

المَجْتَمَعُ الْعِلْمِيُّ الْمَقَابِلِيُّ
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

موسوعة التراث الإمامي

في علم الكلام ورد الشبهات
والمسائل الخلافية



الجزء الثالث



الاستعانة. الإمامة



الْعَتَبَةُ الْعَبَّاسِيَّةُ الْمُقَدِّسَةُ

موسوعة التراث الإمامي

في علم الكلام وردِّ الشُّبُهَاتِ والمسائل الخلافية

الجزء الثالث

(أ)

الاستعانة - الإمامة

عَدَلًا

المركز الإسلامي للدراسات والبحوث الإسلامية

العتبة العباسية المقدسة. المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية (النجف، العراق)، مؤلف.
موسوعة التراث الامامي في علم الكلام ورد الشبهات والمسائل الخلفية / اعداد المركز
الإسلامي للدراسات الاستراتيجية.- الطبعة الأولى.- النجف، العراق : العتبة العباسية المقدسة،
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 1442 هـ. = 2021.

مجلد <3> ؛ 21×29 سم
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية.
ردمك : 9789922625577
1. علم الكلام (شيعة) أ. العنوان.

LCC : BP166 .A83 2021

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
فهرسة اثناء النشر

موسوعة التراث الإمامي
في علم الكلام وردّ الشُّبُهَات والمسائل الخلفيَّة
الجزء الثالث
(أ)

الاستعانة - الإمامة

إعداد

العتبة العباسية المقدسة

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

الطبعة الأولى: ١٤٤٢هـ / ٢٠٢١م

النجف/ العراق

حرف الألف

٦١ - الاستعانة:

مجمع البيان (ج ٥) / الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):

[[ص ٤٠٥]] إنَّ الاستعانة بالعباد في دفع المضارِّ والتخلُّص من المكاره، جائز غير منكر ولا قبيح، بل ربَّما يجب ذلك. وكان نبينا ﷺ يستعين فيما ينوبه بالمهاجرين والأنصار وغيرهم، ولو كان قبيحاً لم يفعله. فلو صحَّت هذه الروايات فإنَّها عوتب يوسف ﷺ في ترك عاداته الجميلة في الصبر والتوكُّل على الله سبحانه في كلِّ أموره دون غيره وقتاً ما ابتلاءً وتشديداً. وإنَّما كان يكون قبيحاً لو ترك التوكُّل على الله سبحانه واقتصر على غيره. وفي هذا ترغيب في الاعتصام بالله تعالى والاستعانة به دون غيره عند نزول الشدائد، وإنَّ جاز أيضاً أن يُستعان بغيره.

* * *

٦٢ - الاستفساد:

الحدود والحقائق / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٧٣٣]] ٦٠ - حقيقة الاستفساد هو ما وقع عنده الفساد، ولولاه لما وقع، من غير أن يكون تمكيناً ولا له حظُّ في التمكين.

* * *

٦٣ - الأسعار:

الحدود والحقائق / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٧٣٣]] ٦٥ - حقيقة السعر هو تعديل البدل فيما تُباع به الأشياء.

* * *

الذخيرة في علم الكلام / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٢٧٤]] الكلام في الأسعار:

اعلم أنَّ السعر هو تقدير البدل فيما تُباع به الأشياء، ولا يُسمَّى نفس البدل بأنَّه سعر. ألا ترى أنَّ الدراهم لا يُوصَفُ بأنَّها أسعار وإنَّ كانت أثماناً للمبيعات؟ وإنَّ وُصِفَ تقديرها بذلك فيقال: هذا المبتاع بكذا وكذا درهماً.

وقيم المتلفات لا يلزم على هذا الحدُّ أن تكون أسعاراً، لأنَّ إنَّما

خصَّصنا اسم السعر بتقدير البدل في البيع، وقيم المتلفات خارجة عن المبيعات.

ومن الناس من شرط في حدِّ السعر أن يكون ذلك على جهة التراضي احترازاً من قيم المتلفات. وليس يُحتاج إلى هذا الاحتراز، لأنَّ ذكر البيع يُغني عنه في إخراج قيم المتلفات منه. ولما كان السعر يتعاقب عليه الوصف بالغلاء والرخص، وجب أن يُحدَّ الرخص والغلاء.

وحدُّ (الرخص) هو: انحطاط السعر عمَّا جرت به العادة في وقت مخصوص ومكان مخصوص، لأنَّ انخفاض سعر الثلج في الحال الباردة لا يُعدُّ رخصاً، وكذلك في زمان الشتاء. فلذلك اشترطنا الوقت والمكان.

و(الغلاء) وهو زيادة السعر على ما جرت به العادة في وقت مخصوص / [[ص ٢٧٥]] ومكان مخصوص.

ويجب أن يُضاف كلُّ واحدة من الرخص والغلاء إلى من فعل ما هو كالسبب فيه، فإنَّ قلَّ الله تعالى عدد الناس - بأنَّ أماتهم أو نقص من تناسلهم أو ضعف شهواتهم إلى الأقوات أو كثرت ذلك الشيء الذي نقص سعره - كان الرخص مضافاً إليه. وبالعكس من ذلك الغلاء، فإنَّه إذا كثرت الناس أو قوى شهواتهم وقلَّت في إثبات أقواتهم فالغلاء مضافاً إليه تعالى، ولذلك وجب الصبر عليه والرضا به، والتسليم من غير تسخُّط ولا تضجُّر، لأنَّه تابع للمصلحة.

وإذا كان سبب الرخص من جهة العباد لتسعيرهم الأمتعة بالثمن الناقص، ومنعهم من الاحتكار والادِّخار، أو جلبهم للأمتعة وتسهيلهم السبيل إلى 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 على تسعير وافر وأكثر فيما يلزمونه من الأعشار والضرائب حتَّى زاد السعر، فالغلاء مضاف إليهم وهم المذمومون.

* * *

وإن كان الرخص مسبباً عن العباد يُجبر الناس على بيع الأمتعة أو يدلُّ بما يملكونه من كثيرها بالثمن اليسير، فالرخص مضاف إليهم، لوقوعه عند أفعالهم.

والغلاء إن كان حادثاً للجذب والقحط، أو تكثير الخلق، أو تقوية شهواتهم، فمضاف إليه سبحانه.

وإن كان لاحتكار الظلمة، أو إخافة السُّبل ومنع المسافرة، فمضاف إلى من فعل ذلك دونه تعالى.

/ [[ص ١٤٢]] ولذلك يجب شكره سبحانه على الوجهين الأولين، ويُدْمُّ أو يُمدَح من سبب الغلاء أو الرخص من العباد.

* * *

الكافي في الفقه/ أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧هـ):

[[ص ٥٩]] والرخص من قبلة تعالى إذا كانت أسبابه من فعله تعالى بتكثير الغلات أو الثمار أو إماتة الخلق أو تقليل شهواتهم إلى المبيع، لاختصاص هذه الأمور به تعالى، فإذا وقع الرخص لهذه الوجوه فهو إحسان منه تعالى، ويجوز أن يكون لطفاً للمحسن إليهم أو لغيرهم.

/ [[ص ٦٠]] وإن كان سببه تسعير الظالم وجبر أرباب السلع على بيعها بيسير الثمن، فالرخص مضاف إلى فعل أسبابه، وهو قبيح، لاستناده إلى تعدي المتغلب على ذوي الأملاك.

وإن كان سببه إخراج ما يملكه من الغلات وغيرها إلى أسواق المسلمين، وأخذ المحتكرين بذلك، فكثرت لذلك فحصل الرخص، فهو مضاف إليه، وهو حسن يستحق فيه الشكر بكونه إحساناً.

وإنما يكون الغلاء من قبلة إذا كانت أسبابه من فعله سبحانه بمنع الغيث وحصول الجذب لذلك، [و] إهلاكه الغلات أو الثمار ببعض الآفات، أو تكثير الخلق أو تقليل شهواتهم إلى المنهيات، لاختصاص هذه الأمور به سبحانه دون خلقه، فلا شبهة في كون هذه الغلاء لطفاً أو عقاباً.

وإن كان سبب الغلاء احتكار الظلمة الأقوات وغيرها، أو منع المسافرة أو جبرهم على البيع بأعلى السعيرين، فهو مضاف إلى من فعل أسبابه دونه تعالى، والغلاء على هذا الوجه قبيح لاستناده إلى وجه قبيح.

* * *

الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد/ الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ١٧٦]] الكلام في السعر:

شرح جمل العلم والعمل/ السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٢٤٨]] فأما الأسعار فهي تقدير البدل فيما يُباع به

الشيء، وليس السعر هو عين المبدل بل هو تقديره.

والرخص هو انحطاط السعر عمّا كان عليه، والوقت والبلد واحد.

والغلاء هو زيادة السعر مع الشرطين اللذين ذكرناهما.

وإنما نضيف الغلاء والرخص إلى الله تعالى إذا فعل سببهما، ونضيفهما إلى العباد إذا فعلوا أسبابهما.

فإذا كان الغلاء لتقليل الحبوب أو تكثير الناس أو لقوّة

شهواتهم للأقوات، أُضيف إلى الله تعالى، وبالعكس من ذلك

الرخص. وإن كان سبب الغلاء احتكار الغلّة للقوت ومنع الناس

من بيعه وحمله أو إكراههم على تسعيره، أُضيف إلى العباد،

وبالعكس من ذلك الرخص.

* * *

تقريب المعارف/ أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧هـ):

[[ص ١٤٠]] مسألة: [في الأسعار]:

الكلام في الأسعار عبارة ومعنى.

/ [[ص ١٤١]] فالعبارة: ما السعر؟

وهو: تقدير البدل فيما يُباع به الأشياء، بدليل صحّة هذه

العبارة على تقدير البدل دون المبدل منه، لأن قولنا: الخنطة

قفيزان بدرهم، لا يكون القفيزان ولا الدرهم سعراً على حال.

ويتقسم العبارة إلى: رخص، وغلاء.

فالرخص: هو انحطاط السعر عمّا جرت العادة به في وقت ومكان

مخصوصين، بدليل صحّة إطلاق الرخص مع تكامل هذه الأوصاف.

واعتبرنا الوقت والمكان، لأن اختلاف المكان أو الوقت يمنع

من إطلاق الرخص، ولذلك لا يُوصف الثلج وقت سقوطه من

السماء بالرخص ولا في محله، وإنما يُوصف بذلك فيما نأى عن

محله من الجبال في زمان الحرّ إذا زاد على المعهود.

والغلاء هو: زيادة السعر على ما جرت به العادة في وقت

ومكان مخصوصين، بدليل ما قدّمناه.

والمعنى: إلى من يُضاف الرخص والغلاء؟

وذلك مختصّ بما فعل سببهما، فإن كان الرخص لتكثير أجناس

المبيعات، أو إماتة الخلق، أو تقليل شهواتهم للشيء الرخيص،

فهو مضاف إليه سبحانه، لوقوف ذلك على فعله.

وهو: رخص وغلاء، ولا بدّ من اعتبار العادة وأثناد الوقت والمكان، وقد يستند إليه تعالى وإلينا أيضاً.
والأصلح: قد يجب لوجود الداعي وانتفاء الصارف.

* * *

المتخذ من التقليد (ج ١) / سيدد الدين الحمصي (ق ٧٧هـ):

/ [[ص ٣٦٨]] القول في الأسعار والغلاء والرخص:

السعر: هو تقدير الثمن للشيء المبيع، إذا كان المبيع نوعاً يتساوى أثمان مقاديره المتساوية. وإنّما زدت هذه الزيادة في حدّ السعر، لأنّه لا يُسمّى تقدير ثمن الدار والضيعة والمملوك سعراً، كما يُسمّى تقدير ثمن الخبز واللحم وأجناس الفواكه والحبوب وغيرها من الموزونات والمعدودات والمكيلات والمزروعات بذلك، لَمّا كان هذه الأشياء أنواعاً يتساوى أثمان مقاديرها المتساوية. ألا ترى أنّه لا يقال: ما سعر هذه الدار والضيعة وهذا العبد؟ كما يقال: ما سعر الخبز أو اللحم أو غيرهما ممّا حدّدناه؟

والغلاء: هو الزيادة في ثمن المبيع على المعتاد في مكان يبيعه وزمان يبيعه.

والرخص: هو نقصان ثمن المبيع عن المعتاد والمكان والزمان واحد.

ولا يُسمّى زيادة ثمن الجمد في الصيف غلاءً، ولا نقصان ثمنه في الشتاء رخصاً. وكذا لا يُسمّى زيادة ثمنه في البلاد ونقصان ثمنه في الجبال فالماضع التي لا ينقطع فيها نزول الثلج وانجساد المياه غلاءً ورخصاً.

والغلاء والرخص يُضافان إلى من يُسببها، حتّى كان سبب الغلاء إخافة الظلمة الطُّرق وغصبهم الأموال وإلزامهم الضرائب والأعشار والفرق لمن يجلب الأمتعة وإتلافهم الأقوات واحتكارهم الأطعمة وحملهم أصحاب الأمتعة على أن لا يبيعوها إلاّ بزيادة ليربّحوهم فيما يخصُّهم. فالغلاء منهم وهو / [[ص ٣٦٩]] جور وظلم، ويلزمهم العوض في ذلك.

وإنّ كان سبب الغلاء من الله تعالى بأن يُقلّل الربيع ويُكثّر الخلق المحتاجون، أو يُقوّي رغبات الناس في الأطعمة وشهواتهم لها، أو يُقلّل الأمطار، أو يُتلف الأقوات بنوع من الآفات السماويّة، فذلك الغلاء منه تعالى، فعله للمصلحة، والعوض في ذلك عليه، فيجب الصبر عند ذلك، والكفّ عن الشكوى والجزع، وربّما يفعله عقوبةً في حقّ من يستحقّها.

وأما السعر فإنّه عبارة عن تقدير البذل فيما يُباع به الأشياء، ولا يُسمّى نفس البذل بأنّه سعر فلا يقولون فيمن معه دراهم ودنانير: إنّ معه أسعاراً، وإنّ كانت أثماناً للمبيعات.

ويوصف تقديرها بذلك فيقال: هذا المتاع بكذا وكذا درهماً، ولا يلزم على ذلك قيم المتلفات أن يُسمّى سعراً، لأنّنا تحرّزنا منه بقولنا: (فيما يُباع به الأشياء).

/ [[ص ١٧٧]] وفي الناس من شرط في حدّ السعر أن يكون ذلك على جهة التراضي، احترازاً من قيم المتلفات. وذكر البيع على ما قلناه يُغني عن ذلك.

والسعر يكون غالباً ويكون رخيصاً، فالرخص هو انحطاط السعر عمّا جرت به العادة في وقت ومكان مخصوص، لأنّ انحطاط سعر الثلج في الجبال الباردة لا يُسمّى رخصاً، وكذلك في زمان الشتاء، فلذلك اعتبرنا الوقت والمكان.

والغلاء هو زيادة السعر على ما جرت به العادة والوقت والمكان واحد، لمثل ما قلناه في الرخص، ويُضاف الرخص والغلاء إلى من فعل سببها، فإنّ كان سببها من جهة الله تعالى أضفن إليه، وإنّ كان سببها من جهة العباد أضفن إليهم.

فما يكون سببه من الله تعالى من الرخص فهو بتكثير الحبوب وتقليل الناس وتنقيص شهواتهم للأقوات فيرخص عند ذلك فيُضاف إلى الله تعالى، وسبب الغلاء عكس ذلك من تقليل الحبوب وتكثير الناس وتقوية شهواتهم للأقوات فتغلوا فيُضاف عند ذلك إلى الله. وما يكون سببه من العباد في الرخص فنحو جلب الغلات أو بيعها أو حمل الناس على ذلك وإلزامهم إيّاهم بنقصان من السعر، وعكس ذلك الغلاء بأنّ يحتكروا الغلات ويمنعوا من جلبها ويسعّروها بأثمان غالية على العباد، فيُنسب عند ذلك الغلاء والرخص إلى العباد الذين سبّبوا ذلك.

* * *

الياقوت في علم الكلام / إبراهيم بن نوبخت (ق ٥ أو ٦):

/ [[ص ٧٢]] والسعر تقدير البدل، وهو من الله تعالى عند الأفعال التي لا تقبح، ومنا عند الأفعال القبيحة.

* * *

تجريد الاعتقاد / نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):

/ [[ص ٢٠٨]] والسعر: تقدير العوض الذي يُباع به الشيء،

الأمّعة، ويُقلّل رغبة الناس فيها، أو يُقلّل عددهم. والغلاء يكون منه تعالى بأن يعكس الحال فيه، ويكون الرخص من الناس بأن يجلب السلطان الأمّعة إلى بلدة ويُفرّقها فيها، والغلاء يكون منهم بأن يفعل العكس.

* * *

كشف المراد/ العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٤٦٤]] المسألة السابعة عشرة: في الأسعار:

قال: والسعر تقدير العوض الذي يُباع به الشيء، وهو رخص وغلاء، ولا بدّ من اعتبار العادة واتّحاد الوقت والمكان، ويستند إليه تعالى وإلينا أيضاً.

أقول: السعر هو تقدير العوض الذي يُباع به الشيء، وليس هو الثمن ولا المثمن، وهو ينقسم إلى رخص وغلاء، فالرخص هو السعر المنحطّ عمّا جرت به العادة مع اتّحاد الوقت والمكان، والغلاء زيادة السعر عمّا جرت به العادة مع اتّحاد الوقت والمكان. وإنّما اعتبرنا الزمان والمكان لأنّه لا يقال: إنّ الثلج قد رخص سعره في الشتاء عند نزول الثلج، لأنّه ليس أوان بيعه، ويجوز أن يقال: رخص في الصيف إذا نقص سعره عمّا جرت به عادته في ذلك الوقت، ولا يقال: رخص سعره في الجبال التي يدوم نزوله فيها، لأنّها ليست مكان بيعه، ويجوز أن يقال: رخص سعره في البلاد التي اعتيد بيعه فيها.

/ [[ص ٤٦٥]] واعلم أنّ كلّ واحد من الرخص والغلاء قد يكون من قبلة تعالى، بأن يُقلّل جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس إليه، فيحصل الغلاء لمصلحة المكلفين، وقد يكثر جنس ذلك المتاع ويُقلّل رغبة الناس إليه تفضّلاً منه تعالى وإنعاماً أو لمصلحة دينيّة فيحصل الرخص. وقد يحصلان من قبيلنا، بأن يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة بسعرٍ غالٍ ظلماً منه، أو لاحتكار الناس، أو لمنع الطريق خوف الظلمة، أو لغير ذلك من الأسباب المستندة إلينا فيحصل الغلاء، وقد يحمل السلطان الناس على بيع السلعة برخص ظلماً منه، أو يحملهم على بيع ما في أيديهم من جنس ذلك المتاع فيحصل الرخص.

* * *

تسليك النفس/ العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ١٧٩]] وأمّا السعر، فهو تقدير البدل فيما يُباع به الأشياء. ولا يقال: هو البدل، لأنّ البدل هو الثمن أو المثمن،

ومتى كان سبب الرخص إكراه الظلمة على بيع الشيء بأقلّ ممّا يساوي، فذلك ليس من الله، بل هو من الظلمة، وهو جور وظلم.

وإن كان الرخص بسبب أنّ الولاة والأمراء والحكّام يؤمّنون السبيل ويمنعون فطّاع الطريق والسّراق من التعدي والغصب، ويُرغبون التجّار في جلب الأمّعة باللطف دون العنف، أو يبيعون ما عندهم من الأمّعة بثمن ناقص، فذلك الرخص يكون أيضاً مضافاً إليهم، ويكونون بذلك منعمين مستحقّين للشكر من الرعايا، إن قصدوا بذلك الإحسان إليهم.

ومتى كان سبب الرخص من الله تعالى بأن يكثر خلق الأطعمة أو يُقلّل عدد المحتاجين إليها ويُضعّف رغبات الناس إليها وشهواتهم لها، فذلك الرخص منه تعالى، وهو حكمة وصواب، ويجب علينا الشكر عليه. ومن الجائز أن يكون ذلك لطفاً.

ولمّا تكلمنا في الألف التي هي من جهته تعالى، فلتتكلّم فيما يكون من فعل العباد من أطفاهم، ونقول: الألف التي هي من فعلنا تنقسم إلى ما نعلم بعقولنا كونه لطفاً كالشرعيّات، وما نعلمه بالشرع لا كونه لطفاً، كمعارف التوحيد والعدل، فنستغني في علمنا بوجود ذلك علينا من الشرع، وإلى ما لا / [[ص ٣٧٠]] نهتدي بعقولنا إلى كونه لطفاً لنا كالشرعيّات. وما نعلمه بالشرع لا سبيل لنا إلى العلم بوجوبه إلا أقوال الأنبياء (عليهم الصلاة والسلام)، فيجب أن نعلم نبوتهم لنعلم صحّة ما أوردوه من الشرائع. وهذه الجملة تقتضي أن نذكر عقيب ما ذكرنا الكلام في النبوة.

* * *

أنوار الملكوت/ العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٢٢٤]] المسألة الحادية عشر: في الأسعار:

قال: والسعر تقدير البدل، وهو من الله تعالى عند الأفعال التي لا تُقبّح، ومثلاً عند الأفعال القبيحة.

أقول: السعر هو تقدير البدل فيما يُباع به الشيء، وهو على ضربين: رخص وغلاء. فالرخص هو نقصان السعر عن القدر المعتاد مع اتّحاد الوقت والمكان. والغلاء هو زيادة السعر عن المعتاد، مع اتّحاد الوقت والمكان. وقد يُنسب إلى الله تعالى وإلى العبد. فالرخص يكون من الله تعالى بفعل أسبابه، كأن يكثر

[و]الأفعال الصادرة من العبد الموجبة للرخص أو الغلاء فقد تكون قبيحة وقد تكون حسنة.

* * *

اللوامع الإلهية/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[ص ٢٣٢] [[الثالث: السعر تقدير البدل فيما يُباع به الشيء، وليس نفس البدل، لأنَّه الثمن والمثمن، وهو رخص - أعني المنحط - عمّا جرت به العادة مع اتّحاد الوقت والمكان، وغلاء وهو ضدّه. واعتبر اتّحاد الطرفين، إذ لا يقال: الثلج رخيص في الشتاء حال نزوله، وغالٍ في الصيف حال عدمه، بل يقال: رخص في الصيف، لانحطاطه عن جاري عادته، وكذا الكلام في المكان.

ثمَّ إنَّهما إنَّ اشتملا على وجه قبيح فمناً، وإلّا منه تعالى ومناً، وما منه تعالى قد يشتمل على اللطيفة، وقد يكون ابتلاءً.

* * *

إرشاد الطالبين/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[ص ٢٩٣] [[قال [أي العلامة الحلي]: والسعر هو: تقدير البذل فيما يُباع به الأشياء. وهو رخص وغلاء، فالرخص هو السعر المنحط عمّا جرت به العادة مع اتّحاد الوقت والمكان، والغلاء هو ارتفاع السعر عمّا جرت به العادة في الوقت والمكان. وكلُّ واحد منهما إمّا من قبَل الله تعالى، أو من قبَل العبد. فإنَّ كان السبب من الله فهما من الله، وإنَّ كان من العبد فهما منه. أقول: السعر هو تقدير البذل فيما يُباع به الأشياء، وليس هو نفس البذل، لأنَّ البذل هو الثمن والمثمن، ولا شيء منها بسعر. وهو قسيان: رخص، وغلاء.

فالرخص: هو السعر المنحط عمّا جرت به العادة، مع اتّحاد الوقت والمكان.

والغلاء: هو السعر المرتفع عمّا جرت به العادة، مع اتّحاد الوقت والمكان.

وإنَّما اعتبرنا اتّحاد الوقت والمكان، لأنَّه لا يقال: إنَّ الثلج قد رخص سعره في الشتاء عند نزول الثلج، لأنَّه ليس أوان بيعه. ويجوز أن يقال: رخص في الصيف إذا نقص سعره عمّا جرت عادته به في ذلك الوقت. ولا يقال: رخص سعره في الجبال التي يدوم نزوله عليها، لأنَّها ليس مكان بيعه. ويجوز أن يقال: رخص سعره في البلاد التي أُعتيد بيعه فيها.

وليس أحدهما سعراً. وهو إمّا رخص، وهو السعر المنحط عمّا جرت به العادة، والوقت والمكان واحد. وإمّا غلاء، وهو ما يقابله. وكلُّ منهما إمّا من الله تعالى أو من العباد.

* * *

مناهج اليقين/ العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[ص ٣٤٥] [[٢٠/٢١٤] مسألة: السعر هو تقدير البدل فيما يُباع به الأشياء، وهو على ضربين: رخص وغلاء. فالرخص هو السعر القاصر عمّا جرت به العادة مع اتّحاد الوقت والمكان. وكلُّ واحد من الرخص والغلاء قد يحصل من قبَل الله تعالى، وقد يحصل من قبَل العبد.

* * *

إشراق اللاهوت/ عميد الدّين العبيدي (ت ٧٥٤هـ):

[ص ٤٥٣] [[المسألة الحادية عشر: في الأسعار]:

قال المصنّف: (والسعر تقدير البدل، وهو من الله تعالى عند الأفعال التي لا تقبح، ومناً عند / [[ص ٤٥٤] الأفعال القبيحة).

قال الشارح (دام ظلّه): (السعر هو تقدير البدل فيما تُباع به الأشياء، وهو) أي السعر (على ضربين: رخص وغلاء، فالرخص هو نقصان السعر عن القدر المعتاد مع اتّحاد الوقت والمكان، والغلاء هو زيادة السعر عن المعتاد مع اتّحاد الوقت والمكان، وقد ينسبان) [أي] الرخص والغلاء (إلى الله تعالى وإلى العبد، فالرخص يكون من الله تعالى بفعل أسبابه كأنَّ يُكثّر الله تعالى تلك (الأمّعة ويُقلّل رغبة الناس إليها أو يُقلّل عدد) الراغبين إليها.

(والغلاء يكون من الله تعالى بأنَّ يعكس الحال فيه)، أي في ذلك الشيء بأنَّ يُقلّل ذلك المتاع، أو يُكثّر رغبات الناس فيه، أو يُكثّر عدد الراغبين إليها.

(ويكون الرخص من الناس بأنَّ يجلب السلطان) أو التّجار (الأمّعة إلى بلدة ويُفرّقها فيها) للبيع.

(ويكون الغلاء منهم بأنَّ يفعل) أي السلطان (العكس) من ذلك، بأنَّ يأخذ الأمّعة من بلدة، أو يمنع من بيعها فيها. فأما الأفعال الصادرة من الله تعالى الموجبة للرخص والغلاء فهي حسنة يجب شكره تعالى على ما ظهر فيه نعمته منها كالرخص والصبر على الغلاء، لما تقدّم من استحالة فعله تعالى للقبیح،

/ [[ص ٥٦]] وأما قوله ﷺ: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ ﴿٣٥﴾ وَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴿٣٦﴾ [الذاريات: ٣٥ و ٣٦]، فليس ذلك بخلاف ما ذكرنا، لأنَّ المؤمن يُسَمَّى مسلماً، والمسلم لا يُسَمَّى مؤمناً حتَّى يأتي مع إقراره بعمل.

وأما قوله ﷺ: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ ﴿١٥﴾ [آل عمران: ٨٥]، فقد سئل الصادق عليه السلام عن ذلك، فقال: «هو الإسلام الذي فيه الإيمان».

* * *

المجازات النبوية / الشريف الرضي (ت ٤٠٦ هـ):

/ [[ص ٢٦]] ١٥ - ومن ذلك قوله (عليه الصلاة والسلام): «إنَّ الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً»، وهذا الكلام من محاسن الاستعارات وبدائع المجازات، لأنَّه (عليه الصلاة والسلام) جعل الإسلام غريباً في أوَّل أمره تشبيهاً بالرجل الغريب الذي قلَّ أنصاره وبعثت دياره، لأنَّ الإسلام كان عليه هذه الصفة في أوَّل ظهوره، ثم استقرت قواعده، واشتدَّت معاقده، وكثر أعوانه، وضرب جِرائه. وقوله (عليه الصلاة والسلام): «وسيعود غريباً» أي يعود إلى مثل الحال الأولى في قلَّة العاملين بشرائعه والقائمين بوظائفه، لا أنَّه - والعياذ بالله - تُحَى سماته، وتُدْرَس آياته.

* * *

أوائل المقالات / الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

/ [[ص ٤٨]] ١٤ - القول في الإسلام والإيمان:

واتَّفقت الإمامية على أنَّ الإسلام غير الإيمان، وأنَّ كلَّ مؤمن فهو مسلم وليس كلُّ مسلم مؤمناً، وأنَّ الفرق بين هذين المعنيين في الدِّين كما كان في اللسان، ووافقهم على هذا القول المرجئة وأصحاب الحديث. وأجمعت المعتزلة وكثير من الخوارج والزيدية على خلاف ذلك، وزعموا أنَّ كلَّ مسلم مؤمن، وأنَّه لا فرق بين الإسلام والإيمان في الدِّين.

* * *

التبيان في تفسير القرآن (ج ١) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):

/ [[ص ٥٢٩]] والإسلام واجب على كلِّ مكلف وإن اختلفت شرائع الأنبياء فيما يتبعدون من الحلال والحرام. لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩]، وإنَّ الإسلام إنَّما هو

واعلم أنَّ كلَّ واحد من الرخص والغلاء قد يكون من الله تعالى إذا كان السبب منه، كما إذا قلَّ جنس المتاع المعين وكثرت رغبات الناس إليه، فيقع الغلاء لمصلحة المكلفين أجمع، أو بأنَّ يُرسل الجراد ويجبس الغيث ابتلاءً للخلق. وإذا كثرت المتاع المعين وقلَّت الرغبات، فيقع الرخص تفضلاً منه. / [[ص ٢٩٤]] وقد يكون من قبلنا، كما إذا حمل السلطان الناس على بيع المتاع [بسعر] غالٍ ظلماً منه، أو الاحتكار، أو منع الجلب خوف الظلم، فيقع الغلاء. وقد يحمل السلطان الناس على البيع بسعر منحط، فيحصل الرخص. وبالجملة متى علِمَ فيه وجه قبح، فهو متناً خاصّة.

* * *

٦٤ - الإسلام:

كمال الدين / الشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ):

/ [[ص ٤٣٨]] الإسلام هو إقرار بالشهادتين، وهو الذي به تُحَقَّن الدماء والأموال، والثواب على الإيمان، وقال النبي ﷺ: «من شهد أن لا إله إلا الله، وأنَّ محمداً رسول الله فقد حقن ماله ودمه إلا بحقهما، وحسابه على الله ﷻ».

* * *

الهداية / الشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ):

/ [[ص ٥٤]] باب الإسلام والإيمان:

الإسلام هو الإقرار بالشهادتين، وهو الذي يُحَقَّن به الدماء والأموال، ومن قال: (لا إله إلا الله محمد رسول الله) فقد حُقِنَ ماله ودمه إلا بحقيهما، وعلى الله حساب.

والإيمان هو الإقرار باللسان، وعقد بالقلب، وعمل بالجوارح، وإنَّه / [[ص ٥٥]] يزيد بالأعمال، وينقص بتركها. وكلُّ مؤمن مسلم، وليس كلُّ مسلم مؤمن، ومثل ذلك مثل الكعبة والمسجد، فمن دخل الكعبة فقد دخل المسجد، وليس كلُّ من دخل المسجد دخل الكعبة.

وقد فرَّق الله ﷻ في كتابه بين الإسلام والإيمان، فقال: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤].

وقد بيَّن الله ﷻ أنَّ الإيمان قول وعمل بقوله: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿١﴾ أولئك هم المؤمنون حَقًّا﴾ [الأنفال: ٢ - ٤].

وإنما افتقر المتكلم إلى استعمال هذه الألفاظ لضيق العبارات عن استيفاء المعاني، فإذا فهم من اللفظ الغرض جاز استعماله.

فالاسم قولنا: زيد وعمرو ونحو ذلك، ممّا سمت به الأشخاص، وحصل لها ألقاباً تتخصّص بها عند الإشارات، وليست دالة على معنى في الموصوف، ولا مفيدة أمراً هو عليه. والصفة قولنا: قادر وعالم ونحو ذلك، ممّا يدلُّ على أمور يكون الموصوف عليها.

فقولنا: قادر يفيد جواز وقوع الفعل منه، وقولنا: عالم يفيد صحّة وقوع الفعل المحكم منه.

فإن انكشف لنا الاعتبار عن خروج الموصوف عن هاتين الصفتين إلى ضدّهما، حتّى يتعدّر وقوع الفعل منه، ويستحيل حصول الفعل المحكم المتقن منه، فما ذاك إلا لأنّ فيه معنيين حالّين، وهما القدرة والعلم، وبوجودهما صحّ فعل المحكم المتقن، وهما عرضان متغيّران، وضدّاهما العجز والجهل، ولا يكون هذا إلا والموصوف محدّث، وليس القدرة والعلم صفتين للقادر والعالم، وإنّما الصفة قول الواصف: هذا قادر وهذا عالم، أو كتابته الدالة على ذلك.

وكذلك ليس السواد بصفة للأسود، وإنّما صفته قولنا: هذا أسود، ومن خالف في هذا فقد غلط.

/ [[ص ٧١]] إلا أن يقال: إنّ العلم للعالم، والسواد للأسود على وجه التوسّع في الكلام، فذلك جائز.

وإن كشف لنا الاعتبار عن استحالة خروج الموصوف عمّا وُصف به، وبطلان وصفه بضدّه، فما ذاك إلا لأنّها صفات نفسية. ولهذا قلنا: إنّ الله قادر وعالم لنفسه، وأنّه لا علم ولا قدرة في الحقيقة له، لاستحالة خروجه من جواز وقوع الفعل المحكم المتقن منه.

فالمعاني التي دلّت الصفات عليها هي ما استفدناه من حال الموصوف.

وقد ظنّت المجبّرة أنّ الصفة غير الوصف، وقالوا: إنّ الصفة معنى قائم بالموصوف، والوصف هو قول الواصف. وهذا فاسد، والصفة هي الوصف، وهما مصدران لفعل واحد، تقول: وصّف يَصِفُ صِفَةً ووَصَفًا، وهذا كالوَهَب والواهب والهبة، والوعد والعدّة، تقول: وهب يهب هبّةً وهبًا، ووعد يعدّ وعدةً ووعدًا.

* * *

الإخلاص لله بالعمل بطاعته، واجتناب معصيته، وذلك واجب على كلّ متعبّد، وكلّه إسلام.

* * *

مجمع البيان (ج ٢) / الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):
[[ص ٢٥٧]] والإسلام والإيمان بمعنى واحد عندنا وعند المعتزلة، غير أنّ عندهم الواجبات من أفعال الجوارح من الإيمان، وعندنا الإيمان من أفعال القلوب الواجبة وليس من أفعال الجوارح. وقد شرحناه في أوّل البقرة.

والإسلام يفيد الانقياد لكلّ ما جاء به النبي ﷺ من العبادات الشرعيّة، والاستسلام به، وترك النكير عليه. فإذا قلنا: دين المؤمن هو الإيمان وهو الإسلام، فالإسلام هو الإيمان. ونظير ذلك قولنا: الإنسان بشر، والإنسان حيوان على الصورة الإنسانيّة. فالحيوان على الصورة الإنسانيّة بشر. والاختلاف ذهاب أحد النفسين إلى خلاف ما ذهب إليه الآخر. فهذا الاختلاف في الأديان.

* * *

٦٥ - الاسم والمسمى:

أوائل المقالات / الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):
[[ص ١١٩]] ١٢٥ - القول في الاسم والمسمى:
وأقول: إنّ الاسم غير المسمى كما تقدّم من القول في الصفة وأنّها في الحقيقة غير الموصوف، وهذا مذهب يشترك فيه الشيعة والمعتزلة جميعاً ويخالفهم في معناه العامّة والمجبّرة من أهل التشبيه.

* * *

كنز الفوائد (ج ١) / أبو الفتح الكراجكي (ت ٤٤٩هـ):
[[ص ٦٩]] اعلم أنّ الاسم غير المسمى، والصفة غير الموصوف.

والاسم والصفة جميعاً لا يكونان إلا قولاً من المسمى والوصف، أو كتابة يدلُّ على ما يدلُّ عليه القول.

/ [[ص ٧٠]] والاسم في الحقيقة ما دلّ على المسمى، والصفة ما دلّ على معنى في المسمى.

وفي هذا اللفظ تجوّز، لأنّها تعطى الظرفيّة والحلول، وربّما كان الموصوف غير ظرف ولا محلّ.

وأقرب من هذا أن يقال: إنّ الصفة ما أفادت أمراً يكون في الموصوف عليه.

٦٦ - الأسماء والأحكام:

← الإسلام.

← الإيمان.

← الفسق.

← الكفر.

وكان السيد يُكنى أبا هاشم.

