت في العلوم صحيح. وليس بصحيح القول في كمال العقل لما بيَّناه.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ١٦٤]] **فصل: في إبطال التقليد:**

اعلم أنَّ الأقوال المختلفة عند المقلِّد متساوية، فليس مقوٍ بأن يعتقد إثبات الصانع بأولىٰ من أن يعتقد نفيه، فإمَّا أن يعتقد الجميع _ وهو محال _ أو يتوقَّف عن الكلِّ للتساوي.

وليس لأحدٍ أن يُرجِّح بالكثرة أو بإظهار الصلاح والعبادة، لأنَّ ذلك قد / [[ص ١٦٥]] يتَّفق بالحقِّ والباطل، وليس بأمارة علىٰ أحدهما. وربَّما وقع التساوي مع الأقوال المتضادّة فيما ذكرناه، فيرجع الأمر إلىٰ أنَّه ليس بتقليد جهة الأُولىٰ من الأُخرىٰ.

ويدلُّ أيضاً علىٰ فساد التقليد أنَّ المقلِّد لا يخلو من أن يكون عالماً بأنَّ المقلَّد محقٌّ أو لا يعلم ذلك، فإن كان لا يعلم جوَّز كونه مخطئاً وقبح تقليده، لأنَّه لا يأمن الجهل والخطأ، وإن كان عالماً بأنَّ من قلَّده محقّ لم يخلو من أن يعلم ذلك ضرورةً أو بدليل، وعلم الضرورة معلوم ارتفاعه. وإن علمه بدليل لا يخلو من أن يكون ذلك الدليل غير التقليد وهو القسم الصحيح، أو يكون بالتقليد، وهذا يوجب أنَّ المقلَّد أيضاً ما علم صحَّة ما ذهب إليه إلَّا بالتقليد، ويؤدّي إلىٰ إثبات المقلِّدين لا نهاية لهم.

ولو لم يدلّ علىٰ فساد التقليد إلَّا أنَّه يجري مجرىٰ التبخيت الذي لا يؤمن معه الإصابة والخطأ معاً، فكما يقبح بلا خلاف التبخيت _ لتساوي الحقّ والباطل فيه _ فكذلك التقليد. ولولا فساد التقليد لكان إظهار المعجزات علىٰ أيدي الأنبياء عليهم السلام في حكم العبث.

* * *

٦٥ – التقيَّة:

الشافي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ١٠٥]] فأمَّا قوله: (إذا جازت التقيَّة للأئمَّة وحالهم في العصمة ما تدَّعون جازت علىٰ الرسول صلى الله عليه وآله)،

فالفرق بين الأمرين واضح، لأنَّ الرسول ﷺ مبتدئ بالشرع، ومفتتح لتعريف الأحكام التي لا تُعرَف إلَّا من جهته وبيانه، فلو جازت عليه التقيَّة لأخلَّ ذلك بإزاحة علَّة المكلَّفين، ولفقدوا الطريق إلىٰ معرفة مصالحهم الشرعية التي قد بيَّنا أنَّها لا تُعرَف إلَّا من جهته، والإمام بخلاف هذا الحكم، لأنَّه منفِّذ للشرائع التي قد عُلِمَت من غير جهته، وليس يقف العلم بها والحقُّ فيها علىٰ قوله دون غيره، فمن اتَّقىٰ في بعض الأحكام لسبب يوجب ذلك لم يخلّ تقيَّته بمعرفة الحقَّ وإمكان الوصول إليه، والإمام والرسول وإن استويا في العصمة فليس يجب أن يستويا في جواز التقيَّة للفرق الذي ذكرناه، لأنَّ الإمام لم تجز التقيَّة عليه لأجل العصمة، وليس للعصمة تأثير في جواز التقيَّة ولا نفي جوازها.

فإن قيل: أليس من قولكم: إنَّ الإمام حجَّة في الشرائع؟ وقد يجوز عندكم أن ينتهي الأمر إلىٰ أن يكون الحقّ لا يُعرَف إلَّا من جهته وبقوله، بأن يعرض الناقلون عن النقل فلا يرد إلَّا من جهة من لا تقوم الحجَّة بقوله، وهذا يوجب مساواة الإمام للرسول فيما فرَّقتم بينهما فيه.

قلنا: إذا كانت الحال في الإمام علىٰ ما صوَّرتموه، وتعيَّنت الحجَّة في قوله، فإنَّ التقيَّة لا تجوز عليه كما لا تجوز علىٰ النبيّ.

فإن قيل: فلو قدَّرنا أنَّ النبيّ ﷺ قد بيَّن جميع / [[ص ١٠٦]] الشرائع والأحكام التي يلزمه بيانها حتَّىٰ لم يبقَ شبهة في ذلك ولا ريب، لكان يجوز والحال هذه عليه التقيَّة في بعض الأحكام.

قلنا: ليس يمتنع عند قوَّة أسباب الخوف الموجبة للتقيَّة أن يتَّقي إذا لم تكن التقيَّة مخلَّة بالوصول إلىٰ الحقِّ ولا منفِّرة عنه.

ثمّ يقال لصاحب الكتاب: أليست التقيَّة عندك جائزة علىٰ جميع المؤمنين عند حصول أسبابها وعلىٰ الإمام والأمير؟

فإن قال: هي جائزة علىٰ المؤمنين، وليست جائزة علىٰ الإمام والأمير.

قلنا: وأيُّ فرقٍ بين ذلك والإمام والأمير عندك ليسا بحجَّة في شيء كما أنَّ النبيّ ﷺ حجَّة، فتمنع من ذلك لمكان الحجَّة بقولهما؟

فإن اعترف بجوازها عليهما قيل له: فألَّا جاز علىٰ النبيّ ﷺ قياساً علىٰ الأمير والإمام؟

فإن قال: لأنَّ قول النبيّ ﷺ حجَّة، وليس الأمير والإمام كذلك.

قيل له: وأيُّ تأثير للحجَّة في ذلك إذا لم تكن التقيَّة مانعة من إصابة الحقّ ولا مخلَّة بالطريق إليه؟ وخَبِّرنا عن الجماعة التي نقلها في باب الأخبار حجَّة لو ظفر بهم جبّار ظالم متفرِّقين أو مجتمعين فسألهم عن مذاهبهم وهم يعلمون أو يغلب في ظنونهم أنَّهم متىٰ ذكروها علىٰ وجهها قتلهم، وأباح حريمهم، أليست التقيَّة جائزة علىٰ هؤلاء، مع أنَّ الحجَّة في أقوالهم؟ فإن منع من جواز التقيَّة علىٰ ما ذكرناه دفع ما هو معلوم، قيل له: وأيُّ فرق بين هذه الجماعة وبين من نقص عن عدَّتها في جواز / [[ص ١٠٧]] التقيَّة؟ فلا يجد فرقاً.

فإن قال: إنَّما جوَّزنا التقيَّة علىٰ من ذكرتم لظهور الإكراه والأسباب الملجئة إلىٰ التقيَّة، ومنعناكم من مثل ذلك لأنَّكم تدَّعون تقيَّة لم تظهر أسبابها ولا الأُمور الحاملة عليها من إكراه وغيره.

قيل له: هذا اعتراف بما أردنا من جواز التقيَّة عند وجود أسبابها، وصار الكلام الآن في تفصيل هذه الجملة، ولسنا نذهب في موضع من المواضع إلىٰ أنَّ الإمام اتَّقىٰ بغير سبب موجب لتقيَّته، وحامل علىٰ فعله، والكلام في التفصيل غير الكلام في الجملة، وليس كلّ الأسباب التي توجب التقيَّة تظهر لكلِّ أحد ويعلمها جميع الخلق، بل ربَّما اختلفت الحال فيها، وعلىٰ كلِّ حال فلا بدَّ من أن تكون معلومة لمن أوجب تقيَّة ومعلومة أو مجوِّزة لغيره، ولهذا قد نجد بعض الملوك يسأل رعيَّته عن أمر فيُصدِقه بعضهم عن ذلك، ولا يُصدِقه آخرون ويستعملون ضرباً من التورية، وليس ذلك إلَّا لأنَّ من صدق لم يخف علىٰ نفسه ومن جرىٰ مجرىٰ نفسه، ومن ورّىٰ فلأنَّه خاف علىٰ نفسه، وغلب في ظنِّه وقوع الضرر به متىٰ صدق عمَّا سُئِلَ فيه، وليس يجب أن يستوي حال الجميع، وأن يظهر لكلِّ أحد السبب في تقيَّة من اتَّقىٰ ممَّن ذكرناه بعينه حتَّىٰ تقع الإشارة إليه علىٰ سبيل التفصيل، وحتَّىٰ يجري مجرىٰ العرض علىٰ السيف في الملأ من الناس، بل ربَّما كان ظاهراً كذلك، وربَّما كان خاصَّاً.

فإن قيل: مع تجويز التقيَّة علىٰ الإمام كيف السبيل

إلىٰ العلم بمذاهبه واعتقاده؟ وكيف يخلص لنا ما يُفتي به علىٰ سبيل التقيَّة من غيره؟

قلنا: أوَّل ما نقوله في ذلك: إنَّ الإمام لا يجوز أن يتَّقي فيما لا يُعلَم إلَّا من جهته، ولا طريق إليه إلَّا من ناحية قوله، وإنَّما يجوز التقيَّة عليه فيما قد بان بالحجج والبيِّنات، ونُصِبَت عليه الدلالات، حتَّىٰ لا يكون فتياه / [[ص ١٠٨]] فيه مزيلة الطريق إصابة الحقّ وموقعة للشبهة، ثمّ لا يتَّقي في شيء إلَّا ويدلُّ علىٰ خروجه منه مخرج التقيَّة، إمَّا لما يصاحب كلامه أو يتقدَّمه أو يتأخَّر عنه، ومن اعتبر جميع ما روي عن أئمَّتنا عليهم السلام علىٰ سبيل التقيَّة وجده لا يعري ما ذكرناه، ثمّ إنَّ التقيَّة إنَّما تكون من العدوّ دون الوليّ، ومن المتَّهم دون الموثوق به، فما يصدر عنهم إلىٰ أوليائهم وشيعتهم ونصحائهم في غير مجالس الخوف يرتفع الشكّ في أنَّه علىٰ غير جهة التقيَّة، وما يفتون به العدوّ أو يمتحنون به في مجالس الخوف يجوز أن يكون علىٰ سبيل التقيَّة، كما يجوز أن يكون علىٰ غيرها.

ثمّ نُقلب هذا السؤال علىٰ المخالف، فيقال له: إذا أجزت علىٰ جميع الناس التقيَّة عند الخوف الشديد وما يجري مجراه، فمن أين تعرف مذاهبهم واعتقادهم؟ وكيف يفصل بين ما يفتي به المفتي منهم علىٰ سبيل التقيَّة وبين ما يفتي به وهو مذهب له يعتقد صحَّته؟ فلا بدَّ ضرورةً من الرجوع إلىٰ ما ذكرناه.

فإن قال: أعرف مذهب غيري وإن أجزت عليه التقيَّة بأن يضطرّني إلىٰ اعتقاده، وعند التقيَّة لا يكون ذلك.

قلنا: وما المانع لنا من أن نقول هذا بعينه فيما سألت عنه؟

فأمَّا ما تلا صاحب الكتاب كلامه الذي حكيناه عنه به من الكلام في التقيَّة، وقوله: (إنَّ ذلك يوجب أن لا يوثق بنصِّه علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام)، فإنَّما بناه علىٰ أنَّ النبيّ صلى الله عليه وآله يجوز عليه التقيَّة علىٰ كلِّ حال، وقد بيَّنا ما في ذلك واستقصيناه.

/ [[ص ١٠٩]] وقوله: (ألَّا جاز أن يكون أمير المؤمنين عليه السلام نبيّاً وعدل عن ادِّعاء ذلك تقيَّةً؟)، فيُبطِله ما ذكرناه من أنَّ التقيَّة لا تجوز علىٰ النبيّ والإمام فيما لا يسلم إلَّا من جهته، ويُبطِله زائداً علىٰ ذلك ما نعلمه نحن وكلّ عاقل ضرورةً من أنَّ نفي النبوَّة بعده علىٰ كلِّ حال من دين الرسول صلى الله عليه وآله.

وقوله: (إن عوَّلوا علىٰ علم الاضطرار فعندهم أنَّ الضرورة في النصِّ علىٰ الإمام قائمة)، فمعاذ الله أن ندَّعي الضرورة في العلم بالنصِّ علىٰ من غاب عنه فلم يسمعه، والذي نذهب إليه أنَّ كلّ من لم يشهده لا يعلمه إلَّا باستدلال، وليس كذلك نفي النبوَّة، لأنَّه معلوم من دينه عليه السلام ضرورةً، ولو لم يشهد بالفرق بين الأمرين إلَّا اختلاف العقلاء في النصِّ مع تصديقهم بالرسول صلى الله عليه وآله ولم يختلفوا في نفي النبوَّة، ولا اعتبار بقول صاحب الكتاب: (إنَّ في ذلك خلافاً قد ذُكِرَ كما ذُكِرَ في أنَّه عليه السلام إله)، لأنَّ هذا الخلاف لا يُعتَدُّ به، والمخالف فيه خارج عن الإسلام، فلا يُعتَبر في إجماع المسلمين بقول من خالف في أنَّه إله، علىٰ أنَّ من خالف وادَّعىٰ نبوَّته لا يكون مصدِّقاً للرسول صلى الله عليه وآله ولا عالماً بنبوَّته، ولا ندَّعي علم الاضطرار في أنَّه لا نبيَّ بعده وإنَّما نعلم ضرورةً من دينه صلى الله عليه وآله نفي النبوَّة بعده.

فأمَّا قوله: (إنَّ الإجماع لا يُوثَق به عندهم)، فمعاذ الله أن نطعن في الإجماع وكونه حجَّة، فإن أراد أنَّ الإجماع الذي لا يكون فيه قول إمام ليس بحجَّة، فذلك ليس بإجماع عندنا وعندهم، وما ليس بإجماع فلا حجَّة فيه، وقد تقدَّم عند كلامنا في الإجماع من هذا الكتاب ما فيه كفاية.

/ [[ص ١١٠]] وقوله: (لتجوزنَّ أن يقع الإجماع علىٰ طريق التقيَّة، لأنَّه لا يكون أوكد من قول الرسول أو قول الإمام عندهم) باطل، لأنَّا قد بيَّنا أنَّ التقيَّة لا تجوز علىٰ الرسول والإمام علىٰ كلِّ حال، وإنَّما تجوز علىٰ حال دون حال أُخرىٰ، علىٰ أنَّ القول بأنَّ الأُمَّة بأسرها تجمع علىٰ طريق التقيَّة طريق، لأنَّ التقيَّة سببها الخوف من الضرر العظيم، وإنَّما يتَّقي بعض الأُمَّة من بعض لغلبته عليه وقهره له، وجميع الأُمَّة لا تقيَّة عليها من أحد.

فإن قيل: يُتَّقىٰ من مخالفيها في الشرائع.

قلنا: الأمر بالضدِّ من ذلك، لأنَّ من خالطهم وصاحبهم من مخالفيهم في الملل أقلُّ عدداً وأضعف بطشاً منهم، فالتقيَّة لمخالفيهم منهم أولىٰ، وهذا أظهر من أن يحتاج إلىٰ الإطالة فيه والاستقصاء.

* * *

٦٦ - التكليف:

الحدود والحقائق:

[[ص ٧٣٢]] ٥٨ _ حدُّ التكليف هو إرادة المريد من غيره ما فيه كلفة ومشقَّة.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ١٠٠]] **فصل: في إبطال تكليف ما لا يطاق:**

اعلم أنَّ المراد بهذه اللفظة ما يتعذَّر وجوده، سواء كان ذلك لارتفاع قدرة، أو وجود عجز، أو زمانة أو فقد آلة وجارحة، أو علم فيما يحتاج إلىٰ علم. لأنَّ الكلّ سواء في قبح تكليفه والأمر [به] وإن اختلفت جهات التعذّر.

والذي يدلُّ علىٰ ذلك، أنّا قد علمنا أنَّه يقبح من أحدنا أن يأمر بالفعل الجماد أو العاجز أو الميّت أو الزمن، فكذلك يقبح أن يأمر الأعمىٰ بنقط المصاحف والأُمّي بالكتابة. وإنَّما قبح ذلك لأ[نَّه] تكليف لما لا يطاق / [[ص ١٠١]] ويتعذَّر وجوده، بدلالة أنَّه مع الثاني لا يقبح وعند التعذّر يقبح يُعلَم أنَّه جهة القبح أو لا يجوز أن يكون قبحه لتعرّيه من نفع أو دفع ضرر، لأنَّ ذلك يقتضي أنَّ حال تكليف ما لا يطاق وحال تكليف ما يطاق سواء في صحَّة اختيار العقلاء لكلِّ واحدٍ منهما مع التساوي في المنافع والمضارّ، وقد عُلِمَ خلاف ذلك. وبسطنا الكلام في صدر الكلام في باب العدل من هذا الكتاب.

ولا يجوز أن يقبح ذلك منّا ولا يصحُّ منه تعالىٰ، لأنَّ جهة القبح إذا كانت حاصلة في فعله تعالىٰ فلا بدَّ من القبح. وهذا أيضاً ممَّا بيَّناه متقدّماً.

وبيَّنا أيضاً أنَّه لا يجوز أن يكون علَّة قبحه منّا النهي والحظر، ولا كوننا محدَثين مربوبين، ولا غير ذلك من الوجوه التي تعرَّض بها في قبح الظلم والكذب منّا، فلا معنىٰ لإعادة ما مضىٰ مستقصىٰ.

وربَّما تعلَّل القوم في دفع كلامنا بأن يقول الكافر: إنَّما أُوتي في تعذّر الإيمان عليه من قِبَل نفسه لتشاغله بالكفر. وهذا باطل، لأنَّه شغل بالكفر وخلق فيه هو وقدرته الموجبة له فيما أُوتي علىٰ قولهم إلَّا من خالفه.

علىٰ أنَّه تعليل لارتفاع الطاقة عنه وتسليم لكونه غير مطيق. وهو وجه القبح، وإن اختلف جهات التعذّر.

وبعد، فهذا يوجب في من قتل نفسه أن يصحَّ تكليفه السعي، لأنَّهما إنَّما أتيا من قِبَل نفوسهما.

وربَّما فرَّقوا بين العاجز والكافر: بأنَّ الكافر تارك الإيمان والعاجز ليس كذلك. والأمر بخلاف ما ظنّوه، لأنَّ حال الكافر عندهم أسوأ من حال العاجز، لأنَّ الكافر فيه من الموانع عن الإيمان أشياء: أوَّلها الكفر، وثانيها قدرة / [[ص ١٠٢]] الكفر، وثالثها إرادة الكفر، ورابعها قدرة إرادة الكفر. والعاجز ما فيه ممَّا يضادّ الإيمان ويمنع من وجوده إلَّا العجز وحده.

علىٰ أنّا لا نُسلِّم أنَّ الكافر تارك الإيمان، لأنَّ الترك إنَّما يُطلَق فيمن يقدر عليه وعلىٰ الأخذ معاً، فيختار أحدهما بدلاً من الآخر. وإن جاز أن يقال: إنَّ الكافر _ وهو لا يقدر علىٰ الإيمان _ تارك له. قيل في العاجز أيضاً: إنَّه تارك.

وربَّما قالوا: إنَّ الإيمان هو موهوم من الكافر وإن كان لا يقدر عليه، أو جائز منه وهو مطلق غير ممنوع، وليس كذلك العاجز.

وهذا كلّه غير نافع: أمَّا الوهم أو الظنّ فإذا كان الكافر عندهم لا يقدر علىٰ الإيمان وفيه موانع وأضداد تمنع منه، فقد اعتقدوا أنَّه لا يقع منه الإيمان، فكيف يتوهَّمون خلاف ما يعتقدون؟ فأمَّا نحن فنقطع علىٰ أنَّ الكافر في حال كفره لا يصحُّ منه الإيمان في هذه التي هو مأمور عندهم فيها بالإيمان، فكيف يُتوهَّم أو يُظَنُّ منه الإيمان؟

أمَّا الجواز فالصحيح المستقرّ من هذه اللفظة إذا أُطلقت فيما طريقه العقليات الشكّ، وإذا علمنا أنَّ الإيمان لا يجوز أن يقع منه في حال كفره كيف يُشَكُّ في ذلك حتَّىٰ أنَّه لا يقول: إنَّه جائز؟

وإن عنوا بهذه اللفظة نفي الاستحالة، فالاستحالة ثابتة مع وجود الكفر وقدرته، وقد مضىٰ.

فأمَّا الإطلاق والتخلية وارتفاع المنع. فغير مسلَّم لهم، لأنَّ الإطلاق والتخلية إنَّما يُستَعملان في القادر إذا ارتفعت عنه الموانع، ومن ليس بقادر حمله لا يُوصَف بذلك. وأمَّا المنع فقد بيَّنا أنَّه يلزمهم أنَّ موانع الكافر عن / [[ص ١٠٣]] الإيمان أكثر من موانع العاجز.

وكلُّ هذه الفروق لو صحَّت لا يمنع من كون الكافر غير مطيق للإيمان، وذلك وجه قبح تكليفه.

* * *

/ [[ص ١٠٥]] **باب: الكلام في التكليف:**

فصل: في جملة هذا الباب:

لـمَّا كـان قولنـا: (تكليـف) لـه تعلّـق بـالمكلِّف ومكلَّـف وأفعال متساوٍ لها التكليـف، وجـب أن يُبـيَّن مـا هـو التكليـف، ومـا صـفات المكلَّـف التـي معهـا يحسـن أن يكلَّـف، ومـا الغـرض مـن هـذا التكليـف، والوجـه المجـرىٰ بـه إليـه، ومـا الأفعـال التـي يتناولهـا، ومـا المكلَّـف الـذي كُلِّـفَ هـذه الأفعـال، وبـأيِّ شـيء مختصّ مـن الصـفات حتَّـىٰ يحسـن أو يجب تكليفه.

وربَّـما تـداخل الكـلام في هـذه الأُصـول لقـوَّة الاشـتراك بينهـا والـتمازج، والفـرض اسـتيفاء الكـلام عـلىٰ مـا لا بدَّ منه، ولا اعتبار بترتيب تقديم وتأخير.

فصل: في حقيقة التكليف:

وهو إرادة المريد من غيره ما فيه كلفة ومشقَّة.

وإذا قيـل: إنَّ الأمـر بـما فيـه كلفـة ومشـقَّة تكليـف، فـالمرجع بـه إلىٰ الإرادة، لأنَّ الأمـر إنَّـما يكـون أمـراً بـإرادة الآمـر الفعـل المـأمور بـه، ولهـذا لـو عرفنـا صـيغة الأمـر مـن بعضنا ولم [نعـرف] أنَّـه مريـد للفعـل لم نصـفه بأنَّـه مكلِّـف ولا آمر.

/ [[ص ١٠٦]] والأقـوىٰ أن تكـون الرتبـة معتـبرة فيه، كالأمر.

وقـال قـوم: إنَّ التكليـف هـو إعـلام المكلَّـف وجـوب الفعـل أو الصـفة الزائـدة عـلىٰ حسـنه، أو إعـلام قبحـه. وربَّـما ذكـروا الإرادة وجعلوهـا شرطـاً في حسـن التكليـف لا في حـدِّه، وفسَّـروا هـذا الإعـلام بخلـق العلـم في المكلَّـف، أو نصب الدلالة علىٰ أحوال الفعل.

والصحيح مـا بـدأنا بـذكره، لأنَّـه متـىٰ أراد أحـدنا مـن غيره فعلاً تلحقـه المشـقَّة فيـه وُصِـفَ بأنَّـه مكلِّـف، وإن لم يكـن معلِّـماً لـه بشـيء، ولا دالَّاً عـلىٰ شـيء، ولهـذا صـحَّ أن يقـول القائل: كلَّفتني القبـيح، وكلَّفتنـي مـا لا يلزمنـي. ونقـول كلّنـا: إنَّ تكليـف مـا لا يطـاق قبـيح، فتجـري لفظـة (تكليـف) و(مكلَّـف) مـع القـبح والحسـن، والواجـب وغـير الواجـب، ولو كان الحدّ مـا ذكـروه مـن الإعـلام بوجـوب الفعـل لم يصـحّ هذا.

هـذا كلّـه عـلىٰ أنَّـه لـو كـان بـنفس الإعـلام مكلِّفـاً لوجب أن يجـري عليـه هـذا الوصـف مـع فقـد الإرادة بـل مـع الكراهة، وقد علمنا ضرورةً خلاف ذلك.

وبصـحَّة مـا ذكرنـاه مـا يمضـي في كـلام الشـيوخ كثـيراً: أنَّ التكليـف لا يحسـن إلَّا بعـد إكـمال العقـل ونصـب الأدلَّـة، وأنَّـه تعـالىٰ أكمـل العقـول وحصَّـل سـائر الشـروط، فلا بـدَّ مـن أن يُكلِّـف. وقـالوا: إنَّـه لـو لم يُكلِّـف والحـال هـذه كان التعريف وخلق الشهوة قبيحين أو الشهوة وحدها.

وهـذا يـدلُّ عـلىٰ أنَّ التكليـف غـير التعريـف، وأنَّ التعريـف ومـا يتبعـه شرط [في] وجوبـه، والتعريـف يجـري مجرىٰ الإقـدار والتمكـين التـي تنـزاح بـه العلَّـة، فكـما لا يكـون التكليف [التمكين] والإقدار فكذلك لا يكون الإعلام.

/ [[ص ١٠٧]] فإن قيل: الحدُّ الذي اخترتمـوه وجـب أنَّ من أراد منّا من غيره أن يُصلّي أو يصوم يكون مكلِّفاً له.

قلنـا: يبعـد فـيما سـبق فيـه تكليـف بغـير أن يضـاف الىٰ غيره، ولو أُضيف لم يكن منكر وإن قلَّ استعماله.

عـلىٰ أنَّ هـذا يلـزم مـن حـدِّ التكليـف بـالإعلام فـيمن نبَّه منّا غـيره عـلىٰ وجـوب عبـادة عليـه، فـإن امتنـع مـن إضـافة التكليف إلينا واعتـذر بشـيءٍ فهـو عـذرنا، وإن أطلقـه أطلقنـا مثله.

فصل: في صفات المكلِّف تعالىٰ:

يجـب أن يكـون تعـالىٰ حكـيماً مأمونـاً منـه فعـل القبـيح أو الإخـلال بالواجـب، لـيُعلَم انتفـاء القبـيح مـن هـذا التكليـف. وقـد مضـىٰ الكـلام عـلىٰ ذلـك، والدلالـة عليـه في باب العدل من كتابنا هذا.

ويجـب أن يكـون قـادراً عـلىٰ الثـواب الـذي غـرض التكليـف لـه وعالمـاً بمبلغـه. وقـد مضـىٰ مـا يـدلُّ عـلىٰ هـذا، حيث دلَّلنا علىٰ أنَّه قادر وعالم لنفسه.

ويجـب أيضـاً أن يكـون لـه غـرض في التكليـف وابتـداء الخلق، ليحسن التكليـف والابتـداء بمثلـه. وسـندلُّ عـلىٰ ذلـك في فصل نُفرِده.

ويجب أيضـاً أن يكـون منعمـاً بـما يجـب لـه مـن العبـادة ، لأنَّ في التكليـف مـا يقـع عـلىٰ جهـة العبـادة، والعبـادة تتبـع الـنعم المخصوصـة المتميّـزة بصـفات، منهـا :أن تكـون مسـتقلَّة بنفوسها لا تحتاج إلىٰ غيرها.

/ [[ص ١٠٨]] ومنهـا: أن تكـون أُصـولاً للـنعم

كلّها، فلا تدخل نعمة غيره تعالىٰ في كونها نعمة إلّا مستندة إليها، ومفتقرة إلىٰ تقدّمها.

ومنها: أن تبلغ الغاية العظمىٰ في المنزلة والكثرة التىٰ تقتضيها المصلحة.

ولا يلزم علىٰ هذه الجملة أن يستحقَّ بنعم بعضها علىٰ بعض جزء من العبادة، وذلك أنَّ العبادة غاية في الشكر ونهاية، وإنَّما يستحقُّ بنعم مخصوصة موصوفة، فلا يجوز فيه الانقسام والتبعيض، كما لا يجوز ذلك [في الشكر].

وممَّا يجب كون المكلِّف أيضاً عليه أن يكون عالماً بشرائط التكليف في المكلَّف، من إقدار وغيره من سائر ضروب التمكين وإزاحة العلل.

فصل: في بيان الغرض بالتكليف ووجه الحكمة فيه وفي ابتداء الخلق:

الوجه في حسن التكليف أنَّه تعريض لمنزلة عالية لا تنال إلّا به، والتعريض للشيء في حكمه، ومعنىٰ ذلك أنَّ أحدنا إذا حسن منه التوصّل إلىٰ بعض الأُمور حسن من غيره أن يعرضه له، فلهذا فإمَّا أنَّ التعريض للمنافع منفعة، والتعريض للمضارّ مضرَّة. ولا بدَّ من بيان التعريض، ففيه عقدنا الكلام.

إنَّ التعريض هو تصيير المعرَّض، بحيث يتمكَّن من الوصول إلىٰ ما عُرِضَ له، ولا بدَّ من إرادة المعرِّض الفعل الذي عُرِضَ له، وعرَّض للمستحقِّ عليه، أو التوصّل به إليه.

ويجب أن يُشترَط أيضاً أن يكون عالماً أو ظانّاً وصول المعرَّض إلىٰ ما عُرِضَ له، متىٰ فعل ما هو وصلة إليه. أمَّا تكامل الصفات التي معها يتمكَّن / [[ص ١٠٩]] من الفعل له فلا بدَّ منه، لأنَّ أحدنا لا يكون معرِّضاً لغيره لمنافع وفضائل إلّا مع تمكّن المعترّض من الوصول إليها.

وإنَّما اعتبرنا الإرادة في التعريض، لأنَّ التمكين يستوي فيه ما عُرِضَ له وما لم يُعرَض من الأفعال، فلا بدَّ من أمرٍ مخصِّصٍ. ولأنَّ أحدنا لو مكَّن غيره بالمال من المنافع والمضارّ معاً، لم يكن معرِّضاً له للمنافع دون المضارّ إلّا بالإرادة.

والقديم تعالىٰ إذا أقدر المكلَّف ومكَّنه وخلق فيه بالشهوة وأمكن أن ينال بها المشتهىٰ كما أمكن أن يتجنَّبه علىٰ وجه يشقُّ فيستحقُّ عليه الثواب، فليس بتخصيص أحد الوجهين دون الآخر إلّا بالإرادة.

وليس لأحدٍ أن يقول: يكفي في تخصيصه ومزيَّته إعلامه وجوب الواجب وقبح القبيح، وأحد الأمرين داعٍ والآخر صارف.

لأنَّ هذا يوجب أن لو كره منه الفعل مع هذا الإعلام أن يكون معرِّضاً له، وأن يكون أحدنا لو مكَّن غيره من المال وأعلمه ونبَّهه علىٰ حسن الحسن وقبح القبح، أن يكون معرِّضاً للإنفاق في الوجوه الحسنة دون القبيحة بالإعلام، وإن كره منه الإنفاق في الحسن.

فأمَّا وجه اشتراط العلم بالوصول إلىٰ ما عُرِّضَ له أو الظنّ في من لا يتمكَّن من العلم، فهو لو لم يكن ذلك شرطاً ومعتبراً، لجاز أن يكون من عرَّض منّا غيره الأمر من الأُمور يتوصَّل إليه بعض الأفعال عالماً بأنَّه وإن فعل بتلك الوصلة لا يتَّصل إلىٰ ذلك الأمر ولا يناله، ويكون مع هذا معرِّضاً [للإنفاق]، وقد عُلِمَ خلاف ذلك.

ولا يجب أن يكون تعالىٰ من حيث عرَّض للثواب مريداً له في حال / [[ص ١١٠]] التعريض والتكليف، بل يكفي في كونه معرِّضاً له إرادته للفعل الذي يستحقُّ به الثواب، ولذلك يُوصَف أحدنا بأنَّه عرَّض ولده للفضل والمدح المستحقّ علىٰ العلوم والآداب، إذا مكَّنه من ذلك وأزاح علله وأراد منه الوصلة إليه، وإن لم يرد في حال التعريض مدحه علىٰ تلك الفضائل، بل يكفي في تعريضه له أن يكون مريداً للأفعال التي توصل إليه.

وإنَّما قلنا في التكليف: إنَّه تعريض للثواب، أنَّه لو لم يكن كذلك لما كان حسناً، لأنَّه إن خلا من غرض كان عبثاً، وإن كان لغرض فيه المضرَّة كان قبيحاً، فلا بدَّ من أن يكون تعريضاً للنفع. ولا يجوز أن يريد به نفعاً لا يستحقُّ به ولا يوصل به إليه، فيجب أن يكون الغرض وصوله إلىٰ الثواب المستحقّ بهذه الأفعال.

وإنَّما قلنا: منزلة الثواب لا تنال إلّا بالأفعال التي تناولها التكليف، لأنَّ الابتداء بالثواب والاستحقاق قبيح لمقارنة التعظيم له، وقبح التعظيم المبتدأ معلوم، وليس يستحقُّ الثواب إلّا بهذه الأفعال التي تعلَّق به التكليف، فثبت ما قصدناه.

ويُبنىٰ علىٰ الجملة التىٰ بيَّناها ما يمضي في الكتب كثيراً، من أنَّ التكليف متىٰ صحَّ وحسن وجب، فلا واسطة له بين حالتي الوجوب والقبح، لأنَّ المكلَّف إذا تكاملت شروطه في جميع وجوه التمكين وجعل الفعل الواجب شاقّاً عليه وكان متردِّداً للدواعي وانتفىٰ عنه الإلجاء، وجب تكليفه، ويقبح التكليف مع انتفاء بعض هذه الشروط أو جميعها.

وإنَّما قلنا وجوب التكليف مع تكامل الشروط، لأنَّه متىٰ انتفىٰ وجب كونه تعالىٰ إمَّا عابثاً أو مغرياً بالقبيح. وبيان ذلك: أنَّه تعالىٰ إذا كان قادراً علىٰ أن يغنيه بالحسن عن القبيح فلم يفعل وأحوجه إليه بالشهوات المخلوقة فيه والتخلية بينه وبينه، فإمَّا أن لا يكون له غرض فالعبث حاصل، ولا غرض / [[ص ١١١]] بعد ذلك إلَّا التكليف، وان يكون ملزماً تجنّب المشتهىٰ، وإن شقَّ ذلك للمنفعة العظيمة بالثواب، فإن لم يكن ذلك فالإغراء بتقوية الدواعي إلىٰ نيله.

ولا يلزم أن تكون البهائم مغراة بالقبيح لأجل الشهوة، وذلك لأنَّ معنىٰ الإغراء لا يصحُّ في البهائم، وإنَّما يصحُّ فيمن يتصوَّر في العواقب، ويأمن المضرَّة فيها، وهذا ممَّا يختصُّ به العقلاء.

فإن قيل: فما وجه الحكمة في ابتداء الخلق؟

قلنا: وجه ذلك لا يخرج عن ثلاثة أقسام: إمَّا نفع المخلوق، أو أن ينفع غيره، أو أن يكون إرادة لما ذكرناه مع تعرّي ذلك من وجوه القبح. وإذا حسن الخلق لنفع المخلوق، حسن ذلك لنفعه، ولينتفع به. لأنَّه إذا حسن لأحد وجهين كان أولىٰ بالحسن مع اجتماعهما، وإذا حسن منه تعالىٰ أن يخلق لينفع بالتفضّل، فأولىٰ أن يحسن خلق من خلقه لينفعه من هذا الوجه ومن غيره.

ولهذا قلنا: إنَّ المكلَّف مخلوق لينتفع بالتفضّل ولينتفع بالثواب، وإن كان في المعلوم أنَّ إيلامه مصلحة له أو لغيره، فقد خُلِقَ أيضاً لينتفع بالعوض، فيتكامل فيه الوجوه الثلاثة.

فأمَّا غير المكلَّف فإنَّما خُلِقَ لينتفع بالتفضّل والعوض إن كان في إيلامه مصلحة لمكلَّف.

فإن قيل: فما أقلّ ممَّا يحسن منه تعالىٰ أن يخلق ابتداءً.

قلنا: خلق حيّ وخلق شهوة فيه لمدرِك موجود يدركه فيلتذَّ به، وليس يجب أن يكون ذلك المدرِك غير هذا الحيّ نفسه، لأنَّه جائز أن يشتهي الحيّ إن أدراك بعضه أو ممَّا يحلُّ في بعضه من المدرَكات، ولا بدَّ أيضاً من فعل / [[ص ١١٢]] إرادة لخلق ذلك الحيّ ولحياته وشهوته، لأنَّ العالم إذا فعل شيئاً وليس بممنوع من الإرادة فلا بدَّ من أن يريده، لأنَّ الداعي إلىٰ المراد داعٍ إلىٰ إرادته. ولهذه الجملة قيل في الكتب: إنَّ تقدّم الجماد علىٰ الحيوان قبيح من حيث [كان عبثاً].

فصل: في بيان صفات الأفعال التي يتناولها التكليف:

لا بدَّ في كلِّ فعل تناوله التكليف من صحَّة إيجاده من المكلَّف علىٰ الوجه الذي كُلِّفه، لأنَّ ذلك تمكين فلا يحسن التكليف إلَّا معه، ومن شروطه تقوية القديم تعالىٰ دواعي المكلَّف إلىٰ فعله باللطف وما جرىٰ مجراه ممَّا لا ينافي التكليف. وذلك أيضاً يجري مجرىٰ التمكين في الوجوب، ومن شرطه أن يكون الفعل ممَّا يستحقُّ به المدح والثواب.

والوجه في ذلك: أنَّ وجه حسن التكليف إذا كان هو التعريض للثواب علىٰ ما قدَّمنا لم يجز تناوله إلَّا لما يستحقُّ به الثواب، ولـمَّا كان يستحقُّ به الثواب ينقسم الىٰ ما يستحقُّ به العقاب بالإخلال به _ وهو الواجب _ وإلىٰ ما لا يستحقُّ ذلك علىٰ الإخلال به وهو الندب، جعلنا التكليف لا يخرج عن الواجب والندب، ونفينا التكليف بالمباح، لأنَّه ممَّا لا يستحقُّ مدحاً ولا ثواباً.

فصل: الكلام فيما يتعلَّق بالمكلَّف وما يجب أن يكون عليه:

اعلم أنَّ الكلام في صفات الذات فرع علىٰ معرفة الذات وتمييزها، / [[ص ١١٣]] والحيّ وإن كان نفسه ضرورةً ولا يُشَكُّ فيها فذلك علم جملة، والاختلاف واقع في من هو الحيّ المدرِك القادر العالم علىٰ جهة التفصيل، ولهذا ضعف الاستدلال علىٰ أنَّ الحيّ منّا هو هذه الجملة بما مضىٰ في الكتب: بأنّا لا نعلم أحوالاً لنا كثيرة ضرورةً كعلم الإنسان بكونه قاصداً ومعتقداً، والعلم بالصفة فرع علىٰ العلم بالموصوف، فكيف يكون العلم بالحيّ طريقة الاستدلال؟ فثبت أنَّه هذه الجملة المشاهدة المعلومة ضرورةً.

وإنَّما ضعفت هذه الطريقة لأنَّ لقائل [أن يقول]: إنَّ أحدنا يعلم نفسه ضرورةً لكن علىٰ الجملة، فصحَّ أن يعلم صفاته أيضاً بالضرورة.

وغير ممتنع أن يعرف الأصل علىٰ طريق الجملة من يعرف الفرع علىٰ جهة التفصيل. ألَا ترىٰ من استدلَّ علىٰ أنَّ للأجسام محدِثاً يعلم محدِثها علىٰ طريق الجملة دون التفصيل، ويجوز أن يستدلَّ علىٰ كونه قادراً عالماً حيَّاً، فيعلم صفاته علىٰ التفصيل؟ وعلىٰ أن قال: إنَّ الحيّ هو هذه الجملة لا يعلم علىٰ التفصيل بنسبة الحيّ التي متىٰ انقضت خرج من كونه حيَّاً ويميّزها من سائر الجملة ضرورةً، وإنَّما يرجع فيه إلىٰ الاستدلال، وتعيينه وتمييزه لا دليل عليه. فقد صار الأصل معلوماً جملةً والفرع معلوماً تفصيلاً.

ولا بدَّ من الكلام في الإنسان، وما هو، ثمّ الكلام في صفاته.

فصل: في ماهية الإنسان:

لـمَّا أحوجنا الكلام في التكليف إلىٰ بيان ما هو المكلَّف لتعلّقه به وجب / [[ص ١١٤]] بيانه. والمكلَّف هو الحيّ، ويُسمّىٰ الحيّ منا إنساناً، وإن يُسمّىٰ الحيّ من الملائكة والجنّ بأسماء أُخر، [وكذلك الحيّ من البهائم يُسمّىٰ بأسماء أُخر] موضوعة لذلك الجنس، والفلاسفة يُسمّون الحيّ الفعّال بأنَّه نفس.

والحيّ علىٰ المذهب الصحيح هو هذه الجملة التي نشاهدها دون أبعاضها، وبه تعلَّقت الأحكام من أمر ونهي ومدح وذمّ.

وقد خالف في ذلك قوم، وقالوا: إنَّ الحيّ الفعّال هو الذات من الذوات ليست بجوهر متحيِّز ولا حالّ ولا عرض في هذه الجملة، وإن كان يفعل فيها ويدبّرها ويصرفها. وهذا المذهب محكي عن معمَّر وإليه كان يذهب ابنا نوبخت.

وقيل: إنَّه جزء في القلب، علىٰ ما حكي عن ابن الراوندي والفوطي.

وقال الأسواري: هو ما في القلب من الروح.

وقال النظّام: إنَّه الروح، وهو الحياة المداخلة لهذه الجملة.

وحكي عن بعض المتأخّرين: أنَّه جسم رقيق ينساب في جميع هذه الجملة.

والذي يدلُّ علىٰ صحَّة ما ذهبنا إليه: أنَّ الأحكام الراجعة إلىٰ الحيّ كلّها نجدها تظهر في هذه الجملة ومنها، لأنَّ الإدراك يقع بأعضائها، والتألّم والتلذّذ تابع للإدراك، والفعل المبتدأ يظهر في أطرافها، فلا بدَّ من إسناد ذلك / [[ص ١١٥]] إليها وإلىٰ ما له تعلّق معقول بها، وإذا أفسدنا جميع [ما ادُّعي] من وجوه التعلّق لم يبقَ إلَّا ما ذكرناه.

ولا يجوز أن يكون الفاعل في هذه الجملة خارجاً عنها وليس فيها، كما يُحكىٰ عن معمَّر ومن وافقه، لأنَّ هذا المذهب يقتضي أن يخترع الأفعال في هذه الجملة ويبتدئها، لأنَّ القدرة علىٰ مذهبهم الفاسد قائمة به لا بهذه الجملة. وهذا يبطل بما نعلمه ضرورةً من أنَّ أحدنا قد يتعذَّر عليه حمل بعض الأجسام بإحدىٰ يديه أو يثقل، فإذا استعان باليدين تأتّىٰ المتعذَّر أو خفَّ المستثقل، لأنَّه لا وجه لهذا الحكم المعلوم باضطرار مع القول بالاختراع، وأنَّ هذه الأعضاء ليست بمحالّ للقُدَر، ولا يصحُّ إلَّا علىٰ مذهب من أثبت في اليد اليمنىٰ من القُدَر ما لا يصحُّ أن يفعل به إلَّا باستعمالها ومباشرتها، وأنَّ القادر وإن كان قادراً بما في اليمين واليسار لا يصحُّ أن يفعل بقُدَر الجميع مع استعمال إحدىٰ اليدين.

وبهذه الطريقة أيضاً يُعلَم أنَّه ليس بمعنىٰ في القلب، ويبطل هذا المذهب ليستا بمحالّ للقُدَر، وإنَّما تحلُّ القُدَر المعنىٰ الذي في القلب، لما صحَّ ظهور الحركات في الأطراف، لأنَّها إن كانت علىٰ جهة الاختراع فقد أبطلناه، وان كانت علىٰ سبيل التوليد فقد علمنا خلافه، لأنَّ ذلك يقتضي الجذب من القلب والرفع، وقد علمنا أنَّ اليد تتحرَّك من غير أن يسري إليها من القلب حركة.

وممَّا يُبطِل هذين المذهبين معاً _ يعني مذهب معمَّر ومن قال: إنَّه معنىٰ في القلب _: أنَّ المريض المدنف قد ينتهي به المرض إلىٰ تعريض تعذّر تحريك يده عليه مع احتمالها للحركة، فلو كان الإنسان مخترعاً لجاز أن يخترع بقُدَره / [[ص ١١٦]] التي هي قائمة به علىٰ كلِّ حال في الأعضاء الفعل مع المرض [ومحال أن يكون المرض أخرج العضو عن احتمال الحركة، لأنَّ غير المريض يُحرِّكها، فإذا كان المرض] ما نفىٰ قُدَر اليد علىٰ ما يقوله، فما الموجب

لتعذّر ذلك؟ والقادر الفاعل عندهم ما خرج عن كونه قادراً.

وهذا الوجه أيضاً يلزم من قال: إنَّ الإنسان جزء في القلب يُحرِّك الأطراف لا علىٰ جهة الاختراع.

وممَّا يُبطِل مذهب معمَّر ومن وافقه: أنَّ الإنسان يجد كونه مريداً من ناحية قلبه، وإذا أدمن الفكر والنظر وجد التعب والألم في جهة قلبه، فلولا أنَّ القلب محلّ لذلك لم تكن هذه الأحكام، فلا وجه لها إلَّا ما نذهب إليه.

ويُبطِل ذلك زائداً علىٰ ما ذكرناه: أنَّ الفاعل لو كان غير مجاور لهذه الجملة ولا حالّ فيها وإنَّما يخترع اختراعاً، لم يكن بعض الحمل بذلك أولىٰ من بعض، فأيُّ وجهٍ للاختصاص؟

فإن قيل: ليس بمنكر أن يختصَّ بصحَّة الفعل في بعض هذه الأشخاص دون بعض لضرب من التعلّق وإن لم يُعلَم علىٰ سبيل التفصيل، كما يقولون: إنَّ الحالّ من الأعراض في المحال يختصُّ ببعض الجواهر دون بعض، فلا يصحُّ وجوده في غيره، وكذلك ما كان به الحيّ زائداً بعينه من الأجزاء لا يجوز أن يضمَّ إلىٰ حيٍّ آخر.

قلنا: بين الأمرين فرق واضح، لأنّا لمَّا جعلنا العرض مختصَّاً بمحلّه لم يجز أن يوجد في غيره علىٰ وجه من الوجوه، وكذلك الجواهر التي يختصُّ زائداً لا يجوز أن يختصَّ بغيره علىٰ وجه، وأنتم تقولون: إنَّ الفاعل في الجسد لو زيدت فيه الأجزاء الكثيرة وانضمَّت إليه، لكان ذلك الفاعل يفعل فيه علىٰ حدِّ ما كان / [[ص ١١٧]] فاعلاً فيها قبلها، ويقولون: إنَّه تعالىٰ قادر من الأجزاء التي إذا انضمَّت إلىٰ هذه الجملة كان الفعل واقعاً في الجميع علىٰ ما لا يتناهىٰ، فما المنكر من أن يبني الله تعالىٰ هذه [الأجزاء] التي إذا زادها في جسم زيد فعل فيها شخصاً آخر، فيفعل فيه زيد كما يفعل في الشخص الأوَّل، لأنَّ هذه الأجزاء ممَّا يصحُّ أن يفعل فيها زيد وممَّا يختصُّ بالتعلّق بها وليس لغيره بها تعلّق.

وبعد، فما الوجه علىٰ هذا المذهب في خروج الحيّ الفاعل القادر من صفاته وعدمه عند ضرب رقبة هذا الجسم أو قطع وسطه، وليس لنقض بنية هذا الجسم تأثيره في خروجه من صفاته؟

وهذا [ممَّا] لا يُعقَل من قولهم، ولا يصحُّ تصوّره، لأنّا إذا أوجبنا خروج الحيّ من كونه حيَّاً ينقض بنية الحياة، فقد أحلنا إلىٰ أمر مفهوم. وإذا قلنا: إنَّ عدم المحلّ يوجب عدم الحالّ، فقد أشرنا إلىٰ معقول. وكذلك سائر ما تعلَّق بعضه ببعض من وجهٍ معقول.

وبعد، فكيف خرج ذلك الحيّ من كونه علىٰ صفاته، ويبطل بقطع الوسط، ولم يخرج بقطع اليد والرجل، والحكم فيها واحد فيما ليس بمجاور لهذه الجملة والحالّ فيها؟ وسواء قيل: إنَّ ذلك الحيّ عند إبانة الرأس أو خرج عن صفاته ولم يُعدَم، لأنَّه لا وجه معقول يقتضي ذلك.

وممَّا يدلُّ ابتداءً علىٰ أنَّ الحيّ هو هذه الجملة المشاهدة: أنّا نجد أحكاماً وصفات تظهر من هذه الجملة يمكن أن تكون متعلّقة بها ومستندة إليها، فيجب أن لا يتجاوزها، لأنَّ القول بتعليقها بغيرها وهو غير معلوم، والعدول بها عن الجملة المعقولة مع إمكان التعلّق يؤدّي إلىٰ الجهات وإلىٰ تجويز أن تكون الصفات التي تستحقُّ عن المعاني المعقولة متعلّقة بغيرها من طبع أو / [[ص ١١٨]] غيره، وأن يكون السواد لم ينف البياض الطارئ علىٰ محلّه بل نفاه غيره. وكذلك القول في استحقاق المدح علىٰ الأفعال أو الذمّ في تجويز تعليقه بغير المعقول الذي ظهر حكمه.

ويدلُّ أيضاً علىٰ ذلك: أنَّ الإدراك علىٰ ما بيَّناه يقع بكلِّ أعضاء هذه الجملة، فلو لم يكن في الأعضاء حياة لكانت كالشعر والظفر لا يُدرَك بهما، وإذا كان لا بدَّ من حياة تحلُّ الأعضاء _ ومحال أن توجب الحكم لكلِّ ما حلَّته، لأنَّ ذلك يقتضي كون هذه الجملة أحياء كثيرين _ فكانت لا تتصرَّف بإرادة واحدة، ولا يكون كالشيء الواحد، ولا يسع بين هؤلاء الأحياء الاختلاف والتمانع، ولجرت هذه الجملة مجرىٰ أحياء كثيرين ضُمَّ بعضهم إلىٰ بعض، ومعلوم ضرورةً خلاف ذلك.

ومن المحال أيضاً أن تكون هذه الحياة توجب الحكم لغير هذه الجملة لفقد الاختصاص، ولأنَّه ليس واحد في ذلك بأولىٰ من غيره، ولا يجب أن توجب الحياة الموجودة في البعض الحكم لبعض آخر لفقد الاختصاص

أيضاً. وإذا لم يصحّ كون الحيّ غير هذه ولا بعضها ولا كلّ جزء منها ثبت ما نذهب إليه من أنَّ الحيّ بهذه الصفات الموجودة في أحد الأجزاء هو الجملة التي هذا بعض لها.

وقد بطل مذهب النظّام ببعض ما ذكرناه، ويُبطِله أيضاً: أنَّ أحدنا قد يُحرِّك يديه في جهتين مختلفتين في الحالة الواحدة، فلو كان الحيّ شيئاً في هذا الجسم لم يصحّ ابتداء الحركات مع اختلافها في الأطراف.

وأيضاً فإنَّ اليد اذا شُلَّت لم يمكن من قبضها وبسطها ما كان يمكن وهي صحيحة، فلولا أنَّ هذه الأعضاء من جملة الحيّ لما وجب ذلك، ولو / [[ص ١١٨]] كان الحيّ منفصلاً عنها لم يُؤثِّر بغير صفاتها في فعلها فيها.

وليس يمكن القول بأنَّها خرجت بالشلل من احتمال الحركة، لأنَّ الله تعالىٰ يُحرِّكها. وغير هذه الجملة التي اليد الشلَّاء متَّصلة بها أيضاً يُحرِّكها، ولو لا احتمالها للحركة لم يجز ذلك.

وبعد، فإن أشار بالروح إلىٰ الحياة التي يقول: إنَّها عرض بالحياة، لا يصحُّ فيها أن تكون حيَّة عالمة قادرة. وإن أراد به الهواء المتردّد في مخارق هذا الجسم، فذلك أيضاً ممَّا لا يصحُّ أن تحلّه الحياة، ولا يُدرَك الألم واللذَّة به وهو علىٰ صفته، وإن لم يرد ذلك فهو غير معقول.

علىٰ أنَّ الإدراك يقع بظاهر الجسد، فيجب أن تكون الحياة في الظاهر موجودة والفعل يقع ابتداءً في الأطراف، فلو كان المحرِّك لها شيئاً مداخلاً لهذا الجسم لكانت الحركة علىٰ سبيل الجذب والدفع، وقد علمنا ضرورةً خلاف ذلك.

وبعد، فما السبب الموجب لتلف هذا الروح المداخلة عند قطع الوسط والرأس، ولم تتلف عند قطع اليد أو الرجل. فعلىٰ مذهب النظّام من الكلام يبطل قول من يذهب في الإنسان أنَّه جسم رقيق منساب إلىٰ جميع هذه الجملة، لأنَّ هذا المذهب يضاهي مذهب النظّام. واحترس الذاهب إليه ممَّا يلزم النظّام في الفرق بين قطع الرأس واليد، بأن قال: اليد إذا قُطِعَت تقلَّص الباطن فلم يتلف، وإذا قُطِعَ الرأس انقطع الظاهر والباطن.

وهذا تعلّل بالباطل، وإذا جاز التقلّص باليد جاز في الرأس والوسط، وإذا جوَّزناه لم نأمن في من قُطِعَ رأسه ووسطه أن يبقىٰ حيَّاً.

وقد أُلزم قائل هذا المذهب أن يكون الإدراك بظاهر الجسد متناقضاً / [[ص ١٢٠]] لمجاورة الأجزاء التي فيها الحياة لما لا حياة فيه، كإدراك العضو الخدر. وهذا غير لازم، لأنَّ التناقض إنَّما يكون بالإضافة إلىٰ إدراك متكامل كما يقوله في العضو الخدر والتسليم، فإذا كان مذهب القوم في جميع الأعضاء أنَّ فيها أجزاء لا حياة فيها وأجزاء فيها الحياة، فالتناقض إلىٰ ماذا هي؟

وممَّا يجب علمه أنَّ الذي قوّىٰ الشبهة في الإنسان حتَّىٰ ذهب القوم في الخطأ إلىٰ كلِّ مذهب، أنَّهم استبعدوا أن ترجع الصفة الواحدة إلىٰ جملة من الأجزاء، وإن انضمَّ ما ليس بحيٍّ إلىٰ ما ليس بحيٍّ فيصير حيَّاً، والأُمور التي لا تدخل تحت الضرورة وإنَّما المفزع فيها إلىٰ الدليل ويجب اتّباع ما يدلُّ الدليل عليه فيها، ولا معنىٰ للتعجّب بما يقود إليه الأدلَّة، وإنَّما العجب من قول لا دليل عليه كائناً ما كان.

ورجوع الصفة الواحدة إلىٰ جملة أجزاء من الجائز، فإذا دلَّ عليه الدليل وجب إثباته، وذلك [في الجواز] كرجوع الصفات الكثيرة إلىٰ الذات الواحدة. وقد علمنا أنَّ الحيّ هو الجملة دون أبعاضها، لأنَّ الأحكام كلّها ترجع إلىٰ الجملة دون أجزائها من مدح وذمّ، ومعلوم للإنسان ضرورةً أنَّه مدرك واحد مريد واحد، وإذا اعتبرنا ذلك فوجدنا الحيّ منّا يفتقر إلىٰ معنىٰ يكون به حيَّاً، وعلمنا أنَّ الحياة لا توجب له هذا الحكم إلَّا مع غاية الاختصاص، واستحال حلول الحياة الواحدة في جميع الأجزاء، واستحال أيضاً أن يكون المحلّ بها حيَّاً، فلم يبقَ في تعلّق الحياة بالجملة وإيجابها الحال لها، ولما وجدنا الحيّ يخرج من كونه حيَّاً عند نقض بنية هذا الجسم. علمنا أنَّ الحيّ يفتقر إلىٰ بنية وإن لم يوقف علىٰ تفصيل ذلك وتحديده.

وليس يمتنع أن ينضمَّ ما ليس بذي صفة إلىٰ ما ليس له تلك الصفة، / [[ص ١٢١]] فتحصل الصفة التي ما كانت لكلِّ واحدٍ منهما. ألَا ترىٰ أنَّه قد ينضمُّ إلىٰ ما ليس بمعجز ولا خارق للعادة إلىٰ ما هو كذلك فيصير معجزاً وخارقاً للعادة، وما ليس بمحكم من الأفعال ولا دالٌّ علىٰ

كون فاعله عالماً إلىٰ ما هو كذلك، فيصيران بالاجتماع دالّة علىٰ العلم، وما ليس بجسم إلىٰ ما ليس جسماً فيصير جسماً، والمحلّ ليس بمتحرِّك قبل وجود الحركة، فإذا وُجِدَت الحركة فيه وهو أيضاً غير متحرِّك صار متحرِّكاً.

فصل: في الصفات والشرائط التي يكون عليها المكلَّف:

لا بدَّ من كونه قادراً حتَّىٰ يصحَّ منه ما كُلِّف من الأفعال، وفقد كونه بهذه الصفة يقتضي تكليف ما لا يطاق، وقد بيَّنا قبحه.

ويجب أن يكون عالماً بما كُلِّف، أو متمكناً من العلم بذلك، لأنَّ فيما كُلِّف ما له صفة المحكم من الفعل، وذلك لا يقع إلَّا من عالم. ولأنَّه لا يستحقُّ الثواب بالواجب إلَّا إذا فعله لهذا الوجه، فيجب أن يكون عالماً بصفات الأفعال. وكذلك القبيح إنَّما يستحقُّ علىٰ الامتناع منه الثواب إذا امتنع بقبحه، ولأنَّه لا بدَّ أيضاً أن يعلم أنَّه قد أدّىٰ ما كُلِّف، وإلَّا فهو غير آمن مع بذل المجهود من أن يكون مفرِّطاً.

ولـمَّا كانت هذه العلوم تحتاج إلىٰ كمال العقل وجب أن يكون المكلَّف كامل العقل. والعقل هو مجموع علوم تحصل للمكلَّف، وهذه العلوم وإن لم تكن محصورة العدَّة فهي محصورة الصفة، لأنَّ الغرض في العقل لا يرجع إليه وإنَّما يُراد وصلة إلىٰ اكتساب العلوم التي كُلِّفها ووقوع الأفعال علىٰ الوجود / [[ص ١٢٢]] التي تناولها التكليف، فوجب أن يحصل للمكلَّف من العلوم ما يتمكَّن معه من هذين الوجهين.

ولـمَّا كان للعلوم من تعلّق البعض بالبعض ما ليس لغيرها، وجب حصول كلّ ما لا تسلم هذه العلوم إلَّا معه ولا يثبت إلَّا بثبوته. وتفصيل ذلك يطول.

وقد قُسِّمت العلوم المسمَّاة عقلاً إلىٰ ثلاثة أقسام: أوَّلها العلوم بأُصول الأدلَّة، وثانيها ما لا يتمُّ العلم بهذه الأُصول إلَّا معه، وثالثها ما لا يتمُّ الغرض المطلوب إلَّا به.

مثال الأوَّل: العلم بأحوال الأجسام التي يتغيَّر عليها من حركة وسكون وقرب وبعد، والعلم باستحالة خلق الذات من النفي والإثبات المتقابلين، والعلم بالفاعلين، وتعلّق الأفعال بهذه الأحوال، وليس يصحُّ العلم بذلك إلَّا ممَّن هو عالم بالمدرَكات أو ممَّن يعلمها متىٰ أدركها، وممَّن إذا مارس الصنائع علمها.

والعلم بالعادات من أُصول الأدلَّة الشرعية فلا بدَّ منه. وهذا هو مثال القسم الثاني، وقد ألحق قوم بذلك العلم بمخبر الأخبار علىٰ خلافٍ فيه.

فأمَّا مثال القسم الثالث فهو العلم بجهات المدح والذمّ والخوف وطرق المضارّ حتَّىٰ يصحَّ خوفه من إهمال النظر، فيجب عليه النظر والتوصّل به إلىٰ العلم.

والذي يدلُّ علىٰ ما بيَّناه هو العقل دون ما قاله صنوف المبطلين: أنَّ عند حصول هذه العلوم وتكاملها يكون الإنسان عاقلاً، ومتىٰ لم يتكامل لم يكن عاقلاً، وإن وُجِدَ علىٰ كلِّ شيءٍ سواها، فدلَّ ذلك علىٰ أنَّها العقل دون غيرها.

/ [[ص ١٢٣]] وإنَّما سُمّيت هذه العلوم عقلاً لأمرين: من حيث تمنع وتعقل ممَّا تدعو النفس إليه، من القبائح التي تتعلَّق به الشهوات، تشبيهاً بعقال الناقة. والأمر الآخر أنَّ مع ثبوت هذه العلوم تثبت العلوم التي تتعلَّق بالنظر والاستدلال، فكأنَّها عاقلة.

ولهذه الجملة لم نصفه تعالىٰ بأنَّه عاقل وإن كان عالماً بجميع المعلومات.

وممَّا يجب كون المكلَّف عليه أن يكون متمكّناً من الآلات التي يحتاج إليها في الأفعال التي يتعلَّق بها تكليفه، لأنَّ فقد الآلة يجري مجرىٰ فقد القدرة في قبح التكليف، ولأنَّ تعذّر الفعل مع فقدها لتعذّره مع فقد القدرة، إلَّا أنَّ الآلات علىٰ ضربين: منها ما لا يقدر تحصيله إلَّا الله تعالىٰ، كاليد والرجل، فيجب مع التكليف أن يُحصِّله تعالىٰ للمكلَّف في وقت الحاجة إليه. والضرب الآخر يتمكَّن العبد من تحصيله من نفسه، كالقلم في الكتابة، والقوس في الرمي، فلا يجب عليه تعالىٰ تحصيله بل التمكين من تحصيله، والإيجاب لذلك كافٍ.

ولـمَّا كانت الأفعال علىٰ ضربين: ضرب لا يحتاج في الوجه الذي يقع عليه الإرادة كردِّ الوديعة، وضرب آخر يحتاج الىٰ الإرادة كقضاء الدين والصلاة الواجبة. جاز أن يُكلِّف من منعه من الإرادة ما لا يحتاج إليها، ولم يجز تكليفه ما يحتاج إلىٰ الإرادة مع المنع من الإرادة.

وممَّا يجب أن يكون المكلَّف عليه صحَّة كونه مشتهياً ونافراً وآلماً وملتذّاً. وإنَّما قلنا ذلك لأنَّ الغرض

بالتكليف إذا كان هو التعريض للثواب، ولن يصحَّ استحقاق الثواب إلَّا بما علىٰ المكلَّف في فعله لو تركه مشقَّة، وإنَّما يشقُّ عليه الفعل بأن يكون نافر الطبع عنه ومشتهياً لما كُلِّف العدول عنه.

/ [[ص ١٢٤]] ولهذه الجمل قيل: إنَّه لا بدَّ من مشقَّة علىٰ المكلَّف في الفعل نفسه، أو سببه، أو فيما يتَّصل به. وفي تفصيل هذه الجمل طول.

ومن الشرائط المراعاة في المكلَّف كونه مخلَّىٰ وارتفاع ضروب المنع، لأنَّ مع المنع _ سواء كان منه تعالىٰ أو من غيره _ يتعذَّر الفعل ويقبح تكليفه مع التعذّر لأيِّ جهةٍ كان التعذّر، فإنَّ القبح لا يختلف.

فإن قيل: جوِّزوا أن يُكلِّفه تعالىٰ بشرط زوال المنع.

قلنا: لا يحسن الاشتراط في التكليف ممَّن يعلم العواقب، وإنَّما يحسن ذلك من أحدنا لفقد علمه بالعاقبة، فيشترط ما يخرج تكليفه من القبح إلىٰ الحسن.

ولو جاز ذلك جاز تكليفه تعالىٰ من يعلم أنَّه يعجز بشرط ارتفاع العجز، أو من يعلم أنَّه يموت بهذا الشرط، وما يجب اشتراطه وأنَّ الإلجاء عن المكلَّف والعلَّة في ذلك: أنَّ الغرض بالتكليف إذا كان التعريض للثواب، فما أخرج المكلَّف من استحقاق المدح بالفعل أجدر أن لا يستحقّ به الثواب، والإلجاء يُسقِط استحقاق المدح في أن يفعل أو لا يفعل معاً.

ألَا ترىٰ أنَّه لا يستحقُّ مدحاً من لم يقتل نفسه والحميم من ولده إذا زالت الشبهة، وكذلك لا يستحقُّ مدحاً علىٰ الهرب من السبع والنار. ولأنَّ الفعل إنَّما يستحقُّ به المدح متىٰ فعل هذا حسنه ووجوبه، والملجئ يفعل الفعل خوفاً من المضرَّة ودفعاً لها.

والإلجاء علىٰ قسمين: أحدهما: يجري مجرىٰ المنع، وهو أن يُعلِم اللهُ تعالىٰ العبدَ أنَّه إن رام بعض الأفعال منعه منه، فيكون ملجأً إلىٰ أن لا يفعله. ومثاله في الشاهد من غلب في ظنِّه بقوَّة الأمارات أنَّه إن رام قتل بعض الملوك يمنع منه ، فهذا / [[ص ١٢٥]] ملجئ إلىٰ أن لا يقتله. وبهذا الوجه كان أهل الآخرة ملجئين إلىٰ الامتناع من القبيح، لأنَّ الله تعالىٰ أعلمهم أنَّهم متىٰ راموا القبيح منعوا منه.

والقسم الآخر من الإلجاء: ما يكون بالمنافع الخالصة الكثيرة والمضارّة الشديدة، كمن أشرف علىٰ الجنَّة وعلم ما فيها من المنافع فهو ملجئ إلىٰ دخولها، ومن خاف القتل إن أقام في بعض الأماكن فهو ملجئ إلىٰ مفارقته.

والإلجاء ينقسم: فمنه ما لا يخرج من كونه إلجاءً ولا يتغيَّر حاله، وهو الإلجاء من حيث الإعلام بالمنع. وأمَّا الإلجاء الراجع إلىٰ المضارّ والمنافع، فهذا يجوز تغيّره وخروج ما هو إلجاء منه عن صفته. ألَا ترىٰ أنَّ الملجئ من الهرب من الأسد، وعند التغوّث عند الضرب الشديد فقد يجوز أن يرغب في الثواب العظيم، فلا يهرب منه ولا يتغوَّث.

وقد ثبت مع الإلجاء الاختيار للأفعال التي لم يتناولها الإلجاء، لأنَّ الحيّ لخوف من الأسد إلىٰ الهرب هو مخيَّر في الجهات التي يأخذ فيها، فأمَّا الملجئ إلىٰ الكفِّ عن قتل بعض الملوك لعلمه أنَّه يُمنَع منه متىٰ رامه فلا شبهة في أنَّه مخيَّر في أفعاله، وإن كان ملجأً من الكفّ عن القتل.

وليس من شروط الكفّ أن يعلم أنَّه مكلَّف، لأنَّه إن أُريد بذلك أنَّ مكلِّفاً كلَّفه فهذا ممَّا لا اعتبار به، لأنَّ المكلَّف قد يعلم وجوب الفعل عليه، ويتمكَّن من أدائه علىٰ الوجه الذي وجب، وإن لم يعلم أنَّ له مكلِّفاً فلا حاجة به إلىٰ هذا العلم.

وإن أُريد بأنَّه مكلَّف العلم بوجوب الفعل عليه أو التمكين بهذا العلم، وإن لم يكن ذلك مضافاً إلىٰ موجبٍ ومكلِّف، فذلك شرط لا محالة قد بيَّناه.

وليس من الشروط أيضاً أن يعلم المكلَّف قبل الفعل أنَّه مكلَّف للفعل لا محالة، وإنَّما أوجب عليه قطعاً، لأنَّ ذلك لو كان شرطاً لكان المكلِّف يقطع علىٰ أنَّه سيبقىٰ إلىٰ وقت الفعل، وهذا يوجب الإغراء بالقبيح. ولأنَّ كلّ / [[ص ١٢٦]] مكلَّف يُجوِّز الاخترام في كلِّ زمان مستقبل، وهذا في القطع علىٰ البقاء.

ولا يلزم علىٰ هذا ما يُذهَب إليه في الأنبياء عليهم السلام ومن يجري مجراهم في العصمة من الأئمَّة علىٰ جمعهم السلام، أنَّهم ربَّما علموا البقاء قطعاً، وأنَّ النبيّ صلى الله عليه وآله لا بدَّ أن يعلم أنَّه سيبقىٰ إلىٰ حين أداء ما حُمّله من الشرع، وذلك أنَّ معنىٰ الإغراء في المعصوم الموثوق بأنَّه يفارق قبيحاً زائل.

فإن قيل: إذا كان المكلَّف عندكم لا يعلم أنَّه مخاطب بالصلاة ومكلَّف لفعلها إلَّا بعد أن يفعلها وقبل ذلك يُجوِّز الاحترام، ويُجوِّز أن لا تكون عليه واجبة، فكيف يلزمه فعل الصلاة مع تضيّق الوقت وإيقاعها علىٰ وجه الوجوب؟

قلنا: هذا المكلَّف وإن جوَّز علىٰ نفسه الاحترام فهو يعلم علىٰ الجملة أنَّه لا يبقىٰ وهو علىٰ صفة المكلَّف إلَّا وتلزمه الصلاة، فيلزمه التحرّز والتحرّي من الإخلال بالواجب لئلَّا يستحقّ الذمّ، وإنَّما يتحرَّز بإيقاع الصلاة.

فصل: الكلام في تكليف الله تعالىٰ من يعلم أنَّه يكفر:

من خالف في هذا الباب، ربَّما ظنَّ أنَّ العلم بالتكليف لا يطيع يحيل تكليفه ويمنع أن يُراد منه الطاعة، ومنهم من يجيز ذلك إمكاناً ويخالف في حسن هذا التكليف ويدَّعي قبحه، وإن اختلفوا فيما يذكرونه من وجه القبح.

وينبغي أن نبدأ بالكلام علىٰ من أحال ذلك ثمّ نتبعه بالكلام علىٰ ما خالف في حسنه.

/ [[ص ١٢٧]] **فصل: في صحَّة إرادة ما علم المريد أنَّه لا يقع:**

قد مضىٰ في هذا الكتاب أنَّ الإرادة تتعلَّق بمرادها علىٰ جهة الحدوث، وإن يعلم [أو يعتقد صحَّة أنَّه جاز أن يريده ولمَّا كان ما المعلوم أنَّه لا يقع لا يخرج عن صحَّة الحدوث وإن يعلم] ذلك من حاله صحَّ أن يُراد.

وأيضاً فلو كان العلم بأنَّه لا يقع يحيل إرادته لوجب مثل ذلك في الظنِّ، وقد علمنا باضطرار أنَّ أحدنا يريد من كثير من المخالفين في الدين الإيمان وإن غلب في ظنِّه أنَّهم لا يفعلون بأمارات تظهر له، ويريد من الجائع وقد قُدِّمَ له الطعام أن يأكل وأنَّ في ظنِّه لا يعهده من لجاجة أنَّه لا يأكل. فلو أحال العلم بأنَّه لا يقع إرادته لأحال ذلك الظنّ.

وإنَّما جمعنا بين الامرين، لأنَّ المصحِّح لكون الشيء مراداً يساوي فيه العلم بصحَّة حدوثه الاعتقاد والظنّ، وكذلك المحيل لكونه مراداً يساوي فيه هذه الأُمور، لأنَّ العلم باستحالة حدوث الذات كالاعتقاد لذلك والظنّ في إحالة تعلّق الإرادة، فلو كان العلم بأنَّه لا يقع محيلاً لإرادته لساواه في ذلك الظنّ.

وأيضاً فقد يريد أحدنا من غيره الفعل ثمّ ينكشف له أنَّه ما وقع، ولا يُفرِّق هذا المريد بين حالة هذه وبين حالة لو أراد ما وقع، كما لم يُفرِّق بين حالتي كونه معتقداً لما يقع ولما يتعلَّق لا يقع.

وليس الإرادة في هذا الباب كالعلم، لأنَّ العلم بالشيء علىٰ ما هو به، فلا يصحُّ أن يتعلَّق بحدوث ما لا يحدث. والإرادة وإن تناولت حدوث الأمر / [[ص ١٢٨]] فليست متعلِّقة به علىٰ ما هو به، فهي جارية مجرىٰ الاعتقاد الذي تعلَّق بمتعلّقه علىٰ ما هو به وعلىٰ ما ليس به، ويجري أيضاً مجرىٰ القدرة في أنَّه غير ممتنع أن تعلّق بما المعلوم أنَّه لا يحدث إذا كان ممَّا يصحُّ حدوثه.

وقد استُدِلَّ علىٰ ذلك أيضاً بأنَّ النبيّ ﷺ كان يريد من أبي لهب الإيمان وإن علم بخبر الله تعالىٰ أنَّه لا يؤمن، وأنّا نريد من جماعات الكفّار الإيمان في الحالة الواحدة وإن علمنا أنَّ ذلك لا يكون.

فصل: في حسن تكليف الله تعالىٰ من يعلم أنَّه يكفر:

قد كنّا ذكرنا أنَّ التعريض للشيء في حكمه، وأنَّ كلّ من حسن منه التوصّل إلىٰ أمرين كأُمور يحسن من غيره تعريضه له إذا انتفت وجوه القبح، وبعكس ذلك القبح، لأنَّ من قبح من التوصّل إلىٰ شيء قبح من غيره تعريضه له.

وقد علمنا أنَّ أحدنا يحسن منه التوصّل إلىٰ الثواب بالأفعال التىٰ يستحقُّ بها، فيجب أن يحسن منه تعالىٰ أن يُعرِّضه للثواب ويُكلِّفه فعل ما يوصله إليه.

وإذا حسن منّا أن نُعرِّض نفوسنا أو نُعرِّض غيرنا للمنافع المنقطعة، كان أولىٰ بالحسن تعريضاً للمنافع العظيمة الدائمة. وإنَّما استضرَّ الكافر من جهة نفسه لا من جهة مكلِّفه، لأنَّه أقدم علىٰ فعل ما يستحقُّ به العقاب بسوء اختياره بعد أن نهاه الله تعالىٰ عن ذلك وحذَّره بوعده عليه ورغَّبه في خلافه، فهو الذي ضرَّ نفسه علىٰ الحقيقة دون مكلِّفه، بل قد نفعه مكلِّفه غاية النفع بتعريضه لمنزلة الثواب التي لا ينال إلَّا بالتكليف وحثَّه عليها، وفعل كلّ ما / [[ص ١٢٩]] يدعوه ويبعثه عليها.

والوجه في حسن تكليف من يعلم أنَّه يكفر هو الوجه في حسن تكليف من علم أنَّه يؤمن، وهو التعريض

للانتفاع بالثواب. والفرق بينهما ما لا يرجع إلىٰ التكليف من اختيار المؤمن بما يؤدّي إلىٰ نفعه وسلامته، واختيار الكافر ما يؤدّي [إلىٰ] عطبه واستضراره.

فإن قيل: بيِّنوا بأنَّ وجوه القبح منتفية عن هذا التكليف ليصحَّ لكم الاستدلال علىٰ حسنه.

قلنا: وجوه القبح في العقول معقولة، وهي أجمع منتفية عن هذا التكليف من علم أنَّه يكفر. ومتىٰ ادَّعىٰ في وجه [قبح] هذا التكليف كونه عالماً بأنَّه لا يؤمن، أو فقد علم بأنَّه يؤمن، أو كونه عبثاً لا بحصول له، أو أنَّه إضرار به من حيث أدّىٰ إلىٰ مضرَّته. أو قيل: إنَّه مفيد لحصول الفساد عنده ولولاه لما حصل، أو أنَّه سوء نظر لأنَّ العبد لو خُيِّرَ وأحسن الاختيار لنفسه لم يجز أن يختاره.

فجوابنا عن ذلك: إنَّ من ادَّعىٰ أنَّ علمه بأنَّه يكفر وجه قبح، لا يخلو من أن يكون علم ذلك علىٰ الجملة [بالضرورة أو من طريق الاكتساب. والأوَّل فاسد، لأنَّ العلم بالقبح والحسن علىٰ جهة الجملة] من كمال العقل، كالعلم بقبح الظلم علىٰ الجملة، وحسن الإحسان، ولا يقع في هذه العلوم اختصاص بين العقلاء، ونحن كلّنا لا نعلم ما ادَّعوا علمه ضرورةً.

ولا فرق بين ادِّعائهم ذلك مع فساده، وبين من ادَّعىٰ العلم الضروري بحسن التعريض للثواب، وإن علم المعرِّض أنَّ المعرَّض لا يختار.

/ [[ص ١٣٠]] وإن كان العلم بذلك مكتسباً، فلا بدَّ له من أصل في الشاهد يردّ إليه، كما وجب في نظائره من ردِّ الكذب الذي نفع أو دفع ضرر إلىٰ التكليف بالكذب الخالي من ذلك في القبح. وهذا متعذَّر في التكليف، لأنَّه لا طريق في الشاهد إلىٰ العلم بأنَّ المأمور أو المكلَّف يعصي أو يطيع.

وأيضاً قد علمنا أنَّ ما طريق حسنه المنافع وطريق قبحه المضارّ، يقوم الظنّ فيه مقام العلم، كالتجارات وطلب العلوم وضروب التصرّف. ونحن عالمون بحسن إرشاد الضالّ عن الحقِّ إليه مع الظنّ بأنَّه لا يقبل ذلك، وكذلك بحسن تقديم الطعام إلىٰ الجائع مع الظنّ بأنَّه لا يأكل، وإدلاء الحبل إلىٰ الغريق لينجو به مع الظنّ بأنَّه لا يتمسَّك به فيخرج. فلو علمنا ذلك بدلاً من الظنّ، لما اختلف الحسن كما يختلف حسن ما ذكرناه من طلب الأرباح والعلوم، وساوىٰ العلم فيه الظنّ.

وإذا كان التكليف ممَّا يحسن للمنافع متىٰ كان حسناً، ويقبح لأجل المضارّ متىٰ كان قبيحاً، وجب أن يقوم العلم فيه مقام الظنّ، وقد بيَّنا حسنه في الشاهد مع الظنّ أنَّ المأمور لا يقبل، وكذلك يجب أن يكون مع العلم.

فإن فرَّقوا بين التكليف وبين ما ذكرناه من إرشاد الضالّ عن الدين وتقديم الطعام وإدلاء الحبل، بأنَّ جميع هؤلاء في مضرَّة حاصلة وإنَّما عرَّضناهم لزوالها، فإذا لم يقبلوا كانوا علىٰ ما هم عليه ولم يزدادوا ضرراً، والتكليف عنده ضرر ما كان عنده حاصلاً ولولاه لم يحصل.

قلنا: من عرَّضناه لنفي من ضالّ عن طريق، ومحتاج إلىٰ طعام، وحاصل في لجَّة، فلم يقبل فإنَّه لا بدَّ من أن يستحقَّ ضرراً زائداً علىٰ ما كان فيه، لأنَّه إذا فوَّت نفسه الخلاص من المضرَّة بامتناعه يستحقُّ الذمّ من العقلاء والعقاب من الله تعالىٰ، وما كان يستحقُّ شيئاً من ذلك لو لم يُعرَّض، فيمتنع. فبان أنَّه لا فرق بين الأمرين.

/ [[ص ١٣١]] فإن قيل: ما ذكرتموه صحيحاً فيجيزوا أن يُعرِّض الوالد ولده بدفع بضاعة إليه للربح والنفع وإن علم أو ظنَّ أنَّه يُغرَق في طريقه ويُقتَل ويُؤخَذ المال منه.

قلنا: منافع الولد ومضارّه عائدة إلىٰ والده، وإذا عرَّضه للمنافع فلأنَّه ينتفع بذلك ويسرُّ به، فإذا علم أو ظنَّ أنَّه يغرق ويتلف ماله الذي أعطاه إيّاه، لم يحسن أن يختار ذلك، لأنَّه ضرر محض يوصله إلىٰ نفسه وغمّ يتعجَّله. والتكليف بخلاف ذلك، لأنَّه خالص لنفع المكلَّف، ولا انتفاع له تعالىٰ ولا استضرار بشيء من أحوال المكلَّف، فلا يجب حمل أحد الأمرين علىٰ الآخر.

وأكثر ما يلزمنا أن نجيز متىٰ قدَّرنا في الشاهد من يُعرِّض غيره لنفع يخصّ المعرَّض، ولا يعود منه شيء إلىٰ معرِّضه، ولا يلحقه بمضرَّته ضرر ولا غمّ ولا نفور طباع، وإن كان ذلك متعذِّراً لا يوجد أن يحسن تعريضه. وهذه حالة كما نعلم أو نظنّ أنَّه لا يصل إليه، ويستضرُّ بسوء اختياره بعاقبته. ونحن نجيز ذلك علىٰ هذا الترتيب والتقدير.

فأمَّا [الدليل] علىٰ أنَّ فقد علمه بأنَّه يطيع ليس بوجه قبح، فهو أنَّ ذلك يقتضي قبح كلّ أمر في الشاهد، لأنَّ الآمر منّا غيره بالفعل المؤدّي إلىٰ نفعه إذا امتثل لا يعلم أنَّه يطيع أو يعصي، ولا طريق لنا إلىٰ العلم بذلك، وكان يجب قبح كلّ أمر في الشاهد، وقد علمنا خلافه.

فأمَّا دعوىٰ كونه عبثاً فباطلة، لأنَّ العبث ما لا غرض فيه وليس فيه غرض مثله، وفي التكليف غرض جليل وهو تعريض [المكلَّف] لمنزلة الانتفاع بالثواب الذي لا يجوز أن يستحقَّ ولا يحسن إلَّا بهذا التكليف، فكيف يكون عبثاً!؟

/ [[ص ١٣٢]] فإن قيل: أليس من زرع سبخة مع ظنّه القويّ بأنَّها لا تُجدي يُوصَف بأنَّه عابث، ولا ينفعه أن يقول: إنَّ غرضي التعرّض للانتفاع بالزرع، وإلَّا كان مثله تكليف من يكفر.

قلنا: زارع السبخة مع ظنّه أنَّها لا تُجدي شيئاً فعله قبيح، لا من حيث كان عبثاً بل من حيث كان مضيِّعاً لماله، ومضرَّاً لنفسه، ومتعجِّل الغمّ بذلك. ألَا ترىٰ أنَّه لو جعل له بإزاء ما يتلف من بذره المنافع السنيَّة لحسن منه ذلك، وإن علم أو ظنَّ في الأرض أنَّها لا تنبت؟ أنَّ وجه القبح هو المضارّ الواصلة إليه دونه ظنّه أنَّها لا تنبت، ولو قبح ذلك للعبث لخرج بأدنىٰ غرض عن العبث، فكان حسن منه أن يزرع السبخة إذا سرَّ بذلك بعض أصدقائه أو ضحك من فعله.

فيلزم من سلك هذه الطريقة من بغدادية المعتزلة، فإنَّهم يُقبِّحون تكليف من المعلوم أنَّه يكفر إذا لم يكن لطفاً في إيمان غيره أن يحسن تكليف الخلق بأسرهم وإن علم أنَّهم يكفرون، إذا كان كذلك لطفاً في إيمان واحد بل في طاعة واحدة تقع من بعضهم، لأنَّ بالقدر اليسير من الأغراض يخرج الفعل من كونه عبثاً، وهم يأبون ذلك ويمتنعون منه.

وبعد، فتكليف من المعلوم أنَّه يكفر لا يخلو من أن يكون فيما يرجع إلىٰ المكلَّف نفعاً علىٰ ما نقوله أو ضرراً علىٰ ما يدَّعيه المخالفون، فإن كان نفعاً فلا معنىٰ لإيجاب كونه لطفاً حتَّىٰ يخرج من باب العبث، وإن كان ضرراً فليس بخروجه من كونه ظلماً أو قبيحاً انتفاع الغير وإيمانه.

وأمَّا إبطال كونه إضراراً من حيث أدّىٰ إلىٰ المضرَّة. قلنا: لا نُسلِّم كونه إضراراً، بل غاية النفع والإحسان علىٰ ما أوضحناه، وليس التكليف / [[ص ١٣٣]] هو المؤدّي إلىٰ المضرَّة، بل الكفر هو الذي أدّىٰ إلىٰ استحقاق العقاب والاستضرار، والكفر من فعل المكلَّف باختياره، وقد زجر عنه تعالىٰ غاية الزجر رغبةً فيما يستحقُّ به الثواب مخالف. وكيف يكون التكليف المتقدَّم لاستحقاق العقاب قبيحاً لأجل الضرر بالعقاب.

ووجه قبح الأفعال لا بدَّ من مقارنته لها، ولا يجوز تأخيره عنها، ولو كان ما يستحقّه من الضرر بمعصيته وجهاً لقبح التكليف لوجب إذا جوَّز ذلك المكلِّف والآمر أن لم يعلمه، ولا ظنَّه أن يكون أمره قبيحاً لتجوز ثبوت وجه القبح، كثبوته في قبح الإقدام عليه. وكان أن يقبح منّا عرض الطعام علىٰ الجائع، وإرشاد الضالّ عن الدين إليه، لتجويزنا أن يعصينا ويستضرّ أو هو وجه القبح. بل كان يجب أن يكون من فعل ذلك مضرَّاً بهما، لأنَّه علىٰ ما قالوه يؤدّي إلىٰ المضرَّة. ومعلوم خلافه.

وليس تكليف من المعلوم أنَّه يكفر مفسدة علىٰ ما ادُّعي، لأنَّ المفسدة ما وقع عندها الفساد، ولولاها لم يقع، مع تقدّم التمكين. وربَّما قيل من غير أن يكون لها حظّ في التمكين، لأنَّ المفسدة في حكم الداعي إلىٰ الفعل والباعث عليه، والداعي إلىٰ الفعل لا يكون تمكيناً فيه بل التمكين متقدّم عليه.

ومثال المفسدة: فأن يعلم الله تعالىٰ أنَّه [إن] خلق لزيد ولداً كفر، وإن لم يخلقه آمن أو لم يكفر ولم يؤمن. فهذا مفسدة بغير شبهة، لدخوله تحت [الحدّ] الذي ذكرناه.

ولا يشبه ذلك تكليف من المعلوم أنَّه يكفر، لأنَّ هذا التكليف تمكين من الصلاح والفساد والطاعة والمعصية، وإذا ارتفع التمكين من ذلك كلّه ارتفع التمكين من ذلك كلّه. وليس خلق الولد وما أشبهه تمكيناً بل هو محض / [[ص ١٣٤]] الاستفادة، بل التمكين سابق له، وإذا ارتفع فالتمكين من الصلاح والفساد ثابت. ويجب علىٰ من ادَّعىٰ من المفسدة في التكليف من المعلوم أنَّه يكفر أن يكون بإرشاد الضالّ عن الدين إذا لم يقبل مفسدة كذلك، وإدلاء الحبل إلىٰ الغريق الذي لا يتشبَّث، ونظائر ذلك من الأمثلة معلوم خلاف ذلك.

فإن قيل: ما تقولون في مدلي الحبل إلىٰ من يعلم أو يظنّ [أنّه] يخنق به نفسه؟ هل هو في حيِّز المفسدة أو التمكين؟

قلنا: في حيِّز المفسدة، لأنّه قادر علىٰ قتل نفسه بأعضائه، فبإدلاء الحبل لا يتمكّن من قتل كان قبله غير متمكّن منه، فخلص كونه مفسدة. وليس كذلك إدلاء الحبل إلىٰ من يعلم أو يظنّ أنّه لا يتمسّك به فيخرج، وإن كان هذا أو ذاك معاً قد حصلا في ضرر وفساد، لأنّ إدلاء الحبل تمكين له من الخروج علىٰ وجه ما كان حاصلاً من قبل، فاختاره لفساد عنه لا يلحقها بالمفسدة، وبه يُمكَّن بالمصلحة والمفسدة، ولو ارتفع الإدلاء لارتفع التمكين. وليس كذلك قاتل نفسه بالحبل، لأنّه ممّا لا حظّ له في التمكين سابق له، فتجرَّد كونه مفسدة.

فأمّا القول بأنّ هذا التكليف سوء نظر من حيث لو خُيِّرَ منه المكلَّف أو أحسن الاختيار لم يخيره، فباطل، لأنّ المكلَّف إذا علم أنّ عاقبة الاستضرار واستحقاق العقاب وإذا كان ذلك بجنايته لم يجز أن يختاره، فيكون مدخلاً نفسه في ضرر محض يتعجَّل الغمّ به والخوف منه.

وهذا الوجه غير ثابت في مكلِّفه. ألَا ترىٰ أنّه لو خُيِّرَ فأحسن الاختيار لنفسه لما اختار العقاب في الآخرة ولا الحدود في الدنيا، ولا اختار الذمّ قباله واللوم علىٰ القبائح، ولم يوجب أنّه لا يختار كونه قبيحاً من فاعله؟ وما / [[ص ١٣٥]] يختاره الحكيم لغيره من الأفعال لا يجب حمله في قبح أو حسن علىٰ ما اختاره الإنسان لنفسه، ولهذا حسن منّا تقديم الطعام إلىٰ الجائع مع ظنّنا أنّه لا يأكل، واستدعاء المخالف إلىٰ الحقّ وإن ظنّنا أنّه لا يقبل، ولا يحسن ممَّن دعوناه أن يختار ذلك لنفسه، ولا أن يدخل نفسه فيما يغلب علىٰ ظنّنا أنّه يجلب عليه ضرراً.

طريقة أُخرىٰ: وممّا يدلُّ علىٰ حسن تكليف الله من يعلم أنه يكفر: أنّه تعالىٰ قد كلَّف من هذا حاله، وقد ثبت بالأدلّة القاهرة الواضحة أنّه تعالىٰ ممَّن لا يفعل القبيح، فيجب القطع علىٰ حسن تكليف من علم أنّه يكفر، وانتفاء جميع وجوه القبح عنه.

وهذه الطريقة تغني عن إشارة إلىٰ وجه علىٰ التفصيل، أو بيان انتفاء كلّ وجوه القبح عنه علىٰ التفصيل.

وسلوك هذه الطريقة في هذا التكليف أوجب منها في كلِّ موضع، لأنّ تكليفه تعالىٰ من يعلم أنّه يكفر لا نظير له علىٰ الحقيقة في الشاهد، والأمثال يشبه من كلِّ وجوهه، فجرىٰ مجرىٰ شهوة القبح في أنّه لـمّا لم يكن لها أصل في الشاهد اعتمدنا في حسنها علىٰ فعل الله تعالىٰ، وكذلك نعتمد في أنّ الحسن قد يُفعَل لحسنه. علىٰ أنّه تعالىٰ قد فعل ذلك مع استحالة المنافع عليه، فعُلِمَ أنّه إنّما فعله لمجرَّد حسنه.

وليس لأحدٍ أن ينازع في موت من يكفر علىٰ كفره، ويدَّعي أنّ كلّ [من] أظهر الكفر لا بدَّ أن يتوب قبل موته، لولا هذا ما حسن تكليفه. وذلك أنّ هذه مكابرة، لأنّا نعلم الاعتقادات من غيرنا ضرورةً، ونضطرُّ إلىٰ / [[ص ١٣٦]] استمرار كثير من الكفّار علىٰ كفره إلىٰ حال موته، ولو لم يكن في ذلك إلّا ما هو معلوم من دين الرسول ﷺ ضرورةً، ومن اجماع الأُمَّة علىٰ أنّ في الكفّار من يموت علىٰ كفره ويُعاقَب في القيامة عليه، لكفىٰ. علىٰ أنّ الشاكَّ في قبح تكليف من يعلم أنّه يكفر ويعصي ويجعل ذلك وجه القبح، ولا يُفرِّق بين عاصٍ مستمرٍّ علىٰ عصيانه وبين من يتوب بعد ذلك، لأنّ استحقاق الذمّ والضرر قد حصل بالكفر الأوّل، فأيُّ فرقٍ بين أن يتخلَّص منه بتكليف آخر أو لا يتخلَّص؟

فإن قيل: إن كان العلم بأنّ المكلَّف يعصي لا يقتضي قبح تكليفها فأجيزوا بعثة نبي يُعلَم من حاله أنّه لا يؤدّي الرسالة.

قلنا: بعثة من لا يُؤدّي إلىٰ العباد مصالحهم يحلُّ بإزاحة علَّتهم في تكليفهم، ويقتضي مع اللطف في التكليف والتمكين، فلذلك لم يجز، لا لأنّه تكليف من في المعلوم أنّه يعصي. وليس بمنكر أن يعرض في تكليف من علم الله تعالىٰ أنّه يعصي وجه يقتضي قبحه، وهو غير ما ظنَّ مخالفونا.

فصل: في تمييز وجوه حسن تكليف من المعلوم أنّه يعصي من الوجوه التي يقع عليها التعريض للنفع يجري مجرىٰ الابتداء به:

وهذا التكليف إنّما يقبح علىٰ أحد وجهين: إمّا أن يكون مفسدة لهذا المكلَّف نفسه في فعل آخر أو لمكلَّف غيره. والوجه الآخر أن يعلم الله تعالىٰ في طاعة أُخرىٰ في

غير التي يعلم أنَّه يعصي فيها، أنَّه إن كلَّفه إيّاها أطاع فيها والثواب علىٰ الطاعتين متساوٍ، فإنَّه لا يجوز في هذا الوجه أن يُكلِّفه ما يعصي فيه بل يُكلِّفه ما يعلم أنَّه يطيع فيه.

ولا شبهة في قبح التكليف علىٰ الوجه الأوَّل، لأنَّ كون الفعل مفسدة / [[ص ١٣٧]] متىٰ حصل كان الفعل قبيحاً. وأمَّا الوجه في القسم الثاني فهو: أنَّه متىٰ كان غرضه في تكليفه [أن يُعرِّضه لمبلغ من الثواب وعلم أنَّه يطيع إذا كلَّفه بعض الأفعال ويستحقُّ ذلك الثواب الذي عُرِّضَ له وأنَّه يعصي إذا كلَّفه غيره متىٰ انفعل لم يحسن تكليفه ما يعصي فيه، سواء كان الوقت واحداً أو مختلفاً، لأنَّ تكليفه] ما يعصي فيه والحال هذه دون ما يطيع عبث، وربَّما قيل: إنَّه نقض الغرض.

وقد استُدِلَّ علىٰ قبح هذا التكليف وأنَّه جارٍ مجرىٰ العبث، بأنَّ من كان غرضه منّا سدّ جوعة غيره، وعلم أنَّه متىٰ قدَّم إليه طعاماً مخصوصاً امتنع من الأكل وإن قدَّم غيره أكل، فإنَّه لا يجوز أن يُقدِّم ما يعلم أنَّه لا يأكل ولو فعل لكان عابثاً. وليس يجري ذلك مجرىٰ أن يكون في الطاعة الأُخرىٰ مزيد ثواب علىٰ التي يطيع فيها وأراد تعريضه لذلك القدر من النفع، لأنَّه يحسن علىٰ هذا الوجه أن يُكلِّفه ما يعصي فيه دون ما يطيع، لأنَّ غرضه في نفعه ما لا يصل إليه إلَّا تكليف ما علم أنَّه يعصي فيه.

وعلىٰ هذه الطريقة يجب أن يقال في من كفر وعلم تعالىٰ أنَّه إن بقّاه آمن أو تاب: إنَّه لا يخلو من أن يكون القدر الذي عُرِضَ له من الثواب يتساوىٰ فيه التكليف الذي عصىٰ فيه، والتكليف الذي لو بقي فيه لأطاع أو لا يتساوىٰ، فإن تساويا فيه لم يحسن أن يُكلِّف الأوَّل بل يُكلِّف الثاني الذي يطيع فيه علىٰ ما تقدَّم ذكره، فإن كان التكليف الأوَّل الذي يعصي فيه هو الزائد الثواب لم يجب التبقية وجاز الاخترام، وكذلك إن كان التكليف الثاني هو الزائد الثواب لم يجب التبقية، لأنَّ الغرض من التعريض القدر المخصوص من الثواب في الأوَّل دون الثاني.

/ [[ص ١٣٨]] هذا الذي قرَّر وحرَّره صاحب كتاب المغني، وذكر أنَّ أُصول أبي هاشم يقتضيه.

والذي يقوىٰ الآن في نفسي خلاف هذا، والأشبه الأليق بمذهب أبي هاشم إجازة أن يُكلِّف فيه من الطاغين دون ما يطيع فيه، وإن كان الغرض قدراً من الثواب متساويان فيه، ولا يجب أن يكون تكليف ما يعصي فيه عبثاً علىٰ ما ذكر، لأنَّ العبث ما لا غرض فيه، وهذا التكليف فيه غرض، وهو التعريض للثواب والنفع. ويجب أن يكون إحساناً وإنعاماً، لأنَّ التعريض للشيء في حكم إيصاله إليه. وبهذا أجبنا كلّنا من طعن في تكليف الله تعالىٰ من يعلم أنَّه يكفر بأنَّه عبث.

وإن قيل: إنَّه عبث لا من حيث علم أنَّه لا يقبل، بل من حيث كان بإزائه ما يطيع فيه ويبلغ به الغرض.

قلنا: لا فرق بين من نسب هذا التكليف إلىٰ أنَّه عبث من الوجه الذي ذُكِرَ، وبين من قال: إنَّه تكليف من المعلوم أنَّه يكفر، والعدول عن تكليف من المعلوم أنَّه يؤمن قبيح وعبث.

فإذا قيل: الغرض في أحد هذين التكليفين غير الغرض في الآخر.

قلنا: لكنَّه في معناه ومن جنسه، لأنَّ الغرض في الإحسان إلىٰ زيد هو حسن الإحسان وانتفاع المحسن إليه، فإذا فاق هذا في شخص وكان الغرض تامّاً في شخص آخر، كان تعريض من لا يقبل والعروض عن تعريض من يفعل في حكم العبث. والشاهد الذي فزعوا إليه في هذا الباب قاضٍ عليهم، فإنَّهم كما لا يستقبحون تقديم طعام مخصوص لا يأكله وترك تقديم غيره ومعلوم أنَّه يأكله، ويستقبحون ممَّن له غرض في حاجة مخصوصة يعلم أو يظنّ أنَّه إن أنفذ فيها أحد غلمانه قضاها وإن أنفذ الآخر لم يقضها، أن يُنفِذ المخفق دون المنجح ويُعدّونه عبثاً، سواء تلك الحاجة تخصُّ نفع المرسِل والمرسَل به.

/ [[ص ١٣٩]] وأمَّا تقديم الطعام الذي جُعِلَ عمدة في هذه المسألة فنحن نعلم أنَّ أحدنا إذا كان غرضه أن يُشبع بعض الجياع، وعلم أو ظنَّ أنَّه إن قدَّم إليه طعاماً مخصوصاً لم يتناول منه شيئاً وإن كان لو تناول لشبع به، وفرضنا أنَّ هناك طعاماً آخر لا يُشبع لكنَّه يُمسك الرمق ويثبت معه الحياة، وعلم أنَّه إن قدَّمه إليه بدلاً من الأوَّل تناول منه وأمسك رمقه، فإنَّه لا يحسن منه أن يُقدِّم الطعام المشبع وهو يعلم أنَّه لا يتناوله ولا يتمُّ فيه غرضه، ويعدل عن الثاني الذي يعلم أنَّه يتناوله ويمسك رمقه. ولا يقبل

منه الاعتذار بأنَّ غرضي الشبع. وهذا لا يتمُّ في الطعام الذي لا يتناول دون الذي يتناول، لأنَّ العقلاء لا يقبلون هذا العذر ويقولون له: الطعام الثاني وإن لم يكن فيه كلّ غرضك ففيه شطره إذا كثر، وإذا عدلت إلىٰ تقديم طعام من جنسه للشبع وأنت تعلم أنَّه لا يتناول كنت عابثاً مقبِّحاً وناقضاً للغرض.

إن قيل في الموضع المختلف فيه: إنَّه نقض للغرض وقد أجزتم كلّكم معشر أصحاب أبي هاشم بلا خلاف منه ولا منكم، أنَّ تكليف الله تعالىٰ الطاعة التي يعلم أنَّ المكلَّف يعصي فيها ويعدل عن تكليفه، للطاعة التي يعلم أنَّه يطيع فيها إذا علم أنَّ ثواب ما يعصي فيه أوفر، وكان غرضه التعريض لذلك القدر الوافر من الثواب. وهذا نظير من إشكال في قبحه، من المثل بتقديم الطعام المشبع والعدول عن الذي يُمسِك الرمق.

فإن قيل: أخذنا له نفع وسرور في بلوغ غرضه ويلحقه غمّ وضرر بفوت غرضه، فلهذا استقبح ما ذكرناه.

قلنا: وعليكم مثل هذا في الاستشهاد بتقديم الطعام الذي لا يُتناول والعدول عمَّا يُتناول، فلا تجعلوا ذلك أصلاً لتكليف الله تعالىٰ الذي لا يلحقه / [[ص ١٤٠]] في تمامه نفع ولا في فوته ضرر، ولهذا قال الشيوخ في مسألة من يعلم الله تعالىٰ أنَّه يكفر: إذا هُوِّلَ عليهم بإيراد تلك الأمثلة الرائعة مثل دفع السيف إلىٰ من يقتل به نفسه وأولاده دون من يستعمله في مصالحه، أنَّ تكليف أحدنا لا يكاد يخلص من انتفاع يمسّ المكلِّف ويتعدّىٰ إليه. والأمثال لتكليف الله تعالىٰ توجد في الشاهد علىٰ حقيقته، وعلىٰ هذا يجوز أن يُكلِّف الله تعالىٰ مكلَّفاً اليوم الذي [يعلم] أنَّه يعصي فيه ولا يُكلِّف اليوم الذي يعلم أنَّه يطيع فيه وإن توالىٰ ذلك، كما يجوز عند الكلّ من هذه الطائفة أن يُكلِّف كلّ من علم أنَّه يكفر ولا يُكلِّف أحداً ممَّن علم أنَّه يؤمن.

والصحيح علىٰ هذه الطريقة: أنَّه يجوز إماتة الكافر وإن علم الله تعالىٰ أنَّه لو بقّاه مكلَّفاً لآمن، بخلاف قول أبي علي. والوجه في ذلك: أنَّ التكليف في الأصل تفضّل وغير واجب تكليف من علم أنَّه يؤمن في الأصل وكذلك في الفرع، وأيُّ فرقٍ في سقوط الوجوب بين ابتداء تكليف من علم أنَّه [يؤمن]، وبين استمرار التكليف علىٰ من علم أنَّه يؤمن؟ وقد بُيِّنَ في مواضع أنَّ التكليف الثاني لا يكون لطفاً في الأوَّل، فيجب لمكانه، لأنَّ اللطف لا يكون إلَّا في منتظر، ولا يصحُّ أن يكون لطفاً في نفسه، لأنَّه تمكين والتمكين منفصل من اللطف. فلم يبقَ إلَّا أن يقال: يجب التكليف الثاني، لأنَّه تمكين من إزالة المضرَّة بالعقاب. وهذا غير واجب، لأنَّ المضرَّة إنَّما أتىٰ في استحقاقها من قِبَل نفسه وقد كان متمكّناً من أن لا يستحقّها. ولا فرق بين من أوجب التمكين في إزالة العقاب، وبين من أوجب التمكين من استحقاق الثواب.

وأمَّا تبقية التكليف علىٰ مؤمن علم من حاله أنَّه إن بقي عليه التكليف / [[ص ١٤١]] كفر، فممَّا لا خلاف فيه بين أبي علي وأبي هاشم، والوجه في حسن تكليف من المعلوم أنَّه يكفر ابتداءً وجه في حسن ذلك التعريض لنفع لا يُنال إلَّا بالتكليف.

ومن فرَّق بين الأمرين بأنَّ المؤمن قد استحقَّ الثواب فلا يجوز أن يُكلَّف مع العلم بأنَّه يحبطه، وليس كذلك من علم أنَّه يكفر في الأصل. فلم يأتِ بشبهة، لأنَّ إحباطه للثواب إذا كان من قِبَله بسوء اختياره وجنايته علىٰ نفسه، جرىٰ مجرىٰ اختياره مسيئاً إلىٰ نفسه ما يستحقُّ به في أصل العقاب، فإن قبح لأحد أمرين قبح للآخر.

فصل: في وجوب انقطاع التكليف:

إذا كان الغرض في التكليف للثواب فلا بدَّ من انقطاعه ليصل المكلَّف الىٰ الثواب الذي هو الغرض بالتكليف وليس بوقت انقطاعه بزمان بعينه، بل يوجبه علىٰ الجملة، لأنَّ الواجب قد يجب علىٰ سبيل الجملة، وكذلك القبيح أيضاً قد يقبح علىٰ هذا الوجه، كما نقوله في قبح إحدىٰ الجنايتين في المحلِّ الواحد علىٰ الجملة دون التعيين. وإنَّما يجب عليه تعالىٰ قطع التكليف إذا لم يحصل ذلك القطع من غيره تعالىٰ.

وأمَّا انقطاع تكليف جميع المكلَّفين علىٰ وجه الاجتماع، فإنَّ العقل لا يوجبه، فإن عُلِمَ فبالسمع، والعقل يُجوِّز أن يكون بعض الخلق مثاباً في وقت غيره فيه بعينه مكلَّف.

وإجماع الأُمَّة علىٰ أنَّ الآخرة دار ثواب لا يمنع أن يكون الملائكة هناك.

وإن قلنا: إنَّها دار ثواب لكلِّ مكلَّف حملنا ما تتولَّاه الملائكة من الثواب والعقاب في دار الآخرة علىٰ أنَّ لهم فيه شهوات ومسارّ ولذات.

/ [[ص ١٤٢]] **فصل: في أنَّ الثواب لا يقترن بالتكليف ولا يتعقَّبه من غير تراخٍ:**

إذا كان من الثواب أن يكون خالصاً من الشوب والتكدير حتَّىٰ يحسن إلزام المشاقّ العظيمة له، لم يجز امتزاجه بالتكليف، لأنَّ التكليف لا يعرىٰ من المشاقّ والمضارّ والغموم.

وأيضاً فإنَّ اقتران الثواب بالتكليف يقتضي الإلجاء في الفعل الذي ضمن عليه.

فإن قيل: أليس يستحقُّ بالطاعة ثواب في الثاني من حال الفعل؟

قلنا: ليس يمتنع أن يعرض في الحقوق المستحقّة أمر يقتضي تأخيرها ولا يخرج بذلك الاستحقاق. ألَا ترىٰ أنَّ وليَّ اليتيم لو علم أو غلب في ظنِّه أنَّ بعض حقوق اليتيم لو تعجَّلها أو قبضها ممَّن هو عليه تلف وهلك لوجب عليه تأخيره طلباً لمصلحة اليتيم، والعدول عن تعجيله خوفاً من مضرَّته؟ وإذا كان الإثابة في حال التكليف عائدة علىٰ نقض استحقاق الثواب، وجب تأخيرها وتوفير ما يستحقّه في هذه الأوقات التي أُخِّرَ فيها في الآخرة عند اتّصال الثواب إليه.

وإنَّما منعنا من أن يتعقَّب الثواب التكليف بلا فصل ومن غير تراخٍ، لأنَّ ذلك يقتضي الإلجاء إلىٰ الطاعات، لأنَّه لا فرق في ذلك بين المصاحب للتكليف وبين المتعقِّب له بغير تراخٍ، لأنَّ الجميع في حكم الحاضر الحاصل. والنفع إذا كان حاضراً، اقتضىٰ أن تكون الطاعات مفعولة، لا لحسن الطاعات، وذلك مخلٌّ باستحقاق الثواب.

/ [[ص ١٤٣]] والمدَّة التي يجب أن تكون من التكليف وفعل الثواب، لا يعلم تحقيقها إلَّا الله تعالىٰ، فليس تمييز ذلك من فروضنا. ويكفينا العلم علىٰ سبيل [الجملة] أنَّه لا بدَّ من مهلةٍ وتراخٍ.

وإذا وجب قطع التكليف فهو تعالىٰ مخيَّر في قطعه في آخر المكلَّفين بالموت أو بالإفناء أو بغير ذلك ممَّا به يقطع التكليف.

وقد قيل: إنَّه تعالىٰ لا يجوز أن يجمع في آخر المكلَّفين بين الموت والفناء، لأنَّه يقتضي كون أحدهما عبثاً.

* * *

شرح الجمل العلم والعمل:

[[ص ٩٨]] **مسألة:** قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: وتكليف من ليس بقادر في القبح كتكليف العاجز.

/ [[ص ٩٩]] **شرح ذلك:** قد علمنا ضرورة قبح تكليف العاجز. ألَا ترىٰ أنَّ من كلَّف غلامه وهو لا يقدر علىٰ حمل عشرة أرطال، حمل مائتي رطل، أو كلَّف وهو أعمىٰ أو أُمّي قراءة الكتب وتنقيط المصاحف، أو كلَّفه وهو مقعد أو مقيَّد العَدْو، كان مستحقّاً للذمِّ عند العقلاء ملوماً عندهم موبَّخاً علىٰ فعله ظالماً لعبده بتهديد إيّاه علىٰ مخالفته، والحال ما فرضناه.

ونحن نعلم أنَّ تكليف من ليس بقادر أصلاً مثل تكليف العاجز، لأنَّ العاجز أيضاً إنَّما قبح تكليفه لأنَّه ليس بقادر علىٰ فعل ما كُلِّف، وإذا كان مثله وجب أن يتساويا في باب القبيح.

والغرض في المسألة أن نُلزِم المجبرة علىٰ اعتقادها في أنَّ الكافر ليس بقادر علىٰ الإيمان، أن يقبح تكليفه الإيمان في حال كفره، وأن لا يكون مأموراً به، وفي ارتكاب ذلك خروج عن دين المسلمين.

/ [[ص ١٠٠]] **[حسن التكليف من الله تعالىٰ]:**

مسألة: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: وقد كلَّف الله تعالىٰ كلَّ من تكاملت شروط التكليف فيه من العقلاء، ووجه حسن التكليف أنَّه تعريض لنفع عظيم لا يُوصَل إليه إلَّا به.

شرح ذلك: كلُّ من أكمل الله تعالىٰ عقله وجعل فيه شرائط التكليف من الشهوة والنفار والآلة والقدرة ونصب الأدلَّة فيما يحتاج إليها ولم يغنه بالحسن عن القبيح، فإنَّه لا بدَّ من أن يكون مكلِّفاً له، لأنَّه لو لم يكن كذلك لكان جعله علىٰ هذه الأوصاف عبثاً قبيحاً، تعالىٰ الله عن ذلك.

ووجه حسن التكليف أنَّه تعريض للثواب الذي لا يحسن الابتداء بمثله، لأنَّ ما يحسن الابتداء بمثله من المنافع الخالية من تعظيم وتبخيل لا يحسن التكليف لأجلها وكان

يكون قبيحاً، وإنَّما يحسن لمنافع الثواب بمقارنة التعظيم والتبجيل لها. وسنُبيِّن ذلك في موضعه إن شاء الله.

[في أنَّ الثواب لا يحسن الابتداء به]:

مسألة: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: والتعريض للشيء في / [[ص ١٠١]] حكم إيصاله، والنفع الذي أشرنا إليه هو الثواب، لأنَّه لا يحسن الابتداء به، وإنَّما يحسن مستحقَّاً، ولا يُستَحقُّ إلَّا بالطاعات.

شرح ذلك: قد بيَّنا أنَّ وجه حسن التكليف أنَّه تعريض لمنافع عظيمة لا تُنال إلَّا به ولا يحسن الابتداء بها والتعريض للشيء في حكم إيصاله.

يدلُّ علىٰ ذلك: أنَّه لا فرق بين من قدَّم إلىٰ غيره أنواعاً من الملاذّ وبين من أعطاه أموالاً يتمكَّن بها من تحصيل تلك الملاذّ، أنَّه في الحالين يكون محسناً إليه ومتفضِّلاً عليه. وهذا معلوم ضرورةً.

والمنافع التي عرَّض المكلَّف لها هي منافع التي يقاربها تعظيم وتبجيل، ولا يحسن الابتداء بما هذه صورته، وإنَّما يحسن الابتداء بمنافع خالية من التعظيم والتبجيل علىٰ وجه التفضّل. فأمَّا ما هو بصفة الثواب فلا يحسن فعله إلَّا مستحقَّاً.

/ [[ص ١٠٢]] والذي يكشف عن ذلك: أنَّه لا يحسن من بعض حكمائنا أن يبتدئ من لا يعرف ولا صدر منه ما يستوجب التعظيم والتبجيل ولا عُرِفَ ذلك منه فيُعظِّمه ويُبجِّله. وإن كان حسن منه أن يبتدئ بمنافع خالية من تعظيم وتبجيل ولا وجه يُستَحقُّ به الثواب إلَّا ما كان طاعة من واجب أو ندب، لأنَّ المباح من الفعل وإن كان حسناً لا يُستَحقُّ به مدح ولا ثواب، والقبيح يُستَحقُّ به الذمّ، وما خلا من حسن أو قبح لا يُستَحقُّ به شيء من ذلك. فعُلِمَ بذلك صحَّة ما قلناه.

[حسن تكليف الكافر]:

مسألة: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: ويحسن تكليف من علم الله أنَّه يكفر، لأنَّ وجه الحسن ثابت فيه، وهو التعريض للثواب. وعلمه بأنَّه يكفر ليس بوجه قبح، لأنَّا نستحسن أن ندعو إلىٰ الدين في الحالة الواحدة جميع الكفّار لو جُمِعوا لنا، مع العلم بأنَّ جميعهم لا يؤمنون، ولأنَّا نُعرِض الطعام علىٰ من يغلب في ظنوننا أنَّه لا يأكله، ونُرشِد إلىٰ الدين من نظنُّ أنَّه لا يقبل، ويحسن ذلك منّا مع غلبة الظنّ. وكلُّ ما طريق حسنه أو قبحه المنافع أو المضارّ قام الظنُّ فيه مقام العلم.

شرح ذلك: تكليف من علم الله أنَّه يكفر حسن. ووجه الحسن فيه ما قدَّمناه: من أنَّه تعريض لمنافع لا يحسن الابتداء بمثلها، وبمثل ذلك حسن / [[ص ١٠٣]] تكليف من عُلِمَ أنَّه يؤمن فقد استويا في باب التعريض، فيجب أن يستويا في باب الحسن.

وعلم الله تعالىٰ بأنَّه لا يقبل ويعصي فيما كلَّفه، لا يجوز أن يكون وجهاً لقبح هذا التكليف، لأنَّه لو كان لوجب أن يكون وجه قبح تكليف بعضنا لغيره إذا علم أو ظنَّ أنَّ ذلك الغير لا يقبل. ونحن نعلم ضرورةً أنَّه يحسن منّا أن ندعو جميع الكفّار في حالٍ واحدةٍ إلىٰ الإيمان، مع علمنا ضرورةً بأنَّ جميعهم لا يؤمنون. فلو كان العلم بأنَّه يكفر وجهاً لقبح التكليف لقبح ما قدَّمناه وقد علمنا خلاف ذلك.

وأيضاً فإنَّه يحسن من الواحد منّا أن يُقدِّم طعاماً إلىٰ غيره ويُعرِّضه ليتناوله مع غلبة ظنِّه بأنَّه لا يتناوله لعادة سيِّئة ويكون ذلك حسناً منه.

وإذا حسن مع الظنِّ حسن مع العلم أيضاً، لأنَّ كلَّ ما طريق حسن أو قبحه المنافع أو المضارّ من التجارات والأسفار والربح والخسران، قام الظنُّ فيه مقام العلم والتّكليف من الأمر الذي وجه حسنه أنَّه تعريض للمنافع فيجب أن يحسن أيضاً مع العلم والظنّ.

وليس كذلك الإخبار عن الشيء في أنَّه لا يحسن إلَّا مع العلم ويقبح مع الظنّ، لأنَّ الإخبار ليس طريق حسنه وقبحه المنافع والمضارّ. وهذه جملة كافية في هذا الباب.

[وجوب انقطاع التكليف]:

مسألة: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: ولا بدَّ من انقطاع / [[ص ١٠٤]] التكليف، وإلَّا انتقض الغرض فيه من التعريض للثواب.

شرح ذلك: التكليف لا بدَّ من أن يكون منقطعاً، لأنَّا قد بيَّنا أنَّ وجه حسنه التعريض للمنافع التي لا يحسن الابتداء بمثلها، فلو دام التكليف لما أمكن وصوله إلىٰ تلك

المنافع، لأنَّ من شأنها وصفاتها أن تكون صافية من الشوائب ولا يقترن بها شيء من المشاقّ، والتكليف فيه مشقَّة فلا يجوز أن يقترن بالثواب.