* * *

٦٨ - الإسماعيلية:

فِرَق الشيعة / الحسن بن موسى النوبختي (ق ٣هـ):

[[ص ٦٧]] و(فرقة) زعمت أن الإمام بعد جعفر بن محمد

ابنه (إسماعيل بن جعفر) وأنكرت موت إسماعيل في حياة أبيه وقالوا: كان ذلك على جهة التلبس من أبيه على الناس لأنه خاف فغيبه عنهم، وزعموا أن إسماعيل لا يموت حتى يملك الأرض يقوم بأمر الناس وأنه هو القائم / [[ص ٦٨]] لأن أباه أشار إليه بالإمامة بعده وقلدهم ذلك له وأخبرهم أنه صاحبه والإمام لا يقول إلا الحق فلما ظهر موته علمنا أنه قد صدق وأنه القائم وأنه لم يموت، وهذه الفرقة هي (الإسماعيلية) الخالصة، وأم إسماعيل وعبد الله ابني جعفر بن محمد عليه السلام فاطمة بنت الحسين بن الحسن بن علي بن أبي طالب عليه السلام، وأمها أم حبيب بنت عمر بن علي بن أبي طالب عليه السلام، وأمها أسماء بنت عقيل بن أبي طالب عليه السلام.

و(فرقة) ثالثة زعمت أن الإمام بعد جعفر بن محمد (محمد بن إسماعيل بن جعفر)، وأمّه أم ولد، وقالوا: إن الأمر كان لإسماعيل في حياة أبيه فلما توفي قبل أبيه جعل جعفر بن محمد الأمر لمحمد بن إسماعيل وكان الحق له ولا يجوز غير ذلك لأنها لا تنتقل من أخ إلى أخ بعد الحسن والحسين عليهما السلام ولا تكون إلا في الأعقاب ولم يكن لأخوي إسماعيل عبد الله وموسى في الإمامة حق كما لم يكن لمحمد بن / [[ص ٦٩]] الحنفية حق مع علي بن الحسين، وأصحاب هذا القول يُسمون (المباركية) برئيس لهم كان يُسمى (المبارك) مولى إسماعيل بن جعفر.

فأما (الإسماعيلية) فهم (الخطابية) أصحاب (أبي الخطاب محمد بن أبي زينب الأسدي الأجدع) وقد دخلت منهم فرقة في فرقة محمد بن إسماعيل وأقربوا بموت إسماعيل بن جعفر في حياة أبيه وهم الذين خرجوا في حياة أبي عبد الله جعفر بن محمد عليه السلام فحاربوا عيسى بن موسى بن محمد بن عبد الله بن العباس وكان عاملاً على الكوفة فبلغه عنهم أنهم أظهروا الإباحات ودعوا إلى نبوة (أبي الخطاب) وأتهم مجتمعون في مسجد الكوفة فبعث إليه فحاربوه وامتنعوا عليه وكانوا سبعين رجلاً فقتلهم جميعاً فلم يفلت منهم إلا رجل واحد أصابته جراحات فعد في القتلى فتخلص وهو (أبو سلمة سالم بن مكرم الجمال) الملقب

* * *

٦٧ - إسماعيل الحميري:

فِرَق الشيعة / الحسن بن موسى النوبختي (ق ٣هـ):

[[ص ٢٩]] ومن الكيسانية السيد إسماعيل بن محمد بن يزيد

ابن ربيعة بن مفرغ الحميري الشاعر، وهو الذي يقول:

يا شعب رضوى ما لمن بك لا يرى

حتى متى تحمى وأنت قريب

يا ابن الوصي ويا سمي محمد

وكنية نفسي عليك تذوب

لو غاب عنا عمر نوح أيقنت

منا النفوس بأنه سيثوب

ويقول فيه أيضاً:

/ [[ص ٣٠]]

ألا حي المقيم بشعب رضوى

وأهد له بمنزله السلاما

أضر بمعشر والوك مناً

وسموك الخليفة والإماما

وعادوا فيك أهل الأرض طراً

مقامك عنهم سبعين عاما

لقد أمسى بجانب شعب رضوى

تراجعه الملائكة الكلاما

وما ذاق ابن خولة طعم موت

ولا وارت له أرض عظاما

وإن له به لمقيل صدق

وأندية تحدته كراما

وقد روى قوم أن السيد ابن محمد رجع عن قوله هذا وقال بإمامة

جعفر بن محمد عليه السلام، وقال في توبته ورجوعه في قصيدة أولها:

تجعفرت باسم الله والله أكبر ...

(قزمطويه)، كانوا في الأصل على مقالة المباركية ثم خالفوهم فقالوا: لا يكون بعد محمد النبي ﷺ إلا سبعة أئمة: (علي بن أبي طالب) وهو إمام رسول و(الحسن) و(الحسين) و(علي بن الحسين) و(محمد بن علي) و(جعفر بن محمد) و(محمد بن إسماعيل ابن جعفر) وهو الإمام القائم المهدي وهو رسول، وزعموا أن النبي ﷺ انقطعت عنه الرسالة في حياته في اليوم الذي أمر فيه بنصب علي بن أبي طالب عليه السلام للناس بغدير خم فصارت الرسالة في ذلك اليوم في علي بن / [[ص ٧٣]] أبي طالب واعتلوا في ذلك بقول رسول الله ﷺ: «من كنت مولاه فعلي مولاه» وأن هذا القول منه خروج من الرسالة والنبوة وتسليم منه في ذلك لعلي بن أبي طالب بأمر الله ﷻ وأن النبي ﷺ بعد ذلك كان مأموماً لعلي محجوجاً به فلما مضى علي عليه السلام صارت الإمامة في (الحسن) ثم صارت من الحسن في (الحسين) ثم في (علي بن الحسين) ثم في (محمد بن علي) ثم كانت في (جعفر بن محمد) ثم انقطعت عن جعفر في حياته فصارت في (إسماعيل بن جعفر) كما انقطعت الرسالة عن محمد ﷺ في حياته ثم إن الله ﷻ بدا له في إمامة جعفر وإسماعيل فصيرها في (محمد بن إسماعيل) واعتلوا في ذلك بخبر روه عن جعفر بن محمد عليه السلام أنه قال: «ما رأيت بدا لله ﷻ في إسماعيل»، وزعموا أن محمد بن إسماعيل حي لم يموت وأنه في بلاد الروم وأنه القائم المهدي ومعنى القائم عندهم أنه يُبعث بالرسالة وبشريعة جديدة ينسخ بها شريعة محمد ﷺ وأن محمد بن إسماعيل من أولي العزم وأولو العزم عندهم سبعة نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد (صلى الله عليه وآله وعليهم) وعلي عليه السلام ومحمد بن إسماعيل على معنى / [[ص ٧٤]] أن السماوات سبع وأن الأرضين سبع وأن الإنسان بدنه سبع يدها ورجلاه وظهره وبطنه وقلبه وأن رأسه سبع عيناه وأذناه ومنخراه وفمه وفيه لسانه كصدره الذي فيه قلبه وأن الأئمة كذلك وقلوبهم محمد بن إسماعيل، واعتلوا في نسخ شريعة محمد ﷺ وتبديلها بأخبار روهها عن أبي عبد الله جعفر بن محمد عليه السلام أنه قال: «لو قام قائمنا علمتم القرآن جديداً»، وأنه قال: «إن الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً كما بدأ فطوبى للغرباء»، ونحو ذلك من أخبار القائم، وأن الله تبارك وتعالى جعل لمحمد بن إسماعيل جنّة آدم (صلى الله عليه) ومعناها عندهم الإباحة للمحارم وجميع ما خلق في الدنيا وهو قول الله ﷻ: ﴿وَكَلَّا مِنْهَا رَعْدًا حَيْثُ شِئْتُمَا

/ [[ص ٧٠]] بأبي خديجة، وكان يزعم أنه مات فرجع، فحاربوا عيسى محاربة شديدة بالحجارة والقصب والسكاكين لأنهم جعلوا القصب مكان الرماح وقد كان أبو الخطاب قال لهم: قاتلوهم فإن قصبكم يعمل فيهم عمل الرماح والسيوف ورماحهم وسيوفهم وسلاحهم لا تضركم ولا تحل فيكم فقدمهم عشرة عشرة للمحاربة، فلما قُتل منهم نحو ثلاثين رجلاً قالوا له: ما ترى ما يحل بنا من القوم وما نرى قصبنا يعمل فيهم ولا يؤثر وقد عمل سلاحهم فينا وقُتل من ترى منا، فذكر لهم ما رواه العامة أنه قال لهم: إن كان قد بدا لله فيكم فما ذنبي؟ وقال لهم ما رواه الشيعة: يا قوم قد بليتكم وامتحتتم وأذن في قتلكم فقاتلوا علي دينكم وأحسابكم ولا تعطوا بلدكم فتدُلوا مع أنكم لا تتخلصون من القتل فموتوا كراماً، فقاتلوا حتى قُتلوا عن آخرهم وأسر أبو الخطاب فأتي به عيسى بن موسى فقتله في دار الرزق على شاطئ الفرات وصلبه مع جماعة منهم ثم أمر بإحراقه فأحرقوا وبعث برؤوسهم إلى المنصور فصلبها على باب مدينة بغداد ثلاثة أيام ثم أحرقت، وقال بعض أصحابه: إن أبا الخطاب لم يُقتل ولا قُتل أحد من أصحابه وإنما لبس على القوم وشبه عليهم وإنما حاربوا بأمر أبي عبد الله / [[ص ٧١]] جعفر بن محمد وخرجوا من المسجد لم يرهم أحد ولم يخرج منهم أحد وأقبل القوم يقتل بعضهم بعضاً على أنهم يقتلون أصحاب أبي الخطاب وإنما يقتلون أنفسهم حتى جن عليهم الليل فلما أصبحوا نظروا في القتلى فوجدوا القتلى كلهم منهم ولم يجدوا من أصحاب أبي الخطاب قتيلاً ولا جريحاً، وهؤلاء هم الذين قالوا: إن أبا الخطاب كان نبياً مرسلًا أرسله جعفر بن محمد ثم إنه صيره بعد ذلك حين حدث هذا الأمر من الملائكة لعن الله من يقول هذا، ثم خرج من قال بمقالته من أهل الكوفة وغيرهم إلى (محمد بن إسماعيل بن جعفر) بعد قتل أبي الخطاب فقالوا بإمامته وأقاموا عليها.

وصنوف الغالية افرقوا بعده على مقالات كثيرة واختلفوا ما في يد سلف أصحابهم ومذاهبهم، فقالت (فرقة) منهم: إن روح (جعفر بن محمد) جعلت في أبي الخطاب، ثم تحولت بعد غيبة أبي الخطاب في (محمد بن إسماعيل بن جعفر)، ثم ساقوا الإمامة في ولد محمد بن إسماعيل، وتشعبت منهم فرقة من (المباركية) ممن قال بهذه / [[ص ٧٢]] المقالة تُسمى (القرامطة)، وإنما سُميت بهذا برئيس لهم من أهل السواد من الأنباط كان يُلقب

إسماعيل وأشار إليه في حياته، ثم إن إسماعيل مات في حياته فقال: «مَا بَدَأَ اللَّهُ فِي شَيْءٍ كَمَا بَدَأَ لَهُ فِي إِسْمَاعِيلِ ابْنِي»، فإن كان الخبر الاثنا عشر صحيحاً فكان لا أقل من أن يعرفه جعفر بن محمد عليه السلام ويعرف خواص شيعته لئلا يغلط هو وهم هذا الغلط العظيم.

فقلنا لهم: بِمَ قَلْتُمْ: إن جعفر بن محمد عليه السلام نص على إسماعيل بالإمامة؟ وما ذلك الخبر؟ ومن رواه؟ ومن تلقاه بالقبول؟ فلم يجدوا إلى ذلك سبيلاً، وإنما هذه حكاية ولدها قوم قالوا بإمامة إسماعيل، ليس لها أصل، لأن الخبر بذكر الأئمة الاثني عشر عليهم السلام قد رواه الخاص والعام عن النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام، وقد أخرجت ما روي عنهم في ذلك في هذا الكتاب. فأما قوله: «مَا بَدَأَ اللَّهُ فِي شَيْءٍ كَمَا بَدَأَ لَهُ فِي إِسْمَاعِيلِ ابْنِي»، فإنه يقول: ما ظهر له أمر كما ظهر له في إسماعيل ابني إذ اخترمه في حياتي ليعلم بذلك أنه ليس بإمام بعدي. وعندنا من زعم أن الله صلى الله عليه وآله يبدو له اليوم في شيء لم يعلمه أمس فهو كافر والبراءة منه واجبة، كما روي عن الصادق عليه السلام.

حَدَّثَنَا أَبِي عليه السلام، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى الْعَطَّارِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ ابْنِ يَحْيَى بْنِ عِمْرَانَ الْأَشْعَرِيِّ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الرَّازِيُّ، عَنْ الْحَسَنِ بْنِ الْحُسَيْنِ اللَّؤْلُؤِيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ، عَنْ عَمَّارٍ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ وَسَمَاعَةَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الصَّادِقِ عليه السلام، قَالَ: «مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ يَبْدُو لَهُ فِي شَيْءٍ الْيَوْمَ لَمْ يَعْلَمْهُ أَمْسٍ فَابْرُؤُوا مِنْهُ».

وإنما البداء الذي يُنسب إلى الإمامية القول به هو ظهور أمره، يقول العرب: بدا لي شخص أي ظهر لي، لا بداء ندامة، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وكيف ينص الصادق عليه السلام على إسماعيل بالإمامة مع قوله فيه: «إِنَّهُ عَاصٍ لَا يُشْبِهُنِي وَلَا يُشَبَّهُ أَحَدًا مِنْ آبَائِي»؟

/ [[ص ١٠٠]] حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى بْنِ التَّوَكِّلِ عليه السلام، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى بْنِ عِمْرَانَ الْأَشْعَرِيِّ، عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ الْحَسَنِ بْنِ رَاشِدٍ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ إِسْمَاعِيلَ، فَقَالَ: «عَاصٍ لَا يُشْبِهُنِي وَلَا يُشَبَّهُ أَحَدًا مِنْ آبَائِي».

حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ عليه السلام، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبِي، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ، عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ وَابْرَقِي، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ ابْنِ أَبِي نَصْرٍ، عَنْ حَمَّادٍ، عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ، قَالَ: ذَكَرْتُ إِسْمَاعِيلَ

وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ] [البقرة: ٣٥]، أي (موسى بن جعفر بن محمد) وولده من بعده من ادعى منهم الإمامة، وزعموا أن (محمد ابن إسماعيل) هو خاتم النبيين الذي حكاه الله صلى الله عليه وآله في كتابه، وأن الدنيا اثنتا عشرة جزيرة في كل جزيرة حجة، وأن الحجج اثنا عشر ولكل حجة داعية ولكل داعية يد يعنون بذلك أن اليد رجل له دلائل وبراهين يقيمها ويسمون الحجة الأب والداعية الأم واليد الابن يضاؤون قول النصارى في ثالث ثلاثة أن الله الأب (جلل الله وتعالى عن ذلك علواً كبيراً) والمسيح عليه السلام الابن وأمه [[ص ٧٥]] مريم عليها السلام والحجة الأكبر هو الرب وهو الأب والداعية هي الأم واليد هو الابن، كذب العادلون بالله وضلوا ضلالاً بعيداً وخسروا خسراً مبيهاً، وزعموا أن جميع الأشياء التي فرضها الله تعالى على عباده وستها نبيه صلى الله عليه وآله وأمر بها لها ظاهر وباطن وأن جميع ما استعبد الله به العباد في الظاهر من الكتاب والسنة أمثال مضروبة وتحتها معانٍ هي بطونها وعليها العمل وفيها النجاة وأن ما ظهر منها ففي استعماله الهلاك والشقاء وهي جزء من العقاب الأدنى عذب الله به قوماً إذ لم يعرفوا الحق ولم يقولوا به، وهذا أيضاً مذهب عامة أصحاب أبي الخطاب، واستحلوا استعراض الناس بالسيف وقتلهم على مذهب البيهسية والأزارقة من الخوارج في قتل أهل القبلة وأخذ أموالهم والشهادة عليهم بالكفر واعتلوا في ذلك بقول الله صلى الله عليه وآله: «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ» [التوبة: ٥]، / [[ص ٧٦]] ورأوا سبي النساء وقتل الأطفال واعتلوا في ذلك بقول الله تبارك وتعالى: «لَا تَدْرُ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دِيَارًا» [نوح: ٢٦]، وزعموا أنه يجب عليهم أن يبدووا بقتل من قال بالإمامة ممن ليس على قولهم وخاصة من قال بإمامة (موسى بن جعفر) وولده من بعده وتأولوا في ذلك قول الله تعالى: «قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلِيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً» [التوبة: ١٢٣]، فالواجب أن نبداً بهؤلاء ثم بسائر الناس، وعددهم كثير إلا أنه لا شوكة لهم ولا قوة وهم بسواد الكوفة واليمن أكثر ولعلمهم أن يكونوا زهاء مائة ألف.

* * *

كمال الدين / الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ):

[[ص ٩٨]] قالت الزيدية: ومما تكذب به دعوى الإمامية أنهم زعموا أن جعفر بن / [[ص ٩٩]] محمد عليه السلام نص لهم على

الرخصة بتقبيل جهة الميِّت وذقنه ونحره قبل الغسل وبعده إلا أنه من مسَّ ميتاً قبل الغسل بحرارته فلا غسل عليه، فإن مسَّه بعد ما يبرد فعليه الغسل، وإن مسَّه بعد الغسل فلا غسل عليه، فلو ورد في الخبر أن الصادق عليه السلام اغتسل بعد ذلك أو لم يغتسل لعلنا بذلك أنه مسَّه قبل الغسل بحرارته أو بعد ما برد.

وللخبر فائدة أخرى وهي أنه قال: «أمرت به فغُسل»، ولم يقل: غسَّلته، وفي هذا الحديث أيضاً ما يُبطل إمامة إسماعيل، لأن الإمام لا يغسَّله إلا إمام إذا حضره.

/ [[ص ١٠٢]] حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ عليه السلام، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ الصَّفَّارُ، عَنْ أَيُّوبَ بْنِ نُوحٍ وَيَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ، عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِي كَهْمَسٍ، قَالَ: حَضَرْتُ مَوْتَ إِسْمَاعِيلَ وَأَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام جَالِسٌ عِنْدَهُ، فَلَمَّا حَضَرَهُ الْمَوْتُ شَدَّ حَتِيئَهُ وَغَطَّاهُ بِالْمُلْحَفَةِ ثُمَّ أَمَرَ بِتَهْيِئَتِهِ، فَلَمَّا فَرَغَ مِنْ أَمْرِهِ دَعَا بِكَفَنِهِ وَكَتَبَ فِي حَاشِيَةِ الْكَفَنِ: «إِسْمَاعِيلُ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ».

حَدَّثَنَا أَبِي عليه السلام، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ الْحَمِيرِيُّ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مَهْزِيَّارَ، عَنْ أَخِيهِ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَّارَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمْرَةَ، عَنْ مَرَّةَ مَوْلَى مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ، قَالَ: لَمَّا مَاتَ إِسْمَاعِيلُ فَانْتَهَى أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِلَى الْقَبْرِ أَرْسَلَ نَفْسَهُ فَقَعَدَ عَلَى جَانِبِ الْقَبْرِ لَمْ يَنْزِلْ فِي الْقَبْرِ، ثُمَّ قَالَ: «هَكَذَا صَنَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِإِبْرَاهِيمَ وَلَدِهِ».

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ عليه السلام، قَالَ: حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ الْحَسَنِ ابْنِ أَبَانَ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْحُسَيْنِ ابْنِ عُمَرَ، عَنْ رَجُلٍ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ، قَالَ: لَمَّا مَاتَ إِسْمَاعِيلُ خَرَجَ إِلَيْنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فَتَقَدَّمَ السَّرِيرَ بِلَا حِذَاءٍ وَلَا رِدَاءٍ.

حَدَّثَنَا أَبِي عليه السلام، قَالَ: حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مَهْزِيَّارَ، عَنْ أَخِيهِ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَّارَ، عَنْ حَمَادِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ جَرِيرٍ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ وَالْأَرْقَطِ ابْنِ عَمِّ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: كَانَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عِنْدَ إِسْمَاعِيلَ حِينَ قُبِضَ فَلَمَّا رَأَى الْأَرْقَطُ جَزَعَهُ قَالَ: يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ قَدْ مَاتَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: فَارْتَدَّعَ، ثُمَّ قَالَ: «صَدَقْتَ أَنَا لَكَ الْيَوْمَ أَشْكُرُ».

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى الْعَطَّارُ عليه السلام، قَالَ: حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ وَمُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ، عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ الثَّقَفِيِّ، عَنْ أَبِي كَهْمَسٍ، قَالَ: حَضَرْتُ مَوْتَ

عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، فَقَالَ: «وَاللَّهِ لَا يُشْبِهُنِي وَلَا يُشْبِهُهُ أَحَدًا مِنْ آبَائِي».

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ عليه السلام، قَالَ: حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجُبَّارِ، عَنِ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْمُخْتَارِ، عَنِ الْوَلِيدِ بْنِ صَبِيحٍ، قَالَ: جَاءَنِي رَجُلٌ فَقَالَ لِي: تَعَالَ حَتَّى أُرِيكَ ابْنَ الرَّجُلِ، قَالَ: فَذَهَبْتُ مَعَهُ، قَالَ: فَجَاءَ بِي إِلَى قَوْمٍ يَشْرَبُونَ فِيهِمْ إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ، قَالَ: فَخَرَجْتُ مَعْمُومًا، فَجِئْتُ إِلَى الْحَجَرِ فَإِذَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ مُتَعَلِّقٌ بِالْبَيْتِ يَبْكِي قَدْ بَلَ أَسْتَارَ الْكَعْبَةِ بِدُمُوعِهِ، قَالَ: فَخَرَجْتُ أَشْتَدُّ فَإِذَا إِسْمَاعِيلُ جَالِسٌ مَعَ الْقَوْمِ، فَخَرَجْتُ فَإِذَا هُوَ آخِذٌ بِأَسْتَارِ الْكَعْبَةِ قَدْ بَلَهَا بِدُمُوعِهِ، قَالَ: فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فَقَالَ: «لَقَدْ ابْتُلِيَ ابْنِي بِشَيْطَانٍ يَتَمَثَّلُ فِي صُورَتِهِ».

وَقَدْ رُوِيَ أَنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَتَمَثَّلُ فِي صُورَةِ نَبِيِّ وَلَا فِي صُورَةِ وَصِيِّ نَبِيِّ، فَكَيْفَ يَجُوزُ أَنْ يَنْصَرَ عَلَيْهِ بِالْإِمَامَةِ مَعَ صِحَّةِ هَذَا الْقَوْلِ مِنْهُ فِيهِ.

اعتراض آخر:

قالت الزيدية: بأي شيء تدفعون إمامة إسماعيل، وما حججتكم على الإسماعيلية القائلين بإمامته؟

قلنا لهم: ندفع إمامته بما ذكرنا من الأخبار، وبالأخبار الواردة بالنص على الأئمة الاثني عشر عليهم السلام، وبموته في حياة أبيه.

/ [[ص ١٠١]] فَأَمَّا الْأَخْبَارُ الْوَارِدَةُ بِالنَّصِّ عَلَى الْأئِمَّةِ الْإِثْنَيْ عَشَرَ فَقَدْ ذَكَرْنَا فِي هَذَا الْكِتَابِ.

وَأَمَّا الْأَخْبَارُ الْوَارِدَةُ بِمَوْتِهِ فِي حَيَاةِ الصَّادِقِ عليه السلام مَا حَدَّثَنَا بِهِ أَبِي عليه السلام، قَالَ: حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ وَالْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَالٍ، عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَعْرَجِ، قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «لَمَّا مَاتَ إِسْمَاعِيلُ أَمَرْتُ بِهِ وَهُوَ مُسَجِّجٌ أَنْ يُكْشَفَ عَنْ وَجْهِهِ فَقَبِلْتُ جَبْهَتَهُ وَذَقْنَهُ وَنَحْرَهُ، ثُمَّ أَمَرْتُ بِهِ فَعُطِّي، ثُمَّ قُلْتُ: اكْشِفُوا عَنْهُ فَقَبِلْتُ أَيْضًا جَبْهَتَهُ وَذَقْنَهُ وَنَحْرَهُ، ثُمَّ أَمَرْتُهُمْ فَعَطَوْهُ، ثُمَّ أَمَرْتُ بِهِ فَعُغِّلْتُ، ثُمَّ دَخَلْتُ عَلَيْهِ وَقَدْ كَفَّنَ فَقُلْتُ: اكْشِفُوا عَنْ وَجْهِهِ، فَقَبِلْتُ جَبْهَتَهُ وَذَقْنَهُ وَنَحْرَهُ وَعَوَّدْتُهُ، ثُمَّ قُلْتُ: دَرِّجُوهُ»، فَقُلْتُ: بِأَيِّ شَيْءٍ عَوَّدْتُهُ؟ قَالَ: «بِالْقُرْآنِ».

قال مصنف هذا الكتاب: في هذا الحديث فوائد: أحدها

ثِكْلَهُ أَخُوهُ، وَمَنْ لَمْ يُقَدِّمْ وَلَدًا كَانَ هُوَ الْمَقْدَمَ دُونَ الْوَلَدِ، ثُمَّ تَمَثَّلَ عَلَيْهِ بِقَوْلِ أَبِي خِرَاشٍ الْهَدَلِيِّ يَرْتِي أَخَاهُ:
وَلَا تَحْسَبِي أَنِّي تَنَاسَيْتُ عَهْدَهُ

وَلَكِنَّ صَبْرِي يَا إِمَامَ جَمِيلٍ.

* * *

الفصول المختارة/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

[[ص ٣٠٥]] وقالت فرقة أخرى: إنَّ أبا عبد الله عليه السلام توفِّي ونصَّ على ابنه إسماعيل بن جعفر عليه السلام، وأنه الإمام بعده وأنه القائم المنتظر، وأنكروا وفاة إسماعيل في حياة أبي عبد الله عليه السلام وقالوا: إنَّه لم يمت وإنما لبس على الناس في أمره لأمر رآه أبوه.

وقال فريق منهم: إنَّ إسماعيل قد كان توفِّي على الحقيقة في زمن أبيه عليه السلام غير أنَّه قبل وفاته نصَّ على ابنه محمد فكان الإمام بعده.

وهؤلاء هم القرامطة وهم المباركية ونسبهم إلى القرامطة برجل من أهل السواد يقال له: قرمطويه، ونسبهم إلى المباركية برجل يُسمَّى المبارك مولى إسماعيل / [[ص ٣٠٦]] بن جعفر، والقرامطة أخلاف المباركية، والمباركية سلفهم.

وقال فريق من هؤلاء: إنَّ الذي نصَّ على محمد بن إسماعيل هو الصادق عليه السلام دون إسماعيل وكان ذلك الواجب عليه لأنَّه أحقُّ بالأمر بعد أبيه من غيره، ولأنَّ الإمامة لا تكون في أخوين بعد الحسن والحسين عليهما السلام، وهؤلاء الفرق الثلاث هم الإسماعيلية وإنَّما سموا بذلك لادِّعائهم إمامة إسماعيل.

وأما علَّتهم في النصِّ على إسماعيل فهي أن قالوا: كان إسماعيل أكبر ولد جعفر، وليس يجوز أن ينصَّ على غير الأكبر، قالوا: وقد أجمع من خالفنا على أنَّ أبا عبد الله عليه السلام نصَّ على إسماعيل غير أنَّهم ادَّعوا أنَّه بدا لله فيه، وهذا قول لا تقبله منهم.

* * *

[[ص ٣٠٨]] وأما ما اعتلَّت به الإسماعيلية من أنَّ إسماعيل عليه السلام كان الأكبر وأنَّ النصَّ يجب أن يكون على الأكبر، فلعمري إنَّ ذلك يجب إذا كان الأكبر باقياً بعد الوالد، وأما إذا كان المعلوم من حاله أنَّه يموت في حياته ولا يبقى بعده فليس يجب ما ادَّعوه، بل لا معنى للنصِّ عليه ولو وقع لكان كذباً، لأنَّ معنى النصِّ أنَّ المنصوص عليه خليفة الماضي فيها كان يقوم به وإذا لم يبق بعده لم يكن خليفة فيكون النصُّ حينئذٍ عليه كذباً لا

إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَرَأَيْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَقَدْ سَجَدَ سَجْدَةً فَطَالَ السُّجُودَ، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ فَنَظَرَ إِلَيْهِ قَلِيلًا وَنَظَرَ إِلَى وَجْهِهِ، [قَالَ]: ثُمَّ سَجَدَ سَجْدَةً أُخْرَى أَطْوَلَ مِنَ الْأُولَى، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ وَقَدْ حَضَرَهُ الْمَوْتُ فَعَمَّضَهُ وَرَبَطَ لِحْيَتَهُ وَغَطَّى عَلَيْهِ مِلْحَفَةً، ثُمَّ قَامَ وَقَدْ رَأَيْتُ وَجْهَهُ / [[ص ١٠٣]] وَقَدْ دَخَلَهُ مِنْهُ شَيْءٌ مِنَ اللَّهِ أَعْلَمُ بِهِ، قَالَ: ثُمَّ قَامَ فَدَخَلَ مَنْزِلَهُ فَمَكَثَ سَاعَةً، ثُمَّ خَرَجَ عَلَيْنَا مُدْهِنًا مُكْتَحِلًا عَلَيْهِ ثِيَابٌ غَيْرُ الثِّيَابِ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِ وَوَجْهُهُ غَيْرُ الَّذِي دَخَلَ بِهِ فَأَمَرَ وَنَهَى فِي أَمْرِهِ حَتَّى إِذَا فَرَغَ مِنْهُ دَعَا بِكَفَنِهِ فَكَتَبَ فِي حَاشِيَةِ الْكَفَنِ: «إِسْمَاعِيلُ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ».

حَدَّثَنَا أَبِي عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيْعٍ، عَنْ أَبِي الْحَسَنِ زُرَيْفِ بْنِ نَاصِحٍ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ زَيْدٍ، قَالَ: مَاتَتْ ابْنَةُ لِأبي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَفَاتِحَ عَلَيْهَا سَنَةً، ثُمَّ مَاتَ لَهُ وَلَدٌ آخَرَ فَفَاتِحَ عَلَيْهِ سَنَةً، ثُمَّ مَاتَ إِسْمَاعِيلُ فَجَزَعَ عَلَيْهِ جَزَعًا شَدِيدًا فَفَطَعَ النَّوْحَ، قَالَ: فَقِيلَ لِأبي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَصْلَحَكَ اللَّهُ أَيَّنَّاحُ فِي دَارِكَ؟ فَقَالَ: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَمَّا مَاتَ حَمْزَةُ: لِيَكِينٌ [لَكِنَّ] حَمْزَةَ لَا بَوَاقِي لَهُ».

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ مَتَّيْلِ الدَّقَاقِ، قَالَ: حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ يَزِيدَ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَالٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْكُوفِيِّ، قَالَ: لَمَّا حَضَرَتْ إِسْمَاعِيلَ ابْنَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْوَفَاةَ جَزَعَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ جَزَعًا شَدِيدًا، قَالَ: فَلَمَّا عَمَّضَهُ دَعَا بِقَمِيصٍ غَسِيلٍ أَوْ جَدِيدٍ فَلَبَسَهُ ثُمَّ تَسَرَّحَ وَخَرَجَ يَأْمُرُ وَيَنْهَى، قَالَ: فَقَالَ لَهُ بَعْضُ أَصْحَابِهِ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، لَقَدْ ظَنَّنَا أَنْ لَا يُتَمَتَّعُ بِكَ زَمَانًا لِمَا رَأَيْنَا مِنْ جَزَعِكَ، قَالَ: «إِنَّا أَهْلُ بَيْتٍ نَجْزِعُ مَا لَمْ تَنْزِلِ الْمَصِيبَةُ فَإِذَا نَزَلَتْ صَبَرْنَا».

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ الدَّقَاقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْكُوفِيِّ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْبَرْمَكِيِّ، قَالَ: حَدَّثَنَا الْحَسَنِ بْنُ الْهَيْثَمِ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبَّادُ بْنُ يَعْقُوبَ الْأَسَدِيِّ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْسَةُ بْنُ بَجَادٍ الْعَابِدِ، قَالَ: لَمَّا مَاتَ إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ وَفَرَعْنَا مِنْ جَنَازَتِهِ جَلَسَ الصَّادِقُ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَجَلَسْنَا حَوْلَهُ وَهُوَ مُطْرَقٌ، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ فَقَالَ: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ هَذِهِ الدُّنْيَا دَارُ فِرَاقٍ وَدَارُ التَّوَاءِ لَا دَارَ اسْتِوَاءٍ عَلَيَّ أَنْ فِرَاقَ الْمَأْلُوفِ حُرْقَةٌ لَا تُدْفَعُ / [[ص ١٠٤]] وَلَوْعَةٌ لَا تُرَدُّ وَإِنَّمَا يَنْفَاضُ النَّاسُ بِحُسْنِ الْعَزَاءِ وَصِحَّةِ الْفِكْرِ، فَمَنْ لَمْ يَثْكَلْ أَخَاهُ

قياساً على أصل فاسد وهو ما ذهبوا إليه من حصول النصّ على أبيه إسماعيل، وزعموا أنّ العدل يوجب بعد موت إسماعيل النصّ على ابنه لأنّه أحقّ الناس به، وإذا كنّا قد بيّنا عن بطلان قولهم فيما ادّعوه من النصّ على إسماعيل فقد فسد أصلهم الذي بنوا عليه الكلام.

على أنّه لو ثبت ما ادّعوه من نصّ أبي عبد الله عليه السلام على ابنه إسماعيل لما صحّ قولهم في وجوب النصّ على محمد ابنه من بعده لأنّ الإمامة والنصوص ليستا موروثين على حدّ ميراث الأموال، ولو كانت كذلك لاشترك فيها ولد الإمام، وإذا لم تكن موروثية وكانت إنّما تجب لمن له صفات مخصوصة ومن أوجبت المصلحة لإمامته، فقد بطل أيضاً هذا المذهب.

* * *

شرح جمل العلم والعمل / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٢٢٤]] والإسماعيلية القائلون بإمامة إسماعيل بن جعفر، فقولهم / [[ص ٢٢٥]] يبطل بأنّ إسماعيل مات في حياة أبيه، فكيف تثبت إمامة ميتّ يكون موته قبل موت أبيه الإمام. وإذا لم تثبت إمامته، لم تثبت إمامة أحد من أولاده، لأنّها فرع على ثبوت إمامته. على أنّ اعتبار العصمة التي ذكرناها يُبطل أقاويل هؤلاء الفِرَق على اختلافهم.

ومن ادّعى منهم العصمة والنصّ من المتأخّرين لهذا النسل فهو ضرب من المباهة والمكابرة، ولو كان صحيحاً لكان النصّ من الرسول ﷺ ثابتاً عليهم، وأحد لا يدّعي ذلك. وإذا بطلت هذه الأقاويل ثبتت إمامة موسى بن جعفر عليه السلام.

* * *

تلخيص الشافي (ج ٤) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ٢٠١]] وأمّا الذاهبون إلى إمامة إسماعيل بن جعفر، وبعده إلى إمامة ابنه محمد بن إسماعيل، وسياقهم ذلك في ولده وولد ولده، فقولهم يبطل بأنّ إسماعيل / [[ص ٢٠٢]] مات في حياة أبيه بلا خلاف، فكيف تثبت إمامته مع ثبوت إمامة أبيه؟ وإذا لم تصحّ إمامته فلا يصحّ منه النصّ على ابنه، فإنّ صحّة ذلك مبنية على ثبوت إمامته. ولا يمكن أن يدّعي أحد النصّ على محمد بن إسماعيل من أبي عبد الله جعفر بن محمد عليه السلام، وإذا لم يثبت النصّ عليه بطلت إمامته.

على أنّ من المعلوم الذي لا شكّ فيه ارتفاع العصمة في هذا

محالة، وإذا علم الله أنّه يموت قبل الأوّل وأمره باستخلافه، لكان الأمر بذلك عبثاً مع كون النصّ كذباً، لأنّه لا فائدة فيه ولا غرض صحيح، فبطل ما اعتمدوه في هذا الباب.