فأمَّا كيفيَّة زواله فلا مجال للعقل فيه، لأنَّ العقل يُجوِّز أن يزول التكليف بكلِّ ما يزيل العقل من موت أو جنون أو اغماء أو نوم، ولا ترجيح في ذلك لبعضه على بعض. غير أنَّ المسلمين قد أجمعوا أنَّ الله يُفني الخلق ثمّ يُعيدهم للثواب.

فلهذا الإجماع قطعنا على أنَّ التكليف لا يزول إلَّا بالموت.

[في أنَّ متعلّق التكليف ما هو؟]:

مسألة: قال السيِّد المرتضى رضي الله عنه: والحيُّ المكلَّف هو هذه الجملة المشاهدة، لأنَّ الإدراك يقع بكلِّ عضو من جملتها ويبتدئ الفعل في أطرافها، ويخفُّ عليها إذا حُمِلَت باليدين ما يثقل أو يتعذَّر إذا حُمِلَت باليد الواحدة.

شرح ذلك: الذي يدلُّ على أنَّ الفاعل هو هذه الجملة المشاهدة دون ما / [[ص ١٠٥]] خالف فيه قوم من أنَّه غيرها مثل معمّر ومن تابعه، أو أنَّه جزء فيها على ما ذهب إليه النظّام، أو أنَّه جسم منساب في هذه الجملة على ما حكي عن ابن الأخشاذ أشياء:

منها: أنَّ الإدراك يقع بكلِّ جزء من أجزاء هذه الجملة، ويتألَّم الحيُّ بما يحلُّها من الآلام، والألم لا يصحُّ وجوده إلَّا في محلٍّ فيه حياة. وكذلك الإدراك لا يصحُّ إلَّا بمحلٍّ فيه حياة، بدلالة أنَّ ما لا حياة فيه من / [[ص ١٠٦]] الظفر والشعر وغيرهم لا يُدرِك به ولا يتألَّم منه، فلمَّا صحَّ الإدراك بهذه الأجزاء دلَّ على أنَّها هي الحيَّة الفعّالة.

ومنها: أنَّه يصحُّ من الحيِّ الفاعل أن يبتدئ الفعل في أطراف هذه الجملة من اليد والرجل، من غير أن يتحرَّك ما يليها ويتَّصل بها. فلو كان الفعّال غيرها لاستحال ذلك كما يستحيل أن يبتدئ الفعل في غيرها من الجمل.

ولو كان جزء في القلب لاستحال أيضاً ذلك بمثل ما قلناه، أو كان يجب أن يتحرَّك ما بين الطرف والقلب إن فعل فعلاً فيه على وجه التوليد لذلك، كما أنَّه إذا حرَّك جسماً من الأجسام تحرَّك ما بينه وبين ذلك الجسم لاعتماده عليه، وقد علمنا خلاف ذلك.

ومنها: أنَّه لو كان غير هذه الجملة لكان إذا حمل أحدنا شيئاً بإحدى يديه فثقل عليه أو تعذَّر، لما خفَّ أو تأتّى إذا حُمِلَ باليدين معاً، لأنَّ على مذهب الخصم القُدَر في الحيِّ لا في اليد.

وكان يجب أن يتأتّى باليد الواحدة ما يتأتّى باليدين ولا يتعذَّر، وقد علمنا خلاف ذلك.

وإنَّما خفَّ باليدين ما ثقل باليد الواحدة لأنَّ القُدَر حالة في اليدين معاً، فإذا استُعملتا تضاعف القُدَر فتأتّى الفعل، فإذا فُعِلَ باليد الواحدة كانت القُدَر فيها أقلّ، فلأجل ذلك تعذَّر الفعل.

* * *

٦٧ - التناسخ:

الذخيرة في علم الكلام:

/ [[ص ٢٣٤]] **فصل: في الردِّ على أصحاب التناسخ:**

اعلم أنَّ بطلان هذا المذهب قد استفيد بما قدَّمناه أيضاً، لأنَّ أصحاب التناسخ يذهبون إلى أنَّ الآلام لا لاستحقاق ولم يقدموا على دفع إيلام الله تعالى الأطفال والبهائم، فإنَّما ادَّعوا أنَّها استحقَّت هذه العقوبات لمعاصٍ تقدَّمت وتكليف سبق. وإذا كنّا قد دلَّلنا على أنَّ الألم لغير الاستحقاق فقد يبطل أُسُّ هذا المذهب.

وممَّا يدلُّ على بطلان قولهم: أنَّ من شأن الألم إذا فُعِلَ على سبيل / [[ص ٢٣٥]] العقوبة والاستحقاق، وأن يقارنه الاستخفاف والإهانة والبراءة والذمّ، وقد علمنا قبح فعل ذلك أجمع في الأطفال والبهائم. فعلمنا أنَّ الآلام الواقعة غير مستحقّة.

فإن قيل: إنَّما لم تستحسنوا ذمّ الأطفال ولعنهم لأنَّكم لا تعتقدون أنَّ إنزال الآلام بهم عقوبة، ونحن نستحسن بها ذمّهم ولعنهم لاعتقادنا أن فعل بهم من الآلام على سبيل الاستحقاق.

قلنا: قبح ذمّ البهائم والأطفال والاستخفاف واللعنة لها والبراءة منها معلوم ضرورةً من كلِّ عاقل وعلى كلِّ وجهٍ وسببٍ، والخصوص في هذا الباب كالعموم.

دليل آخر: وممَّا يدلُّ على ما ذكرنا: أنَّ الآلام الشاقّة والأمراض الشديدة والمصائب المؤلمة تنزل بالأنبياء صلوات الله عليهم، ومن علمنا طهارتهم من الصالحين

والزهّاد ممَّن يجب علينا مدحه وتعظيمه، فدلَّ ذلك [علىٰ] بطلان مذهب من يرىٰ أنَّ الآلام لا تحسن إلَّا للعقوبات.

وليس لهم أن يدَّعوا في الأنبياء عليهم السلام أنَّهم واقعوا المعاصي قبل النبوَّة، فعوقبوا بها في حال النبوَّة. وذلك لأنَّ الأدلَّة الصحيحة قد دلَّت علىٰ أنَّه لا يجوز وقوع شيء من المعاصي من الأنبياء عليهم السلام في حال النبوَّة ولا قبلها، وسنُشبع ذلك في الكلام في النبوّات من هذا الكتاب بإذن الله تعالىٰ ومشيَّته.

/ [[ص ٢٣٦]] علىٰ أنَّهم لو كانوا واقعوا ذلك قبل النبوَّة لم تخلُ حالهم بعد النبوَّة من أمرين: إمَّا أن يكونوا من تلك المعاصي تائبين، أو عليها مصرّين. فإن كانوا منها [تائبين] فلا يحسن إيلامهم، لاسيّما عند [من] يذهب إلىٰ أنَّ الألم لا يحسن إلَّا مستحقَّاً، وإن كانوا مصرّين علىٰ المعاصي وجب أن يستحقّوا منّا الاستخفاف والإهانة والذمّ واللعن في حال النبوَّة، ويحسن فعل ذلك بهم، وما يبلغ إلىٰ هذا الموضع محصَّل.

دليل آخر: وممَّا يدلُّ علىٰ بطلان قول التناسخ: أنَّ الآلام المفعولة في الأطفال كانت علىٰ ذنوب سالفة فعلوها وهم كاملو العقل وجب علىٰ كمال عقولهم في أحوال هذه أن يذكروا _ لاسيّما مع التذكّر الشديد _ تلك الأحوال التي عصوا فيها، وحبوا ما استحقّوا به العقاب الذي نزل بهم وهم أطفال، لأنَّ العاقل لا يجوز أن ينسىٰ مثل ذلك مع قوَّة التذكّر، وإن نسي بعضه فلا يجوز أن ينسىٰ جميعه، وإن جاز أن ينساه بعض العقلاء لم يجز أن ينساه جميع العقلاء. وتجويز ذلك في بعده عن العقول كتجويز أن ينسىٰ أحدنا أنَّه كان أميراً في بعض البلدان عظيم المملكة كثير الرعيَّة ورُزِقَ الأموال والأولاد، ثمّ ينسىٰ جميع ذلك حتَّىٰ لا يذكر منها شيئاً.

واعتراضهم هذا الدليل: بأنَّه قد ينسىٰ ما أصاب في حال الطفولية ليس بشيء، لأنّا إنَّما أوجبنا أنَّ بدء الأحوال التي كان فيها كامل العقل مكلَّفاً مأموراً منهيَّاً، وحال الطفولية بخلاف ذلك.

/ [[ص ٢٣٧]] واعتراضهم بطول المدَّة ليس بشيء أيضاً، لأنَّ طول المدَّة كقصرها في هذا الباب بدلالة ما ذكرناه من المثال، ولهذا نقول: إنَّ أهل الجنَّة لا بدَّ أن يذكروا أحوالهم في دار الدنيا أو أكثرها.

واعتذارهم بما تخلَّل بين الحالين من زوال وفقد الكمال غير صحيح، لأنَّ أحدنا قد يذكر في يومه ما فعله بأمسه، وإن تخلَّل بين الحالين يوم، يجري في إزالة العقل مجرىٰ الثواب، وقد يذكر أيضاً من الأُمور ما تخلَّل دونه جنون أو سكر أو إغماء.

وليس لهم أن يقولوا: جوِّزوا أن تكون المدَّة التي كُلِّفوا فيها مثل حال الطفولية فعصوا كانت يسيرة جدَّاً فلهذا نُسِيَت. وذلك أنَّ النسيان إنَّما يتوجَّه في الأُمور اليسيرة والحقيرة إذا كانت معتادة، فأمَّا إذا كانت غير معتادة فلا يجوز أن ينسىٰ وإن قلَّ زمانها، ولو أنَّ رجلاً لم يرَ فيلاً قطّ ثمّ سافر إلىٰ بلد الفيلة فرآها في أقصر زمان لم يجز أن ينسىٰ ذلك حتَّىٰ لا يذكر مع التذكّر لأجل قصر زمانه. وقد بيَّنا أنَّ هذا لو اتَّفق في واحد وجماعة لم يجز أن يتَّفق في جميع العقلاء، وإن اتَّفق في وقتٍ واحدٍ لم يجز أن يتَّفق في كلِّ وقتٍ.

دليل آخر: ويدلُّ علىٰ ما ذكرناه أنَّ من حقِّ الألم المفعول علىٰ وجه العقوبة والاستحقاق: أن لا يجب الرضا به والصبر عليه، ويحسن ممَّن يفعل به أن يهرب منه ويخدع. وذلك كلّه بخلاف حكم الأمراض التي يفعلها الله تعالىٰ، لأنّا متعبّدون بالصبر عليها والرضاء بها، وأن لا نجزع منها ولا نشكوها، لأنَّها نعم في الحقيقة، فعلمنا بما ذكرناه بأنَّ الأمراض ليست بعقوبات.

/ [[ص ٢٣٨]] دليل آخر: وممَّا يدلُّ أيضاً علىٰ بطلان قولهم: أنَّه قد يحسن من أحدنا أن يؤلم نفسه ويُتعِبها في طلب العلوم والأدب والتجارة، فلو كان الألم لا يحسن إلَّا عقوبةً ومستحقَّاً لما حسن منّا ذلك، لأنَّه لا يحسن من أحدنا أن يعاقب نفسه.

دليل آخر: وممَّا يُستَدلُّ أيضاً علىٰ ذلك: حسن الابتداء بالتكليف، وهو شاقٌّ مؤلم.

ولا يمكن أن يقال: إنَّ وجه حسنه الاستحقاق، لأنّا قد فرضنا أنَّه ابتداء التكليف، فلا ذنب قبله يستحقُّ به عقوبة. وهذه جملة كافية في الردِّ عليهم.

* * *

٦٨ - التنجيم:

جوابات المسائل السلَّارية:

[[ص ٣١٤]] **المسألة الخامسة**: ما القول فيما يُخبِر به المنجّمون من وقوع حوادث ويضيفون ذلك إلىٰ تأثيرات

النجوم؟ وما المانع من أن تؤثّر الكواكب علىٰ حدٍّ تأثير الشمس الأدمة فينا بالشعاع؟ وإن كان تأثير الكواكب مستحيلاً فما المانع من أن تكون التأثيرات من فعل الله تعالىٰ بمجرىٰ العادة عند طلوع هذه الكواكب أو انتقالها؟ فلينعم ببيان ذلك، فإنَّ الأنفس إليه مشوقة. وكيف نقول: إنَّ المنجّمين حادسون مع أنَّه لا يفسد من أقوالهم إلَّا القليل، حتَّىٰ أنَّهم يُخبِرون بالكسوف ووقته ومقداره، فلا يكون إلَّا علىٰ ما أخبروا منه، فأيّ فرق بين إخبارهم بحصول هذا التأثير في هذا الجسم وبين حصول تأثيرها في أجسامنا؟

الجواب وبالله التوفيق: اعلم أنَّ المنجّمين يذهبون إلىٰ أنَّ الكواكب تفعل في الأرض ومن عليها أفعالاً يسندونها إلىٰ طباعها، وما فيهم أحد يذهب إلىٰ أنَّ الله تعالىٰ أجرىٰ العادة بأن يفعل عند قرب بعضها من بعض أو بعده أفعالاً، من غير أن يكون للكواكب أنفسها تأثير في ذلك. ومن ادَّعىٰ هذا المذهب الآن منهم فهو قائل بخلاف ما ذهبت القدماء في ذلك، ومتجمّل بهذا المذهب عند أهل الإسلام، ومتقرّب إليهم بإظهاره. وليس هذا بقول لأحدٍ ممَّن تقدَّم، فكأنَّ الذي كان يجوز أن يكون صحيحاً _ وإن دلَّ الدليل علىٰ فساده _ لا يذهبون إليه، وإنَّما يذهبون إلىٰ المحال الذي لا يمكن صحَّته. وقد فرغ المتكلِّمون [من الكلام] في أنَّ الكواكب لا يجوز أن تكون فينا فاعلة. وتكلَّمنا نحن أيضاً في مواضع علىٰ ذلك، وبيَّنا بطلان الطبائع الذي يهذون بذكرها وإضافة الأفعال إليها.

وبيَّنا أنَّ الفاعل لا بدَّ من أن يكون حيَّاً قادراً، وقد علمنا أنَّ الكواكب ليست بهذه الصفة، فكيف تفعل؟ وما يُصحِّح الأفعال مفقود فيها؟

وقد سطر المتكلِّمون طرقاً كثيرةً في أنَّها ليست بحيَّة ولا قادرة [أكثرها معترض].

وأشف / [[ص ٣١٥]] ما قيل في ذلك: إنَّ الحياة معلوم أنَّ الحرارة الشديدة كحرارة النار تنفيها ولا تثبت معها، ومعلوم أنَّ حرارة الشمس أشدّ وأقوىٰ من حرارة النار بكثير، لأنَّ الذي يصل إلينا علىٰ بعد المسافة من حرارة الشمس بشعاعها يماثل أو يزيد علىٰ حرارة النار، وما كان بهذه الصفة من الحرارة مستحيل كونه حيَّاً.

وأقوىٰ من ذلك كلّه في نفي كون الفلك وما فيه من شمس وقمر وكوكب أحياءً، السمع والإجماع، فإنَّه لا خلاف بين المسلمين في ارتفاع الحياة عن الفلك وما يشتمل عليه من الكواكب، وأنَّها مسخَّرة مدبَّرة مصرَّفة، وذلك معلوم من دين رسول الله ﷺ ضرورةً. وإذا قطعنا علىٰ نفي الحياة والقدرة عن الكواكب فكيف تكون فاعلة؟

علىٰ أنَّنا قد سلَّمنا إليهم استظهاراً في الحجَّة أنَّها قادرة، وقلنا: إنَّ الجسم وإن كان قادراً فإنَّه لا يجوز أن يفعل في غيره ابتداءً وإنَّما يفعل في غيره علىٰ سبيل التوليد، ولا بدَّ من وصلة بين الفاعل والمفعول فيه. والكواكب غير مماسَّة لنا ولا وصلة بينها وبيننا، فكيف تكون فاعلة فينا؟

فإن ادَّعىٰ أنَّ الوصلة بيننا هي الهواء، فالهواء أوَّلاً لا يجوز أن يكون آلة في الحركات الشديدة وحمل الأثقال، ثمّ لو كان الهواء آلة تُحرِّكنا بها الكواكب لوجب أن نحسَّ بذلك ونعلم أنَّ الهواء يُحرِّكنا ويُصرِّفنا، كما نعلم في غيرنا من الأجسام إذا حرَّكنا بآلة موضع تحريكه لنا بها.

علىٰ أنَّ في الحوادث الحادثة فينا ما لا يجوز أن يُفعَل بآلة ولا يتولَّد عن سبب كالإرادات والاعتقادات وأشياء كثيرة. فكيف فعلت الكواكب ذلك فينا وهي لا تصحُّ أن تكون مخترعة للأفعال؟ لأنَّ الجسم لا يجوز أن يكون قادراً إلَّا بقدرة، والقدرة لا يجوز لأمر يرجع إلىٰ نوعها أن يخترع بها الأفعال.

فأمَّا الأدمة فليست تؤثّرها الشمس علىٰ الحقيقة في وجوهنا وأبداننا، وإنَّما الله تعالىٰ هو المؤثّر لها وفاعلها بتوسّط حرارة الشمس، كما أنَّه تعالىٰ هو المحرق علىٰ الحقيقة بحرارة النار، والهاشم لما تُهشِّمه الحجر بثقله، وحرارة الشمس مسودة للأجسام من جهة مفهومة معقولة، كما أنَّ النار تُحرِق الأجسام على وجه معقول. فأيُّ تأثير للكواكب فينا يجري هذا المجرىٰ في تمييزه والعلم بصحَّته؟ فليشر إليه فإنَّ ذلك ممَّا لا يقدر عليه.

وممَّا يمكن أن يُعتَمد في إبطال أن تكون الكواكب فاعلةً ومصرِّفةً لنا، أنَّ ذلك يقتضي سقوط الأمر / [[ص ٣١٦]] والنهي والذمّ عنّا، ونكون معذورين في كلِّ إساءة تقع منّا ونجنيها بأيدينا، وغير مشكورين علىٰ شيء من الإحسان والإفضال، وكلُّ شيء نُفسِد به قول المجبرة فهو مفسد لهذا المذهب.

فأمَّا الوجه الآخر: وهو أن يكون الله تعالىٰ أجرىٰ العادة بأن يفعل أفعالاً مخصوصةً عند طلوع الكواكب أو غروبه واتّصاله أو مفارقته، فقد بيَّنا أنَّ ذلك ليس بمذهب للمنجّمين البتَّة، وإنَّما يتجمَّلون الآن بالتظاهر به، وأنَّه قد كان جائزاً أن يجري الله تعالىٰ العادة بذلك، لكن لا طريق إلىٰ العلم بأنَّ ذلك قد وقع وثبت. ومن أين لنا بأنَّ الله تعالىٰ أجرىٰ العادة بأن يكون زحل أو المرّيخ إذا كان في درجة الطالع كان نحساً، وأنَّ المشتري إذا كان كذلك كان سعداً؟ وأيُّ سمع مقطوع به جاء بذلك؟ وأيُّ نبيٍّ خبَّر به واستفيد من جهته؟

فإن عوَّلوا في ذلك علىٰ التجربة، وأنّا جرَّبنا ذلك ومن كان قبلنا، فوجدناه علىٰ هذه الصفة، وإذا لم يكن موجباً فيجب أن يكون معتاداً.

قلنا: ومن سلَّم لكم صحَّة هذه التجربة وانتظامها واطِّرادها؟ وقد رأينا خطأكم فيها أكثر من صوابكم، وصدقكم أقلّ من كذبكم، فألَا نسبتم الصحَّة إذا اتَّفقت منكم إلىٰ الاتّفاق الذي يقع من المخمِّن والمرجِّم؟ فقد رأينا من يصيب من هؤلاء أكثر ممَّن يخطىء، وهو علىٰ غير أصل معتمد ولا قاعدة صحيحة.

فإذا قلتم: سبب خطأ المنجّم زلل دخل عليه في أخذ الطالع أو تسيير الكواكب.

قلنا: ولِمَ لا كانت إصابته سببها الاتّفاق والتخمين؟ وإنَّما كان يصحُّ لكم هذا التأويل والتخريج لو كان علىٰ صحَّة أحكام النجوم دليل قاطع هو غير إصابة المنجّم. فأمَّا إذا كان دليل صحَّة الأحكام الإصابة، فألَا كان دليل فسادها الخطأ؟ فما أحدهما في المقابلة إلَّا كصاحبه.

وممَّا أُفحِم به القائلون بصحَّة الأحكام ولم يتحصَّل عنه منهم جواب، إن قيل لهم في شيء بعينه: خذوا الطالع واحكموا هل يُؤخَذ أو يُترَك، فإن حكموا إمَّا بالأخذ أو الترك خولفوا وفُعِلَ خلاف ما خبَّروا به، وقد أعضلتهم هذه المسألة واعتذروا فيها بأعذار ملفَّقة لا يخفىٰ علىٰ عاقل سمعها بعدها من الصواب.

وقالوا في هذه المسألة: يجب أن يكتب هذا المبتلىٰ بها ما يريد أن يفعله أو يُخبِر به غيره، فإنّا نُخرِج ما قد عزم عليه من أحد الأمرين. وهذا تعلّل منهم بالباطل، / [[ص ٣١٧]] لأنَّه إذا كان النظر في النجوم يدلُّ علىٰ جميع الكائنات التي من جملتها ما يختاره أحدنا من أخذ هذا الشيء المعروض أو تركه، فأيُّ فرقٍ بين أن يطوي ذلك فلا يُخبِر به ولا يكتبه حتَّىٰ يقول المنجّم ما عنده، وبين أن يُخبِر به أو يكتبه قبل ذلك؟ وإنَّما فزعوا إلىٰ الكتابة وما يجري مجراها، حتَّىٰ لا يخالف المنجّم فيما يذكره ويحكم به من أخذ أو ترك. ولو كانت الأحكام صحيحة وفيها دلالة علىٰ الكائنات لوجب أن يعرف المنجّم ما اختاره من أحد الأمرين علىٰ كلِّ حالٍ.

ولو نزلنا تحت حكمهم وكتبنا ما نريد أن نفعله، لما وجدنا إصابتهم في ذلك إلَّا أقلّ من خطأهم، ولم يزيدوا فيه علىٰ ما يفعله المخمِّن المرجِّم من غير نظر في طالع ولا غارب ولا رجوع إلىٰ أصل، وإلَّا فالبلوىٰ بيننا وبينهم.

وكان بعض الرؤساء بل الوزراء ممَّن كان فاضلاً في الأدب والكتابة ومشغوفاً بالنجوم عاملاً عليها، قال لي يوماً وقد جرىٰ حديث يتعلَّق بأحكام النجوم ورأىٰ من مخائلي التعجّب ممَّن يتشاغل بذلك ويفني زمانه به: أُريد أن أسألك عن شيء في نفسي. فقلت: سَلْ عمَّا بدا لك. فقال: أُريد أن تُعرِّفني هل بلغ بك التكذيب بأحكام النجوم إلىٰ أن لا تختار يوماً لسفر ولبس ثوب جديد وتوجّها في حاجة؟ فقلت: قد بلغت إلىٰ ذلك والحمد لله وزيادة عليه، وما في داري تقويم ولا أنظر فيه، وما رأيت مع ذلك إلَّا خيراً. ثمّ أقبلت عليه فقلت: ندع ما يدلُّ علىٰ بطلان أحكام النجوم ممَّا يحتاج إلىٰ فكر دقيق ورؤية طويلة، وهاهنا شيء قريب لا يخفىٰ علىٰ أحد ممَّن علت طبقته في الفهم أو انخفضت، خبِّرني لو فرضنا جادَّةً مسلوكةً وطريقاً يمشي فيه الناس ليلاً ونهاراً، وفي محجَّته آبار متقاربة، وبين بعضها وبعض طريق يحتاج سالكه إلىٰ تأمّل وتوقّف حتَّىٰ يتخلَّص من السقوط في بعض تلك الآبار، هل يجوز أن تكون سلامة من يمشي في هذا الطريق من العميان كسلامة من يمشي فيها من البصراء؟ وقد فرضنا أنَّه لا يخلو طرفة عين من مشاةٍ فيه بصراء وعميان. وهل يجوز أن يكون عطب البصراء مقاراً لعطب العميان؟ أو سلامة العميان مقاربةً لسلامة البصراء؟ فقال: هذا ممَّا لا يجوز، بل

الواجب أن تكون سلامة البصراء أكثر من سلامة العميان، ولا يجوز في مثل هذا التقارب. فقلت له: إذا كان هذا محالاً فأحيلوا نظيره وما لا فرق بينه وبينه، وأنتم تُجيزون / [[ص ٣١٨]] شبيه ما ذكرناه وعديله، لأنَّ البصراء هم الذين يعرفون أحكام النجوم، ويُميِّزون سعدها من نحسها، ويتوقّون بهذه المعرفة مضارّ الزمان ويتخطّونها، ويعتمدون منافعه ويقصدونها. ومثال العميان كلُّ من لا يحسن بعلم النجوم، ولا يلتفت إليه من العلماء والفقهاء وأهل الديانات والعبادات ثمّ سائر العوامّ والأعراب والأكراد، وهم أضعاف أضعاف من يراعي عدد النجوم. ومثال الطريق الذي فيه الآبار الزمان الذي يمضي علىٰ الخلق أجمعين. ومثال آباره مصائبه ونوائبه ومحنه. وقد كان يجب لو صحَّ العلم بالنجوم وأحكامها أن تكون سلامة المنجّمين أكثر ومصائبهم أقلّ، لأنَّهم يتوقّون المحن لعلمهم بها قبل كونها، وتكون محن كلّ من ذكرناه من الطبقات الكثيرة أوفر وأظهر، حتّىٰ تكون السلامة هي الطريقة الغريبة. وقد علمنا خلاف ذلك، وأنَّ السلامة أو المحن في الجميع متقاربة غير متفاوتة. فقال: ربَّما اتَّفق مثل ذلك. فقلت له: فيجب أن نُصدِّق من خبَّرنا في ذلك الطريق المسلوك الذي فرضناه بأنَّ سلامة العميان فيه كسلامة البصراء، ونقول: لعلَّ ذلك اتَّفق. وبعد فإنَّ الاتّفاق لا يستمرُّ [بل ينقطع]، وهذا الحكم الذي ذكرناه مستمرّ غير منقطع. فلم يكن عنده عذر صحيح.

وممَّا يُفسِد مذهب المنجّمين، ويدلُّ علىٰ أنَّ ما لعلَّه يتَّفق لهم من الإصابة علىٰ غير أصل، أنّا قد شاهدنا جماعة من الزرّاقين الذين لا يعرفون شيئاً من علم النجوم ولا نظروا قطّ في شيء منه، يصيبون فيما يحكمون به إصابات مستطرفة. وقد كان المعروف بالشعراني الذي شاهدناه، وهو لا يحسن أن يأخذ الأسطرلاب للطالع، ولا نظر قطّ في زيج بل ولا تقويم، غير أنَّه ذكي حاضر الجواب، فطن بالزرق معروف بكثرة الإصابة وبلوغ الغاية فيما يُخرِجه من الأسرار.

ولقد اجتمع يوماً بين يدي جماعة كانوا عندي، وكنّا كلّنا اعتزمنا جهة نقصدها لبعض الأغراض، فسأله أحدنا عمَّا نحن بصدده، فابتدأ من غير أخذ طالع ولا نظر في تقويم، فأخبرنا بالجهة التي أردنا قصدها، ثمّ عدل إلىٰ كلِّ واحدٍ من الجماعة، فأخبره عن كثير من تفصيل أُموره وأغراضه. حتّىٰ قال لأحدهم: وأنت من بين الجماعة قد وعدك واعد بشيء يوصله إليك، وقلبك به متعلّق، وفي كمّك شيء ممَّا يدلُّ علىٰ هذا، وضرب بيده إلىٰ كمّه فاستخرج ما فيه، فاستحيىٰ ذلك الرجل ووجم ومنع من الوقوف علىٰ ما في كمّه بجهده، فلم ينفعه ذلك، وأعان الحاضرون / [[ص ٣١٩]] علىٰ إخراج ما في كمّه لـمَّا أحسّوا بالإصابة من الزرّاق، فأخرج من كمّه رقاع كثيرة وفي جملتها صك علىٰ دار الضرب بصلة من خليفة الوزراء في ذلك الوقت. فعجبنا ممَّا اتَّفق من أصابته مع بعده من صناعة النجوم.

وكان لنا صديق يقول أبداً: من أدلِّ دليل علىٰ بطلان أحكام النجوم إصابة الشعراني.

وجرى يوماً مع من يتعاطىٰ علم النجوم هذا الحديث، فقال: عند المنجمين أنَّ السبب في إصابة من لا يعلم شيئاً من علم النجوم، أنَّ مولده وما يتولَّاه ويقتضيه كواكبه اقتضىٰ له ذلك. فقلت له: لعلَّ بطليموس وكلّ عالم من عامَّة المنجّمين ومصيب في أحكامه عليها إنَّما سبب إصابته مولده وما تقتضيه كواكبه من غير علم ولا فهم، فلا يجب أن يستدلَّ بالإصابة علىٰ العلم إذا كانت تقع من جاهل ويكون سببها المولد. وإذا كانت الإصابة بالمواليد، فالنظر في علم النجوم عبث وتعب لا يُحتاج إليه، لأنَّ المولد إن اقتضىٰ الإصابة أو الخطأ فالتعلّم لا ينفع وتركه لا يضرّ.

وهذه علَّة تسري إلىٰ كلِّ صنعة حتّىٰ يلزم أن يكون كلّ شاعر مفلق وصانع حاذق وناسج للديباج مدفق، لا علم له بتلك الصناعة، وإنَّما اتَّفقت الصنعة بغير علم لما تقتضيه كواكب مولده، وما يلزم علىٰ هذا من الجهالات لا يُحصىٰ.

واعلم أنَّ التعب بعلم مراكز الكواكب وأبعادها وأشكالها وتسيراتها متىٰ لم تكن ثمرته العلم بالأحكام والاطّلاع علىٰ الحوادث قبل كونها لا معنىٰ له ولا غرض فيه، لأنَّه لا منفعة في أن يُعلَم ذلك كلّه ويخصّ نفس العلم به وما يجري الاطّلاع علىٰ ذلك إذا لم تتعدَّ المعرفة إلىٰ العلم

بالأحكام إلّا مجرىٰ العلم بعدد الحصىٰ وكيل الثرىٰ ومعرفة أطوال الجبال وأوزانها، فكما أنَّ العناء في تعرّف ذلك عبث لا يجدي نفعاً، فكذلك العلم بشكل الفلك وتسييرات كواكبها وأبعادها، والمعرفة بزمان قطع كلّ كوكب للفلك وتفاصيلها فيه، وما شقىٰ القوم بهذا الشأن وأفنوا فيه أعمارهم إلّا لتقديرهم أنَّه يُفضي إلىٰ معرفة الأحكام.

فلا تغترّ بقول من يقول منهم: إنَّنا تنظر في ذلك لشرف نفوسنا بعلم الهيئة، ولطيف ما فيها من الأعاجيب، فإنَّ ذلك تجمّل منهم وتقرّب إلىٰ أهل الإسلام، ولولا أنَّ غرضهم معرفة الأحكام لما تعبوا بشيء من هذا كلّه، ولا كانت فيه فائدة ولا منه عائدة.

ومن أدلّ الأدلّة علىٰ بطلان أحكام النجوم، أنّا قد علمنا أنَّ من جملة معجزات الأنبياء عليهم السلام / [[ص ٣٢٠]] الإخبار عن الغيوب، وعُدَّ ذلك خارقاً للعادات، كإحياء الميّت وإبراء الأكمه والأبرص، ولو كان العلم بما يحدث طريق نجومي لم يكن ما ذكرناه معجزاً ولا خارقاً للعادة.

وكيف يشتبه علىٰ مسلم بطلان أحكام النجوم وقد أجمع المسلمون قديماً وحديثاً علىٰ تكذيب المنجّمين والشهادة بفساد مذاهبهم وبطلان أحكامهم؟ ومعلوم من دين الرسول صلى الله عليه وآله ضرورةً التكذيب بما يدَّعيه المنجّمون والاذراء عليهم والتهجين لهم. وفي الروايات عنه عليه السلام من ذلك ما لا يُحصىٰ كثرةً. وكذلك عن علماء أهل بيته عليهم السلام وخيار أصحابه رضي الله عنهم، فلا زالوا يتبرّون من مذاهب المنجّمين، ويُعدّونها ضلالاً ومحالاً. وما اشتهر هذه الشهرة في دين الإسلام كيف يغترّ بخلافه منتسب إلىٰ الملّة ومصلٍّ إلىٰ القبلة؟

فأمّا إصابتهم في الإخبار عن الكسوفات وما مضىٰ في أثناء المسألة من طلب الفرق بين ذلك وبين سائر ما يُخبِرون به من تأثير الكواكب في أجسامنا، فالفرق بين الأمرين أنَّ الكسوفات واقترانات الكواكب وانفصالها طريقه الحساب وتسيير الكواكب، وله أُصول صحيحة وقواعد سديدة. وليس كذلك ما يدَّعونه من تأثيرات الكواكب في الخير والشرّ والنفع والضرّ.

ولو لم يكن في الفرق بين الأمرين إلّا الإصابة الدائمة المتّصلة في الكسوفات وما يجري مجراها، ولا يكاد يتّفق فيها خطأ البتّة، وأنَّ الخطأ المعهود الدائم إنَّما هو في الأحكام الباقية، حتّىٰ أنَّ الصواب هو العزيز فيها، وما يتّفق لعلَّه فيها من الإصابة قد يتّفق من المخمِّن أكثر منه، فحمل أحد الأمرين علىٰ الآخر بهت وقلَّة دين وحياء.

* * *

٦٩ - التواتر:

الحدود والحقائق:

[[ص ٧٣٥]] ٧٤ _ حقيقة التواتر هو عبارة عن جماعة كثيرة لا يجوز عليها الاتّفاق علىٰ الكذب والتواطؤ عليه، ولا أن يجتمعوا علىٰ الكذب اتّفاقاً بغير تواطؤ.

فأمّا النصّ فهو ينقسم قسمين: عقلي وسمعي. فالعقلي: جليّ وخفيّ. فالجليّ كقول النبيّ في أمير المؤمنين عليه [السلام]: «هو خليفتي من بعدي، وإمامكم من بعدي، وسلِّموا عليه بإمرة المؤمنين». وأمّا الخفيّ فما جرىٰ في يوم الغدير، وكقوله فيه: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسىٰ». والسمعي هو كلّ خطاب أمكن معرفة المراد به.

* * *

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ١)/ (جوابات المسائل التبانيات):

[[ص ١١]] وأمّا الطريق إلىٰ معرفة خطاب الرسول صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام فقد يكون بالمشافهة لمن يشهدهما، ويعلم ضرورة إضافة الخطاب إليهما.

ومن نأىٰ عنهما فطريقه إلىٰ هذه المعرفة الخبر المتواتر الذي يفضي إلىٰ العلم.

* * *

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ٢)/ (جوابات المسائل الرسية الأُولىٰ):

[[ص ٣٣٦]] **المسألة السابعة: [حول الخبر المتواتر]:**

وإذا كنتم تقولون: إنَّ من شرط الخبر المعلوم مخبره باكتساب أن يبلغ ناقلوه حدّاً يمتنع معه الكذب باتّفاق ولا تواطئ وما يقوم مقامه، ولا يكون كذلك إلّا ببلوغهم حدّاً من الكثرة، ويكون هؤلاء الكثرة متباعدي الديار مختلفي الآراء.

فإن كانوا ينقلون بواسطة وجب أن يكون حكمهم

في الطريق الذي يعلم الناظر بلوغ الطبقة التي تليه هذا الحدّ، بلقاء كلّ ناقل بعينه أم بالخبر عنه، ولا واسطة بين الأمرين يليه من ناقلي النصّ وغيره من أهل زمانه في جميع البلاد، أو من يقوم بمثلهم الحجَّة وذلك كالمتعذِّر، وفيه إذا صحَّ اتّفاق استدلال مستدلّ منّا علىٰ النصّ ومعجزات النبيّ ﷺ أن تبقي من ذكرناه.

وإن كان بالخبر عنهم فلا يخلو حصول ذلك من وجوه: إمَّا بخبر كذا واحداً وواحداً عن جميعهم، أو خبر جماعة لا يصحُّ معها الكذب عن جماعة مثلها، أو عن آحاد. والقسمان الأوَّلان والرابع ليس بطريق للعلم، فلا اعتداد به.

والقسم الثالث يوجب اختصاص الاستدلال بالتواتر عن بقي [ظ: عمَّن بقي] من الناقلين عن غيرهم ممَّن له صفة التواتر، دون من لم يكن كذلك. وهذا لاحق بالقسم / [[ص ٣٣٧]] المتقدِّم، وقد بيَّنا ما فيه. وإذا أنصف كلّ مستدلّ بتواتر من نفسه علم تعذّر هذا عليه وارتفاعه عن صفة من سمع منهم ما يقول بتواتره، وإن صحَّ حصوله فالأعيان يكاد لا يعرفون.

الجواب: اعلم أنَّ القائلين بالتواتر علىٰ ضربين:

منهم من يذهب إلىٰ أنَّ الخبر المتواتر فعل الله تعالىٰ عنده للسامعين العلم الضروري بمخبره.

والضرب الآخر يذهبون إلىٰ أنَّ العلم بمخبره مكتسب.

فمن ذهب إلىٰ الأوَّل يقول علىٰ وقوع العلم الضروري له، فإذا وجد نفسه عليه علم أنَّ صفة المخبرين له صفة المتواترين، فعندهم أنَّ حصول العلم بصفة المخبرين.

ومن قال بالمذهب الثاني يقول: الطريق إلىٰ العلم بصفة المخبرين هو العادة، لأنَّ العادة قد فرَّقت بين الجماعة التي يجوز عليها أن يتَّفق منها الكذب من غير تواطئ وما يقوم مقامه، وبين من لا يجوز ذلك عليه. وفرَّقت أيضاً [بين من لا يجوز عليه، و]بين من إذا وقع منه التواطي جاز أن ينكتم، وبين من لا يجوز انكتام تواطي.

فإنَّ كلّ عاقل خالط أهل العادات، يعلم ضرورةً أنَّ أهل مدينة السلام، أنَّه يتَّفق منهم الكذب الواحد من غير تواطئ عليه ولا أن يتواطؤا ويقوم / [[ص ٣٣٨]] لهم جامع علىٰ الخبر مقام التواطئ، فينكتم ذلك فيستزيل، لا يجوز علىٰ من حضر بعض.

فإذا علم أنَّ وجود كون الخبر كذباً لا يصحُّ علىٰ هذه الجماعات، فليس بعد ارتفاع كونه كذباً إلَّا أنَّه صدق، وأيّ عجب واستبعاد لأن يكون أحدنا يلقىٰ بنفسه ويسمع الخبر ممَّن هو علىٰ صفة المتواترين.

أوَليس كلّ واحد منّا يسمع الأخبار ممَّن يخبره عن عمان وسجستان والبلدان التي ما شاهدها، فيعلم صدقهم إذا علم أنَّ العادة لم تجئ في مثل من خبَّره عن ذلك بالكذب، لعدم جواز اتّفاق الكذب والتواطئ، وهل العلم بالوقائع والحوادث الكبار في عصرنا مستفاد إلَّا ممَّن يخبرنا مشافهةً عن هذه الأُمور.

وكذلك العلم بالنصّ الذي ينفرد به الإماميَّة، لا يزال أحدنا يسمع كلّ إمامي عاصره ولقاه يرويه له، مع كثرتهم وامتناع الكذب في العادات علىٰ مثلهم، وليس يجب أن لا يعلم هذا النصّ إلَّا بعد أن يلقىٰ كلّ إمامي يرويه في كلّ بلد، لأنَّه إذا لقي من جملتهم من خبَّره بالنصّ، وقد بلغوا من الكثرة إلىٰ حدٍّ يقضي العادات بأنَّ الكذب لا يجوز معه عليهم صدَّقهم، وإن لم يخبره كلّ إمامي في الأرض.

وليس من شرط الخبر المتواتر أن يكون رواته متباعدي الديار مختلفي الآراء والأوطان ولا يحصيهم عدداً، علىٰ ما مضىٰ في المسألة، علىٰ ما يظنّه من لا خبرة له، لأنَّ التواطئ قد يحصل بأهل بلد واحد، بل بأهل محلَّة واحدة، ومع اتّفاق الآراء والأوطان واختلافها، فلا معنىٰ لاعتباره ولا تأثير في الحكم المطلوب له.

ولم يبقَ إلَّا أن نُبيِّن أنَّ الناقلين إذا كانوا لم ينقلوا عمَّا شاهدوه بنفوسهم، بل / [[ص ٣٣٩]] عن طبقات كثيرة إلىٰ أن يتَّصل بالمنقول عنه، كيف السبيل إلىٰ العلم بأنَّ الطبقات كلّها في الكثرة وامتناع الكذب عليها كالطبقة الأُولىٰ التي شاهدناها.

وقد كان أصحابنا يستدلّون علىٰ ذلك بطريقة قد بيَّنا في كتاب الشافي وغيره أنَّها غير مرضية وطعنّا فيها، وهي أن يقولوا: إذا أخبرنا من يلينا من الطبقات بأنَّهم

نقلوا الخبر عمَّن هو علىٰ مثل صفتهم في الكثرة، علمنا أنَّ الصفات متَّفقة.

وهذا ليس بصحيح، لأنَّه يجوز أن يخبرنا من يلينا بذلك إن لم يكونوا صادقين، لأنَّ الكذب في مثل ذلك يجوز علىٰ الجماعات، لأنَّه قد يجوز أن يدعوهم إليه داع واحد من غير أن يتواطؤا، وإنَّما يُقبَل خبر الجماعة إذا كان عمَّا لا يجوز أن يجتمعوا علىٰ الإخبار به إلَّا بالتواطئ، وقد علمنا فساده، أو لكونه صادقاً.

ولهذا نقول: إنَّ الجماعات الكثيرة لو نقلت أنَّ النبيّ ﷺ تخلَّف أمير المؤمنين عليه السلام، أو نصَّ عليه بالإمامة من غير تعيين علىٰ خبر بعينه وألفاظ لها صورة مخصوصة.

وقد بيَّنا في الشافي بردّ وغيره أنَّ الطريق إلىٰ العلم باتّفاق الطبقات في هذه الصفة أنَّ الأمر لو لم يكن علىٰ ذلك، أو كان هذا الخبر ممَّا حدث وانتشر بعد فقد، أو قوي بعد ضعف، وكثير رواية بعد قلَّة يوجب [ظ: لوجب] أن يعلم المخالطون لرواية ذلك من حالهم ويخبرون ويتعيَّن لهم زمان حدوثه بعينه، ويفرِّقوا بينه وبين ما تقدَّمه من الأزمنة، لأنَّ العادات تقضي بوجوب العلم بما ذكرناه.

ألَا ترىٰ أنَّ كلّ مذهب حدث بعد فقد يُعلَم ضرورةً من حاله، ويفرَّق بين زمان حدوثه وبين ما تقدَّمه. فإذا فقدنا في أهل التواتر العلم بما ذكرناه، علمنا / [[ص ٣٤٠]] أنَّ صفة الطبقات في نقل هذا الخبر واحدة، وفرَّعنا هذه الجملة تفريعاً يزيل الشبهة بها.

وفي هذا القدر الذي ذكرناه هاهنا كفاية.

* * *

الشافي في الإمامة (ج ١):

[[ص ٧٧]] فأمَّا قوله: (ولذلك ارتكب بعضهم عند هذا الإلزام القول بإبطال التواتر...)، فهو سهو منه عجيب، لأنّا لا نُبطِل _ بحمد الله _ التواتر، وهو عندنا الحجَّة في ثبوت السمعيات، وكيف نُبطِله وبه نحتجّ في النصّ علىٰ أعيان الأئمَّة، ومعجزات الأنبياء؟ فإن كان يظنّ إذا جوَّزنا علىٰ المتواترين الإعراض عن النقل بشبهةٍ أو تعمّدٍ فقد أبطلنا التواتر، فقد وقع بعيداً، لأنَّ الناقلين إنَّما يكونون متواترين إذا نقلوا أو أخبروا علىٰ وجه مخصوص، وعندنا أنَّهم إذا نقلوا الخبر علىٰ وجه التواتر كان نقلهم حجَّة، وتجويز الإعراض عن النقل عليهم لا يقدح في صحَّة التواتر، ولا يكون تجوّزه عليهم مبطلاً له.

* * *

[[ص ٢٨٣]] فأمَّا القدح في التواتر فمعاذ الله أن نراه أو نذهب إليه، فإن كان يظنّ أنّا إذا منعنا من أن يُحفَظ الشرع به فقد قدحنا فيه، فقد أبعد، لأنَّ القدح فيه إنَّما يكون بالطعن في كونه حجَّةً وطريقاً إلىٰ العلم عند وروده علىٰ شرائطه، فأمَّا لما ذكرناه فلا.

* * *

/ [[ص ٢٨٥]] يقال له: أمَّا التواتر فقد بيَّنا أنّا لا نطعن عليه ولا نقدح فيه، بل هو عندنا من حجج الله تعالىٰ علىٰ عباده، وأحد الطرق إلىٰ العلم، فمن ظنَّ علينا خلاف هذا، أو رمانا بإبطاله، فهو مبطل سَرِف، والذي نذهب إليه من جواز الكتمان والعدول عن النقل عن الناقلين لا يقتضي إبطال التواتر، وترك العمل عليه إذا ورد علىٰ شرائطه، لأنَّه إنَّما يكون حجَّة إذا قام الرواة بأدائه ونقله، فأمَّا إذا لم يفعلوا ذلك فقد سقطت الحجَّة به، وجميع ما ذكره وجعل التواتر طريقاً إليه من العلم بكون النبيّ والقرآن ووقوع التحدّي صحيح، وليس بحجَّة علينا، بل علىٰ من طعن علىٰ التواتر، وذهب إلىٰ أنَّه ليس بطريق إلىٰ العلم.

* * *

الشافي في الإمامة (ج ٢):

[[ص ٦٨]] والطريق إلىٰ تصحيح النصّ الذي ذكرناه أن نُبيِّن صفة الجماعة التي إذا أخبرت كانت صادقة، والشروط التي معها يكون خبرها دلالة وموصلاً إلىٰ العلم بالمخبر، ثمّ نُبيِّن أنَّ تلك الصفات والشروط حاصلة في نقل الشيعة للنصِّ علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام.

أمَّا شروط الجماعة التي إذا أخبرت أمكن أن يُعلَم صحَّة مخبرها فثلاثة:

أحدها: أن ينتهي في الكثرة إلىٰ حدٍّ لا يصحُّ معه أن يتَّفق الكذب علىٰ المخبر الواحد منها، والشرط الآخر أن يُعلَم أنَّه لم يجمعها علىٰ الكذب جامع من تواطؤ وما يقوم مقامه، والآخر أن يكون اللبس والشبهة زائلين عمَّا خبَّرت عنه.

/ [[ص ٦٩]] هـذا إذا كـان الكـلام في الجماعـة المخبرة عـن المخبر بـلا واسـطة، فـإن كانـت مخبرة عـن غيرهـا وجب اعتبار هذه الشـروط فـيمن خـبَّرت عنـه حتَّـىٰ يُعلَـم أنَّ الجماعات التـي خـبَّرت عنهـا هـذه الجماعـة صـفتها فـيما ذكرنـاه صـفة هـذه الجماعـة، وبـه نقطـع عـلىٰ أنَّـه لم يتوسَّـط بينهـا وبـين المخبر عنه جماعة لم تكمل لها هذه الشروط.

فـإن قـال قائـل: بيِّنـوا تـأثير الشـروط التـي ذكرتموهـا في العلـم بصـحَّة الخـبر، وأنَّ فقـدها أو فقـد بعضـها مخـلٌّ بـالعلم بصـحَّته ووجودهـا محصِّـل لطريـق العلـم، ثـمّ بيِّنـوا كيف السبيل إلىٰ العلم بحصولها، وما الطريق إليه.

قيـل لـه: أمَّـا تـأثير الشـروط المـذكورة فبـيِّن، لأنَّ الجماعـة إذا لم تبلـغ الحـدِّ الـذي يسـتحيل عليهـا عنـد بلوغـه الكـذب عـن المخـبر المخصـوص اتّفاقـاً لم نـأمن مـن وقـوع الكـذب منهـا عـلىٰ هـذا الوجـه، كـما أنَّ الواحـد والاثنـين إذا أخبرا عـن أمـر لم نـأمن في خبرهمـا أن يكـون كـذباً، مـن حيـث كان ما ذكرناه مـن اتّفـاق الكـذب غـير مـأمون منهما، وكـذلك متـىٰ لم نعلـم أنَّهـا لم تتواطـأ أو حصـل فيهـا مـا يقـوم مقـام التواطـؤ جوَّزنـا أن يكـون الكـذب وقـع منهـا عـلىٰ سـبيل التواطـؤ، لأنّـا نعلـم أنَّ بـالتواطؤ يجـوز عـلىٰ الجماعـة مـا يستحيل لـولاه، والشـبهة ووقـوع اللـبس أيضـاً ممَّـا يجمـع عـلىٰ الكـذب، ألَا تـرىٰ إلىٰ جـواز الكـذب عـلىٰ الخلـق العظـيم مـن المبطلـين في الإخبـار عـن ديانـاتهم ومـذاهبهم التـي اعتقـدوها بالشـبهات، أو بـما يجـري مجراهـا مـن التقليـد، وإنَّـما جـاز أن يُخـبِروا مـع كثـرتهم بالكـذب عـلىٰ سـبيل الشـبهة وإن لم يكـن هنـاك تواطـؤ، لأنَّ الشـبهة تُخيِّـل لهـم كـون الخـبر صـادقاً والمـذهب حقّـاً، فكـما أنَّهـم إذا علمـوه صـدقاً جـاز أن يُخـبِروا عنـه مـع الكثـرة مـن غـير تواطـؤٍ / [[ص ٧٠]] وكـان علمهـم بأنَّـه صـدق يـدعوهم إلىٰ الخـبر ويقـوم مقـام السـبب الجـامع، فكـذلك إذا اعتقـدوا فـيما لـيس بهـذه الصـفة أنَّـه عليهـا، لأنَّ المعتـبر فـيما يجـري هـذا المجـرىٰ هـو بالاعتقـاد لا بـما عليـه الشـيء في نفسـه، ولهـذا يجـوز أن يختـار الكـذب عـلىٰ الصـدق في بعـض المواضـع مـع تسـاويهما في المنـافع ودفـع المضـارّ متـىٰ اعتُقِـد في الكـذب أنَّـه صـدق، ولا فـرق فـيما شرطنـاه مـن ارتفـاع اللـبس والشـبهة بـين أن يكـون المخـبر عنـه مشـاهداً أو غـير مشـاهد، لأنَّ الشـبهة كـما يصـحُّ دخولهـا فـيما لـيس بمشـاهد كالـديانات ومـا أشـبهها فقـد يصـحُّ دخولهـا في المشـاهد عـلىٰ بعـض الوجـوه، ولهـذا نُبطِـل نقـل اليهـود والنصـارىٰ صـلب المسـيح عليه السلام ونقـول: إنَّ نقلهـم لـو اتَّصـل بـالمخبر عنـه مـع اسـتيفاء جميـع أسـلافهم للشـروط الحاصـلة في هـؤلاء الأخـلاف مـن الكثـرة وغيرهـا لأمكـن أن يكـون خـبرهم بـاطلاً مـن جهـة الشـبهة ووقـوع الالتبـاس، لأنَّ المصـلوب لا بـدَّ أن يتغـيَّر حليتـه، وتنكـر صـورته، فـلا يعرفـه كثير ممَّـن كـان يعرفـه، وبعـده عـن النـاظرين معـينٌ أيضـاً عـلىٰ دخول الشبهة.

ولأنَّ اليهـود الـذين ادَّعـوا قتلـه لم يكـن لهـم بـه معرفـة مستحكمة، لأنَّـه لم يكـن مخالطـاً لهـم ولا مكاسـراً، ومـن هـذه صورته لا يمتنـع أن يشـتبه الحـال فيـه بغـيره، وقـد قيـل: إنَّ الله سبحانه ألقىٰ شـبه المسـيح عـلىٰ غـيره، وإنَّ ذلـك ممَّـا يجـوز عـلىٰ عهد الأنبياء، وإن كـان غـير جـائز في أحـوال أُخـر، وكـلّ هـذه الوجـوه ترجـع إلىٰ الشـبهة واللـبس، فلـذلك ذكرناهـا، وإن كانـت كالخارجـة عـن مقصـدنا، فـلا بـدَّ مـن اشـتراط ارتفـاع الشبهة في المخبر عنه مشاهداً كان أو غير مشاهد.

وإنَّـما شرطنـا في الجماعـات المتوسّـطة بـين المخـبر عنـه مثل ما شرطنـاه في الجماعـة التـي تلينـا، لأنّـا متـىٰ لم نعلـم ذلـك جوَّزنـا كـون الجماعـة المخـبرة لنـا / [[ص ٧١]] صـادقة عمَّـن خـبَّرت عنـه، وإن كـان الخـبر في الأصـل بـاطلاً، فلـيس يصـحُّ أن يُعلَم كـون الخـبر في الأصـل صـدقاً والمخـبر عنـه عـلىٰ الحـدِّ الـذي تناولـه الخـبر إلَّا بـأن تحصـل الشـروط المـذكورة في طبقات المخبرين، ومـن هاهنـا لم نلتفـت إلىٰ أخبـار اليهـود عـن تأبيـد الشـرع وإخبـارهم وإخبـار النصـارىٰ عـن صـلب المسـيح عليه السلام مـن حيـث كـان نقلهـم ينتهـي إلىٰ عـدد قليـل لا يصحُّ أن يؤمن فيه التواطؤ وغيره.

وإنَّـما قلنـا: إنَّ تكامـل الشـروط التـي وصـفنا مقـتضٍ كون الخبر صـدقاً مـن حيـث خـبر الجماعـة الموصـوفة لما لم يخـلُ مـن أن يكـون صـدقاً أو كـذباً، وكـان وقوعـه كـذباً لا بـدَّ أن يكون إمَّا اتّفاقـاً أو لتواطـؤٍ أو لشـبهةٍ، وقـد علمنـا ارتفـاع كـلّ ذلـك فوجـب أن يكـون صـدقاً، لأنَّـه لا يمكـن أن يقـال: إنَّ كونـه كـذباً يقتضـي الاجـتماع عليـه، ولا يحتـاج إلىٰ أحـد الأقسـام التـي ذكرتموهـا كـما تقولـون في الصـدق، لأنّـا سـنُبيِّن عن بطلان تساوي الصدق والكذب في هذا الوجه.

وأمَّا الطريق إلىٰ العلم بحصول هذه الشروط في الجماعة فواضح، لأنَّه متعلّق بالعادات، ولا شيء أجلىٰ ممَّا استند إليها.

أمَّا اتّفاق الكذب عن المخبر الواحد فكلّ من عرف العادات يعلم ضرورةً أنَّه لا يقع من الجماعة، وأنَّ حال الجماعة فيه مخالفة لحال الواحد والاثنين. ولهذا يجوز أن يُخبِر أحد من حضر الجامع يوم الجمعة بأنَّ الإمام سها فتنكَّس علىٰ رأسه من المنبر وهو كاذب، ولا يجوز أن يُخبِر جميع من حضر الجامع بذلك إلَّا لتواطؤ أو ما يقوم مقامه، وقد مثَّل المتكلِّمون امتناع وقوع الكذب منهم إذا لم يكن تواطؤ بامتناع وقوع تصرّف / [[ص ٧٢]] مخصوص، ولباس معيَّن، وأكل شيء واحد، ونظم قصيدة بعينها منهم من غير أن يكون لهم سبب جامع، ومثَّلوه أيضاً بما هو معلوم من استحالة أن يُخبِر الواحد أو الجماعة عن الأُمور الكثيرة فيقع خبرهم بالاتّفاق صدقاً من غير علم تقدَّم، وبما يعلمه أيضاً من استحالة وقوع الكتابة المنتظمة أو الصنعة المحكمة من الجماعة وهي جاهلة بما وقع منها علىٰ سبيل الاتّفاق، وإن كان كلّ واحد منها يجوز أن يقع منه كتابة الحرف والحرفين، وكلّ الذي ذكروه صحيح، وليس منزلة العلم باستحالة وقوع الكذب اتّفاقاً من الجماعة الكثيرة من غير تواطؤ بأدون رتبةً وأخفىٰ عند العقلاء من جميع ما ذُكِرَ، بل منزلة هذه العلوم أجمع عند من خبر العادات واحدة، وإنَّما يُحمَل بعضها علىٰ بعض علىٰ سبيل الكشف والإيضاح، وإلَّا فالكلّ علىٰ حدٍّ واحد، وليس يخرج العلم الذي ذكرناه من حيّز الضرورة وقوعه عند ضرب من الاختبار للعادة، لأنَّه غير ممتنع في العلوم الضرورية أن تقع عند تقدّم اختبار أو غيره كالعلم بالصنائع ووقوعه عند مزاولتها والحفظ الواقع عند الدرس.

وليس لأحدٍ أن يقول: إذا جاز أن يُخبِر الجماعة الكثيرة بالصدق ومن غير تواطؤ، فألَّا جاز أن يُخبِر الجماعة الكثيرة بالكذب علىٰ هذا الوجه؟ وأيُّ فرقٍ بين الأمرين؟ لأنَّ مفارقة الصدق للكذب في هذا الباب معلومة، من جهة أنَّ الصدق يجري في العادة مجرىٰ ما حصل فيه سبب جامع، وعلم الجماعة بكونه صدقاً داعٍ إليه وجامع عليه، وليس كذلك الكذب، لأنَّ الكذب لا بدَّ في فعله من أمر زائد وسبب جامع، ولصحَّة ما ذكرناه ما استحال في العادة أن يُخبِر أهل بلد كبير بوقوع حادثة عظيمة وهم كاذبون مع تواطؤ وما يقوم مقامه، وجاز أن يُخبِر بذلك وهم صادقون مع ارتفاع التواطؤ.

/ [[ص ٧٣]] فأمَّا ما به يُعلَم ارتفاع التواطؤ عن الجماعة فهو أنَّ التواطؤ إمَّا أن يكون واقعاً بالملاقاة والمشافهة أو بالمكاتبة والمراسلة، وربَّما تكرَّرت هذه الأُمور فيه بمجرىٰ العادة، بل الغالب تكرّره، لأنَّ الجماعات الكثيرة العدد لا يستقرُّ بينها ما يُعمَل عليه ويُجمَع علىٰ الإخبار به من أوَّل وهلة، وبأيسر سبب، وما هذه حاله لا بدَّ أن يظهر ظهوراً يشترك كلّ من كان له اختلاط بالقوم في المعرفة به، حتَّىٰ يؤدّي عند عدم ظهوره إلىٰ وجوب القطع علىٰ انتفائه وظهور ما يقع من تواطؤ الجماعة واجب في الجماعة القليلة العدد أيضاً، حتَّىٰ أنَّ من خالطها علىٰ قلَّة عددها لا بدَّ أن يقف علىٰ ذلك إن وقع منها، وإذا وجب ظهور ما ذكرناه فيمن قلَّ عدده من الجماعات فهو في العدد الكثير أوجب، علىٰ أنَّ الجماعة ربَّما بلغت في الكثرة مبلغاً يستحيل معه عليها التواطؤ جملةً، ونقطع علىٰ تعذّره، لأنَّا نعلم أنَّ أهل بغداد بأسرهم لا يجوز أن يواطئوا جميع أهل خراسان، لا باجتماع ومشافهة، ولا بمكاتبة ومراسلة.

وأمَّا الأسباب الجامعة علىٰ الأفعال القائمة مقام التواطؤ كتخويف السلطان وإرهابه فلا بدَّ أيضاً من ظهورها ووقوف الناس عليها، لأنَّه ليس يجمع الجماعة علىٰ الأمر الواحد من خوف السلطان إلَّا ما ظهر لهم ظهوراً شديداً، وما بلغ من الظهور هذا المبلغ لا بدَّ أن يكون معروفاً، فمتىٰ لم تكن المعرفة به حاصلة وجب القطع علىٰ ارتفاعه.

فأمَّا ما يُعلَم به ارتفاع الشبهة واللبس عمَّا خبَّرت عنه الجماعة، فهو أنَّ الشبهة إنَّما تدخل فيما يرجع إلىٰ المذاهب والاعتقادات، ويخرج عن باب ما يُعلَم ضرورةً علىٰ الوجه الذي ذكرناه فيما تقدَّم، فإذا كان خبر / [[ص ٧٤]] الجماعة عن أمر معلوم بالمشاهدة ضرورةً خرج عن هذا الباب.

وقد تدخل الشبهة ويقع الالتباس أيضاً في الأشياء المدركة علىٰ بعض الوجوه، لأنَّ المشاهد للشيء من بعد

ربَّما اشتبه عليه أمره حتَّىٰ يعتقد فيه خلاف الحقّ، كما يصيب من شاهد السراب واعتقد أنَّه ماء، وكذلك قد يُسمَع الكلام من بُعد فيشتبه علىٰ السامع، إلَّا أنّا نُفرِّق بين أحوال المدركات ونُميِّز بين ما يصحُّ اعتراض الشبهة فيه وما لا يصحُّ أن يعترضه شبهة، فمتىٰ كان الخبر متناولاً لحال لا تدخل الشبهة في مثلها، وتكاملت شروطها الباقية قطعنا علىٰ صحَّته.

فأمَّا حصول الشرائط المذكورة في جميع الطبقات فيُعلَم بما يرجع إلىٰ العادة أيضاً، لأنَّها جارية بأنَّ الأقوال التي تظهر وتُنشَر بعد أن لم تكن كذلك لا بدَّ أن يُعرَف ذلك من حالها حتَّىٰ يُعلَم الزمان الذي ابتدأت فيه بعينه، والرجال الذين ابتدعوها، وتولّوا إظهارها، وحكم الأخبار التي يقوىٰ فروعها ويرجع نقلها إلىٰ آحاد أو جماعة قليلة العدد هذا الحكم، ولا بدَّ فيمن كانت له خلطة بأهل الأخبار من أن يكون عارفاً بحالتي ضعفها وقوَّتها، بهذا جرت العادات في المذاهب والأقوال الحادثة بعد أن كانت مفقودة، والقويَّة بعد الضعف، كما علمناه من حال الخوارج والجهمية والنجّارية ومن جرىٰ مجراهم ممَّن أحدث مقالة لم تتقدَّم، حتَّىٰ فرَّق / [[ص ٧٥]] أهل الأخبار بأسرهم بين زمان حدوث أقوالهم والزمان الذي كانت فيه أقوالهم مفقودة، وبين الأحوال التي تظاهرت فيه مذاهبهم وانتشرت في الجماعات والأحوال التي كانت فيها مقصورة علىٰ العدد القليل، وهذا في بابه يجري في وجوب الظهور مجرىٰ ما نوجبه من ظهور التواطؤ متىٰ وقع من الجماعات.

وقد قيل: إنَّ أحد ما يُعلَم به استيفاء الجماعة المتوسّطة في النقل للشروط أن ينقل إلينا الجماعة التي تلينا أنَّها أخذت الخبر المخصوص عن جماعة لها مثل صفتها، وأنَّ تلك الجماعة أخبرتهم بأنَّها أخذت أيضاً الخبر عن جماعة هذه صفتها، حتَّىٰ يتَّصل النقل بالمخبر عنه، وهذا وجه، لأنَّ العلم بحال الجماعة لها مثل صفتها، وأنَّ تلك الجماعة في امتناع التواطؤ والاتّفاق علىٰ الكذب فيها ضروري، يحصل لكلّ من خالطهم واختبر العادة في أمثالهم، وإذا كان العلم بحالهم ضرورياً وخبَّرت الجماعة التي تلينا عن تلك الحال وقد عرفنا ثبوت الشروط فيهم وجب أن تكون صادقة، وجرىٰ خبرها عن حال الجماعة التي نقلت عنها في أنَّه لا يكون إلَّا صدقاً مجرىٰ نفس الخبر الذي تلقَّته عن الجماعة، فكما لا يجوز أن تكون كاذبة في أنَّها تلقَّت ذلك عن غيرها، وسمعته منه فكذلك لا يجوز أن تكون كاذبة فيما خبَّرت به من صفته، لأنَّ الأمرين جميعاً يرجعان إلىٰ الضرورة، وليس ممَّا يصحُّ أن تعترض فيه الشبهة.

وهذا يُبطِل قول من اعترض هذا الوجه، بأن قال: لعلَّهم غالطون / [[ص ٧٦]] فيما خبَّروا به من صفة الجماعة، ومتوهّمون ما لا أصل له، ويُبطِل أيضاً قوله: (كيف السبيل إلىٰ العلم بتساوي الجماعات في العدد وهو أمر غير منضبط ولا منحصر؟ ومن أيّ وجه يعلم الجماعة التي تلينا مساواة من نقلت عنه لها في الكثرة والعدد؟)، لأنّا لم نعتمد علىٰ ما ظنَّه من تساوي العدد والكثرة، وإنَّما اعتبرنا أن تُخبِر الجماعة بأنَّ لمن نقلت عنه مثل صفتها في استحالة التواطؤ والاتّفاق علىٰ الكذب، وهذا معلوم ضرورةً علىٰ ما تقدَّم، ولا اعتبار معه بزيادة العدد ولا بنقصانه.

* * *

الشافي في الإمامة (ج ٣):

[[ص ٩٧]] فأمَّا قوله: (إنَّ الخبر لا يصير داخلاً في التواتر بأن يقولوا: إنَّ الشيعة طبقت البلاد عصراً بعد عصر، فروايتها يجب أن تبلغ حدّ التواتر دون أن نُبيِّن حصول النقل علىٰ شروط التواتر)، فليت شعرنا بأيِّ شيءٍ يُعلَم التواتر؟ أهو أكثر من أن نجد كثرة لا يجوز عليهم التواطؤ والتعارف ينقلون ويدَّعون أنَّهم نقلوا خبراً ما عمَّن هو بمثل صفتهم، ونعلم أنَّ أوَّلهم في الصفة كآخرهم إلىٰ سائر الشروط التي تقدَّم ذكرها ودلالتنا علىٰ ثبوتها في نقل الشيعة؟ ومتىٰ شكَّ شاكٌّ فيما ذكرنا فليتعاط الإشارة إلىٰ خبر متواتر حتَّىٰ نُعلمه أنَّ خبر الشيعة يوازنه إن لم يزد عليه، ولولا أنّا حكمنا هذا فيما تقدَّم وبسطناه وفرغنا منه لما اقتصرنا فيه علىٰ هذه الجملة، وقد بيَّنا أيضاً أنَّه ليس من شرط صحَّة التواتر حصول العلم الضروري، فليس له أن يجعل الدلالة علىٰ أنَّ هذه الأخبار غير متواترة فقد العلم الضروري بمخبرها، وكلّ هذا قد تقدَّم.

* * *

٧٠ - التوبة:

شرح جمل العلم والعمل:

[[ص ١٤٨]] **مسألة:** قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: وقبول التوبة وإسقاط العقاب عندنا تفضّل من الله تعالىٰ، للوجه الذي ذكرناه مع فقد التنافي.

شرح ذلك: التوبة طاعة واجبة، لأنَّها امتناع من قبيح، وبها يخرج الإنسان من أن يكون مصرَّاً عليه، ويستحقُّ بفعلها الثواب. غير أنَّه لا يجب سقوط العقاب عندها عقلاً وإنَّما يسقط عندها تفضّلاً من الله تعالىٰ كما يسقط عند العفو. وقد أجمع المسلمون علىٰ أنَّ التائب يسقط عقابه وإن اختلفوا في علَّة إسقاطه.

/ [[ص ١٤٩]] والذي يدلُّ علىٰ أنَّها لا تُسقِط العقاب عقلاً، ما بيَّناه قبل هذا من أنَّه لا تضادَّ بين الطاعة والمعصية، ولا بين المستحقّ عليهما من الثواب والعقاب، فإذا ثبت ذلك ثبت ما أردناه.

فأمَّا قول من خالف في ذلك وقال: إنَّها تُسقِط العقاب من حيث كان بذلاً للمجهود، وحملوا ذلك علىٰ الاعتذار الحاصل من المسيئ علىٰ المساء اليه في الشاهد، وأنَّ ذلك يوجب إسقاط ذمِّه علىٰ الإساءة المتقدِّمة. فمحض الدعوىٰ، لأنّا لا نُسلِّم لهم ذلك، وجميع المرجئة يدفعونه، فلا يمكن ادِّعاء علم ضروري فيه. فإذا بطل ما قالوا ثبت ما أردناه.

* * *

٧١ - التوحيد:

مباحث عامَّة:

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ١)/ (جوابات المسائل الميافارقيات):

[[ص ٢٨٥]] **مسألة سابعة وعشرون: [حقيقة التوحيد]:**

روي: أنَّ الناس في التوحيد علىٰ ثلاثة أقسام: مثبت، ونافٍ، ومشبّه. فالمشبّه مشرك، والنافي مبطل، والمثبت مؤمن. تفسير ذلك؟

/ [[ص ٢٨٦]] الجواب: المراد هنا بالمثبت من أثبت الشيء علىٰ ما هو عليه واعتقده علىٰ ما هو به. والنافي مبطل، لأنَّه بالعكس من ذلك. فأمَّا المشبّه فهو من اعتقد أنَّ لله تعالىٰ شبيها، وذلك مشرك لا شبهة في شركه.

* * *

الملخَّص في أُصول الدين:

[[ص ٢٦٩]] **فصل: في الدلالة علىٰ أنَّه تعالىٰ واحد لا ثاني له في القِدَم:**

الذي يدلُّ علىٰ ذلك، أنَّه لو شاركه مشارك في القِدَم، لوجب أن يكون مِثْلاً له، ومستحقَّاً لجميع ما يستحقّه من الصفات النفسية، وذلك يقتضي كونه قادراً لذاته، والاشتراك في كونهما قادرين لذاتهما، ينقض حكم كون القادر قادراً، لأنَّ حكم كلّ قادر صحَّة التمانع بينه وبين غيره من القادرين، وإذا كانا قادرين للنفس، لم يَجُز أن يتمانعا، لأنَّ أحدهما إذا أراد أن يفعل ضدّ ما يفعله الآخر، لم يخلُ من أن يوجد المراد أو أن يرتفعا أو يوجد أحدهما، وفي الأوَّل وجود الضدَّين، وفي الثاني وجود ضعفهما وتناهي مقدورهما، وإخراجهما من أن يكونا قادرين لأنفسهما، وفي الثالث وجود ضعف الرأي لم يوجد مراده وتناهي مقدوره، وذلك يقتضي كونه قادراً بقدرة وأنَّه جسم محدَث، فوجب نفي ثانٍ في القِدَم، لفساد ما يؤدّي إليه.

وهذه الجملة التي ذكرناها في الاستدلال لا يثبت إلَّا بعد بيان أشياء:

منها: أنَّ القديم قديم لنفسه، وأنَّ ما شاركه في كونه قديماً يجب أن يكون مثله ومشاركاً له في جميع صفاته النفسية، وهذا ممَّا قد مضىٰ الكلام عليه في باب الصفات مستقصىٰ.

ومنها: أنَّ التمانع يصحُّ بين كلّ قادرين، وأنَّه من حكم كون القادر قادراً، ويدخل في أنَّ مقدور كلّ واحدٍ منهما يجب أن يكون غير مقدور صاحبه، وأنَّ القادر علىٰ الشيء لا بدَّ من أن يكون قادراً علىٰ جنس ضدّه، إذا كان له ضدٌّ.

ومنها: أنَّ الممنوع لا بدَّ أن يكون متناهيٰ المقدور.

ومنها: أنَّ المتناهي المقدور لا يكون إلَّا قادراً بقدرة.

ومنها: أنَّ القادر بقدرة لا يكون إلَّا جسماً، والجسم لا يكون إلَّا محدَثاً.

/ [[ص ٢٧٠]] فأمَّا الكلام في أنَّ التمانع يصحُّ بين كلّ قادرين فواضح، لأنَّ مفارقة حال القادر الواحد في ذلك لحال القادرين من المعلوم ضرورةً، وكلّ من علم

القادر قادراً، علم صحَّة ممانعته لقادر آخر قبل تصفّح أحواله، وصحَّة التمانع ينفي أن يكون مقدورهما واحد، ويقتضي أنَّ كلَّ واحد منهما قادراً علىٰ ضدّ ما يقدر عليه صاحبه.

علىٰ أنَّ صحَّة التمانع بين القادرين يفتقر إلىٰ أصلين ما فيهما إلَّا ثابت بالدليل الواضح: أحدهما: أنَّ القادرين لا يجوز أن يكون مقدورهما واحداً، وأنَّه لا بدَّ من تغاير مقدورهما. والثاني: أنَّ القادر علىٰ الشيء قادر علىٰ جنس ضدّه.

وهذان الأصلان من حقّهما أن يُذكرا عند الكلام في أبواب العدل، إلَّا أنَّنا نتكلَّم الآن علىٰ أنَّ المقدور الواحد لا يكون مقدوراً علىٰ سبيل الإحداث لقادرين، ونؤخِّر إبطال كونهما مقدورين علىٰ وجهين مختلفين لقادر واحد إلىٰ الكلام في العدل، فإنَّه أخصُّ به، ونشير إلىٰ جملة في أنَّ القادر علىٰ الشيء قادر علىٰ جنس ضدّه، ونؤخِّر استقصاء ذلك إلىٰ موضعه.

والذي يدلُّ علىٰ فساد كون المقدور الواحد لقادرين، أنَّه يؤدّي إلىٰ إضافة العدل إلىٰ من يجب نفيه عنه، أو نفيه عمَّن يجب إضافته إليه، وفي هذا إبطال الطريق إلىٰ العلم بكون الفاعل فاعلاً، وأنَّه ليس بفاعل.

وإنَّما قلنا ذلك من حيث علمنا أنَّ مقدورهما إذا كان واحداً، فيجب متىٰ وُجِدَ أن يكون فعلاً لهما جميعاً، [و]أنَّ ما له يصير الفعل فعلاً لفاعله، ليس بأكثر من وجوده بعد أن كان قادراً عليه، وهذا الحكم حاصل معهما له، فيجب أن يكون فعلاً لهما.

وإذا ثبت ذلك، ونحن نعلم أنَّه يصحُّ من أحدهما أن تدعوه الدواعي إلىٰ فعل ذلك المقدور فيريد إيجاده، مع كون الآخر كارهاً لإيجاده مصروفاً من فعله، لأنَّ كونهما قادرين يقتضي صحَّة ذلك، وإنَّما يستحيل علىٰ الذات الواحدة في الحالة الواحدة الاختلاف في الدواعي والإرادة والكراهة.

/ [[ص ٢٧١]] وإذا ثبتت هذه الجملة، لم تخلُ حال ذلك المقدور من وجهين: إمَّا أن يوجد أو لا يوجد، وفي وجوده إثبات الفعل لمن يجب نفيه عنه، لأنَّ غاية ما يقتضي، أنَّ الفعل مع التحلية هي الكراهة وثبوت الصوارف، وفي ارتفاع الفعل نفيه عمَّن يجب إثباته له من حيث كان كون المريد مريداً، وحصول الدواعي مع التحلية وزوال الموانع غاية ما يقتضي ثبوت الفعل.

ويجب علىٰ هذا الوجه أيضاً تعذّر الفعل علىٰ القادر من غير منع، فيجب علىٰ هذا فساد كون المقدور الواحد مقدوراً لقادرين، لاستحالة ما يؤدّي إليه.

وليس لأحدٍ أن يعترض كلامنا، ممَّا يقتضي اتّفاق القادرين في الدواعي والإرادة والكراهة، لأنَّا لم نبنِ الدليل إلَّا علىٰ صحَّة اختلافهما في ذلك وجوازه دون وجوبه.

ولا له أن يعترضه لمن يكون مضطرَّاً إلىٰ الإرادة وهو غير فاعل لمرادها، أو بمضطرّ إلىٰ الكراهة وهو مع كراهته فاعل لما تناوله، إذا علم أنَّ له فيه نفعا ودفع ضرر.

وذلك أنَّا إنَّما شرطنا التحلية احترازاً من هذه الاعتراضات، فقلنا: من حقِّ المريد مع التحلية أن يفعل ما أراده من حقِّ الكاره، ومع التحلية لا توجد ما كرهه.

وممَّا يدلُّ أيضاً علىٰ أنَّ مقدورهما إذا كان واحداً ثمّ وُجِدَ وجب أن يكون فعلا لهما معاً لنا، فعُلِمَ أنَّهما لو أحدثاه جميعاً لم يحصل له من الحكم إلَّا ما حصل له عند حدوثه من أحدهما، لأنَّ الحدوث لا يتزايد، فيجب متىٰ حدث أن يكون فعلاً لهما.

فإن قيل: دلّوا علىٰ أنَّ الحدث لا يتزايد، وأنَّ الذات لا يصحُّ أن تكون مخترعة من وجهين.

قلنا: لو ساغ أن تكون للذات في الوجود صفتان، لجاز أن نجعل للذات بعد إيجاد أحد القادرين لها، القادر الآخر علىٰ الصفة الأُخرىٰ، لأنَّه إذا جاز أن تحصل هاتان الصفتان للذات في الحالة الواحدة، جاز أن تحصل في حالتين، وهذا يقتضي صحَّة إيجاد الموجود مع علمنا باستحالته. ألَا ترىٰ أنَّ وجود الشيء في أنَّه محيل للقدرة عليه جارٍ مجرىٰ عدمه في إحالة تعلّق الإدراك به؟ ولهذا يتعذَّر علىٰ أحدنا إيجاد ما أوجده، كما / [[ص ٢٧٢]] يتعذَّر عليه إيجاد مقدور غيره، ولو ساغ إيجاد الموجود، لم يمتنع أن يحمل أحدنا الجسم الثقيل وينقله من مكان إلىٰ آخر، ثمّ يوجد من حملة ثانياً ما أوجده أوَّلاً، وهذا يقتضي أن يجد من نفسه من المشقَّة ما وجدها أوَّلاً.

وكان يجب أيضاً أن يُفرِّق القادر منّا بين أن يفعل

في الجسم الثقيل من وجهين وبين أن يفعل من وجهٍ واحدٍ ويجد من نفسه ذلك.

وكان يجب أيضاً أن يصحَّ من غير هذا الفاعل، أن يُبطِل فعله في الثاني من حيث هو باقٍ، وألَّا يصحّ إبطاله من حيث كان حادثاً، وفساد ذلك ظاهر.

وممَّا يدلُّ أيضاً علىٰ أنَّ الحدث لا يتزايد، وأنَّ الذات لا تحصل لها صفتان بالحدوث، أنَّه لو جاز ذلك لم يمتنع أن يحدث علىٰ أحد الوجهين دون الآخر، ويجري وجها الحدوث فيها مجرىٰ فعلين، [و]أنَّه محال أن يقال: إنَّ لأحد الوجهين تعلّقاً بالآخر يقتضي ألَّا يحصل إلَّا معه، لأنَّه يؤدّي إلىٰ حاجته في كونه علىٰ كلِّ واحدٍ من الوجهين إلىٰ كونه علىٰ الوجه الآخر.

إذا صحَّ ما ذكرناه وعلمنا أنَّ من شأن ما يصحُّ أن يحدث متىٰ لم يحدث، أن يبقىٰ معدوماً، وهذا يقتضي أن تكون الذات في الحالة الواحدة موجودة معدومة.

وليس لأحدٍ أن يجعل بقاءه معدوماً، موقوفاً علىٰ أن لا يحدث من الوجهين جميعاً، لأنَّه لا فرق بينه وبين من جعل وجوده موقوفاً علىٰ حدوثه من الوجهين جميعاً.

وهذه الطريقة يمكن أن تُسلَك في ابتداء الاستدلال علىٰ استحالة كون المقدور الواحد لقادرين، بأن يقال: لو ساغ ذلك لم يمتنع أن يفعله أحدنا في وقتٍ آخر، فيكون موجوداً معدوماً، وهذا الوجه أبين وآكد، لأنَّه كان يجب كونه معدوماً من الوجه الذي وُجِدَ عليه.

وأمَّا الذي يدلُّ علىٰ أنَّ القادر علىٰ الشيء يجب أن يكون قادراً علىٰ جنس ضدّه، لأنَّ من حقِّ القادر أن يتصرَّف في الفعل بحسب دواعيه، ليفارق بذلك حال الممنوع والمضطرّ، ومتىٰ لم يكن قادراً علىٰ جنس ضدّ مقدوره، لم يكن أفعاله واقعة بحسب / [[ص ٢٧٣]] دواعيه، وارتفعت المفارقة بينه وبين المضطرّ.

واستقصاء هذا الباب يأتي من بعد بمشيَّة الله.

وأمَّا الذي يدلُّ علىٰ أنَّ القادر لنفسه يجب أن لا يتناهىٰ مقدوره من الجنس الواحد في الوقت الواحد، أنّا قد بيَّنا فيما تقدَّم عند الكلام في الصفات أنَّ تعلّقه بالمقدورات تعلّق القادرين لا تعلّق القدر والقادر، من حيث كان قادراً لا ينحصر ما يصحُّ أن يتعلَّق به. ألَا ترىٰ أنَّ أحدنا يقدر من الجنس الواحد والمحلّ الواحد علىٰ أفعالٍ كثيرةٍ لا تنحصر إلَّا بانحصار قدره؟ فالانحصار راجع إلىٰ القدر دون تعلّق القادر، وإذا كان تعالىٰ قادراً لنفسه، وجب أن يكون قادراً ممَّا ذكرناه علىٰ ما لا يتناهىٰ، إذ لا مقتضىٰ للحصر فيه.

وأمَّا الذي يدلُّ علىٰ أنَّ الممنوع يجب أن يكون متناهي المقدور، فهو أنَّه إنَّما يمنع بأن يفعل أكثر ممَّا في مقدوره، وما وُجِدَ ما يزيد عليه لا بدَّ أن يكون متناهياً.

وأمَّا الذي يدلُّ علىٰ أنَّ من يتناهىٰ مقدوره لا يكون إلَّا قادراً بقدرة، فهو أنَّ المقتضي لحصر المقدورات إنَّما هو القُدَر، لأنَّ القدرة لو تعلَّقت في الوقت الواحد والمحلّ الواحد من الجنس الواحد بما لا ينحصر، لم يتعذَّر علينا حمل الجبال العظيمة، بأن نفعل في كلِّ جزءٍ منها بعدد أجزاء جميعها، ولا تفاضل القادرون فيما يصحُّ أن يحملوه، ولا افتقر بعضهم في الاستقلال بما يحمله إلىٰ معاونة غيره.

وأيضاً: فإذا كنّا قد دلَّلنا علىٰ أنَّ القادر لنفسه لا يتناهىٰ مقدوره، فواجب فيمن تناهىٰ مقدوره أن لا يكون قادراً إلَّا بقدرة، لأنَّ كون القادر قادراً إلَّا بقدرة لا يستحقُّ من هذين الوجهين.

وأمَّا الكلام في أنَّ القادر بقدرة لا يجوز أن يكون إلَّا جسماً فقد تقدَّم، حيث دلَّلنا علىٰ أنَّها تجب أن تحلّ بعض القادر حتَّىٰ يصحَّ أن يفعل بها، وأنَّ الفعل لا يصحُّ أن يقع بها ابتداءً إلَّا في محلِّها.

والقول في حدوث الأجسام أيضاً قد تقدَّم، فلم يبقَ من مقدّمات الدليل شيء يحتاج إلىٰ الدلالة عليه.

/ [[ص ٢٧٤]] فإن قيل: ما ذكرتموه من التمانع مبنيٌّ علىٰ اختلافهما في الدواعي، وليس يصحُّ ذلك، لأنَّ كلّ واحد منهما عالم بحسن ما يرومه الآخر، فلا يجوز وهذه حالة أن يدعوه الدواعي إلىٰ ضدّه.

قلنا: ألم تُبْنَ الدلائل إلَّا علىٰ صحَّة التمانع دون وقوعه، ويكفي في ذلك صحَّة اختلافهما في الدواعي، وليس تضمّنه السؤال إنَّما يمنع من ثبوت اختلاف دواعيهما، ولا منع من صحَّة ذلك وجوازه. علىٰ أنَّ العلم بحسن الفعل لا يقتضي أن يفعل، بل يجوز مع العلم بحسنه ألَّا يختاره، لأنَّ دواعي الحسن ليس بموجب، وعلىٰ

هذا لا يمتنع أن يعلم كلّ واحد منهما حسن تحريك الجسم وتسكينه، ويدعو أحدهما علمه بحسن تحريكه إلىٰ ذلك، ويدعو الآخر علمه بحسن تحريكه إلىٰ تسكينه.

وبمثل هذا نجيب من اعترض بأنَّ التمانع لا ينفع، من حيث كان كلّ واحد منهما يعلم أنَّ الذي يريد بالآخر حكمة وصواب فلا يريد خلافه، لأنّا لم نبنِ الكلام علىٰ وقوع التمانع، بل علىٰ صحَّته، وكيف يُبنىٰ الدليل علىٰ وقع التمانع؟ وهو لا يصحُّ إلَّا بعد إثبات الثاني الذي يقصد إلىٰ نفيه، وليس يجب إذا بنينا الكلام علىٰ الصحَّة أن نتوقَّف عن القضاء بأنَّ الممنوع ضعيف من حيث لم يقع التمانع، لأنّا إذا علمنا أنَّهما لو تمانعا لوقع فعل أحدهما، وجب أن نقضي بضعف من لم يقع مراده، وأنَّ الذي منعه أقدر منه، وإن لم يكن هناك تمانع، لأنَّ التمانع يكشف علىٰ سبيل الدلالة عن قوَّة القويّ وضعف الضعيف، وليس بموجب لذلك. ألَا ترىٰ أنّا متىٰ علمنا من حال زيد أنَّه متىٰ مانع الأسد ودافعه غلبه الأسد وقهره، قضينا بضعف زيد عن الأسد وقوَّة الأسد، وإن لم يكن بينهما تمانع؟ وكذلك متىٰ علمنا من حال زيد أنَّه لو رام الفعل لوقع منه، نحكم بأنَّه قادر عليه، كما يجب ذلك لو وقع الفعل منه، وإنَّما نعلم بتقدير التمانع أنَّ الأقدر بينهما كذلك في كلِّ حالٍ من وجهين: أحدهما: أنَّه إنَّما يكون أقدر، لما هو عليه في ذاته باستمراره في الأحوال واجب. والوجه الآخر: أنَّه إذا كان لا حال يشاركها، إلَّا وقدَّرنا التمانع بينهما لمنع صاحبه، فيجب أن يكون أقدر في جميع الأحوال.

/ [[ص ٢٧٥]] وبما ذكرناه من أنَّ الدليل مبنيٌّ علىٰ صحَّة التمانع وتقديره دون ثبوته، يسقط اعتراض من اعترض بأن يقول: كيف يصحُّ أن يمنع الحكيم من الحسن ويقصد إلىٰ ذلك، والمنع من الحسن لا يكون إلَّا قبيحاً؟ لأنَّ ذلك لو كان قبيحاً علىٰ ما ادَّعىٰ لم يمنع من التقدير، لأنَّ القديم تعالىٰ يصحُّ منه فعل القبيح وإن كان لا يفعله.

فإن قيل: كيف يصحُّ ما ذكرتموه، والقديم إنَّما يريد بإرادةٍ توجد لا في محلٍّ، وإذا كان له ثانٍ في القديم، وجب أن يكون تلك الإرادة متعلّقة بهما جميعاً، لفقد الاختصاص بهما، وهذا يقتضي أنَّ كلّ واحد منهما مريداً لما يريد صاحبه؟

قلنا: ليس يجوز اتّفاقهما في الإرادة مانعاً ممَّا رتَّبنا عليه الدليل، لأنَّ الإرادة إنَّما تدعو المريد بها إلىٰ الفعل متىٰ كانت من فعله وإذا كانت من فعله، وإذا كانت من فعل غيره فيه لم يؤثِّر في مقدوره، ولم يكن داعيه إليه. ألَا ترىٰ أنَّ الله تعالىٰ لو خلق في قلب المشرف علىٰ الجنَّة والنار، العالم بما فيهما من النفع والضرر، إرادة دخول النار وكراهة دخول الجنَّة، لم يقع منه إلَّا دخول الجنَّة، ولم يكن لإرادته لدخول النار تأثير، من حيث لم يكن من فعله ولا تابعة لدواعيه، فالقديمان علىٰ هذا وإن اتَّفقا في الإرادة، فيجب أن يكون الدواعي لكلٍّ واحد منهما إلىٰ فعله هي الإرادة التي فَعَلَها هو دون صاحبه، وإن كان مريداً بالأُخرىٰ، فيصحُّ التمانع بالفعلين الضدَّين علىٰ هذا، ولا يمنع منه اتّفاقهما في الإرادة. علىٰ أنَّ أحدهما وإن أراد ما أراده صاحبه، فهو يريد بهذه الإرادة مقدوره، وصاحبه يريد بها مقدور غيره، ومن أراد مقدور غيره لا حظَّ لإرادته في إيجاد ذلك المقدور، لاستحالة وجوده من جهته، وإنَّما يريد إرادته في مقدوره، فيجب علىٰ هذا أن تكون إرادة كلّ واحد منهما لا إرادة من مقدوره دون ما سواه.

علىٰ أنَّ أكثر ما في السؤال أن يكون قدحاً في التمثيل بذكر إرادة الحركة وإرادة السكون، والقدح في المثال لا يكون قدحاً في المستدلِّ عليه.

ولو عُدِلَ عن ذلك إلىٰ أن يقال: لو دعىٰ أحدهما الداعي إلىٰ ضدِّ ما دعىٰ الآخر الداعي إليه، كيف كانت يكون الحال لصحَّ الكلام، وذلك لو نقلنا التمانع إلىٰ نفس الإرادة / [[ص ٢٧٦]] والكراهة، فقلنا: لو رام أحدهما أن يفعل إرادة الشيء ورام الآخر فعل كراهته، لصحَّ أيضاً الكلام، لأنَّ التمانع يصحُّ في كلِّ فعلين ضدَّين، ولا اعتبار بالقصد إليهما ولا باختلاف أجناسهما.

فإن قيل: ما أنكرتم علىٰ من جوَّز التمانع بينهما، وأن يمنع أحدهما صاحبه، وامتنع القول بأنَّ المانع أقدر، والقول بأنَّه ليس بأقدر، كما امتنعتم من القول بأنَّ الظلم لو وقع من القديم تعالىٰ لكان دالَّاً علىٰ جهله وحاجته، ومن القول بأنَّه كان لا يدلُّ علىٰ ذلك؟

قلنا: أليس يجوز إثبات الموجب والمنع من الموجب، كما لا يجوز إثبات الموجب والمنع من موجبه، والمنع إنَّما

يصحُّ من القادر لكونه أقدر، فهو حكم هذه الصفة، كما أنَّ الفعل إنَّما يصحُّ منه لكونه قادراً وإثباته مانعاً، والامتناع من كونه أقدر كإثباته فاعلاً، والامتناع من كونه قادراً في أنَّه نقص ونفي لما ثبت، وليس هذه حال الظلم المقدور وقوعه، لأنَّه ليس بموجب عن الجهل والحاجة ولا من حكمهما، ولم يصحّ الظلم عليهما، وإنَّما صحَّ من الفاعل لكونه قادراً، سواء كان غنيَّاً أو محتاجاً، عالماً أو جاهلاً، فافترق الأمران.

علىٰ أنَّ الامتناع في الظلم من القول بأنَّه يدلُّ أو لا يدلُّ، إنَّما ساغ من حيث تقدّم العلم بأنَّه سبحانه عالم غنيّ، وأنَّ الظلم دليل الحاجة أو الجهل، فمنعنا من إطلاق عبارة تقضي نقص ما علمناه بالأدلَّة، وليس كذلك القول في التمانع، لأنَّه لم يتقدَّم أنَّ معه تعالىٰ بانياً علىٰ صفاته حتَّىٰ يمنع من إطلاق ما يقتضي نفيه، وهذا لو صحَّ الاعتراض به في دليل التمانع، لصحَّ لقائل أن يقول في الجسم: إنَّه لم يسبق الحوادث، غير أنّي لا أقول مع ذلك: إنَّه محدَث، ولا أقول: إنَّه قديم، كما لم تقولوا أنتم في الظلم كذا وكذا، وساغ أيضاً للمشبِّهة أن يثبته تعالىٰ جسماً!

ونمنع من القول بأنَّه ينفكّ من الحوادث أو لا ينفكّ منهما، وهذا لو صحَّ لفسد أكثر الأدلَّة.

فإن قيل: نراكم قد بنيتم استدلالكم علىٰ أنَّهما إذا تمانعا فلم يوجد مرادهما جميعاً / [[ص ٢٧٧]] وجب ضعفهما، وهذا غير صحيح، بل الواجب أنَّ مرادهما جميعاً لا يوجد من حيث كان مقدورهما لا يتناهىٰ، وعلىٰ هذا لا يكون مقدور أحدهما بالوجود أولىٰ من مقدور صاحبه، فأيّ ضعف يلحقهما متىٰ لم يوجد مرادهما، وهل المرجع بالضعف عند التحقيق إلَّا إلىٰ تناهي المقدور الذي لم يحصل هاهنا، بل الحاصل خلافه؟ لأنَّ سبب ارتفاع مرادهما _ علىٰ ما ذكرنا _ هو أنَّ مقدورهما لا يتناهىٰ، وإنَّما لحق الضعف المتمانعين منّا إذا لم يوجد مرادهما، من حيث اقتضىٰ ذلك تناهي مقدورهما، وأنَّ كلَّ واحد منهما لا يقدر علىٰ أكثر من القدر الذي أوجده، وهذا منتفٍ في القادرين لأنفسهما.

قلنا: من شأن القادر أن يصحَّ منه الفعل إلَّا لمدح أو ما جرىٰ مجراه، أو من الوجوه المعقولة التي يتعذَّر معها الفعل، وإذا كان مراد القادرين لأنفسهما لم يقعا، فلا بدَّ من أن يكون كلّ واحد قد منع صاحبه، وهذا مستحيل علىٰ ما بُيِّنَ في السؤال، فلم يبقَ إلَّا أنَّه امتنع الفعل علىٰ كلِّ واحدٍ منهما من غير وجه معقول يقتضي امتناع الفعل، لأنَّه لا وجه يمكن ذكرهما يقتضي تعذّر الفعل عليهما، وما أدَّىٰ إلىٰ امتناع الفعل من غير منع أو ما جرىٰ مجراه، يقتضي نقض حقيقة القادرين، وما أدَّىٰ إلىٰ ذلك فمعلوم فساده، والمؤدّي إليه إثبات قادرين لأنفسهما.

فإن قيل: دليلكم هذا الملقَّب بدليل التمانع مبنيٌّ علىٰ أنَّ مقدور كلّ واحد من القديمين غير مقدور صاحبه، ومن مذهبكم أنَّ المشتركين في صفةٍ من صفات النفس يجب أن يكونا متماثلين، ويستحقُّ كلّ واحد من الصفات النفسية ما يستحقّه الآخر، ويجب علىٰ هذا إذا كان القديمين قادراً علىٰ مقدوراته لنفسه، أن يشاركه نظيره في ذلك، فيكون قادراً علىٰ هذه المقدورات بعينها، وقد جعل أكثر الشيوخ هذا المعنىٰ دليلاً مفرداً في نفي الثاني، وهذا متناقض كما ترون، لأنَّكم تارةً توجبون تغاير مقدورهما، وتارةً توجبون أنَّ مقدورهما واحد، وظهور تنافي الطريقين يُغني عن الإكثار.

قلنا: قد أُجيب عن هذا السؤال، بأنَّ تنافي ما يُبنىٰ عليه هذان الدليلان في نفي الثاني لا يقتضي فساد الاستدلال بهما، لأنَّ كلّ واحد منهما [كان] سبق الناظر إلىٰ أصله الذي / [[ص ٢٧٨]] يُبنىٰ عليه صحَّة استدلاله به، وإن لم يخطر بباله الأصل الآخر، لأنَّ الناظر متىٰ علم أنَّ كلَّ قادرين يجب صحَّة التمانع بينهما، وأن يكون مقدورهما متغايراً، صحَّ استدلاله بدليل التمانع، وإن لم يخطر بباله أنَّهما متىٰ كانا قادرين للنفس فواجب أن يكون مقدورهما واحداً، وكذلك إن كان قد سبق إلىٰ العلم بأنَّ من حقِّ القادرين لنفسهما أن يكون مقدورهما واحداً، صحَّ أن يستدلَّ بالدليل الآخر ويتوصَّل به إلىٰ نفي الثاني، والكلام في هذا الباب إنَّما هو مبنيٌّ علىٰ التقدير لأمرٍ محال، فلا يمتنع أن يتعلَّق الكلام فيه بالنفي والإثبات معاً.

وأجود ما يقال في الجواب عن السؤال: إنّا نُقسِّم في الأصل الكلام فنقول: لو كان معه تعالىٰ ثانٍ قادر لنفسه، لم يخلُ أن يكون مقدورهما واحداً، لما دلَّلنا به علىٰ استحالة ذلك، ولا يجوز أن يكون متغايراً لما بيَّناه في دليل التمانع.

ويمكن أن يقال أيضاً: إثبات قادرين للنفس يؤدّي إلىٰ أن يكون مقدورهما واحداً ومتغايراً معاً، لأنَّ من حيث كانا قادرين يجب صحَّة التمانع بينهما، وأن يكون مقدورهما متغايراً، [و]من حيث استحقّا هذه الصفة للنفس فيجب أن يكون مقدورهما واحداً.

وممَّا يقال في هذا الباب أيضاً: إنَّ صحَّة التمانع بين القادرين في حكم كونهما قادرين علىٰ الشيء وعلىٰ جنس ضدّه، ويجري مجرىٰ صحَّة الفعل من القادر، وليس يجوز أن يكون المؤثّر في كونهما قادرين يحيل هذا الحكم؛ لأنَّ المؤثّر في الصفة لا يجوز أن يكون محيلاً لحكمهما، وقد علمنا أنَّ كونهما قادرين للنفس يحيل التمانع بينهما، لأنَّ استناد هذه الصفة فيهما إلىٰ النفس تقتضي أن يكون مقدورهما واحداً، وذلك محال لصحَّة التمانع، وقد بيَّنا أنَّ صحَّة التمانع في حكم كونهما قادرين علىٰ الشيء وجنس ضدّه، وقد يقتضي أنَّ المؤثّر في الصفة هو المحيل لحكمهما.

ولك أيضاً أن تقول: إذا ثبت أنَّ من حقِّ كلّ قادرين علىٰ الشيء وجنس ضدّه، صحَّة وقوع التمانع بينهما، وكلّ ما يقتضي رفع هذا الحكم يجب القضاء بفساده، وإثبات قادرين للنفس يقتضي ذلك، لأنَّ التمانع بدلالة أنَّه لا يجوز أن يتمانعا بقدر من الفعل وفي / [[ص ٢٧٩]] مقدورهما زيادة عليه، لأنَّ التمانع لغيره إذا علم أنَّ غرضه لا يتمُّ بإيجاد بعض من المقدور، فلا بدَّ من أن يفعل ما يزيد علىٰ ذلك متىٰ كان قادراً عليه، وهذا يقتضي أن يكون كلّ واحد منهما ممانعاً لصاحبه بكلِّ ما في مقدوره، وذلك يستحيل فيما لا يتناهىٰ، وكلُّ هذا واضح.

دليل آخر: وممَّا استُدِلَّ به علىٰ ذلك، أنَّ في إثبات ثانٍ مماثل له تعالىٰ ما يقتضي تعذّر الفعل علىٰ القادر، من غير وجهٍ معقولٍ يقتضي تعذّره، وذلك فاسد، فيجب فساد ما يؤدّي إليه.

وإنَّما قلنا: إنَّه يؤدّي إلىٰ ما ذكرناه، من حيث إنَّهما إذا كانا قادرين لأنفسهما فلا بدَّ من أن يكون كلّ واحد منهما قادراً علىٰ الشيء وجنس ضدّه إذا كان له ضدّ، فلو فرضنا أنَّ أحدهما يريد تحريك جسم، ويريد الآخر تسكينه في حال واحد، لوجب أن يقدر علىٰ كلِّ واحد منهما الفعل لغير منع ولا ما جرىٰ مجراه، لأنَّه لا يمكن أن يقال: إنَّ أحدهما يمنع الآخر مع كون كلّ واحد منهما قادراً علىٰ ما لا نهاية له، وإنَّما يصحُّ أن يمنع أحدنا غيره من الفعل، بأن يوجِد أكثر ممَّا في مقدور الممنوع، وما لا يتناهىٰ لا يصحُّ أن يكون غيره أكثر منه، ولا يصحُّ القول بأنَّ كلّ واحد مانع للآخر علىٰ حسب ما يقول في المتحاذيين منّا لجسمٍ وقف فلم يتحرَّك إلىٰ جهة أحدهما، لأنَّ ذلك إنَّما صحَّ أيضاً مع تناهي المقدور، وإذا كان كلّ واحد من القديمين يقدر علىٰ أكثر من كلّ قدر يخرج إلىٰ الوجود، ولا ينتهي في ذلك إلىٰ أحدٍ إلَّا والزيادة عليه ممكنة، بطل أن يكون كلّ واحد مانعاً لصاحبه، فلم يبقَ إلَّا ما ذكرناه من تعذّر الفعل لغير وجه معقول ينتهي تعذّره، وهذا ينقض حقيقة القادر.

فإن قيل: ألَا كان كون كلّ واحد منهما قادراً علىٰ ما لا نهاية له هو وجه التعذّر، أو لأنَّ وجود مقدور أحدهما ليس بأولىٰ من وجود مقدور الآخر، أو لتساويهما في كونهما قادرين؟

قلنا: ليس يجوز أن نجعل كلّ واحدٍ قادراً علىٰ الفعل، ألَا ترىٰ أنَّ أحدنا لا يمنع غيره من التصرّف بكونه أقدر منه ما لا نهاية له هو المقتضي لتعذّر الفعل، لأنَّ كون القادر قادراً أو أقدر لا حظّ له في باب المنع من الفعل، ألَا ترىٰ أنَّ أحدنا لا يمنع غيره من التصرّف / [[ص ٢٨٠]] بكونه أقدر منه؟ وإنَّما يمنعه بأن يفعل أكثر ممَّا يقدر عليه الممنوع، ولهذا لا يمتنع أن يفعل الأقدر في يد الضعيف بعض مقدوره من الحركة، فلا يكون بذلك مانعاً له من تسكين يده، ولو فعل فيها أكثر من مقدوره من الحركة لمنعه، فعُلِمَ بذلك أنَّ المنع يتبع الفعل دون كون القادر قادراً أو أقدر.

وممَّا يُبيِّن ذلك: أنَّ المنع من الفعل لا بدَّ أن يكون بينه وبينه تنافٍ، وإلَّا لم يكن منعاً، وكون الأقدر أقدراً وقادراً علىٰ ما لا يتناهىٰ، لا ينافي وقوع الفعل من غيره، فكيف يكون منعاً منه؟

علىٰ أنَّ من علَّق المنع بكون القادر قادراً علىٰ وجهٍ من الوجوه، فقد جعل المؤثّر في صحَّة الفعل هو المؤثّر في تعذّره وامتناعه، وذلك محال.

وبمثل هذا الطريق يُعلَم أنَّ تساوي القادرين في المقدور لا يوجب تعذّر الفعل، فأمَّا أنَّ مقدور أحدهما ليس بالوجود أولىٰ من مقدور الآخر.

والـذي يُبطِـل أن يكـون وجهـاً في تعـذّر الفعـل، أنَّ أحد مقـدور السـاهي لـيس بـالوجود [أولىٰ] مـن الآخـر، ثـمّ لم يكن ذلك موجباً لتعذّر الفعل عليه.

فـإن قيـل: القـادرين منّـا لـو قـدَّرنا أن يفعـلا اختراعـاً فـيما نـأىٰ عـنهما مـن الأجسـام، وكانـا متسـاوي المقـدور، وحـاول أحـدهما تحريـك جسـم في حـال مـا يحـاول الآخـر تسـكينه، لكـان الفعـل يمتنـع علـيهما جميعـاً، مـن حيـث كانـا متسـاويي المقـدور، وأنَّ مقـدور أحـدهما لا يكـون بـالوجود أولىٰ من مقدور الآخر، فقولوا بمثل ذلك في القديمين.

قلنـا: هـذا تقـدير لأمـرٍ قـد علمـت اسـتحالته، لأنَّ القادر بقدرة لا يجوز أن يبتدئ بالفعل فيما نـأىٰ عنـه، وتجـويز ذلـك يقتضـي قلـب جـنس القـدرة عـلىٰ مـا دلَّلنـا عليـه فـيما مضـىٰ من الكتاب.

ولـو صـحَّ ذلـك ولم يفسـد _ مـن حيـث يـؤدّي إلىٰ مـا ذكرنـاه مـن بطـلان حكـم القـدرة _ لكـان لا يمتنـع أن نجعـل الوجـه في فسـاده مـا راعينـاه في القـادرين لأنفسـهما فنقـول: إنَّ ذلـك إذا كـان مؤدّيـاً إلىٰ تعـذّر الفعـل عـلىٰ القـادرين مـن غـير منـع ولا مـا جـرىٰ مجـراه، فيجـب إحالتـه والمنـع / [[ص ٢٨١]] من صحَّته أن يفعلا علىٰ هذا الوجه.

ولـيس لأحـدٍ أن يقـول: ألـيس الفعـل يمتنـع عليـه تعـالىٰ فـيما لم يـزل لغـير منـع فيـه [و]مـا جـرىٰ مجـراه؟ فقولـوا بمثل ذلك في هذا الموضع.

وذلك أنَّ الفعل إنَّما استحال وجـوده فـيما لم يـزل لوجـهٍ معقول، وهو أنَّ وجوده في تلـك الحـال يقتضـي كـون المحـدَث قديماً، ويؤدّي إلىٰ قلب جنسـه، وإيجـاد الـذات فـرع عـلىٰ صـحَّة وجودها في نفسها، وليس هذا المعنىٰ في الموضع الذي ذكرناه.

وبهـذا الجـواب يسـقط اعـتراض مـن اعـترض بتعـذّر إيجاد المقدور المختصّ بالعـاشر في الوقـت الثـاني، لأنّـا قـد بيَّنـا أنَّ هاهنـا وجهـاً معقـولاً، وهـو أنَّ الوقـت الثـاني لـيس بوقـت للمختـصِّ بالعاشـر، فـلا يصـحُّ وجـوده في غـير وقتـه، ومثـل هذا غير موجود في الضدَّين إذا أرادهما القادران لأنفسهما.

واعلـم أنَّ هـذا الـدليل يـداخل دليـل التمانـع الـذي قـدَّمناه ويشـابهه، ولنـا في تمييـز أحـدهما وتخليصـه مـن صـاحبه منـه، عـلىٰ وجـهٍ يسـلم معـه أن يكونـا دليلـين في هـذه المسـألة نظر، ولعلَّنا أن نكشفه في غير هذا الموضع بمشيَّة الله.

دليل آخر: وممَّـا يـدلُّ عـلىٰ ذلـك أنَّ في تجـويز ثـانٍ قـديمٍ أو إثباتـه إثباتـاً لـذاتين، لا تنفصـل حـالهما مـن حـال الـذات الواحـدة، ولا بـدَّ مـن الفصـل بـين الـذات والـذاتين بصـفةٍ أو حكـمٍ، وإلَّا أدَّىٰ ذلـك إلىٰ كـلّ جهالـة، ومـا القـول بإثبـات ذاتـين لا يصـحُّ أن يختلفـا في شـيء مـن صـفاتهما وأحكـامهما حتَّـىٰ يكونـا كالـذات الواحـدة، إلَّا كـالقول بإثبـات ذاتٍ واحدة تختلف صفاتها وتتغـاير أحكامهـا، حتَّـىٰ تكـون بمنزلـة الذاتين، وفساد أحد الأمرين كفساد الآخر.

بيـان مـا ذكرنـاه: أنَّ اشـتراكهما في القِـدَم يقتضـي اشـتراكهما في جميـع الصـفات الذاتيـة، وفـيما يسـتحقّانه أيضـاً مـن صـفات المعـاني، لأنَّ الإرادة إنَّـما تخـتصُّ أحـدهما بـأن يوجـد لا في محـلٍّ، وكـذلك الكراهـة، وحـالهما مـع كـلّ واحـد مـنهما في بـاب الاختصـاص كحـالهما مـع الآخـر، فيجـب أن يريـدا جميعـاً بـالإرادة ويكرهـا بالكراهـة، ومـا يرجـع مـن الصـفات إلىٰ الـنفس بتوسّـط غـيره، ككـونهما مـدرِكين للمـدرَكات يجـب أيضـاً أن يشـتركا / [[ص ٢٨٢]] فيـه، والأحكـام الراجعـة إلىٰ هـذه الصـفات يجـب تسـاويهما معـاً، لتسـاويهما في الصـفات التـي تقتضـيهما، ويجـب أيضـاً أن يكـون مقـدورهما واحـداً لـتماثلهما، وأنَّ أحـدهما إذا قـدر عـلىٰ مقدوراتـه لنفسـه وجـب فـيمن كـان مثلـه ومشـاركاً لـه في صـفاته النفسـيَّة أن يكـون قـادراً عـلىٰ مقدوراتـه، وإلَّا أدَّىٰ ذلك إلىٰ كـونهما متماثلـين مختلفـين، فـلا يصـحُّ مـع هـذه الجملـة أن يختصَّ أحـدهما بصـفةٍ أو حكـمٍ بسـبب الآخـر، وفي هـذا مـا تقدَّم من أنّا لو أثبتناهما ذاتاً واحدة، لم نرد علىٰ ذلك.

ولـيس لأحـدٍ أن يقـول: إنَّهـما يختلفـان في الـدواعي، بـأن يكـون علـم أحـدهما بحسـن بعـض الأفعـال يـدعوه إلىٰ فعلـه وإيجـاده، وإن لم يـدَّع علـم الآخـر بـذلك إلىٰ فعلـه، فينفصـل حـالهما عـلىٰ هـذا مـن حـال الـذات الواحـدة، وذلـك أنَّ مقـدورهما إذا كانـا واحـداً، فأحـدهما متـىٰ فعـل مـا يـدعوه الدواعي إلىٰ فعلـه، فـالآخر فاعـل لـه، فقـد آل الأمـر إلىٰ أنَّـه لا تـأثير لاخـتلاف الـدواعي، لأنَّ اخـتلافهما إنَّـما يـؤثِّر لـو صـحَّ أن يفعل أحـدهما مـا لا يكـون الآخـر لـه فـاعلاً، فأمَّـا إذا كـان مـا يفعلـه الواحـد هـو فعـل للآخـر، فـلا تـأثير لاخـتلاف الدواعي، لأنَّهما لو اتَّفقا في الدواعي لم يزد الحال علىٰ هذا.

وبعـد، فـإنَّ ذلـك يوجـب فسـاداً آخـر، وهـو أن يكـون

الفعل فعلاً لمن لا داعي له إليه مع العلم بحاله، وهذا ظاهر البطلان.

وليس لأحدٍ أن يجعل طريقة الفصل بين كونهما ذاتاً واحدة وذاتين، أن يفعل العلم الضروري فينا بتغايرهما، وأنَّهما اثنان وإن استويا في الصفات كلّها، وذلك أنَّ طريق إثبات القديم إذا كان هو الدليل، فيجب أن تكون صفاته وأحكامه معلومة من هذا الطريق أيضاً، ولا بدَّ أن تكون في الأدلَّة ما يقتضي الفصل بين كونه واحداً أو اثنين، ومتىٰ كانا اثنين فلا بدَّ أن يكونا في أنفسهما علىٰ ما يقتضي تمييزهما من الذات الواحدة، من غير أن يرجع في التمييز إلىٰ نفس العلم، لأنَّ العلم إنَّما يتعلَّق بالشيء علىٰ ما هو عليه، لأنَّه يجعله علىٰ ما هو عليه، فيبقىٰ أن يتميَّزا في نفوسهما بما هما عليه من الصفات والأحكام، حتَّىٰ يتعلَّق العلم بكونهما كذلك، ومتىٰ ساغ التعلّق في هذا الموضع بالعلم في باب الأمر المتميّز، ساغ / [[ص ٢٨٣]] لمدَّعٍ أن يدَّعي أنَّ مع كلِّ علَّةٍ مؤثّرة _ كالعلم والحركة وما أشبههما _ علَّة أُخرىٰ تؤثّر تأثيرها بعينه.

فإذا قيل له: لا حكم لما تدَّعيه من العلَّة، ولا فرق بين وجودها وانتفائها، ولا يمكن أن يريد الحال لو كانت العلَّة واحدة علىٰ ما هي عليه الآن.

فزع إلىٰ ما سألنا عنه، وقال: يمكن الفصل بين وجودها وانتفائها وبين أن يكون علَّة وعلَّتين، بأن يفعل لنا العلم الضروري بذلك، وهذا طريق الجهالات.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الفصل بين أن يكون القديم واحداً وبين أن يكونا اثنين، هو أنَّهما إذا كانا اثنين وتوهّم خروج أحدهما من كونه قادراً، يصحُّ من الآخر الفعل، وإذا كان واحداً لم يصحّ ذلك، وهذا حكم معقول، وفرق بيِّن في باب تمييز الواحد من الاثنين؟

قلنا: هذا تقدير لأمرٍ مستحيل، فكيف يعلّق به الفصل بين الواحد والاثنين، وهذا الفصل لا بدَّ من ثبوته وحصوله في كلِّ حالٍ، وكيف يصحُّ أن يتعلَّق ما لا بدَّ من ثبوته بما يستحيل ثبوته.

وبعد، فإنَّ هذا الاعتراض يمكن في جميع العلل، بأن يقال: إنَّ مع كلّ علَّة توجب حالاً علَّة أُخرىٰ تؤثّر تأثيرها.

فإذا قيل: لو كان كذلك لظهر التأثير تأثيره، ولكان هاهنا فرق بين وجودها وانتفائها.

أمكن أن يقال: الفرق بين ثبوت الثانية وانتفائها، هو أنَّ مع العلَّتين إذا توهّمنا خروج واحدة عن الإيجاب لم ينتفِ الحكم ولا أخلَّ ذلك به، وفي الواحدة لا يتمُّ مثل هذا، بل متىٰ قدَّرنا انتفائها فلا بدَّ من انتفاء الحكم.

دليل آخر: وممَّا يدلُّ علىٰ نفي ثانٍ قديمٍ أنَّ في إثباته إثباتاً لحيّين، يستحيل أن يريد أحدهما ما يكرهه الآخر أو لا يريده، بل يوجب استحالة كون أحدهما مريداً علىٰ وجهٍ من الوجوه، من غير أن يكون الآخر مريداً، فقد عُلِمَ في كلِّ حيّين صحَّة كون أحدهما مريداً والآخر كارهاً، أو غير مريدٍ، [و]كلَّما أدَّىٰ إلىٰ خلاف المعلوم من ذلك يجب / [[ص ٢٨٤]] إبطاله، والمؤدّي إليه إثبات قديمين من حيث كانت الإرادة التي تريد بها أحدهما لا يختصّه دون صاحبه، وكيف يختصّه دون الآخر وهي إنَّما توجب له حال المريد بأن يوجد لا في محلّ، فتعلّقها بأحدهما كتعلّقها بالآخر.

فإن قيل: ما أنكرتم أن تكون القضيَّة التي أطلقتموها غير واجبة، وأنَّ الحيّين إنَّما يصحُّ أن يكون أحدهما مريداً والآخر كارهاً إذا كان ما يريده أحدهما يختصّه دون الآخر، فلا يجب ذلك فيمن يريد بإرادةٍ اختصاصها به، كاختصاصها بغيره؟

قلنا: ما ذكرناه من صحَّة كون أحد الحيّين مريداً دون الأصل، أصلٌ مقرَّر في [العقول] مطلق فيها، فلا يجوز الاعتراض عليه بالتقييد والتخصيص.