وأما ما ادّعوه من تسليم الجماعة لهم حصول النصّ عليه فإنّهم ادّعوا في ذلك باطلاً وتوهّموا فاسداً، من قبل أنّه ليس أحد من أصحابنا يعترف بأنّ أبا عبد / [[ص ٣٠٩]] الله عليه السلام نصّ على ابنه إسماعيل ولا روى راوٍ ذلك في شاذّ من الأخبار ولا في معروف منها، وإنّما كان الناس في حياة إسماعيل يظنون أنّ أبا عبد الله عليه السلام ينصّ عليه لأنّه أكبر أولاده، وبما كانوا يرونه من تعظيمه، فلمّا مات إسماعيل عليه السلام زالت ظنونهم وعلموا أنّ الإمامة في غيره، فتعلّق هؤلاء المبطلون بذلك الظنّ وجعلوه أصلاً وادّعوا أنّه قد وقع النصّ، وليس معهم في ذلك أثر ولا خبر يعرفه أحد من نقلة الشيعة، وإذا كان معتمدهم على الدعوى المجردة من برهان فقد سقط بها ذكرناه.

فأمّا الرواية عن أبي عبد الله عليه السلام من قوله: «ما بدا لله في شيء كما بدا له في إسماعيل»، فإنّها على غير ما توهّمه أيضاً من البداء في الإمامة، وإنّما معناها ما روي عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «إنّ الله تعالى كتب القتل على ابني إسماعيل مرّتين فسألته فيه فعفا عن ذلك، فما بدا له في شيء كما بدا له في إسماعيل»، يعني به ما ذكره من القتل الذي كان مكتوباً فصرفه عنه بمسألة أبي عبد الله عليه السلام.

وأما الإمامة فإنّه لا يُوصف الله فيه بالبداء، وعلى ذلك إجماع فقهاء الإمامية ومعهم فيه أثر عنهم عليهم السلام أنّهم قالوا: «مهما بدا لله في شيء فلا يبدو له في نقل نبيّ عن نبوته ولا إمام عن إمامته ولا مؤمّن قد أخذ عهده بالإيمان عن إيمانه».

وإذا كان الأمر على ما ذكرناه فقد بطل أيضاً هذا الفصل الذي اعتمدوه وجعلوه دلالة على نصّ أبي عبد الله عليه السلام على إسماعيل.

/ [[ص ٣١٠]] فصل: فأمّا من ذهب إلى إمامة محمد بن إسماعيل بنصّ أبيه عليه فإنّه منتقض القول فاسد الرأي، من قبل أنّه إذا لم يثبت لإسماعيل إمامة في حياة أبي عبد الله عليه السلام لاستحالة وجود إمامين بعد النبيّ ﷺ في زمان واحد، لم يجوز أن تثبت إمامة محمد لأنّها تكون حينئذٍ ثابتة بنصّ غير إمام، وذلك فاسد بالنظر الصحيح.

فصل: وأمّا من زعم أنّ أبا عبد الله عليه السلام نصّ على محمد بن إسماعيل بعد وفاة أبيه، فإنّهم لم يتعلّقوا في ذلك بأثر وإنّما قالوه

ما فيها إلى الله تعالى هو العقل الأول، ثم ما بعده على الترتيب. وعالم الظاهر، وهو عالم الخلق وعالم الشهادة، ويشتمل على الأجرام العلوية والسفلية والأجسام الفلكية والعنصرية، وأعظمها العرش، ثم الكرسي، ثم سائر الأجسام على الترتيب. والعالمان يتزانان من الكمال إلى النقصان، ويعودان من النقصان إلى الكمال، حتى ينتهي إلى الأمر، وهو المعنى المعبر عنه بـ (كن)، ويتنظم بذلك سلسلة الوجود الذي مبدؤه من الله ومعاده إليه.

ثم يقولون: الإمام هو مظهر الأمر، وحجته مظهر العقل الذي يقال له: العقل الأول، والعقل الكلي. والنبى مظهر النفس التي يقال لها: نفس الكل وهو الإمام، وهو الحاكم في عالم الباطن، ولا يصير غيره عالماً بالله إلا بتعليمه إياه، ولذلك يُسمونهم بالتعليميين. والنبى هو الحاكم في عالم الظاهر، ولا يتم الشريعة التي يُحتاج إليها إلا به، ولشريعته تنزيل وتأويل ظاهره التنزيل وباطنه التأويل.

والزمان لا يخلو إمّا عن نبى وإمّا عن شريعته. وأيضاً لا يخلو عن إمام ودعوته، وهي ربّما تكون خفية مع ظهوره، إلا أنّها تكون ظاهرة مع خفائه البتّة، لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرّسل.

وكما يُعرف النبى بالمعجز القولي أو الفعلي كذلك يُعرف الإمام بدعوته إلى الله وبدعوته أنّ المعرفة بالله تعالى لا تحصل إلاّ به، والأئمة من ذريّته، بعضها من بعض، فلا يكون إماماً إلاّ وهو ابن إمام. ويجوز أن يكون للإمام أبناء ليسوا / [[ص ٤٦٠]] بأئمة.

فلا يخلو الزمان عن إمام إمّا ظاهر أو مستور، كما لا يخلو من نور نهار أو ظلمة ليل، لم يزل العالم هكذا ولا يزال. وطريقتهم التأليف بين أقوال الحكماء وأقوال أهل الشرائع فيما يمكن أن يُؤلف منها.

وأما في تعيين أئمة الإسلام فقالوا: الإمام في عهد رسول الله ﷺ كان عليّاً ؑ، وبعده كان ابنه الحسن إماماً مستودعاً، وبعده الحسين إماماً مستقراً، ولذلك لم تذهب الإمامة في ذريّة الحسن ؑ. ثم نزلت الإمامة في ذريّة الحسين وانتهت بعده إلى علي ابنه، ثم إلى محمّد ابنه، ثم إلى جعفر ابنه، ثم إلى إسماعيل ابنه، وهو السابع.

وقالوا: إنّ الأئمة في عهد ابن إسماعيل محمّد صاروا مستورين، ولذلك سمّوهم أيضاً بالسبعيّة، لوقوفهم على السبعة

النسب الذي يسوقون فيه الإمامة، لظهور أفعال وأقوال تنافياها، وما يشتهر منهم من أخذ الأموال من غير وجوهها مثل المكوس والضرائب، وغير الواجب من الخراجات ووضعها في غير مواضعها، وكلّ ذلك لا يتمّ مع القول بالعصمة. ولا يُعتدّ بخلاف من يخالف في ذلك ويُنكره، لأنّه يخالف فيما يُعلم ضرورةً بطلانه.

وهذا إذا صحّ النسب الذي يتنون إليه، فكيف وأهل النسب يدفعونهم عن صحّة / [[ص ٢٠٣]] هذا النسب، فإن ثبت قولهم كفيينا مئونة الكلام في إمامتهم، لأنّ النسب مراعى بلا خلاف بيننا وبين من يخالفنا في إمامتهم.

على أنّ ما أوجبناه من وجوب كون الإمام عالماً بجميع أحكام الشريعة يُبطل قولهم، لأنّ المعلوم أنّ ذلك غير حاصل في كثير منهم قطعاً، وغير مقطوع على حصوله في الباقين، وذلك يمنع من القول بإمامتهم، فإن ارتكب مرتكب ذلك وادّعى لهم العلم بجميع الأحكام، ادّعى ما يُعلم ضرورةً خلافه.

على أنّ ما ظهر من دعواتهم والمتنسين إليهم من فساد المذاهب والقول بالإباحة وحلّ الشريعة وإبطالها وإدخال مذهب الفلاسفة في مذهب الإسلام، وما يدعون من البواطن للعبادات يخرج بنا وبهم عن الكلام في الإمامة، ويحتاج أن يحكم أولاً أصول الشرع والتوحيد والعدل والنبوة، فإذا ثبت ذلك تكلمنا في أعيان الأئمة. وكلّ هذا واضح بحمد الله.

* * *

نقد المحصّل (قواعد العقائد) / نصير الدّين الطوسي (ت ٦٧٢ هـ):
[[ص ٤٥٨]] وأمّا الإسماعيلية ويُسمّون بالباطنية، وربّما يُلقّبون بالملاحدة. وإنّما سمّوا بالإسماعيلية، لانساجهم إلى إسماعيل بن جعفر الصادق ؑ. والباطنية، / [[ص ٤٥٩]] لقولهم: كلّ ظاهر فله باطن، يكون ذلك الباطن مصدراً، وذلك الظاهر مظهرًا له، ولا يكون ظاهر لا باطن له، إلاّ ما هو مثل السراب، ولا باطن لا ظاهر له إلاّ خيال لا أصل له. ولقّبوا بالملاحدة، لعدولهم من ظواهر الشريعة إلى بواطنها في بعض الأحوال.

ومذهبهم أنّ الله تعالى أبداع بتوسط معنى يُعبر عنه بكلمة (كن) أو غيرها عالمين: عالم الباطن، وهو عالم الأمر وعالم الغيب، ويشتمل على العقول والنفوس والأرواح والحقائق كلّها، وأقرب

فأمّا ما روي من قول الصادق عليه السلام: «ما بدا لله في شيء كما بدا له في إسماعيل»، فليس على ما توهموه من البداء في الإمامة، لوجهين:

أحدهما: أنّ أبا عبد الله عليه السلام قال: «إنّ الله كتب القتل على ابني إسماعيل مرتين فسأله فيه، فما بدا له في شيء كما بدا له في إسماعيل»، وعنى به ما ذكره من القتل الذي كان مكتوباً عليه فصرّفه عنه بمسألة أبي عبد الله عليه السلام.

/ [[ص ١٩٧]] الثاني: أنّ الإمامة لا يُوصف الله تعالى فيها بالبداء، لإجماع الإمامية على النقل المشهور عن الأئمة عليهم السلام أنّهم قالوا: «مهما بدا لله في شيء فلا يبدو له في نقل نبي عن نبوته ولا إمام عن إمامته ولا مؤمن قد أخذ الله عهده بالإيمان عن إيمانه»، وذلك يُبطل ما ادّعوه من ثبوت النص، وبالله التوفيق.

اللوامع الإلهية/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ٣٢٤]] وقالت الإسماعيلية: الإمام في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله هو علي عليه السلام، وبعده ابنه الحسن عليه السلام إماماً مستودعاً، وبعده الحسين عليه السلام إماماً مستقراً، ولذلك لم تذهب الإمامة من ذرية الحسين عليه السلام، ثم ابنه علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام، ثم ابنه محمد الباقر عليه السلام، ثم ابنه جعفر الصادق عليه السلام، ثم انتقلت إلى إسماعيل وهو السابع. ولقبوا بالإسماعيلية لقولهم بإمامته، وبالسبعية لأنهم وقفوا على الأئمة السبعة، والباطنية لقولهم: كل ظاهر له باطن، والملاحدة لعدوهم عن ظاهر الشريعة إلى باطنها. وقالوا: إنّ الأئمة في عهد محمد بن إسماعيل صاروا مستورين، ثم ظهر المهدي في بلاد المغرب وادّعى أنّه من أولاد إسماعيل، واتّصل أولاده ابناً بعد ابن إلى المنتصر. واختلفوا بعده، فقال بعضهم بإمامة نزار ابنه، وبعضهم بإمامة المستعلي بالله، وبعد نزار استتر أئمة النزاريين واتّصلت بإمامة المستعلويين إلى أن انقطعت في العاضد. وكان الحسن بن محمد بن علي الصباح المستعلي على قلعة الموت من دعاة النزاريين. ثم ادّعوا بعده أنّ الحسن الملقب بعليّ ذكره السلام [لكن من حيث الرئاسة النبوية لا الدينية ولطيفته بالاعتبار] / [[ص ٣٢٥]] الثاني. سلّمنا، لكن لِم لا يُستغنى عن الدينية بالعلماء، وعن النبوية بالملوك؟ سلّمنا لكن نقول: كان إماماً ظاهراً من أولاد نزار واتّصل أولاده إلى أن انقرضوا.

الظاهرة، ودخل في عهد محمد زمان استتار الأئمة وظهور دعواتهم. ثم ظهر المهدي ببلاد المغرب وادّعى أنّه من أولاد إسماعيل، واتّصل أولاده ابن بعد ابن إلى المنتصر.

واختلفوا بعده، فقال بعضهم بإمامة نزار ابنه، وبعضهم بإمامة المستعلي ابنه الآخر. وبعد نزار استتر أئمة النزاريين، واتّصلت إمامة المستعليين إلى أن انقطع في العاضد. وكان الحسن ابن علي بن محمد الصباح المستولي على قلعة الموت من دعاة النزاريين، ثم ادّعوا بعده أنّ الحسن الملقب بذكره السلام كان إماماً ظاهراً من أولاد نزار، واتّصل أولاده. إلى أن انقرضوا في زماننا هذا.

النجاة في القيامة/ ابن ميثم البحراني (ت ٦٩٩هـ):

[[ص ١٩٥]] الطائفة الرابعة: الإسماعيلية: شهتهم من

وجهين:

أحدهما: أنّ إسماعيل كان أكبر ولد جعفر، وليس يجوز أن ينصّ على غير الأكبر!

الثاني: قالوا: قد أجمع من خالفنا على أنّ أبا عبد الله عليه السلام نصّ على إسماعيل غير أنّهم ادّعوا أنّه «بدا لله فيه»، وهذا قول لا نقبله منهم.

جواب الأوّل: أنّ النصّ على الأكبر متى يجب إذا كان الأكبر باقياً بعد والده أو إذا لم يكن؟ الأوّل مسلم والثاني ممنوع، فإنّ إسماعيل عليه السلام مات في زمن والده، وإذا كان كذلك لم يكن للنصّ عليه معنى، ولو وقع لكان كذباً، لأنّ المعنى / [[ص ١٩٦]] أنّ المنصوص عليه يكون خليفة الماضي فيما يكون يقوم به، فإذا لم يبق بعده لم يكن خليفته، فيكون النصّ عليه حينئذ كذباً لا محالة.

وجواب الثاني: أنّنا لا نسلم تسليم الجماعة لهم حصول النصّ عليه، فإنّ أحداً من أصحابنا لم يعترف بأنّ أبا عبد الله عليه السلام نصّ على ولده إسماعيل، ولم ينقل أحد منهم ذلك شاذاً ولا معروفاً، وإنّما غلطوا من حيث إنّ الناس كانوا في حياة إسماعيل يظنون أنّ أبا عبد الله عليه السلام ينصّ عليه لأنّه كان أكبر أولاده وكان يُعظّمه، فلمّا مات إسماعيل عليه السلام زالت ظنونهم وعلموا أنّ الإمامة في غيره، فتمسك هؤلاء المبطلون بهذا الظنّ وجعلوه أصلاً وادّعوا وقوع النصّ عليه، وليس عندهم في ذلك أثر ولا خبر يسندوا دعواهم إليه.

يرتكبون ما يُعلم خلافه من الدين ضرورةً، وإجماع الأمة دليل على بطلانه.

ثمّ كلامهم يدلُّ على بطلانه أمور:

الأوّل: أنّه تعالى يفعل بوسائط، وهذا قد تقدّم بطلانه.

الثاني: أنّ العالم أزلي وأبدي، وقد تقدّم بطلان الأوّل، وسيأتي بطلان الثاني.

الثالث: إثبات العقول المجردة، وقد تقدّم بطلان مبنئ ذلك، وهو أنّ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد.

الرابع: أنّ العلم بالله لا يحصل إلا بتعليم الإمام، وقد تقدّم كون النظر مفيداً للعلم بنفسه.

الخامس: أنّ الإمامة أفضل من النبوة لكونها مظهر الأمر وهو العقل، وأنها ليست بواسطة النبوة، بل هي رئاسة مستقلة في عالم الباطن. وهو أيضاً باطل بما تقدّم، وإجماع الأمة، مع كونه عارياً عن البرهان، فهؤلاء كما ترى خارجون عن الملة.

* * *

الصرط المستقيم (ج ٢) / البياضي (ت ٨٧٧هـ):

[[ص ٢٧٢]] إن قلت: فذا لا يتم في الإسماعيلية.

قلت: سنبيّن أنّهم خارجون عن الملة الحنيفية، بالاعتقادات الرديئة، وذلك أنّهم قالوا: كلُّ ظاهر فله باطن، وأنّ الله بتوسط كلمة (كُنْ) [أوجد] عالمي الخلق والأمر، فجعلوه محتاجاً في فعله إلى الوسطة والآلة.

وقالوا: إنّ العالمين ينزلان من الكمال إلى النقصان، ويعودان من النقصان إلى الكمال، وهكذا دائماً، وهذا يقتضي قدّم (كُنْ)، ويلزمه قدّم العالم وأبديته، لأنّ (كُنْ) إنّ كانت حادثة فقد سبقها مثلها، ويتسلسل أو يدور، ولأنّ المخاطب بها إمّا موجود فعبت، أو معدوم فقبیح.

وقالوا: العلم بالله لا يحصل بدون الإمام، وفي هذا دور ظاهر، وقد اعتدّر لهم عن هذا بأنهم يقولون بمساعدته لكمال عقله.

وقالوا: الإمام مظهر العقل، وهو الحاكم في العالم الباطن، والنبیُّ مظهر النفس، وهو الحاكم في العالم الظاهر، فضّلوا الإمامة على النبوة حيث جعلوا / [[ص ٢٧٣]] الإمامة مظهرًا للأشرف وهو العقل، وحاكمة في الباطن، فظهر من هذا الكلام خروجهم عن الإسلام.

احتجّوا بأنّ إسماعيل هو الأكبر، ويجب النصُّ على الأكبر.

[[ص ٣٧٩]] وأمّا الإسماعيلية، فنقول: نقل الأستاذ المحقّق الطوسي (رضوان الله عليه) في حكاية مذهبهم أنّهم يقولون: كلُّ ظاهر فله باطن يكون ذلك الباطن مصدرًا، وذلك الظاهر مظهرًا له، ولا يكون ظاهر لا باطن له إلا ما هو كالسراب، ولا باطن لا ظاهر له إلا خيال لا أصل له.

ومذهبهم أنّ الله تعالى أبداع بتوسط معنى يُعبّر عنه بكلمة (كُنْ) أو غيرها عالمين: عالم الباطن وهو عالم الأمر، وعالم الغيب ويشتمل على العقول والنفوس والأرواح والحقائق كلّها، وأقرب ما فيها إلى الله تعالى هو العقل الأوّل ثمّ ما بعده على الترتيب، وعالم الظاهر، وهو عالم الخلق وعالم الشهادة، ويشتمل على الأجرام العلوية والسفلية والأجسام الفلكية والعنصرية، وأعظمها العرش ثمّ الكرسي ثمّ سائر الأجسام على الترتيب. والعالمان ينزلان من الكمال إلى النقصان، ويعودان من النقصان إلى الكمال حتّى ينتهيا إلى الأمر، وهو المعنى المعبّر عنه بكلمة (كُنْ)، وتتظم بذلك سلسلة الوجود الذي مبدؤه من الله تعالى ومعاده إليه.

ثمّ يقولون: إنّ الإمام هو مظهر الأمر وحجّته، مظهر العقل الذي يقال له: العقل / [[ص ٣٨٠]] الأوّل وعقل الكلّ. والنبیُّ مظهر النفس التي يقال لها: نفس الكلّ. والإمام هو الحاكم على عالم الباطن، ولا يصير غيره عالماً بالله إلا بتعليمه إياه. والنبیُّ هو الحاكم في عالم الظاهر. ولا تتمّ الشريعة التي يحتاج الناس إليها إلاّ به. ولشريعته تنزيل وتأويل ظاهره التنزيل وباطنه التأويل. والزمان لا يخلو إمّا عن نبیّ، وإمّا عن شريعة. وأيضاً لا يخلو عن إمام ودعوته، وهي ربّما تكون خفية مع ظهوره، إلا أنّها تكون ظاهرة مع خفائه البتّة، لئلا يكون للناس على الله حجّة بعد الرُّسل. وكما يُعرّف النبيُّ بالمعجز القولي أو الفعلي كذا يُعرّف الإمام بدعوته إلى الله، وبدعواه أنّ المعرفة بالله تعالى لا تحصل إلاّ به. والأئمة ذريّة بعضها من بعض، فلا يكون إمام إلا وهو ابن إمام. ويجوز أن يكون للإمام أبناء ليسوا بأئمة. ولا يخلو زمان من إمام إمّا ظاهر، وإمّا مستور، كما لا يخلو زمان من نور نهار وظلمة ليل، لم يزل العالم هكذا ولا يزال. وطريقهم التأليف بين أقوال الحكماء وأقوال أهل الشرائع فيما يمكن أن يؤلّف بينها. وأمّا تعيين الأئمة فقد حكينا عنهم فيما تقدّم. وهؤلاء كما ترى لا حجّة لهم فيما يدعونونه في هذه المقامات / [[ص ٣٨١]] مع أنّهم

٦٩ - الأصلح:

أوائل المقالات / الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[[ص ٥٩]] ٢٨ - القول في اللطف والأصلح:

وأقول: إنَّ الله تعالى لا يفعل بعباده ما داموا مكلفين إلاَّ أصلح الأشياء لهم في دينهم ودنياهم وإنَّه لا يدخرهم صلاحاً ولا نفعاً، وإنَّ من أغناه فقد فعل به الأصلح في التدبير، وكذلك من أفقره ومن أصحبه ومن أمرضه فالقول فيه كذلك.

* * *

الذخيرة في علم الكلام / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ١٩٩]] باب: الكلام في الأصلح:

فصل: في ذكر معاني ألفاظ تدور بين المتكلمين في هذه المسألة: لا بدَّ من بيان فوائد ألفاظ يستعملها من أوجب الأصلح في غير الدِّين يضعونها كثيراً في غير مواضعها، وربَّما استدُّوا بإطلاقها على إثبات معانٍ تتبعها، كقولنا: (أصلح) و(صلاح)، وما ينضاف من ذلك إلى 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 اللذة أو السرور أو ما أدَّى إليهما، أو إلى كلِّ واحدٍ منهما.

فأمَّا (الصلاح) فهو عبارة عن النفع الذي فسَّرنا فائدة، ويقال عند التزايد: (أصلح) كما يقال: (أنفع).

والذي يدلُّ على ما ذكرناه أنَّ كلَّ شيءٍ عَلِمَ نفعاً عَلِمَ صلاحاً، وما لم يُعَلَمَ نفعاً لا يُعَلَمَ صلاحاً، ومن يستحيل عليه الصلاح كالقديم تعالى والجماد والميت ويضاف الصلاح كما يضاف النفع، فيقال: (هذا صلاح فلان، وهذا أصلح له)، كما يقال: (نفع له وأنفع له).

و(الصواب) هو الفعل الحسن اللائق بالحكمة لا طراد

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.

قلنا: الأكبرية لا توجب الإمامة كما لا توجب النبوة، ولو سلَّم فإنَّما ذلك لو بقي الأكبر بعد أبيه، وإسماعيل مات في حياة أبيه، فالنصُّ عليه من الله أو من أبيه عبث وسفه وكذب، ولم يرو أحد عن أبيه نصاً فيه، وما ادَّعوه منه فكذب عليه.

إن قيل: إمامته لا يُبطلها موته قبل أبيه، كما أنَّ خلافة هارون عندكم لم يُبطلها موته قبل أخيه.

قلنا: الكلام في خليفته الذي أوصى إليه القيام بعد موته، فلو كان لا خليفة له في البرية دخل في الموتة الجاهلية، ولهذا أوصى موسى إلى يوشع بعد موت أخيه.

احتجُّوا بقول أبيه: «ما بدا لله في شيء كما بدا في إسماعيل».

قلنا: فلا يقع منه البداء في الإمامة، وقد روي عنهم عليه السلام: «مهما بدا لله فلا يبدو في نقل نبيٍّ عن نبوته، ولا إمام عن إمامته، ولا مؤمن قد أخذ الله عهده بالإيمان عن إيمانه».

والبداء الذي ذكره عليه السلام في ابنه هو القتل، فقد روي عنه أنَّه قال: «إنَّ الله كتب القتل على ابني إسماعيل مرتين، فسألته فيه فعفى عنه، فما بدا له في شيء كما بدا له في إسماعيل».

وإذا بطلت إمامته بطلت إمامة ابنه محمد كما قيل فيه، فإنَّ المتفرِّع على الفاسد فاسد.

ومنهم من زعم أنَّ الصادق عليه السلام بعد موت إسماعيل نصَّ على ابنه محمد بن إسماعيل، بناءً على أنَّ القياس يقتضي نقلها من إسماعيل إلى ابنه، إذ هو أحقُّ الناس به.

قلنا: قد أبطلنا النصَّ على إسماعيل، ولو سلَّم فالإمامة ليست بالمواريث، وإلَّا لاشترك ورث الإمام جميعهم فيها، وإنَّما هي تابعة لصفات مخصوصة، ومصلحة معلومة.

وأما القائلون بإمامة محمد بن جعفر الصادق عليه السلام فشدَّاذ جدًّا، وقد انقرضوا.

احتجُّوا بأنَّ أباه مسح التراب عن وجهه، وضمَّه إلى صدره، وحكي عن أبيه الباقر أنَّه «سيوِّد لك ولد يشبهني، فسَمَّه باسمي، فإنَّه على سنَّة جدِّي رسول الله ﷺ».

/ [[ص ٢٧٤]] قلنا: لا نسلَّم ورود ذلك، ولو سلَّم فهو خبر واحد لا يوجب علماً، ولو سلَّم فليس فيه دليل النصِّ عرفاً، ولا فحوى، ولا عادة. على أنَّ محمداً ظهر بالسيف ودعا إلى نفسه، وتسمَّى بأمير المؤمنين، وذلك منكر، إلَّا على عليه السلام حيث سمَّاه به النبي ﷺ.

* * *

واللذات على ما لا ينحصر، فلو وجب عليه تعالى فعل المنافع بشرط أن لا يكون مفسدة على ما يقولون، وقد علمنا أنه تعالى لا يفعل في الوقت الواحد من ذلك إلا ما هو محصور متناه، فما زاد على هذا القدر المفعول من المنافع ولو بجزء واحد، لا يخلو / [[ص ٢٠٢]] من أمور: إمّا أن يقال: إنه غير مقدور، وذلك يُؤدّي إلى تناهي مقدوره تعالى. أو هو مقدور وليس بواجب، لأنّ فعل المنافع غير واجب، وذلك الصحيح الذي نذهب إليه. أو هو واجب ولم يفعله تعالى، وذلك يقتضي إخلاله تعالى بالواجب عليه، والإخلال بالواجب كفعل القبيح في استحقاق الذم، وقد ألزم القوم أن يكون تعالى في كلّ حال لا ينفك من الإخلال بالواجب، لأنّه يفعل قدرًا ولما زاد عليه صفته في الوجوب.

وربما بُني هذا الدليل على تقديم الفعل في الأوقات، وقيل: إذا كان لا وقت فعل فيه الفعل إلا ويمكن تقديمه عليه - والوجوب متعلّق بالتقديم - فلا يجوز التأخير. وهذا المذهب الفاسد يقتضي ألاّ يستقرّ ما فعله تعالى على عدد ولا وقت.

فإن قيل: دلّوا على أن القدر الزائد على ما فعله تعالى من المنافع لا بدّ من كونه مقدوراً له.

قلنا: المنافع هي اللذات وما أدّى إليها، أو السرور وما أدّى إليه، واللذة أن يدرك الحي ما يشتهي. وفي مقدوره تعالى من أجناس الشهوات والمشتهيات ما لا يتناهى، والشهوة لا تحتاج إلى أكثر من بنية القلب، وكذلك سائر أفعال القلوب، ولا قدر من الشهوات الموجودة في القلب إلا وفي المقدور زيادة عليه.

ويجوز اجتماع الأعداد الكثيرة من الشهوات المختلفة في المحلّ في الوقت الواحد عندنا ويجوز عند مخالفتنا في هذه المسألة، ويجوز عندنا خاصّة اجتماع المتماثل أيضاً، فلو لم يكن لزائد من المنافع على ما فعله مقدوراً له تعالى لكان [متناهي] المقدور، وذلك كفر.

/ [[ص ٢٠٣]] وقد قيل في هذا الموضع: لو كانت الشهوة تحتاج إلى بنية زائدة على بنية القلب وكانت كالقدرة لكان الكلام صحيحاً، لأنّه تعالى قادر من البنية على ما لا يتناهى، فيجب الزيادة في البنية وإن عظمت الحلقة ليحصل الشهوة ويقع الانتفاع. وليس لهم أن يقولوا: كلّ شيء [من الأصلح قد فعله ولا يجوز الإخلال به على تحمّله. والقدر الزائد الذي ذكرتموه إن كان صلاحاً فقد فعل]. وذلك أن هذه مغالطة مهمّة لا تُقنع في الموضع الذي جعلناه وفصلناه، لأنّ القدر المفعول لا بدّ من أن

و(الصواب) إذا كان عبارة عن الحسن كما قلناه لم يصحّ فيه التزايد كما لا يصحّ في الحسن التزايد إلا على معنى كثرة وجوه الحسن، وإلا فمعنى الحسن لا يصحّ فيه التزايد، وإذا قيل: أصوب فكما يقال: أحسن ويُراد ما ذكرناه.

وأما إضافة ما يفعله تعالى من الصلاح إلى (التدبير)، فالمراد به ما يرجع إلى التكليف والمكلفين، ولهذا نقول: لو فعل تعالى القبيح لكان ذلك فساداً في التدبير، لأنّه يُبطل الثقة بالتكليف والغرض فيه. ونقول في ضدّ ذلك: إنّه صلاح في التدبير، لاستقامة أحوال التكليف والمكلفين معه.

وأما (الجود) فهو التفضّل بالإحسان، ويقال لفاعله: (جائد)، ولا يقال: (جواد) إلا مع الإكثار من الإنعام والإحسان. ووصف الفرس بالجواد بأنّه مجاز وعلى جهة التشبيه بمن يتبرّع بما عنده من غير حثّ ولا بعث.

وإنما قلنا ذلك لا طراد هذه الألفاظ واستعمالها فيما ذكرناه بغير شبهة.

فأما (البخل) فهو منع الواجب، ولا يجزأ على منع التفضّل لا يستحقّ ذمّاً. وقد ذمّ الله تعالى في كتابه ورسوله ﷺ في كلامه البخل / [[ص ٢٠١]] والبخلاء، فدلّ ذلك على أنّه عبارة عمّا ذكرناه.

والتعلّق بأنّ العرب تُسمّي مانع القرى بخيلاً. غير كافٍ، لأنّ عباراتهم تجري على اعتقاداتهم، فلمّا اعتقدوا وجوب القرى سمّوا مانعه بخيلاً، كما وصفوا الأصنام بأنّها آلهة، لمّا اعتقدوا أنّ العبادة تحقّق لها. ويمكن أن يقال: إنّ 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.

فأما (المقتصد) فهو الذي لا يمنع الواجب عليه فيكون بخيلاً، ولا يُكثّر من فعل الجود والإنعام فيكون جواداً. وأكثر ما تُستعمل هذه اللفظة في من لم يسرف في النفقة فيكون مبدراً ومسرفاً، ولم يُقتصر عن الحاجة فيكون مقترراً مضيئاً.

والكلام بيننا وبين من خالفنا في الأصلح يجب أن يكون في المعاني، فهو المهمّ.

فصل: في ذكر الأدلّة على أنّ الأصلح فيما لا يرجع إلى الدّين لا يجب عليه تعالى:

أكد ما دلّ على ذلك: أنّه تعالى قادر من أجناس المنافع

وأيضاً أن المفسدة إنَّما تتعلَّق بمن هو مكلف، فلو فرضنا المسألة في طفل أو بهيمة لا يشعر بما يصل إلى واحد منهما من المنافع أحد من المكلفين، فيفسد بذلك ولا هو نفسه يفسد لأنَّه غير مكلف. لكان الكلام لازماً، ومعلوم أنَّ الشيء إنَّما يكون لطفاً أو مفسدة مع الإدراك له والعلم به، لأنَّ الداعي لا يكون داعياً إلا مع العلم أو ما يقوم مقامه، ولو فرضنا خلق حيوان غير مكلف في قعر بحر أو وسط برِّ بحيث لا يكلفه يشعر بمنافعه، يفسد بها أو / [[ص ٢٠٥]] يصلح للزم الكلام.

فإن ارتكبوا في كلِّ شخص غير مكلف لا يشعر بمنافعه الواصلة إليه مكلف أنه لا يخلو وعللوا بما حكيناه عنهم. أقدموا على عظيم.

قيل لهم: فكان الأصلح لا يجب في حكمته إلا إذا علم تعالى أن كلَّ زيادة عليه عارٍ من المفسد، بل لا يحسن فعل ذلك إلا مع التعرِّي من المفسد، وإنَّما يحسن ويجب إذا كان في بعض الزيادات عليه مفسدة. فلو فرضنا أن الله تعالى علم في جميع من يخلقه من المكلفين أنه ينتفع بما يوصله إليه ولا مفسدة لأحدٍ في تلك المنافع أن يسقط عنه وجوب خلق الخلق وإيصال النفع إليهم، ووجب على هذا ألا يخلق خلقاً، ويبطل قوههم: 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 مكلفين فالقبيح يمكن أن يقع منهم. لأنَّ ذلك باطل بما دلَّ عليه الدليل من كون أهل الآخرة كلَّهم ملجئين إلى تجنُّب القبيح، وسندلُّ على ذلك فيما يأتي من الكتاب في موضعه بمشيئة الله تعالى وعونه.

وليس لهم أن يدَّعوا: أن زيادة الشهوات تفتقر إلى تعظيم الخلفة وزيادتها، وأن ذلك ينتهي إلى أن يستهجن ويُتَّرف النفوس عنه، ولا يتمُّ في أهل الجنَّة. وذلك أنا قد بيَّنا أن الشهوة لا تحتاج زيادتها إلى زيادة البنية، وأنَّها لا تجري مجرى القدرة. ولو سلَّم على فساده أنَّها تحتاج إلى الزيادة في البنية لما لزم / [[ص ٢٠٦]] ما ظنَّوه من البقاء، ولأنَّه غير ممتنع أن يفعل الله تعالى لأهل الجنَّة الشهوات لتلك الخلق العظيمة، فيلتذُّونها ولا ينفرون عنها.

يكون محصوراً، والزائد عليه ممَّا لم يفعل له صفته في الوجوب، وهكذا كلُّ قدر زائد على المفعول، فكيف يقال: إنَّ كلَّ 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 نُوجب من الأصلح ما تُجوزونه، فإن لزم الإحالة في الإيجاب لزم في التجويز، وذلك لأنَّه غير ممتنع أن يفعل تعالى فعلاً ويجوز أن يفعل تعالى زيادةً عليه وإن لم يفعله، لأنَّ ذلك لا يلحق به نقصاً، إذ لا يوجب ذمًّا.

ولا يجوز أن يفعل تعالى فعلاً في وقت ويجب عليه أن يفعل أكثر منه في ذلك الوقت ولم يفعله، لأنَّ ذلك يوجب الإخلال بالواجب المستحقُّ به الذمُّ، وقد أوضح ذلك: بأنَّ الجسم يجوز أن يتحرَّك في الثاني ويسكن، ولا يصحُّ أن يجب في الثاني الحركة والسكون. والجواز على ما يرون بمخالف للوجوب.

فإن قيل: ما أنكرتم من أن يكون في الزائد على ما فعله تعالى من المنافع فساد في الدِّين، فلذلك لم يفعله؟

قلنا: كون الفعل مفسدة ليس بواجب لا محالة ولا راجع إلى أجناس / [[ص ٢٠٤]] الأفعال، وإنَّما هو للمعلوم، وممكن فيما علِم أنَّه مفسدة ألا يكون مفسدة، فلو قدرناه أنه تعالى ما علم في كلِّ زائد أنه مفسدة أليس كان واجباً فعله؟ ويقتضي ذلك أن لا ينفك تعالى في كلِّ حالٍ من الإخلال بالواجب.

ويمكن أن يقولوا إذ انتهينا معهم إلى هذا الموضع: ما أنكرتم من أن يكون كلُّ شيء فعله تعالى واقتصر عليه من المنافع هو تعالى عالم بأنَّه لو زاد عليه شيء آخر لكان الزائد مفسدة؟ فلو فرضنا في كلِّ قدر زائد من المنافع أنه لا يكون مفسدة في شخص من الأشخاص، قلنا: إنَّ الله تعالى لا يخلق ذلك الشخص، لأنَّه إذا خلقه فغير ممكن إيصال النفع إليه إلا على وجه لا يفارقه الإخلال بالواجب، وهذا كأنَّه وجه قبح يمنع من وجوب الفعل. وهذا السؤال أشكل ممَّا يمكن أن يورد عن القوم على هذا الدليل.

والجواب: أن الإخلال بالواجب على مذهب مخالفينا لا بدَّ منه ولا انفكاك عنه، لأنَّه إذا لم يخلقه وينفعه - وقد علم تعالى أنه لا مفسدة في خلقه وإيصال النفع إليه - فقد أخلَّ بالواجب، وليس يُتَّجى من الإخلال بالواجب إلا القول بأنَّ إيصال المنافع غير واجب، ومع القول بأنَّ إيصالها واجب لا بدَّ من الإخلال بالواجب.