كما أنَّه من المقرَّر فيها صحَّة كون أحد الحيّين عالماً والآخر غير عالم، وكون أحد الموصوفين علىٰ صفة وإن لم يكن الآخر عليها. ألَا ترىٰ أنَّه يسبق ما ذكرناه من العلوم في العقول، العلم بكيفيّة اختصاص المريد بإرادته، والموصوف بما توجب له الصفة؟ ولو كان مقيّداً بكيفيَّة اختصاص المريد بإرادته لم يكن مطلقاً، [فإنَّ] توقف العلم بما ذكرناه من القضيَّة علىٰ هذا التفضيل والتمييز قد عُلِمَ خلافه، وما مثال من قسَّم هذا العلم وفصَّله، إلَّا كمن قسَّم العلم المتقرّر في العقول، بأنَّ المعلوم لا يخلو من أن يكون موجوداً أو معدوماً، والموجود لا يخلو من أن يكون

قديماً أو محدَثاً، كما نقلت الكلابية ومن وافقها، ولا طريق إلىٰ إفساد قول الجميع إلّا بالرجوع إلىٰ ما ذكرناه من اعتبار ما تقرّر إطلاقه في العقول، والمنع من نقضه وتخصيصه.

علىٰ أنّه لا يخلو الحيّان من أن تكون القضيَّة التي ذكرناها إنّما وجبت منهما لكونهما حيّين علىٰ ما ذكرناه، أو لأنَّ إرادة كلّ واحد منهما يختصّه، ولا يجوز أن يكون ذلك الوجه الثاني، لأنَّ صحَّة كون أحدهما مريداً لما يكرهه الآخر أو لا يريده حكم يرجع إليهما، ويجب أن يكون المؤثّر فيه صفةً تعود أيضاً إليهما، ووجود الإرادة في بعض أحدهما دون الآخر ليس ممَّا يرجع إلىٰ الجملة، فكيف يؤثّر في حكمٍ يعود إليهما، وإن كان ذلك إنّما وجب لكونهما حيّين فهو الذي قصدناه.

/ [[ص ٢٨٥]] وليس لأحدٍ أن يجعل المصحِّح لما اعتبرناه من القضيَّة كونهما حيّين، لكن بشرطٍ لا تكون إرادتهما موجودة علىٰ وجهٍ لا يختصُّ معه بأحدهما دون الآخر.

وذلك أنَّ هذا عند التحقيق يقتضي اشتراط الشيء بنفسه، لأنَّ معنىٰ ما ذكرناه من أنَّ إرادتهما لا تكون بحيث لا يختصُّ، ليس بأكثر من أنَّ أحدهما يصحُّ أن يريده ما لا يريده الآخر، وكأنَّه يشترط الشيء في نفسه.

ويمكن أن يُستَدلَّ بالسمع علىٰ نفي ثانٍ قديم، لأنَّ تجويز ذلك والشكّ فيه لا يمنع من العلم بأنَّه عالم بقبح القبيح وبأنَّه غنيٌّ عنه، وهذا الأصل هو الذي لا يصحُّ معرفته بالسمع.

* * *

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ١)/ (جوابات المسائل الرازية):

[[ص ١٢٩]] المسألة الحادية عشر: [ما الحكمة في الخلق]:

هل يجب علىٰ الله تعالىٰ في حكمته إيجاد الخلق أو خلقهم تفضّلاً منه؟

الجواب: لو كان إيجادهم واجباً علىٰ الله، للزم أن يكون في وقت مخلّاً بالواجب، وكان حينئذٍ مستحقّاً للذمّ.

* * *

شرح جمل العلم والعمل:

[[ص ٧٨]] [في أنَّه تعالىٰ واحد لا ثاني له]:

مسألة: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: ويجب أن يكون واحداً لا ثاني له في القِدَم، لأنَّ إثبات ثانٍ يؤدّي إلىٰ إثبات ذاتين لا حكم لهما يزيد علىٰ الحكم الذات الواحدة. ويؤدّي ذلك أيضاً إلىٰ تعذُّر الفعل علىٰ القادر من غير جهة منع معقول. وإذا بطل قديم ثانٍ بطل قول / [[ص ٧٩]] الثنويَّة والنصارىٰ والمجوس.

شرح ذلك: لو كان مع القديم سبحانه قديم آخر لوجب أن يكون مثلاً له ومشاركاً له في جميع صفاته علىٰ ما بيَّناه في باب الصفات، ولكان يجب بذلك اتّفاقهما في كونهما قادرين لأنفسهما. ويجب من ذلك أن يكون مقدورهما واحداً، لأنَّه إنَّما كان ذلك مقدوراً لأحدهما لأنَّه قادر لنفسه، فإذا شاركه غيره في كونه قادراً لنفسه، وجب أن يكون مشاركاً له في كونه قادراً علىٰ ذلك المقدور بعينه.

وهذه يؤدّي إلىٰ أن لا يكون للذات الأُخرىٰ حكم معقول يتميَّز به من غيرها، لأنَّه لا صفة له ولا حكم معقول أن يشار إليه إلّا وهو حاصل للذات الأُخرىٰ في إمكان إسناده إليه من غير إثبات ذات أُخرىٰ.

وفي ذلك ما ذكرناه من أنَّه لا تتميَّز الذات الواحدة من الذاتين بحكم معقول، وما أدّىٰ إلىٰ ذلك وجب أن يُحكَم ببطلانه.

وأيضاً فلو كان معه سبحانه قديم آخر لوجب أن يكون مشاركاً له في جميع صفاته علىٰ ما قرَّرناه، وأنَّ كلَّ واحدٍ منهما يقدر علىٰ مثل ما يقدر عليه الآخر من الأجناس وممَّا لا نهاية له. فلو فرضنا أن يدعو أحدهما الداعي أن يُحرِّك جسماً والآخر إلىٰ أن يُسكِّنه، لم يخلُ من أن يقع مرادهما أو لا يقع مرادهما أو يقع مراد أحدهما دون الآخر، فلا يجوز أن يقع مرادهما، لأنَّه يؤدّي إلىٰ كون الجسم ساكناً متحركاً في زمان واحد، وذلك محال.

* * *

معرفة الله تعالى:

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ١)/ (جوابات المسائل الرازية):

/ [[ص ١٢٧]] **المسألة التاسعة: [الطريق إلىٰ معرفة الله تعالىٰ]:**

قد سأل رحمه الله عن الطريق إلىٰ معرفة الله بمجرَّد العقل أو من طريق السمع؟

الجواب: إنَّ الطريق إلىٰ معرفة الله تعالىٰ هو العقل، ولا يجوز أن يكون السمع، لأنَّ السمع لا يكون دليلاً علىٰ الشيء إلَّا بعد معرفة الله وحكمته، وأنه لا يفعل القبيح ولا يصدِّق الكذّابين، فكيف يدلُّ السمع علىٰ المعرفة؟

ووجه دلالته مبني علىٰ حصول المعارف بالله حتَّىٰ يصحَّ أن يوجب عليه النظر. ورددنا علىٰ من يذهب من أصحابنا إلىٰ أنَّ معرفة الله تستفاد من قول الإمام، لأنَّ معرفة كون الإمام إماماً مبنيَّة علىٰ المعرفة بالله تعالىٰ.

وبيَّنا أنَّهم عوَّلوا في ذلك علىٰ أنَّ معرفة الإمام مبنيَّة علىٰ النظر في الأدلَّة. فهو غير صحيح، لأنَّا ... الإمام علىٰ النظر إذا لم يكن العاقل، لكنَّه / [[ص ١٢٨]] في تلك المعرفة كونه إماماً غيره ممَّن ليس بإمام.

وبيَّنا أنَّ العاقل إذا نشأ بين الناس، وسمع اختلافهم في الديانات، وقول كثير منهم: إنَّ للعالم صانعاً خلق العقلاء ليعرفوه، ويستحقّوا الثواب علىٰ طاعاتهم، وأنَّ من فرَّط في المعرفة استحقّ العقاب، لا بدَّ من كونه خائفاً من ترك النظر وإهماله، لأنَّ خوف الضرر وجَّهه علىٰ وجوب كلّ نظر في دين أو دنياً، وأنَّه متىٰ خاف الضرر وجب عليه النظر وقبح منه إهماله والإخلال به.

وقلنا: إنَّه إن اتَّفق هذا العاقل، بحيث لا عينية له علىٰ النظر ولا مخوف، جاز أن يتنبَّه هو من قِبَل نفسه في الأمارات التي تظهر له علىٰ مثل ما يخوّفه به المخوّف، فيخاف من الاستضرار بترك النظر، فيجب عليه النظر.

وإن كان منفرداً عن الناس فإن فرضنا أنَّه مع التفرّد من الناس لا يتَّفق أن ينبَّه من قِبَل نفسه، فلا بدَّ أن يُخطِر الله بباله ما يخوّفه من إهمال النظر حتَّىٰ يصحَّ أن يوجب عليه النظر والمعرفة.

وذكرنا اختلاف أمن الخاطر ما هو؟ وأنَّ الأقوىٰ من ذلك أن يكون كلاماً يفعله الله تعالىٰ في داخل سمع العاقل يتضمَّن من المبنية علىٰ الأمارات ما يخاف منه من إهمال نظر يجب عليه حينئذٍ ذلك.

وهذا كلّه مستقصىٰ في كتاب الذخيرة.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ١٦٧]] **فصل: في وجوب النظر في معرفة الله تعالىٰ وجهة وجوبه وأنَّه أوَّل الواجبات:**

اعلم أنَّ جهة وجوب النظر في الدين والدنيا واحدة، وهي خوف المضرَّة بتركه وتأميل دفعها بفعله، فيجب النظر تحرّزاً من الضرر، كما يجب لهذا الوجه سائر الأفعال.

ولا فرق بين أن تكون المضرَّة معلومة أو مظنونة في وجوب ما يتحرَّز به منها، ولو كان ذلك موافقاً لذلك المضارّ المعلومة دون المظنونة لم يجب في الشاهد شيء من الأفعال علىٰ سبيل التحرّز من المضارّ، لأنَّه لا سبيل فيها إلىٰ العلم، وإنَّما طريقها الظنّ.

ولا بدَّ أن يشترط في الفعل الذي يجب للتحرّز من الضرر، إمَّا أن لا يكون فيه ضرر، أو إن كان فيه ضرر فهو دون ما يتحرَّز به منه بكثير.

وليس لأحدٍ أن يجعل التحرّز من المضارّ ملجأ فيسقط الوجوب، وذلك أنَّ الضرر المخوف قد يبلغ إلىٰ حدٍّ يحصل معه الإلجاء، وقد يقصر عن ذلك الحدّ فيثبت فيه الوجوب ويرتفع الإلجاء. وكيف يكون الضرر الديني المخوف ملجئاً أو خارجاً عن الوجوب، وهو مؤجَّل غير معجَّل، والمضارّ الملجئة لا تكون إلَّا عاجلة في الشاهد؟

وإذا تمهَّدت هذه الجملة لم يمنع وجوب النظر في الدين علىٰ العاقل متىٰ / [[ص ١٦٨]] خشي في إهماله المضارّ العظيمة ورجاء زوالها بالنظر، وإنَّما يخاف عند دعاء الداعي أو خطور الخاطر المنبّه له علىٰ جهة الخوف وأمارته علىٰ ما سنُبيِّنه آنفاً، وإذا خاف العقاب _ وهو أعظم المضارّ _ وأمل زواله بالنظر وجب عليه، وإن كره وشقَّ عليه، لأنَّ الذي يؤمل بدفعه من المضارّ أغلظ وأعظم.

والصحيح أنَّ العلم بوجوب النظر المعيَّن في باب الدين مكتسب غير ضروري، وإنَّما العلم الضروري يتناول وجوب ما يختصُّ بصفة، كما أنَّ علم الضروري بقبح الظلم علىٰ الجملة يقتضي قبح ما اختصَّ بصفة الظلم، وإذا علم العاقل في ضرر بعينه أنَّه بصفة الظلم فعل لنفسه اعتقاداً لقبحه يكون علماً، لمطابقة العلم بالجملة المتقدّمة.

وهكذا القول في العلم المتَّصل بوجوب نظر معيَّن أنَّه مكتسب علىٰ الوجه الذي قدَّمناه. غير أنَّه وإن كان مكتسباً فلا بدَّ من حصوله لمن علم الجملة الأُولىٰ وعلم في نظر معيَّن أنَّه بتلك الصفة التي تناولها علم الجملة، لأنَّ العاقل كالملجئ إلىٰ فعل هذا العلم وحاله هذه كما نقوله في

فعل العلم بقبح الظلم المتَّصل، وكما نقوله في من عُلِمَ علىٰ الجملة: إن لم يسبق المحدَثات فهو محدَث، وعُلِمَ في ذاتٍ بعينها أنَّها لم تُسبَق الحوادث.

ومن سُنَّة المخالفين لنا في المعارف القويَّة عندهم أن يقولوا: لو كان العلم بوجوب النظر في طريق معرفة الله تعالىٰ عامَّاً للعقلاء عند الخوف بالخاطر أو غيره لوجب أن يعلم العقلاء ذلك من نفوسهم ولا تدخل فيهم شبهة. وقد علمنا أنَّ أصحاب المعارف جميعاً والذاهبين إلىٰ التقليد ينكرون ذلك ولا يجدون من أنفسهم، ومثلهم لا يجحد ما يجده من نفسه لكثرتهم. فإن ادَّعيتم علىٰ هذا الجمع المكابرة، جاز لأصحاب المعارف والإلهام أن يدَّعوا مثلها / [[ص ١٦٩]] عليكم إذا جحدتم المعارف التي تدَّعي مخالفكم أنَّها فيكم ضرورة.

والجواب عن ذلك: أنَّ العلم بوجوب النظر المفصَّل في طريق المعرفة إنَّما يحصل عند الخوف في ابتداء التكليف، ويحصل لبعض العقلاء في حالٍ لا يحصل فيها بجماعتهم لاختلاف أحوالهم.

ولا يمنع مع ذلك أن يُدخِل بعضهم علىٰ نفسه شبهة فيزول هذا الخوف، فلا يعلم وجوب النظر عليه. لأنَّ العلم بوجوب هذا النظر إنَّما هو علم بوجوب ما له صفة مخصوصة يجوز أن يعترض شبهة فيها، ويجري ذلك مجرىٰ إدخال الخوارج علىٰ أنفسهم شبهة في مثل مخالفيهم الذي هو ظلم علىٰ الحقيقة، حتَّىٰ اعتقدوا حسنه لما جهلوا صفته المخصوصة.

وقد قيل: إنَّ الخوف ربَّما كان مغموراً ببعض الأُمور، فلا يجده الإنسان من نفسه لانغماره، ومُثِّلَ ذلك بمن يُشفىٰ علىٰ الموت بالمرض الشديد وفي أمواله حقوق وعليه مظالم، فإنَّه لا بدَّ أن يكون خائفاً من إهمال الوصيَّة وعالماً بوجوبها عليه، ومع ذلك ربَّما ذهب عن هذا الداعي ولهىٰ عنه وصار خوفه مغموراً، وإن كان ثابتاً.

وبعد، فما نعرف من أصحاب المعارف ومن يدَّعي أنَّها ضرورية، جماعة ينكرون [العلم بوجوب النظر لا يجوز علىٰ مثلهم جحد الضرورة. فأمَّا أصحاب التقليد فما ينكرون] النظر الذي هو الفكر والتأمّل، وإنَّما ينكرون المناظرة وهي غير النظر، وربَّما ألجأتهم الحال إلىٰ المناظرة واستعملوها مع اعتقادهم فسادها.

فقد بان بجميع ما ذكرناه الفرق بيننا إذا ادَّعينا العلم بوجوب النظر وبين أصحاب المعارف إذا ادَّعوا عموم المعرفة بالله تعالىٰ للعقلاء مع إنكارهم لها / [[ص ١٧٠]] وجحدهم إيّاها وعملهم بخلافها، وأنَّ ذلك بما لا يجوز دخول الشبهة فيه ولا التناسي له، فلم يبقَ إلَّا جحد الضرورة المعلوم خلافها.

فإن قيل: إذا كان العلم بوجوب النظر مكتسباً غير ضروري، فيجب أن يكون مقدَّماً في الوجوب علىٰ النظر، ويُبطِل قولهم: أنَّ النظر أوَّل الواجبات.

قلنا: العلم بوجوب النظر وإن كان مكتسباً فلا بدَّ علىٰ ما ذكرناه من حصوله، ولا يجوز مع العلم بأنَّ له صفة الواجب ألَّا يفعل بوجوبه، لأنَّه لو لم يفعل علماً بوجوبه لخرج بذلك من أن يكون واجباً، فلم يلزم أن يكون [من] الواجبات.

فإن قيل: فما الدليل علىٰ أنَّ النظر في طريق معرفة الله تعالىٰ _ المقصودة التي لا يعرىٰ من كمل عقله منها _ النظر في طريق معرفة الله تعالىٰ.

قلنا: ما يجب من الأفعال احتراز من وجوب التحرّز من القبائح العقلية كالظلم وما أشبهه. وشرطنا القصد احتراز من إرادة النظر، لأنَّها غير مقصودة في نفسها، وهي تابعة للنظر، والداعي إليها واحد. وشرطنا عدم التعرّي مع كمال العقل منه احترازاً من ردِّ الوديعة وقضاء الدين وشكر النعمة، لأنَّه قد يُعرىٰ مع كمال العقل من كلِّ ذلك وإن لم يُعْرَ من وجوب النظر.

فإذا قيل: فهو لا يُعرىٰ في كلِّ حالٍ من نعم الله تعالىٰ، وإن جاز أن يُعرىٰ من نعم غيره.

قلنا: هو كذلك، إلَّا أنَّ شكر النعمة لا يجب إلَّا بعد العلم بأنَّها نعمة، وأنَّ فاعلها قصد وجه الإنعام والإحسان. ولا يصحُّ العلم بذلك في نعمه تعالىٰ إلَّا بعد العلم به وبصفاته.

والدليل علىٰ صحَّة ما ذكرناه من أنَّ النظر في طريق معرفته تعالىٰ أوَّل / [[ص ١٧١]] الواجبات: أنَّك إذا تأمَّلت جميع الواجبات علمت تأخّرها عن هذا الواجب الذي ذكرناه، لأنَّ الواجبات علىٰ ضربين عقلي وسمعي، والسمعي لا شبهة في تأخّره عن وجوب النظر في معرفته

تعالىٰ، وما فيه شبهة من الواجبات العقلية _ كردِّ الوديعة وشكر النعمة وقضاء الدين _ قد بيَّنا ما فيه.

فصل: في كيفية حصول الخوف للعاقل حتَّىٰ يجب عليه النظر، والكلام في جنس الخاطر وصفته:

اعلم أنَّ النظر في طريق معرفة الله تعالىٰ إذا كان إنَّما يجب تحرّزاً من المضرَّة، فلا بدَّ من حصول الخوف من المضرَّة للعاقل، وإذا كان الخوف لا يقع ابتداءً فلا بدَّ من طريق وأمارة، ولا شبهة في أنَّ الناشئ بين الدعاة إلىٰ الله تعالىٰ وأصحاب الشرائع ومثبتي النبوّات الذين يُحذِّرون بالنار والعقاب الدائم من إهمال المعرفة والإعراض عنها ويُرغِّبون بالثواب الجزيل الدائم، لا بدَّ من أن يكون خائفاً، فببعض ذلك ما يخاف العقلاء.

وإنَّما نفرض الكلام في منفرد عن الناس ما سمع شيئاً من الدعاء والأعذار، ومن هذا صفته إنَّما يكون خائفاً بأن يدعوه داعٍ، ويُخوِّفه مخوِّف ويشير إليه بالأمارات القائمة في عقله علىٰ [ما] سنُبيِّنه، فيخاف لا محالة فيجب عليه النظر.

أو يكون ممَّن يتَّفق له أن يُفكِّر في أحوال نفسه، فيشاهد آثار الصنعة فيه وأمارات النعم عليه، فيتنبَّه علىٰ ما يتنبَّه الخاطر أو الداعي عليه، ويريبه له فيخاف، لأنَّه إنَّما يخاف عند دعاء الداعي وخطور الخاطر بظهور أمارات / [[ص ١٧٢]] الخوف، فإذا تفكَّر فيها مبتدئاً فلا بدَّ من أن يكون خائفاً.

فإن لم يحصل الوجهان الأوَّلان وجب علىٰ الله تعالىٰ أن يُخطِر بباله ما يقتضي وجوب النظر عليه بكلام يفعله داخل سمعه يتضمَّن ما سنوضِّحه.

فإن قيل: هذا يقتضي أنَّ الأصمَّ الذي وُلِدَ كذلك غير مكلَّف، لأنَّ الخاطر والداعي لا يصحُّ أن يُخوِّفاه مع الصمم.

قلنا: يجوز في من وُلِدَ أصمّ أن يكون المعلوم من حاله أن يتفكَّر من تلقاء نفسه ويتنبَّه علىٰ الأمارات التي تشير إليه الخاطر أو الداعي، فيجب عليه النظر.

علىٰ أنَّه ليس كلّ من كانت في خارج [سمعه] آفة تمنعه من إدراك الأصوات يقطع علىٰ أنَّه لا يسمع الصوت في داخل سمعه، وإن كانت الآفة في خارجه فلا سبيل مع ذلك إلىٰ القطع أنَّ الصُّمَّ غير مكلَّفين.

وجملة الكلام في الخاطر ينقسم إلىٰ بيان جنسه وما يتضمَّنه، ثمّ الكلام فيما يعارضه ويقابله.

وأصحُّ الأقوال في جنسه: أنَّه كلام يفعله الله تعالىٰ داخل سمع المكلَّف ويجب تقرّب من صدره، ولهذا يلتبس الخاطر بحديث النفس والفكر. ويجوز أيضاً أن يأمر الله تعالىٰ بعض الملائكة بأن يفعله علىٰ هذا الوجه.

والذي يدلُّ علىٰ ذلك: أنَّ الخاطر لا يخلو من أن يكون من أفعال الجوارح، أو أفعال القلوب. وأفعال الجوارح التي يمكن أن يقع بها تخويف هي الإشارة أو الكلام أو الكتابة. وأفعال القلوب إمَّا أن تكون اعتقاداً أو ظنّاً.

وإنَّما لم يدخل العلم في الأقسام، لأنَّ من يرد عليه الخاطر يكون خائفاً غير قاطع، والعلم يقتضي القطع.

/ [[ص ١٧٣]] ولا شبهة في أنَّ ما عدا ما ذكرناه فلا يجوز أن يكون هو الخاطر، كالإرادة والكراهة، لأنَّ التخويف لا يقع بهما.

فأمَّا الفكر نفسه فهو ما يجب عند الخاطر، فلا يجوز أن يلتبس الخاطر.

والذي يُفسِد أن يكون الخاطر إشارة: أنَّ الإشارة إنَّما تفيد بالاضطرار إلىٰ القصد المشير، والخاطر مضاف إليه تعالىٰ، وذلك لا يصحُّ فيه.

وقيل في إبطال كونه كتابةً: إنَّ المفروض في الخاطر أن يكون مفعولاً في نواحي القلب، ووجود الكتابة لا فائدة فيه، لأنَّها لا تُشاهَد ولا تُقرَأ.

وهذا ليس بمعتمد، لأنَّا وإن أضفنا الخاطر إليه تعالىٰ فما وقع الاتّفاق علىٰ محلِّه وكيفية فعله، وإنَّما يذهب من جعله كلاماً إلىٰ أنَّه مفعول إلىٰ داخل السمع، ويذهب إلىٰ أنَّه علم أو ظنّ بجعله في القلب. ومن يقول: إنَّه كتابة لا يليق بمذهبه هذا.

وقيل: إنّا نعلم من نفوسنا ضرورةً بأنَّنا ما شهدنا كتابة يتضمَّن ما يترتَّب في الخاطر.

وهذا أيضاً ضعيف من الحجَّة، لأنَّ من يعلم ذلك من نفسه إن كان له طريق إلىٰ القطع علىٰ مثله يجوز أن يكون مستغنياً عن الخاطر بدعاء الدعاة أو يتفكَّر من تلقاء نفسه، وربَّما شاهد ذلك في ابتداء تكليف ثمّ تناساه.

وقيل: إنَّ الخاطر لو كان كتابةً لم يصحّ تكليف الأعمىٰ.

وهذا أيضاً غير صحيح، لأنَّ الأعمىٰ يجوز أن يقوم له في تكليفه مقام الخاطر الدعاة، والتنبيه من تلقاء نفسه.

وقيل: لو كان كتابةً لكان نقض عادة إذا شوهدت كتابة مفهومة من غير أن يشاهد فاعلها.

/ [[ص ١٧٤]] وهذا أيضاً ضعيف، لأنَّ لقائل أن يقول: إنَّ الله تعالىٰ يُحدِث كتابة تتضمَّن ما رتَّب في الخاطر من التخويف بحيث لا يشاهد ابتداء حدوثها، فيقتضي ذلك نقض العادة. ثمّ يشاهد تلك الكتابة المكلَّفين ويقرأها فيتنبَّه بها علىٰ النظر ويحصل له الخوف المبتغىٰ في وجوب النظر. والصحيح علىٰ هذا أنَّ الخاطر لا يمنع أن يكون كتابةً علىٰ الوجه الذي حدَّدناه وحصرناه، فلم يبقَ في قسمته أفعال الجوارح إلَّا الكلام.

فأمَّا ما يدلُّ علىٰ أنَّ الخاطر لا يكون اعتقاداً: أنَّه لا يخلو من أن يكون من فعل الله تعالىٰ فيه أو من فعل المكلَّف. ولا يجوز أن يكون من فعل المكلَّف، لأنَّ القادر بقُدَرِه لا يصحُّ أن يفعل في قلبه اعتقاداً، ولا يجوز أن يكون من فعل الله تعالىٰ، لأنَّه إن كان معتقده علىٰ ما ليس به كان جهلاً قبيحاً، والله تعالىٰ لا يفعل قبيحاً. وإن كان معتقده علىٰ ما هو به فيجب أن يكون علماً، لأنَّه من فعل العالم بمعتقده، ومعلوم أنَّ حال من يرد عليه الخاطر ليست حال القاطع العالم، بل صفة المجوِّز الظانّ. ولا يجوز أن يكون من فعل المكلَّف نفسه، لأنَّ ما يبتدئه العاقل من الاعتقادات لا علم لها لأنَّها تجري مجرىٰ التبخيت والتخمين، ولا تأثير لمثل ذلك.

وقد قيل: لو كان اعتقاداً من فعله تعالىٰ لكان علماً ضرورياً علىٰ ما ذكرناه، وليس يخلو من أن يتعلَّق بلحوق العقاب بالمعاصي قطعاً، أو يتعلَّق بأنَّه لا يُؤمَن من ذلك. والقسم الأوَّل باطل، لأنَّ القطع علىٰ أنَّ العقاب يلحقه لا محالة فرع علىٰ المعرفة بالله تعالىٰ وصفاته وأحواله، والمكلَّف في ابتداء تكليفه لا يعرف الله تعالىٰ، فكيف يعلم أنه يعاقب العصاة؟ وإن كان علماً بأنَّه لا يُؤمَن نزول العقاب بمن يستحقّه، فهذا علم من كون في عقل كلّ / [[ص ١٧٥]] عاقل، ولا حاجة بالمكلَّف إلىٰ تجديده له وهو حاصل عنده، وكلامنا فيما يتجدَّد بعد كمال العقل.

والذي [يُفسِد كونه ظنَّاً إذا كان الظنّ جنساً غير الاعتقاد، لأنَّه إن كان من جنس الاعتقاد فما تقدَّم] يُفسِده: أنَّه لا يخلو أن يكون من فعل الله تعالىٰ أو من فعل المكلَّف نفسه، فإن كان من فعل الله تعالىٰ _ ومن المعلوم أنَّ الظنَّ لا حكم له إذا كان واقعاً عن أمارة، وإلَّا جرىٰ مجرىٰ الشكّ _ ولا بدَّ من أن تكون تلك الأمارة أمارة لفاعل الظنّ، كما أنَّ الإرادة المؤثِّرة في كون الخبر خبراً يجب أن يكون إرادة لفاعل ذلك الخبر حتَّىٰ يُؤثِّر فيه. وإذا كان الأمارات مستحيلة علىٰ الله تعالىٰ يبطل أن يكون الظنّ الذي لا حكم له ولا أمارة من فعله تعالىٰ. وأيضاً فلو كان الظنّ من فعله تعالىٰ لكان الفاعل مضطرَّاً إلىٰ ذلك الظنّ، وقد علمنا أنَّ حالنا وحال غيرنا في ظنوننا وأفكارنا لا يختلف في أنّا مخيَّرون فيها وغير مضطرّين إليها، وأنَّها تابعة لدواعينا.

وإن كان الظنّ من فعل المكلَّف _ وقد بيَّنا أنَّ الظنَّ المبتدأ لا حكم له _ فيجب أن يكون عن أمارة، فلا بدَّ من منبِّه علىٰ النظر في هذه الأمارة ومخوِّف من تركه. والكلام في المنبِّه علىٰ النظر في الأمارة حتَّىٰ يحصل الظنّ كالكلام في المنبِّه علىٰ النظر في الدلالة حتَّىٰ يحصل العلم، وذلك يقتضي التسلسل.

ولا يجب إذا كان الخاطر كلاماً أن يكون الله تعالىٰ مكلِّماً لكلِّ أحد، فلا يختصُّ موسىٰ عليه السلام بالفضيلة، وذلك أنَّ فضيلة موسىٰ عليه السلام إنَّما هي في أنَّه تعالىٰ كلَّمه جهرةً، وذلك الوجه المخصوص، بخلاف ما يرد به الخاطر.

وأيضاً فمن أثبت الخاطر كلاماً جوَّز أن يكون من فعل بعض الملائكة / [[ص ١٧٦]] عليهم السلام، ولم يقطع علىٰ أنَّه من فعل الله تعالىٰ.

وأمَّا ما يتضمَّنه فالذي يجب تضمّنه له التخويف من إهمال النظر، لأنَّ بالخوف يجب النظر علىٰ ما قدَّمناه، ولا بدَّ من أن يتنبَّه علىٰ أمارة الخوف، لأنَّ الخوف بغير أمارة لا حكم له، وهو إن كان بهذا القدر الذي ذكرناه يحصل خائفاً ويجب عليه النظر، فلا بدَّ من تنبيهه علىٰ جهة وجوب المعرفة ليُعلَم حسن هذا التخويف. ألَا ترىٰ أنَّ من هدَّد غيره علىٰ أكل كلّ طعام بعينه بالقتل، يجب عليه الامتناع من أكله، ولا يعلم قبح إيجاب الامتناع من الأكل عليه أو حسنه؟ فإذا قال له: (لا تأكله فإنَّ فيه سُمّاً)، ونبَّه

علىٰ أمارة كون السمّ فيه علم حسن إيجاب الامتناع من الأكل.

وعلىٰ هذه الجملة يجب أن يتضمَّن الخاطر أنَّك تجد في نفسك آثار الصنعة، فلا تأمن أن يكون لك صانع صنعك ودبَّرك أراد منك معرفته ليفعل الواجب عليك في عقلك وينتهي عن القبيح، وأنت تجد في عقلك قبح أفعال فيها لك نفع عاجل ووجوب أفعال عليك فيها مشقَّة عاجلة، وتعلم استحقاق الذمّ علىٰ القبيح. وإنَّ الذمَّ ممَّا يغمّك ويضرّك فلا تأمن كما استحققت به الذمّ وإن انتفعت به عاجلاً أن تستحقَّ به العقاب والآلام، ومعلوم أنَّ أحد الاستحقاقين أمارة للاستحقاق الآخر، ثمّ يقول له: فمتىٰ لم تعرف الله سبحانه وتعالىٰ بصفاته، وأنَّه قادر علىٰ مجازاتك علىٰ العقاب [بالقبيح] كنت إلىٰ فعل القبيح أقرب ومن تركه أبعد، وإذا عرفته تكون من فعل القبيح أبعد ومن تركه أقرب.

وهذا أيضاً ممَّا يجده في عقله متمهّداً، فيجب حينئذٍ عليه النظر مع التنبيه / [[ص ١٧٧]] علىٰ كلِّ ما ذكرناه، وإنَّما يتضمَّن الخاطر لترتيب النظر في الأدلَّة والتنبيه علىٰ المقدَّم منها والمؤخَّر.

وكان أبو علي يوجب أن يتضمَّن الخاطر ذلك. وذكر أبو هاشم أنَّ ذلك مستغنٍ عن تضمّن الخاطر له، وإنَّما تنبَّه الإنسان عليه من تلقاء نفسه، لأنَّ العاقل يعلم إذا وجب عليه النظر في معرفة الله تعالىٰ أنَّ معرفته إنَّما يُلتَمس بالنظر في أفعاله دون عدد النجوم.

والأولىٰ أن يتضمَّن الخاطر التنبيه علىٰ ترتيب النظر في الأدلَّة، لأنَّ ذلك ممَّا يبعد أن يستدركه العاقل بنفسه، لاسيّما في من كمل عقله ولم يخالط الناس ويعرف العادات.

وأمَّا في معارضة الخاطر، فالواجب أن يقال: إنَّ المعارض للخاطر الذي ذكرناه علىٰ ضربين: ضرب فيه يُؤثِّر، والضرب الآخر لا يُؤثِّر، فما يُؤثِّر هو المعارض علىٰ الحقيقة ويجب أن يمنع الله تعالىٰ منه ليُسلِم الخوف للمكلَّف ويجب عليه النظر. والضرب الذي لا يُؤثِّر ليس بمعارض علىٰ التحقيق، فلا يجب المنع منه، لكن يجب علىٰ المكلَّف إطراحه والعدول عن الالتفات إليه.

والضرب المؤثِّر إن لم يوجد له مثال معيَّن جاز، وقد قلنا: إنَّه إذا كان ممَّا يقدح في وجوب النظر وجب المنع عنه، وذلك كافٍ.

وأجود من كلِّ شيء قيل في مثال هذا الوجه: أن يأتي الخاطر المعارض فيقول له: لا تأمن إن نظرت أن تقضي بك النظر، إلَّا أنَّه لا صانع لك تخاف من جهته عقلاً ولا ترجو ثواباً. ومعلوم أنَّ المكلَّف لا يأمن ذلك قبل النظر. ثمّ يقول: وإذا علمتَ قطعاً أنَّه لا صانع أمنت العقاب وأقدمت علىٰ فعل القبيح بطمأنينة. وهذا أمارة، لأنَّ من المعلوم أن [من] أمن من / [[ص ١٧٨]] الضرر أقدم علىٰ ما يشتهيه، فقد صار هذا الخاطر معارضاً لما ذكرتموه، وفيه إشارة إلىٰ ما هو متقرّر في عقله.

والجواب: أنَّ هذا يجب أن يمنع الله تعالىٰ منه، وكلّ ما أشبهه ممَّا يُؤثِّر في الخوف ويقدح في وجوب النظر.

ويمكن أن يقال أيضاً: إنَّ هذا الخاطر لا يعارض الخاطر الذي ذكرنا أنَّه يوجب النظر، وذلك لأنَّه يخاف في إهمال النظر في معرفة الله تعالىٰ أن يستحقَّ العقاب العظيم الدائم الذي لا يُتحمَّل مثله، وإنَّما يخاف إذا نظر في معرفة الله تعالىٰ علىٰ ما ألقاه إليه الخاطر المعارض أن يقضي به النظر أنَّه لا صانع، فينهمك في المعاصي. وما يستحقه علىٰ المعاصي ليس بضرر البتَّة، وإن كان في بعض الأحوال قد استضرَّ به لأُمور تقتضيه، فلا يقارب الاستضرار بالعقاب الدائم. فالنظر في معرفة الله تعالىٰ واجب علىٰ كلِّ حالٍ، ليتحرَّز به من الضرر الأعظم الذي لا يقابله ما يتخوَّفه من الضرر بالانهماك في المعاصي.

وهذا وجه قويّ. وأمثلة الوجه الثاني كثيرة موجودة.

وجملة القول فيه: إمَّا أن يكون تخويفاً بلا أمارة، ولا وجه يقتضي وقوع الضرر الذي خُوِّفَ منه، أو تخويفاً لضرب يتحمَّل مثله في جنب التحرّز من المضارّ العظيمة، وذلك قولهم: إنَّ المعارض يردّ بأنَّك إن نظرت تحمَّلت مشقَّة وكلفة، ولا تأمن بأنَّك لا تخطئ بما قصدت إليه فتعجّل الراحة. وهذا غير مؤثِّر، لأنَّ تحمّل مشقَّة النظر أهون وأيسر ممَّا يخافه من إهمال النظر من العقاب العظيم. وهذا أيضاً يقتضي سقوط النظر في مصالح الدنيا كلّها بهذه العلَّة.

/ [[ص ١٧٩]] وكقولهم: لا تأمن أنَّك إن عرفت الله تعالىٰ عاقبك، وان لم تعرفه لم يعاقبك. وهذه الأمارة عليه في العقل، فلا يعارض ما عليه من الأمارات. والأقرب في العقول: أنَّ المنعم إذا عرف وأُطيع كانت السلامة منه أولىٰ.

ولقولهم: لا تأمن أن يكون لك إله سفيه إن عرفته عاقبك. لأنَّ هذا أيضاً في أمارة، ولأنَّ السفيه لا يُتحرَّز من عقابه بشيء، ويجوز أن يعاقب بالنظر والإخلال به معاً.

وما ذكرناه يُنبِّه علىٰ الجواب عمَّا لم نذكره، فإنَّه متقارب، والجملة التي عقدناها كافية فيه.

فصل: في أنَّه تعالىٰ موجب علىٰ كلِّ عاقل معرفته، وأنَّ المعرفة الضرورية لا تقوم في اللطف مقام المكتسبة وما يتَّصل بذلك:

اعلم أنَّ جهة وجوب معرفة الله تعالىٰ إذا كانت هي أنَّ اللطف في التكليف لا يتمُّ إلَّا بها فلا بدَّ من عمومها لكلِّ مكلَّف، وإذا بيَّنا أنَّ الضرورة في ذلك لا يقوم مقام الاكتساب لم يكن بدٌّ من تكليف المعرفة.

وإنَّما قلنا: إنَّ اللطف في التكليف لا يتمُّ إلَّا بها، لأنَّ من المعلوم أنَّ الذي لا يشتبه أنَّ العلم بالضرورة في الفعل صارف عنه وبالنفع فيه داعٍ إليه، وإذا علم المكلَّف أنَّه يستحقّ علىٰ المعصية عقاباً عظيماً وعلىٰ الطاعة ثواباً جزيلاً، كان ذلك أقرب له إلىٰ فعل الطاعة وتجنّب المعصية.

ومعلوم أنَّ العلم باستحقاق الثواب والعقاب لا يصحُّ إلَّا بعد المعرفة بالله تعالىٰ وبصفاته وحكمته وأنَّه عالم لنفسه، ولا يجوز أن يجهل مقدار المستَحقّ من الثواب فلا يفعله، وأنَّه قادر لنفسه ولا يجوز المنع من فعل المستَحقّ من الثواب أو فعل العقاب، فالذي هو اللطف علىٰ الحقيقة العلم باستحقاق / [[ص ١٨٠]] الثواب والعقاب، غير أنَّ ما لا يتمُّ هذا العلم إلَّا به _ ولا بدَّ منه _ جارٍ مجرىٰ اللطف في الحاجة إليه، وتناول التكليف له.

فأمَّا الذي يدلُّ علىٰ أنَّ المعرفة الضرورية لا تقوم مقام المكتسبة في اللطف: أنَّ من المعلوم المتقرَّر أنَّ من تحمَّل مشقَّة عظيمة لكي يصل إلىٰ فعل غرض من الأغراض، يكون أقرب إلىٰ فعل ذلك الغرض إذا تحمَّل المشقَّة في الطريق إليه من إذا لم يكن عليه مشقَّة. ألَا ترىٰ أنَّ من تكلَّف مؤنة عظيمة في بناء دار ليسكنها، فإنَّه يكون أقرب إلىٰ سكناها وأحرص عليه منه إذا وُهِبَت له تلك الدار ووصلت إليه بلا مشقَّة؟ وكذلك من سافر إلىٰ طلب العلم والأدب وتحمَّل المشاقّ، يكون أقرب إلىٰ التأدّب والتعلّم ممَّن إذا جاء إليه العلماء في بلده في داره من غير كلفة. وأمثلة ذلك كثيرة معروفة.

وإذا كان المعرفة إنَّما تُراد وتدعو إلىٰ فعل الواجب وتصرف عن فعل القبيح، وجب أن لا تقوم الضرورية، ولا مشقَّة فيها مقام المكتسبة علىٰ ما بيَّناه.

وممَّا يدلُّ أيضاً علىٰ ذلك: أنَّا قد علمنا يقيناً من أحوال أنفسنا أنَّنا غير مضطرّين إلىٰ هذه المعارف، وإنَّما الكلام في أحوال غيرنا، فلو كانت المعرفة تكون ضرورية لبعض المكلَّفين، لوجب تساوي جميعهم في الاضطرار إليها، لأنَّ الوجه الذي يقتضي في بعضهم أن يفعل هذه المعرفة قائم في الجميع، لأنَّ الذي يمكن أن يقال: إنَّ كونها ضرورية أبلغ وأقوىٰ في باب اللطف، أو لأنَّ الغرض حصول العلم. وهذان الوجهان يوجبان أن يتساوىٰ الخلق في الاضطرار إليها، وقد علمنا خلاف ذلك.

/ [[ص ١٨١]] وليس يمكن أن يقال: إنَّ الغرض هو حصول العلم، ولا فرق بين الاضطرار فيه والاكتساب، فهو مخيَّر بين فعل المعرفة ومن تكليفه لها، وذلك أنَّه إذا أقام فعله تعالىٰ مقام فعلنا في ذلك كان تكليفنا المعرفة عبثاً بلا فائدة.

وممَّا يدلُّ أيضاً في ذلك: أنَّ المعرفة الضرورية لو قامت مقام المكتسبة فيما ذكرناه وكان تعالىٰ في حكم المخيَّر من أن يفعلها فينا وبين أن يُكلِّفنا إيّاها، لوجب أن يفعلها تعالىٰ فيمن علم أنَّه يكفر، وقد علمنا خلاف ذلك.

وبهذه الطريقة أيضاً نعلم أنَّ المعرفة الضرورية لا تزيد علىٰ المكتسبة، لأنَّه كان يجب أن يفعلها في من يعلم أنَّه يكفر، بل وفي كلِّ من كُلِّفَ.

فإن قيل: لو كانت المعرفة لطفاً في ارتفاع القبائح لما عصىٰ عارف بالله تعالىٰ.

قلنا: معنىٰ قولنا في المعرفة: (إنَّها لطف) بأنَّ المكلَّف يكون معها أقرب إلىٰ فعل الواجبات وأبعد من فعل القبائح، وقد يكون قريباً من الواجب وبعيداً من

القبيح وإن عصىٰ وخالف. ولا يلزم علىٰ ما قلنا وجوب النوافل مسهِّلة للواجبات مؤكِّدة للداعي إليها، والمسهِّل المؤكِّد لا يجب كما يجب المقرِّب، والذي هو أصل في الدعاء والتقريب.

والصحيح أنَّ المكلَّف يجب أن يبقىٰ الله تعالىٰ من الزمان الذي يتمكَّن فيه من جميع كمال المعارف له بالله تعالىٰ بأحواله وتوحيده وعدله، ويبقىٰ بعد ذلك زماناً يمكنه فيه فعل واجب أو ترك قبيح، لأنَّ الغرض بإيجاب المعرفة هو اللطف في الواجبات العقلية، فلا بدَّ ممَّا ذكرناه.

فإن قيل: خبِّرنا عمَّن عصىٰ وقد كُلِّفَ المعارف فلم يفعل ما وجب عليه الابتداء به من النظر مثلاً في إثبات الإعراض، أتقولون: إنَّه مع المعصية / [[ص ١٨٢]] يُكلَّف النظر في الأوقات المستقبلة أو يكون غير مكلَّف؟ فإن خرج عن التكليف بمعصية فكيف يخرج عنه مع كمال عقله وتكامل شروطه؟ وإن جاز هذا في بعض العقلاء _ وهو من عصىٰ _ داخل بالنظر جاز في جميعهم.

وإن قلتم: لا يخرج عن التكليف العقلي مع كمال عقله لكنَّه يخرج من تكليف تحديد النظر ثانياً إذا عصىٰ فيه أوَّلاً.

قيل: وكيف يخرج عن وجوب النظر عليه مستقبلاً، والخواطر المخوفة واردة عليه كما كانت في الأوَّل، فإن جاز سقوط الوجوب عنه ثانياً جاز أوَّلاً.

فإن قلتم: إنَّه بعد المعصية في النظر الأوَّل مكلَّف للنظر.

قيل لكم: ليس يخلو وقد عصىٰ أوَّلاً في النظر في إثبات الإعراض من أن يكون مكلَّفاً في الحال الثانية، النظر في حدوث الإعراض أو استئناف النظر في إثبات الإعراض. فإن كان القسم الأوَّل وجب أن يكون مكلَّفاً لما استحيل ويتعذَّر، لأنَّه لا يصحُّ من المكلَّف في هذه الحال وقد قصَّر في إثبات الإعراض أن يعلم حدوثها. وإن كان القسم الثاني وجب إذا كُلِّفَ استئناف النظر أن يبقىٰ الزمان الذي يتمكَّن فيه من استئناف جميع ما ألزمه من المعارف، ووقتاً بعده يصحُّ فيه أداء واجب أو امتناع قبيح، وهذا يقتضي أنَّه إذا عصىٰ أبداً أن يبغي أبداً.

وليس يمكن أن يقال: إنَّه لا يجب إذا كلَّفه بعد التقصير التكليف الثاني أن يُبقيه المدَّة التي يستوفي فيها المعارف كما قلنا في التكليف الأوَّل، وذلك أنَّ العلَّة التىٰ أوجبنا لها البقاء الأوَّل ثابتة في الثاني. وكيف يُكلِّف نظر العرض فيه والمقتضي لحسنه المعرفة ويقطع دون الوقت الذي يصحُّ فيه المعرفة؟ وهذا سؤال قويّ الشبهة.

والجواب: أنَّ العاصي في النظر الأوَّل الذي هو علىٰ التقدير النظر في / [[ص ١٨٣]] إثبات الإعراض، لا يخلو من أن يقتصر به علىٰ المكلَّف من غير زيادة عليه أو مكلَّف بعده سواه، فإن كان الأوَّل لم يجز أن يُكلَّف بعد تقصيره في النظر الأوَّل استئناف النظر، لأنَّ الغرض في تكليف النظر المعرفة، والغرض في تكليف المعرفة أن يكون لطفاً، وإذا قدَّرنا هذا العاصي في النظر الأوَّل لم يُكلَّف إلَّا القدر من التكليف الذي لو لم يعص في طريق المعرفة لعرف وكان معرفته لطفاً فيه، وقد فوَّت نفسه هذا اللطف بمعصيته، ولو لم يُكلَّف زيادة علىٰ التكليف الأوَّل فلا وجه لتكليفه استئناف نظر لا يؤدّي إلىٰ معرفة وغرض فيه. وإن قدَّرنا أنَّ المقصِّر في ابتداء النظر قد كُلِّفَ زيادةً علىٰ التكليف الأوَّل الذي لو ينظر وعرف لكانت معرفته لطفاً فيه، فلا بدَّ من تكليفه استئناف النظر وتبقية المدَّة التي يصحُّ فيها تكامل المعارف علىٰ ما ذكرناه في الحال الأُولىٰ. ولا يجب أن يؤدّي ذلك إلىٰ ما لا نهاية له من البقاء والتكليف، لأنَّ التكليف منقطع، ولا بدَّ أن يريد الله تعالىٰ من المكلَّف إلىٰ غاية متناهية، فينتهي الحال في من عصىٰ إلىٰ أنَّه لا يجب تكليفه استئناف النظر.

وليس يجب إذا قلنا: إنَّ العاصي في ابتداء النظر إذا كان مفتقراً به علىٰ التكليف الأوَّل من غير زيادةٍ عليه غير مكلَّف لاستئناف النظر أن يكون ممَّن يرد عليه الخواطر المخوَّفة من ترك النظر، بل لا بدَّ من أن يُصرَف عن ذلك ويُلهىٰ عن خطور الخواطر المخوِّفة.

وليس يجب أن يكون بذلك فاقداً لعقله ومسلوباً تمييزه، لأنَّ في العقلاء من ينصرف عن أُمور كثيرة دينية ودنياوية، وعن الفكر فيها والتخوّف منها مع ظهور أماراتها، لأسباب شاغلة وصوارف ملهية.

/ [[ص ١٨٤]] وليس يجب إذا خرج من ذكرناه من تكليف استئناف النظر للوجه الذي أوضحناه أن يخرج

عن التكليف العقلي، لأنَّه لا يجوز خروجه عن التكليف العقلي، كالامتناع من الظلم وشكر النعمة وما أشبه ذلك، لأنَّ كمال العقل يقتضي ثبوت هذا التكليف. وتكليف النظر إذا لم يكن طريقاً إلىٰ المعرفة لا وجه له، وإذا كان الموجب له والمنبِّه عليه التخويف وقدَّرنا زواله فقد زال وجه وجوب النظر.

فإن قيل: أتقولون: إنَّه يستحقُّ إذا فرط في النظر الأوّل الذمّ والعقاب علىٰ ترك النظر في الأحوال المستقبلة؟ فإن قلتم: لا يستحقُّ ذلك. أخرجتم النظر من هذه الأوقات من أن يكون واجباً عليه. وإن قلتم: إنَّه يستحقُّ الذمّ والعقاب علىٰ ذلك أجمع. أوجبتم استحقاق الذمّ [والعقاب] علىٰ ما يتعذَّر علىٰ المكلَّف ويستحيل منه، لأنَّ معصيته في النظر الأوَّل يحيل وقوع النظر في الثاني والثالث علىٰ وجه يوجب العلم.

قلنا: إنَّما يستحقُّ الذمّ علىٰ ترك النظر في الأوقات المستقبلة كلّها إذا عصىٰ في الأوَّل، وإن كان هذا النظر المستأنف مع التقصير في الأوَّل يتعذَّر عليه _ لأنَّه أُتي في تعذّره من قِبَل نفسه _ وهو الذي أخرج نفسه بتقصيره في الأوَّل [من التمكن من تأتّي ما وجب عليه من النظر، ولسنا أن نقول: إنَّ النظر في الأوقات الآنفة يجب عليه وقد قضىٰ في الأوَّل]، بل نقول: كان واجباً عليه فضيَّعه وفوَّته [نفسه].

وجرىٰ ذلك مجرىٰ من كُلِّفَ صوم يوم فأكل في أوّله أنَّه يستحقُّ الذمّ والعقاب علىٰ تفريطه في صوم اليوم كلّه، وإن كان متىٰ فرَّط في صوم أوَّله يُتعذَّر عليه صيام باقيه، لكن ذلك التعذّر من جهته وأُتي فيه من قِبَل نفسه، / [[ص ١٨٥]] فالذمّ متوجّه نحوه علىٰ صيام جميع اليوم.

وهكذا القول في من أمر عبده في مناولة كوز في وقت مخصوص وبينهما مسافة، أنَّ العبد متىٰ فرَّط في قطع تلك المسافة فإنَّه مذموم علىٰ تلك المناولة، وإن كان بتفريطه في قطع المسافة قد تعذَّرت عليه في ذلك الوقت المخصوص، واللوم مع ذلك متوجّه لما ذكرناه.

والصحيح من الأقاويل المختلفة في استحقاق العقاب علىٰ الإخلال بالنظر المرتَّب: أنَّه يستحقُّ في أوقات الإخلال علىٰ تدريج، وأنَّه لا يستحقُّ جزاء الكلّ في وقت الإخلال بالنظر الأوَّل. وكذلك القول في السبب والمسبَّب، وأنَّ ثواب المسبَّب أو عقابه يستحقُّ في وقوعه دون حال وقوع سببه.

فإن قيل: إذا كانت المعارف لا تتكامل للمكلَّف مثلاً إلَّا في مائة وقت، وكان مكلَّفاً في هذه المدَّة بطولها العقليات، أفليس تكليفه طول هذه المدَّة قد عُرِيَ من أن تكون المعرفة لطفاً فيه؟ وإذا جاز ذلك في قصير المدَّة جاز في طولها.

قلنا: هذه المدَّة لا يمكن فيها وقوع المعرفة علىٰ وجه الاكتساب، وهو الوجه الذي عليه يكون لطفاً، وما بعده من الأوقات يمكن أن تكون المعرفة لطفاً في التكاليف فيه. وما يستحيل فيه وقوع المعرفة لا يحمل ما يمكن وقوعها فيه عليه ولا يقاس إليه، وذلك أنَّ الزمان المضروب للتشاغل بما يؤدّي إلىٰ المعرفة من النظر لا يكون للتكليف العقلي فيه لطف من جهة المعرفة.

ويمكن أن يقال: إنَّ ظنَّ استحقاق الثواب والعقاب في هذه المدَّة كافٍ في اللطف وليس يمكن سواه، وقد يقوم في كثير من المواضع الظنّ مقام العلم إذا لم يكن العلم. وهذه جملة مقنعة.

* * *

شرح جمل العلم والعمل:

[[ص ١٢٣]] **مسألة:** قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: وقد كلَّف الله تعالىٰ كلَّ من أكمل عقله النظر في طريق معرفة الله تعالىٰ. وهذا الواجب هو أوَّل الواجبات علىٰ العاقل، لأنَّ جميعها _ عند التأمّل _ يجب تأخيره أو يجوز ذلك فيه.

ووجه وجوب هذا النظر وجوب المعرفة التي يؤدّي إليها، وجهة وجوب المعرفة أنَّ العلم باستحقاق الثواب والعقاب الذي هو لطف في فعل الواجب العقلي لا يتمُّ إلَّا بحصول هذه المعرفة، وما لا يتمُّ الواجب / [[ص ١٢٤]] إلَّا به واجب.

شرح ذلك: كلُّ من أكمل الله تعالىٰ عقله وحصل فيه شرائط التكليف من القدرة والآلة وغير ذلك، لا بدَّ من أن يكون مكلَّفاً، لأنَّه لو لم يكن كذلك لكان جعله علىٰ هذه الصفات عبثاً، ولكان يكون مغرىً بالقبيح، وذلك لا يجوز علىٰ الحكيم تعالىٰ.

وأوّل ما يجب علىٰ المكلَّف من الأفعال المقصودة، النظر في طريق معرفة الله تعالىٰ.

وإنّما قلنا ذلك لأنَّ الواجبات علىٰ ضربين: عقلي، وسمعي. فالسمعي لا يمكن معرفته إلّا بعد معرفة الله تعالىٰ ومعرفة النبوَّة، لأنَّه / [[ص ١٢٥]] مبنيٌّ عليهما، وذلك يتأخَّر عن أوّل كمال العقل.

والواجبات العقليَّة يجوز خلوّ العاقل من جميعها لأنَّها شكر النعمة، ويجوز أن يخلو من نعمة كلّ أحد غير نعمة الله فلا يجب شكره.

وقضاء الدين وردُّ الوديعة يجوز أن يخلو منهما، بأن لا يكون عنده وديعة ولا يكون عليه دين، فلا يجب عليه واحد منهما.

فأمَّا الامتناع من الظلم والكذب والعبث، فالمرجع به إلىٰ أن لا يفعل، والكلام في أوّل فعل يجب علىٰ المكلَّف.

فأمَّا إرادة النظر فليست مقصودة بل هي تابعة للنظر وواجبة لوجوبه، فلا يلزم علىٰ ما قلناه.

فبان من هذه الجملة أنَّ أوّل فعل مقصود لا يخلو العاقل من وجوبه عليه، النظر في طريق معرفة الله تعالىٰ، فأمَّا جهة وجوب هذا النظر هو أن يتوصَّل به إلىٰ معرفة الله تعالىٰ، فإنَّه لا طريق سواه. لأنَّه ليس بمعلوم ضرورةً، لاختلاف العقلاء فيه.

ولا يمكن أن يُعلَم تعالىٰ من جهة السمع، لأنَّ العلم بصحَّة السمع فرع علىٰ معرفته تعالىٰ فلا يصحُّ أن يُعلَم به، فلم يبقَ بعد ذلك إلّا أنَّ طريق معرفته تعالىٰ النظر الذي ذكرناه.

/ [[ص ١٢٦]] فأمَّا جهة وجوب المعرفة فهي: أنَّ العلم باستحقاق الثواب والعقاب اللذين هما لطف المكلَّف بفعل الواجب والامتناع من القبيح العقلي، لا يصحُّ إلّا بعد حصول المعرفة، لأنَّه يستحقُّ منه تعالىٰ وعليه. وقد علمنا أنَّ العلم باستحقاق الثواب والعقاب لطف.

ألَا ترىٰ أنَّ من علم أنَّ عليه من فعل القبيح ضرراً زائداً علىٰ ما علمه من استحقاق الذمِّ، كان ذلك صارفاً له عن فعله. ومتىٰ علم أنَّه / [[ص ١٢٧]] يستحقُّ منافع علىٰ فعل الواجب زائداً علىٰ ما علمه من استحقاق المدح، كان ذلك داعياً له إلىٰ فعله.

وإذا لم يتمّ العلم باستحقاق الثواب والعقاب إلّا بعد معرفة الله تعالىٰ وجبت معرفته، لوجوب ما لا يتمُّ الواجب إلّا به.

* * *

للمزيد راجع:

التثليث.

التشبيه.

الحلول.

الصفات.

* * *

٧٢ - التولّد:

جوابات المسائل السلّارية:

/ [[ص ٣٢٤]] **المسألة السابعة:** وجدتُ كلَّ المتكلِّمين قالوا في كتبهم حتَّىٰ سيِّدنا الأجلّ كبت الله أعداه الذي هو إمامهم والكاشف عمَّا يلتبس عليهم، أنَّ من شرط النظر المولِّد للعلم أن يكون الناظر شاكّاً في المدلول، وهذا القول يوجب أن يكون العالم بحدوث الأجسام من جهة دليل الأعراض، والعالم بأنَّ الإدراك لا يتناول إلّا أخصّ الأوصاف لا يعلم بدليل إنّي علىٰ شيء، بل لا يمكنه النظر فيه، ونحن نعلم أنَّ من لا يعلم أنَّ الموجود إذا لم يكن قديماً فلا بدَّ من كونه محدَثاً غير كامل العقل. علىٰ أنَّهم قالوا أيضاً حين سألوا نفوسهم فقالوا: ما وجه ترادف الأدلَّة علىٰ المدلول الواحد وجهة؟: إنّا نعلم أنَّها ممَّا لو سبقنا إليها لولَّدت العلم. هذا مع قولهم: إنّا لا نُفرِّق بين الدليل والشبهة إلّا بعد توليد الدليل العلم، فكيف يُعلَم أنَّها أدلَّة ولا يمكننا النظر فيها ولا يولِّد لنا علماً أبداً؟ فإن قيل: إنَّه إذا نظر غيرنا فيها اضطررنا إلىٰ أنَّه عالم بمدلولها فعلمنا أنَّها أدلَّة، أمكن أن يقال: إنَّه لا سبيل إلىٰ أن نعلم أحدنا عالماً وإن جاز أن نعلمه معتقداً، وإذا لم نعلمه عالماً فلا سبيل إلىٰ ما ذكروه.