يلزم أن يشكر الأجير المستأجر له من حيث كان متفضلاً بالاستيجار الذي هو سبب استحقاق الأجرة، وذلك أن المستأجر قصد بالاستيجار نفع نفسه دون الأجير فلا يستحقُّ شكراً.

والقديم تعالى يقصد بأصل التكليف الذي هو سبب استحقاق هذه الأمور نفع المكلف، فاستحقَّ الشكر بذلك.

دليل آخر: ومما استدلَّ به أنَّ التفضُّل ضرب من الضروب التي يقع عليها الأفعال كالواجب، ونحن قادرون على هذا الضرب، فمن كان أقدر منا وأكد حالاً في كونه قادراً يجب أن يكون قادراً أيضاً عليه، لأنَّ من قدر على ضرب من / [[ص ٢٠٨]] ضروب الأفعال لا بدَّ من أن يكون قادراً على سائر ضروبه.

وعلى مذهب القوم لا تفضُّل في أفعال الله تعالى، لأنَّ المنافع الواصلة منه إلى العباد كلَّها واجبة عندهم. ولا يلزم على هذه الطريقة المباح وأنه خارج من أفعاله تعالى، لأنَّ في أفعاله ما له معنى المباح وهو العقاب.

دليل آخر: ومما استدلَّ به أنَّ إيصال المنافع إلى الغير إذا خلا من مفسدة لو كان واجباً عليه تعالى لكان واجباً علينا، لأنَّ وجه الوجوب ثابت في الحالين. ولا اعتبار بلحوق المشقَّة منَّا وفقدائها فيه تعالى، لأنَّ أحوال الفاعل لا تُؤثِّر فيما له وجه الفعل، ولهذا قلنا كلُّنا: إنَّ القبيح الذي يقع منَّا على وجهه فيكون قبيحاً لو فعله تعالى لكان منه قبيحاً وإنَّ خالفت أحواله في نفسه لأحوالنا، لأنَّ المعتر في الحسن والقبح والوجوب بصفات الفعل، وقد ثبت أنَّ قضاء الدَّين يجب مع المشقَّة الشديدة، وأنَّ العطيَّة ضارَّة للمعطي والمنع نافع له، فكيف يُؤثِّر المشقَّة في نفي الوجوب؟ ومعلوم أيضاً أنَّ العبادات إذا كثرت مشاقُّها كانت أكد وجوباً وأدخل منه، فكيف يُسقط المشقَّة الوجوب؟

وبعد، فإنَّ في مقابلة الضرر الذي يلحقنا بإيصال المنافع إلى غيرنا الثواب العظيم، وذلك مخرج لتلك المشقَّة من أن يكون ضرراً إلى أن يكون نفعاً، فيجب أن يكون إيصالها واجباً علينا.

وأيضاً فلو كان الضرر مراعى في هذا الباب لوجب أن نعتبر زيادته ونقصانه، كما نعتبر مثل ذلك والنفع إذا حصل في الفعل، وقد علمنا أنَّ إيصال المنافع إلى غيرنا لا يجب علينا، سواء كان استضرارنا بذلك أكثر / [[ص ٢٠٩]] من الانتفاع بمن أوصلناها إليه أو كان أقل منه.

فإن قيل: إذا لم يلزمكم إذا أوجبتكم عليه تعالى الأصلح في الدَّين ما لا نهاية له، فكذلك لا يلزم من قال بالأصلح في الدنيا.

قلنا: الأصلح في الدَّين ليس نشير به إلى أجناس مخصوصة لا بدَّ أن يتعلَّق كونه قادراً بما لا يتناهى 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، وعلى وجه دون وجه، لأنَّه يمنع العلم لا الجنس. فليس كذلك الأصلح في الدنيا، لأنَّه يرجع إلى المنافع والشهوات ممَّا لا نهاية لأجناسه.

اللَّهمَّ إلاً أن يقال لنا: جوزوا في كلِّ قدرٍ زائدٍ على ما وُجِّه من الأفعال أن يكون فيه صلاح ديني زائداً حتَّى لا يقف على حدٍّ ولا غاية.

والجواب عن ذلك: أن الواجبات التي تجب على المكلف 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.

وأما أفعال القلوب فيمكن أن يقال: إنَّ المندوب إليه منها ما لا ينحصر، مثل العزوم على الطاعات المستقبلية. ولا يلزم على هذا الوجه ما لا يتناهى من الألطاف، لأنَّ العزوم إذا كثرت وتزايدت وخرجت عن الحصر لم تتميز، فلا يصحُّ فيها اللطف، لأنَّ اللطف إذا كان داعياً فالداعي لا يدعو إلا إلى ما يتميز ويتعيَّن من الأفعال.

/ [[ص ٢٠٧]] دليل آخر: فلو كان الأصلح واجباً لم يستحقَّ الله الشكر منَّا على ما يفعله بنا من الإحسان والإنعام، ولا استحقَّ العبادة، لأنَّها كفيَّة في الشكر.

وإنَّما قلنا ذلك لأنَّ الواجب لا يُستحقُّ به الشكر، وإنَّما يُستحقُّ بالتفضُّل الذي لفاعله أن يفعله وأن لا يفعله. يوضح ذلك: أنَّ قضاء الدَّين وردَّ الوديعة لا يجب بهما الشكر لوجوبهما، ولا يلزم على هذا أن لا نشكره تعالى على إيصال الثواب والأعواض إلينا لوجوبه، وذلك أنَّه تعالى متفضُّل بأسباب الثواب والأعواض، فصار كأنَّه متفضُّل بهما، وكان له تعالى أن لا يفعل الثواب وأن لا يعوِّض، بأن لا يفعل أسبابها.

ومخالفتنا يوجب الأصلح ولا يُعلِّقه بسبب متفضُّل به، ولا

يلتقط وينفع به، ووجه الوجوب قائم إن كان على ما يذكره مخالفونا، فلا فصل بين المنع من الالتقاط لما ينثر من الحب وبين اعتماد نثر الحب إلا ما ذكرناه وأوضحناه.

* * *

شرح جمل العلم والعمل / السيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ١٠٩]] مسألة: قال السيد المرتضى رحمته الله: والأصلح فيما يعود إلى الدنيا غير واجب، لأنه لو وجب لأدى إلى وجوب ما لا يتناهى، ولكان القديم تعالى غير منفك في كل حال من الإخلال بالواجب.

شرح ذلك: الأصلح في باب الدنيا هو فعل المنافع واللذات الخالية من وجه قبح أو وجه وجوب بالحي. وما هذه صفته لا يجب على القديم تعالى / [[ص ١١٠]] فعله، خلافاً لما ذهب إليه البغداديون.

والذي يدل على ذلك: أن ما أشرنا إليه من اللذات والمنافع هي جنس الأفعال، والقديم تعالى يقدر من كل جنس على ما لا نهاية له، لما دللنا عليه فيما مضى من كونه قادراً لنفسه، فلو كان الأصلح واجباً لوجب عليه تعالى فعل ما لا نهاية له، وذلك محال، وما أدى إليه يجب أن يكون باطلاً.

فإن قالوا: ما لا نهاية له لا يمكن انتفاع الحي به، لأن شهواته متناهية، فلا يصح أن يلتذ بها لا نهاية له من اللذات.

قلنا: إذا فرضتم ذلك فنفرض الإلزام في نفس الشهوة، لأن الشهوة من فعل الله تعالى، وإذا كان لها صفة الوجوب لصحة الانتفاع بها، وجب أن يفعل منها ومن المشتبه ما لا نهاية له، وذلك يؤدي إلى ما قلناه.

ويدل أيضاً على ذلك أنه لو كان الأصلح واجباً لأدى إلى أن لا ينفك القديم تعالى من الإخلال بالواجب.

وإنما قلنا ذلك: لأننا إذا فرضنا أنه تعالى فعل قادراً ما من اللذات ولا خلاف بين المحصّلين في أنه يقدر على فعل الزيادة على ذلك ولو بجزء واحد وإن لم يبلغ إلى ما لا نهاية له، وقد فرضنا أنه لم يفعل ذلك الزائد مع أن له صفة الوجوب، فيؤدي ذلك إلى كونه مخلاً بالواجب على كل حال، وذلك منفي عنه تعالى.

/ [[ص ١١١]] فإن ارتكب مرتكب هرباً من ذلك، بأن يقول: ما زاد على المفعول ليس بمقدور له، يلزمه القول بتناهي

دليل آخر: ومما يدل على أن الأصلح غير واجب، أنه لو كان واجباً - وقد علمنا أن الواجبات العقلية كلها لا بد 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 ضرورة على الجملة أن إيصال المنافع واجب متى خلا من مفسدة أو مشقة على فاعله، ومعلوم خلاف ذلك.

فإن تعلّقوا بها لا يزالون يعتمدونه ويتولّون به: بأن الموسر المكثّر ظامياً يتلظى إلى جرعة من الماء وبذها له لا يؤثر في شيء من أحواله لوجب عليه أن يبذلها ولا يمنعه منها، ويستحقّ الذمّ متى منعه. وإنما وجب ذلك لأنه أصلح، ولا مضرّة على فاعله، وقال: هذا الأصل العقلي الذي طلبتموه منّا.

والجواب: أننا لا نسلّم وجوب بذل الجرعة على كل حال، بل نقول: إن كان من يعتدّ بضرر ذلك العطشان وتلظّيه - وهو الأغلب من الحال والأكثر - فيلزمه الفعل دفعا للضرر عن نفسه، وإن قدرنا بأنه لا غمّ يلحقه فغير واجب عليه عندنا بذل الجرعة. فبطل ما ظنّوه من وجوب ذلك لكونه أصلح.

على أن هذا المثال في غير موضع الخلاف لو كان صحيحاً لأنه يقتضي دفع الضرر عن غيرنا، والخلاف إنما هو في إيصال المنافع التي لا [يضرّ من] يوصل إليه فوتها. ومثال موضع الخلاف بيننا وبين أصحاب الأصلح: موسر كثير المال يعلم حال فقير في جواره لا ضرورة به إلى عطيته حتى إن فاتته / [[ص ٢١٠]] استصرّ غاية الضرر، غير أنه ينتفع بما يدفعه إليه هذا الموسر من ماله، ولا ضرر كثير على الموسر في إيصال ذلك إليه. ومعلوم أن أحداً لا يوجب على هذا الموسر العطية. وهذا مثال موضع الخلاف.

فإن تعلّقوا بقبح منع أحدنا غيره من الاستغلال بطلّ حائطه، أو الانتفاع بما يرميه من فضلة مأكله، أو التقاط الحب المتناثر من حصاده، أو النظر في مرآة منصوبة في داره، وأدعوا أن العلة في قبح منع ذلك أنه منفعة لا ضرر على باذها.

والجواب عن ذلك: أن وجه قبح المنع فيما ذكره أنه عبث لا فائدة فيه، والعبث قبيح ولو كان في المنع من ذلك فائدة.

فإن قلت: لحسن المنع، يبيّن ذلك أن من المعلوم أنه لا يجب على الغني الموسر الذي لا يستصرّ بالتقاط ما تناثر من حبّ زرعه أو لا يعتدّ بضرر يسير كان [في] ذلك أن ينثر شيئاً من الحبّ

مقدور الله تعالى، والخطأ في ذلك أعظم من الخطأ في ما هرب منه.

* * *

تقريب المعارف / أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧ هـ):

[[ص ١٢٤]] وأما الصلاح الدنيوي العري من وجوه القبح غير واجب، لأنه لا تعلق له بالتكليف ولا له في نفسه صفة وجوب كالصدق والانصاف، لأن وجوب ما هذه حاله معلوم ضرورة على جهة الجملة ومكتسباً على جهة التفصيل، ولأنه لو كان له وجه يقتضي وجوبه لكان ذلك لكونه نفعاً، وذلك يوجب كل نفع لا ضرر فيه على الفاعل والمفعول له، والمعلوم ضرورة خلاف ذلك، لوجودنا سائر الأغنياء من العقلاء يمنعون غيرهم ما له هذه الصفة ولا يستحقون [به] الذم من أحد.

وتعلق القائلين بالأصلح في إثبات وجه لوجوبه: بذم مانع الاستغلال / [[ص ١٢٥]] بطل حائطه، والتقاط المتناثر من حب زرع، وتناول الماء من نهره، ليس بصحيح، لأنه لو كان الوجه فيه كونه نفعاً خالصاً لوجب كل نفع خالص، لأن صفة الوجوب لا تختص بمثل دون مثل، وقد علمنا ضرورة خلاف ذلك، وإنما قبح المنع بحيث ذكره لكونه عبثاً لا غرض فيه، ولهذا متى حصل فيه أدنى غرض حسن، ولو كان الوجه في قبح منعه كونه نفعاً خالصاً لم يحسن، لوجود غرض فيه كالظلم، على أن مثاهم بخلاف الأصلح، لقولهم بوجوب فعل ما فيه نفع خالص، وقد علمنا أنه لا يجب بناء الحائط للاستغلال به، ولا حفر النهر لتناول الماء منه، ولا نثر الحب للالتقاط، وإذا لم يجب فلا شاهد لهم.

ولا لهم أن يتعلقوا في إيجابه: بأن فاعله جواد ومانعه بخيل، وصفة الجود مدح وهو جدير بها سبحانه، وصفة البخل ذم لا يجوز عليه تعالى، لأن ذلك تعلق بعبارة يجوز غلط مطلقها وصوابه، ولا يجوز إثبات وجه الوجوب والقبح للموصوف ضرورة أو استدلالاً، ولا يجوز عند أحد من العلماء إثبات صفات الذوات بها، على أن المعلوم اختصاص إطلاق الجود والبخل بغير من ذكره، لأنه لا أحد يصف من لم يمنع من الاستغلال والالتقاط الذي هو شاهد لهم بأنه جواد، وإنما يصفون بذلك من أكثر الإحسان كحاتم وإن كان عليه فيه ضرر، بل لا يصفون بالجود من له إحسان ما، ولو كان الجود اسماً لمن ذكره لوجب اختصاصه به، أو إطلاقه، والمعلوم خلاف ذلك.

وأما بخيل فليس بوصف لمن ليس بجواد، لعلمنا بوجود أكثر العقلاء غير موصوفين بالجود ولا البخل، ولو كان اسماً لمن منع نفعاً خالصاً لوجب وصف كافة العقلاء به، حتى الأنبياء والأوصياء والفضلاء، لأنه لا أحد منهم إلا وهو مانع ما له هذه الصفة، وإنما هو مختص بمانع الواجب عليه لغيره، لكونه اسماً للذم / [[ص ١٢٦]] حسب ما نطق به القرآن، وإطلاق العرب له [على] مانع القرى لاعتقادهم وجوبه عليهم، ولهذا لا يصفون به من أخل بواجب يختصه، ولا مانع التفضل على كل حال، ويجوز أن يكون ذلك مجازاً، والمجاز لا يقاس عليه ولا يجعل أصلاً يرجع إليه، فسقط ما تعلقوا به معنى وعبارة، والمنة لله.

وأيضاً فإن المفعول منه في الوقت الواحد لا بد من انحصاره، لوجوب انحصاره، ما يخرج إلى الوجود وما زاد عليه، مما حكمه حكمه في النفع لا يخلو أن يكون مقدوراً له تعالى أو غير مقدور، ولا يصح كونه غير مقدور، لكونه تعالى قادراً لنفسه، ولكونه مقدوراً لا يخلو أن يكون واجباً أو غير واجب، وكونه واجباً يقتضي كونه تعالى غير منفك في حال من الإخلال بالواجب، فلم يبق إلا أنه غير واجب.

وليس لأحد أن يقول: فأنتم تميزون فعل الأصلح، فيلزمكم في الجواز ما ألزمتموه في الوجوب، لأن الإخلال بالواجب لا يجوز عليه تعالى، والإخلال بالجائز جائز منه، فافترقا بغير شبهة.

وليس له أيضاً أن يقول: القدر الزائد إن كان صلاحاً فلا بد أن يفعله، وإن لم يكن كذلك فلا مسألة علينا، لأننا فرضنا مساواة القدر الزائد المعدوم لما وجد منه في الصلاح، فاقترض سقوط وجوب الأصلح، أو كونه تعالى غير منفك من الإخلال بالواجب، فسؤالهم إذن خارج عن تقديرنا.

ولنا في هذا الدليل نظر لا يحتمله كتابنا هذا.

/ [[ص ١٢٧]] وأيضاً فلو لم يكن في أفعاله تعالى ما له صفة الإحسان لم يجب شكره، لاختصاص الشكر به دون سائر الأفعال، فإذا لم يتعين شكره لم يستحق العبادة، لكونها كيفية في الشكر، وذلك ضلال.

وأيضاً فإننا نعلم ضرورة أن من جملة الأفعال الواقعة منّا ما يستحق به الشكر والمدح، ولا يستحق به الذم، كما نعلم أن من جعلتها واجب ومباح، فيجب أن يكون تعالى قادراً لنفسه على ما

ومأ يدلُّ على صحَّة ما ذهبنا إليه: أنّا وجدنا الحكيم إذا كان أمراً بطاعته، فلن يجوز أن يمنع المأمور ما به يصل إليها إذا كان قادراً على أن يعطيه إيَّاه، وكان بذله له لا يضرُّه، ولا يُخرجه من استحقاق الوصف بالحكمة، ومنعه لا ينفعه.

وكذلك إذا كان له عدوٌّ، يدعوهُ إلى موالاته، ويُجِبُّ رجوعه إلى طاعته، فلن يجوز أن يعامله من الغلظة أو اللين إلّا ممَّا يعلم أنَّه أنجع فيما يريده منه، وأدعى له إلى ترك ما هو فيه من عداوته، والرجوع إلى ولايته. فإنَّ عرض له أمران من الشدَّة والغلظة، أو اللطافة والملاينة، يعلم أنَّ أحدهما أدعى لعدوِّه إلى المراجعة والإنابة، والآخر دون ذلك، ففعل الدون وترك أن يفعل / [[ص ١٢٩]] الأصلح الأدعى، وكلاهما في قدرته سواء، ولا يضرُّه بذلهما، ولا ينفعه منعهما، كان عند الحكماء جميعاً مذموماً، خارجاً عن استحقاق الوصف بالجوود والحكمة.

فلمَّا كان هذا فيما بيَّنَّا على ما وصفنا، وكان الله تعالى قادراً حكيماً جواداً عالماً بمواضع حاجة عباده، أمراً لهم بطاعته وترك عداوته والرجوع إلى ولايته، لا يضرُّه الإعطاء ولا يلحق به صفة الذمِّ، ولا ينفعه المنع ولا يزيد في ملكه، علمنا أنَّه لا يفعل بعباده إلّا ما كان أصلح بحالهم، وأدعاها إلى طاعته، صحَّة كان أو سقماً، لذَّة كان أو ألماً، آمنوا أو كفروا، أطاعوا أم عصوا، قال الله تعالى لرسوله ﷺ: ﴿قُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى ۝٤٤﴾ [طه: ٤٤]، هذا حين علم أنَّ الدعاء على جهة اللين أصلح له، ثمَّ قال في موضع آخر: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِنْ قَبْلِكَ فَأَخَذْنَاهُمْ بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ ۝٤٢﴾ [الأنعام: ٤٢]، حين كانت الشدَّة والغلظة أصلح في دعائهم إلى التضرُّع والخشوع لديهم.

واعلم أنَّ الأصلح إذا فُعلَ بالعبد لا يضطرُّه إلى إيجاد الفعل، وإنَّما هو تيسر في إيجادها، ومعونة عليه، كما أنَّ القدرة لا تضطرُّ العبد إلى إيجاد الفعل، وإنَّما هي تمكين منه وإزاحة للعلة فيه.

فمن نسب الله تعالى إلى أنَّه تعالى لا يفعل بمن كلفه الأصلح فقد جعله بخيلاً ومقتصدًا، ومن نسبه إلى أن لا يعطي من كلفه الطاعة القدرة عليها فقد جعله ظالماً جائراً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

[نقوض على هذه النظرية مع دفعها]:

فإنَّ قال قائل: إذا كان قد فعل بجميع خلقه الأصلح، فقد

هذه حاله، وذلك ينتقض قوله: إنَّه ليس في الشاهد ولا الغائب ما يخرج عن واجب في العدل أو واجب في الجود.

كنز الفوائد (ج ١) / أبو الفتح الكراجكي (ت ٤٤٩ هـ):

[[ص ١٢٧]] نظرية الأصلح:

فصل: من الكلام في الأصلح، وقد اشتهر عن المعتزلة أنَّها من أهل العدل، وذلك لقولها: إنَّ الله تعالى لا يكلف العبد إلّا ما يستطيع. ولها مع ذلك قول تنسب الله ﷻ فيه إلى الأمر القبيح، وتضادُّ به ما أوجبه الدليل من وصفه بالحسن الجميل، وهو ما ذهب إليه الجبائي وابنه عبد السلام ومن وافقها، وهم اليوم أكثر المعتزلة، من أنَّ الله تعالى وإنَّ كان عدلاً كريماً، فإنَّه لا يفعل بخلقه الأصلح، ولا يتفضَّل عليهم بالأفنع، وإنَّه يقتصر بهم من النفع والصلاح على نهاية غيرها أفضل منها وأصلح، مع حاجتهم إلى ما يمنعهم إيَّاه من الصلاح، أو فقرهم إلى المنافع التي حرّمهم إيَّاه من الإنعام والإحسان، وهو قادر على ما يحتاجون إليه، ومع ذلك هو غنيٌّ عن منعه، عالم بحسن بذله وفعله، والعباد يتضرَّعون إليه في التفضُّل عليهم به فلا يرحم / [[ص ١٢٨]] تضرَّعهم، ويسألونه المنَّة بفعله فلا يجيبهم، ويرجونه فيخيب رجاءهم، ويتمنَّونه من فعله فلا يهب لهم مناهم، تعالى الله عمَّا يقولون علواً كبيراً.

والذي نذهب في ذلك إليه ممَّا وافقنا البلخي فيه:

هو أنَّ الله سبحانه متفضِّل على جميع خلقه بنهاية مصالحهم، متطول عليهم بغاية منافعهم، لا يسألونه صلاحاً إلّا أعطاهم، ولا يلتمسون منه ما يعلم أنَّه لهم أنفع إلّا فعله بهم، ولا يمنعهم إلّا ممَّا يضرُّهم، ولا يصدِّهم إلّا عمَّا يُفسدُهم، ولا يحول بينهم وبين شيء يصلحهم، وأنَّه لا يقضي عليهم بشيء يسرُّهم أو يسوؤهم إلّا وهو خير لهم وأصلح ممَّا صرفه عنهم.

والذي يدلُّ على ذلك هو ما ثبت من أنَّ الله تعالى عالم بقبح القبيح، وغنيٌّ عن فعله، لا يُجبر على الحسن، ولا يحتاج إلى منعه، وأنَّه مستحقٌّ للوصف بغاية الجود، ومنفيٌّ عنه البخل والتقصير، خلق الخلق لمنافعهم، واخترعهم لمصالحهم، فلو منعهم صلاحاً لناقض ذلك الغرض في خلقهم، ولم يكن مانعاً نفعاً هو قادر عليه عالم بحسنه إلّا لحاجة إليه، أو للبخل به، أو للافتقار في صنعه، وذلك كلُّه منفيٌّ عن الله سبحانه.

وقد جاءت الأخبار عن آل محمد (صلوات الله عليهم): بأن الله لا يفعل بعده إلا أصلح الأشياء له.

أخبرني شيخنا المفيد أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان رحمته الله، قال: أخبرني أبو القاسم جعفر بن محمد، عن محمد بن يعقوب، عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن يحيى بن إبراهيم، عن عاصم بن عبيد، عن أبي حمزة الثمالي، عن علي بن الحسين أنه قال: «الصبر والرضا عن الله رأس طاعة الله، ومن صبر ورضي عن الله بما قضى عليه فيما أحب أو كره هو خير له».

وقد ظن من لا معرفة له أننا لما قلنا: إن الله تعالى يفعل بعباده الأصلح لهم، أنه يلزمنا على ذلك، أن يكون ما يفعله بأهل النار من العذاب أصلح لهم.

وقد رأيت من أصحابنا من يلتزم ذلك، ويقول: قد أخبر الله تعالى عن أهل النار أنهم ﴿لَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾ [الأنعام: ٢٨]، قال: ولو رُدُّوا وعادوا لاستحقوا من العذاب أكثر مما يفعل بهم في النار، فالإقتصار بهم على ما هم فيه أصلح لهم.

وهذا غير صحيح، والأصلح إنما هو التيسير إلى فعل الطاعة، وتسهيل الطريق التي هي تناولها. وهذا لا يكون إلا في حال التكليف دون غيرها.

فأما الآية فإنما تضمنت تكذيب أهل النار فيما قالوه، لأن الله تعالى أخبر عنهم فقال: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنعام: ٢٧].

فقال الله تعالى مكذباً لهم: ﴿بَلْ بَدَأ لَهُمْ مَا كَانُوا يُحْفُونَ مِنْ قَبْلُ وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ [الأنعام: ٢٨].

* * *

الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد/ الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):

/ [ص ١٤٠] فصل (٥): الكلام في فعل الأصلح:
وأما الأصلح في باب الدنيا فهو الأنفع الألد الذي لا يتعلق به لطف، فإنه لا يجب على الله تعالى، لأنه لو وجب ذلك لأدَّى وجوب فعل ما لا يتناهى وذلك محال، أو إلى أن لا ينفك القديم تعالى من الإخلال بالواجب وذلك فاسد.

ساوى بين وليه وعدوه، ومن ساوى بينهما فغير حكيم في فعله.

/ [ص ١٣٠] قلنا: إنما التسوية بينهما أن يشبها جميعاً، أو يمدحها، أو يفعل بهما جميعاً ما يشتبهانه ويلدُّهما، وليس التسوية بينهما أن يفعل لهما ما يكون أدعى إلى طاعته، وأزجر عن معصيته. ألا ترى أن رجلاً لو كان له عبدان، قد أطاعه أحدهما، وعصاه الآخر، فقصد إلى الذي أطاعه فمدحه وأعطاه لتزداد بذلك رغبته في طاعته، ويرغب عبيده في فعلها، وقصد إلى الآخر فشتمه وعاقبه على ذنبه الذي ارتكبه، ليزجره عن معصيته، ويصير إلى طاعته، وينزجر غيره أيضاً عن مثل فعله، لكان قد فعل بكل واحدٍ منهما ما هو أصلح له؟ ولم يجز أن يقال - مع ذلك - : إنه قد ساوى بينهما، وقد أمر الله تعالى عبديه المؤمن والكافر بالطاعة، ونهاهما جميعاً عن المعصية، وأقدرهما على ما كلفهما، وأزاح علفهما. ولا يقال - مع ذلك - : إنه قد ساوى بينهما، إلا أن يُراد بالمساواة أنه قد عدل فيهما ولم يظلم أحدهما، فذلك صحيح. فإن قال: إذا أوجبتم أن يفعل بعباده كل ما فيه صلاحهم في دينهم، وفي أداء ما كلفهم، فقد أوجبتم أن لما عنده مما فيه صلاحهم غايةً ونهايةً.

قلنا: لسنا نقول ذلك، بل نقول: لا غاية لما عند الله تعالى مما فيه صلاح العباد ولا نهاية له ولا نفاذ، وإن في سلطانه وقدرته أمثالا لما فعله بهم مما فيه صلاحهم. ولكنه إنما يأتيهم من ذلك في كل وقتٍ بقدر حاجتهم، وما يعلم أنه الأصلح لهم.

فإن قال: فإذا كان الذي فعل بهم مما تقولون: إنه الأصلح لهم، أمثال، فقد وجب إذا جمعت لهم تلك الأمثال أن تكون أصلح لهم من الواحد.

قلنا لهم: ليس يجب ذلك.

ومما يدل على أن القول ما قلنا، أنه يكون صلاح المريض مقداراً من الدواء، ولذلك المقدار من الدواء أمثال، لو جمعت كلها له لصار تضرراً عليه، ولقتلته.

وكذلك الجائع قد يكون مقدار من الطعام فيه صلاحه، ولذلك المقدار / [ص ١٣١] أمثلة، لو ضُمَّت فأكلها لعادت عليه ضرراً ولأمرضته.

وكذلك قد يكون معنى، هو صلاح العبد في دينه، وله أمثال، لو جمعت له لم يكن فيها صلاحه، بل كان فيها ضرره وفساده.

نقد المحصل (قواعد العقائد) / نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):
 / [[ص ٤٥٣]] والبغداديون من المعتزلة قالوا: الأصلح واجب عليه تعالى، لأن الأصلح وغير الأصلح متساويان بالقياس إلى قدرته، والقادر المحسن إلى غيره إذا تساوى شيان بالقياس إليه وكان في أحدهما زيادة إحسان إلى غيره اختاره فيها البتة.

* * *

عجالة المعرفة / محمد بن سعيد الراوندي (ق ٧هـ):

[[ص ٣٣]] ولا يختار إلا ما هو صلاح العباد، لأنه لا يحتاج إلى فعله، فلا بد من أن يكون قد خلق الخلق لغاية تُؤدّي إليها حكمته، وتلك الغاية تكون كمال خلقه.

* * *

أنوار الملكوت / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ١٨٥]] المسألة الخامسة: في الأصلح في الدنيا:

قال: والأصلح واجب في الدنيا، إذ لا مانع منه، وتركه بخل. وأيضاً فعدم وقوعه ينقض حقيقة القادر، ولا إخلال منه تعالى بواجب، لأنه إننا نجرمنا ذلك لعلمه بوجود مفسدة فيه، وهكذا نقول في مرض الطفل والبهيمة، وأهل الجنة منزّهون عما يُنفّر، وزيادة الشهوات تفتقر إلى زيادة البنى، فكان مفسدة من هذا الوجه. والشكر المتعلق به هذيان، لوجوده في الثواب والأعواض. وفعل الأسباب مقابل بمثله. وأيضاً فشكره على الألفاظ الدينية مشهور. وقول إبراهيم عليه السلام: ﴿وَاجْتَنِبِي وَبَيِّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾ [إبراهيم: ٣٥] معلوم، وكيف يحسن من العاقل أن يمنع الإنسان الصادي من بحر يملكه، أو يمنعه من السكون والاستظلال بظل داره، ولقط ما تناثر من حبه، أو الانتفاع بما يليق به مما أكله رغبة عنه؟ والصانع مالك خزائن الدنيا، فهو بأن لا يمنعنا أولى.

أقول: اختلف المتكلمون في الأصلح في الدنيا، هل هو واجب على الله تعالى أم لا؟ وذلك كما إذا علم الله تعالى أنه إن أعطى زيدا ألف درهم انتفع به، وليس فيه مضرة له ولا لأحد ولا مفسدة ولا وجه قبح. فذهب شيخنا أبو إسحاق عليه السلام إلى وجوبه، وهو مذهب البغداديين وأبي القاسم البلخي. وقال باقي أصحابنا والبصريون من المعتزلة والأشاعرة: إنه لا يجب.

واحتج الشيخ بوجهين:

وإنما قلنا ذلك لأن النفع واللذة هو تعالى يقدر من جنسها على ما لا يتناهى، فلو كان ذلك واجباً لأدّى إلى ما قلناه. ولو قلنا هرباً من ذلك: إنه لا يقدر إلا على متناه أدّى إلى القول بتناهي مقدرات الله تعالى وذلك كفر.

ولا يلزم على ذلك أن يكون اللطف في باب الدين مثل ذلك، لأن اللطف في باب الدين بحسب المعلوم، وليس يجب أن يكون المقذور منه ما لا نهاية له، ولو فرضنا ذلك لقبح المكلف وإن كان ذلك بعيداً. وليس كذلك اللذة والنفع، لأنه يرجع إلى جنس المقذور، فيجب أن يكون / [[ص ١٤١]] قادراً منه على ما لا نهاية له.

ويدل أيضاً على أن الأصلح في باب الدنيا غير واجب أنه لو كان واجباً لما استحقّ تعالى الشكر بفعلها، لأن من فعل واجباً كقضاء الدين وردّ الوديعة لا يستحقّ الشكر، وإنما يستحقّ الشكر بالتفضّل المحض. ولو لم يستحقّ الشكر لما استحقّ العبادة، لأنّها كفيّة في الشكر، وذلك خلاف الإجماع.

وهو تعالى وإن استحقّ الشكر على الثواب والعوض الواجبين فلاّن سبب الثواب التكليف وهو تفضّل، وكذلك الآلام التي يستحقّ بها العوض تابعة للتكليف الذي هو تفضّل.

* * *

الياقوت في علم الكلام / إبراهيم بن نوبخت (ق ٥ أو ٦):

[[ص ٥٥]] والأصلح واجب في الدنيا إذ لا مانع منه وتركه بخل، وأيضاً فعدم وقوعه ينقص حقيقة القادر ولا إخلال منه تعالى بواجب، لأنه إننا نجرمنا ذلك لعلمه بوجود مفسدة فيه، وهكذا نقول في مرض الطفل والبهيمة، وأهل الجنة منزّهون عما يُنفّر، / [[ص ٥٦]] وزيادة الشهوات تفتقر إلى زيادة البنى، فكان مفسدة من هذا الوجه.

والشكر المتعلق [به] هذيان، لوجوده في الثواب والأعواض وفعل الأسباب مقابل بمثله، وأيضاً فشكره على الألفاظ الدينية مشهور، وقول إبراهيم عليه السلام: ﴿وَاجْتَنِبِي وَبَيِّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾ [إبراهيم: ٣٥] معلوم.

وكيف يحسن من العاقل أن يمنع الإنسان الصادي من بحر يملكه، أو يمنعه من السكون والاستظلال بظل داره، ولفظ ما تناثر من حبه، أو الانتفاع بما يليق به مما أكله رغبة عنه؟ والصانع مالك خزائن الدنيا فهو بأن لا يمنعنا أولى.

* * *

خلقنا وكلفنا. وأيضاً فإننا نشكره تعالى على الألفاظ الدينية مع
أنتها واجبة. وبيان الشكر على الألفاظ الدينية: أنه مشهور بين
الناس. ولأن إبراهيم عليه السلام سأل الله تعالى أن يُجيبه وبنيه عبادة
الأصنام، فقد سأل الله تعالى أن يُلطف له فيُجيبه الكفر.

ثم إن الشيخ عليه السلام تعجب من عدم القول بالأصلح، فقال:
كيف يحسن من العاقل أن يمنع الإنسان العطشان من بحر يملكه
لا يقلُّ بشره منه، أو يمنعه من السكون والاستظلال بظل داره،
أو أن يلتقط ما تاتر من حبه، أو الانتفاع بما يليق به مما يأكله رغبةً
عنه؟ ولا ريب أن ملك الله تعالى كالبحر، وما يتناوله الإنسان مما
يفضيه عليه أقل من نسبة الحبة إلى الحب المتناثر. والشيخ كثر
الأمثلة استظهاراً في البيان.

* * *

مناهج اليقين / العلامة الخلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٣٤٥]] البحث العاشر: في الأصلح:

إذا علم الله تعالى أنه إذا أعطى زيدا ما لا انتفع به، وليس فيه
مفسدة ولا مضرة ولا وجه قبح، أوجب البغداديون وأبو القاسم
الإعطاء، ومنع منه البصريون.

احتج الأولون بأنه إن كان الداعي موجوداً والصارف مفقوداً
وجب الفعل، لكن المقدم حق، والتالي مثله. أمّا الشرطيّة فظاهرة،
وأما بيان صدق المقدم، فلأن جهة الإحسان جهة داع، وانتفاء
المفاسد انتفاء الصارف، والتقدير حصولها.

احتج الآخرون بأن الزائد على ذلك المثال بمثله إذا كان
مساوياً له في المصلحة إن وجب على الله تعالى فعله فرضنا الزائد،
فكان يجب وجود ما لا يتناهي وهو محال، وإن لم يجب لزوم
الإخلال بالواجب.

اعترض عليهم الأولون بأن الأصلح وإن لم يكن واجباً لكنّه
حسن اتفاقاً وجائز فعله، فيلزم تجويز وجود ما لا يتناهي كما
ألزمتونا.

أجاب القاضي بالفرق بين القول بالوجوب الذي يلزم منه
وجود ما لا يتناهي، وبين الجواز الذي لا يلزم منه ذلك، فإن
الجواز لا يستلزم الفعل.

وعندي أن الإلزام غير وارد، لأن الفعل إنما يجب على الله
تعالى من حيث الحكمة / [[ص ٣٤٦]] إذا كان ممكناً، أمّا إذا كان
ممتنعاً فلا، وما لا يتناهي يستحيل إيجاده.

الأول: أنه لا مانع من فعله فيجب، إذ الداعي - وهو علمه
باشتمال الفعل على المصلحة - موجود، والصارف - وهو وجود
القبح - منفي، فوجب الفعل، لأن العقلاء يعدون من لم يفعل
ذلك بخيلاً، والله تعالى أكرم الأكرمين، فوجب صدوره عنه.

/ [[ص ١٨٦]] الثاني: أن حقيقة القادر هو الذي إذا وُجدت
القدرة وتحقق الداعي وانتفى الصارف وجب الفعل، وقد بينا أن
الله تعالى قادر على كل مقدور، وعالم بكل معلوم، والصوراف
منتفية، فلو لم يتحقق الفعل لانتقض معنى القادر.

لا يقال: لو كان الأصلح واجباً لكان الله تعالى محلاً بالواجب،
لأنه قادر على ما لا يتناهي من المنافع، فكلُّ نعمة أفاضها الله تعالى
علينا هو القادر على الأزيد منها.

أجاب الشيخ عنه: بأنه تعالى إنما يُجرِّمنا ذلك لاشتماله على
مفسدة لا نعلمها نحن، وذلك يُجرِّجه عن باب الأصلح.

لا يقال: علمه بوجود مفسدة في زيادة المنافع يتأتى في
المكلفين، فلو فرضنا طفلاً خلقه الله تعالى في موضع لا يطلع عليه
مكلف، أو بهيمة لا يطلع عليها أحد، فإنه يجب عليه إفاضة الجود
عليهما، ولا مفسدة فيه لأحد من المكلفين.

أجاب الشيخ عنه: بأن خلق مثل هذا الحيوان لا يقع، وإلا
لزم ما ذكرتم، أمّا ما شوهد من الحيوانات والأطفال فإنما لم يجب
إفاضة الخير عليها لاشتماله على المفسدة لغيرها من المكلفين.

لا يقال: هذا يستقيم في الدنيا، أمّا الآخرة فلا مفسدة هناك،
فكان يجب عليه تعالى أن يزيد شهواتهم ولذاتهم، وذلك يُؤدِّي إلى
ما لا يتناهي.

/ [[ص ١٨٧]] أجاب الشيخ عنه: بأن زيادة الشهوة إنما
تكون مع زيادة البنية، فكان يجب أن تزيد بنيتهم إلى أن يصير
أحدهم كالجبل العظيم، وذلك منفر غاية التنفير، وأهل الجنة
منزهون مما يوجب التنفر.

لا يقال: لو كان الأصلح واجباً لما استحقَّ الله تعالى الشكر
عليه، لأنه يصير كقضاء الدين.

أجاب الشيخ عنه: بأن الثواب والعوض واجبان عندكم،
ومع ذلك إننا نشكره عليها.

لا يقال: إننا نشكره على فعل سبب الثواب، وهو الخلق
والتكليف.

أجاب الشيخ عنه: بأنه مقابل بمثله، فإننا إننا نشكره لأنه

(احتجَّ الشيخ) يعني المصنَّف (بوجهين):

الأوَّل: أنه لا مانع من فعله، فيجب) بوجود المقتضي له، (إذ
الداعي - وهو علمه تعالى باشتغال الفعل على المصلحة -
موجود، والصارف - وهو وجوه القبح - منفيٌّ)، لأنَّ التقدير
ذلك، فوجب الفعل.

قوله: (ولأنَّ العقلاء يعدُّون من لم يفعل ذلك بخيلاً، والله
تعالى أكرم الأكرمين، فوجب صدوره عنه)، وهذا دليل ثانٍ على
المطلوب.

/ [[ص ٣٩٦]] قوله: (الثاني: أنَّ حقيقة القادر هو الذي إذا
وُجِدَتْ قدرته) على الفعل، وتحقَّق داعيه إلى إيجاده، وانتفى
صارفه عنه، (وجب) صدور (الفعل عنه. وقد بيَّنَّا فيما تقدَّم) أنَّ
الله تعالى قادر على كلِّ مقدور) فيندرج فيه ذلك الفعل، أعني
الأصلح، (عالم بكلِّ معلوم) فيندرج فيه علمه باشتغال الفعل
المذكور على المصلحة، (والصوارف) عنه (منتفية)، إذ الفرض
ذلك، (فلو لم يتحقَّق ذلك الفعل لانتقض معنى القادر) بوجوده،
وعدم حدِّه المذكور.

(لا يقال: لو كان الأصلح واجباً لكان الله تعالى مخالفاً
بالواجب)، والتالي باطل لما تقدَّم. بيان الملازمة: (أنَّه تعالى قادر
على ما لا يتناهى من المنافع، فكلُّ نعمة أفاضها الله تعالى فهو قادر
على الأزيد منها)، فإذا لم يفعل ذلك مع وجوبه عليه كان مخالفاً
بالواجب.

(أجاب الشيخ) يعني المصنَّف (عنه بأنَّ الله تعالى إنَّما يُجرِّمنا
ذلك) أي الأزيد (لاشتغاله على مفسدة لا نعلمها نحن، وذلك
يخرج عن باب الأصلح) المذكور، لأنَّ التقدير خلَّوه من جميع
الفاسد، فعلى تقدير اشتغاله على مفسدة لا يكون هو المتنازع.

(لا يقال: علمه بوجود مفسدة في زيادة المنافع يتأتَّى في
المكلِّفين، فلو فرضنا طفلاً خلقه الله تعالى في موضع لا يطَّلَع عليه
أحد) من المكلِّفين (أو بهيمة لا يطَّلَع عليها أحد، فإنَّه يجب عليه
إفاضة الجود) الذي لا يتناهى (عليها) بزعمكم، إذ (لا مفسدة
فيه لأحد من المكلِّفين).

أجاب الشيخ عنه: بأنَّ خلق الله تعالى لمثل هذا الحيوان لا يقع
وإلا لزم ما ذكرتم، وأمَّا ما شوهد من الحيوانات والأفعال فإنَّها لم
تجب إفاضة الخير عليها لاشتغالها على المفسدة كغيرها من
المكلِّفين).

ثمَّ قال البصريُّون اعتراضاً على حُجَج البغداديين: إنَّ الداعي
المذكور داعي الإحسان، وهو لا يوجب وجود الفعل.

واعلم أنَّ البصريِّين عونا بقولهم هذا أنَّ الأصلح ليس له جهة
وجوب وإنَّ كان يجب إذا حصل الداعي والقدرة وانتفى الصارف.
قال البصريُّون: لو وجب الأصلح لوجب علينا فعل النافلة،
لأنَّها أنفع.

وهذا غير وارد، لأنَّ الأصلح ليس وجه وجوب، بل إنَّها يجب
مع خلوص الدواعي، ونحن نمنع منه، لوجود المشقَّة بخلاف
الإحسان منه تعالى، فإنَّه لا مشقَّة له فيه، ويدعوه الداعي، وينتفي
الصارف، فيجب التحقُّق.

* * *

إشراق اللاهوت / عميد الدِّين العبيدي (ت ٧٥٤هـ):

[[ص ٣٩٤]] [المسألة الخامسة: في الأصلح في الدنيا]:

قال المصنَّف: (والأصلح واجب في الدنيا، إذ لا مانع منه،
وتركه بخل. وأيضاً فعدم وقوعه) / [[ص ٣٩٥]] ينقض حقيقة
القادر، ولا إخلال منه تعالى بواجب، لأنَّه إنَّما يُجرِّمنا ذلك لعلمه
بوجود مفسدة فيه، وهكذا نقول في فرض الطفل والبهيمة، وأهل
الجنَّة منزَّهون عمَّا يُنْفَر، وزيادة الشهوات تفتقر إلى زيادة البني،
فكان مفسدة من هذا الوجه. والشكر المتعلِّق به هذيان، لوجوده
في الثواب والأعواض. وفعل الأسباب مقابل بمثله. وأيضاً
فشكره على الألفاظ الدِّينية مشهور، وقول إبراهيم عليه السلام:
﴿وَأَجْنِبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ ۗ﴾ [إبراهيم: ٣٥] معلوم،
وكيف يحسن من العاقل أن يمنع الإنسان الصادي من بحر
يملكه، أو يمنعه من السكون والاستئلال بظلِّ داره، ولقط ما
تناثر من حَبَّة، أو الانتفاع بما يلقيه ممَّا أكله رغبةً عنه، والصارف
مالك خزائن الدنيا، فهو بأنَّ لا يمنعنا أولى).

قال الشارح (دام ظلُّه): (اختلف المتكلِّمون في الأصلح في
الدنيا، هل هو واجب على الله تعالى أم لا؟ وذلك كما إذا علم الله
تعالى أنَّه إذا أعطى زيدا ألف درهم انتفع به، وليس منه مضرة له
ولا لأحد، ولا مفسدة، ولا وجه قبح، فذهب شيخنا أبو
إسحاق رحمته الله إلى وجوبه، وهذا مذهب البغداديين وأبي القاسم
البلخي.

وقال باقي أصحابنا والبصريُّون من المعتزلة والأشاعرة: إنَّه لا
يجب.

تفصّل. (وأيضاً فإنّنا نشكره على الألف الدينيّة) أي / [[ص ٣٩٨]] المتعلّقة بالدين، مع أنّ اللطف في الدين واجب عليه تعالى وفاقاً بيننا. (وبيان الشكر على الألف الدينيّة أنّه مشهور بين الناس).

وفيه نظر، فإنّ الشهرة ليست حجّة. سلّمنا، لكن المشهور بين الناس شكره تعالى على ذلك مطلقاً، أمّا شكره عليها على سبيل الوجوب فليس بمشهور، والنقص يتحقّق بذلك، بل الأولى أنّ يقال: إنّ شكره على الألف واجب، لأنّه منعم، وشكر المنعم واجب بالضرورة.

قوله: (ولأنّ إبراهيم عليه السلام سأل الله تعالى أن يُجنّبه وبنيه عبادة الأصنام، فقد سأل الله تعالى أن يلفظ له، فيُجنّب الكفر)، لاستحالة أن يسأله اجتناب الكفر قهراً وإلجاءً يسلب القدرة عليه، لأنّ ذلك لا يستعقب ثواباً ولا عوضاً، فلا يكون مطلوباً للعقلاء، فقد سأل اللطف من الله تعالى وهو واجب، وإنّما قصد المصنّف تأكيد الردّ على القائلين بعدم وجوب الأصلح لاستلزامه عدم وجوب شكره، فإنّه قال ردّاً عليهم: إنّ الواجب قد يُشكر عليه كالثواب والعوض واللطف، وقد يُستلّ ويُطلب من الله مع وجوبه كما في سؤال إبراهيم عليه السلام، وما يجوز أن يُستلّ يجب الشكر على حصوله.

قوله: (ثمّ إنّ الشيخ رحمه الله تعالى تعجّب من عدم القول بالأصلح، فقال: كيف يحسن من العاقل أن يمنع الإنسان العطشان من بحر يملكه لا يقلّ بشربه منه، أو يمنع من السكون والاستظلال بظلّ داره، وأن يلتقط ما يتناثر من حبة، أو الانتفاع بما يلقيه ممّا يأكله رغبة عنه، ولا ريب في أنّ ملك الله تعالى كالبحر، وما يتناوله الإنسان ممّا يفيضه عليه أقلّ من نسبة الحبة إلى الحبّ المتناثر).

ولو قال: أقلّ من نسبة الحبّ المتناثر إلى أصل حبّ ذي الحبّ كان أولى، لأنّ الذي ادّعى قبحه منع الإنسان من التقاط المتناثر من الحبّ، لا التقاط حبة من الحبّ المتناثر.

قوله: (والشيخ كثر الأمثلة استظهاراً في البيان).

* * *

اللوامع الإلهية / المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ٢٣٨]] النوع الخامس: فعل الأصلح، كما إذا علم الله انتفاع زيد بإيجاد قدر من المال له أو انتفاء ضرر به في الدين

ويمكن أن يقال: خلق مثل هذا الحيوان المفروض وخلق المنافع المذكورة إمّا أن يكون ممكناً أو لا، فإن كان ممكناً التزمناه وإن كان محالاً لم يكن أصلح.

وأيضاً فإنّ قلتم: إنّ المفسد المخرجة للنفع الزائد عن كونه أصلح منحصرة فيما يتعلّق / [[ص ٣٩٧]] بالمكلف، فإنّه يجوز أن يتضمّن النفع الزائد مضرّة وألماً لغير المكلف، فيُخرجه عن كونه أصلح.

(لا يقال: هذا) أي الجواب (يستقيم في الدنيا)، لأنّها دار تكليف، (أمّا الآخرة فلا مفسدة هناك لسقوط التكليف فيها، فكان يجب عليه تعالى أن يزيد لذّاتهم وشهواتهم، وذلك يُؤدّي إلى ما لا يتناهى).

أجاب الشيخ عنه: بأنّ زيادة الشهوة إنّما تكون مع زيادة البنية، فكان يجب أن يزيد بنيتهم إلى أن يصير أحدهم كالجبل العظيم، وذلك منقّر غاية التنفير، وأهل الجنّة منزّهون عمّا يوجب التنفير).

وفيه نظر، فإنّنا نمنع من كون زيادة الشهوات مصلحة، ولو سلّمنا منعنا من كون زيادة الشهوة مشروطة بزيادة البنية، والشاهد يُكذّب ذلك.

والحقّ في الجواب أن يقال: إن أردتم بإيجاب خلق الله تعالى ما لا يتناهى من المنافع بالتدرّج التزمناه، وهذا هو الواقع، لأنّ أهل الجنّة خالدون فيها لا انقضاء لحياتهم ومنافعهم ولذّاتهم. وإن أردتم ما لا يتناهى دفعة واحدة، فهو محال، فيخرج عن كونه أصلح. ولو منعمت استحالت سلّمناه والتزمناه.

(لا يقال: لو كان الأصلح واجباً لما استحقّ الله الشكر عليه، لأنّه يصير كقضاء الدين)، والتالي باطل بالاتفاق.

(أجاب الشيخ عنه: بأنّ الثواب والعوض واجبان عندكم، ومع ذلك فإنّنا نشكره عليهما) على سبيل الوجوب عندكم، فقد تحقّق الشكر على النفع، وهو يناقض دعواكم.

(لا يقال: إنّنا شكرناه على فعل سبب الثواب، وهو الخلق والتكليف) لا على نفس الثواب، وسبب الثواب ليس واجباً على الله تعالى، فلا يناقض ذلك دعوانا كون الواجب لا يستحقّ عليه شكراً.

(أجاب الشيخ عنه بأنّه مقابل بمثله)، فإنّنا لا نُسلم أنّا نشكره على فعل الأصلح، (بل إنّنا نشكره) على الخلق والتكليف، وذلك

باب العدل كدخول النبوة، ثم ذكرت هذه الأصول مفصلة، ولم تكتفوا بدخولها في جملة أبواب العدل / [[ص ١٦٦]] جملة، وحيث فصلتم المجلد ولم تكتفوا بالإجمال فألاً فعلتم ذلك بالنبوة؟

وهذا سؤال رابع، وبها اقتصر بعض المتأخرين على أن أصول الدين اثنان التوحيد والعدل، وجعل باقي الأصول المذكورة داخلاً في أبواب العدل.

فمن أراد الإجمال اقتصر على أصليين التوحيد والعدل، فالنبوة والإمامة التي هي واجبة عندنا ومن كبار الأصول، وهما داخلتان في أبواب العدل.

ومن أراد التفصيل والشرح وجب أن يضيف إلى ما ذكره من الأصول الخمسة أصليين: النبوة، والإمامة. وإلاً ما كان محلاً لبعض الأصول، وهذا بين لمن تأمله.

* * *

٧١ - الأعراس:

أوائل المقالات/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[[ص ١٠٩]] ١١٣ - القول في الألم للمصلحة دون العوض: وأقول: إن العوض على الألم لمن يستصلح به غيره مستحق على الله تعالى في العدل وإن كان واجباً في وجوده لمن يجوز أن يفعله به من المؤمنين. فأما ما يستصلح به غير المؤمنين من الآلام فلا بد من التعويض له عليه وإلاً كان ظلماً، ولهذا قلت: (إن إيلاهم الكافر لا يستحق عليه عوضاً لأنه لا يقع إلا عقاباً له واستصلاحاً له في نفسه وإن جاز أن يصلح به غيره). وهذا مذهب من نفى الإحباط من أهل العدل والإرجاء وعلى خلافه البغداديون من المعتزلة والبصريون وسائر المجبرة. وقد جمعت فيه بين أصول يختص بي جمعها دون / [[ص ١١٠]] من وافقني في العدل والإرجاء بما كشف لي النظر عن صحته ولم يوحشني من خالف فيه إذ بالحجة لي أتم أنس ولا وحشة من حق والحمد لله.

١١٤ - القول في تعويض البهائم واقتصاص بعضها من

بعض:

وأقول: إنه واجب في جود الله تعالى وكرمه تعويض البهائم على ما أصابها من الآلام في دار الدنيا سواء كان ذلك الألم من فعله (جل اسمه) أم من فعل غيره لأنه إنما خلقها لمنفعتهم فلو حرّمها العوض على ألمها لكان قد خلقها لمضرتها، والله يجل عن

والدنيا عنه وعن غيره من المكلفين، أوجه البلخي وهو مذهب البغداديين وجماعة من البصريين، لأن له داعياً إليه، وهو كونه إحساناً خالياً عن جهات المفسدة، لأنه الغرض، ولا مانع له إذ الغرض خلوه عن المفسد، فيجب فعله.

ومنعه الجبائيات، وإلاً لأدّى إلى ما لا نهاية له، إذ ما من أصلح إلا وفوقه مرتبة أخرى خالية عن المفسدة أيضاً وهكذا، فيتحقق حصول ما لا نهاية له، وهو محال.

وقال أبو الحسين: يجب حال دون حال وهكذا، فإنه إذا كان ذلك القدر مصلحة خالية عن المفسدة، وكان الزائد مفسدة وجب إعطاء ذلك القدر، لوجود الداعي وانتفاء الصارف، وإذا لم يكن في الزائد مفسدة إلى غير النهاية فإن الله تعالى أن يفعل وأن لا يفعل.

والحق التوقف في هذا المقام.

واعلم أن الأشاعرة لم يوجبوا عليه تعالى شيئاً مما ذكرناه، بناءً على أصلهم الفاسد من نفي قاعدة الحسن والقبح، وتوهمهم أنه لا حاكم على أحكم الحاكمين، ولم يعلموا أنه سبحانه بإعطائنا العقول السليمة الحاكم بذلك هو الحاكم بالحقيقة، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

* * *

٧٠ - أصول الدين:

الرسائل (ج ١) / (جوابات المسائل الرازية) / السيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

/ [[ص ١٦٥]] المسألة الحادية عشر: [عدد أصول الدين]: وسأل (أدام الله تسديده) عن عدد أصول الدين، وكيف القول فيه؟

الجواب - وبالله التوفيق -: أن الذي سطره المتكلمون في عدد أصول الدين أنها خمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولم يذكروا النبوة.

فإذا قيل: كيف أخلتتم بها؟

قالوا: هي داخلة في أبواب العلم [ظ: العدل] من حيث كانت لطفاً، كدخول الألفاظ والأعراض وما يجري مجرى ذلك. فقيل لهم: فالوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أيضاً من باب الألفاظ، ويدخل في

لأننا نعلم أن تبقية المكلف لا تجب، وللقديم تعالى أن لا يفعلها، فلو لم يفعلها واحترم هذا الظالم بعد حال ظلمه لكان الانتصاف منه غير ممكن، وقد تعلّق الانتصاف على هذا القول بما ليس بواجب، كما علّقه من قدّمنا حكاية قوله بما ليس بواجب.

وليس لهم أن يقولوا: ذلك يحسن، لأن الله تعالى يعلم أنه يُقيه فيستحقّ أعراساً، لأنّ عليهم مثل ذلك إذا قيل لهم: فأجيزوا أيضاً أن يرد القيامة وهو لا يستحقّ العوض، ويعلم الله أنه يتفضّل عليه بما يقع به الانتصاف.

فإذا قالوا: علم الله بأنه يتفضّل لا يُجرح التفضّل من أن يكون غير واجب.

قيل لهم: وعلم الله بأنه يبقى من لا عوض له ليستحقّ العوض لا يُجرح التبقية عن أن تكون غير واجبة، فاستوى الأمران.

والصحيح أن يقال: إنّه تعالى لا يُمكن من الظلم من لا عوض له في الحال ليستقيم الكلام ويترد.

* * *

[ص ٣٦] [مسألة]: اعلم أنّ المنافع التي عرض الله تعالى الأحياء لها ثلاث: منفعة تفضّل، ومنفعة عوض، ومنفعة ثواب. فأما المنفعة على سبيل التفضّل فهي الواقعة ابتداءً من غير سبب استحقاق، ولفاعلها أن يفعلها وله أن لا يفعلها. وأما منفعة العوض فهي المنفعة المستحقّة من غير مقارنة شيء من التعظيم والتبجيل لها. وأما منفعة الثواب فهي المستحقّة على وجه التعظيم والتبجيل. فمنفعة العوض تبين من التفضّل بالاستحقاق، والثواب يبين من العوض بالتعظيم والتبجيل المصاحبين له، فكأنّ التفضّل أصل لسائر المنافع من حيث يجب تقدّمه وتأخر ما عداه، لأنّه لا سبيل للمتنتفع أن ينتفع بشيء دون أن يكون حيّاً له شهوة، والابتداء بخلق الحياة والشهوة تفضّل، فقد صحّ أنه لا سبيل إلى النفع بمنفعة العوض والثواب إلا بعد تقدّم التفضّل. فأما المنفعة بالثواب فهي الأصل للمنفعة بالعوض، لأنّ الآلام وما جرى مجرى الآلام ممّا يُستحقّ به العوض متى لم يكن فيها اعتبار يُفضي إلى الثواب ويُستحقّ به لم يُحسن فعلها، وجرى عندنا مجرى العبث، ولهذا نقول: إن الله تبارك وتعالى لو لم يكلف أحداً من المكلفين ما كان يحسن منه أن يبتدئ بالآلام وإن عوّض عليها.

خلق شيء لمضرّته وإيلامه لغير نفع يوصله إليه، لأنّ ذلك لا يقع إلا من سفية ظالم، والله سبحانه عدل كريم حكيم عالم.

فأما الاقتصاص منها فغير جائز لأنّها غير مكلفة ولا مأمورة ولا عالمة بقبح القبيح، والقصاص ضرب من العقوبة وليس بحكيم من عاقب غير مكلف ولا منته عن فعل القبيح. ولو جاز الاقتصاص من بعضها لبعض لحاز عقابها على جنائياتها على بعض ولو جوب ثوابها على إحسانها إلى ما أحسنت إليه من بعض وذلك كلّه محال. وهذا مذهب كثير من أهل العدل وقد خالف فيه بعضهم وجماعة ممن سواهم.

* * *

الحدود والحقائق / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[ص ٧٣٠] [٢٩ - حدّ العوض هو النفع المستحقّ الخالي من تعظيم وتبجيل.

* * *

الأمالي (ج ١) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[ص ٧] [مسألة]: كان بعض المشايخ المتقدّمين يقول: ليس بممتنع أن يُمكن الله تعالى من الظلم من يعلم من حاله أنه يرد القيامة غير مستحقّ لشيء من الأعراس، أو لما يوازي القدر المستحقّ عليه منها، فإذا أراد الانتصاف منه تفضّل عليه بما ينقله إلى مستحقّ العوض، ويقول: ليس هذا ببعيد ولا مستحيل، لأنّ العوض ليس يختصّ بصفة تمنع من التفضّل بمثله، ولا يجري في ذلك مجرى الثواب والمستقرّ من مذاهب الشيوخ. وهو الصحيح أنّ الانتصاف لا يجوز أن يكون موقوفاً على ما يتفضّل به، لأنّ الانتصاف واجب على الله تعالى من حيث خلّى بين / [ص ٨] عبادته وبين الظلم، فلا يجوز أن يتعلّق إلا بأمر واجب، والتفضّل لفاعلها أن لا يفعله فتؤول الحال إلى تعذّر الانتصاف.

وقالوا: من يعلم الله أنه يرد القيامة ولا أعراس له يمنعه من الظلم، ولا يُمكنه منه هذه العلة، ويُجيزون أن يُمكن من الظلم من يكون في الحال غير مستحقّ للعوض، أو غير مستحقّ للقدر الذي يوازي الظلم من العوض بعد أن يكون المعلوم من حاله أنه يرد القيامة وقد يستحقّ من الأعراس ما يوازي ما عليه منها.

[قال الشريف المرتضى] عليه السلام: وهذا القول - يعني تجويز تمكين الظالم من الظلم وهو في الحال غير مستحقّ للعوض - يبطل بالعلة التي أبطلنا بها قول من أجاز الانتصاف بالتفضّل،

منسوبة إلى الله تعالى ومضافة إليه، من قَبَل أَنَّهُ لولا نَعْمَهُ ومنافعه لم تكن هذه المنافع ولا نَعْمًا، أَلَا تَرَى / [[ص ٣٨]] أَنَّهُ لو لم يخلق الحياة والشهوة لم يكن ما يوصل إليهما ممَّا ذكرنا من نعمة ولا نعمة، ولو لم يخلق المشتَهَى المذوذ لم يكن سبيل لنا إلى النفع والإنعام؟ فبان بهذه الجملة ما قصدناه.

* * *

الذخيرة في علم الكلام / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

/ [[ص ٢٣٩]] باب: الكلام في الأعراس:

اعلم أَنَّ العوض هو النفع المستحقُّ الخالي من تعظيم وتبجيل. ووصفناها بأنَّه (نفع) لِيُمَيِّزَهُ ممَّا ليس بنفع من مضرة وغيرها، ووصفناها بأنَّه (مستحقُّ) لِيُمَيِّزَهُ من النفع المتفَضَّل به، ووصفنا (بالخلوِّ من التعظيم والتبجيل) لِيَتَمَيَّزَ من الثواب، لأنَّ الثواب نفع مستحقُّ لكن يقارنه التعظيم والتبجيل.

فصل: في الوجوه التي يستحقُّ بها على الله تعالى العوض:

اعلم أَنَّ كَلَّ أَلْم يبتدئ الله تعالى في عاقل مكلف أو من ليس كذلك من طفل وبهيمة ولا يكون واقعاً عند سبب في العادة من فعل، فإنَّ عوضه على الله تعالى ليخرج العوض من أن يكون ظلمًا. وكلُّ أمر فِعْلٌ بأمره تعالى أو إباحته أو إيجابه إليه ولم يكن مستحقًّا كالحدود، فإنَّ عوضه عليه تعالى، لأنَّه على هذه الأحوال كلُّها جارٍ مجرى فعله.

ولا يجوز أن يكون العوض عن الذبح للبهيمة إذا كان بأمره تعالى على الذابح دونه، لأنَّه لو وجب على الذابح لم يخرج الذبح من أن يكون قبيحاً وظلمًا، كذبحه للبهيمة التي لم يبيح الله تعالى ذبحها. وفي علمنا بأنَّ الذبح إذا / [[ص ٢٤٠]] كان بأمره تعالى أو إباحته، فخرج من أن يكون ظلمًا ولا يحسن ذمُّ فاعله، دلالة على أَنَّهُ تعالى بالأمر أو الإباحة قد تضمَّن العوض، فخرج الذبح من أن يكون ظلمًا.

وبعد، فلو حسن الذبح للزوم عوضه للذابح لما حسن، لأنَّ العوض الذي يتصف الله تعالى به لا يزيد على الضرر المفعول، ولا يخرج به الفعل من أن يكون ظلمًا وما يفعله تعالى من الأعراس في مقابلة ما يفعله من الآلام أو يأمره به لا بدَّ أن يزيد بزيادة عظيمة يحسن لمثلها الألم ويخرج من أن يكون ظلمًا.

على أَنَّهُ كان يجب على هذا القول أن يحسن ممَّا أن نبتدئ الذبح والمضارَّ بأنَّ يتضمَّن العوض، وقد علمنا قبح ذلك.

والأحياء على ضروب، فمنهم من عرَّض للمنافع الثلاث، ومنهم / [[ص ٣٧]] من عرَّض لاثنتين، ومنهم من عرَّض لواحدة. والمكلف المعرَّض للثواب لا بدَّ أن يكون منفعاً بالتفضُّل من الوجه الذي قلناه، لأنَّه إذا خُلِقَ حيًّا، وجُعِلَ له القدرة والشهوة والعقل وضروب التمكين فقد نُفِعَ بالتفضُّل. وليس يجب فيمن هذه حاله أن يكون منفعاً بالعوض، لأنَّه لا يمتنع أن يخلو المكلف ممَّا من أَلْم يبتدؤه الله به، فلا يكون معرَّضاً للعوض، فمتى عرَّض له فقد تكاملت فيه المنافع، فصار المكلف مقطوعاً على تعريضه لاثنتين من المنافع، ومجوزاً تكامل الثلاث له.

فأمَّا من ليس بمكلف فمقطوع في تعريضه على إحدى المنافع، وهي التفضُّل من حيث خُلِقَ حيًّا، ومكَّن من كثير من المنافع، ومشكوك في تعريضه للعوض من الوجه الذي بينا، وكما قطعنا على أحد المنافع فيه فنحن قاطعون أيضاً على نفي التعريض للثواب عنه لفقده ما يوصل إليه وهو التكليف، ولا بدَّ في كلِّ حيٍّ محدث أن يكون معرَّضاً لإحدى هذه المنافع أو لجمعها، وإنَّما أوجبنا ذلك من جهة حكمة القديم تعالى لا من جهة أَنَّهُ يستحيل في نفسه، وإنَّما قلنا: ليس بمستحيل، لأنَّ كونه حيًّا 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 الحيَّ بهذه الصفات فلا يخلو من أن يكون أراد بها نفعه أو ضرره أو لم يرد بها شيئاً، فإنَّ كان الأوَّل فهو الذي أوجبناه، وإنَّ كان الثاني أو الثالث فالقديم تعالى منزَّه عنهما، لأنَّ الثاني يجري مجرى الظلم، والثالث هو العبث بعينه. وقد يشارك القديم تعالى في النفع بالتفضُّل والعوض الفاعلون المحدثون، ولا يصحُّ أن يشاركه في النفع بالثواب، لأنَّ الصفة التي يستحقُّ المكلف لكونه عليها الثواب - وهي كون الفعل شاقاً عليه - لا يكون إلا من قِبَله تعالى. وليس لأحد أن يظنَّ فيمن يهدي إلى الدين والرشاد إلى الإيثار وما يُستحقُّ به الثواب أَنَّهُ معرَّض للثواب، وذلك أنَّ المكلف قد يكون معرَّضاً للثواب ويصحُّ أن يستحقَّه من دون كلِّ هداية وإرشاد يقع ممَّا، ولولا الصفة التي جعله الله عليها لم يصحَّ أن يستحقَّه، فبان الفضل بين الأمرين. على أنَّ أحدنا وإن نفع غيره بالتفضُّل وبالتعريض للعوض، فهذه المنافع

ترى أن هذه المعرفة حاصلة لأحدنا قبل هجوم السبع عليه، ولا يكون ملجئاً إلى الهرب؟ وإنما يلجئ إلى الهرب عند مشي السبع إليه وإقباله عليه، ولا شبهة في أن استخدام العبيد العوض فيه على الله تعالى من حيث أمر به وأباحه، لأن العقل لا يقتضيه.

وليس لأحد أن يقول: إذا كانت خدمة العبيد للمولى من جملة عباداته / [[ص ٢٤٢]] ويستحق عليها ثواباً، فكيف يجتمع على الفعل الثواب والعوض؟

قلنا: العبد إنَّما يستحق الثواب بخدمته لمولاه وتصرفه في طاعته، لأنَّه من تكليفه ومصالحه وليس يستحقُّ بها بعينه العوض، وإنَّما يستحقُّه بما يفعله به المولى من الآلام، بمثل أن يُحمِّله ثقلاً وما جرى مجرى ذلك، أو يستحقُّ بالعوض بما يناله من الغمِّ بزوال تحيُّره في الاستخدام وقصره نفسه على خدمة مولاه.

فأمَّا ركوب البهائم والحمل عليها، فمن الناس من يقول: إنَّ طريقه السمع ولولاه لما حسن. ولا شبهة في أن ما فُعل فيه بالسمع فالعوض على الأمر به والمبيح. والأولى أن ركوب البهائم والحمل عليها طريقه العقل، لأنَّه يحسن من جهة العقل أن يتكفَّل أحدنا بمؤنة البهيمة وقوتها ويغنيها عن تطلُّب القوت وتحمله ويركبها ركوباً خفيفاً، لأنَّ انتفاعها بما تكفَّل به لها أكثر من ضرر ركوب، وقد بيَّنَّا فيما تقدَّم أن للإنسان أن يفعل بمن يلي عليه من طفل وغيره ويُدبِّره مثل ما يفعله بنفسه ويختاره لها، ولا يُفتقر في ذلك إلى السمع.

فصل: في أنَّه تعالى بالتمكين من المضارِّ لم يتضمَّن بالأعواض عليها، وأنَّ العوض على من فعل الألم دون من مكَّنه فيه:

اعلم أنَّه تعالى بالتمكين من المضارِّ متضمَّن للإنصاف فيما يقع منها على سبيل الظلم، وليس يجب عليه بالتمكين تضمَّن العوض.

والذي يدلُّ على ذلك: أنَّه لو ضمن العوض لأجل التمكين لوجب فيمن دفع سيفه إلى غيره ليجاهد به العدوَّ فقتل به مؤمناً، أن يلزمه بالتمكين عوض / [[ص ٢٤٣]] قتله، لأنَّه لولا دفع السيف ما يمكَّن من ذلك. وهذا يوجب أن يكون الحدادون ومبايعو السيوف متضمَّن عيوبة الجنائيات بهذه الآلات، ومعلوم خلاف ذلك.

ويدلُّ أيضاً على ذلك: أنَّه لو تضمَّن العوض بالتمكين لوجب فيمن غصب ثوباً من غيره لا يحسن أن ينزع عن يده ويردَّ عليه،

فإن قيل: أَلستم توجبون العوض والقود على فاعل القتل دون الأمر والموجب له؟ فكيف قلتم فيما يأمر به القديم تعالى أن يوجهه خلاف ذلك؟

قلنا: الفرق بين الأمرين أن أمره تعالى وإباحته دليل على حسن الفعل، ولا يكون ما يأمر به من الضرر حسناً إلا بأن يتكفَّل بعوضه. وليس كذلك من أمر متاً غيره بالقتل، لأنَّ أمره بذلك ليس بدلالة على حسن القتل ووجوبه، ولا يخرج بالأمر من أن يكون قبيحاً وظلماً، فيجب أن يكون العوض على القاتل دون الأمر بخلاف ما قلناه فيما يأمر به تعالى.

فإن قيل: إذا كنتم توجبون فيما يفعله الله تعالى من الألم الاعتبار والعوض، فكذلك يجب أن تقولوا فيما يأمر به تعالى، ولو كان في جميع ما يأمر به ويبيحه من الآلام اعتبار ولطف لكان إمَّا واجباً أو ندباً، ولم يكن فيه مباح، وقد علمنا أن في ذبح [البهائم ما هو مباح، فلو كان فيه لطف لوجب. قلنا: الجواب الصحيح عن هذا السؤال هو أن في الذبح المباح لطفاً ومصلاً غير الذابح، لأنَّ الواحد ممَّا لا يجب عليه الفعل لمصلحة غيره، وإذا كان / [[ص ٢٤١]] الذبح المباح فيه مصلحة غير الذابح وعلم الله تعالى أن الذبح يقع فقد تمتَّ 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 دنياويَّة ودينيَّة. ألا ترى أنَّه قد يحسن ممَّا إيلاهم غيرنا للمنافع الدنياويَّة، مع تضمَّن الأغراض عن الألم؟ وليس أن يكون المخرج من الذبح من أن يكون عبثاً، لانتفاع بأكل المذبوح وليس يجب الفعل للمصالح الدنياويَّة، وإذا كنَّا قد بيَّنَّا أن الإباحة منه تعالى يقتضيان تضمُّنه للعوض فالإلجاء أكد منها، فمتى أُلجأ تعالى إلى مضرَّة فلا بدَّ من تضمُّنه لعوضها، ولهذا نقول متى أُلجأ تعالى بالبرد الشديد إلى العدو على الشوك طلباً للسكن به ضمن العوض عن التألم بالشوك.