الجواب وبالله التوفيق: اعلم أنَّه لا شبهة في أنَّ القول بأنَّ من علم شيئاً من المعلومات بدليل نظر فيه أوجب له ذلك العلم لا يصحُّ أن يعلمه بدليل آخر إذا اجتمع مع القول بأنَّ وجه النظر في الأدلَّة المترادفة مع تقدّم العلم بمعلوم إنَّما هو ليُعلَم أنَّ ذلك المنظور فيه دليل

مناقضة وقول يتنافىٰ، لأنَّ الدليل إنَّما يُعلَم دليلاً إذا حصل عنده العلم، فكيف يجوز أن نعلم في الدليل الثاني إذا نظرنا فيه أنَّه دليل وما حصل لنا عنده علم؟

والذي يقوىٰ في النفس أن يقال: إنَّ من نظر في شيء فعلمه من طريق الدليل قد يجوز أن ينظر في دليل آخر يفضي إلىٰ العلم به، ويكون عالماً من طريقين، مثال ذلك: أن ننظر في طريقة إثبات الأعراض ونستدلّ فيها علىٰ حدوث الأجسام فنعلم بهذه الطريقة أنَّ الأجسام محدَثة، ثمّ ننظر في الطريقة الأُخرىٰ التي نعتمد فيها علىٰ أنَّ من شأن الإدراك أن يتعلَّق في كلّ ذات مدركة بأخصّ أوصافها، والجسم لو كان قديماً لوجب إدراكه علىٰ هذه الصفة، لأنَّها من أخصّ أوصافه، وإذا عُلِمَ ضرورةً أنَّه لا يُدرِك قديماً فلا بدَّ من العلم بحدوثه، وهذه الطريقة مبنيَّة علىٰ مقدّمات، منها: أنَّ الجسم مدرك، ومنها: أنَّ من شأن الإدراك / [[ص ٣٢٥]] يتعلَّق بأخصِّ أوصاف الذات المدركة. ومنها: أنَّ الجسم لو كان قديماً لكان كونه بهذه الصفة من أخصِّ أوصافه. ومنها: أنَّه لا يُدرِك قديماً. فمتىٰ علم بالتأمّل صحَّة هذه المقدّمات فلا بدَّ أن يفعل لنفسه اعتقاداً، لأنَّ الجسم ليس بقديم، وإذا لم يكن قديماً وهو موجود فلا بدَّ من كونه محدَثاً.

وإنَّما قلنا: إنَّه مع صحَّة تلك المقدمات وعلمه بها لا بدَّ من أن يفعل اعتقاداً لأنَّه ليس بقديم، أنَّ مجموع ما ذكرناه ملجئ له إلىٰ فعل هذا الاعتقاد، كما أنَّ من علم في ذات أنَّها لم تسبق ذواتا محدَثة ملجأ إلىٰ اعتقاد كونها محدَثة، ومن علم في فعل أنَّ له صفة الظلم ملجأ بما استقرَّ في عقله من قبح ما له هذه الصفة إلىٰ فعل اعتقاد بقبحه، ويكون ذلك الاعتقاد علماً لوقوعه علىٰ الوجه الذي ذكرناه.

فإذا قيل: كيف ينظر في حدوث الجسم بالدليل الثاني وهو عالم بحدوثه بالدليل الأوَّل؟ والعلم بالشيء يمنع من النظر فيه، ولو جاز أن ينظر فيما علمه لجاز أن ينظر في المشاهدات.

قلنا: ليس نظره في الدليل الثاني علىٰ الحقيقة نظراً في حدوث الجسم فيلزم أن يكون شاكّاً في حدوثه، وإنَّما ينظر في مقدّمات بدليل الثاني التي منها أنَّ من شأن الإدراك أن يتعلَّق بأخصِّ أوصاف المدرَك، ومنها أنَّ الجسم لو كان قديماً لكان كونه كذلك من أخصِّ أوصافه، وغير ذلك ممَّا قد بيَّناه.

وإذا نظر في شيء فيجب أن يكون شاكّاً فيما نظر فيه لا من غيره، لأنَّه إذا نظر في أهل الإدراك يتناول في المدرَك أخصّ الصفات أو لا يتناول ذلك إنَّما يجب أن يكون شاكّاً في تناول الإدراك، وكذلك سائر مقدّمات الدليل الثاني، وإنَّما يمتنع علىٰ الوجه الصحيح أن يكون ناظراً في شيء وهو عالم به، أنَّ النظر لا يتعلَّق من المنظور فيه بوجه معيَّن، بل يتعلَّق بهل الصفة ثابتة أم منتفية؟ فكأنَّه تمييل بين الأمرين وبحث عن أيّهما هو الثابت، فلا بدَّ من الشكِّ مع ذلك، لأنَّ العلم والقطع ينافيان وجه تعلّق النظر. فهذا هو المانع من ينظر الناظر فيما يعلمه، لا ما يُذكَر في الكتب من النظر في المشاهدات، لأنَّه لا دليل يفضي إلىٰ العلم بها، ولولا أنَّ النظر في الدليل الثاني يحصل عنده علم بالمدلول عليه لوجب أن يكون من علم حدوث الأجسام بدليل إثبات الأعراض، ثمّ نظر في الطريقة الأُخرىٰ المبنيَّة علىٰ كيفية تناول الإدراك متىٰ عرض / [[ص ٣٢٦]] له شكٌّ في إثبات الأعراض أن يخرج من أن يكون عالماً بحدوث الأجسام، لأنَّ شكّه في حدوث الأجسام يؤثّر في علمه بحدوثها من هذا الطريق، بدلالة أنَّه لو انفرد كونه ناظراً بهذا الدليل دون غيره حتَّىٰ يشكَّ في إثبات الأكوان أو حدوثها وأنَّ الجسم لا يخلو منها لخرج من أن يكون عالماً بحدوث الأجسام. وقد علمنا أنَّه إذا كان قد نظر في الطريقة الثانية ثمّ شكَّ في إثبات الأكوان، لا يخرج من أن يكون عالماً بحدوث الأجسام، فلولا أنَّ الطريقة الثانية قد اقتضت حصول علم له ثانٍ بالمدلول لما وجب مع الشبهة في الدليل الأوَّل أن يستمرَّ كونه عالماً، وهذا واضح.

فإن قيل: كيف يعلم في الدليل الثاني أنَّه دليل وهو لا يتميَّز له حصول العلم له من جهته؟ لأنَّه إذا كان عالماً بحدوث الأجسام بالدليل الأوَّل ثمّ نظر في الدليل الثاني، وادَّعيتم أنَّه يجب أن يفعل لنفسه عند تكامل صحَّة مقدّمات الدليل الثاني اعتقاداً لحدوث الأجسام، وهذا ممَّا لا يتميَّز له، لأنَّه معتقد وعالم بحدوث الأجسام بالنظر الأوَّل، فكيف يعلم أنَّ الدليل الثاني دليل علىٰ الحقيقة؟ ولا يجري ذلك مجرىٰ من لم يكن عالماً بشيء ثمّ نظر في دليل

عليه فوجد نفسه عالماً بما لم تكن عالمةً به، لأنَّ هاهنا يتميَّز له حصول العلم بعد أن لم يكن حاصلاً.

قلنا: الناظر قبل أن ينظر في الدليل الثاني إذا تأمَّل مقدّماته فلا بدَّ أن يكون عالماً بأنَّها متىٰ صحَّت وعلم الناظر ذلك من حالها، فإنَّه لا بدَّ أن يفعل لنفسه علماً بحدوث الأجسام، وأنَّه لا يجوز أن يتكامل له العلم بثبوت المقدّمات وصحَّتها، ثمّ لا يفعل لنفسه علماً بحدوث الجسم، كما أنَّه يعلم قبل النظر في طريقة إثبات الأعراض وحدوثها أنَّه متىٰ علم الناظر أنَّ الجسم لم يسبق ذواتاً محدَثةً، فلا بدَّ أن يفعل لنفسه اعتقاداً لأنَّه محدَث، ويكون ذلك الاعتقاد علماً لهذا الوجه، فكان العلم بأنَّ الدليل دليل هو علم بتعلّقه بالمدلول علىٰ وجه مخصوص يفضي إلىٰ العلم.

ومن قال: إنَّ النظر في الدليل الثاني لا يحصل عنده علم، بأن يضيق عليه هذا الكلام، ويقال له: أيُّ معنىٰ لقولك: إنَّه ينظر في الدليل الثاني ليعلم أنَّه دليل لا يعلم المدلول عليه وأنت تزعم أنَّ العلم بأنَّ الدليل دليل هو علم بالمدلول؟ وإذا كان العلم عندك بأنَّ الدليل دليل إنَّما يحصل بعد / [[ص ٣٢٧]] حصول العلم للناظر بالمدلول، فهذا الناظر لا يعلم أبداً أنَّ هذا الدليل الثاني دليل، ولا بدَّ من أن يكون ما يمضي في الكتب من أنَّ العلم بأنَّ الدليل دليل هو علم بالمدلول فيه ضرب من التجوّز والاختصار.

ويجب أن يقال: إنَّ العلم بأنَّه دليل لا بدَّ من أن يفارقه العلم بالمدلول، وإلَّا فقد يعلم المدلول من لا يعرف أنَّ ذلك الدليل دليل عليه، وقد يجهل كون هذه الطريقة دالّة علىٰ المدلول من يعلم المدلول. فالذي ذكرناه أوضح وأصرح.

* * *

حرف الثاء

٧٣ - الثنوية:

الملخَّص في أُصول الدين:

[[ص ٢٨٥]] فصل: في الكلام علىٰ الثنويَّة:

الخلاف مع هؤلاء في موضعين: أحدهما: القول بالاثنين. والآخر: القول في الآلام، لأنَّهم يزعمون أنَّها لا تكون إلَّا قبيحة.

وهذا الفصل الأخير نُبيِّن فيه في باب (التعديل والتجويز) بعون الله.

فأمَّا القول بالاثنين: فقد دخل فساده فيما مضىٰ من كتابنا، لأنَّهم يُثبِتون قِدَم النور والظلمة، وهما جسمان، وقد دلَّلنا فيما تقدَّم علىٰ حدوث جميع الأجسام.

علىٰ أنَّ إثباتهم النور والظلمة قديمين، يمنع من اختلافهما، لأنَّا قد بيَّناه فيما مضىٰ أنَّ القديم قديمٌ لنفسه، وأنَّ المشارك له في هذه الصفة يجب أن يكون مِثْلاً له، ومن قولهم: إنَّ النور والظلمة مختلفان، وهذا تناقض.

وبعد، فإنَّهم يقولون: إنَّ النور يفعل الخير بطبعه، والظلمة يفعل الشرّ بطبعها، وهذا ممَّا قد عُلِمَ فساده من حيث إنَّ الدليل علىٰ أنَّ الفعل لا يقع بالطبع، وأنَّ ما اقتضىٰ باب الفعل يقتضي كونه مختاراً، فلا فرق بين من نفاه وبين من أثبته علىٰ خلاف الوجه الذي يقتضي الدليل إثباته عليه.

/ [[ص ٢٨٦]] علىٰ أنَّهم يُثبِتون الفعل من كلِّ فاعل بطبعه، وهذا معلوم ضرورةً فساده، لأنَّه يوجب دفع الاختيار الذي فعله من أنفسنا ضرورةً.

وعلىٰ قولهم بالمزاج بين النور والظلمة، وإنَّ العالم مشتركين فيهما، يجب أيضاً أن يكون علىٰ جسم حيّ، ولا يشبهه في أنَّ بعض الأجسام بهذه الصفة دون بعض، وقد استقصىٰ من تقدَّم الكلام عليهم في المزاج وكيفيَّته وسببه.

وأقوىٰ ما قيل لهم في ذلك: إنَّ الأصلين القائمين التامّين ما لم يزل عندكم، ليس يخلو إثباتهما من أن يكون بطبعهما، أو لوجود معنىٰ، أو لاختيار مختار.

ولا يجوز أن يكون ذلك لمعنىٰ ولا لاختيار مختار، لأنَّه يوجب إثبات أصلٍ ثالثٍ، فلا بدَّ من أن يكون الطبع وما يقتضيه الطبع [أن] لا يتغيَّر، فكيف حصل المزاج بينهما، وطبعهما يقتضي التباين والتنافر، وهذا يُبطِل القول بالمزاج _ سواء أضافوه إلىٰ اختيار الظلمة أو النور، أو إلىٰ الاتّفاق _ والكلام في هذا الجنس يطول، وطريقة الكلام عليهم فيه معروفة.

وبعد، فإنَّ مذهبهم يؤدّي إلىٰ قبح الأمر والنهي والمدح والذمّ، ومعلوم حسن ذلك في العقول، وإنَّما قلنا: إنَّه يؤدّي إلىٰ ما ذكرناه؛ لأنَّ الأمر بالحسن لا يخلو عندهم من أن يكون متوجِّهاً إلىٰ النور والظلمة، فإن كان متوجِّهاً إلىٰ النور، فهو مدفوع علىٰ الخير لا يتمكَّن من الانفكاك عنه، ومن هذه حاله لا يحسن أمره، كما لا يحسن أمر من هوىٰ من عالٍ بالنزول والهويّ. وإن كان متوجِّهاً إلىٰ الظلمة، فهي متبوعة علىٰ الشرّ لا يقدر علىٰ الخير، فكيف يؤمر ما لا يقدر عليه وهي متبوعة علىٰ خلافه، وأمر العاجز ومن ليس بقادر قبيح في العقول.

وكذلك القول، فهو نهي عن القبيح إذا قسَّمناه هذه القسمة، لأنَّه إن توجَّه إلىٰ النور، فهو عندهم لا يقدر علىٰ القبيح، ولا يتأتّىٰ منه، فكيف ينهىٰ عنه؟

وإن توجَّه إلىٰ الظلمة فهي متبوعة علىٰ القبيح، فكيف ينهىٰ عنه، ولا يتمكن من الانفكاك منه؟ وإذا بطل الأمر والنهي، بطل المدح والذمّ، لأنَّ ما له يقبح الجميع واحد، وقد / [[ص ٢٨٧]] أشرنا إليه.

وهذا الكلام يلزم الديصانية من وجه، لأنَّهم يُثبِتون الظلمة مواتاً غير حيَّة، فقد زادوا الإلزام قوَّةً، ويجب أن لا يحسن أمر الظلمة ولا نهيها، لأنَّها موات لا يعقل الأمر والنهي، ولأنَّها مطبوعة.

والذي دعا هؤلاء إلىٰ إثبات أصلين، اعتقادهم تضادّ الخير والشرّ، واختلاف أجناسهما، وأنَّهما إذا كانا كذلك لم يصحّ أن يقعا من فاعل واحد، وأنَّ ما في هذا أنَّ

الخير والشرّ لا يتضادّان ولا يختلفان من حيث كانا خيراً وشرّاً، وكذلك النفع والضرر، بل ربَّما كانا من جنس واحد. ألَا ترىٰ أنَّ اللذَّة من جنس الألم، ولهذا يألم زيد بما لم يلتذّ به عمرو، إذا كان أحدهما مشتهيا والآخر نافراً؟ وكذلك الصدق من جنس الكذب، لأنَّ السامع لهما لا يُميِّز بينهما، ويستهان عليه عند إدراكهما، بل نفس ما يكون صدقاً يمكن أن يقع كذباً باختلاف قصد فاعله والمخبر به، والقبيح أيضاً من نفس الجنس، لأنَّ لطمة اليتيم علىٰ سبيل التأديب من جنس لطمته علىٰ سبيل الظلم، وقد استُقصي ذلك في غير موضع، فبطل ما ظنّوه من تضادّ الخير والشرّ.

ولو سُلِّمَ أنَّ ذلك متضادّ مختلف، لم يكن تضادّه بأقوىٰ من تضادّ الأكوان في الأماكن المختلفة، والإرادة والكراهة، والعلم والجهل، وقد عُلِمَ وقوع كلّ ذلك من فاعل واحد أوَّلي.

علىٰ أنَّ نفس الخير قد يتضادّ ويختلف أجناسه وكذلك الشرّ، ولم يجب عندهم أن يُثبِتوا لكلِّ جنس من الخير فاعلاً، بل أضافوا كلّ الخير إلىٰ فاعل واحد، وهذا يُبطِل أنَّ تضادّ الأجناس واختلافها يوجب اختلاف الفاعلين.

وليس لهم أن يقولوا: لو وقع الخير والشرّ من فاعل واحد، لوجب أن يستحقَّ في الوقت الواحد المدح والذمّ معاً.

/ [[ص ٢٨٨]] وذلك أنَّ هذا جائز عند من لم يُثبِت الإحباط والتكفير، ومن يُثبِتها يقول: إن استوىٰ ما يفعله من الخير والشرّ في مقدور المستحقّ عليه، لم يستحقّ ذمّاً ولا مدحاً، وإن زاد أحدهما علىٰ الآخر، ثبت له الزائد وبطل الآخر، فلا يكون مستحقّاً للأمرين معاً.

وممَّا يُنبئ عن فساد مذاهبهم، أنّا وجدنا حوادث كثيرة تغمُّ قوماً وتسرُّ آخرين، وتنفع قوماً وتضرُّ سواهم، ويكون من وجهٍ نفعاً ومن الآخر ضرراً. ألَا ترىٰ أنَّ بعض الأطعمة تنفع الصحيح وتضرُّ العليل، وأخذ المال علىٰ وجه الغصب يضرُّ بالمأخوذ منه وينفع الآخذ، وهذا أكثر من أن يُحصىٰ ويُحصر، وقد قال الشاعر:

أعتقني سوءُ ما صنعت من الـ
رقّ فيا بردها علىٰ كبدي
فصرتُ عبداً للسوء في
و ما أحسن سوء قبلي إلىٰ أحدِ

فتبيَّن كما ترىٰ أنَّه انتفع بالسوء من وجه ومن الوجوه.

فأمَّا وقوع الضرر بالأجسام النيّرة والنفع بالأجسام المظلمة، فهو الأظهر من أن يخفىٰ، وذلك أنَّ سواد الليل يخفىٰ المطلوب ظلماً عن طالبه، وبياض النهار قد يكون سبباً للظفر به، والرمد ينتفع بالظلمة ويستضرّ بالضوء، وبسواد النقش يتمُّ الكتابة ويضبط الأُمور وتُكتَب العهود، وقد قال الشاعر:

وكم بظلام الليل عندك من يدٍ
تُخبِر أنَّ المأثومة تكذبُ

وقال أيضاً:

أزورهم وسواد الليل يشفع لي
وأنثني وبياض الصبح يغري بي

وممَّا سألوا عنه: إن قيل لهم: خبِّرونا عن المعتذر من جرمه من هو؟ فإن قالوا: النور، أضافوا [إليه] القبيح! وإن قالوا: الظلمة، أضافوا إليها التوبة، وهي حسنة! وإن قالوا: المسيء جزء من الظلمة، والمعتذر جزء من النور.

قلنا: هذا باطل ممَّا فرضنا من اعتذار المعتذر من جرمه، وممَّا يُعلَم أنَّه جناه، وهذا / [[ص ٢٨٩]] معلوم ضرورةً، علىٰ أنَّ الفاعل هو جملة الإنسان دون أجزائه، فكيف يصحُّ إضافة الأفعال إلىٰ أجزائه!؟

علىٰ أنَّ اعتذار من لم يفعل القبيح قبيح، والنور لا يقع عندهم منه القبيح، فيجب أن يكون المعتذر هو الذنب حتَّىٰ يكون الاعتذار حسناً، ولذلك يسألون عن العلم بأنَّه شيء من هو؟ فإن قالوا: النور، فذلك يقتضي إضافة الإضاءة إليه! وإن قالوا: الظلمة، فالعلم صفة مدح لا يليق بالظلمة علىٰ مذاهبهم.

وكذلك يسألون عن القائل بأنَّه ظالم شرّير، فإن كان النور وجب أن يكون كاذباً، فإن كانت الظلمة فهي صادقة في هذا الخبر، فيجب أن يضاف الصدق _ وهو خبر _ إليها.

وما يناقضون به كثير، وفيما أشرنا إليه كفاية.

* * *

٧٤ - الثواب:

الحدود والحقائق:

[[ص ٧٣٠]] ٢٤ _ حدُّ الثواب هو النفع المستحقّ الخالص المقارن للتعظيم والإجلال.

* * *

الأمالي (ج ٢):

[[ص ٢٠]] [تأويل خبر]: إن سأل سائل عن الخبر الذي يرويه أبو هريرة عن النبيّ ﷺ أنَّه قال: «ما من أحد يدخله عمله الجنَّة وينجيه من النار»، قيل: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: «ولا أنا، إلَّا أن يتغمَّدني الله برحمة منه وفضل»، يقولها ثلاثاً.

فقال: أليس في هذا دلالة علىٰ أنَّ الله تعالىٰ يتفضَّل بالثواب، وأنَّه غير مستحقّ عليه؟ ومذهبكم بخلاف ذلك.

الجواب: قلنا: فائدة الخبر ومعناه بيان فقر المكلَّفين إلىٰ الله تعالىٰ وحاجتهم إلىٰ ألطافه وتوفيقاته ومعوناته، وأنَّ العبد لو أخرج إلىٰ نفسه وقطع الله تعالىٰ مواد المعونة واللطف عنه لم يدخل بعمله الجنَّة ولا نجا من النار، فكأنَّه عليه الصلاة والسلام أراد أنَّ أحداً لا يدخل الجنَّة بعمله الذي لم يعنه الله تعالىٰ عليه ولا لطف له فيه ولا أرشده إليه، وهذا هو الحقّ الذي لا شبهة فيه. فأمَّا الثواب فما نأبىٰ القول بأنَّه تفضّل بمعنىٰ أنَّ الله تعالىٰ تفضَّل بسببه الذي هو التكليف، ولهذا نقول: إنَّه لا يجب علىٰ الله تعالىٰ شيء ابتداءً، وإنَّما يجب عليه ما أوجبه علىٰ نفسه، فالثواب ممَّا كان أوجبه علىٰ نفسه بالتكليف، وكذلك التمكين والإلطاف، وكلّ ما يجلبه ويوجبه التكليف، ولولا إيجابه له علىٰ نفسه بالتكليف لما وجب.

فإن قيل: فقد سمّىٰ الرسول عليه الصلاة والسلام ما يُفعَل به فضلاً، فقال: «إلَّا أن يتغمَّدني الله برحمة منه وفضل». قلنا: هذا يطابق ما ذكرناه، لأنَّ الرحمة النعمة والثواب نعمة، وهو فضل وتفضّل من الوجه الذي ذكرناه، وإن حملنا قوله عليه الصلاة والسلام: «برحمة منه وفضل» علىٰ ما يُفعَل به من الألطاف والمعونات، فهي أيضاً فضل وتفضّل، لأنَّ سببها غير واجب. فأمَّا قوله عليه الصلاة والسلام: «يتغمَّدني الله» فمعناه: يسترني، يقال: غمدت السيف في غمده إذا سترته.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

/ [[ص ١٤٢]] **فصل: في أنَّ الثواب لا يقترن بالتكليف ولا يتعقَّبه من غير تراخٍ:**

إذا كان من الثواب أن يكون خالصاً من الشوب والتكدير حتَّىٰ يحسن إلزام المشاقّ العظيمة له، لم يجز امتزاجه بالتكليف، لأنَّ التكليف لا يعرىٰ من المشاقّ والمضارّ والغموم.

وأيضاً فإنَّ اقتران الثواب بالتكليف يقتضي الإلجاء في الفعل الذي ضمن عليه.

فإن قيل: أليس يستحقُّ بالطاعة ثواب في الثاني من حال الفعل؟

قلنا: ليس يمتنع أن يعرض في الحقوق المستحقّة أمر يقتضي تأخيرها ولا يخرج بذلك الاستحقاق. ألَا ترىٰ أنَّ وليَّ اليتيم لو علم أو غلب في ظنِّه أنَّ بعض حقوق اليتيم لو تعجَّلها أو قبضها ممَّن هو عليه تلف وهلك لوجب عليه تأخيره طلباً لمصلحة اليتيم، والعدول عن تعجيله خوفاً من مضرَّته؟ وإذا كان الإثابة في حال التكليف عائدة علىٰ نقض استحقاق الثواب، وجب تأخيرها وتوفير ما يستحقّه في هذه الأوقات التي أُخِّرَ فيها في الآخرة عند اتّصال الثواب إليه.

وإنَّما منعنا من أن يتعقَّب الثواب التكليف بلا فصل ومن غير تراخٍ، لأنَّ ذلك يقتضي الإلجاء إلىٰ الطاعات، لأنَّه لا فرق في ذلك بين المصاحب للتكليف وبين المتعقِّب له بغير تراخٍ، لأنَّ الجميع في حكم الحاضر الحاصل. والنفع إذا كان حاضراً، اقتضىٰ أن تكون الطاعات مفعولة، لا لحسن الطاعات، وذلك مخلٍّ باستحقاق الثواب.

/ [[ص ١٤٣]] والمدَّة التي يجب أن تكون من التكليف وفعل الثواب، لا يعلم تحقيقها إلَّا الله تعالىٰ، فليس تمييز ذلك من فروضنا. ويكفينا العلم علىٰ سبيل [الجملة] أنَّه لا بدَّ من مهلةٍ وتراخٍ.

وإذا وجب قطع التكليف فهو تعالىٰ مخيَّر في قطعه في آخر المكلَّفين بالموت أو بالإفناء أو بغير ذلك ممَّا به يقطع التكليف.

وقد قيل: إنَّه تعالىٰ لا يجوز أن يجمع في آخر المكلَّفين بين الموت والفناء، لأنَّه يقتضي كون أحدهما عبثاً.

* * *

[[ص ٢٧٦]] وحدُّ (الثواب) هو: النفع المستَحقّ المقارن للتعظيم والتبجيل، وربَّما زيد في ذلك فقيل: النفع المستَحقّ الخالص...

وحدُّ (العقاب) هو: الضرر المستحقّ المقارن للاستخفاف والإهانة...

[[ص ٢٧٧]] فأمَّا (الثواب) فلا شبهة في أنَّه بالصفة التي ذكرنا، لأنَّ بكونه نفعاً يبين ممَّا ليس بنفع من ضرر وغيره، وبكونه مستحقَّاً يبين من التفضّل، ولمقارنة التعظيم ليس يبين من العوض.

وإنَّما قلنا: إنَّ حدَّ الشكر ما ذكرناه، لأنَّ من اعترف بنعمة غيره مع تعظيم له يُسمّىٰ شاكراً، ولو عري الاعتراف من التعظيم لما كان شاكراً، كما / [[ص ٢٧٨]] لو عري التعظيم من الاعتراف وقارن الجحود لم يكن كذلك. وقد يكون الشكر عندهم باللسان وهو الأصل، وقد يكون بالقلب علىٰ ما تقدَّم ذكره.

و(الحمد) هو الشكر بعينه.

وحكم (الذمّ) في أنَّه القول المفتقر إلىٰ القصد والعلم بحال المذموم حكم المدح الذي قدَّمناه، وإن وُصِفَ به ما يرجع إلىٰ القلب فعلىٰ سبيل المجاز، كما قلنا في المدح والشكر.

فأمَّا (الاستخفاف) و(الإهانة) فيكونان بالقول والفعل معاً، لأنَّ من لم يقم لغيره وهو ممَّن يجب أن يُقام له يُعَدُّ ذلك منه استخفافاً.

وإنَّما حدَّدنا (العقاب) بما ذكرناه، لأنَّ وصفه بالضرر يُميّزه ممَّا ليس بضرر من نفع وغيره، ووصفه بأنَّه مستحقٌّ يُميّزه من الظلم وغيره.

وبمقارنة الاستخفاف والإهانة يتميَّز ممَّا يفعله الله تعالىٰ من الأمراض، وإن كان مستحقَّاً أيضاً يتميَّز أيضاً من ذلك.

* * *

[[ص ٢٧٩]] فصل: في صفات الثواب وأحكامه والكلام في دوامه وانقطاعه:

أمَّا الثواب فيُستَحقُّ بما يُستَحقُّ به المدح من الوجوه الثلاثة التي ذكرناها في استحقاق المدح باشتراط حصول المشقَّة بذلك، إمَّا بالفعل نفسه أو في سببه وما يتَّصل به.

وإنَّما ذكرنا السبب وما يجري مجراه، لأنَّ الأخبار وردت بأنَّ وطء الرجل زوجته يستحقُّ به الثواب وهو لذَّة بغير مشقَّة، وإنَّما جاز ذلك لأنَّ في قصر نفسه علىٰ هذه الجهة وعدوله عن الوطء الحرام مشقَّة عليه.

وإنَّما يتبيَّن أنَّه لا بدَّ من اشتراط المشقَّة في استحقاق الثواب أنَّه لولا وجوب ذلك لجاز أن يُستَحقّ الثواب علىٰ اللذّات وضروب المنافع.

وأيضاً فإنَّ الثواب في مقابلة ما لولاه لكان ظلماً ولولاه لم يحسن / [[ص ٢٨٠]] الإيجاب، وهذا يُبيِّن حصول المشقَّة لا محالة، ويُبيِّن ذلك أنَّه لو لم يُعتَبر في استحقاق الثواب المشقَّة لاستحقَّ القديم تعالىٰ بفعل الواجب والامتناع من القبيح الثواب كما يستحقُّ المدح.

فإن قيل: وما الدليل علىٰ أنَّ الثواب يُستَحقُّ بالواجب إذا كان شاقَّاً؟

قلنا: لأنَّه لا فرق في العقول من إلزام المشقَّة وإدخال المضرَّة، فكما لا يحسن إنزال المضرَّة التي لا يستحقُّ إلَّا لنفع، فكذلك إلزام الفعل الشاقّ.

إن قيل: إذا ثبت بما ذكرتموه أنَّه لا بدَّ من فعل الواجب من نفع، فمن أين أنَّه الثواب دون غيره؟

قلنا: إذا ثبت أنَّه لا بدَّ من نفع فمن حقّه أن يكون عظيماً وافراً حتَّىٰ يحسن إلزام الشاقّ لأجله، ثمّ لا يخلو هذا النفع من أن يكون مدحاً أو عوضاً أو ثواباً. ولا يجوز أن يكون مدحاً، لأنَّ المدح في نفسه ليس بنفع وإنَّما ينتفع بالسرور الذي يتبعه، وما يتبعه من سرور لا يبلغ إلىٰ الحدِّ الذي يقابل ما في فعل الواجب والامتناع من القبيح من المشاقّ العظيمة، وذلك معلوم ضرورةً.

ولا يجوز أن يكون عوضاً، لأنَّ العوض لا يصاحبه تعظيم وإجلال، ومن حقّ ما يستحقُّ علىٰ الطاعة من نفع أن يكون مقارناً للتعظيم.

وأيضاً فالعوض من شأنه أن يُستَحقّ بفعل من استحقَّ به العوض عليه أو ما جرىٰ مجرىٰ فعله، ولا يكون من فعل مستحقّ العوض والطاعة من فعلنا لا من فعل الله تعالىٰ، فلا يمكن أن يكون المستحقّ عليها عوضاً، وإذا كان الله تعالىٰ هو الجاعل للواجب شاقَّاً والملزم له علىٰ هذا الوجه، فيجب أن يكون الله تعالىٰ هو المختصُّ باستحقاق الثواب دون غيره.

والصحيح أنَّه لا دلالة في العقل علىٰ دوام الثواب وكذلك العقاب، وأنَّ / [[ص ٢٨١]] المرجع في دوام الثواب وفيما يقع علىٰ دوامه من العقاب إلىٰ الإجماع والسمع، لأنَّه لا دلالة في العقل علىٰ دوام ذلك وإن جوَّزنا أن يُستَحقَّ دائماً، وفرض الشكّ في الشيء أن يعترض دليل القاطع عليه.

وقد استدلَّ من ذهب إلىٰ دوام الثواب والعقاب، بأنَّ حملهما علىٰ المدح والذمّ، فقال: الوجه في استحقاق المدح والثواب واحد، وكذلك الوجه في استحقاق الذمّ والعقاب واحد، فإذا وجب دوام المدح والذمّ وجب دوام الثواب والعقاب.

وربَّما أكدّوا بأنَّ ما أزال أحدهما بعد الثبوت يزيل الآخر، لأنَّ الندم علىٰ الطاعة والعقاب الزائد علىٰ الثواب لـمَّا أزالا الثواب أزالا المدح، وكذلك الندم علىٰ المعصية والثواب الزائد علىٰ العقاب لـمَّا أزالا [العقاب أزالا] الذمّ، فيجب في الجميع الدوام.

فيقال لمن تعلَّق بذلك: غير مسلَّم لكم أنَّ وجه استحقاق المدح والذمّ هو وجه استحقاق الثواب والعقاب، وكيف يصحُّ ذلك والقديم تعالىٰ يستحقُّ المدح علىٰ فعل الواجب ولا يستحقُّ الثواب، ولو فعل القبيح _ تعالىٰ عن ذلك _ لا يستحقُّ الذم دون العقاب.

وعند أبي هاشم أنَّه سبحانه لو كلَّف ولم يلطف لم يستحقّ المكلَّف متىٰ عصىٰ العقاب وإن استحقَّ الذمّ، ولو عرف المكلَّف أنَّه يغفر عقابه لكان مغرياً له بالمعاصي، فإن عصىٰ استحقَّ الذمّ ولم يستحقّ منه العقاب، ولو لم يكن علىٰ أحدنا مشقَّة وكلفة في فعل الواجب لكان إذا فعله يستحقُّ المدح دون الثواب.

وهذا كلّه يدلُّ علىٰ أنَّ الوجه في استحقاق الجميع مختلف، وكيف يجوز / [[ص ٢٨٢]] أن يدَّعوا أنَّ وجه استحقاق المدح والثواب واحد، ووجه استحقاق المدح والذمّ واحد، وأنتم تُصرِّحون في كتبكم بأنَّ الثواب إنَّما يُستَحقُّ علىٰ مشقَّة الفعل، والعقاب إنَّما يُستَحقُّ علىٰ القبيح لإيثار المكلَّف له علىٰ ما فيه مصلحة ومنفعة من فعل الواجب.

فإن قلتم: المشقَّة شرط وإيثار القبيح علىٰ ما فيه مصلحة أيضاً شرط وليس بوجه استحقاق، ووجه استحقاق الثواب والمدح واحد وهو فعل الواجب، وكذلك وجه استحقاق الذمّ والعقاب واحد وهو قبح الفعل.

قلنا: لنا في أنَّ ذلك شرط وليس بوجه، كلام قد بيَّناه في جواب أهل الموصل الأوَّل، فإنَّ الكلام في هذه المسألة وفي كلّ ما يتعلَّق بالوعيد هناك مستقصىً مستوفىً.

ثمّ نقول: لولا يكون اختلاف الشرط في استحقاق المدح والثواب والذمّ والعقاب يجيز اختلافهما في الدوام ويمنع من تساويهما فيه، ويجري الاختلاف في الشرط مجرىٰ الاختلاف في الوجه.

ثمّ إذا سلَّمنا هذا كلّه لم يحصل فيهما إلَّا علىٰ الدعوىٰ، لأنَّه ليس يجب إذا تساويا في وجه الاستحقاق وشرطه أن يجب تساويهما في الدوام. ألَا ترىٰ أنَّهما مع التساوي فيما ذكروه لم يجب أن يكون المدح من جنس الثواب ولا الذمّ من جنس العقاب، ولا أن يكون كلّ من استحقَّ عليه أحد الأمرين استحقَّ عليه الآخر؟ وإذا كان اتّفاقهما فيما ذكروه لم يجب تساوي أحكامهما في الوجوه التي ذكرناها جاز أن يختلفا في الدوام كما اختلفا في غيره من الأحكام.

والكلام عليهم في أنَّ ما أزال المدح يزيل الثواب، وما أزال الذمّ يزيل العقاب، يجري علىٰ ما نهجناه وأوضحناه، فنقول: أليس الأحكام التي أشرنا إليها مختلفة مع الاتّفاق؟ وفي الإزالة التي ذكرتموها، فألَّا كان الدوام يجري مجرىٰ تلك الأحكام المختلفة وإن كان المزيل واحداً؟

/ [[ص ٢٨٣]] وممَّا استدلّوا علىٰ دوام الثواب: أنَّ المستحقّ لا يتعدّىٰ وجهين: إمَّا أن يكون المعتبر فيه مبلغاً بعينه من غير تقدير بالأوقات، وإمَّا أن يكون مقدَّراً بالاوقات من غير اعتبار لمبلغ بعينه. كاستحقاق الشكر علىٰ النعم والمدح علىٰ الواجب والذمّ علىٰ القبيح، وإن كان استحقاق الثواب من الباب الأوَّل، فما هذه حاله لا يصحُّ أن يوصل إلىٰ المستحقّ في حال واحدة، لأنَّ المعتبر بقدره لا بالأوقات التي يفعل فيها، ولو جمع للمثاب ما يستحقّه من الثواب في حال واحدة ثمّ قطع عنه لم يقابل ذلك ما عرض له من مشقَّة التكليف ولم يحسن التكليف والتعريض. فثبت

أنَّ استحقاق [الثواب] هو علىٰ وجه الثاني المقدَّر بالأوقات وليس بعضها فيه بأولىٰ من بعض، فيجب أن يعمَّ الجميع.

والجواب عن ذلك: أنَّه غير ممتنع عقلاً أن يكون المستحقّ من الثواب مقادير بعينها، غير أنَّها تُوصَل إلىٰ المكلَّف في الأوقات الممتدّة ليزيد سروره بها ويمتعه بوصوله إليها. ولا يجمع له في وقت واحد، لأنَّ الثواب يجب أن يصير إلىٰ المثاب علىٰ أسرّ الوجوه وأكملها وأنفعها.

ولهذه العلَّة أوجبنا في أهل الثواب أن يكونوا كاملي العقول ليزيد ذلك في سرورهم وابتهاجهم، وأوجبتم فيما يوفّر من الثواب علىٰ أهل الجنَّة عوضاً عمَّا فاتهم منه في أحوال التكليف أن يكون متفرّقاً في الأوقات غير مجتمع حتَّىٰ لا يحسّ بانقطاعه إذا انقطع.

وبعد، فليس من المسلَّم والمعلوم أنَّ الثواب لو جُمِعَ للمكلَّف مع وفوره وزيادة عدد أجزائه في حال واحدة لكان لا يحسن تحمّل مشقَّة التكليف له، وليس يمتنع أن يحسن التكليف لأجله وإن لم ينل في وقتٍ واحدٍ، لجلالة قدره / [[ص ٢٨٤]] وتضاعف عدده ووفوره.

وممَّا استدلّوا علىٰ دوام الثواب: أنَّه لو استُحِقَّ منقطعاً لوجب أن يكون التفضّل زائداً عليه، لأنَّه غير ممتنع أن يديم الله تعالىٰ ما تفضَّل به من المنافع.

والجواب عن ذلك: أنَّ دوام التفضّل وانقطاع الثواب لا يوجب أن يكون التفضّل علىٰ منزلة منه، لأنَّ الثواب إنَّما يُبيِّن ويشرف لوقوعه علىٰ وجه التعظيم والتبجيل الذي لا يقع عليها التفضّل، فدوامه كانقطاعه في علوّ منزلته علىٰ التفضّل. ويلزم علىٰ هذا قبح إدامة التفضّل حتَّىٰ لا يساوي الثواب في الدوام. وقد أجمعوا علىٰ حسن إدامة التفضّل.

وإذا كان من مذهبهم أنَّ أقلّ ما يُستَحقُّ بالطاعة الواحدة جزءاً واحداً من الثواب، فكيف يقولون: إنَّه لا يحسن التفضّل بأقلّ قليل الثواب؟ وهل شيء أقلّ من جزءٍ واحدٍ؟

فإن تعلَّلوا بما يقولونه من أنَّ التسوية بين المتفضّل عليه والمثاب إنَّما يحسن لأقلّ ما عرض له المكلِّف وهو تكلّف طاعة واحدة، وإنَّما يكلّف الطاعات الكثيرة من المعارض وغيرها، والثواب علىٰ ذلك عظيم لا يتفضَّل بمثله.

وهذا تعلّل منهم بالباطل، لأنَّ التكليف متناول لكلِّ طاعة في نفسها، ووجه حسن تكليفها لا يتعلَّق بغيرها، وإذا استحقَّ بالطاعة الواحدة الجزاء الواحد من الثواب الذي حسن التعريض لها من أجله وحسن التفضّل بمثل هذا الجزاء الواحد فقط سقط الكلام.

وممَّا استدلّوا علىٰ دوام الثواب: أنَّ انقطاعه يؤدّي إلىٰ تكدير الثواب / [[ص ٢٨٥]] وشوبه بالمضارّ، لأنَّ المثاب إذا جوَّز انقطاع ثوابه لحقه من ذلك غمّ وحسرة وخرج عن صفة المثاب.

والجواب عن ذلك: أنَّ الله تعالىٰ يصرف المثابين عن الفكر في انقطاع ثوابهم ويلهيهم بما هم فيه من اللذّات العظيمة عن تذكّره والتفكّر فيه، فقد يرىٰ كثيراً من أهل الدنيا بشغلهم وفور اللذّات وكثرة وصولهم إلىٰ الشهوات عن فكر في انقطاع ما هم فيه حتَّىٰ لا يخطر ببال مع كمال عقولهم.

وقد استقصينا الكلام في هذا الاستدلال في جواب مسائل الموصل التي أشرنا إليها، وعارضناهم بأنَّ أهل الجنَّة إذا لم يتنغَّصوا ويغتمّوا بعلم كثير منهم لعقاب أولادهم وأقاربهم الذين يجرون مجرىٰ نفوسهم في التألّم ويتألَّمون به وحصولهم في النيران، وكذلك إذا لم ينغّص نعيمهم علم بعضهم بزيادة مرتبة بعضهم في الثواب علىٰ بعض، جاز أن لا يتألَّموا بتجويز انقطاع نعيمهم، فإن اعتمدوا علىٰ أنَّه تعالىٰ يصرف عن أحد الأمرين، قلنا مثله في الآخر.

فإن قيل: إنَّ ما ذكرتموه لا يؤلمهم بأنَّه مستحقّ. قلنا بمثله في الانقطاع حذو النعل بالنعل.

وفي الناس من يذهب إلىٰ أنَّ خلوص الثواب من الشوائب ممَّا يوجبه العقل، ويدَّعون أنَّه لو لم يخلص من الشوائب لما كان مقابلاً لمشاقِّ التكليف، ولما كان الترغيب بمثله تامَّاً. والصحيح خلاف ذلك، وليس في العقل دلالة علىٰ أنَّه لا بدَّ من خلوص الثواب، لأنَّ الثواب مقابل لمشاقِّ التكليف وإن كان يتخلَّله غيره لعظمه في نفسه ووفوره لمقارنة التعظيم والإجلال له الذي بان به. وإنَّما علمنا خلوص المثابين في الجنَّة من الشوائب بالسمع والإجماع.

* * *

شرح الجمل العلم والعمل:

[[ص ١٠٠]] [في أنَّ الثواب لا يحسن الابتداء به]:

مسألة: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: والتعريض للشيء في / [[ص ١٠١]] حكم إيصاله، والنفع الذي أشرنا إليه هو الثواب، لأنَّه لا يحسن الابتداء به، وإنَّما يحسن مستحقَّاً، ولا يُستَحقُّ إلَّا بالطاعات.

شرح ذلك: قد بيَّنا أنَّ وجه حسن التكليف أنَّه تعريض لمنافع عظيمة لا تُنال إلَّا به ولا يحسن الابتداء بها والتعريض للشيء في حكم إيصاله.

يدلُّ علىٰ ذلك: أنَّه لا فرق بين من قدَّم إلىٰ غيره أنواعاً من الملاذّ وبين من أعطاه أموالاً يتمكَّن بها من تحصيل تلك الملاذّ، أنَّه في الحالين يكون محسناً إليه ومتفضِّلاً عليه. وهذا معلوم ضرورةً.

والمنافع التي عرَّض المكلَّف لها هي منافع التي يقاربها تعظيم وتبجيل، ولا يحسن الابتداء بها هذه صورته، وإنَّما يحسن الابتداء بمنافع خالية من التعظيم والتبجيل علىٰ وجه التفضّل. فأمَّا ما هو بصفة الثواب فلا يحسن فعله إلَّا مستحقَّاً.

/ [[ص ١٠٢]] والذي يكشف عن ذلك: أنَّه لا يحسن من بعض حكمائنا أن يبتدئ من لا يعرف ولا صدر منه ما يستوجب التعظيم والتبجيل ولا عُرِفَ ذلك منه فيُعظِّمه ويُبجِّله. وإن كان حسن منه أن يبتدئ بمنافع خالية من تعظيم وتبجيل ولا وجه يُستَحقُّ به الثواب إلَّا ما كان طاعة من واجب أو ندب، لأنَّ المباح من الفعل وإن كان حسناً لا يُستَحقُّ به مدح ولا ثواب، والقبيح يُستَحقُّ به الذمّ، وما خلا من حسن أو قبح لا يُستَحقُّ به شيء من ذلك. فعُلِمَ بذلك صحَّة ما قلناه.

* * *

/ [[ص ١٣٥]] **[موجبات الثواب والشكر]:**

مسألة: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: ويُستَحقُّ الثواب بهذه الوجوه الثلاثة إذا اقترنت بها المشقَّة. ويُستَحقُّ الشكر بالنعم والإحسان. وأمَّا العبادة فهي ضرب من الشكر وغاية فيه وكيفيَّته فلهذا لم نفردها بالذكر.

شرح ذلك: الثواب يُستَحقُّ بالأُمور الثلاثة التي ذكرناها من فعل الواجب والندب والتحرّز من القبيح، بشرط حصول المشقَّة.

وإنَّما شرطنا حصول المشقَّة فيه، لأن لا يلزم القديم تعالىٰ، لأنَّه لو فعل هذه الأشياء لاستحقَّ المدح ولم يستحقّ الثواب، لأنَّ المشقَّة لا تلحقه. والواحد منّا يستحقُّ الثواب زائداً علىٰ ما يستحقّه من المدح بحصول المشقَّة فيه.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّ القديم تعالىٰ يستحيل فيه الثواب، لاستحالة الانتفاع عليه. وليس كذلك الواحد منّا، فلأجل هذا يستحقُّ الواحد منّا الثواب ولم يستحقّه تعالىٰ.

وذلك أنَّ الذي ذكره لا يصحُّ، لأنَّه لا يجوز أن يحصل الفعل علىٰ الوجه الذي يستحقُّ به الثواب ولا يثبت استحقاق الثواب فيه لأنَّه يصير نقضاً له. كما أنَّه لا يجوز أن يحصل علىٰ الوجه الذي يستحقُّ به المدح ولا يثبت استحقاق المدح فيه لمثل ما قلناه.

/ [[ص ١٣٦]] وإذا شرطنا حصول المشقَّة فكلُّ موضع يحصل هذا الشرط فيه يثبت استحقاق الثواب، ولا يلزمنا المناقضة، فهو أولىٰ ممَّا قالوه.

فأمَّا الشكر فلا يُستَحقُّ إلَّا بالنعم، فأمَّا ما عداه من الأفعال فلا يستحقُّ الشكر عليه.

ويشترك في استحقاق الشكر بفعل الإحسان والنعم، القديم تعالىٰ والمحدَث، لأنَّ الواحد منّا إذا أنعم علىٰ غيره استحقَّ الشكر عليه، كما يستحقُّ القديم تعالىٰ إذا أنعم علىٰ غيره.

فأمَّا العبادة فهي ضرب من الشكر وغاية فيه غير أنَّها تختصُّ القديم سبحانه. ولا يستحقُّ بعضنا علىٰ بعض العبادة.

وإنَّما كان كذلك لأنَّ العبادة لا تُستَحقُّ إلَّا بالنعم التي هي أُصول النعم، من خلق الحياة والقدرة والشهوة والنفار وما يجري مجرىٰ ذلك، وذلك يختصُّ القديم تعالىٰ. ولأنَّها لا يُستَحقُّ إلَّا بمقدار من النعم من الكثرة لا تبلغ نعم بعضنا علىٰ بعض ذلك القدر، فلأجل ذلك لم يستحقّ بعضنا علىٰ بعض العبادة بل اختصَّت بالله تعالىٰ.

* * *

[[ص ١٣٨]] [استحقاق الثواب والمدح بالطاعة]:

مسألة: قال السيِّد المرتضىٰ رضي الله عنه: والمطيع منّا يستحقُّ بطاعته الثواب مضافاً إلىٰ المدح، لأنَّه تعالىٰ كلَّفه

علىٰ وجه يشقُّ، فلا بدَّ من المنفعة. ولا تكون هذه المنفعة من جنس العوض، لأنَّ / [[ص ١٣٩]] العوض يحسن الابتداء به.

شرح ذلك: المطيع لا بدَّ أن يستحقَّ بطاعته الثواب، لأنَّ الله تعالىٰ كلَّفه علىٰ وجه يشقُّ عليه، فلا بدَّ أن يكون في مقابلة هذه المشقَّة ما يُخرِجها من أن تكون ظلماً، وهو الثواب الذي أشرنا إليه. كما أنَّه لو فعل الألم لم يكن بدٌّ من أن يفعل العوض، ليخرج الألم عن كونه ظلماً.

وإنَّما قلنا ذلك لأنَّه تعالىٰ كان قادراً علىٰ أن يُكلِّفه علىٰ وجه لا يشقُّ عليه أو يغنيه بالحسن عن القبيح، فلمَّا لم يفعل ذلك وكلَّفه علىٰ الوجه الشاقّ، لم يكن بدٌّ من منافع تقابله.

ويجب أن تكون تلك المنافع ممَّا لا يحسن الابتداء بها، لأنَّه لو كان ممَّا يحسن الابتداء به لم يحسن التكليف ولكان يكون عبثاً. والذي لا يحسن الابتداء به، هو المنافع التي يقارنها التعظيم والتبجيل التي نُسمّيها ثواباً.

* * *

[[ص ١٤١]] **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 النبيِّ صلى الله عليه وآله 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.

* * *

حرف الجيم

٧٥ – الجاحظ:

الشافي في الإمامة (ج ١):

[[ص ٩٢]] وغلط الجاحظ قبيح في المعرفة، واعتقاده استحالة أن يقدر الله تعالىٰ علىٰ إعدام الأجسام، وقوله: (إنَّ الله لا يُخلِّد كافراً في النار ولا يُدخِله إليها، وإنَّ النار هي التي تُدخِل الكفّار إليها)، حتَّىٰ حكي عن بعض أصحابه وقد سُئِلَ عن معنىٰ هذا القول: وكيف صارت النار تُدخِل الكفّار نفسها؟ فقال: (لأنَّهم عملوا أعمالاً صارت أجسادهم إلىٰ حال لا يمتنع النار إذا جاورتها في القيامة من اجتذابها إليها بطباعها).

* * *

[[ص ٩٥]] ومن عجيب أمر هؤلاء القوم، وقبيح تعصّبهم أنَّهم يناقضون شيخهم أبا عثمان الجاحظ في المعارف والطبائع، وهما أصلان من أُصول الدين كبيران ليس الغلط فيهما يسيراً، وفي تضليله لوجوه الصحابة، والشهادة عليهم بتكلّف ما لا يعنيهم، والذهاب عمَّا يهمّهم، ثمّ في سلبه أمير المؤمنين عليه السلام مرتبته في الفضل، ودفعه أكثر ما روي من فضائله ومناقبه، وتأوّله ما استحيىٰ هو من دفعه المتأوّل الذي يُخرِجه به عن الشهادة بالفضل، والقضاء بالتقدّم حتَّىٰ أخرجه ذلك إلىٰ القدح في إمامته في الكتاب المعروف بـ(المروانية)، وإقامة المعاذير لمعاوية في حربه، وخلع طاعته، إلىٰ غير ما ذكرناه من الأُمور التي لا يقدم عليها مسلم، ولا يتحاسن علىٰ التظاهر بها مؤمن ولا متديِّن، وهم في كلّ ذلك يذكرونه بأحسن الذكر! ويثنون عليه بأفضل الثناء، ولا يجرون ذكره / [[ص ٩٦]] إلَّا مع مشيختهم، وتشييخهم له ورغبتهم إلىٰ الله تعالىٰ في الرضوان عليه، حتَّىٰ كأنَّهم إنَّما يناقضونه في بعض مسائل الاجتهاد كلمس الذكر، ورفع اليدين في التكبير، وما جرىٰ مجراهما، ولا يدعوهم ما ظهر من خلافه العظيم، وإقدامه علىٰ ما إن لم يوجب تكفيره فأقلّ أحواله أن يوجب تفسيقه، ويمنع من تعظيمه إلىٰ الطعن عليه والبراءة منه، أو إلىٰ أن يمسك ويكفّ عن الأمرين.

* * *

الشافي في الإمامة (ج ٢):

[[ص ١٢٣]] وقد علمنا عادة الجاحظ فيما ينصره من المذاهب أنَّه لا يدع غثّاً ولا سميناً ولا يغفل عن إيراد ضعيف ولا قوي، حتَّىٰ أنَّه ربما خرج إلىٰ ادِّعاء ما لا يُعرَف، ودفع ما يُعرَف.

* * *

٧٦ – الجبر:

⇦ الأفعال.

* * *

٧٧ – الجنَّة:

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ١)/ (جوابات المسائل الرازية):

/ [[ص ١٣٢]] **المسألة الخامسة عشر: [دخول العبد الجنَّة باستحقاقه]:**

العبد يدخل الجنَّة بعمله، أو بتفضّل الله تبارك وتعالىٰ؟

الجواب: العبد يدخل الجنَّة باستحقاقه الجنَّة كالحرّ.

* * *

٧٨ – الجوهر:

الحدود والحقائق:

[[ص ٧٢٨]] ٣ _ حدُّ الجوهر هو ما وجب له التحيّز متىٰ وُجِدَ.

* * *

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ٣)/ (أجوبة مسائل متفرِّقة):

[[ص ١٥٠]] المسألة الثانية من المسائل التي وردت علىٰ الأجلّ المرتضىٰ علم الهدىٰ (قدَّس الله روحه): إذا كان لجوهر في عدمه جوهر منها الذي فعل محدِثه، وهل صفة الوجود والإحداث شيء غير نفسه؟ فإن

كانت شيئاً لزمكم أن يكون في عدمها كذلك، وإن لم يكن شيئاً فقد حصلنا علىٰ أنَّ الفاعل في الحقيقة لم يفعل شيئاً.

/ [[ص ١٥١]] وقد قال أصحاب هذه المسألة: إنَّ أمركم فيها يؤول إلىٰ قول المجبرة، لزعمكم أنَّ الجوهر لم يكن جوهراً بفاعله ولا صار شيئاً يضايقه وإنَّما وجوه، فإذا سألناكم عن إيجاده وهل هو نفس الجوهر أم شيء غيره لم نسمع في ذلك إلَّا ما ادَّعته المجبرة في الكسب.

الجواب _ وبالله التوفيق _: اعلم أنَّ قولنا: (جوهر) عبارة عمَّا يجب له التحيّز إذا وُجِدَت، لأنَّ الذوات علىٰ ضربين:

منها ما يجب متىٰ وُجِدَ أن يكون متحيّزاً.

ومنها ما يستحيل فيه التحيّز مع الوجود، كالأعراض والقديم تعالىٰ، فعبَّرنا عن القسم الأوَّل بعبارة مفيدة، وهي قولنا: (جوهر).

وإنَّما قلنا: إنَّ الجوهر لا بدَّ أن يكون في حال عدمه [ظ: عدمه] جوهراً، لأنَّه لا بدَّ أن يكون في حال عدمه علىٰ حال يجب لأجلها التحيّز متىٰ وجد، ولهذا قلنا: (إنَّه جوهر لنفسه وجنسه).

والدليل علىٰ ذلك أنَّه لا يخلو أن يكون المتحيّز في الوجود ممَّا يجب له هذه الصفة، ولا يجوز عليه خلافها ولا المتبدّل بها، وأن يكون الأمر بخلاف ذلك.

فإن كان الأمر علىٰ الأوَّل، فلا بدَّ من اختصاصه في حال العدم بصفة يجب معها لها هذا الحكم عند الوجود ممَّا [خ ل: حتَّىٰ] يستحيل عليه هذا الحكم عند الوجود، وأضفنا تلك الصفة إلىٰ النفس، لأنَّ ...

* * *

رسائل الشريف المرتضىٰ (ج ٤)/ (مسائل شتّىٰ):

[[ص ٣٤٢]] **مسألة**: وممَّا استدلّوا بها علىٰ أنَّ الجوهر لا يكون محدَثاً، بمعنىٰ أنَّ ذلك لو وجب فيه لكان المعنىٰ الذي يحتاج إليه في حدوثه يفتقر إلىٰ معنىٰ، لمشاركته له في العلَّة التي احتاج إليه من أجلها، وهي حدوثه مع جواز ألَّا يحدث. وذلك يؤدّي إلىٰ إثبات ما لا نهاية له من إثبات الحوادث، وهو مستحيل.

وهذا الدليل يُعتَرض بمثل المسألة الأُولىٰ، لأنَّه يمتنع أن يكون حدوث بعض المحدَثات لعلَّة حدوث البعض الآخر بالفاعل.

وقولهم: إنَّهما إذا اشتركا في كيفية الاستحقاق لم يجز أن يقتضي أحدهما أمراً والآخر سواه. باطل، لأنَّ المشاركة في كيفية الاستحقاق جواز الحدوث يمنع من استناد الصفة إلىٰ النفس، وإذا بطل استنادها إلىٰ النفس لم يمتنع انقساماً يستند إليه، فيكون في بعض الذوات بالفاعل وفي بعض بالعلَّة.

وهذا أمر متلبّس لا سبيل إلىٰ العلَّة، بل الشكُّ في ذلك والتجويز هو الواجب / [[ص ٣٤٣]] إلىٰ أن يدلَّ دليل.

* * *

جوابات المسائل السلَّارية:

[[ص ٢٩٦]] **المسألة الأُولىٰ**: ما المانع من كون الجوهر جوهراً بالفاعل وجواز بينونته ممَّا بان منه بكونه جوهراً وإن كان بالفاعل. فإن قيل: لو كان جوهراً بالفاعل لصحَّ أن يجعله الفاعل جوهراً سواداً، لأنَّه لا مانع من ذلك / [[ص ٢٩٧]] من تضادّ ولا ما يجري مجراه، وإذا صحَّ ذلك وطرئ البياض فلا يخلو من أن ينفي السواد أو لا ينفيه، فإن نفاه لم يخلُ من حيث كان جوهراً أن ينتفي بالسواد أو لا ينتفي، وقد علمنا أنَّه لا بدَّ من نفي السواد البياض لاستحالة اجتماع الصفتين، ولا يجوز نفي البياض للجوهر فيؤدّي ذلك إلىٰ كون هذه الذات معدومة موجودة، فقد يمكن أن يقال: إنَّ جعله الجوهر جوهراً سواداً لا مانع من ذلك من تضادّ ولا ما يجري مجراه، وإذا صحَّ ذلك وطرأ البياض فلا يخلو من أن ينفي السواد أو لا ينفيه، فإن نفاه لم يخلُ من حيث كان جوهراً أن ينتفي بالسواد أو لا ينتفي، وقد علمنا أنَّه لا بدَّ من نفي السواد البياض لاستحالة اجتماع الصفتين، ولا يجوز نفي البياض للجوهر فيؤدّي ذلك إلىٰ كون هذه الذات معدومة موجودة مستحيل، لأنَّه إذا جعله جوهراً فهو متحيّز وإذا جعله سواداً فهو غير متحيّز فيؤدّي إلىٰ كون الذات الواحدة متحيّزة غير متحيّزة في حال واحدة، وهذا يجري مجرىٰ التضادّ.

وقد يمكن هذا القائل أن يقول لنا: أنتم عندكم أنَّ كون الفعل حسناً وقبيحاً بالفاعل، ومع ذلك فلا يمكن كون الفعل الواحد حسناً وقبيحاً، ولا تضادّ هناك ولا ما

يجري مجراه، وكذلك أيضاً الخبر والأمر إنَّما كانا خبراً وأمراً بالإرادة ولا تضادّ بين الإرادتين ولا ما يجري مجراه، ومع ذلك لا يمكن جعل الصيغة الواحدة خبراً وأمراً في حال واحدة. علىٰ أنَّه له أن يقول: لو سلَّمت صحَّة جعله جوهراً سواداً ومعناه أن يجعل الذاتين ذاتاً واحدة وليس معناه أن يجعل ذاتاً علىٰ صفتين، وإن كان المراد الأوَّل فإنَّه إذا طرأ البياض فنفىٰ الذات فأيّ شيء يتصوَّر موجوداً بعد ذلك؟ وإن كان المراد الثاني فإنَّه إذا انتفت الذات فالصفات تبع لها كما تنتفي صفات الحيّ عند انتفاء ذاته، وليس مرادهم هذا غير أنَّ هذا هو المتصوَّر لا الأوَّل، فلينعم ببيان ذلك.

الجواب وبالله التوفيق: اعلم أنَّ الجوهر لا بدَّ من أن يكون في حال عدمه علىٰ صفة توجب إذا وُجِدَ كونه متحيّزاً، وكذلك كلّ جنس من الأجناس لا بدَّ من كونه وهو معدوم علىٰ صفة تقتضي بشرط الوجود الصفات التي تتجدَّد له عند الوجود من تعلَّق بغيره إن كان ممَّا يتعلَّق أو غير ذلك من الصفات، والذي يدلُّ علىٰ ما قلناه أنَّ الجوهر قد ثبت تحيّزه عند وجوده / [[ص ٢٩٨]] وأنَّ التحيّز يجب له بشرط الوجود دون غيره من الأجناس، فلا بدَّ من كونه في الحال علىٰ صفة تقتضي هذا الحكم له وجرىٰ مجرىٰ ذاتين يصحُّ من أحديهما الفعل ولا يصحُّ من الأُخرىٰ في أنَّه لا بدَّ من اختصاص من صحَّ الفعل منها بصفةٍ ليست للأُخرىٰ، ولا يجوز أن تكون هذه الصفة منتظرة والحكم حاصل في الحال فبان أنَّه لا بدَّ في حال العدم من حصول صفة تقتضي ما ذكرناه.

فإن قيل: كلامكم كلّه مبنيٌّ علىٰ ما أنتم له مدَّعون، وهو غير مسلَّم لكم، لأنَّكم أشرتم إلىٰ الجوهر قبل وجوده فقلتم: يجب أن يكون متحيّزاً متىٰ وُجِدَ، والمعدوم ليس بمعلوم ولا مشار إليه، ثمّ لو سُلِّمَ أنَّه معلوم لله تعالىٰ فما الدليل علىٰ أنَّه يتحيَّز متىٰ وُجِدَ؟ وقد كان يجوز أن يوجده فلا يكون متحيّزاً، لأنَّه عند مخالفكم يتحيَّز بالفاعل، وكذلك سائر الأجناس إنَّما تكون علىٰ ما هي عليه بالفاعل.

قلنا: قد ثبت أنَّ المعدوم يصحُّ العلم به، وأنَّ عدمه لا يمنع من تناول العلم له بالأدلَّة الصحيحة، وقد بيَّنا ذلك في مواضع كثيرة من كتبنا واستقصيناه وأبطلنا الشبه العارضه فيه، ونحن نعلم ضرورةً أنَّ الصوت بعد عدمه نعلمه وإن كنّا لا نُدرِكه في الحال، وإنّا نعلم كلام غيرنا وإن مضىٰ وانقضىٰ وما فعلنا بالأمس، ونعلم أيضاً البعث والنشور والقيامة والجنَّة والنار وكلُّ ذلك معدوم ولم يمنع عدمه من تعلّق العلم به.

فأمَّا الذي يدلُّ علىٰ أنَّ ما وُجِدَ متحيّز لا يجوز أن يوجد وهو غير متحيّز أنَّ تحيّزه الحاصل له بعد أن لم يكن حاصلاً لا يخلو من أن يكون إنَّما حصل لوجوده أو لحدوثه أو لحدوثه علىٰ وجه أو لعدمه أو لعدم معنىٰ أو لوجود معنىٰ أو بالفاعل أو لنفسه أو لما هو عليه في نفسه.

ولا يجوز أن يكون متحيّزاً لوجوده، لأنَّ ذلك يوجب أنَّ كلّ ما شاركه في الوجود متحيّز، وبمثل ذلك يبطل أن يكون متحيّزاً لحدوثه.

فأمَّا حدوثه علىٰ وجه فالذي يُبطِله أنَّه لا وجه يشار إليه من وجوه الحدوث تقتضي كونه بهذه الصفة، ولأنَّه كان لا يمتنع حدوثه علىٰ وجهٍ آخر فلا يكون متحيّزاً، وإذا كان لا بدَّ من أن يتميَّز في الوجود بصفةٍ، فيجب أن يكون متىٰ وُجِدَ علىٰ وجه ولم يكن متحيّزاً أن يكون بصفة جنس آخر، لعدم التنافي بين الصفتين، فجائز أن يكون علىٰ الصفتين معاً لحدوثه علىٰ الوجهين معاً، وسنُبيِّن فيما يأتي من كلامنا أنَّ المتحيّز لا يجوز أن يكون بصفة جنسين ولا يجوز أن يكون متحيّزاً لعدمه، لأنَّ العدم / [[ص ٢٩٩]] يحيل التحيّز فكيف يوجبه؟

ولا يجوز أن يكون متحيّز العدم معنىً، لأنَّ المعدوم لا يُخصَّص وهذا حكم متخصّص، وأيضاً فقد علمنا أنَّ الجوهر لا يجوز أن يكون في جهة من الجهات لعدم معنىٰ، والعلَّة في ذلك أنَّ المعدوم لا يؤثّر في غيره ويكون به علىٰ صفة من الصفات، وهذا قائم في التحيّز.

ولا يجوز أن يكون متحيّزاً لوجود معنىٰ ، لأنَّ ذلك المعنىٰ إذا كان موجباً له صفةً فلا بدَّ من اختصاصه به والاختصاص بينهما لا بدَّ من أن يكون إمَّا بالحلول أو المجاورة، وكلُّ واحدٍ من الأمرين يوجب تقدّم التحيّز.

وأيضاً فلو كان متحيّزاً لمعنىٰ لكان القول في ذلك المعنىٰ كالقول فيه، لأنَّ ذلك المعنىٰ لا بدَّ من أن يستحقّ صفة تقتضي إيجابه تحيّز الجوهر، فلا يخلو من أن يكون

استحقّها بمعنىٰ أيضاً أو لنفسه، فإن كان الأوّل أدّىٰ إلىٰ إحداث ما لا نهاية له من المعاني، وإن كان الثاني فيجب أيضاً أن يكون التحيّز مستحقّاً علىٰ هذا الوجه، لأنَّ كيفية الاستحقاق واحدة.

وأيضاً فلو كان متحيّزاً لمعنىٰ لوجب أن يكون كلّ جنس من الأجناس لمعنىٰ، لأنَّ كيفية استحقاق ذلك كلّه واحدة، وهذا يقتضي جواز كون الذات الواحدة بصفة المتحيّز التحيّز والسواد لحصول المعنيين الموجبين لهاتين الصفتين، لأنَّه لا تنافي بينهما، وسنُبيِّن بطلان ذلك بعون الله.

وأيضاً فلو كان متحيّزاً لمعنىٰ لم يمتنع أن تتزايد المعاني الموجبة لتحيّزه فيتزايد هذا الحكم، وهذا يؤدّي إلىٰ أن يتزايد حجم الجوهر وجثّته من غير انضمام جواهر إليه، وقد عُلِمَ ضرورةً خلاف ذلك.

وأمّا الذي يدلُّ علىٰ أنَّه لا يجوز أن يكون متحيّزاً بالفاعل أنَّه لو جاز ذلك لم يمتنع أن يجمع الفاعل بين كونه متحيّزاً وسواداً، لأنَّ ما يكون بالفاعل له التصرّف فيه بحسب اختياره، ولا تنافي بين هاتين الصفتين، فمتىٰ قيل: وجب كونه متحيّزاً ولم يتمكَّن الفاعل من جعله بخلاف هذه الصفة كان قائل ذلك مسلِّماً للمعنىٰ ومخالفاً في العبارة.

ومتىٰ اجتمع في الذات الواحدة أن تكون بصفة التحيّز والسواد وقدَّرنا وجود البياض لم تخلُ الحال من وجوه ثلاثة: إمَّا أن تكون الذات التي فرضنا فيها أنَّها بصفة التحيّز والسواد تنتفي من كلا الوجهين، وهذا باطل لأنَّه يؤدّي إلىٰ أنَّ البياض ينافي التحيّز. أو يقال: إنَّها لا تنتفي من كلا الوجهين، وهذا يقتضي أنَّ البياض لا ينفي / [[ص ٣٠٠]] السواد وأنَّه يجتمع معه. أو يقال: إنَّ الذات تنتفي من حيث كانت سواداً ولا تنتفي من حيث كانت متحيّزة، وهذا يوجب كونها موجودة معدومة في حالة واحدة.

فإن قيل: الذات إذا كانت واحدة وانتفت لأجل التضادّ بينها وبين ما يطرأ عليها وجب انتفاؤها من كلّ وجه كانت عليه، ويكون انتفاء الصفة التي لا تضادّ بينها وبين صفة الطارئ علىٰ سبيل التبع، ويجري ذلك مجرىٰ انتفاء العلم عند وجود الموت والكون عند عدم الجوهر في أنَّهما ينتفيان تبعاً لا للتضادّ.

قلنا: لا يجوز انتفاء الذات الباقية إلَّا للتضادّ إمَّا بواسطة أو بلا واسطة، وانتفاء العلم عند انتفاء الحياة من حيث كان العلم يحتاج إلىٰ الحياة في وجوده، فانتفاء العلم واجب مع انتفاء الحياة، وكذلك القول في الكون وانتفائه عند انتفاء الجوهر، وهذا يفارق ما نحن فيه في الذات الواحدة إذا فرضنا أنَّها متحيّزة سواد في أنَّ كونها علىٰ إحدىٰ الصفتين لا تحتاج إلىٰ كونها علىٰ الأُخرىٰ، لجواز أن تكون سواداً من غير أن تكون متحيّزة وأن تكون متحيّزة من غير أن تكون سواداً.

فإن قيل: الأمر وإن كان علىٰ ما ذكرتم من أنَّ إحدىٰ الصفتين لا تحتاج إلىٰ الأُخرىٰ كحاجة العلم إلى الحياة فإنَّ كونها متحيّزة سواداً تحتاج إلىٰ وجودها، فإذا طرأ ضدّ السواد فانتفت الذات من حيث كانت سواداً وخرجت عن الوجود وجب خروجها عن التحيّز أيضاً لانتفاء الوجود الذي تحتاج إليه كلا الصفتين.

قلنا: الذات إذا فرضنا كونها علىٰ هاتين الصفتين فهي من حيث كانت علىٰ كلّ واحدة منهما يصحُّ بقاؤها واستمرار الصفة لها إلىٰ أن يطرأ ما ينافي هذه الصفة، فإذا طرأ بياض علىٰ ما فرضناه فإنَّما حصل ما ينافي السواد ويضادّه دون ما ينافي التحيّز، فقد حصل في هذه الذات وجهان: أحدهما يقتضي الانتفاء والآخر يقتضي الاستمرار، فيجب أن تكون موجودة معدومة، لأنَّها ليس بأن تنتفي لأجل الموجب للانتفاء بأولىٰ من أن تستمرَّ لأجل الوجه المقتضي للاستمرار.

فإن قيل: ألَا كانت بالانتفاء أولىٰ لأنَّ الوجه المقتضي للانتفاء طارئ وما يقتضي الاستمرار باقٍ، والطارئ أولىٰ بالتأثير من الباقي كما تقولون في انتفاء الضدّ بضدِّه.

قلنا: إنَّما ترجَّح الطروّ علىٰ البقاء في التأثير في الموضع الذي تقابل فيه صفة كلّ واحد من الضدّين لصفة صاحبه ويترجَّح حكم الطروّ فيكون بالوجود أحقّ، وما / [[ص ٣٠١]] نحن فيه بخلاف ذلك، لأنَّ الذات إذا كانت متحيّزة سواداً ففيها وجهان يقتضي كلّ واحد منهما استمرار وجودها، والبياض الطارئ الذي فرضناه إنَّما قابل إحدىٰ الصفتين دون الأُخرىٰ، وإذا كان يجب أن

يترجَّح طروّه لو لم تكن هذه الذات ممَّا يقتضي استمرار وجودها إلَّا هذا الوجه الواحد الذي قابله بصفته وترجَّح عليه بطورّه، فأمَّا إذا كان هناك وجه آخر لا مقابلة بينه وبين هذا الضدّ فكيف ينتفي به مع عدم التضادّ والمنافاة؟ وأيُّ تأثير وترجيح للطروّ ولا مقابلة بينهما ولا تضادّ فيرجَّح بالطروّ؟

وليس لأحدٍ أن يمنع من كون الذات الواحدة علىٰ الصفتين لا يؤدّي إليه من الفساد، وذلك أنَّه لا يجوز التمسّك بالأصل المؤدّي إلىٰ أمر من الأُمور ثمّ الامتناع من القول المؤدّي إليه، بل يجب إذا امتنعنا من فاسد أن نمتنع من مقتضيه والمؤدّي إليه، فلو جازت هذه الطريقة لجاز لقائل أن يذهب إلىٰ أنَّ قدرنا تتعلَّق بالجواهر ويقول: إنَّما لا يقع منّا فعلها لما يؤدّي إليه من اجتماع جوهرين في حيّز واحد إن فعلناها مباشرةً أو امتلاء الظروف الفارغة إذا واصلنا الاعتماد فيها إن فعلناها علىٰ سبيل التوليد، ويكون متمسّكاً مع هذا الامتناع بالقول المؤدّي إليه وهو أنَّ القُدَر متعلّقة بالجواهر.

وليس لأحدٍ أن يقول: فأنتم تمنعون من وجود الحياة في موضع الاتّصال بين زيد وعمرو لما يؤدّي إليه من فساد، فكيف عبتم مثله؟ وذلك أنّا لم نمتنع من وجود الحياة بحث الاتّصال لما يؤدّي إليه من الفساد، بل لوجهٍ صحيح ثابت، وهو أنَّ كون العضو الواحد بعضاً لحيّين في حكم المتنافي، لأنَّ من شأن ما يكون بعضاً لزيد ألَّا يكون بعضاً لغيره، وهذا وجه معقول لا يمكن أن يشار إلىٰ مثله في المنع من كون الجوهر سواداً.

فإن قيل: نحن نشير إلىٰ حكم يوجب التنافي فنقول: إنَّ كون الذات سواداً يقتضي أن تنتفي بالبياض، وكونها متحيّزة يقتضي ألَّا تنتفي به، وهذان حكمان متنافيان.

قلنا: كون المتحيّز متحيّزاً ليس بمقتضٍ ألَّا ينتفي بالبياض، لأنَّ التنافي إذا كان مقصوراً علىٰ أمر فالذي له لا يقع التنافي زوال ذلك الأمر سواءً حصلت صفة أُخرىٰ أم لم تحصل، ولهذا نفينا أن يكون للعاجز بكونه عاجزاً حال، لأنَّ صحَّة الفعل إذا اقتضاها كون القادر قادراً فبخروجه من هذه الصفة / [[ص ٣٠٢]] بتعذّر الفعل حصلت صفة أُخرىٰ أم لم تحصل، فإثباته علىٰ صفة لأجل تعذّر الفعل إثبات صفة لا حكم لها، وإذا كان البياض إنَّما ينفي ما يخالفه من الألوان فخروج الذات من أن تكون لوناً يخالف البياض يكفي في عدم المنافاة للبياض، فلا حظَّ للتحيّز في الحكم المشار إليه وهو ألَّا ينتفي بالبياض.

فإن قيل: إنَّ كلَّ حكم عقلناه في العدم يجب أن يكون له مقتضٍ ثابت في الحال، فهذا يوجب عليكم أن تقولوا: إنَّ الجواهر المعدومة التي بها يدخل زيد في أن يكون شخصاً بعينه إذا اختصَّت به ولم يجز أن تكون من جملة غيره، وهذا حكم معقول قد اختصَّ في حال العدم بمقتضٍ لذلك وأنتم لا تشيرون إلىٰ مقتضٍ لهذا الحكم البتَّة، فألَّا جاز لنا في الذات التي من شأنها إذا وُجِدَت أن يجب تحيّزها أن تنفي مقتضياً لهذا الحكم فيها.

قلنا: كلّ حكم متىٰ علَّلناه لم يكن إسناده إلىٰ علَّة صحيحة فيجب الامتناع من تعليله، والأُصول كلّها شاهدة بذلك، وقد علمنا أنَّ اختصاص بعض الجواهر بحيّ دون آخر ممَّا لا يمكن تعليله، لأنّا إن علَّلناه بالنفس وجب أن يشيع هذا الحكم في جنس الجواهر ومعلوم فساد ذلك، وإن علَّلناه بعلَّة فالجواهر المعلومة لا يجوز أن تُعلَّل أحكامها في حال العدم بعلَّة، لأنَّ من شأن العلَّة أن تختصَّ بالمعلَّل وإنَّما تختصّ الجوهر بأن توجد فيه والمعدوم لا يجوز عليه ذلك، وإن علَّلناه بالفاعل فهو أيضاً باطل، لأنَّ تأثير الفاعل إنَّما يكون فيما حدث دون ما العدم مستمرٌّ له، فبطل تعليل هذا الحكم. وليس كذلك ما أشرنا إليه من وجوب تحيّز الجوهر متىٰ وُجِدَ لأنَّ تعليل هذا الحكم ممكن بصفة الذات، لأنَّه شائع في جنس الجواهر، وكلّ حكم عقلناه فالأصل فيه التعليل إلَّا لمانع.

دليل آخر: وممَّا يمكن أن يُستَدلَّ به علىٰ كون المتحيّز متحيّزاً لا يكون بالفاعل أنَّه لو كان بالفاعل لجاز أن يجعله بصفة جنس آخر من كون أو غيره، ولو صحَّ أن تكون الذات بصفة التحيّز والكون لصحَّ فيما نقدر عليه من الأكوان أن يكون بهاتين الصفتين علىٰ ما قدَّمناه.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّ أحدنا لا يقدر علىٰ تحصيل ذات من الذوات بصفة التحيّز وإن قدر علىٰ ذلك القديم تعالىٰ عندكم قادر علىٰ إيجاد جنس الجواهر وإن لم نكن قادرين علىٰ ذلك، وذلك أنَّ من شأن / [[ص ٣٠٣]]

الصفات التي تكون بالفاعل ألّا يقع بين الفاعلين فيها اختصاص، فمن قدر علىٰ بعضها قدر علىٰ سائرها، ألَا ترىٰ أنَّ كلام أحدنا لـمَّا صحَّ أن يكون خبراً وأمراً وعلىٰ سائر ضروب الكلام وجب في من قدر علىٰ أن يجعله علىٰ بعض هذه الصفات أن يكون قادراً علىٰ جعله علىٰ سائرها؟ وإذا كان الكون إنَّما يكون علىٰ هذه الصفة بالفاعل وهو ممَّا يصحُّ أن يكون متحيّزاً بالفاعل أيضاً فيجب في من قدر علىٰ أن يجعله كوناً أن يجعله متحيّزاً لعدم الاختصاص بين صفات الفاعل.

وليس يمكن أن يقال: إنَّ الأكوان من فعل الله تعالىٰ يصحُّ أن تكون بصفة التحيّز دون الأكوان التي في مقدرونا، وذلك أنّا نقدر من الأكوان علىٰ أنواع وأجناس ما يقدر القديم تعالىٰ عليه من ذلك، ومحال أن يصحَّ فيما يقدر تعالىٰ عليه من الأكوان أن يحصل علىٰ صفةٍ لا يصحُّ فيما نقدر عليه منها أن تكون علىٰ تلك الصفة، لأنَّ ما يجوز علىٰ الجنس والنوع من هذه الصفات لا يتخصَّص كما لم يتخصَّص ما يكون عليه جنس الصوت ونوعه فيما يكون عليه من الصفات المستندة إلىٰ الفاعل ككونه خبراً وأمراً بقديم دون محدَث وقادر دون قادر.

دليل آخر: قد علمنا أنَّ الاختصاص فيما تحصل عليه المقدروات بالفاعل مرتفع وإن جاز الاختصاص في الأجناس والأعيان، فلو صحَّ في قادر من القادرين أن يجعل مقدوره متحيّزاً لصحَّ ذلك منّا في مقدورنا، ولا يجوز أن يُفرَّق بين الخبر والأمر والتحيّز بأنَّ صفات الكلام كلّها تدخل في مقدرونا وليس كذلك التحيّز، وذلك أنّا قد بيَّنا أنَّ ما يتعلَّق بالفاعل لا يختصُّ لأجل تعلّقه به، فلو صحَّ في بعض الفاعلين جعل ذات بصفة التحيّز لصحَّ ذلك من كلّ قادر كما قلناه في الخبر والأمر.

ولم يبقَ بعد ما أبطلناه من الأقسام إلّا أن يكون التحيّز راجعاً إلىٰ نفس الجوهر بلا واسطة أو يكون راجعاً إلىٰ ما هو عليه في نفسه، وأيّ الأمرين كان فقد ثبت ما أردناه وبنينا الكلام عليه من وجوب حيّز الجوهر مع الوجود، وأنَّه لا يجوز أن يكون علىٰ خلاف هذه الصفة، وما أوجب كونه متحيّزاً مع الوجود لا يجوز أن يكون ممَّا يحصل للجوهر في حال وجوده، لأنَّه كان لا ينفصل من التحيّز، فلا تكون تلك الصفة بأن تقتضي التحيّز بأولىٰ من أن يكون التحيّز يقتضيها لاقترانهما.

وأيضاً فإذا علمنا وجوب تحيّز الجوهر متىٰ وُجِدَ ومفارقته له لسائر الأجناس في / [[ص ٣٠٤]] هذا الحكم، وقد علمنا أنَّ هذا الحكم الذي هو وجوب التحيّز حاصل له في العدم، فيجب أن يكون مقتضيه أيضاً حاصلاً في هذه الحال، لأنَّ الحكم لا يجوز أن يجب في حال والمؤثّر فيه منتظر.

وليس لأحدٍ أن يقول: قد اختص الجوهر عندكم بهذه الصفة في العدم دون سائر الذوات، فيجب أن يقتضيها صفة أُخرىٰ، والقول في الصفة الثانية كالقول في الصفة الأُولىٰ. وذلك أنَّ الاختصاص يقتضي ما يستند إليه، وصفة الذات مقتضىٰ الذات، وذلك يغني عن صفة أُخرىٰ يستند إليها.

ولا يجوز أن يُستَدلَّ علىٰ أنَّه لا بدَّ في كلّ جنس من جوهر وغيره من صفة يكون عليها في العدم بما يمضي كثيراً في الكتب من الذاتين لا بدَّ من أن يكونا مختلفتين أو متماثلتين وأنَّ تعاقب ذلك عليهما واجب، لأنَّه إمَّا أن تكون كلّ واحدة منهما تسدّ مسدّ الأُخرىٰ فيما يرجع إلىٰ ذاتها أو لا تسدّ مسدّها في لك، والمماثلة مستفادة من القسم الأوَّل والمخالفة مستفادة من القسم الثاني، وإذا ثبت أنَّ الجوهر المعدوم يخالف الأعراض في حال عدمه علىٰ الحدّ الذي بيَّناه، وثبت أنَّ المخالفة لا بدَّ من أن تكون بصفة من الصفات، فلا بدَّ في المعدوم من أن تكون علىٰ صفة يخالف بها.

والدليل علىٰ أنَّ الذات إنَّما تخالف غيرها بصفة من الصفات أنَّه لا يصحُّ أن تخالفها بكونها ذاتاً، لأنَّ في الذوات مشتبهاً ومختلفاً، ولا يصحُّ المخالفة بعلَّة من العلل أو بجعل الجاعل، لأنَّ ذلك منتظر في المعدوم والمخالفة حاصلة في الحال، فثبت أنَّه لا بدَّ من كون المعدوم علىٰ صفة.

وتفسد هذه الطريقة أنَّها مبنيَّة علىٰ محض الدعوىٰ وهي أنَّ المعدوم لا يخلو من أن يكون مماثلاً أو مخالفاً، وإذا فسَّروا المماثل بأنَّه ما سدَّ مسدَّ غيره فيما يرجع إلىٰ ذاته، فمن يُسلِّم لهم في المعدوم أنَّه علىٰ صفة ترجع إلىٰ ذاته؟ ومن نفىٰ عن المعدوم كلّ الصفات وعرّاه منها معلوم أنَّه لا يوافق علىٰ ذلك ولا يُسلِّمه.

ووجدت بعض من نصر هذا الدليل يجيب عن هذا الاعتراض الذي ذكرناه بأن يقول: لو ثبت أنَّ صفة الذات لا يختصُّ بها إلَّا الموجود لجاز أن نقول في المعدوم: إنَّه لا بدَّ أن يكون إمَّا أن يسدَّ مسدَّه فيها أو لا يكون كذلك. وهذا غير نافع، لأنَّ المخالف يقول: إنَّ المعدوم لا يسدّ مسدّ الموجود في صفة الذات التي يختصُّ بها الموجود، لأنَّ نفي صفة الذات لا ينافي العدم وإنَّما ينافيه ثبوت الصفات، وإذا أردتم بالمخالف ما ليس علىٰ هذه الصفة / [[ص ٣٠٥]] فالمعدوم مخالف لما اختصَّ بهذه الصفة، فإن عدتم إلىٰ أنَّ الخلاف لا يكون إلَّا بصفة اختصَّ بها المخالف نازعناكم في ذلك وقلنا: أنتم تقولون خلاف هذا، لأنَّكم تحدّون المماثل بأنَّه ما سدَّ مسدّ غيره فيما يرجع إلىٰ ذاته، وتحدّون المخالف بأنَّه ما ليس له هذه الصفة، فمن أين بعد هذا أنَّه مع نفي اختصاصه بتلك الصفة لا بدَّ من أن يكون علىٰ صفة أُخرىٰ؟ ويكفي في كونه مخالفاً نفي اختصاصه بما يقتضي التماثل.

وربَّما نُصِرت هذه الطريقة بأن يقال: إنَّ المعدوم لا يخلو من أن يسدَّ مسدّ غيره فيما يرجع إلىٰ الذات متىٰ حصل موجوداً أو لا يكون كذلك، وهذا ممَّا لا يمكن دفعنا عنه. وهذا أيضاً لا يكفي، لأنَّ المخالف في هذه المسألة يقول: إنَّ المعدوم في حال عدمه ليس علىٰ صفة من الصفات، فإذا قدَّرنا وجوده فإنَّما يحصل من الصفات علىٰ ما يجعله الفاعل عليه، فإن جعله بصفة جنس مخصوص كان سادّاً مسدَّه متىٰ وُجِدَ، وإن جعله بصفة جنس آخر فعلىٰ هذا فإن عدل إلىٰ أن يدَّعي أنَّ المعدوم لا يجوز أن يكون علىٰ هذه الصفات التي تستند إلىٰ الذات من التحيّز وما أشبهه بالفاعل، وأنَّ الواجب إذا اختصَّ في الوجود ببعض هذه الصفات أن يختصَّ بها متىٰ وُجِدَ، فهذا انتقال إلىٰ الطريقة التي تقدَّم بياننا لها وكلامنا عليها، وبيَّنا فيها أنَّ الجوهر إذا وجب تحيّزه عند الوجود، وهذا حكم ثابت له في العدم دون سائر الأجناس، فلا بدَّ من مقتضٍ حاصل في العدم، وإنَّما طعنّا علىٰ ما يخالف هذه الطريقة.

فأمَّا من اعتمد في أنَّ المعدوم لا بدَّ من اختصاصه بصفة علىٰ أنَّه لو لم يختصّ بذلك لما صحَّ العلم به علىٰ سبيل التفصيل، وقد علمنا أنَّه تعالىٰ يعلم المعدومات كلّها علىٰ سبيل التفصيل ويُميّز بعضها من بعض، ولولا هذه الجملة لما صحَّ منه تعالىٰ أن يعيد الجواهر بعد الفناء، فقوله أيضاً يفسد وطريقته هذه معترضة بأن يقال له: لِمَ زعمت أنَّ العلم علىٰ سبيل التفصيل يقتضي إثبات المعلوم علىٰ صفة ليس المعلوم الآخر المميّز منه عليها؟ أوَليس من قولك إنَّ الله تعالىٰ يعلم أجزاء السواد المختصَّة متىٰ وُجِدَت بمحلّ بعينه علىٰ سبيل التفصيل وإن كان لا صفة لبعض هذه الأجزاء تختصّ بها في حال العدم إلَّا وهي حاصلة لباقي الأجزاء؟ وإذا جاز أن يفصل بين ذاتين لا صفة لإحداهما إلَّا وهي للأُخرىٰ جاز أن يفصل بين / [[ص ٣٠٦]] ذاتين في حال العدم وإن كان لا صفة في تلك الحال لكلِّ واحدةٍ منهما.

فأمَّا ما مضىٰ في أثناء السؤال من تنافي كون الذات الواحدة سواداً متحيّزةً ما من شأنه أن يكون غير متحيّز كيف يجعل متحيّزاً؟ فليس بصحيح، لأنَّ السواد إنَّما يجب أن يكون غير متحيّز إذا علمنا بدليل قاطع أنَّه لم يكن سواداً بالفاعل ولا المتحيّز يكون متحيّزاً بالفاعل، وأنَّ السواد إنَّما يكون كذلك لذاته، وكذلك المتحيّز إنَّما يكون متحيّزاً لما يرجع إلىٰ ذاته، فتثمر لنا هذه المقدّمات أنَّ السواد يجب أن يكون غير متحيّز، وإذا لم يتقدَّم العلم بذلك وجوَّزنا كونه سواداً أو متحيّزاً بالفاعل فليس يُعلَم أنَّ من شأن السواد أن يكون غير متحيّز.

فأمَّا ما مضىٰ أيضاً من خلال الكلام من المعارضة بأنَّ الفعل الواحد لا يكون حسناً قبيحاً بالفاعل مع ارتفاع التضادّ بين الحسن والقبيح ليكون ذلك طعناً علينا فيما أوجبناه من جواز جعل الفاعل الذات الواحدة سواداً متحيّزةً لنفي التضادّ بين التحيّز والسواد، فهو أيضاً غير صحيح، لأنَّ الحسن والقبيح وإن لم يكن بينهما تضادّ، فالحسن لا يكون حسناً إلَّا وقد انتفت عنه وجوه القبح كلّها، والقبيح لا يكون قبيحاً إلَّا وفيه وجه من وجوه القبح، فإذا كان الشيء حسناً قبيحاً فقد أثبتنا ما نفيناه بعينه، لأنّا إذا جعلناه حسناً فقد نفينا عنه وجوه القبح، وإذا جعلناه مع ذلك قبيحاً فقد أثبتنا وجهاً من وجوه القبح، وهذا إثبات للمنفي بعينه، وهو آكد في الاستحالة من التضادّ.

فأمَّا ما مضىٰ أيضاً في خلال الكلام من المعارضة

بالخبر والأمر وجعل بعض الكلام بصفتهما معاً في حالة واحدة، فهو غير ممتنع، لأنَّه لا تضادّ بين كون الكلام خبراً وأمراً ولا ما يجري مجرىٰ التضادّ، ولا إثبات للمنفي بعينه كما قلنا في الحسن والقبيح، وليس يمتنع أن يتكلَّم أحدنا بكلام يقصد به إلىٰ ما يكون به الخبر خبراً فيكون خبراً، وإلىٰ ما به يكون الأمر أمراً فيكون أمراً، وإنَّما يفحش ذلك لأنَّ صيغة الأمر في اللغة العربية تخالف صيغة الخبر، فمن جمع بينهما في صيغة واحدة فكأنَّه غير متكلِّم باللغة العربية.

فأمَّا ما ختم به الكلام من أنَّ الذات إذا كانت واحدة وقدَّرنا انتفاءها وجب انتفاء الصفات أجمع، فقد بيَّنا في صدر كلامنا ما تزول الشبهة به واستوفيناه وقلنا: إنَّ الذات إذا فرضنا كونها بصفة السواد والتحيّز فقد فرضنا كونها علىٰ ما يجب استمراره / [[ص ٣٠٧]] إلىٰ أن يطرأ ما ينافيه، وأنَّه متىٰ لم يطرأ ما ينافيه فالاستمرار واجب، فإذا فرضنا حدوث بياض فإنَّما وُجِدَ ما ينافي السواد دون ما ينافي التحيّز، فللذات وحالها هذه وجهان: أحدهما يقتضي الانتفاء وهي حال كونها سواداً، والوجه الآخر يقتضي الاستمرار وهي حال التحيّز، فليس هي بأن تنتفي بأولىٰ من أن تستمرَّ، لثبوت وجهي الانتفاء والاستمرار، فلهذا قلنا: إنَّها يجب أن تكون موجودة معدومة، وهذا واضح لمن تأمَّله.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ١٤٤]] فصل: في جواز الفناء علىٰ الجواهر:

اعلم أنَّه لا دليل من طريق العقل علىٰ أنَّ الجوهر يصحُّ أو يستحيل فيه الفناء، لأنَّ الأمرين مجوَّزان عقلاً، وإنَّما يُرجَع في ذلك إلىٰ السمع، وإذا ورد السمع بأنَّه تعالىٰ يفني الجواهر، وعلمنا أنَّ الباقي لا ينتفي إلَّا بضدٍّ، قطعنا علىٰ أنَّ للجواهر ضدَّاً، وأنَّ الله تعالىٰ إنَّما يغنيها بأن يفعل ذلك الضدّ.

وليس لأحدٍ أن يجعل الجواهر _ لو جاز عقلاً وجوب وجوده أبداً _ مماثلاً للقديم تعالىٰ، وذلك أنَّ القديم إنَّما خالف غيره بوجوب الوجود له في كلِّ حالٍ، وأنَّه لم يجب له عن علَّة ولا فاعل بل لما هو عليه في ذاته. والجواهر وإن جاز بعد وجودها أن يستمرَّ الوجود لها وجوباً، فقد كان يجوز ألَّا يوجد في الأوَّل، بأن لا يختار الفاعل إيجادها، فلا تكون موجودة في الأوقات المستقبلة بل تكون معدومة فيها، فلا مماثلة بين القديم تعالىٰ وبينها لو وجب وجودها علىٰ بعض الوجوه.

وليس لأحدٍ أن يقول: لو لم يكن تعالىٰ قادراً علىٰ إيجاد ضدّ الجواهر لما كان متخيّراً في فعلها، وذلك أنَّ المتخيّر يكفي فيه صحَّة أن يفعل الفعل وألَّا يفعله في الأجناس ما لا ضدَّ له، كالتأليف وغيره، وفاعله متخيّر فيه ومفارق للمضطرّ.

/ [[ص ١٤٥]] **فصل: في ذكر ما يدلُّ علىٰ فناء الجواهر من جهة السمع:**

آكد ما يدلُّ علىٰ ذلك إجماع الأُمَّة علىٰ أنَّه تعالىٰ يفني الجواهر ثمّ يعيد، وأنَّه تعالىٰ قادر علىٰ إفناء الجواهر، وهو معلوم ضرورةً من حالهم.

ويدلُّ علىٰ ذلك أيضاً قوله تعالىٰ: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ [الحديد: ٣]، وكونه أوَّلاً يقتضي أن يكون سابقاً للموجودات كلّها، وكونه آخراً يقتضي أن يكون آخراً للموجودات.

غير أنَّ الدليل قد دلَّ علىٰ أنَّ الجنَّة والنار دائمتان، والثواب والعقاب لا ينقطعان، فيجب أن يكون تعالىٰ آخراً منفرداً بالوجود قبل دخول الخلق الجنَّة والنار، وهذا يقتضي فناء الجواهر وسائر الموجودات.

وممَّا يدلُّ علىٰ ذلك قوله تعالىٰ: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝٢٦﴾ [الرحمن: ٢٦]، وحقيقة الفناء هو العدم. وإذا كان فناء لبعض الجواهر يقتضي فناء الجميع علىٰ ما بيَّنته، علمنا أنَّ جميع العالم وإن لم يكن داخلاً تحت قوله تعالىٰ: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝٢٦﴾ لا بدَّ أن يفنىٰ.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنَّ الفناء هاهنا ليس هو العدم وإنَّما هو التفريق وتشذّب الأجزاء، كما قال الشاعر:

يا ابني أُميَّة إنّي عنكما غانٍ
وما الغنا غير أنّي مرتعش فانٍ

والجواب عن ذلك: أنَّ اطلاق لفظ (الفناء) يقتضي العدم إنَّما يستفاد به غيره في بعض الأماكن استعارةً وتشبيهاً، وإنَّما أراد الشاعر أنَّني مقارب للفناء ومشرف عليه، كما يقال في الشيخ الهرم: (إنَّه ميّت)، وهذه عادة / [[ص ١٤٦]] للعرب معروفة.

ويمكن أيضاً أن يريد بقوله: إنَّني فاني القدرة والمنَّة وما أشبه ذلك، فحذف للاختصار.

ولو لم يدلّ علىٰ أنَّ المراد بالفناء في الآية العدم إلَّا في قوله تعالىٰ: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧] لكفىٰ وأغنىٰ.

فصل: في أنَّ الجواهر لا تفنىٰ إلَّا بضدٍّ:

الجواهر باقية والباقي لا يخرج عن الوجود إلَّا بضدٍّ ينافيه أو بانتفاء ما يحتاج إليه، والجوهر لا يحتاج إلىٰ غيره فينتفي بانتفائه، فيجب متىٰ انتفىٰ أن يكون ذلك بضدٍّ بقّاه، ونحن نُبيِّن هذه الجملة:

أمَّا الدليل علىٰ أنَّ جنس الجواهر باقٍ، فهو أنَّ أحدنا يعلم من نفسه ضرورةً أنَّه الذي كان بالأمس قاصداً ولا يدخل عليه شكّ في ذلك، وقد بيَّنا أنَّ الحيّ منّا هو الجواهر المخصوصة، وإذا ثبت ما ذكرناه في الحيّ ثبت في سائر أجناس الجواهر لتماثلها. علىٰ أنَّ أحدنا يعلم ضرورةً في كثير من الأجسام وإن لم تكن حيَّة أنَّها التي كانت بالأمس.

ويدلُّ أيضاً علىٰ بقاء الجواهر أنَّها لو تجدَّدت لقبح المدح والذمّ، لأنَّ المدح والذمّ إنَّما يحسن في الحالة الثانية من وقوع الفعل، ومع تجدّد الجواهر الممدوح والمذموم غير الفاعل.

فإن قيل: جوِّزوا أن تكون الجواهر باقية، لا لأنَّها في نفسها ممَّا يستمرُّ / [[ص ١٤٧]] وجودها، بل الله يُحدِثها في كلِّ حالٍ ويُجدِّدها، والجوهر الثاني هو الأوَّل.

قلنا: هذا يقتضي جواز أن يوجد الجوهر وهو في الوقت الأوَّل ببغداد في الثاني بالصين، حتَّىٰ لا يكون من كونه في البلدين زمان، لأنَّ وجوده إذا تعلَّق به تعالىٰ ثانياً كما تعلَّق به أوَّلاً وهو في الأوَّل مخيَّر في إيجاده بين البلدان كلّها فكذلك في الثاني، وقد علمنا ضرورةً بطلان ذلك.

ويدلُّ أيضاً علىٰ ذلك: أنَّه لو كان تعالىٰ هو المجدِّد لوجود الجوهر في كلِّ حالٍ لكان تعالىٰ هو الذي يُوجِد فيها الأكوان في كلِّ حالٍ، لأنَّ به تعالىٰ صار علىٰ الصفة الموجبة عن الكون. وقد علمنا خلاف ذلك، لأنَّا نجد من أنفسنا صفة لتحيّز الكون بكلِّ مكانٍ، وكان أيضاً يسقط المدح والذمّ علىٰ الكون في الجهات كلّها.

وليس لأحدٍ أن يقول: جوِّزوا أن ينتهي الحال بالجواهر إلىٰ وقت يجب عدمها فيه بلا ضدٍّ، ويجري هذا الوقت مجرىٰ الوقت الثاني فيما لا يبقىٰ. وذلك أنَّ كلّ شيء تعدّىٰ وجوده الوقت الواحد، [فلا انحصار لأوقات صحَّة وجوده، لأنَّه لا مقتضي للحصر، وهذه طريقتنا في أنَّ ما تعدّىٰ في تعلّقه بغير الواحد] لم ينحصر اذا لم يكن للانحصار وجه معقول، فإذا تعدّىٰ الجوهر الوقت الواحد في وجوده لم ينحصر أوقات صحَّة وجوده.

وأمَّا حاجة الجوهر في وجوده إلىٰ غيره فمن البيّن الفساد، لأنَّه لا معنىٰ يشار إليه يمكن أن يُدَّعىٰ أنَّ الجوهر يحتاج في الوجود إليه.

ومتىٰ قيل: جوِّزوا ذلك أن يكون ذلك المعنىٰ هو الكون، لأنَّ الجوهر وإن لم يحتج إلىٰ الكون في وجوده، فهو يحتاج إليه في كونه كائناً في بعض الجهات، وذلك ممَّا لا ينفكُّ منه مع الوجود.

/ [[ص ١٤٨]] والجواب الذي [مضىٰ] في الكتب عن هذه الشبهة: أنَّ الأكوان باقية، ولا ينتفي كلّ واحد إلَّا بكون يضادّه ويحلّ محلَّه، فإذا لم يفعل تعالىٰ في الجسم الكون في الثاني، فإنَّ الكون الأوَّل باقٍ فيه، فلا يجب انتفاء الجسم علىٰ ما سُئِلنا عنه. وإذا كنّا شاكّين في بقاء الأكوان جاز أن يجعل هذا الشكّ علىٰ الفناء، وإن كانت باقية قطعنا علىٰ إثباته.

ويمكن إبطال هذا السؤال من وجهٍ آخر مع الشكّ في بقاء الأكوان، وهو: أنَّ الكون يحتاج إلىٰ الجسم في وجوده لا محالة، فكيف يجوز أن يحتاج الجسم إلىٰ الكون في الوجود؟ وهذا يقتضي حاجة كلّ واحد منهما في الوجود إلىٰ صاحبه، ويؤدّي إلىٰ حاجة الشيء إلىٰ نفسه.

فأمَّا الجواب المعتمد عن هذه الشبهة: أنَّ الأكوان باقية ولا ينتفي كون مع وجود محلّه إلَّا بكون يضادّه، وليس للأكوان ضدّ يخرج عن نوع الأكوان، ولو كان كذلك لكان ذلك الضدّ يحلّ الجوهر حتَّىٰ ينفي الأكوان، فكيف يكون الجوهر منتفياً به وهو حالّ فيه؟

ومتىٰ قيل: إنَّ الكون يبطل ببطلان الجوهر لا بضدٍّ له. فذلك باطل، لتعلّق بطلان الجوهر ببطلان الكون، وتعلّق بطلان الكون ببطلان الجوهر.

فإن قيل: كيف تعتمدون علىٰ ما يبتني علىٰ بقاء الأكوان قطعاً وأنتم تشكّون في بقاء كثير من الأعراض، ولا تقطعون علىٰ بقاء ولا خلاف فيه؟

قلنا: نحن نشكُّ في بقاء أجناس كثيرة من الأعراض كالأكوان والطعوم والأرايح والقُدَر وغير ذلك، وقاطعون علىٰ أنَّ أجناساً منها لا تبقىٰ كالأصوات والإرادة والكراهة، ويقوىٰ عندنا بقاء الأكوان والتأليف أيضاً.

والذي يدلُّ علىٰ قوَّة بقاء الأكوان شكّاً في القطع علىٰ إثبات الفناء، / [[ص ١٤٩]] فنقول: إن كان الأكوان غير باقية فلا قطع أنّا نجد الأجسام لابثة مكانها الزمان الطويل، فلا يخلو من أن يكون استمرَّت علىٰ ذلك لبقاء الكون، أو لأنَّ الله تعالىٰ يُجدِّده في كلِّ حالٍ، أو لأنَّ الكون يُولِّد أمثاله. فان كان الأوَّل فهو المطلوب، وإن كان الثاني بطل، لأنَّه تعالىٰ مختار لأفعاله. وقد يجوز ألَّا تُجدَّد هذه الأكوان، فتخرج عن أماكنها بغير فاعل ولا ناقل، ومعلوم خلاف ذلك. وإن كان الثالث هو التوليد فيبطل بأنَّ الأكوان في الجهة الواحدة متماثلة، ولا مانع يمنع من وجود المسبَّب مع السبب فيها، فلو ولَّد الكون مثله لولَّده في الحال وأدّىٰ إلىٰ إثبات ما لا نهاية له.

وهذه الطريقة إذا سُلِكَت في بقاء التأليف علىٰ الوجه الذي رتَّبناه استمرَّت.

ولا يمكن أن يُدَّعىٰ: أنَّ الجوهر يحتاج في بقائه إلىٰ معنىٰ هو البقاء، فإذا لم يفعل له البقاء انتفىٰ الجوهر من غير ضدٍّ. وذلك لأنَّ البقاء ليس بمعنىٰ، وقد ذكرنا طرفاً من الأدلَّة علىٰ ذلك في الكلام علىٰ بقاء القُدَر من هذا الكتاب وفي كتابنا (الملخَّص).

وممَّا لم نذكره هناك: أنَّ البقاء لو كان معنىٰ لجاز وجوده في الجوهر في الحال الأُولىٰ من وجوده، لأنَّ التحيّز الذي هو مصحِّح الاحتمال للأعراض حاصل في الأوَّل والثاني، والبقاء لو ثبت معنىٰ [لكان لا يحتاج إلَّا إلىٰ محلّه، وهذا يوجب أن يكون الجوهر علىٰ الجسم باقياً في الحال الأُولىٰ].

فصل: في وجوب فناء الجواهر بالضدِّ الواحد:

إنَّما ينفي الذات غيرها بأن تكون في نفسها علىٰ صفة يقتضي التنافي، ثمّ / [[ص ١٥٠]] توجد علىٰ الوجه الذي وُجِدَت تلك الذات عليه. والجزء من الفناء في نفسه صفة يقتضي نفي الجواهر، وإذا وُجِدَ لا في محلٍّ متعرّياً من كلِّ معلَّق به فقد حصل المقتضي والشرط، فلم يبقَ منتظر في المنافاة.

ولهذه العلَّة نفي الجزء من السواد جميع أجزاء البياض إذا طرأ عليها والمحلّ واحد.

وليس يمكن أن يُدَّعىٰ الاختصاص بأحد الجوهرين من حيث الحلول، لأنَّ ذلك يقتضي اجتماعهما في الوجود والحال واحدة، وذلك يبطل التنافي بينهما.

وليس له أن يقول: إنَّ الفناء يفني من الجوهر ما يختصُّ بمحاذاته، وذلك أنَّه يقتضي كون الفناء في تلك الجهة بكونٍ، ومستحيل إيجاب الكون للفناء كونه في الجهة، لأنَّ وجوده مع وجود الفناء مستحيل لحاجة الكون إلىٰ محلٍّ، والفناء لا يصحُّ أن يكون محلّاً له لفقد التحيّز.

ولا يصحُّ أن يقال: إنَّ الفناء اختصَّ بالجهة لذاته، فلا يحتاج إلىٰ الكون، لأنَّ ذلك يقتضي أن يكون الجوهر بالعكس من صفته، لأنَّ حكم التضادّ يقتضي ذلك، فكيف يكون موافقاً له في هذه الصفة، وكان يجب أن يتماثل الذاتان عن الصفة وكيفية استحقاقها، وهو في إحداهما للذات والأُخرىٰ لعلَّة؟

وأيضاً فإنَّ الفناء إنَّما ينفي الجوهر من حيث اختصَّ بمحاذاته الذي هو فيها، ومعلوم أنَّ الجوهر يصحُّ وجوده في محاذيات أُخر، فكان يجب أن لا ينتفي الجوهر بالفناء علىٰ هذا القول، ويجري مجرىٰ العرض لو صحَّ انتقاله إلىٰ غير محلّه في أنَّه كان لا يجب عدمه إذا طرأ ضدّه.

/ [[ص ١٥١]] **فصل: في صحَّة الإعادة عليه:**

الجواهر يصحُّ وجودها في كلِّ وقت، أو ما تقدّره تقدير الوقت علىٰ العموم إلَّا بحيث يؤدّي إلىٰ خروجها من أن تكون محدَثة، بأن توجد فيما لم يزل، أو فيما يكون بينها وبين ما لم يزل أوقات متناهية، ووجودها في هذه الأوقات كلّها يصحُّ علىٰ سبيل الابتداء، وعلىٰ جهة الاستمرار والبقاء، فيجب أن يجوز وجودها علىٰ سبيل الإعادة، لأنَّ وجودها ابتداءً وعلىٰ سبيل الإعادة لا يختلف في نفسه.

والقديم تعالىٰ قادر علىٰ العموم من غير اختصاص

بوقتٍ، فمتىٰ صحَّ في مقدوره الوجود كان قادراً علىٰ إيجاده.

وإنَّما لم يجز إعادته تعالىٰ لما لا يبقىٰ من مقدوراته، لأنَّها تختصُّ في الوجود بوقتٍ لا يتقدَّم و[لا] يتأخَّر.

وإنَّما لم يقدر أحدنا علىٰ إعادة ما يبقىٰ من مقدوراته، لأمر يرجع إلىٰ حكم مقدور القدرة، لأنَّها لا تتعلَّق _ والوقت والجنس والمحلّ واحد _ إلَّا بجزء، فلو جاز إعادة مقدورها لأدّىٰ إلىٰ خلاف هذا الحكم، وإلىٰ أن يصحَّ أن يفعل أحدنا علىٰ سبيل الإعادة ما لا ينحصر، والمحلّ [والوقت] والجنس واحد. وهذا الذي ذكرناه مفقود فيه تعالىٰ، فيجب جواز إعادته مقدوراته الباقية.

فصل: في ذكر ما يجب إعادته ولا يجب وكيفية الإعادة:

كلُّ من مات وله حقٌّ لم يستوفه في الدنيا فلا بدَّ من إعادته ليوفي حقَّه، / [[ص ١٥٢]] غير أنَّ الحال في ذلك يختلف: فمستحقُّ الثواب يجب إعادته علىٰ كلِّ حالٍ، لأنَّ الثواب لا يجوز توفيره عليه في الدنيا لدوامه وخلوصه. ومستحقُّ العوض كان يجوز أن يتوفَّر عليه ما يستحقّه منه في الدنيا لأنَّه منقطع، فلا يجب إعادته.

وأمَّا مستحقُّ العقاب فغير واجبة إعادته علىٰ كلِّ حالٍ، لأنَّ العقاب يحسن عقلاً إسقاطه علىٰ ما نُبيِّنه إذا انتهينا إلىٰ مكانه بمشيئة الله تعالىٰ، وإذا أُسقط لم يحسن استيفاؤه، فلم يجب الإعادة.

وإنَّما نعلم بالسمع أنَّه يعيد مستحقي العقاب، فمن كان منهم عقابه دائماً استوفاه بدلالة السمع، ومن كان عقابه منقطعاً فلا يكون كذلك إلَّا وهو مستحقّ للثواب الدائم بطاعاته، فإذا أُعيد ربَّما استوفىٰ عقابه ثمّ نُقِلَ إلىٰ الثواب الدائم، وربَّما عفىٰ عن عقابه وفعل به الثواب، فإعادته واجبة عقلاً لشيء يرجع الىٰ استحقاق الثواب لا العقاب.

وقد ورد السمع بإعادة أطفال المكلَّفين والمجانين، وكلُّ ذلك غير واجب عقلاً.

وأمَّا كيفية الإعادة فالذي يجب إعادته الأجزاء التي هي أقلُّ ما يكون معه الحيّ حيَّاً، وهي التي متىٰ انتقضت بنيتها خرج من أن يكون حيَّاً.

ولا يُعتَبر في الإعادة بالأطراف وأجزاء السمن، لأنَّ الحيّ لا يخرج بمفارقتها من كونه حيَّاً، ولأنَّ أحدنا قد يستحقّ المدح والذمّ، ثمّ يسمن فلا يتغيَّر حاله فيما يستحقّه.

وهذه الأجزاء التي أشرنا إليها وقلنا: إنَّه أقلُّ ما يكون معه الحيّ حيَّاً، لا يجوز التبدّل فيها ولا أن تصير مرَّةً زيداً ومرَّةً عمراً، فإذا اغتذىٰ حيوان بحيوان / [[ص ١٥٣]] فإن الآكل لا يغتذي من المأكول بالأجزاء التي هي أقلُّ ما يكون المأكول حيواناً معه، وإنَّما يغتذي بالأجزاء التي هي علىٰ سبيل السمن، وبالأجزاء التي لا حياة فيها. ولهذا تفصيل طويل ليس هذا موضعه.

وإنَّما قلنا بهذه الجملة لأنَّ العلم بأنَّ الحيّ حيَّاً يرجع إلىٰ الأجزاء. ألَا ترىٰ أنَّ من علم منّا أنَّه كان الذي كان مريداً بالأمس وصغيراً وشابَّاً؟ فمعلوم علمه هو الحيّ لا ما يختصُّ به من الصفة، فيجب اعتبار عين الأجزاء في الإعادة دون غيرها.

وقول من ذهب بالإعادة إلىٰ الحياة وجوَّز تبديل الأشياء الىٰ غيرها باطل، لأنَّ المستحقّ لثواب أو عقاب هو الحيّ دون الحياة، وكون الحيّ حيَّاً يرجع إلىٰ أجزائه لا إلىٰ حياته. فلا وجه لإعادة الحياة، إلَّا أنَّ الحياة المختصَّة بهذه الأجزاء _ الذي يرجع في كون الحيّ حيَّاً إليها _ إن كانت أعياناً مخصوصة وجبت اعادتها، لأنَّه لا يمكن أن تكون هذه الأجزاء حيَّة إلَّا بها، وإن أقام غيرها مقامها في كون تلك الأجزاء حيَّة لم يجب إعادة الحياة الأُولىٰ بل ما يقوم مقامها ويسدّ مسدّها.

فأمَّا التأليف فلا يجب إعادته، والأمر فيه أوضح من الحياة، لأنَّ حكمه راجع إلىٰ المحلِّ ولا يجوز أن يتميَّز لمثله الجمل، ولا تعلّق للتأليف بالجملة، كما لا يتعلَّق للكون بها.

* * *

الملخَّص في أُصول الدين:

[[ص ٤٤]] **الكلام علىٰ الدعوىٰ الثالثة:** وأمَّا الذي يدلُّ علىٰ أنَّ الأجسام والجواهر لا تخلو من المعاني التي بها لا يكون في الجهات، أنَّها لو خلت منها لخلت من أحكامها، وفي علمنا باستحالة خلوّها من الأحكام دليلٌ

علىٰ استحالة خلوّها من الذوات، لأنَّ ما أوجب أحد الأمرين موجب الآخر، لتعلّق كلّ واحد منهما بصاحبه.

فإن قيل: بيِّنوا أنَّ الجسم والجوهر لا يخلو في حال وجوده من أحكام هذه المعاني، ليتمّ ما قصدتموه.

قلت: لو جاز وجود الجسم أو الجوهر وهو غير كائنٍ في جهةٍ من الجهات لم يجز ذلك عليه إلّا وهو متحيّز، لأنَّ تحيّزه يوجب أن يكون في جهةٍ ما، ولو خرج عن تحيّزه وهو موجود لخرج عن كونه جوهراً، لأنَّ كونه جوهراً يوجب تحيّزه بشرط الوجود، [و]في خروجه من صفته الذاتية قلب جنسه، فوجب بما ذكرناه أن يكون وجود الجوهر خالياً من الأكوان، مؤدٍّ بالترتيب الذي رتَّبناه إلىٰ قلب جنسه.

/ [[ص ٤٥]] فإن قيل: ولِمَ زعمتم أنَّه متىٰ وُجِدَ وجب أن يكون متحيّزاً، وأنَّ تحيّزه يرجع إلىٰ ذاته؟ ثمّ لِمَ زعمتم أنَّه إذا كان متحيّزاً وجب أن يكون في جهةٍ؟

قلنا: أمَّا الذي يدلُّ علىٰ الأوَّل، فهو لا يخلو من أن يكون تحيّزه إنَّما وجب لوجوده، أو لحدوثه، أو لحدوثه علىٰ وجهٍ، أو لقِدَمه، أو لعدم معنىً، أو لوجود معنىً، أو بالفاعل، أو لنفسه، أو لما هو عليه في نفسه.