وليس يلزم على هذا أن يكون من شاهد سبعاً فهرب منه ماشياً على الشوك يجب العوض إليه على الله تعالى، لأنَّ المعرفة بمضرَّة السبع من فعله تعالى وهي ملجئة في الحقيقة. وذلك أنَّ العوض هاهنا في الضرر الواقع في المشي على الشوك يلزم السبع دونه تعالى، لأنَّه هو الملجئ على الحقيقة بفعل سبب الهرب وهو الإقبال إليه والقصد والاعتبار بما تقدَّم ذلك من المقدمات. ألا

بالتفضُّل. قيل له: وأنت قد علقت الواجب من الانتصاف بما يجري مجرى التفضُّل من التبية التي يستحقُّ فيها بإزاء ما عليه من الأعراس. رأيت لو قبضه في الحال أليس كان لا يمكن الانتصاف [منه]؟

وقول أبي هاشم: إن المراعى أن يكون في دار الانتصاف ووقته مستحقاً لقدرة ما عليه دون الحال التي لا يجوز أن يكون فيها انتصاف. تعلُّ بالباطل، لأن تأخير الانتصاف إلى الآخرة ليس بواجب، لأن توفير الحقوق من الأعراس على مستحقها في دار الدنيا جائز، وإن لم يعلموا بأنه من حقوقهم وإنما أُخِّر إلى الآخرة على وجه غير واجب، فجرى مجرى ما ذكرناه من التفضُّل الذي لا يجوز أن يتعلَّق وجوب الانتصاف به.

/ [[ص ٢٤٥]] وليس يجري العوض في هذا الباب مجرى الثواب، لأن 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 إلى أن الله تعالى يُمكن البهائم ومن لا عقل له من الظلم قد تضمَّن العوض عنه وأن العوض عما يفعل البهائم من الظلم عليه تعالى دونها. ويقولون: الفرق بين البهائم والعقلاء أن العقلاء وإن مُكِّنوا من القبيح فقد مُنعوا منه بالزجر والتكليف، وهذا غير ثابت في البهيمة ومن يجري مجراها.

والذي ذهبوا إليه غير صحيح، لأن الضرر من فعل البهيمة وليس من فعل الله تعالى، ولا جارياً مجرى فعله، فالعوض عليها دونه، وقد بيَّننا أن التمكين من المضار لا يوجب تمكين العوض، ولو كان تعالى متضمناً لعوض ما يفعله البهائم من الظلم لوجب أن يكون ذلك الضرب منها حسناً غير قبيح، لأن تضمُّنه تعالى عنها العوض يقتضي حسنه، كما اقتضى ذلك في إباحة ذبح البهائم، وقد علمنا قبح ذلك من البهيمة وأنه يجب علينا منعها منه، ولا يجوز أن يجب علينا المنع من الحسن. وليس يجب إذا قبح ذلك من البهيمة أن يستحقَّ عليه الذم، لأن استحقاق الذمَّ مشروط بالعقل والتمكُّن من التحرُّز من فعل القبيح.

فصل: في ذكر الوجوه التي يستحقُّ على العبادها العوض:

اعلم أن ما يفعله أحدنا بنفسه من الضرر لا يستحقُّ عليه عوضاً، لأنَّ / [[ص ٢٤٦]] المستحقُّ يجب أن يكون غير المستحقِّ عليه، والاستحقاق لا يدخل بين الإنسان ونفسه في

لأنَّه تعالى بتضمُّنه العوض عليه قد جعل ما دخل على المغصوب من الضرر بما تضمُّنه من العوض كأنه لم يدخل. وكذلك يجب أن يستردَّ الثوب من الغاصب، وإن دخل عليه بذلك غمٌ وتلزمه قيمته إذا استهلكه. وكلُّ ذلك كان لا يجب لو ضمن تعالى العوض بالتمكين.

فإن قيل: إذا لم يجب عليه تعالى بالتمكين العوض فيجب أن يكون العوض على الظلم على العبد، وقد علمنا أن الظالم قد يتلف من النفوس ويستهلك من الأموال ما لا يجوز أن يكون له أعراس بإزائه، فكيف يمكن الانتصاف منه؟

قلنا: أمَّا من تقدَّم من المتكلمين فإنهم كانوا يقولون في هذا الموضوع: إن من مات ولا عوض له وعليه حقوق تفضُّل الله عليه بمنافع ينقلها إلى من ظلمه، واستحقَّ العوض عليه. وهذا ليس بصحيح، لأن الانتصاف واجب، والتفضُّل للمتفضَّل به إلى 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: إن من علم الله تعالى أنه يموت ولا عوض له يستحقُّه يكافأ ما عليه من الأعراس، وأن الله تعالى يمنعه من الظلم، إمَّا نفسه أو بعض الشواغل. وكان يجيز أن يمكن من الظلم من ليس له في الحال من الأعراس ما يوازي العوض عن ذلك الظلم بعد أن يكون ممن يعلم الله تعالى / [[ص ٢٤٤]] أنه يستحقُّ في طول عمره وقبل موته من العوض ما يكافئ ما عليه.

والصحيح خلاف ما ذهب إليه أبو هاشم، والأولى أن يقال: إنَّه تعالى لا يُمكن ظالماً من ظلمه إلا وهو في الحال يستحقُّ من الأعراس ما يكافئ ما يستحقُّ عليه بذلك الظلم، وأنه إن لم يكن في الحال مستحقاً لذلك لم يُمكنه من الظلم. وإنما قوينا ذلك لأنَّه إذا مكَّنه من الظلم فلا بدَّ أن يكون قادراً على الانتصاف منه في هذه الحال لا يمكن الانتصاف منه لقصور أعراسه من المستحقِّ عليه، فإن جاز لأبي هاشم أن يقول: هو وإن لم يستحقَّ في الحال، فقد علم الله تعالى أنه يستحقُّ قبل موته ما يكافئ ما عليه من الحقِّ، جاز لغيره أن يقول: يجوز أن يردَّ الظالم القيامة وهو غير مستحقِّ من الأعراس ما يوازي ما عليه، بأن يعلم الله تعالى أنه يتفضَّل عليه من الأعراس بما ينقله إلى صاحب الحقِّ.

فإذا قال أبو هاشم: هذا تعليق للواجب في الانتصاف

للقتل، ولهذا يذمُّه العقلاء على هلاك الطفل دون وضعه، ولولا أنهم أجروا هلاكه بالتعريض له مجرى فعله لم يذمُّوه عليه.

وقد قيل في من شدَّ خشبَةً على ظهر بهيمة، وأضرت تلك الخشبَةَ عند مشي البهيمَةِ بنفس أو مال: إنَّ العوض عن ذلك لا يجب على الشادِّ ولا على الله تعالى، وإنَّما يجب على البهيمَةِ، لأنَّ الشادَّ الخشبَةَ في حكم الممكِّن من الضرر، وقد بيَّنا أنَّه لا عوض على الممكِّن ولا على الله تعالى، لأنَّه لم يفعل تلك المضرَّة فيجب أن يكون على البهيمَةِ.

ويجري شدُّ الخشبَةَ مجرى مناولة السيف لمن يفعل باختياره القتل به، في أنَّ العوض على القاتل دون الممكِّن. وهذا لا بدَّ من أن يكون مشروطاً بأن يكون سائق هذه البهيمَةِ لم يسقها سوقاً يوقع الضرر بالخشبَةَ التي عليها، لأنَّه إنَّ كان كذلك فالعوض عليه دون البهيمَةِ.

وفي الناس من يُشنع علينا بإيجاب العوض على البهيمَةِ وما لا عقل له، يقول في ذلك أقوالاً معروفة. ولا شناعة في حقِّ إلاً على من ينعم النظر فيه ولم / [[ص ٢٤٨]] يوجب على البهيمَةِ عوضاً فيُشنع بذلك، لأنَّها ممَّا لا يجب عليه شيء مع فقد التميُّز، وإنَّما يريد أنَّ عوض ما وقع منها من ضرب يجب أن يكون واصلاً إلى من أضرت به من جملة أعرافها الذي يستحقُّها على الله تعالى، كما نقول: إنَّ النفقة واجبة في مال الصبي ونعني بذلك المعنى الذي ذكرناه. وهذا روي عن النبي ﷺ أنه قال: «إنَّ الله يتصف الجَمَاء من القرناء»، كيف يُنكر عاقل محصِّل الانتصاف من البهائم والانتصاف لها؟

فصل: في هل العوض دائم أو منقطع؟

كان أبو علي يقول أولاً بدوامه قطعاً، وحكي عنه أنَّه عاد إلى القول بانقطاعه، وهو مذهب أبي هاشم.

ودليله على انقطاعه: أنَّه لو كان من شرط العوض أن يكون دائماً إنَّما حسن من أحدنا تحمُّل ألم في الشاهد لنفع منقطع كما لا يحسن ممَّا تحمُّل الآلام من غير شيء من النفع لما كان تحمُّل الألم لا يحسن إلا للنفع أو ما جرى مجراه، وقد علمنا حسن تحمُّل الضرر للمنافع المنقطعة.

وليس يلزم على هذا تحمُّل مشقَّة الطاعات وإن لم نعلم مقدار ثوابها، وذلك أنَّ وجه حسن الطاعات ووجوبها ليس هو الثواب، وإن كان الثواب لا بدَّ من أن يستحقَّ عليها، بل لها وجوه متميِّزة يُحسب منها.

شكر على نفع ولا غيره من ضروب الاستحقاقات، لكنَّه وإن لم يستحقَّ بها يفعله بنفسه عوضاً فإنَّه يستحقُّ به إذا كان ذمًّا، إذا كان قبيحاً، ومدحاً إذا كان حسناً على صفة يقتضي المدح.

وإنَّما يستحقُّ العوض على أحدنا فيما يفعله بغيره من المضارِّ، ومن شرطه أن يكون غير تابع حكم المبتدأ، لأنَّه لو أُلجأ إلى ضرر يقع بغيره لكان العوض على الملجئ دونه، ومن حقِّه أن يكون غير تابع لإباحة من الله تعالى أو تعبد، لأنَّ ما يقع على هذا الوجه عوضه على الله تعالى.

وليس من شرط وجوب العوض أن يكون فاعله عاقلاً مميّزاً لما يفعله، لأنَّنا قد بيَّنا أنَّه قد يلزم البهيمَةِ والطفل مع فقد التمييز. وليس يجري في هذا الباب لعوض مجرى المدح والذمِّ، ولهذا نقول: إنَّ العوض في قتل الخطأ لازم للقاتل كما يلزم الساهي والنائم.

فإن قيل: كيف تلزم العاقلة الدية في قتل الخطأ وقد قلت: إنَّ العوض في قتل الخطأ يلزم القاتل؟

قلنا: إلزام العاقلة ابتداءً تعبد وليس في الحقيقة بدلاً عن القتل، والعوض في القتل ثابت على القاتل يستوفى منه في الآخرة. يدلُّ على ذلك أن 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 إلى المضرور نفسه.

وقد قال قوم: إنَّه لا يمتنع وصول العوض عن قتله إلى ورثته، لأنَّ عين ماله بعد موته ينتقل إلى ورثته، وكذلك ديونه لأنَّه في حكم ما يملكه.

/ [[ص ٢٤٧]] وطعن آخرون على هذا التخريج وقالوا: لا يجوز أن يصل عوض الاستضرار بالقتل إلا إلى المقتول ليقوم مقام ما ناله من المضرَّة لأنَّها به نزلت، والعوض عنها يجب أن يصل إليه، ولا يجري ذلك مجرى ما كان يملكه من عين أو دين، وانتقل بعد موته إلى ورثته. وهذا أشبه بالصواب.

والأولى أن يكون ما يلزم العاقلة ابتداءً عبادة والعوض باقٍ على القاتل، ولا شبهة في أن من أُلجأ غيره إلى أن يضرَّ بنفسه، فالعوض على الملجئ وإن لم يكن الضرر من فعله، لأنَّه بالإلجاء كأنَّه من فعله.

وكذلك من وضع طفلاً تحت البرد حتَّى هلك به، العوض لازم للواضع دونه تعالى، لأنَّه بهذا التعريض قد صار كأنَّه فاعل

وبعد، فغير ممتنع أن يديم العوض على الميثاب بعد نقص مدّة استحقاقه تفضلاً، وإن كان لا يستحقُّ في الأصل دائماً. ويمكن أن يقال مثل ذلك في الأطفال والبهائم.

دليل آخر: وأقوى ما يمكن أن يُستدلَّ به على أن العوض منقطع: أنا قد علمنا أنه تعالى يؤلم من يموت على كفره بالغاً وفي حال الطفوليّة، فلو كان الأعراف من يستحقُّ على الدوام لما جاز وصول الكافر إلى حقّه، لأنّه - وهو في النار - معاقب لا يجوز أن يكون معوّضاً ومنفوعاً بالإجماع، فيجب انقطاع العوض ليمكن توفيره في أحوال الدنيا.

ولا يمكن أن يقال: إنَّ عوضه يجب بالمستحقِّ على الكفر من العقاب، لأنَّ التحابط من المستحقّات عندنا باطل، وسندلُّ على ذلك عند الكلام في الوعيد بإذن الله ومشيئته.

على أن شبهة القوم في التحابط بين الثواب والعقاب لا يتأتّى في العوض / [[ص ٢٥١]] والعقاب، لأنَّ الثواب والعقاب عندهم إنّما تحابطاً للتنافي الذي بينهما من حيث اقترن بالثواب والتبجيل والتعظيم، وبالعقاب الاستخفاف والإهانة، وهذا مفقود بين العوض والعقاب فلا تنافي.

وأما قول أبي هاشم: إنَّ العوض لا ينحبط بالعقاب لكنّه يصير جزء من العقاب. وهذا هو القول في الإحباط عنده، لأنَّ الثواب والعقاب إنّما يتحابطان عنده على هذا الوجه وبأن يصير به كلّ واحد جزء من صاحبه، فأبى معنى لفيه إحباط العقاب للعوض، وقد قال بمعناه؟

اللهمَّ إلاً أن يقول أبو هاشم: إنَّ العوض لهما لم يكن اجتماع استحقاقه مع استحقاق العقاب صار جزء كالثواب. والذي يُفَسِّد قوله هذا: أنَّ الثواب إنّما صار جزء من العقاب للتنافي بين الثواب والعقاب، فلمَّا 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 بدّ في الكافر المستحقِّ للعقاب من أن يجعل العوض جزء من عقابه، لأنّه لا يمكن وصوله إليه إلا على هذا الوجه.

قلنا: انقلاب الحقِّ إلى 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.

وتحمّل المشقّة إنّما يحسن لأجل العوض، فيجب أن يكون الجهل بصفته مؤثراً في حسن تحمّله. ولا خلاف في أنّه قد يجب الطاعة على من لا يعلم شيئاً / [[ص ٢٤٩]] من الثواب المستحقِّ عليها، ولا يحسن أن يتحمّل المضرة من لا يعلم أنّ عليها شيئاً من الأعراف.

فإن قيل: جوّزوا اختلاف الاستحقاق والعوض، فيكون ما يجب على الله تعالى دائماً وما يجب علينا منقطعاً.

قلنا: لو كان العوض في نفسه ممّا يجب استحقاقه على سبيل الدوام لم يختلف حاله باختلاف من يستحقُّ عليه. ألا ترى أنّ المدح والذمّ لهما استحقاقاً على سبيل الدوام ساوى القديم تعالى المحدث في دوام ما يفعله من كلّ واحد منهما، ولو كان الثواب ممّا يستحقُّ علينا والعقاب ممّا يستحقُّه بعضنا على بعض لما اختلف دوامهما بالإضافة إلينا ولكانت حالهما في الدوام كحال ما يضاف إليه تعالى.

فإن قيل: لو كان العوض يُستحقُّ منقطعاً لوجب أن يلحق المعوّض في الجنّة غمّ وحسرة على قطعه عنه، وهذا يُكدر ثوابه إن كان من أهل الثواب، وإن لم يكن من أهله وجب أن يستحقَّ بهذا الغمّ أعرافاً، وذلك لا يجوز في الآخرة.

قلنا: أوّل ما نقوله: إنَّ العوض إذا كان منقطعاً جاز أن يُوفّر على مستحقِّه في أحوال الدنيا، لأنَّ صفته لا ينافي التكليف، فلا يلزم حينئذٍ ما تضمّنه السؤال.

ولو قلنا: إنّ يتأخّر لم يلزم أن يصل إلى كلّ مستحقٍّ له مع العلم وكمال العقل، لأنَّ العوض لا يجري في هذا الباب مجرى الثواب في اشتراط علم الميثاب بوصوله إليه على جهة الاستحقاق، وإذا وصل إلى من ليس بعاقل لم يشعر بانقطاعه فيتأمّ بذلك، لأنَّ مجرد قطع المنافع ليس بضرر.

/ [[ص ٢٥٠]] فإذا قيل: فالسمع قد ورد والإجماع قد وقع على أن الأطفال والبهائم يعادون كاملو العقول.

قلنا: يجوز أن يعيدهم ولا يكمل عقولهم ويوفّر عليهم ما استحقّوه من الأعراف، ثمّ يكمل عقولهم ويتفضّل عليهم بالنفع الدائم. فأما الميثاب الذي يتأخّر أعرافه إلى الجنّة فغير ممتنع أن يُفرّق إيصال العوض إليه في الأوقات المنفرقة، حتّى لا يشعر بانقطاعه إذا انقطع، كما نقوله في توفير ما فاته من الثواب بعد الاستحقاق له في أحوال الدنيا وأحوال الموت.

توفيره عليه في الدنيا ومما له أن يطالب به ويستوفيه، فإنه يسقط بهيته وإبرائه مثل حقوقه، فأمّا الأَعْوَاض التي يجب للعبد على الله تعالى ولبعضهم على بعض على وجه يتأخّر استيفاؤه إلى الآخرة ويكون الله تعالى هو المستوفي له، فإنه لا يسقط بهيته وإبرائه، لأنّ سقوط الحقّ يتبع جواز المطالبة به والاستيفاء، لأنّ كلّ ذلك تصرّف في الحقّ، فمن ليس له أن يستوفي الحقّ ولا أن يطالبه به لم يكن له [أن يسقطه ولو أسقطه سقط بإسقاطه. ولما ذكرناه لم يسقط حقّ اليتيم على غيره بهيته وإبرائه وإن كان الحقّ له] من حيث كان ليس له أن يطالب به ويستوفيه وهو في حجر غيره.

ومن قال: إنّ العوض الذي ذكرناه لو أسقط صاحبه في الآخرة لسقط لأنّها دار الاستيفاء لم يقل صحيحاً، لأنّ صاحب الحقّ في الآخرة بمنزلته في الدنيا، لأنّه ليس له أن يطالب بهذا الحقّ وأن يستوفيه وأن استيفاؤه إلى غيره ممن يعرف مبلغه، والوقت الذي يجب فيه الاستيفاء.

فإن قيل: فأيّ معنى للإبراء والإخلال في الشاهد إذا كان الأَعْوَاض لا يسقط بهما؟

/ [[ص ٢٥٤]] قلنا: إنّما يؤثّر الإبراء في الحقوق التي لنا أن نتصرّف بقبض واستيفاء وإسقاط كالديون وما جرى مجراها من الحقوق، فأمّا ما استحقّه أحدنا على صاحبه بالألم على سبيل الظلم وما جرى مجرى ذلك ممّا يستوفي الله تعالى على سبيل الانتصاف في الآخرة، فإنّ الإبراء منه والمحالة لا يؤثّران في ذلك.

فصل: في هل يزيد مبلغ العوض بالتأخير أم لا؟

الصحيح في هذا الباب أن يقال: إنّ التأخير للعوض على ضربين قبيح وحسن، فأمّا التأخير الحسن فيجوز ما يؤخّر الله تعالى من الأَعْوَاض المستحقّة عليه بما يفعله من الآلام أو مثل تأخيره ما يستوفيه على سبيل الانتصاف وينقله من الظالم إلى المظلوم في الآخرة، فهذا ممّا لا يجب في تأخيره زيادة نفع، لأنّه إنّما أُخّر لمصلحة هذا المعوّض، فقد قابلت هذه المصلحة ما لعله يُقدّر من الضرر بالتأخير.

وأمّا التأخير القبيح فمثل أن يجب لأحدنا عوض على غيره ممّا يصحّ استيفاؤه عليه معجلاً فيؤخّره، فالواجب أن يستحقّ عليه المعوّض الزيادة قدر ما بين السلعة بنسيئة وبيعها بالنقد. ولا يجب أن يكون استحقاق الزيادة لأجل التأخير، بل الزيادة مستحقّة على المضرّة نفسها بشرط تأخّر عوضها، والاستحقاق للزيادة يرجع إلى وجه المضرّة دون التأخير.

قلنا: هذا لا بدّ فيه من التراضي، وإلا فلا وجه لانقلاب النفع إلى أن يصير جزءاً من الضرر.

فإن قيل: الضرورة تدعو إلى ذلك، لأنّه لا يجوز وهو في النار أن ينتفع / [[ص ٢٥٢]] بالعوض إلا على هذا الوجه الذي ذكرناه.

قلنا: لا ضرورة تدعو إلى ما ذكرتموه بعينه، لأنّه إذا كان العوض دائماً وورد الكافر المستحقّ للعقاب الآخرة، وهو مستحقّ للعوض مضافاً إلى العقاب، فلا ضرورة في استبقائه حقّه من العوض إلى أن يجعل جزءاً من عقابه، لأنّه يمكن أن يسقط عنه العقاب ويوفي العوض.

وإنّما يقال: دعت الضرورة إلى الشيء، إذا كان لا يمكن سواه، ولم كان العوض بأن ينقلب عن جنسه وصفته بغير رضاء من صاحبه أولى من أن يسقط العقاب حتّى يستوفي العوض؟ بل هذا أولى، لأنّ العقاب حقّ لله تعالى يحسن منه إسقاطه، والعوض حقّ عليه لا بدّ أن يوفيه مستحقّه، فإذا لم يجتمع وصولهما فالأولى سقوط ما يحسن إسقاطه وهو العقاب، لأنّهما يحسن إسقاطه وتستحقّ المدح على غفرانه، والعوض لا بدّ من توفيته لمن يستحقّه.

دليل آخر: وقد استدلّ على أن العوض منقطع: بأنّه لو كان دائماً لحسن تحمّل المضارّ من غير نفع عاجل، وكان يجب أن يحسن الظلم، لأنّ الظالم قد عوّض المظلوم لمنفعة دائمة لظلمه له على هذا المذهب. وهذا الكلام إنّما يلزمهم إذا قالوا بدوام جميع الأَعْوَاض ولم يفتعلوا بين ما يستحقّ علينا منها، وبين ما يستحقّ عليه تعالى، وهم [لم] يفتعلوا بين الأمرين.

غير أنّه يمكن أن يقال لهم تقوية لهذه الطريقة: إذا أحوج الله تعالى أحدنا بالجوع والعطش إلى الطعام والشراب، فيجب أن لا يلزمه دفع ذلك عن نفسه بالأكل والشرب، لأنّ صبره عليه يقتضي وصولها إلى منافع دائمة.

/ [[ص ٢٥٣]] ومتى 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، لأنّه لا يجوز أن يعلم وجوب دفع الضرر الذي يستحقّ به النفع الدائم.

فصل: في هل يسقط العوض بالهبة والإبراء أم لا؟

اعلم أن كلّ عوض يستحقّ أحدنا على غيره معجلاً ممّا يجوز

فأمَّا الغضب والمنع من الانتفاع أو ما جرى مجراه، فإنهم يوجبون فيما فوّته الغاصب من المنافع بالمغصوب العوض، كمنع غيره من الانتفاع بداره أو ثوبه، وكذلك من منعه من التصرف في تجارته وكسبه، وإن كان منعه بضرر أدخله عليه استحقّ عليه العوض من وجهين: أحدهما الضرر، والآخر تفويت المنافع.

ويقولون في من حبس على غيره ملكاً من أملاكه، وكان ممن يعلم أنّه لا يتمكّن من الانتفاع به لو لم يحبس عليه: إنّه لا يجب عليه عوض في المنع من منفعه.

ويقولون في من غضب ما يتكرّر الانتفاع به مثل من غضب ثوباً يتكرّر الانتفاع به باللبس، أو كتّب علم أو أدب يتكرّر الانتفاع بها بالدرس والنظر فيها: إنّ العوض يجب عليه متكرّراً بقدر ما فاته من الانتفاع طول ذلك الزمان. وإذا غضبه ما لا يتكرّر الانتفاع، كالطعام الذي إنّه يكون الانتفاع به بأكله ثمّ ينقطع نفعه، وكذلك الدراهم لأنّ الانتفاع بها إنّه يكون بصرفها فيما يحتاج إليه، وذلك نفعة واحدة، وعلى كلا الأمرين يلزم إعادة المغصوب / [[ص ٢٥٧]] إلى مالكه إن كانت العين باقية وإلا فقيمتها.

ويمكن أن يقال في هذا الكلام: إنّ القاتل يسيء إلى المقتول بإدخال الضرر بالقتل والغمّ أيضاً على ما فرضوه، وهو أيضاً يسيء إليه بتفويته له منافع حياته وقطعه لها، وليس يظهر أنّه يستحقّ على هذا التفويت أعضاضاً بل يستحقّ به الدّم، وليس كلّ شيء كان كالإساءة واستحقّ به الدّم فإنّه يستحقّ به الأعراس. ألا ترى أنّ من شتم غيره ونال من عرضه وسعى بنفسه أو حاله وماله إلى السلطان الظالم مسيء إليه، ويستحقّ بذلك الدّم منه وإن كان لا يستحقّ على ذلك أعضاضاً إلا على ما لا يلحقه عند ذلك من الغمّ؟

فإن أشاروا باستحقاق العوض على غمّه بتفويت منفعه الزائد على غمّه، بما يظهر أنّه يلحقه من ألم القتل فذلك صحيح، وليس يريدون على الحقيقة ذلك، لأنهم يراعون المنافع المعلوم حصولها له لولا القتل، فيجعلون الأعراس بإزائها، وهذا ليس بظاهر الصحة.

والذي يبيّن الآن لنا أنّ القاتل يستحقّ على القتل ذمّاً زائداً على ما يستحقّه على الغمّ من حيث فوّت المقتول ما هو مظنون من

فصل: في أنّه تعالى لا يجب أن يريد العوض عند فعل الضرر: ولا يجب أن يقارن إرادة العوض لما يفعله تعالى من الآلام، لأنّ تقدّم إرادته لمراده عبث لا غرض فيه، وقد بيّنّا ذلك في جملة الكلام في باب / [[ص ٢٥٥]] الإرادة من هذا الكتاب.

وليس يمكن أن يدعى: أنّ الألم لا يدخل في الحسن إلا بأن يقارنه هذه الإرادة، وذلك لأنّ الله تعالى إذا فعل الألم لوجب العوض، وقصد إلى إيقاعه مع علمه بأنّه يُعوّض المؤلم. كفى هذا في كون الألم حسناً ومفعولاً للعوض، كما نقوله في تكليف ما يستحقّ به الثواب، بأنّه تعالى لا يجب ولا يريد فعل الثواب في حال التكليف، بل يكفي كونه مريداً للطاعة التي يستحقّ به الثواب.

وعلى هذا نقول: إنّ الله تعالى خلق الخلق لينفعهم، ولم يرد في ابتداء الحال وقوع النفع، لكنّه أراد خلقهم لهذا الوجه دون غيره. ولو وجب أن يكون مريداً للعوض في حال [فعله] للألم حتّى يكون معرّضاً له بالألم، لوجب أن يكون مريداً لمنافع الخلق كلّها في ابتداء خلقهم، حتّى يصحّ أن يقال: خلقهم لها، وذلك يقتضي أن يكون يريد للمناجاة من فعله.

فصل: في ذكر ما يلزم من الأعراس بإتلاف النفوس وإزالة الأملاك وقطع المنافع:

الذي يذهب إليه أبو هاشم وحرّره محصلو أصحابه في هذا الباب ما نحن ذاكره، قالوا: إنّ القتل يُستحقّ به الأعراس، لأنّه إيصال ضرر بغير شبهة إلى المقتول، فإن علم المقتول قبل القتل أو ظنّ نزول القتل به، فذلك غمّ يستحقّ به عوضاً آخر. ويستحقّ أيضاً عندهم بقطعه له وتفويته إيّاه معلوماً لله تعالى أنّه لو لم يُقتل فمات فلا عوض له على قاتله بتفويت المنافع، لأنّه ما فوّت شيئاً وإنّه يكون له عليه، عوض القتل وعوض الغمّ.

/ [[ص ٢٥٦]] ويُفرّقون بين قتل أحدنا لمن يفوته بقتله المنافع، وبين إماتة الله تعالى وتفويته بذلك المنافع، فيقولون بأنّه لا عوض عليه تعالى فيما فاته من المنافع بالموت، وإن كان علينا ذلك في القتل. بل يقولون: إنّّه تعالى ما قطعه عن منافع تحصل له من غيره، بل عن منافع يتفضّل هو بها عليه، وللمتفضّل أن لا يتفضّل. فكأنّه تعالى إنّما أنعم عليه إلى هذه الغاية من غير زيادة عليها والقاتل فوّته بالقتل، إذا كان معلوماً أنّه يبقى لولا قتله منافع من جهة غيره كانت تحصل له لا محالة لولا القتل.

فإذا قيل لنا: فأنتم كيف تقولون في هذا المسألة؟ قلنا: نحن لا نوجب الأَعْوَاض فيها فات من المنافع ولا نراعي في ذلك المعلوم وقوعه دون ما ليس بمعلوم، بل نقول: إنَّ هذا القاتل يستحقُّ به الذمَّ على قطع منافع هذا المقتول ومنعه من الانتفاع بحياته المظنون أنَّه كان ينتفع بها لولا القتل، ولا نقول: إنَّه يستحقُّ على هذا التفويت أَعْوَاضاً.

وهذه الطريقة التي سلكوها توجب عليهم أن يتوقَّف العقلاء عن ذمِّ من حبس غيره عن الانتفاع بأمواله وتجارته، لأنَّه من الجائز عندهم أن يكون في المعلوم أنَّ هذا لو لم يحبس لقطعه عن ذلك قاطع آخر، وحبسه حابس آخر، فيخرج هذا الحابس من أن يكون مفوتاً للمنافع ومسيئاً. ومعلوم خلاف ذلك، وأنَّ العقلاء يذمُّون من ذكرناه على كلِّ حالٍ وإنَّ جَوَّزوا ما قدرناه.

ويجب أيضاً فيمن سلب غيره مالاً ومعلوم لله تعالى أنَّه لولا سلبه إيَّاه لكان يتناع به طعاماً مسموماً من حيث لا يشعر فيأكله ويتلف به، أنَّه محسن إلى هذا المسلوب المال، لأنَّه قد خلَّصه من تلف نفسه، ويجب إنَّ لم يكن محسناً - من حيث كان الإحسان يفتقر إلى القصد إليه - أن لا يكون مسيئاً ولا مفوتاً لنفع المال بل قاطع عن المضرة بالمال.

والذي فرَّقوا بين القديم تعالى وبين أحدنا: في أنَّه تعالى إذا أماته لا يستحقُّ عليه الأَعْوَاض بتفويت المنافع ليس بشيء، لأنَّ المراعى عند العقلاء في هذا الموضع تفويت ما كان حاصلًا أو ممكناً من المنافع، سواء كانت تفضلاً أو استحقيقاً. ألا ترى أن من مثل غيره ومعلوم أنَّه لولا القتل كان ينتفع بأموال تصل إليه من غيره على جهة التفضُّل، يستحقُّ الذمَّ بلا خلاف على هذه المنافع والعوض على مذهبهم، ولا فرق بين أن يُفوت منافع / [[ص ٢٦٠]] واجبة له أو منافع غير مستحقَّة.

والذي فرَّقوا بين المال وغيره ممَّا يتكرَّر الانتفاع به، فتكثُر الأَعْوَاض عليه وأنَّ المال لا يتكرَّر الانتفاع به، لأنَّ صاحب المال تسكن نفسه ويقوى قلبه في كلِّ حالٍ بحصول المال في يده، ويسرُّ أيضاً بذلك سروراً دائماً متصلاً، فقد جرى المال مجرى غيره من اللباس وسائر ما ذكرناه.

والأولى أن يقال: إنَّ كلَّ شيء عُصِبَ حيل بين مالكة وبين الانتفاع بذلك، فإنَّ الذمَّ الذي يستحقُّه من العقلاء على هذه الإساءة إنَّها يزيد ويتضاعف بحسب الانتفاع بذلك المغصوب،

منافعه، وإمكان انتفاعه من غير مراعاته، والمعلوم من ذلك أنَّه يقع ولأنَّ بالحياة يتمكَّن من الانتفاع بكلِّ شيء، علم أنَّه يتفق انتفاعه به أو لا يتفق.

وإنَّما حملهم على مراعاة العلم في هذا الموضع، لأنَّهم اعتقدوا أنَّه لا بدَّ من أن يستحقَّ أَعْوَاضاً على فوت المنافع، ورأوا أنَّ المنافع التي كان يمكن أن تحصل له لا تنحصر ولا تتناهى، فكيف يستحقُّ أَعْوَاضاً محصورةً على ما لا ينحصر، فعدلوا إلى مراعاة المعلوم حتَّى حملهم ذلك على القول: إذا كان / [[ص ٢٥٨]] المعلوم أنَّ المقتول يموت لولا القتل لم يستحقَّ المقتول شيئاً من الأَعْوَاض بتفويت المنافع على القاتل.

وهذا القول يدفعه التأمل، لأنَّ العقلاء يذمُّون كلَّ قاتل على تفويته المقتول الانتفاع بحياته وإنَّ جَوَّزوا أنَّه لولا هذا القتل لكان يموت أو يقتله قاتل آخر، ويعدُّون هذا التفويت إساءة إليه، ويذمُّون به على كلِّ حالٍ. فلو كان ما ذكرناه من مراعاة بقاءه لولا القتل صحيحاً لم يكن هذا مسيئاً على كلِّ حالٍ عند العقلاء، ومذموماً بما فوَّته من المنافع. ومعلوم خلاف ذلك.

ويقال لهم على هذه الطريقة: ما تقولون فيمن قتل غيره وفي معلوم الله تعالى أنَّه لو لم يقتله لقاتل آخر ظلماً، وأنَّ ذلك القاتل الثاني لو لم يقتله لكان يعيش مدةً طويلة ينتفع فيها بالأموال والأحوال؟ أعلى من توجبون عوض تفويته المنافع في المدَّة التي علم الله تعالى أنَّه لولا القتل [الثاني] لا حياة إليها؟

فإن قالوا: على القاتل الأوَّل، قلنا: كيف ذلك وعلى ما أسلمتموه ما فوَّته القاتل الأوَّل شيئاً من منافعه، لأنَّ المعلوم أنَّه لو لم يقتله لقاتل آخر، ونراكم تحدُّون تفويت المنافع بما يفوت المنافع عنده ولولاه لحصلت. ولهذا قلتم: إنَّ الله تعالى لو كان يعلم أنَّه يميت لولا قتل القاتل له لما استحقَّ المقتول على القاتل عوضاً على فوت تلك المنافع.

وإن قالوا: يستحقُّ الأَعْوَاض بتفويت المنافع على القاتل الثاني. قلنا: هذا أبعد من كلِّ بعيد، كيف يستحقُّ ذلك على من لم يفعل شيئاً ولم يُفوت نفعاً؟ وإنَّما كان في المعلوم أنَّه يفعل ذلك لولا فعل غيره، وهذا كلُّه لم يكن فيما بقي إلاَّ أنَّه لا يستحقُّ عوضاً على أحد بتفويت هذه / [[ص ٢٥٩]] المنافع. وهذا لا يصحُّ في الأصول إلاَّ فيما يفعله الإنسان بنفسه، فأما ما يفعله به غيره فلا بدَّ من استحقيق العوض فيما يستحقُّ بمثله الأَعْوَاض.

ألا ترى أن من ابتداء غيره بالألم بالضرب وما يجري مجراه ولا يُعَوِّضُه على ذلك ولا يدفع به عنه ضرراً أعظم منه، فإنه يكون ظالماً له ويستحقُّ الذمَّ من العقلاء، وذلك منفيٌّ عنه تعالى.

وإنما قلنا: إنه لا بدَّ فيه من اعتبار ليخرج عن كونه عبثاً. ألا ترى أن من استأجر غيره لينقل له تراباً من موضع إلى موضع من غير أن يكون له غرض أكثر من إيصال أجرته إليه، فإنه يكون عبثاً بذلك. وكذلك من واقف غيره على أن يضره ويعطيه على ذلك شيئاً معلوماً. فمتى فعل ذلك ولم يكن له فيه غرض أكثر من إيصال المنفعة إليه فإنه يكون عبثاً بفعله وإن لم يكن ظالماً، وذلك أيضاً منفيٌّ عنه تعالى.

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

/ [[ص ١١٣]] [حكم الألم في الآخرة]:

مسألة: قال السيّد المرتضى رحمته الله: فأما المفعول منه في الآخرة فوجه حسنه الاستحقاق فقط.

شرح ذلك: قد بيّنا أن ما يفعله القديم تعالى من الآلام في دار التكليف لا بدَّ من أن يجتمع فيه الوجهان: أحدهما اللطف، والآخر العوض. ولا يحسن منه تعالى إلا ذلك.

فأما ما يفعله في الآخرة بأهل النار، فلا وجه لحسنه إلا الاستحقاق، لأنه ليس هناك تكليف، فيكون ما يفعله من الآلام لطفاً فيه.