وليس يجوز أن يكون متحيّزا لوجوده، لأنَّه يجب منه أن يكون متحيّزاً بوجوده، لأنَّه يجب منه أن يكون كلّ ما شاركه في الوجود [كان] متحيّزاً، وهذا يقتضي أن يكون السواد وسائر الأعراض بهذه الصفة، علىٰ أنَّ من قال بذلك فقد سلَّم لنا غرضنا في هذا الباب، لأنَّه قد اعترف بأنَّ الجوهر مع وجوده لا بدَّ من تحيّزه، وهذا الذي قصدناه في المعنىٰ وإن كان مخالفاً لأنَّه قصد إلىٰ ما جعلناه شرطاً فجعله مقتضياً.

ولا يجوز أن يكون متحيّزاً لحدوثه لمثل ما ذكرناه في الوجود، ولأنَّ في وجود ذلك أيضاً اعترافاً بالحدوث الذي هو المقصود.

وإن أُريد بالحدوث حال حدوثه الذي تجدَّد له الوجود فيها، فيجب فيه استحالة تحيّزه في حال الحدوث وقد علمنا خلاف ذلك.

ولا يجوز أن يكون كذلك، لحدوثه علىٰ وجهٍ يُشار إليه من وجوه الحدوث، يقتضي كونه بهذه الصفة، ولأنَّه أيضاً كان لا يمتنع حدوثه علىٰ وجهٍ آخر، فلا يكون متحيّزاً، ولا بدَّ من اختصاصه في الوجود بصفةٍ يتميَّز بها، فيجب أن يكون علىٰ هذا متىٰ وُجِدَ وليس هو متحيّز بصفة جنس آخر، ولا يمتنع علىٰ هذا أن يحدُثَ علىٰ الوجه الذي يقتضي كونه مثلاً، لأنَّه لا تنافي بين صفة السواد وبين صفة التحيّز، ونحن نُبيِّن فيما يأتي أنَّه لا يجوز أن يكون بصفة جنسين، ولا يجوز أن يكون بصفة العدم، لأنَّ العدم محيلٌ للتحيّز، فكيف يجوز [أن] يكون موجباً له؟

ولا يجوز أن يكون كذلك لعدم معنىً، وقد [يُراد بالجوهر بأن] يكون في الجهة لوجود معنىً فيه، وأنَّ المعنىٰ متىٰ عُدِمَ منه لم يوجب كونه علىٰ الصفة، لعدم أن يكون كلّ معنىً معدوم لا يوجب له شيئاً من الصفات.

/ [[ص ٤٦]] علىٰ أنَّه لم نُسلِّم أنَّه متحيّز، لعدم وجود صفةٍ لنا ما نريده لمن استحالت وجوده من غير أن يكون متحيّزاً، لأنَّه لا يدلُّ بعدم ذلك المعنىٰ، فيجب أن يكون الجوهر مع وجوده أبداً متحيّزاً، فهذا الذي نريده، ولا يجوز أن يكون متحيّزاً لوجود معنىً، لأنَّ ذلك المعنىٰ لا يوجب كونه بهذه الصفة إلّا بأن يختصَّه غاية الاختصاص، فلا يخلو ذلك الاختصاص بينهما من أن يكون بالحلول أو بالمجاورة، وكلا الأمرين يوجب تقدّم التحيّز، لأنَّ ما لا حلَّ غيره لا يكون إلّا متحيّزاً، وكذلك ما جاوره، فكيف يجوز أن يكون التحيّز موجباً عن أمرٍ يجب تقدّم التحيّز له!؟

وأيضاً: فإنَّه لو كان متحيّزاً لمعنىً لكان القول في ذلك المعنىٰ كالقول فيه، لأنَّه لا بدَّ من استحقاق ذلك المعنىٰ صفةً تقتضي إيجابه لتحيّز الجوهر، فلا يخلو من أن يكون استحقَّها لمعنىً آخر، فيؤدّي ذلك إلىٰ إثبات معانٍ لا نهاية لها، وإن كان استحقَّها لنفسه، فيجب أن يكون التحيّز أيضاً يستحقّها علىٰ هذا الوجه، لأنَّ طريقة الاستحقاق واحدة، وهذا الوجه يُبطِل أن يكون الجوهر متحيّزاً لمعنىً، سواءً كان ذلك المعنىٰ حالّاً فيه أو في غيرها وموجودة لا في محلّ.

وأيضاً: فلو كان متحيّزاً لمعنىً لوجب أن يكون السواد سواداً لمعنىً، لأنَّ كيفيَّة استحقاق الصفتين واحدة، وهذا يؤدّي إلىٰ جواز كون الذات الواحدة جوهراً سواداً،

بأن يعقل المعنيان اللذان بهما يكون علىٰ هاتين الصفتين، لأنَّه لا تنافي بينهما ولا ما يجري مجرىٰ التنافي، وسنُبيِّن بعد هذا الموضع بطلان ذلك، فإن كانا واحدة لا يجوز أن يكون بهاتين الصفتين.

وأيضاً: لو كان متحيّزاً لمعنىٰ لكان يمتنع أن يتزايد المعنىٰ فيتزايد حكمه، وهذا يقتضي أن يتزايد حجم الجوهر وحيثيَّته من غير انضمام جواهر إليه.

فأمَّا ما يدلُّ علىٰ أنَّه لا يكون متحيّزاً بالفاعل، أنَّه لو كان كذلك بالفاعل لجاز أن يجعله الفاعل متحيّزاً سواداً، لأنَّ صفة التصرّف تابعة كما يكون بالفاعل، ولأنَّه إن قيل: إنَّه متىٰ وُجِدَ كان متحيّزاً ولم يكن خلاف ذلك، كان القائل به مسلِّماً للمعنىٰ مخالفاً في / [[ص ٤٧]] عبارة.

وفي جواز كونه متحيّزاً سواداً ما يؤدّي إلىٰ كونه موجوداً معدوماً في حالة واحدة، وإنَّما قلنا ذلك لأنَّه إذا كان بهاتين الصفتين ثمّ وُجِدَ البياض الذي هو منافٍ للسواد، فيجب انتفاء هذه الذات من حيث كانت سواداً وبقائها من حيث كانت متحيّزة، لأنَّ البياض لا ينافي التحيّز وهذا فاسد، فما أدَّىٰ إليه من القول بأنَّ التحيّز مستند إلىٰ الفاعل فاسد.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون المتحيّز سواداً ينتفي من الوجهين جميعاً، لأنَّها إذا كانت متحيّزة وكان سواداً إذا وجب انتفائها من وجهٍ وجب انتفائها من الآخر علىٰ طريق التبع له ... عند غيره التضادّ، لأنَّ العلم ينتفي عند وجود الموت وإن لم يكن ضدَّاً له، والكون ينتفي عند عدم الجوهر وإن لم يكن ضدَّاً له.

قلنا: انتفاء الذوات الباقية لا يجوز أن يكون إلَّا بالتضادّ، إمَّا بواسطةٍ أو بغير واسطةٍ، ومن لم يحرز هذا الأصل يقتضي كلامه ضرباً إلىٰ الجهالات!

فأمَّا انتفاء العلم عند ما ضادَّ الحياة، ولأنَّ العلم يحتاج إلىٰ الحياة في وجوده، فما نفاها يجب انتفاء العلم، لأنَّه نفىٰ ما يحتاج العلم في وجوده إليه، وكذلك القول في الكون أنَّه يحتاج في وجوده إلىٰ الجوهر، فما نفىٰ الجوهر يجب أن ينتفي عنده، وليس هذه سبيل الذات الواحدة، وإذا كانت متحيّزة سواداً، لأنَّ كونها بإحدىٰ هاتين الصفتين لا يحتاج إلىٰ الأُخرىٰ. ألَا ترىٰ أنَّ جواز كونها سواداً من غير أن تكون متحيّزة، كجواز كونها متحيّزة من غير أن يكون سواداً؟ وامتناع ذلك في العلم والحياة، لاستحالة كون العالم عالماً من غير أن يكون حيَّاً.

فإن قيل: كونه متحيّزة إن لم يحتج إلىٰ كونه سواداً، كحاجة العلم إلىٰ الحياة، فإنَّ كونه متحيّزاً وسواداً معاً يحتاج إلىٰ وجوده، فإذا طرأ ضدُّ السواد وانتفىٰ من حيث كان سواداً / [[ص ٤٨]] وخرج عن الوجود، خرج أيضاً عن التحيّز، لانتفاء الوجود الذي تحتاج إليه كلّ واحدة من الصفتين.

قلنا: الذات إذا كانت بهاتين الصفتين، فهي من حيث كانت متحيّزة يصحُّ بقائها ويجب لها استمرار الوجود إلىٰ أن يطرأ ما ينافي هذه الصفة، وكذلك هي من حيث كانت سواداً، فإذا طرأ ما ينافي السواد ويختصُّ مضادَّته، فقد جعل في هذه الذات وجهان: وجه يقتضي انتفائها والآخر يقتضي استمرار وجودها، فيجب أن يكون موجودة معدومة علىٰ ما ألزمنا، لأنَّها ليس هي بأن ينتفي لأجل الوجه الموجب للانتفاء بأولىٰ من أن يثبت ويستمرَّ لها الوجود، لأجل الوجه الذي يقتضي استمرار وجودها.

فإن قيل: ألَا قلتم إنَّها بالانتفاء أولىٰ، لأنَّ الوجه المقتضي للانتفاء طاري وما يقتضي الاستمرار باقٍ، والطاري أولىٰ بالتأثير من الباقي، كما تقولون في انتفاء الضدّ لضدّه: إنَّ الطاري بالتأثير أولىٰ من الباقي؟

قلنا: إنَّما نقول بأنَّ الطاري أولىٰ بالتأثير من الباقي في الموضع الذي يقابل فيه صفة كلّ واحد من الضدَّين لصفة الآخر ويترجَّح حكم الطاري، فيكون بالوجود أحقّ لطروّه، وهذا بخلاف ما تكلَّمنا عليه، لأنَّ الذات إذا كانت متحيّزة سواداً ففيها وجهان، كلّ واحدٍ منهما يقتضي استمرار وجودها، والضدّ الطاري إنَّما يقابل أحد هاتين الصفتين دون الأُخرىٰ، [و]إنَّما كان يجب أن يترجَّح وجوده لو لم يكن في هذه الذات ممَّا يقتضي استمرار وجودها، إلَّا هذا الوجه الواحد الذي قابلته بصفته ويترجَّح عليه بطروّه، ففارق ذلك ما يقوله في الطاري.

فإن قيل: ما أنكرتم علىٰ من منع من كون الذات الواحدة جوهراً سواداً، من أجل أنَّه يؤدّي إلىٰ ما ذكرتموه

مـن وجودهـا وانتفائهـا في حالـة واحـدة، لأنَّ مـا يـؤدّي إلىٰ المحال يجب الامتناع منه؟

قلنا: لـيس يجـوز أن نمنـع مـن القـول لأجـل مـا يـؤدّي إليـه مـن الفاسـد إلىٰ التّمسـك بالأصـل المـؤدّي إلىٰ ذلـك القـول، بـل الواجـب إذا امتنعنـا مـن الفاسـد أن نمتنـع ممَّـا يـؤدّي إليـه / [[ص ٤٩]] ويقتضـيه، ولـولا أنَّ الأمـر علىٰ مـا ذكرناه لساغ لكلِّ مبطـل أن يتمسَّـك بباطلـه ويمتنـع ممَّـا يؤدّيـه إليـه مـن الفسـاد ويعتـلَّ بمثـل مـا ذكـره السـائل، حتَّـىٰ يقـول قائـل: إنَّ قلوبنـا تتعلَّـق بالأجسـام، وإنَّـما لا يقـع منّـا فعـل الأجسام لما يـؤدّي إليـه مـن اجتماع جـوهرين في حيّـزٍ واحـدٍ، إن فعلناهـا علىٰ سـبيل المبـاشرة، أو امـتلأ بـالظروف الفارغـة متـىٰ اعتمـدنا فيهـا اعـتماداً منفصـلاً، إن فعلناهـا علىٰ سـبيل التوليد، ويتمسَّك [بـ]هـذا بـالقول المؤدّي إليـه مـن اعتقـاد أنَّ القـدرة معلَّقـة بالجسـم، فلـمَّا كـان هـذا بـاطلاً وجـب علىٰ مـا ذكرنـاه أن يطـرد القـول بتعلّـق القـدرة بالأجسـام، ولا يتمسَّك بـذلك مـع الامتنـاع ممَّـا يـؤدّي إليـه. [و]وجـب أيضـاً علىٰ مـن ذهـب إلىٰ أنَّ التحيّـز يكـون بالفاعـل _ إذا امتنـع ممَّـا يـؤدّي إليـه هـذا القـول مـن الفسـاد _ أن يمتنـع مـن أصـل القـول المـؤدّي إلىٰ الفسـاد، وهـو إثباتـه للتحيّـز مسـتنداً إلىٰ الفاعل.

فـإن قيـل: ألسـتم تمنعـون مـن وجـود الحيـاة في موضـع الاتّصـال بـين زيـد وعمـرو، فلـما يـؤدّي إليـه مـن الفسـاد، بـل لوجه ثابـت صـحيح، لا يكـون العضـو بعضـاً لحيّـين في حكـم المتنـافي، لأنَّ مـن شـأن مـا يكـون بعضـاً لزيـد ألَّا يكـون بعضـاً لغـيره، فـإن أمكـن أن يشـار في امتنـاع كـون الجـوهر سـواداً إلىٰ وجهٍ ثابتٍ يمنع من ذلك، مـن غـير اعـتمادٍ علىٰ مـا يـؤدّي إليـه من الفساد فليُذكَر.

وممَّـا يـدلُّ أيضـاً علىٰ [أنَّ] التحيّـز لا يكـون بالفاعـل، أنَّ كـلّ صـفة يكـون عليهـا الـذات بالفاعـل لا يختـصُّ بهـا بعـض القـادرين دون بعـض، فلـو كـان التحيّـز بالفاعـل لتـأتّىٰ منّـا أن نجعـل الـذات عليـه، كـما يصـحُّ منّـا ويـأتي في كـلِّ مـا يكـون بالفاعـل، وفي تعـذّر ذلـك دليـلٌ علىٰ فسـاد قولـه بـأنَّ التحيّز بالفاعل.

علىٰ أنَّه لـو كـان متحيّـزاً بالفاعـل لكـان جاعلـه متحيّـزاً موجِـداً لذاتـه، لأنّـا قـد بيَّنـا فـيما مضـىٰ أنَّ مـن جعـل الـذات علىٰ صـفة الفاعـل، لا بـدَّ مـن أن يكـون هـو المحـدِث لهـا، وإذا آل الأمر إلىٰ حـدوث الجـوهر، فهـي الـذي أجرينـا بحملـه هـذا الكـلام إليـه، ولم يبـقَ بعـد مـا أفسـدناه مـن الأقسـام، إلَّا أن يكـون متحيّـزاً لنفسـه بـلا واسـطة، لأنَّ كونـه متحيّـزاً لمـا هـو عليه / [[ص ٥٠]] في نفسه هو الصحيح المطلوب.

وعـلىٰ هـذين الـوجهين كـان تـمَّ مـا قصـدناه مـن أنَّ الجوهر متـىٰ وُجِـدَ وجـب كونـه متحيّـزاً، وأنَّـه مـع الوجـود لا يجـوز فيـه خـلاف ذلـك، وإنَّـما يمكـن أن يتبـيَّن أنَّ التحيّـز لا يرجـع الىٰ الـنفس بغـير واسـطة متـىٰ ثبـت حـدوث الجـوهر، وأنَّ له حـالتين: حالـة عـدم وحالـة وجـود، وأنَّـه كـان في حـال العـدم غـير متحيّـزٍ ثـمّ اخـتصَّ مـع الوجـود بـالتحيّز، فـيُعلَم بـذلك أنَّ التحيّـز لا يسـتند إلىٰ الـنفس مـن غـير واسـطة، ومـا تبـيَّن مـن الكـلام علىٰ حـدوث الجـوهر لا يجـوز أن يسـتعمله مع من يخـالف في قِدَمـه، لاسـيّما ولم يثبـت لنـا دلالـة الحـدوث، [وهكذا] ثبـت أنَّ التحيّـز راجـع إلىٰ الـذات، وأنَّـه واجـب مـع الوجود.

والذي يـدلُّ مـن بعـد علىٰ أنَّ المتحيّـز وجـب أن يكـون في جهـةٍ مـن الجهـات، هـو أنَّـه معلـوم ضرورةً أنَّ مـا هـذه صـفته مـن الـذوات لا بـدَّ مـن أن يكـون في جهـةٍ مـا، ولا إشـكال فـيما يجـري هـذا المجـرىٰ مـن العلـوم المسـتقرَّة في العقـول، وقـد بـيَّن الشـيوخ هـذا وقرَّبـوه بـأن قـالوا: معلـوم ضرورةً في كـلِّ جـوهرٍ يشـار إليـه، أنَّـه لـو وُجِـدَ جـوهر آخـر معه لكان بعيداً منـه أو قريبـاً ولا يمكـن واسـطة بـين الأمـرين، وهذا يـدلُّ علىٰ أنَّ الاختصـاص بالجهـة مـع التحيّـز واجـب لا نجد له محيل.

فـإن قيـل: كيـف تـدَّعون علـم الضـرورة في ذلـك، وأصـحاب الهيـولىٰ يـدَّعون أنَّ الجـواهر لـمَّا كانـت هيـولىٰ غـير مصوَّرة، كانت خاليـة مـن الأعـراض وغـير مختصَّـةٍ بجهـةٍ مـن الجهات؟

قلنا: لا شـبهة أن يكـون هـؤلاء القـوم إنَّـما اعتقـدوا مـا ذكرتمـوه في الجـواهر، لأنَّهـم جعلوهـا في حكـم المعـدوم، وإن أطلقوا عليها اسـم الموجـود، فـإنَّ العبـارة لا اعتبـار لهـا في هـذا البـاب، والموجـود عنـد القـوم ينقسـم أقسـاماً كثـيرة، وربَّـما أثبتـوا المعـدوم موجـوداً علىٰ بعـض معـاني الوجـود عنـدهم، ولـيس ننكـر أن ينتفـي قـرب أحـد الجـوهرين مـن الآخـر أو

بُعده منه من اعتقد فيهما أنَّهما معدومان، علىٰ أنَّ الخلاف في المعاني غير الخلاف في الأحوال التي تجب عن المعاني، وأصحاب الهيولىٰ إنَّما خالفوا في المعاني ونفوا _ في الحال التي ادَّعوها للأجسام _ عنها كلّ المعاني والصور، وإن كانوا مع اعتقادهم وجودها، لا بدَّ من أن / [[ص ٥١]] يعتقدوا أنَّها في جهة من الجهات، وإن لم يكن كذلك وتلك الحال، فقد بان أنَّ تعميمهم للمعاني في بعض الأحوال لا يقتضي دفع ما ذكرناه من اختصاص الأجسام بالجهات، وإذا كان الدليل قد دلَّ علىٰ أنَّ هذه الحال لا تحصل للأجسام في وقتٍ من الأوقات إلَّا في المعاني، ثبت أنَّ الأجسام كما لم تخل من هذه الأحوال لم تخل من المعاني، وزال الخلاف علىٰ كلِّ حال.

وقد قيل في الجواب عن هذا السؤال: إنَّ أصحاب الهيولىٰ إنَّما جاز أن يعتقدوا في الأجسام في تلك الحال أنَّها لم تكن مجتمعة ولا متفرِّقة، من حيث اعتقدوا أنَّها كالشيء الواحد وأنَّه لا تأليف فيها، فيتبع اعتقادهم لنفي كونها مجتمعة أو متفرِّقة اعتقادهم الفاسد أنَّها كالشيء الواحد، وإذا عُلِمَ بالدليل أنَّ ما هو بصفة الجسم لا يجوز أن يكون شيئاً واحداً، بطل ما ذهبوا إليه، وهذا قريب.

والذي يدلُّ علىٰ أنَّ الجوهر لا يخلو من الأكوان، أنّا وجدنا ما يمنع من كون الجوهر أو الجسم، بحيث كونه من الخوارج التي يمنع من وجوده فيه. ألَا ترىٰ أنَّ الفاعل للجوهر لا يُوصَف بالقدرة، علىٰ أن يفعل بفعله كونه هناك؟ وإذا زال الجوهر عن تلك الجهة، جاز إيجاده فيها من حيث صحَّ إيجاد كونه في تلك الجهة، فوضح بذلك أنَّ الجوهر والكون كالشيء الواحد ووجب أن لا يخلو الجواهر من الأكوان في حالٍ من الأحوال.

فإن قيل: كيف تدَّعون أنَّهما كالشيء الواحد، وعندكم أنَّه غير ممتنع أن يقصد الفاعل للجوهر إلىٰ فعله في جهةٍ يُعلَم أنَّ غيره يعتمد في تلك الحال فيها ولا يجب أن يقصد مع فعل الجوهر إلىٰ فعل الكون؟

قلنا: هذا إذا رجعنا إليه لا يخلُّ بما ذكرناه من أنَّ الجوهر والكون كالشيء الواحد، وإن اختلف بين الأمرين.

فنقول: قد بيَّنا أنَّ الجوهر يختصُّ في حال وروده بصفةٍ من الصفات، وهي كونه في جهةٍ ما من الجهات، وإذا لم يكن في الجهة لا يكون قد وجب، لأنَّه لا يخلو إذا وُجِدَ من / [[ص ٥٢]] الأكوان، وليس للجسم ولا للجوهر، فينتفي الصفات فيها، لأنَّه لا يخلو من الكون، فوجب افتراق الأمرين.

فإن قيل: ولِمَ زعمتم أنَّه لا صفة له يقتضي ما ذكرتموه؟

قلنا له: ليس يخلو لو كان محتاجاً إلىٰ الكون، من أن يحتاج إليه في وجوده من الصفات التي يجب حصولها في حال وجوده، أو في بعض الأحكام التي يحصل في الوجود والصفات، مثل كونه متحيّزاً في جهةٍ من الجهات، وكونه علىٰ الصفة التي ترجع إلىٰ ذاته، وهي المستفاد بقولنا: جوهر الأحكام، مثل قوله محتملاً للأعراض، وكونه مدرِكاً، أو يكون الجوهر موجباً لكون إيجاب السبب للمسبَّب أو العلَّة للمعلول، وليس يجوز أن يحتاج إليه في وجوده، لأنَّ الكون يحتاج إلىٰ الجوهر في وجوده، ومحال أن يحتاج الشيء إلىٰ غيره في وجهٍ يحتاج إلىٰ ذلك الغير إليه من ذلك الوجه، لأنَّه يؤدّي إلىٰ حاجة الشيء إلىٰ نفسه، ولا يجوز أن يحتاج إليه في كونه متحيّزاً، لأنَّ الكون يحتاج إلىٰ الجوهر من هذا الوجه. ألَا ترىٰ أنَّه لا يصحُّ أن يحلَّه إلَّا بعد أن يكون متحيّزاً؟ ولأنَّه كان يجب أن يحتاج إلىٰ جنس من الأكوان مخصوص، لأنَّه ليس لجملة الأكوان صفة مشتركة فيها يصحُّ أن يحتاج الجوهر إلىٰ ما كان بتلك الصفة، كما نقول في حاجة التأليف إلىٰ الأكوان المجاورة، وأنَّ الأكوان المختلفة تقوم في حاجة التآلف مقاماً واحداً، من حيث كان التأليف يحتاج إلىٰ كون الجوهرين متجاورين، واختلاف الأكوان لا يخلُّ بهذه الصفة.

وهذا الوجه أيضاً يبطل حاجته إليه في وجوده زائداً علىٰ ما تقدَّم.

وأيضاً: فإنَّ تحيّز الجوهرين يوجبه صفة جنسه شرط الوجوب، فمحال أن يكون لهذه الصفة مؤثِّراً آخر سوىٰ ما ذكرناه.

وليس يجوز أن يحتاج إليه في كونه جوهراً، لأنَّ هذه الصفة ترجع إلىٰ ذاته ويجب حصوله عليها في حال العدم، ومحال أن يحتاج إلىٰ الكون في الصفة الثابتة في حال العدم، لأنَّ الكون لا يصحُّ أن يختصَّ به وهو معدوم.

وليس يجوز أن يحتاج إلىٰ الكون في كونه في بعض الجهات، لأنَّه قد ثبت حاجته إلىٰ / [[ص ٥٣]] الكون في هذه الصفة، ومحال أن يحتاج إلىٰ الكون والكون معاً في الصفة الواحدة، لأنَّ الجنسين المختلفين لا يوجبان صفة واحدة من قِبَل أنَّ اختلاف جنسيهما يقتضي اختلاف ما يجب عنهما، إذا كان الإيجاب يرجع إلىٰ ما عليه والذات.

وأيضاً: فكان يجب أن يثبت من الأكوان بعدد الجهات، كما يجب مثله في الأكوان وقد علمنا اختلاف ذلك، لأنَّ الأكوان منحصرة [و]الأجناس والجهات لا انحصار لها.

وأيضاً: فيجب علىٰ هذا القول استحالة تنقّله في الجهات وهو ملوَّن بلونٍ واحدٍ، واستحالة تعاقب الأكوان المختلفة عليه وهو في جهةٍ واحدةٍ، وفي جواز ذلك الدليل علىٰ أنَّه لا يحتاج إلىٰ الكون في كونه في الجهة.

فأمَّا كونه محتملاً للأعراض، فإن أُريد به اختصاصه بالصفة التي معها يحتمل، فتلك الصفة هي التحيّز، وقد دلَّلنا علىٰ أنَّه لا يحتاج إلىٰ الكون فيها.

وإن أُريد أنَّ الكون يجب وجوده لاحتماله له ومتحيّز وجوده فيه، فذلك يوجب وجود ما لا نهاية له من الجنس الواحد، لاحتماله لكلِّ قدرٍ زائدٍ أُشير إليه، ولأنَّ السواد أيضاً لا يكون بالوجود فيه أولىٰ من البياض، لأنَّ احتماله لهما علىٰ سواء، فأمَّا كونه مدرَكاً فإنَّما يُدرَك لتحيّزه، وقد بيَّنا أنَّه لا يحتاج إلىٰ الكون في ذلك؛ ولأن يتحقَّق كونه مدرَكاً يرجع إلىٰ غيره لا إليه، فكيف يُعلِّله لعلَّةٍ يرجع إليه؟

علىٰ أنَّ إدراك الشيء يرجع إلىٰ ما هو عليه في ذاته، ويُدرَك علىٰ أخصِّ أوصافه، فأيُّ تأثير للكون في إدراك الجوهر، وهو مستند إلىٰ ما ذكرناه!؟

وبعد، فقد علمنا أنَّ الجوهر يُدرَك لمساً كما يُدرَك بالبصر، وإن لم يتعلَّق إدراكه لمساً بالكون، فكيف يكون الكون مقتضياً لإدراكه؟

فأمَّا قولهم: إنَّه لا يُدرِكه إلَّا علىٰ هيئة ففيه وقع النزاع، وهو نفس الدعوىٰ، لأنّا قد نُدرِك ما لا هيئة له بأيِّ نحوٍ، ولأنّا قد نُدرِك الجسم بحاسَّة اللمس علىٰ غير هيئته، علىٰ أنَّ قولهم: (إنَّه لا يخلو من الكون لأنَّه ذو هيئة) تعليل الشيء بنفسه، لأنَّ معنىٰ الهيئة معنىٰ الكون، وليس ذلك يجري مجرىٰ قولنا: (إنَّه لا يخلو من الكون، لاختصاصه ببعض / [[ص ٥٤]] المحاذيات)، لأنَّ هذا ليس تعليلاً للشيء بنفسه، لأنَّ كونه في الجهة حال معقولة يجب له علىٰ الكون، وكونه ذا هيئة لا يُعقَل منه إلَّا وجود الكون فيه، ولا يجوز أن يكون الجوهر مولِّداً للكون، لأنَّه لو ولَّده لم يكن بأن يولِّد السواد أولىٰ من البياض، لأنَّه لا اختصاص له بأحدهما دون الآخر، وهذا يؤدّي إلىٰ توليده في حالةٍ واحدة لأكوانٍ متضادّةٍ!

وليس لأحدٍ أن يقول: ولو ولَّد الاعتمادُ الحركةَ، لم يكن بأن يولِّدها في جهةٍ أولىٰ من غيرها!

وذلك أنَّ الاعتماد يختصُّ بالجهة فيولِّد ما يولِّده فيها، وليس كذلك حكم الجوهر لو كان مولِّداً للكون.

وليس يجوز أن يكون الكون موجباً عن الجوهر إيجاب العلَّة للمعلول، لأنَّ العلَّة لا توجب وجود الذات، وإنَّما توجب الأحوال، والكون ذات فكيف يجب عن علَّةٍ؟ وإنَّ ما وكّل ما لا توجبه العلَّة لا تتعلَّق بالفاعل، وقد علمنا تعلّق الكون بالفاعل، فكيف يكون موجباً عن علَّةٍ؟

وأيضاً: ولو وجب الكون عن الجوهر إيجاب العلَّة، لم يكن السواد بأن يجب عنه أولىٰ من البياض، لنفي الاختصاص.

وأيضاً: فإنَّ العلَّة لا توجب بالشيء وجوده، وقد علمنا حلول الأكوان المتضادّة في الجوهر، فكيف يجب مع تضادّها عنه؟

فإن قيل: لِمَ اعتمدتم في حدوث الأجسام علىٰ الأكوان دون الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، وقد اعتمد ذلك جماعة ممَّن تقدَّم من الشيوخ، وهل يصحُّ الاعتماد علىٰ الكلِّ، أو فيه ما لا يصحُّ اعتماده؟

قيل له: دليل الاعتبار فيما يدلُّ علىٰ حدوث الأجسام من المعاني، [لا] بجنسه ولا باسمه، وإنَّما الاعتبار بإثبات حدوثه مع أنَّ الجسم لم يخلُ منه، وعدولنا إلىٰ ذكر الأكوان هو لوجهٍ صحيح، وذلك أنَّ الجسم والجوهر لا يخلو[ان] في وقتٍ من الأوقات من المعنىٰ الذي يستحقُّ هذه التسمية، لأنَّها عبارة عمَّا كان به في المكان وإذا / [[ص ٥٥]] كان ... ما لم يتقدَّمه، واعتقاد قِدَمها يقتضي علماً بوجودها قبل وجود هذه الذات التي أشرنا إليها، فصار

اعتقاد قِدَم ما لم يتقدَّم المحدَث يقتضي اعتقاد وجود الذات وعدمها في حالةٍ واحدةٍ، وكلُّ هذا تيهٌ لا استدلال، لأنَّ الأمر في ذلك أوضح من أن يُستَدلَّ عليه.

ولا فرق في القضيَّة التي ذكرناها بين كون الجسم غير متقدِّم في الوجود لذاتٍ واحدةٍ محدَثةٍ أو لذواتٍ كثيرةٍ، وكذلك لا فرق بين أن يقارن شيئاً منها قبل شيء أو لا يكون كذلك، في أنَّ حدوثه واجب علىٰ سائر الوجود، لأنَّ العلَّة الموجبة لذلك لا يختلف باختلاف هذه الوجوه، وإن كان متىٰ قارن شيء قبل شيء، فإنَّ الذي يدلُّ علىٰ حدوثه هو الحادث الذي لم يتقدَّمه إلىٰ سواه دون ما تقدَّمه وقارن غيره.

فأمَّا الكلام في أنَّ العلم في ذلك ضروري أو مكتسب، فالذي يجب أن يقال به: إنَّ العلم بأنَّ ما لم يتقدَّم المحدِث يجب أن يكون محدَثاً، علم ضروري يتناول جملتها، [و]يختصُّ بهذه الصفة من غير تفصيل، فمتىٰ علمنا في ذاتٍ بعينها بالتأمّل أنَّها لم تتقدَّم الحوادث، فلا بدَّ من أن نعقل _ اعتقاداً _ بأنَّها محدَثة، ويكون علم لتقدّم العلم بالجهة التي ذكرناها، ويجري ذلك مجرىٰ علم العاقل بأنَّ الظلم قبيح في أنَّ [ما] علم جملةً يتناول قبح ما اختصَّ من الأفعال بصفة الظلم، فإذا علم من بعد بالدليل في فعلٍ بعينه أنَّه بصفة الظلم فصَّل عليها لقبحه، وليس يجوز أن يكون العلم بأنَّ الجسم محدَث من حيث لم تتقدَّم الحوادث علم استدلالٍ، لأنَّه لو كان كذلك لجاز أن لا يحصل بترك النظر في دليله، مع العلم بأنَّه لم يتقدَّم المعاني المحدَثة، وقد علمنا أنَّه لا بدَّ من حصوله، ولا يجوز أن يكون ضرورياً كما قلناه في العلم المتعلّق بالجملة، لأنَّه كان يجب أن لا يفتقر إلىٰ العلم بإثبات المعاني وحدوثها، وأنَّ الجسم لم يتقدَّمها، بل كان يجب حصوله في كلِّ حالٍ. ألَا ترىٰ أنَّ العلم بأنَّ ما لم يتقدَّم المحدِث محدَث علىٰ سبيل الجملة كان ضرورياً؟ ... وقد علمنا أنَّ حدوث الجسم لا يعلمه إلَّا من علم ما ذكرناه من العلم بتقدّم المعاني المحدَثة، / [[ص ٥٦]] علىٰ أنَّ أبا هاشم يقول: (... يصير متعلّقاً به بحدوث الجسم، بعد أن لم يكن متعلّقاً به).

وهذا لا يجوز، لأنَّه يؤدّي إلىٰ قلب جنس من حيث ... بغيره ... إلىٰ جنسه، وإذا بطل أن يكون ضرورياً ومستدلَّاً عليه، ثبت ما قلناه من أنَّه مكتسب، ومعنىٰ قولنا بذلك بمعنىٰ أنَّ العاقل يعقله لتقدّم علمه بما ذكرناه كما سمَّيناه، كما يعقله المتنبّه من نومه من العلوم التي يعود بها، إلَّا ما كان عليه مكتسبه من حيث فعلها، لكونه ذاكراً لأحواله، وصار ما يعقله [علماً] من أنَّ الاعتقاد علماً لهذا الوجه، كما صار ما يعقله المعتقد للتفصيل من باب المحدَث علماً، لتقدّم علمه بالجملة التي ذكرناها.

فليس لأحدٍ أن يقول: إذا لم يكن هذا العلم ضرورياً وكان مكتسباً فألَّا جاز ارتفاعه، وألَّا يختاره بعض العقلاء؟

وذلك أنَّ علم العاقل بأنَّ الذات إذا لم يتقدَّم المحدَث فهي محدَثة التي قلنا: إنَّه علم حمل داعٍ قويٍّ إلىٰ فعل اعتقاد حدوث ما له هذه الصفة، ليطابق التفصيل الجملة المقرِّرة في العقل، ولا يجوز أن لا يعقل ذلك إلَّا بدخول شبهة علمية في صفة هذه الذات. ألَا ترىٰ أنَّ القائل لـمَّا كان متقرِّراً في عقله أنَّ ما له صفة الظلم فهو قبيح، لا يجوز متىٰ علم في بعض الأحوال أنَّ له صفة الظلم، أن لا يعقل اعتقاداً لقبحه، وأنَّه إنَّما يصحُّ أن لا يعقل بذلك دخولُ شبهةٍ عليه في صفة العقل، حتَّىٰ يُخرِجه من مطابقة الجملة المتقرِّرة في عقله؟ فإذا كان الأمر علىٰ ما ذكرناه، لم يزل إذا كان العلم الذي أشرنا إليه مكتسباً أن يجوز ارتفاعه علىٰ كلِّ حالٍ.

فإن قيل: كيف يكون العلم الذي ذكرتموه واجباً حصوله مع تقدّم العلوم الثلاثة التي ذكرتموها، [و]قد خالف بعض العقلاء في ذلك، وهو ابن الراوندي واعتقد أنَّ الجسم / [[ص ٥٧]] قديم، وإن لم يتقدَّم المعاني المحدَثة.

قلنا: خلاف ابن الراوندي في التحقيق يرجع إلىٰ أحد الدعاوىٰ المتقدِّمة، لأنَّه يزعم أنَّ الجسم لم يزل يقارن حادثاً قبل حادثٍ بلا أوَّل، وهذا قول في المعنىٰ بتقدّم المعاني. ألَا ترىٰ أنَّه قد صرَّح بأنَّ فيها ما وجوده كوجود الجسم القديم عنده؟ وما وجوده كوجود القديم لا بدَّ أن يكون قديماً، ولا اعتبار بإطلاقه بأنَّها محدَثة، لأنَّه قد سلب معنىٰ ما أعطاه بالقول والاعتبار بالمعاني دون العبارات.

فإن قيل: إذا جاز أن يقارن الجسم العرض فلا يكون عرضاً، وألَّا جاز أن يقارن المحدَث ولا يكون محدَثاً؟

قلنا: هذا سؤال من لم يتحقَّق معنىٰ كلامنا، لأنّا لم نوجب أن يكون الجسم محدَثاً من حيث ما يتقدَّم الحوادث، لأنَّ من شأن كلّ شيء لم يتقدَّم غيره أن يكون بمثل صفته، فيلزمنا هذا الكلام، وإنَّما أوجبنا ذلك، لأنَّ وصفنا القديم بأنَّه قديم [أي] نعتقد أنَّه وُجِدَ بعد عدم، والذاتين إذا لم يتقدَّم إحداهما الأُخرىٰ فمحال أن يكون إحداهما قديمة والأُخرىٰ محدَثة، بل لا بدَّ من كونهما معاً إمَّا قديمتين أو محدَثتين، وليس هذا سبيل ما سألتم عنه، لأنَّ واصف العرض بأنّه عرض ليس بمفيدٍ [له وصفه با]لتأخّر، كما ذكرناه في وصف القديم والمحدَث، وإنَّما يفيد من حملٍ مخصوصٍ، والشيء إذا قارن غيره [في الحدوث] فإنَّه يجب أن يكون من قبيله ولا علىٰ سائر صفاته. ألَا ترىٰ أنّا إذا فرضنا / [[ص ٥٨]] [زيداً] لم يتقدَّم ميلاده ميلاد [عمرو] فواجب أن يكون مقدار عمرهما واحداً، ولا يجب ذلك قياساً علىٰ ذلك إذا كان أحدهما ... في هذا الباب بكون الفاعل واحداً إذا وجب حصول الكون مع حصول الجوهر.

علىٰ أنَّ أبا هاشم قد منع من ذلك وقال: لا يجوز أن يكون فاعل الجوهر غير فاعل الكون، وهذه المسألة مبنيَّة علىٰ أصلٍ، وهو أنَّه ليس من شرط توليد الاعتماد الكون في المحلِّ، [و]أن يكون محلّه مماسَّاً لمحلِّ الكون، إلَّا في حال وجوده، فإن صحَّ هذا الأصل جاز خلاف قول أبي هاشم، لأنَّ كلَّ معنىٰ احتاج إلىٰ غيره صحَّ من القديم تعالىٰ إيجاده إذا وُجِدَ المحتاج إليه، وإن كان من فعل غيره.

وإن لم يصحّ هذا الأصل [و]كان من شرط توليد الاعتماد أن يكون محلّه مماسَّاً لمحلِّ الكون قبل حال وجوده، صحَّ ما قاله أبو هاشم وسقط السؤال من أصله.

وفي صحَّة ذلك وفساده نظر ليس هذا موضع يقتضيه؛ لأنّا قد بيَّنا صحَّة ما أوردناه علىٰ الوجهين معاً.

فإن قيل: إذا كان الكون عندكم غير الجوهر، فهلَّا صحَّ من فاعل الجوهر أن يفعله وإن لم يعقل معه الكون، لأنَّ هذا حكم كلّ غيرين تعلَّقا بقدرة القادر؟

قلنا: من قصد إلىٰ فعل الجوهر وكان منضمَّاً لغيره، وجب أن يقصد إلىٰ فعل ذلك الغير، لحاجة ما قصد من الجوهر إليه، وهذا كمن قصد إلىٰ فعل العرض المختصّ ببعض المحال في أنَّه لا بدَّ من أن يكون قاصداً إلىٰ فعل ذلك المحلّ الذي يتمّ ما قصد به، وكذلك ما قصد إلىٰ فعل مسبَّبٍ لا يوجد إلّا عن سبب مخصوص، لا بدَّ من أن يكون قاصداً إلىٰ فعل ذلك السبب، وإذا كنّا قد بيَّنا حاجة الجوهر إلىٰ الكون وأنَّهما كالشيء الواحد، فلا بدَّ من أن يكون القاصد إلىٰ فعل الجوهر قاصدا إلىٰ الكون.

فإن قيل: إذا احتاج الجوهر إلىٰ الكون، والكون محتاج إلىٰ الجوهر بغير شبهة، فقد احتاج كلُّ واحدٍ منهما إلىٰ الآخر، وهذا متناقض!

قلنا: ليس متعيّناً ما يحتاج إليه الجوهر من الأكوان ويتخصَّص كتعيّن ما يحتاج إليه / [[ص ٥٩]] الكون من الجوهر، لأنَّ الجوهر لا يحتاج إلىٰ الكون بعينه، وإنَّما يحتاج إذا وُجِدَ في كونٍ ما غير متعيّنٍ، والكون هو الذي يحتاج إلىٰ جوهرٍ متعيّنٍ، ولهذا يجوز وجود الجوهر مع عدم الكون له الذي يحتاج إليه بعينه.

فإن قيل: أليس الكون المعيّن الموجود في الجوهر يحتاج إليه في هذه الحال، والكون مع ذلك يحتاج إليه بعينه؟ فقد عاد الأمر إلىٰ حاجة كلّ واحدٍ منهما إلىٰ الآخر.

قلنا: الجوهر وإن احتاج إلىٰ الكون المعيّن الموجود فيه، فإنَّما احتاج إليه ليكون به في جهةٍ مخصوصةٍ لا لوجوده، والكون إنَّما يحتاج إلىٰ الجوهر في وجوده، فاختلفت جهة الحاجة كما ترىٰ، وإذا اختلفت الجهة صحَّت الحاجة، ولم يجر في الفساد مجرىٰ أن يحتاج كلّ واحدٍ منهما إلىٰ الآخر من وجهٍ واحدٍ.

فإن قيل: فهب وأنَّه مسلَّم لكم أنَّ الجوهر لا يخلو _ مع وجودها _ من أن يكون في جهةٍ من الجهات، لِمَ زعمتم أنَّ ذلك يقتضي أنَّها لم يخل في حالٍ من الأحوال من [كون من] الأكوان؟ وما أنكرتم أن يكون الجوهر في حال حدوثه إنَّما اختصَّ بالجهة بالفاعل، وإن كان في حال بقائه وانتقاله إلىٰ الأماكن يكون فيها لمعنىٰ؟ فإنَّ الذي أبطلتم به أن يكون في أحوال بقائه مختصَّاً بالجهات بالفاعل لا يتناول هذا الموضع.

قلنا: أوَّل ما نقول: إنَّ هذا الكلام لا يكون شبهةً لمن خالف في حدوث الأجسام، لأنَّ اعتراضه مبنيٌّ علىٰ تسليم حدوثها، وإنَّما يصحُّ أن يكون اعتراضا ممَّن نفىٰ

الأعراض ووافق في حدوث الأجسام، والذي يُبطِله من بعد أنّا قد علمنا أنَّ الجوهر إذا نقلناه من هذه الجهة التي ذكرت، ثمّ أعدناه إليها، فإنَّه لا يكون فيها إلَّا بمعنىٰ، لأنَّ كونه في حال البقاء مستقلّاً بالفاعل من غير توسّط معنىٰ قد ظهر بطلانه، وسُلِّمَ أيضاً في السؤال، وهو إذا انتقل إليها لم يحصل من الحال إلَّا ما كان له في الابتداء بعينه، والصفتان المتماثلتان المتَّفقتان في كيفية الاستحقاق لا يجوز أن يستحقّا من وجهين مختلفين، فلا بدَّ أن يكون المقتضي لها واحداً، وقد علمنا أنَّ الحال التي يحصل للجوهر في الجهة المخصوصة التي كان فيها في حال الحدوث، مماثلة للحال التي تحصل له فيها في حال البقاء، وبعينه / [[ص ٦٠]] الاستحقاق أيضاً واحد، لأنَّه في حال الحدوث كان يجوز أن يحصل في غيرها بدلاً منها، كما هو كذلك في حال البقاء، فيجب أن يكون الموجب للصفتين واحداً غير مختلف، فإذا بطل أن يكون في حال البقاء في الجهة بالفاعل، وهو كذلك في حال الحدوث.

وما يدلُّ أيضاً علىٰ ذلك أنَّ كون الجسم في المحاذاة يصحُّ التزايد فيه، ولهذا يمنع الأقوىٰ منه الأضعف، وما صحَّ التزايد فيه لا يكون بالفاعل كالحدوث، وهذا قد تقدَّم.

وقد أجاب بعضهم عن هذه الشبهة بأن قال: لو فرضنا أنَّ الجسم في أوَّل أحوال وجوده يكون في المحاذاة بالفاعل، لم يقدح ذلك في إثبات حدوثه ونفي قِدَمه، لأنَّه إذا كان في الحال الثانية لا يكون في المحاذاة إلَّا بمعنىٰ محدَث، فحدوثه واجب هو، لأنَّ ما يتقدَّم المحدَث بوقتٍ واحدٍ لا يكون إلَّا محدَثاً غير قديم، وهذا لا يحتاج إليه، لأنَّ السائل عن هذه المسألة قد سلَّم حدوث الجسم لفظاً ومعنىً، ومسألته مبنيَّة علىٰ هذا الأصل، فأيُّ معنىٰ لاستخراجها فيما يلزمه ومسألته مبنيَّة عليه، وهو يُصرِّح به أنَّه لا يخلو من الكون، وإذا أجزتم خلوّه من الأكوان فأجيزوا خلوّه عن الألوان؟

قلنا: لو سوَّينا بين الأمرين وأحلنا خلوّه من الكون واللون معاً، لكان ذلك غير قادحٍ فيما نريد إثباته من حدوثه. ألَا ترىٰ أنَّ السائل إذا طالبها بإجازة خلوّه من اللون، فالواجب إن كان أسود [لوجب] أن يكون الآخر كذلك، ولا إذا كان أحدهما قرشياً أن يكون الآخر علىٰ صفته؟

وهذا الجواب [جواب] عن قولهم: (إذا لم يتقدَّم الجسم ما لا يبقىٰ ولم يكن ممَّا لا يبقىٰ، فكذلك لا يتقدَّم المحدَث ولا يكون محدِثاً)، وعن سائر ما يسألون عنه علىٰ هذا الوجه.

فإن قيل: ولِمَ أنكرتم أن تكون الحوادث غير متناهية؟ ولِمَ زعمتم لها أوَّلاً؟

قلنا: وصفها بالحدوث يقتضي تناهيها، لأنَّ المحدَث لا بدَّ من أن يكون فاعله غير[ه]، فرغ منه ولم يبقَ منه شيء ينتظر وجودها، وما لا يتناهىٰ حدوثه وانقطع، فلا بدَّ من أن / [[ص ٦١]] يكون له أوَّل وآخر، فمن وصفه بالحدوث ونفىٰ تناهيه ظهرت مناقضته.

ولا يلزم علىٰ هذا تناهي الحوادث المستقبلة، وأن يكون نعيم أهل الجنَّة وعقاب أهل النار منقطعين علىٰ ما يزال يلزمونا إيّاه.

وذلك أنَّ الفرق بين الأمرين واضح، لأنَّ المستقبل من الحوادث ما دخل حقيقته في الوجود، ولا فرغ فاعله منه، ولا يلزم أن يكون متناهياً، والماضي من الحوادث قد انقطع وجوده وفرغ فاعله منه، فلا بدَّ من تناهيه.

علىٰ أنّا نقول في المستقبل مثل ما قلناه في الماضي، فنحكم بتناهي كلّ ما وُجِدَ منه، كما حكمنا بتناهي الماضي، لأنَّ العلَّة في تناهي الجميع واحدة، ومعنىٰ قولنا: (إنَّ النعيم والعقاب غير منقطعين) هو أنَّ فاعلها يفعل منهم الشيء بعد الشيء، ولا يريد نفي النهاية عن الوجود فيهما، ولهذا جاز أن يكون لا آخر للأفعال، ولا يجوز قياساً علىٰ ذلك أن لا يكون لها أوَّل من حيث كان في الآخر، [إذ] لا يقتضي وجوده ما لا يتناهىٰ، ونفي الأوَّل يقتضي ذلك.

وممَّا يدلُّ علىٰ أنَّ الحوادث أوَّل أوانها متناهية، أنَّه لو كان لا أوَّل لها لوجب أن يكون فاعلها لم يفعل شيئاً منها إلَّا بعد أن فعل ما لا نهاية له، وهذا ممَّا لا يصحُّ، لأنَّه لو صحَّ ذلك ماضياً لصحَّ مستقبلاً، وفي علمنا باستحالة أن يبتدىٰ بفعل ما لا نهاية له ثمّ يفعل بعد ذلك فعلاً من الأفعال، دليلٌ علىٰ تناهي الحوادث.

فإن قيل: ولِمَ جمعتم من الماضي والمستقبل في هذا الباب؟

قلنا: لأنَّ المضيَّ والاستقبال من أوصاف الزمان، لا تأثير له في استحالة ما يجري هذا المجرىٰ ولا في صحَّته، ولأنَّه لا ماضي إلَّا وقد كان مستقبلاً، كما أنَّه لا مستقبل إلَّا وسيصير ماضياً، فيجب أن يكون كلّ شرطٍ استحال معه إحداث الفعل في المستقبل، يستحيل معه في ذلك فيما مضىٰ. ألَا ترىٰ أنَّه لـمَّا استحال في المستقبل وقوع الفعل من غير قادرٍ، استحال مثله في الماضي، وكذلك [لـمَّا] استحال أن يتعلَّق وجود الفعل مستقبلاً وجود الضدَّين، استحال ذلك ماضياً، فلو جاز لأحدٍ أن يُفرِّق فيما لا نهاية له من الماضي / [[ص ٦٢]] والمستقبل، لجاز لغيره أن يُفرِّق في سائر ما ذكرناه.

فإن قيل: وما الدليل علىٰ صحَّة استحالة ما ذكرتموه في المستقبل، حتَّىٰ يصحَّ بناءكم الماضي عليه؟

قلنا: لو جاز من بعض القادرين أن يبتدئ فيفعل ما لا نهاية له، لصحَّ من كلِّ قادرٍ مثل ذلك، لأنَّه لا وجه معقول يمكن أن يُذكَر في اختلاف القادرين في هذا الباب، وهذا يوجب أن يصحَّ من أحدنا أن يبتدئ فيدخل داراً بعد دخوله ما لا نهاية له من الدور، ويقتضي أن يُصدِّق من أخبرنا بذلك عن نفسه، أو يُجوِّز صدقه كما يُجوِّز تصديق المخبر عن كلِّ أمرٍ جائزٍ وقوعه، فلـمَّا كان ذلك مستحيلاً منّا و[إذا] أخبر به يُقطَع علىٰ كذبه، علمنا أنَّه لم يجز ماضياً لمساواة الماضي للمستقبل في هذا الباب، علىٰ أنَّ تعلّقهم في هذا المثال الذي ذكرناه أنَّه مستقبل وما أجازه ماضٍ، لا يغني شيئاً مع ما بيَّناه من تساوي حكم الماضي والمستقبل في هذه القضيَّة، ولو أبدلنا لفظ المثال الذي أوردناه إلىٰ لفظ الماضي [حتَّىٰ] يدلَّ لدلالته إذا كان بلفظ الاستقبال، لعلمنا بأنَّ القائل إذا قال: (لم أدخل هذه الدار إلَّا بعد أن دخلت ما لا نهاية له من الدور)، أو قال: (لم أدخل داراً إلَّا بعد أن دخلت داراً قبلها)، فإنَّه متىٰ دخل داراً كاذب في قوله، [إذا] شرطه الذي عقده في دخول الدار لم يقع، فبان وضوح الكلام من كلِّ وجهٍ، وقد استقصينا الكلام في هذا المعنىٰ وذكرنا فيه وجوهاً كثيرة وزيادات يقتضيها الكلام في مقالة ليحيىٰ بن عدي النصراني المنطقي، وسمَّيناها بـ (الكلام فيما يتناهىٰ ولا يتناهىٰ)، وفيما ذكرناها هنا كفاية.

* * *

الفهرست

المقدّمة ٣
منهجية العمل ٣
تنويه ٣
المصادر المعتمدة ٤

حرف الألف

١ – الآجال ٥
٢ – آدم عليه السلام ٧
٣ – الآلام ١٥
٤ – آية ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ ...﴾ ٢٨
٥ – آية التطهير ٢٨
٦ – آية الذرّ ٣١
٧ – آية صالح المؤمنين ٣٥
٨ – آية طاعة أُولي الأمر ٣٦
٩ – آية العهد ٣٧
١٠ – آية ﴿قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرابِ ...﴾ ٣٩
١١ – آية ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ ...﴾ ٣٩
١٢ – آية ﴿لَقَدْ تابَ اللهُ عَلَى ...﴾ ٣٩
١٣ – آية ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ ...﴾ ٣٩
١٤ – آية ﴿لِلْفُقَراءِ الْمُهاجِرِينَ ...﴾ ٣٩
١٥ – آية المباهلة ٣٩
١٦ – آية ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ ...﴾ ٤٠
١٧ – آية ﴿مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ ...﴾ ٤٠
١٨ – آية ﴿وَالَّذِينَ جاؤُ مِنْ بَعْدِهِمْ ...﴾ ٤٠
١٩ – آية ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ ...﴾ ٤٠
٢٠ _ آية الوسطية ٤٠
٢١ – آية ﴿وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ ...﴾ ٤٠
٢٢ – آية ﴿وَمَنْ يُشاقِقِ الرَّسُولَ ...﴾ ٤٠
٢٣ – آية الولاية ٤٠
٢٤ – الأئمّة عليهم السلام ٥٢
إمامتهم والنصّ عليهم ٥٢
لزوم معرفتهم ٥٧
تعدّد الأئمّة ٥٩
الكرامات والمعاجز ٦٠
شبهة عدم نصرة الله لهم ٦٤
رؤيتهم عند الاحتضار ٦٨
مباحث عامّة ٦٩
٢٥ – إبراهيم عليه السلام ٧٠
٢٦ – ابن الراوندي ٨٣
٢٧ – أبو بكر ٨٤
٢٨ – أبو عيسى الورّاق ٨٤
٢٩ – أبو موسى الأشعري ٨٤
٣٠ – الاجتهاد ٨٤
٣١ – الإجماع ٨٥
مباحث عامّة ٨٥
دخول الإمام عليه السلام في المجمعين ٩٤
الأدلّة ١٠٨
١ _ الآيات ١٠٨
أ) آية ﴿وَمَنْ يُشاقِقِ الرَّسُولَ﴾ ١٠٨
ب) آية ﴿وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنابَ﴾ ١٠٨
جـ) آية ﴿وَكَذلِكَ جَعَلْناكُمْ أُمَّةً وَسَطاً﴾ ١٠٨
د) آية ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ ١١١
٢ _ الروايات ١١٣
أ) حديث «لا تجتمع أُمَّتي علىٰ خطأ» ١١٣
ب) سائر الروايات ١١٧
٣ _ عمل الصحابة ١١٩
٣٢ – الإحباط ١٢٩
٣٣ – الأخبار ١٣٨
خبر الواحد ١٥٤
٣٤ – الاختلاف ١٩٥
٣٥ – الاختيار ١٩٧

٣٦ – الأذان ١٩٧
٣٧ – الإرادة ١٩٨
٣٨ – الإرجاء ٢٠٦
٣٩ – الأرزاق ٢٠٦
٤٠ – الأرض والسماء ٢٠٩
٤١ – الأرواح والأنفس ٢٠٩
٤٢ – الاستطاعة ٢١٠
٤٣ – الاستفساد ٢٢٤
٤٤ – الأسعار ٢٢٤
٤٥ – الإسماعيلية ٢٢٥
٤٦ – الأصلح ٢٢٥
٤٧ – أُصول الدين ٢٣٠
٤٨ – الأعواض ٢٣١
٤٩ – الأفعال ٢٤٤
أفعال الله تعالى ٢٤٤
أفعال العباد ٢٥٥
أفعال المعصوم ٢٨١
٥٠ – الإمامة ٢٨١
مباحث عامَّة ٢٨١
وجوب الإمامة عقلاً ٢٨٢
وجوب الإمامة سمعاً ٢٩٤
الحاجة إلى الإمام ٣٠٥
صفات الإمام ٣٥٠
١) العدالة ٣٥٠
٢) العلم ٣٥٣
٣) الأفضلية ٣٦٨
٤) العصمة ٣٨٠
٥) النصّ ٣٨٠
٦) سائر الصفات ٣٨١
عدد العاقدين للإمامة ٣٨٣
الاختيار ٣٨٦
منكر الإمامة ٣٨٨
٥١ – الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ٣٨٨
٥٢ – الإنسان ٣٩٤
٥٣ – أهل السُّنَّة ٤٠٣
٥٤ – الإيمان ٤٠٤
٥٥ – أيّوب عليه السلام ٤١٢

حرف الباء

٥٦ – البداء ٤١٧
٥٧ – البدل ٤١٩
٥٨ – البراهمة ٤٢٠
٥٩ – البغاة ٤٢٠
٦٠ – البكرية ٤٢٥

حرف التاء

٦١ – التثليث ٤٢٧
٦٢ – تحريف القرآن ٤٣٠
٦٣ – التشبيه ٤٣٠
٦٤ – التقليد ٤٤٥
٦٥ – التقيَّة ٤٤٨
٦٦ – التكليف ٤٥١
٦٧ – التناسخ ٤٦٨
٦٨ – التنجيم ٤٦٩
٦٩ – التواتر ٤٧٣
٧٠ – التوبة ٤٧٩
٧١ – التوحيد ٤٧٩
مباحث عامَّة ٤٧٩
معرفة الله تعالىٰ ٤٨٧
٧٢ – التولّد ٤٩٦

حرف الثاء

٧٣ – الثنوية ٤٩٩
٧٤ – الثواب ٥٠١

حرف الجيم

٧٥ – الجاحظ ٥٠٧
٧٦ – الجبر ٥٠٧
٧٧ – الجنَّة ٥٠٧
٧٨ – الجوهر ٥٠٧
الفهرست ٥٢٧

* * *