والعوض أيضاً غير ممكن إيصاله إليهم، فلم يبقَ إلا أنه إنَّما حسن للاستحقاق لا غير.

[لا يحسن الألم بمجرد العوض]:

مسألة: قال السيّد المرتضى رحمته الله: ولا يجوز أن يحسن الألم للعوض مجرداً، لأنه كان يُؤدِّي إلى حسن إيلاام الغير بالضرب لا لشيء / [[ص ١١٤]] إلا لإيصال نفع إليه، واستيجار من ينقل الماء من نهر إلى نهر آخر لا لغرض بل للعوض.

شرح ذلك: ذهب أبو علي وأصحابه إلى أنه يحسن من القديم تعالى الألم بمجرد العوض لا غير، وخالفهم أهل العدل وقالوا: بل لا بدَّ من أن يكون فيه مع العوض لطف لبعض المكلفين، ومتى لم يكن فيه لطف كان عبثاً.

واستدلوا على ذلك بأن قالوا: لو حسن الألم بمجرد العوض

فإن زاد الانتفاع إمّا متكرراً أو في حال واحدة يضاعف الذمُّ، وإن نقص نقص الذمُّ بنقصانه.

ومما يلزم على ما قدّمناه: أن يكون من غضب ديناراً ومعلوم من حال المغضوب أنه لولا الغضب لكان يتناع به ويربح فيه ألف دينار، أن يستحقَّ من الذمِّ، ثم من الأعواض على تفويت منافع هذا الدينار أكثر ممّا يستحقُّه من غضب خمسمائة دينار، لولا الغضب لما كان يتجر بها ولا يكتسب، بل كان يلزم أن يزيد ذمُّ من غضب الدينار الواحد الذي حاله ما ذكرناه وأعواضه المستحقَّة على ذمِّ من غضب قنطاراً، ومعلوم أنه لولا الغضب لأهلك الله تعالى هذا المال أو غضبه غاصب آخر.

وإنما يلزمهم ذلك لأنَّ غاصب الدينار الذي ذكرناه حاله يستحقُّ الذمَّ على غضب الدينار وعلى تفويت المنافع العظيمة به، ويستحقُّ أعواضاً كثيرةً توازي تلك المنافع، وغاصب القنطار الذي وصفنا حاله يستحقُّ الذمَّ على غضب القنطار فقط، ولا يستحقُّ ذمّاً ولا عوضاً على تفويت المنافع به، فإنَّها فاتتة على كلِّ حالٍ بغيره.

على أن الذمَّ في الغضب إنَّما يستحقُّ لأجل تفويت المنافع، فإذا راعينا ما في العلم أنه نفع وجب أن يكون من غضب ما في العلم أنه لولا الغضب / [[ص ٢٦١]] لتلف بالله تعالى أو بغيره أن لا يستحقُّ ذمّاً قليلاً ولا كثيراً، لأنه ما فوّت نفعاً بغضبه.

ولنا في هذا الموضوع تأمل ونظر، ولعلنا أن نستقصيه ونذكر ونتحرَّر لنافيه في مكان آخر، ومن الله تعالى استمدُّ المعونة.

* * *

شرح جمل العلم والعمل / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ١١١]] مسألة: قال السيّد المرتضى رحمته الله: وقد يفعل الله تعالى الألم في البالغين والأطفال والبهائم، ووجه حسن فعل ذلك في الدنيا أنه يتضمَّن اعتباراً يخرج به من أن يكون عبثاً، وعوضاً يخرج به من أن يكون ظالماً.

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

/ [[ص ١١٢]] فأما العوض فإنه يجب، لأنه لو خلا منه لكان

الألم ظالماً.

وإنَّما كان كذلك لأنَّ الأجرَةَ التي يأخذها على عمله قليلة يسيرة،
فروعِي في حسن عمله التراضي.

فأمَّا ما يبلغ الحدَّ الذي ذكرناه من الكثرة فإنَّه يسقط فيه اعتبار
التراضي على ما قد بيَّناه.

[عدم جواز الألم لدفع الضرر]:

مسألة: قال السيّد المرتضى رحمته الله: ولا يجوز أن يفعل الله تعالى
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 إلاَّ به، والقديم تعالى قادر على
دفع كلِّ ضرر عن المكلف من غير أن يؤلِّه.

شرح ذلك: الألم يحسن فعله لثلاثة أوجه: للاستحقاق،
وللنفع، ولدفع ضرر أعظم منه. والقديم تعالى يجوز أن يفعل
لوجهين الأولين، ولا يجوز أن يفعل لدفع الضرر.

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

ألا ترى أنَّ من أنجى غريقاً - بأنَّ أخرجه من اللجَّة -
فانكسرت يده فإنَّ كسر يده حسن إذا كان لا يمكن إخراجة إلاَّ
به، لأنَّه دفع بها هو أعظم من الهلاك، ولو أمكنه إخراجة من غير
أنَّ يوصل إليه شيئاً من الآلام لما حسن منه إيلامه.
فعلِّم بذلك أنَّ الألم إنَّما يحسن لدفع الضرر إذا كان لا يمكن
دفعه إلاَّ به.

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

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

[في انقطاع العوض]:

مسألة: قال السيّد المرتضى رحمته الله: والعوض هو النفع المستحقُّ
العاري من إجلال وتعظيم. والعوض منقطع، لأنَّه جار مجرئ
المثامنة والأروش، ولو كان دائماً لكان العلم بدوامه شرطاً في
حسنه. وكان لا يحسن من أحدنا تحمُّل الألم بعوض منقطع، كما لا
يحسن تحمُّل ذلك من غير عوض.

لحسن من الواحد منَّا أن يستأجر أجيراً لينقل الماء من نهر إلى نهر
من غير أن يكون له فيها غرض غير إيصال الأجرَةَ إليه. قالوا:
قد علمنا ضرورة قبح ذلك، فمن أجازة عَلِمَ بطلان قوله
ضرورة. وإنَّ امتنعوا من إجازته فلا وجه لقبحه إلاَّ ما قلناه من
كونه عبثاً.

وليس لهم أن يقولوا: إنَّما قبح منه ذلك لأنَّه لو كان يقدر على
أنَّ / [ص ١١٥] يوصل تلك الأجرَةَ إليه على التفضُّل 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 الذمَّ، لأنَّه لا يقدر في كلِّ حال أن
يفعل من الأفعال ما يستحقُّ عليه المدح والشكر.

وكان يجب أيضاً أن يستحقَّ القديم تعالى الذمَّ في كلِّ حال،
لأنَّه يقدر في كلِّ وقتٍ على ما لو فعله لاستحقَّ المدح والشكر،
وقد علمنا بطلان ذلك، فما أدَّى إليه وجب الحكم بفساده.

[لا عبرة بالتراضي في العوض]:

مسألة: قال السيّد المرتضى رحمته الله: ولا اعتبار في حسنه للعوض
بالتراضي، لأنَّ التراضي إنَّما يُعتَبَر في ما يشتهه من المنافع، فأمَّا ما لا
شبهة في اختيار العقلاء لمثلها إذا عرفوه لبلوغه أقصى المنافع، فلا
اعتبار فيه.

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

ألا ترى أننا لو فرضنا أنَّ بعض العقلاء لو قيل له: انتقل من
موضع إلى موضع قريب منه وخذ عوضاً عليه مائة ألف قنطار.
فإنَّه متى لم يختار الانتقال استحقَّ الذمَّ من العقلاء، وحسن منهم
إجباره على ذلك خاصَّة إذا لم يكن عليه في ذلك غضاضة ولا
نقصان منزلة وإنَّ كان عليه فيه مشقَّة، فإنَّ أحوال العقلاء لا
تختلف في ذلك؟

وإنَّما يُراعى التراضي في الآلام إذا كانت المنافع التي يقابلها
قليلة يسيرة كما يُراعى التراضي بين المستأجر والأجير، لأنَّه لا
يحسن من أحدنا إجبار الأجير على العمل ليوصل الأجرَةَ إليه،

تعالى والعوض على غيره بالتعريض له، نحو من عرض طفلاً للبرد الشديد فتألم بذلك أو مات فلعوض هاهنا على المعرض للألم لا على المؤلم نفسه، وصار ذلك الألم كأنه من فعل المعرض.

شرح ذلك: قد يكون الألم من فعل الله تعالى والعوض علينا. مثل أن يعرض أحدنا غيره لينزل به الألم على ما جرت به العادة المستمرة في ذلك، مثل أن يتركه تحت برد شديد ينزل من السماء، أو يطرحه في ثلج يموت فيه، أو في نار يحترق فيها، فإن الآلام هاهنا من فعل الله تعالى بمجرى العادة / [[ص ١٢١]] والعوض في ذلك على المعرض من ذلك الألم، لأنه بتعريضه صار في حكم الفاعل له.

وكذلك لو أن أحدنا رمى حجراً من فوق فأخذ غيره طفلاً فتركه تحت ذلك الحجر فوقع عليه ومات، كان العوض في ذلك على الواضع للطفل لا على المرسل للحجر، وإن كان الألم من فعل المرسل لكنه صار بالتعريض له كأنه فاعل الألم، فاستحق العوض عليه.

[حكم العوض ممن فعل الألم ظلماً]:

مسألة: قال السيد المرتضى رحمته الله: والأولى أن يكون من فعل الألم على وجه الظلم من غيره في الحال مستحقاً من العوض المبلغ الذي يستحق مثله عليه.

والوجه في ذلك: أنه لو لم يكن لذلك مستحقاً، لم يكن الانتصاف منه ممكناً مع وجوب الانتصاف. بخلاف ما قاله أبو هاشم، فإنه أجاز أن يُمكن من الظلم وإن لم يكن في الحال مستحقاً لما يقابله من العوض بعد أن يكون ممن لا يخرج من الدنيا إلا وقد استحق ذلك.

شرح ذلك: ذهب أبو القاسم البلخي وكثير من المتكلمين إلى أنه يجوز أن / [[ص ١٢٢]] يُمكن الله تعالى من فعل الظلم من ليس له شيء من الأعراس أصلاً، فإذا ورد القيامة تفضل الله عليه ثم نقله إلى من يستحق ذلك عليه.

قال أبو هاشم وأصحابه: أنه لا يجوز أن يُمكن من فعل الظلم إلا من علم من حاله أنه يرد القيامة وقد استحق من الأعراس مقدار ما يستحق عليه.

ورد على أبي القاسم قوله بأن قال: الانتصاف واجب والتفضل ليس بواجب ولا يجوز أن يتعلق فعل ما هو واجب بفعل ما ليس بواجب.

شرح ذلك: حدّ العوض هو ما ذكرناه من كونه نفعاً مستحقاً خالياً من إجلال وتعظيم.

ذكرنا كونه (نفعاً) ليين مما ليس بنفع، و(مستحقاً) ليين من التفضل، وكونه (خالياً من التعظيم والإجلال) ليين به من الثواب.

فأما الذي يدل على أنه منقطع شيان:

/ [[ص ١١٩]] أحدهما: الرجوع إلى الشاهد في إيجاب العوض، وقد وجدنا الأعراس كلها منقطعة في الشاهد، مثل الأجر في الأعمال والأثمان في الأمتعة والأروش في الجنيات، فينبغي أن تكون الأعراس كلها، هذه سبيلها.

والآخر: أنه لو كان العوض دائماً لوجب أن يكون العلم به شرطاً في حسن تحمّل الآلام، كما أنه شرط في مجرد حصول العوض، ونحن نعلم أنه يحسن من الواحد من أن يتحمّل ضرراً - بأن يعمل عملاً من الأعمال أو يسافر ليتوصل به إلى منفعة منقطعة غير دائمة - ولا يحسن أن يتحمّل ذلك إذا خلا من منفعة أصلاً. فلو كان الدوام شرطاً في حسن الألم لقبح ذلك مناً، كما يقبح إذا خلا من منفعة أصلاً. فعلم بهذه الجملة أن الأعراس منقطعة.

[وجوب العوض عليه تعالى في كل ألم مترتب على أمره]:

مسألة: قال السيد المرتضى رحمته الله: وما فعل من الآلام بأمره تعالى أو بإباحته فعوضه عليه، لأنه جار مجرى فعله.

شرح ذلك: ما أمر الله تعالى به من الآلام - مثل ذبح الحيوانات في الهدي / [[ص ١٢٠]] والمناسك والندور والكفارات - أو أباحه مثل ذبح الحيوانات للأكل، فلعوض في ذلك أجمع على الله تعالى.

وإنما قلنا ذلك لأنه تعالى أمرنا به وأباحه لنا، كأنه فعل ذلك الألم، ولو فعله لكان عوضه عليه. ولأن أمره وإباحته يدلان على حسن الألم، ولا يكون الألم حسناً إلا أن يكون في مقابله من الأعراس ما يوفى عليه وما يستحق علينا من الأعراس على الآلام التي نفعها على وجه الظلم، فهو مقدار ما يخرج الألم من كونه ظلماً. فأما ما يدخله في كونه حسناً فلا يتأتى ذلك من الأعراس المستحقة علينا.

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

مسألة: قال السيد المرتضى رحمته الله: وقد يكون الألم من فعله

ورابعها ما يفعل بإجائه.

وجهة استحقاق العوض من الوجه الأول قد بينناه، ومن الوجوه الثلاثة: علمنا بحسن ما يقع من الألم بأمره وإباحته وإجائه، فلولا أنه سبحانه / [[ص ١٣٨]] تكفل بالعوض عنه لقبح كسائر ما يفعله من الألم بغيرنا.

ويجوز تعجيل ما يمكن ذلك فيه في الدنيا، لأنه لا صفة له تمنع من تعجيله، وما لا تعجيل منه لا بد من فعله في الآخرة لمستحقه من العقلاء وغيرهم.

ولا يجوز في حكمته سبحانه تمكين غيره من الظلم إلا مع إمكان الانتصاف منه في حال الاستحقاق، لأن تبيته أو تكفل العوض عنه تفضل عليه يجوز منعه، والانتصاف واجب، ولا يجوز تعلقه به.

والصحيح حسن تمكين من علم أنه يستحق من الأعراس بمقدار ما يستحق عليه في المستقبل، أو يتكفل القديم سبحانه عنه العوض، لأن الانتصاف للمظلوم وإيصاله إلى ما يستحقه من الأعراس ممكن مع كل واحد من الأمرين، كما كان مع ثبوت العوض في حال الظلم، ولا مانع من قبح ولا غيره.

* * *

الكافي في الفقه / أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧ هـ):

/ [[ص ٥٧]] وقلنا بتعاطم المستحق من العوض لعلمنا بحسن هذه الآلام، ولو كان مقابلاً لها لم يحسن، كالظلم الذي قد علمنا استحقاق العوض به مع ثبوت قبحه من حيث كان عوضه مقابلاً له من غير زيادة.

والوجه في الغنى والصحة وحسن الصورة ووجود الأولاد وطول العمر والخصب، كون ذلك إحساناً لا شبهة فيه، ولا يلزمه عمومته من حيث كان المحسن مخيراً في التعميم والتخصيص غير ملوم على أحدهما، ويجوز أن يكون فيه لطف للمفعول به أو لغيره.

والوجه في الفقر والمرض وقبح الصورة وإماتة الأولاد والأحاب وقصر العمر والجذب، كونه صلاحاً في الدين للمتعلق به أو لغيره، لأننا نعلم أن الحكيم فيما بيننا قد يستصلح من يلي عليه تارةً بالنعمة وتارةً بالضرر، وحالة بالمسرة وأخرى بالغم، وعليه عوض متى كان لطفاً لغير المؤلم، ولا عوض عليه متى اختص صلاحه به ولا بدل منه من المنافع، لأن كونه لطفاً له

وعلى هذه العلة التي اعتل بها أبو هاشم يلزمه أن يقول: لا يجوز أن يمكّن من فعل الظلم إلا من يستحق في الحل مقدار ما يستحق / [[ص ١٢٣]] عليه، ولا يكفي أن يكون المعلوم من حاله أنه يستحق في المستقبل، لأن تبيته تفضل وليست بواجبة على أصله. فإذا يعود الأمر إلى أنه تعلق الواجب بالجائز، وعند ذلك لا يمكن الانتصاف.

فإن قال: من قد علم من حاله أنه يستحق ذلك في المستقبل يكون ذلك في حكم الحاصل، كان لأبي القاسم ولم ينصر مذهبه أن يقولوا: وقد علم أنه يتفضل عليه وذلك في حكم الحاصل، فينبغي أن يجوزه وهو لا يجوز ذلك.

فثبت من ذلك أنه ليس إلا المذهبان، إما مذهب أبي القاسم على ما حكيناه عنه أو الذي اخترناه من أنه لا يمكّن إلا من استحق في الحال مقدار ما يستحق عليه ومذهب بين المذهبين مناقضة.

* * *

تقريب المعارف / أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧ هـ):

[[ص ١٣٧]] مسألة: [في العوض]:

العوض: هو النفع المستحق العري من تعظيم وتبجيل.

وليس بدائم، لأنه لو كان من حقه الدوام لكان شرطاً في حسنه، وقد علمنا حسن الألم لنفع منقطع، وجهة استحقاقه على المحدث كون ما يستحق به ظلماً من فعله أو واقعاً عند فعله، كالآلام الواقعة من الكحل.

وهو على ضربين: أحدهما يصح نقله كالأموال، وما لا يصح ذلك فيه كالآلام والغموم على السب وفوت المنافع.

فعوض الأول يصح التخلص بإيصاله إلى مستحقه أو استحلاله لصحة قبضه واستيفائه، والثاني يقف على الانتصاف منه تعالى في الآخرة لتعذر القبض فيه والاستيفاء.

وجهات استحقاق العوض عليه تعالى من وجوه أربعة:

أحدها: لألم يفعله للطف به كالآلام المبتدأة في الأطفال والبالغين، وما يفعله عند التعريض مناً للحر والبرد، لعلمنا بحسن ذلك، ولو كان العوض على من طرح غيره في الثلج لكان قبيحاً مع كونه فعلاً له سبحانه، وإنما يقبح التعريض.

وثانيها: ما يفعل بأمره، كالضحايا وحدود الامتحان.

وثالثها: ما يفعل بإباحته، كذبح الحيوان وركوب البهائم

والحمل عليها واستخدام الرقيق.

ثبت ذلك فكلُّ ألم يفعلهُ الله تعالى أو يفعل بأمره كالهدايا والأصاحي وغير ذلك أو فعل بإباحته كإباحة ذبح البهائم، فإنَّ عوض ذلك أجمع على الله تعالى، لأنَّه لو لم يكن فيه عوض لكان ظلمًا، وذلك لا يجوز عليه تعالى. ولو كان على المؤلم منَّا لما حسن الألم، لأنَّ ما في مقابلته من الانتصاف لا يُحسن الألم وإنَّما يُحسنه المنافع العظيمة الموفية عليه.

وفي علمنا بحسن ذلك أجمع دليل على أنَّ عوضه عليه، وما فعلهُ الله / [[ص ١٥١]] من الآلام أو يأمر به وجوباً أو ندباً فلا بدَّ فيه من ذكر الأعراس، والاعتبار على ما بيَّناه.

فأمَّا ما يبيحه فوجه حسنه أنَّه لطف لغير الذابح، (لأنَّ الواحد منَّا لا يجب عليه لطف الغير على ما بيَّناه، فإذا كان في ذلك لطف لغير الذابح) فإنَّ علم الله تعالى أنَّه يفعل حصل الغرض، وإنَّ علم أنَّه لا يفعل فعل ما هو من مقامه في باب اللطف. وقيل: وجه الحسن في ذلك ما فيه من العوض والانتفاع به بالأكل، لأنَّ الغرض الدنيوي والدنياوي يُخرج ذلك من كونه عبثاً.

ومتى ألبأ الله تعالى غيره إلى الإضرار بحيِّ فعوضه عليه تعالى، لأنَّ الإلجاء أكد من الأمر والإباحة، فعلى هذا متى ألبأ بالبرد الشديد إلى العدو على الشوك طلباً للخلاص كان العوض عليه تعالى فيما يناله من الألم بالشوك. فأمَّا إذا ألبأ إلى الهرب من السبع أو اللص أو العدو بالعدو على الشوك فالعوض على الملجئ دون الله تعالى، لأنَّه فعل السبب الموجب للهرب دون علمه بوجود الهرب، لأنَّ علمه / [[ص ١٥٢]] بوجود ذلك كان حاصلًا، ولمَّا ألبأه علم أنَّ السبب الملجئ هو وقوف السبع أو اللص أو العدو دون الله تعالى الخالق للعلم بوجود التحرُّز. وركوب البهائم والحمل عليها طريق حسنه السمع، والعوض عليه تعالى، لأنَّه هو المبيح لذلك، وفي الناس من قال: طريق حسن ذلك العقل لما في مقابلة ذلك من التكفُّل لمثوتها من العلف وغيره.

ولا يلزم القديم تعالى العوض من حيث مكَّن من الألم، لأنَّه لو لزمه لزمنا إذا دفعنا سيفاً إلى غيرنا ليجهد به العدو متى قتل مؤمناً، لأنَّه لو لا دفع السيف لما تمكَّن منه، وكان يلزم الحدادين وصنَّاع السيوف العوض، وكلُّ ذلك باطل. وكان يجب أن يقبح منَّا استرجاع ما اغتصبه الغاصب، لأنَّ بالتمكُّن قد ضمن العوض، وذلك باطل. والعوض على الواحد منَّا إذا فعله على وجه الظلم.

في فعل الواجب واجتناب القبيح الموصلين إلى الثواب كافٍ في الغرض ومغني عن العوض، لكون النفع بالثواب أعظم من العوض.

والوجه في تمكين الظالم من الظلم مع القدرة على منعه أنَّه سبحانه مكَّنه ليعدل فظلم، لأنَّ القدرة على الإنصاف قدرة على الظلم، ومنعه من الظلم ينافي التكليف، وتخليته لا يقتضي الرضا بظلمه، لكونه سبحانه كارهاً للقبيح، وقادراً على الانتصاف، وعالمًا بأنَّه سيفعله.

ولذلك قلنا: إنَّه لا يجوز أن يُمكن من الظلم إلا من يُمكن الانتصاف منه باستحقاق أعراس يقابل ما يستحقُّ عليه المظلوم، أو بأن يتكفَّل عنه العوض على ظلمه لمن ظلمه، لأنَّه سبحانه على الوجه الأوَّل عادل على الظالم ومتصف / [[ص ٥٨]] للمظلوم، وعلى الوجه الثاني متصف للمظلوم ومحسن إلى الظالم.

وليس لأحد أن يقول: فقد يقع الفساد على كثير ممَّا بيئتم كونه صلاحاً، لأنَّ كثيراً من ذلك قد يحصل لا من قبله تعالى كالغني من مكاسب محرَّمة، والفقر لتفريط الفقير ممَّا يكتسبه من المال أو في وجه التكبُّب أو لتعدِّي بعض الظالمين عليه بأخذ ماله أو منعه من الاكتساب، وإذا خلصت اضافة الغني والفقير إليه تعالى لم يقدح ما ذكره في كونه صلاحاً، لأنَّ اللطف داع ومقرَّب إلى الحسن ومبعد عن القبيح وليس بملجئ، فسقط السؤال. ويصحُّ أن يكون تأثيرهما تقليل القبيح وتكثير الواجب دون رفع سائر القبيح وحصول جميع الحسن، ولا شبهة في وجوب ما له هذه الصفة، وما قرب وبعد يجب كوجوب ما اقتضى ارتفاع جميع القبيح وحصول كلِّ حسن، ولتعدُّ العلم بعين من كانت هذه الأفعال لطفًا له قطعاً، فتعدُّ لذلك العلم بتأثيرهما وانتفائه. وعلى هذا يجري القول في جميع ما عدَّدناه ولا وجه للتكرير بتفصيله.

* * *

الاقتصاد فيما يتعلَّق بالاعتقاد/ الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):
/ [[ص ١٥٠]] فصل (٧): الكلام في العوض:

فأمَّا الكلام في العوض:

فأول ما نقول: إنَّ العوض هو النفع المستحقُّ الخالي من تعظيم وتبجيل. فبكونه نفعاً يتميِّز ممَّا ليس بنفع، وبكونه مستحقاً يتميِّز من التفضُّل، وبخلوه من تعظيم وتبجيل يتميِّز من الثواب. فإذا

وكلّ عوض يستحقُّه الواحد منّا على غيره ممّا له المطالبة به في الدنيا وله استيفاؤه فإنّه متى أسقط هبة أو إبراء فإنّه يسقط كسائر حقوقه.

فأمّا العوض الذي يستحقُّ على الله تعالى أو بعضنا على بعض على / [[ص ١٥٥]] وجه يتأخّر استيفاؤه إلى الآخرة فليس يسقط بإسقاطه، لأنّ الله تعالى هو المستوفي له وهو كالمحجور عليه، فالإسقاط تابع للمطالبة، فمن ليس له المطالبة ليس له الإسقاط، فعلى هذا يؤثّر التحليل والإبراء في الحقوق التي له المطالبة بها دون ما ليس له المطالبة به.

ولمّا كان اللطف واجباً في التكليف على ما مضى القول فيه، وكان من جملة الألفاظ معرفة الله تعالى على صفاته، وجب أن يُبيّن الكلام في المعارف على وجه الاختصار، وأنا أذكر من ذلك جملة مقنعة في هذا الباب.

* * *

الرسائل / (المسائل الحائريّات) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):
[[ص ٣٢٩]] مسألة: عمّا ذكره المرتضى رحمته الله في كتاب (جمل العلم والعمل) في العوض و(أنّه منقطع لأنّه يجري مجرى الماثمّة والأرش) إذا انقطع هذا الثواب المفعول للأعوض فما يفعل مع الأعوض بعد ذلك؟

الجواب: إن كان هذا المعوّض مثاباً أدام الله ثوابه وتفضّل عليه في كلّ حالٍ بمثل العوض، وإن كان غير مكلف، في الناس من قال: إن الله يديم العوض تفضلاً، ومنهم من قال: يصيرون تراباً فعند ذلك يتمنّى الكافر لو صار تراباً كما قال الله تعالى: ﴿وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَاباً﴾ [النبا: ٤٠].

* * *

الياقوت في علم الكلام / إبراهيم بن نوبخت (ق ٥ أو ٦):
[[ص ٤٩]] والألم المبتدأ منه سبحانه تعالى في المكلف وغيره من غير علاقة العبد عليه عوضه، وكذلك الآلام الواقعة بأمره وإباحته وإيجابه مع عدم الاستحقاق لفعله، ولا عوض على ذابح الشاة وإلّا لم يكن الفعل حسناً كذابح السنور، وأيضاً فالعوض لا يربى على الألم ويحسن ممّا أن نبتدى بذبح المحرّمات، وفاعل القتل دون الأمر يلتزم العوض، لاختلاف الأمرين في التحسين واللطف في الذبح وإن تحقّق فعدم وجوبه لغيريّة المصلحة.

ويجب أن يكون المعلوم من حاله أنّه يستحقُّ في الحال لمثل ما يستحقُّ عليه ليتمكن الانتصاف منه، والانتصاف واجب، وفي الناس من قال: يجوز أن يتفضّل الله عليه بذلك وينقل عنه، وهذا غير صحيح، لأنّ التفضّل غير واجب والانتصاف واجب، فكيف تعلق بها ليس بواجب؟

/ [[ص ١٥٣]] وعلى هذا يجب أن يكون مستحقاً في الحال لمثل ما يستحقُّ عليه دون أن يكون المعلوم من حاله أنّه لا يخرج من دار الدنيا إلّا وهو مستحقُّ له على ما ذهب إليه أبو هاشم بمثل ما قلناه من أن الانتصاف واجب والتبعية ليست واجبة. وأمّا ما يفعله الواحد منّا بنفسه من الآلام فإنّه لا يستحقُّ عليها العوض، لأنّ من شرط المستحقُّ أن يكون غير المستحقُّ عليه، وذلك لا يصحّ فيما بين الإنسان ونفسه، غير أنّه يستحقُّ ذمّاً إن كان قبيحاً ومدحاً إن كان حسناً له مدخل في استحقاق المدح. وليس من شرط من يستحقُّ عليه العوض أن يكون عاقلاً، لأنّ البهائم يستحقُّ عليها الأعوض، لأنّها قد بيّنا أنّ العوض على المؤلم دون المتمكّن، ومن ألبأ إلى الإضرار استحقُّ عليه العوض سواء أضرّ بنفسه أو غيره، لأنّه في حكم ما فعله الملجئ بنفسه، ومن وضع طفلاً تحت البرد حتّى هلك فالعوض على الواضع دونه تعالى، لأنّه بتعريضه للهلاك كأنه فعل نفس الهلاك، ولذلك يذمّه العقلاء على هلاك الصبي وإن كان بفعل الله، لأنّه بتعريضه للهلاك كأنه فعل نفس الهلاك. وقد ورد الخبر بأنّ / [[ص ١٥٤]] الله تعالى ينتصف للشاة الجمّاء من الشاة القرناء. فدلّ ذلك على أنّ العوض على المؤلم وإن لم يكن عاقلاً.

والعوض يُستحقُّ منقطعاً، لأنّه لو استحقّ دائماً لما حسن تحمّل ألم في الشاهد لمنافع منقطعة كما لا يحسن ممّا تحمّله من غير عوض وقد علمنا حسنه، فدلّ على أنّ ما يُستحقُّ من العوض منقطع. ثمّ إنّه ينظر فإن أمكن توقيته في دار الدنيا وُقّت عليه كما يُوقّت على الكفّار، وإن تأخّر إلى الآخرة فعل به مفترقاً على وجه إذا انقطع لا يحسُّ بفقده فيغتمّ له. وأيضاً فلو كان المستحقُّ دائماً لما صحّ فعله بالكفّار. والإحباط لا يدخل فيه عندنا وعند أكثرهم في العوض، فدلّ على أنّه منقطع.

ويجوز أن يوصل العوض إلى مستحقّه وإن لم يعلم أنّه مستحقُّ لذلك، بخلاف الثواب الذي من شرطه أن يعلم المستحقُّ أنّه مستحقُّ لذلك.

نقد المحصل (قواعد العقائد) / نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):
[[ص ٤٥٣]] والعض واجب على الآلام التي تصل إلى غير
المكلفين، كالأطفال والبهايم.

* * *

الرسالة الماتعية / المحقق الحلي (ت ٦٧٦هـ):

[[ص ٣٠١]] ويجب عليه أيضاً في الحكمة تعويض المولدين
وثواب المطيعين، لأنه لو لم يفعل ذلك لدخل في كونه ظلماً، ولأنَّ
التكليف شاقٌّ، وقد ألزمتنا إياه مع إمكان أن يجعله غير شاقٍّ، فلو
لم يثب عليه لكان التكليف ظلماً وعبثاً.

* * *

قواعد المرام / ابن ميثم البحراني (ت ٦٩٩هـ):

[[ص ١٢٠]] البحث الثالث: في أقسام العوض:
إنَّه إمَّا أن يكون مساوياً للألم وهو كلُّ ما يستحقُّ علينا، أو
أزيد وهو كلُّ ما يستحقُّ عليه تعالى إمَّا بفعله أو بإباحته أو أمره أو
تمكينه لغير العاقل من الحيوان بخلق الشهوة للإيلام ونحوه فيه،
وخلقه غير عاقل بقبح وحسن فيفعل.

وقال قوم من العدلية: إنَّ العوض على الحيوان المؤذي. وقال
بعضهم: إنَّه لا عوض في جنائتها أصلاً.

وإدعى من أوجب العوض في حكمة الله تعالى الضرورة،
وحجَّة من أوجب العوض على المؤلم نفسه قوله ﷺ: «يوم
يقتصُّ للجَّاء من القرناء»، والقصاص يومئذٍ بأخذ العوض،
وحجَّة من لم يوجب عليهما عوضاً قوله ﷺ: «جرح العجماء
جبار».

والجواب عن الأولى: لِمَ لا يجوز أن يريد بالجَّاء المظلوم
وبالقرناء الظالم على وجه الاستعارة؟ ووجه المشابهة مشاركة
المظلوم للجَّاء في عدم القوَّة على دفع العدو وظلمه، ومشاركة
الظالم للقرناء في القوَّة على ذلك.

وعن الثانية: لِمَ لا يجوز أن يريد بالجبار أنَّه لا يستحقُّ به
قصاص في الدنيا؟ وذلك لا ينافي وجوب العوض في حكمة الله
تعالى، أمَّا في أفعاله فقد مرَّ الكلام فيه، وأمَّا الأعراس في أفعالنا
فلأنَّ السلطان إذا لم ينتصف للمظلوم من الظالم ذمَّه العقلاء
وعدَّوه جائراً، وذلك على الله محال، فوجب في حكمته الانتصاف
وأخذ الأعراس. وبالله التوفيق.

* * *

فإن علم سبحانه وقوعه وإلَّا أقام غيره مقامه، وقد يكون نافي
العبيَّة الأكل وأمثاله، والإلجاء أكد من الأمر، وليس الهرب من
السبع على الشوك ملزماً للقديم عوضاً، بل للأسد والمعرفة
حاصلة من قبَل إقدامه، وفي استخدام العبيد عوض لهم عليه،
وجهة الثواب غير جهة العوض.

وهو تعالى بالتمكين ضامن للانتصاف لا العوض، كدفعي
سيفاً إلى شخص ليقتل [به] كافراً فقتل به مؤمناً، ولا يجوز أن
يُمكن أحداً من الظلم، وإلَّا وله من الأعراس ما / [[ص ٥٠]]
يوازي ظلمه وإلَّا كان تعليقاً للواجب بالتفضُّل، وهو غير جائز.
والعوض منقطع وإلَّا لم يحسن تحمُّل ضرر شاهداً، ولا جاز
إيلام الكافر المكلف واحترامه، وحديث الغمِّ والضرر هذيان، لجواز
وصول العوض في الدنيا أو جعله بحيث لا يشعر الإنسان بانقطاعه.
ولا يسقط العوض بالهبة ولا بالإبراء في الدارين معاً، كما لا
يسقط حقُّ اليتيم والمحجور عليه بإبرائه منه، والعوض يزيد
بالتأخير إن كان في التأخير مصلحة وإلَّا فلا.

* * *

تجريد الاعتقاد / نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):

[[ص ٢٠٦]] والعوض نفع مستحقُّ خالٍ عن تعظيم
وإجلال، ويستحقُّ عليه تعالى: إنزال الآلام، وتقويت المنافع
لمصلحة الغير، وإنزال الغموم (سواء استندت إلى علم -
ضروري أو مكتسب - أو ظنٍّ، لا ما يستند إلى فعل العبد)، وأمر
عباده بالمضارِّ أو إباحتها، أو تمكين غير العاقل، بخلاف الإحراق
عند الإلقاء في النار، والقتل عند شهادة الزور. والانتصاف عليه
واجب عقلاً وسمعاً، فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم من دون
عوض في الحال يوازي ظلمه، / [[ص ٢٠٧]] فإن كان المظلوم
من أهل الجنة فرَّق الله تعالى أعراسه على الأوقات أو تفضَّل عليه
بمثلها، وإن كان من أهل العقاب أسقط بها جزءاً من عقابه،
بحيث لا يظهر له التخفيف بأن يُفرِّق الناقص على الأوقات، ولا
يجب دوامه، لحسن الزائد بما يختار معه الألم وإن كان منقطعاً، ولا
يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التأخير، والألم على القطع
ممنوع، مع أنَّه غير محلِّ النزاع، ولا يجب إشعار صاحبه بإيصاله
عوضاً، ولا يتعيَّن منافعه، والعوض عليه تعالى يجب تزايداً إلى
حدِّ الرضا - عند كلِّ عاقل -، وعلينا يجب مساواته.

* * *

واجب أو امتناع من قبيح كان واجباً لا مباحاً، وإن كان لطفاً له في مندوب إليه كان مندوباً إليه لا مباحاً.

فأمّا إذا كان لطفاً لغيره فإنّه لا يرد عليه ما ذكره السائل. ولكنّه يمكن أن يقال: الألم وإن كان لطفاً لغير فاعله، كيف يكون مباحاً؟ بل لا يكون واجباً، لأنّ المكلف لا يجب عليه فعل ما هو لطف لغيره من حيث هو لطف لذلك الغير، ولكنّه قد ندب إلى نفع الغير والإحسان إليه. ولطف الغير نفع لذلك الغير، وإذا قصد فاعله به نفعه كان محسناً إليه. ومعلوم أنّ المكلف مندوب إلى الإحسان إلى الغير. فعلى هذا إن كان الألم لطفاً لغير فاعله كان مندوباً إليه، فكيف يكون مباحاً؟

والجواب عن ذلك: أنّ ما ذكره السائل وقرّره إنّما يتصوّر فيما إذا علم فاعل الألم أنّه لطف لغيره، فيقصد بما يفعله من الألم نفعه والإحسان إليه بفعل ما هو / [[ص ٣٣٢]] لطف له. فيقال: إنّّه مندوب إلى ذلك، وإنّه لا يتصوّر أن يكون ذلك مباحاً له. فأمّا إذا لم يعلم فاعل الألم ذلك ولا يخطر له على بال، كيف يقال: إنّّه يقصد به الإحسان إلى الغير، وإنّه مندوب إليه؟ وقد قيل: إنّ الألم المباح، كذب البهائم المباح في الشرع ذبحها، إنّما حسن حصول العوض في مقابلته، وانتفاع الذابح وغيره بالتناول من لحمه والانتفاع به، لأنّه بحصول العوض الموفى يخرج من كونه ظلماً، وبالعوض الذي هو الانتفاع بلحمه من كونه عبثاً، فيحسن.

فإن قيل: الانتفاع بلحم المذبوح الذي جعلتموه غرضاً محرّجاً للألم بالذبح عن كونه عبثاً، يمكن تحصيله من دون الإيلام بالذبح، بأن يخلق الله تعالى في المذبوح الشهوة المتعلّقة بالذبح وما يتولّد عنه، أو بأن لا يخلق له النفار ولا الشهوة المتعلّقين بذلك، فيكون الإيلام بالذبح لهذا الغرض عبثاً.

قلنا: أمّا من لا يبيح انتفاء التأم بالذبح وما يتولّد عنه، فإنّه لا يتوجّه عليه هذا السؤال. وأمّا من أجازته ويذهب إلى أنّ الألم لا يصير عبثاً قبيحاً بأن يقوم غيره مقامه في الغرض المقصود، يجب عن هذا السؤال بأن ما ذكره السائل إشارة إلى أنّ غير الألم يقوم في الغرض المشار إليه مقام الألم، فليس أكثر من ذلك. وقد بيّنا أنّ الفعل الذي أجري به إلى غرض صحيح هو غرض المثل لا يصير عبثاً قبيحاً بأن يقوم غيره مقامه. فأمّا من ذهب إلى أنّ الإيلام يكون عبثاً قبيحاً بأن يقوم غيره مقامه، وجوز أن لا يتأم الحيوان بالذبح، فإنّه لا يمكنه أن يقول: الغرض المخرج لذبح الحيوان

المنقذ من التقليد (ج ١) / سديد الدّين الحمصي (ق ٧هـ):

/ [[ص ٣٣٠]] القول في الأعواض، وبيان ثبوت العوض فيما يفعله تعالى من الآلام، وفيما يأمر به غيره أن يفعله، أو يبيحه، إذا لم يكن مستحقاً ولا جارياً مجرى فعل غيره، وفيما يفعله الظالم بغيره. اعلم أنّه تعالى إذا ألم حياً غير مستحق للإيلام، ولم يكن إيلامه كأنّه من جهة غير الله تعالى، كمن يلقيه أحدنا في النار فيحترق ويتألم بها، فإنّ احتراقه وتألمه وإن كان من فعل الله تعالى فهو كأنّه من جهة غيره ﷻ، وهو الملقى الذي ألقاه في النار، فإنّه لا بدّ من أن يُعوضه على ذلك أعواضاً موفيةً على إيلامه بمنافع للخير عند الشيوخ، أو بما يقوم مقامها من دفع المضارّ على ما اخترته أنا، وأشرت إليه فيما تقدّم، وأحلت بتمام شرحها على المسألة التي أمليتها في الأعواض، ليخرج إيلامه تعالى من أن يكون ظلماً عليه، إذ لو لم يضمن في مقابلته العوض الذي ذكرناه لكان إيلامه ظلماً قبيحاً لحصول حقيقة الظلم فيه، وقد ذكرنا أنّه لا يكفي في حسن ذلك الإيلام العوض، بل لا بدّ من أن يكون فيه مع ذلك العوض لطف للمكلف، ليخرج بحصول اللطف فيه من كونه عبثاً، وبالعوض من كونه ظلماً، فيحسن حينئذ.

وإذا وجب فيما يفعله تعالى أن يكون حسناً، وبيّنا أنّه لا وجه لحسن إيلامه الذي وصفناه إلّا ما ذكرناه ثبت أنّه إنّما من يؤلمه بالألم الذي ذكرناه لذلك.

/ [[ص ٣٣١]] إذا تقرّر هذا فهكذا يجب فيما يأمر به من الألم أو يبيحه، لأنّه لا بدّ من أن يكون أمره تعالى به وإباحته له حسناً، ولا يحسن إلّا لما له يحسن إذا فعله تعالى. فلزم إثبات العوض واللطف فيه جميعاً فيه، وإلّا لم يكن أمره به أو إباحته له حسناً.

فإن قيل: كيف تقولون فيما يبيحه تعالى من الألم: إنّّه يكون لطفاً، ومن المعلوم أنّه لو كان لطفاً لكان إمّا أن يكون لطفاً في فعل واجب، أو امتناع من قبيح، فيكون واجباً ولا يكون مباحاً. وإمّا أن يكون لطفاً في مندوب إليه، فيكون مندوباً إليه لا مباحاً، فكيف تحكّمون بثبوت اللطف في الألم المباح؟

قلنا: الألم الذي أبيع لفاعله إنّما نُثبته لطفاً لغير فاعله، فلا يرد عليه التقسيم الذي أوردتموه، من حيث إنّ المكلف لم يُكلف فعل ما هو لطف لغيره، وإنّما كُلف فعل ما هو لطف له، وإنّما كان يكون التقسيم وارداً على قولنا أن لو قلنا: إنّ الألم المباح لطف لفاعله، فحينئذ كان يمكن أن يقال لنا: إنّ كان لطفاً له في فعل

تعالى يعلم ما يفعله الظلمة من الظلم عند تمكينه إياهم، وهؤلاء لا يعلمون ذلك، والله / [[ص ٣٣٤]] تعالى يقدر على منع الظلمة من الظلم غير آثم لا يمنعه، وليس هذا سبيل هؤلاء. ولأنَّ الله تعالى الولاية على العباد ظالمهم ومظلومهم، فيلزمه الانتصاف بينهم كما يلزم وليَّ الأطفال أن ينتصف لبعضهم من بعضهم بما يُجني بعضهم على بعض، ولا ولاية لمن ذكره السائل على غيرهم ممن وصفه، فافترق التمكينان ولم يلزمه ما ألزمه السائل.

فإن فرضنا واحداً من هؤلاء الصناعات علم بطريق من غيره أو غلب على ظنه أنه إن عمل له شيئاً أو شيئاً من هذه الآلات أو باعه منه، فإنه يظلم به غيره، ولا قدرة له على انتصاف مظلومه منه، فإنه لا يحسن منه ذلك العمل أو البيع. وإن قدرنا أن له قدرة الانتصاف، فإنه يلزمه الانتصاف منه. ولا يحسن منه العمل أو البيع إلا بأن يضمن الانتصاف بينهما، هذا هو حكم العقل وقضيته في هذه المسألة.

ثم لا يمتنع أن يرد السمع بالمنع من عمل شيء من هذه الآلات لمن يعلم أو يغلب على ظنه أنه يظلم به غيره أو يبعه منه على كل حال قدر الممكن من الانتصاف، أو لم يقدر بأن يعلم تعالى في ذلك الوقت مصلحة دينية لا نطلع عليها.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن ينتصف تعالى للمظلوم من الظالم، بأن يعاقب الظالم على ظلمه بين يدي المظلوم ويُطّلع على ما يوصله إليه من المضارّ بعاقبه، وأنه إنما يعاقبه لظلمه عليه، فيشتفي المظلوم بذلك.

قلنا: العقاب يقابل كون الظلم معصيةً لله تعالى، لأنه منعه منه بنهيه وزجره، ولا يقابله من حيث إنه ظلم، باعتبار أنه لو كان ظلماً ولم يكن قبيحاً معصيةً لله تعالى فرضاً وتقديراً، لما استحقَّ عليه العقاب. ولو كان قبيحاً معصيةً ولم يكن ظلماً لاستحقَّ العقاب عليه. ولهذا يستحقُّ العاصي العقاب وإن لم يكن معصيةً، ظلماً ولا إضراراً بالغير. والتشفيُّ المشار إليه في السؤال إن حصل / [[ص ٣٣٥]] فإنه لا يقابل الألم الذي ذاقه والضرر الذي لحقه من وجهين:

أحدهما: أن الله تعالى إنما يعلمه ويُطّلع على ما هو حقيقة الحال، وحقيقة الحال أنه يعاقبه لمعصيته له تعالى، ظلماً كانت المعصية أو غير ظلم، فالمظلوم إنما يعلم أن ظالمه معاقب باعتبار

وتألمه به إنما هو انتفاع الذابح أو غيره أو انتفاعها بالتناول من لحم المذبوح. لإمكان التوصل إلى هذا الغرض بغير الإيلام.

فإن قيل: يَم تنكرون على قول المجبرة: (إنه يحسن منه تعالى إيلام العباد من دون عوض لأنه خالقهم ومالكهم، وإنه يحسن منه سبحانه أن يخلق حيواناً في النار ابتداءً فيعذبها فيها أبداً من دون جريمة وجناية سبقت منه، ومن دون أن يُعوضه على ذلك، فيحسن منه ذلك لأنه خالقه)؟

/ [[ص ٣٣٣]] قلنا: قد أبطنا قولهم حيث تكلمنا في التحسين والتقيح، وبيّنا أن ما ذكروه لا يصلح أن يكون وجه حسن، ولا يخفى على أحد من العقلاء أن الذي قالوه وجوّزه هو الظلم الصريح الذي تقضي العقول السليمة بقبحه. وعلى ما ذهبوا إليه وقرروه هو قبيح من وجه آخر، وهو أنه عبث، لأنه إذا كان الألم لا نفع فيه لأحد، وليس لطفاً أصلاً، ولا يعتبر به معتبر، فقد تعرّى من غرض المثل، فيكون عبثاً قبيحاً.

وأما ما يفعله الظالم من الظلم بإيلام غيره وإيصال المضارّ إليه، فلا بدّ [من] ثبوت العوض فيه أيضاً، بأن ينتصف الله تعالى لمظلومه منه. وطريق ذلك هو أن يستوفي الله تعالى من الظالم ما يقابل إيلامه لمظلومه من الأعراف التي استحقّها على غيره من الظلمة أو على الله تعالى، فيوصله إلى مظلومه أو يمنّ تعالى على الظالم ويفضّل عليه بمثل ذلك، وينقله إلى مظلومه على بعض المذاهب، على ما سيحجيء بيانه، إن شاء الله تعالى.

وإنما قلنا: لا بدّ من ثبوت العوض الذي وصفناه فيما يفعله الظالم من الظلم بإيلامه غيره، لأنَّ الله تعالى مكّنه من ظلم الغير على علمه تعالى بأنه يظلمه ولم يمنعه جبراً، مع قدرته على منعه منه، فلو لم يضمن الانتصاف لمظلومه منه لما حسن منه تعالى تمكينه من الظلم وتخليته إياه.

فإن قيل: فعلى هذا يجب على كل من مكّن أحداً من ظلم غيره بعمل آلة أو رفع حاجب ومانع أن يلزمه انتصاف مظلومه منه إذا ظلمه، وإذا لم يمكنه الانتصاف وجب أن لا يحسن منه ذلك التمكين والعمل، وهذا يقتضي أن يلزم الحدادين والسكّاكين والقوّاسين والصابغين وغيرهم ما ذكرتموه من الانتصاف، وإذا لم يمكنهم الانتصاف وجب أن لا يحسن منهم تلك الأعمال والصناعات.

قلنا: تمكينه تعالى الظلمة مخالف تمكين هؤلاء، وذلك لأنه

عنه عوضاً آخر، وكذا يلزم في العوض الثالث، والرابع / [[ص ٣٣٧]] والخامس وغيرها، وفي ذلك دوام عوضه.

والاعتراض عليه في هذا الاستدلال أن يقال له: ما ذكرته لا يدلُّ على أنه استحقَّ العوض دائماً في مقابلة الأمل، وإنما يدلُّ لو دُلَّ على أنه يستحقُّ بانقطاعه منه إدامته. وهذا بأن يدلُّ على أنه ما استحقَّ في مقابلة الأمل عوضاً دائماً أُولَى، وذلك لأنَّ فيه إشارة إلى أنَّه إنَّما استحقَّ إدامته لانقطاعه.

ثمَّ يقال له: وغير مسلَّم أنه يستحقُّ العوض بانقطاع العوض عنه عوضاً آخر، لأنَّه إذا استحقَّ ذلك المقدار وقد وصل إليه جميعه، فينبغي أن لا يتأدَّى ولا يغتمَّ بانقطاعه، وأن لا يُعطى زائداً ممَّا يستحقُّه وإن اغتمَّ وتأدَّى بذلك، فإنَّه لا يستحقُّ في مقابلته عوضاً آخر. ألا ترى أن من له على غيره دين منجم به في نجوم كثيرة، فأوصل إليه مديونه حقَّه من الدَّين بالتَّمام والكمال في نجومه، ثمَّ عند انتهاء النجوم وتوفير حقَّه بالتَّمام والكمال عليه يقطع عنه إعطاء مثل ما كان يُعطيه في تلك النجوم، فإنَّه لا يغتمُّ بذلك الانقطاع ولا يتأدَّى، ولو تأدَّى واغتمَّ لم يستحقَّ على مديونه بذلك عوضاً.

ثمَّ يقال له: ومن الجائز أن يُفرَّق الله تعالى منافعها التي استحقَّها عليه بالعوض على أوقات كثيرة، ويوصلها في مدَّة مديدة بحيث لا يتبيَّن له انقطاعها تبييناً يُؤثِّر فيه ويغمُّه، فلا يغتمُّ بانقطاعه حتَّى يستحقَّ بذلك عوضاً. كما نقوله في أهل الثواب وتوفير ما فاتهم من موظَّفات الثواب في أوقات كونهم في الدنيا وعقابهم في البرزخ عليهم، لأنَّ المطيع يستحقُّ بطاعة الثواب عند الإتيان بها وفراغه منها. بل هذا في العوض أحرى وأجود، من حيث إنَّ العوض يجوز إيصاله إلى المستحقِّ وإن لم يشعر بأنَّه الذي استحقَّه من العوض، بخلاف الثواب، إذ يجب فيه أن يعلم الثاب أنَّه الذي يستحقُّه بطاعته، وأنَّه جزاء طاعته / [[ص ٣٣٨]] إقداماً وإحجاماً.

واستدلَّ أيضاً بأنَّه لو كان منقطعاً لأمكن إيصاله بأجمعه إلى المؤلِّم في لحظة واحدة، كأروش الجنائيات في الدنيا. ومثل هذا لا يختار المؤلِّم لأجله الآلام.

فيقال له: وهذا أيضاً لا يدلُّ على أنه يستحقُّ دائماً، وإنما يدلُّ على أنه يستحقُّ على وجه يرغب المؤلِّم فيه، بأن يُفرِّقه الله تعالى على الأوقات فيختار له الأمل. يُبيِّن هذا أنَّه لو عوّضه في مقابلة ألمه ملكاً عظيماً مديد المدَّة لجاز أن يختار الأمل لأجله وإن كان منقطعاً.

أنَّه عصى الله تعالى، لا باعتبار أنَّه أوصل إليه ضرراً، إذ لو لم يكن إضراره له معصيةً لله تعالى لما عاقبه عليه. فأبى تشفِّي له في ذلك؟ وإنما كان يتشفَّى أن لو علم أنَّه يُعاقب باعتبار أنَّه ألمه وأضرَّ به، وليس الأمر كذلك، بل لو كان المظلوم برّاً تقيّاً صالحاً قد اغتمَّ بأن رأى العصاة يعصون الله تعالى فإنَّه يسرُّ ويتشفَّى بعقاب العصاة، كان العصاة ظالمه أو غير ظالمه، ولكن ذلك التشفِّي لا يصلح أن يكون مقابلاً لإيلام الظالم إيَّاه.

والثاني: أن التشفِّي في الجملة لا يصلح لمن يجعل في مقابلة الإيلام وإيصال الضرر وأن يتصف به للمظلوم من الظالم، من حيث إنَّه من باب السرور والاعتقاد، والسرور وإن بلغ كلَّ مبلغ، فإنَّه لا يقابل الضرب والقتل وقطع الأعضاء وهتك الحرمه وغيرها من أنواع الظلم، فلو لم يُعَوِّض الله تعالى المظلوم لما كان قد انتصف له من الظالم.

/ [[ص ٣٣٦]] القول في حكم العوض المستحقَّ عليه تعالى وكَمِّيَّته ومفارقته لما يستحقُّ على غيره:

اختلف العلماء في المستحقَّ عليه تعالى من العوض، وأنَّه هل يكون دائماً أو منقطعاً؟ فذهب أبو عليٍّ إلى دوامه، وأبو هاشم إلى انقطاعه، وحكي عن أبي عليٍّ أنَّه رجع من القول بدوامه وقال بانقطاعه.

وأبو هاشم وإن قال بانقطاعه فإنَّه يوجب فيه أن يكون مقداراً عظيماً بحيث يختار كلُّ عاقل مثل الآلام التي أوصلها الله تعالى إلى المؤلِّم مثل تلك المنافع ولا يشتهه الحال فيه، حتَّى يحسن منه وَجَّح إيصال الأمل إلى المؤلِّم من دون رضاه. وذهب القاضي إلى مذهب أبي هاشم واختاره. وإلى هذا المذهب يذهب سيِّدنا المرتضى (قدَّس الله روحه)، وهو الذي نصره في كتبه.

وأبو عليٍّ وإن ذهب إلى دوامه فإنَّه يوجب أيضاً في موظَّفات الأوقات وما يصل إلى المؤلِّم الذي استحقَّ عليه تعالى العوض في كلِّ وقتٍ أن يكون مقداراً عظيماً، لأنَّ العقلاء لا يتساوون في اختيار الآلام والأمراض بمقدار يسير من العوض، وإن كان دائماً.

واستدلَّ أبو عليٍّ على صحَّة مذهبه في دوام العوض بأنَّه لو كان منقطعاً لتألَّم العوّض بانقطاعه واغتمَّ، فاستحقَّ في مقابلة ذلك الغمِّ والتألُّم عوضاً آخر، والكلام في ذلك العوض كالكلام في العوض الأوَّل في أنَّه إن انقطع استحقَّ من انقطع عنه بانقطاعه

قلنا: إذا علم الماثب أنه معظم مبدل بالثواب، وقد تقرّر في عقله أن التعظيم المعتد به لا يحسن بدون الاستحقاق، يقدح له ويعلم أن ذلك حقّه الذي استحقّه. وكذا المعاقب أنه مستخفّ به مهانٌ بالعقاب، وقد تقرّر في عقله أن الإهانة والاستخفاف لا يحسنان إلا بمن يستحقّه، يقدح له أيضاً أن عقابه هو الذي استحقّه. إذ يعلم الماثب أنه معظم من جهة من لا يجوز عليه فعل القبيح، وكذا المعاقب فإنه يعلم أيضاً أنه مهان من جهة من لا يفعل القبيح.

إذا تقرّر ما ذكرنا من جواز إيصال العوض إلى مستحقّه وتوفيره عليه من دون أن يعلم أن ذلك حقّه الذي استحقّه في مقابلة ما وصل إليه من الآلام، جاز أن يُوفّر الله تعالى أعراس كثير من المؤلّين إليهم في الدنيا. وإذا كان المؤلم الذي وصفناه غير مكلف جاز عقلاً أن لا يعيده في الآخرة، إذ ما بقي له حقّ يضيع بأن لا يُعاد، وجاز أيضاً إيصال أعراس كثير من الكفّار إليهم في الدنيا، / [[ص ٣٤٠]] فلا يكون لهم عوض عند الله تعالى في الآخرة.

ولا يجب في النفع الذي هو العوض أن يكون من جنس الملائد التي ألفها المعوّض وتعودها، بل كلّ ما يكون لذّة ونفعاً وإن لم يكن من جنس المعهود تصوّر كونه عوضاً، فإنّ المعتمد في العوض بما يقابل الألم من النفع وما يجري مجراه، وليس هو شيئاً يرغب المؤلم في فعل أو ترك، إذ ما يستحقّ المؤلم به العوض ليس من فعله ولا تعلّق له به حتّى يرغب فيه، وإنّما هو من فعل غيره فيه، فهو كأروش الجنائيات وقيم المتلفات. بخلاف الثواب، لأنّ الماثب يستحقّه على ما يكون من جهته، فعلاً وتركاً، إقداماً وإحجاماً، وهو مرغّب بالثواب والعلم باستحقاقه والوعد به في الطاعة فعلاً وتركاً، والترغيب لا يحصل إلا بالمعهود المألوف الذي تعودّه، إذ لو وعد الله الماثب بغير المألوف، كأن يقول للمكلف: (لو أطعني لأثيبك بالتبني والشعير وبالأصوات الجهيرة وبالإحراق بالنار بأن أخلق فيك الشهوات المتعلقة بهذه الأشياء فتستلذّها وتتنتع بها غاية اللذّة والنفع)، لما رغّب بهذا الوعد في الطاعة.

وكذا المعاقب إنّها يستحقّ العقاب ما هو من جملته من المعصية فعلاً وامتناعاً، وهو مزجور بالعقاب والعلم باستحقاقه والوعد به، ولا يحصل الزجر إلا بجنس ما توعده وألفه من المضارّ، إذ لو وعد الله المكلف بغير ما عهدته من المضارّ والآلام، كأن يقول له:

واستدلّ أبو هاشم على صحّة مذهبه في انقطاع العوض بأن قال: لو كان دوام العوض شرطاً في حسن الألم لما حسن من دونه، ومعلوم خلافه، لأنّ العقلاء يستحسنون تحمّل المشاق والآلام لمنافع منقطعة، كتحمّل مشاقّ السفر لريح ينقطع نفعه. وكذا يستحسنون تحمّل من يكون عندهم من أولادهم وعبيدهم المشاقّ وإلزامهم تحمّلها بالأسفار وتعلّم الصناعات وممارستها لما يتضمّن من المنافع، وإن كانت جميع تلك المنافع متقاطعة ويقبضون انقطاعها.

وكذا نعلم ضرورةً من غير استشهاد بتحمّل المشاقّ في الأسفار وتعلّم الصناعات، أنّا لو تصوّرنا مثلاً أن عوض ما يوصله تعالى إلينا من الآلام والأمراض ملك عشرين ألف سنة لاستحسننا اختيارها لأجله، فصحّ أنّه يصحّ تحمّل الألم وتحمّله للعوض العظيم وإن كان منقطعاً. وقد ذكرنا أن من حقّ ما يُستحقّ عليه تعالى من العوض أن يكون عظيماً يبلغ إلى الحدّ الذي يختار كلّ عاقل تحمّل مثل الآلام التي جُعِلت تلك الأعراس في مقابلتها لأجلها حتّى يحسن إيصال الآلام والأمراض منه تعالى إلى المؤلم من دون اعتبار رضاه، وليس هذا من حكم الألم الذي يوصله الظالم إلى المظلوم، لأنّه ظلم قبيح وليس يحسن حتّى يُراعى فيما يقابله من العوض بلوغه حدّاً يُخرجه من أن يكون ظلماً قبيحاً. وليس قصد الظالم بإيلام المظلوم نفعه جملةً، فهو بمنزلة الأرش في الجناية والقيمة / [[ص ٣٣٩]] في المتلف في الدنيا، فيجب أن يكون مساوياً للألم في المقدار مقابلاً له، ولو استوفي من الظالم أزيد ممّا يقابل ظلمه لكان ظلماً عليه. ويجوز توفير العوض على مستحقّه وإن لم يعلم أن ذلك حقّه على ما ذكرناه من قبل، لأنّ المعتمد في العوض أن يكون نفعاً أو ما يقوم مقامه، وقد ينتفع بالشيء ويستلذّه من لا يعلم أنّه حقّه، فصحّ أن يُوفّر العوض على من يستحقّه وإن لم يعلم أن ذلك حقّه. وليس كذلك الثواب والعقاب، لأنّ من شرطها التعظيم والاستخفاف، ولا معنى لفعل التعظيم إلا إذا علمه من عظم به. وكذلك الاستخفاف، إذ لا معنى لفعل الاستخفاف إلا إذا علمه من استخفّ به.

فإن قيل: فهذا الذي ذكرتموه إنّما يقتضي أن يعلم الماثب أنه معظم بالثواب، والمعاقب أنه مستخفّ به بالعقاب. وليس فيه بيان أن الماثب يعلم أن الثواب حقّه الذي استحقّه، والمعاقب أن عقابه جزاؤه وأنّه الذي استخفّ به، فمن أين يعلمان ذلك؟

يصل إليه لذة وراحة / [[ص ٣٤٢]] بعد مفارقة الدنيا، فمع تقرُّر هذه الجملة لا يُتصوَّر أن يخرج من الدنيا إلا وقد وُفِّرَ عليه ما يستحقُّه من الأعواض.

أمَّا إسقاط المستحقِّ للعرض عوضه ممَّن وجب عليه، فقد منع منه القاضي وقال: العرض وإن كان حقَّ المعوِّض، إلاَّ أنَّه لا يعرف قدره، وليس إليه قبضه واستيفاؤه، فلا يصحُّ منه إسقاطه، فهو كالصبيِّ المولَّى عليه الذي لا يصحُّ منه إسقاط حقِّه ودينه من المديون وإبراء ذمَّته، لما لم يعرف قدره ولم يصحَّ منه استيفاؤه.

وذهب أبو الحسين إلى أنَّه إنَّ كان الذي وجب عليه العرض ممَّن يصحُّ أن ينتفع بسقوط العرض عنه، فإنَّه يصحُّ من المستحقِّ للعرض أن يسقط عنه، وذلك كالعرض الذي يستحقُّه المظلوم على ظالمه، فإنَّه إنَّ أسقطه المظلوم سقط عنه.

وما قاله القاضي من (أنَّ المستحقَّ للعرض لا يعرف قدره)، أجب عنه بأنَّه لا حاجة إلى أن يعرف قدره على التفصيل، إذ هو عالم به على الجملة، وذلك كافٍ في صحَّة الإسقاط. وعلى هذا صحَّ الصلح بين المتخاصمين وإبراء كلِّ واحدٍ منهما صاحبه وإن لم يعرفا مقدار ما يتنازعان ويتخاصمان فيه.

وأما قوله: (ليس إليه استيفاؤه) فليس كذلك، لأنَّ من له استيفاء حقِّه ممَّن عليه، ليس له من ذلك إلاَّ مطالبته أو مطالبة وليِّه به، وذلك صحيح من مستحقِّ العرض، بأن يسأل الله تعالى أن يُوفِّرَ عليه عوضه الذي استحقَّه عليه تعالى وأن يستوفي له ما استحقَّه على غيره منه، لأنَّه تعالى وليُّ عباده، وفارق الصبيِّ الذي ليس له ذلك. وإنَّما ليس له أن يطالب غيره تعالى ممَّن استحقَّ عليه العرض، لأنَّ واحداً منهما لا يعرف قدره.

وإنَّ كان الذي وجب عليه العرض ممَّن لا يصحُّ انتفاعه بسقوط العرض عنه، وهو الله تعالى، فإنَّه لا يصحُّ إسقاطه ولا يحسن، بل إسقاطه فيه عبث وسفه، إذ لا نفع فيه للمسقط ولا للمسقط عنه، إذ هو تعالى منزَّه عن المنافع / [[ص ٣٤٣]] والمضارِّ، فهو تعالى ساخط لذلك الإسقاط رادُّ له فلا يسقط، كما لو أبرأ صاحب الدين غريمه عن دينه فردَّ إبراءه فإنَّه لا يرُدُّ.

وعلى هذا الوجه يصحُّ نقل العرض المستحقِّ إلى غير المعوِّض، لأنَّ فيه نفعاً للمنتقل إليه فيصحُّ نقله.

والثواب لا يصحُّ إسقاطه أيضاً، لأنَّه عبث وسفه على ما

(لو عصيتني لعاقبتك في الآخرة، بلبس الحرير، والتناول من لحم الطير والفواكه ومصاحبة الحور العين، واستماع أصوات الملاهي التي تستلذُّها في الدنيا، بأن أخلق فيك النفار العظيم عن هذه الأشياء فتتأدَّى بملاسة هذه الأشياء وإدراكها)، لما انزجر بمثل هذا الوعيد عن المعصية.

فوجب في الثواب والعقاب أن يكونا من جنس المنافع والمضارِّ المعهودة المألوفة، ليحصل بالوعد والوعيد بهما الترغيب في الطاعات، والترهيب عن / [[ص ٣٤١]] المعاصي. والعرض بخلاف ذلك، لأنَّه ليس فيه ترغيب ولا ترهيب على ما قدَّمناه.

فإن قيل: فإنَّ كان للكافر الذي يستحقُّ العقاب دائماً ولا يستحقُّ شيئاً [من] الثواب عوض لم يُوفِّرَ عليه في الدنيا يُوفِّرَ عليه في الآخرة، مع حصول الإجماع على أنَّه لا يصل إليه نفع ولذَّة في الآخرة أصلاً والبتَّة لا قليل ولا كثير.

قيل: بأن يسقط من عقابه مقدار مقابل ما استحقَّه من النفع، إذ لا فرق في توفير حقِّه عليه بين أن يُوفِّرَ عليه المنافع وبين أن يسقط عنه المضارِّ التي تقابل تلك المنافع، والاستخفاف بالمعاقب مضرةٌ له كما أنَّ إيلاسه بالعقاب مضرةٌ، فيجعل في مقابلة جزئين من العرض جزئين من العقاب، لتقابل إسقاط الإيلاص بالعقاب أحد جزئي العرض إسقاط الاستخفاف المقرون إليه الجزء الآخر.

ثم إنَّ كان استحقَّ العرض في مقابلة الأمراض والآلام التي فعلها الله تعالى به، فإنَّه يسقط في مقابلتها شيئاً عظيماً كثيراً من عقابه، بحيث يختار كلُّ عاقل تحمُّل مثل تلك الأمراض والآلام لدفع تلك المضارِّ، على ما ذكرناه في العرض الذي هو النفع.

وإنَّ كان الذي استحقَّه من العرض إنَّما استحقَّه على الظالم، فإنَّه إنَّما يجب أن يسقط من عقابه مقدار ما يقابل الآلام التي أوصلها الظالم إليه من دون زيادة. هذا هو الذي قيل في جواب هذا السؤال.

والذي يقوى عندي أنَّ الكافر لا يرد القيامة إلاَّ وقد وُفِّرَ عليه أعواضه التي استحقَّها في الدنيا، وذلك لأنَّه لو ورد ولم يُوفِّرَ عليه العرض لكان إنَّما أن يعوِّض بإيصال المنافع إليه أو بإسقاط بعض عقابه عنه، على ما شرحناه.

وكلا القسمين ممنوع منه إجماعاً، إذ أجمعت الأمة على أنَّه لا يسقط من عقاب الكافر الذي مات على كفره شيء، وعلى أنَّه لا

شيء يدلُّ على وجوبه لا عقلي ولا سمعي. وما سمعنا وما نُقِلَ إلينا عن أحد من العلماء قديماً وحديثاً، أنهم أوجبوا على العقلاء الخروج إلى البراري والصحاري ليمنعوا الأسود والذئب من اصطياد الوحش وافتراسها.

فإن قيل: أليس في المرويِّ عن الرسول ﷺ: «أنَّه تعالى ينتصف للجَمَاء من القرناء»؟ وهذا الحديث يقتضي ظاهره أنَّه تعالى يأخذ حقَّ الجَمَاء وعوضها من القرناء، فكيف تقول: إنَّ عوضها على الله تعالى؟ وهل هذا إلا مخالفه لهذا الظاهر؟

قلنا: ليس في الخبر كَيْفِيَّة انتصافه لها منها، فيحتمل أن يكون انتصافه تعالى لها منها، بأنَّ يُعَوِّضُ الجَمَاء بأعراض موفية من قبله (جلَّ وعزَّ) بها نالها من القرناء، فإنَّه إذا فعل تبارك وتعالى ذلك يكون قد انتصف لها منها. ويحتمل أن تكون فائدة الحديث والمقصود منه المبالغة في أنَّه ينتصف للمظلوم الضعيف من الظالم القويِّ، لأنَّه أراد الجَمَاء والقرناء الحقيقيين، إذ وصف الضعيف بالجَمَاء والقويِّ بالقرناء من أحسن التشبيه.

وأجاب أيضاً عن احتجاج القاضي بأنَّه تعالى ما بعث السباع على هذه المضارِّ ولا ألبأها إليها ولا أطلقها لها، وإنَّما مكَّن منها. فلو انتقل العوض إليه تعالى بالتمكين للزم إذا مكَّننا غيرنا بدفع سيف إليه من قتل إنسان فقتله، أن / [[ص ٣٤٦]] يجب العوض هنا علينا، بل كان يلزم وجوب العوض على السيِّف، لأنَّه الأصل في التمكين من القتل، بأنَّ قال: أُلست تقول: إنَّه تعالى إذا ألبأها إلى ذلك فإنَّه ينتقل العوض إليه؟ على أنَّه لم يعثها على المضارِّ ولا أطلق لها، وإنَّما مكَّننا منها.

قال: فإنَّ قال: الإلجاء أشدُّ من البعث عليها. قيل: وخلق الشهوة فيها، إلى غير ذلك. وإلهامها لها فيه من المنفعة مع أنَّه لم يمنعها منه بوجه من الوجوه أشدَّ من البعث عليها، فيجب أن ينتقل إليه العوض.

قال: وليس كذلك دفع السيِّف إلى الغير، لأنَّه ممنوع من القتل عقلاً بتقرير قبحه في عقله، وسمعاً بالنهاي، فلم يجب أن ينتقل العوض عنه إلى تمكُّنه بإعطاء السيِّف أو حمله.

وأجاب أيضاً عمَّا احتجَّ واستدلَّ به القاضي ثالثاً من أنَّ عوض مضارِّها لو انتقل إليه تعالى لكان موفياً كالعوض فيما يُفعل بأمره تعالى أو بإباحته وإطلاقه وإلجائه من الآلام، ولو كان كذلك لكانت تلك المضارِّ والآلام حسنة، ولو كانت حسنة لقبح ممَّا أن

ذكرناه في إسقاط العوض المستحقَّ عليه تعالى، والله تعالى رادُّ لذلك ساخط على فاعله، فلا يسقط.

وكذا لا يصحُّ نقله إلى غير من استحقَّه، لأنَّه مستحقُّ بطريق التعظيم، والتعظيم الذي استحقَّه زيد في مقابلة طاعة أتى بها لو نُقِلَ إلى عمرو لكان عمرو معظماً ذلك الضرب من التعظيم من غير استحقاق، وذلك قبيح.

/ [[ص ٣٤٤]] القول في أنَّ عوض إيلام من ليس بعامل غيره على من يكون؟

ذكر القاضي عن بعض أصحاب أبي عليٍّ أنَّ العوض في ذلك يجب على الله تعالى، وأنَّه نسب قوله ومذهبه هذا إلى أبي عليٍّ. وذهب قاضي القضاة إلى أنَّ العوض في ذلك يكون على المؤلمِّ دونه تعالى، إذ لم يُلجِئْهُ الله تعالى إلى ذلك الألم، قال: فأما إذا ألبأه إليه بالجوع وما يجري مجراه من الوجوه الملجئة، فالعوض عليه تعالى. واختار صاحب الفائق المذهب الأوَّل المنسوب إلى أبي عليٍّ، ودلَّ على صحَّته بأنَّ قال: (إنَّه تعالى أقدر غير العقلاء من البهائم والسباع والهوامِّ والصبيان والمجانين على إيلام الغير وإيصال المضارِّ إليه، وخلق الشهوة في بعضها إلى أسباب تلك الآلام والمضارِّ، كما علمناه من شهوة السباع إلى الافتراس وأكل اللحوم، وعرفها ما لها في ذلك من المنفعة ولم يمنعها منه بضروب من ضروب المنع، لا بخلق العلم بقبح ذلك عنها فيها ولا بالنهاي ولا بالجر. وذلك إغراء لها على إيصال تلك الآلام. فلو لم يضمن تبارك وتعالى إعراض تلك الآلام لكان إغراؤه تعالى لها على إيصال تلك الآلام والمضارِّ بما لا يستحقُّها ولا له فيها منفعة عاجلة قبيحاً، خصوصاً على مذهب القاضي أن تلك الآلام قبيحة منها وإن لم يستحقَّ بها الذمُّ، لأنَّه يكون إغراء على القبيح.

وأجاب عمَّا قاله القاضي من أنَّه تعالى وإن مكَّننا من هذا الإضرار، وخلق / [[ص ٣٤٥]] الشهوة المتعلقة بها فيها، فإنَّه مكَّننا من قضاء شهوتها بالميتات، وكلفنا منعها من إيصال هذه المضارِّ إلى الحيوان، وأنَّه بذلك مخرج من أن يكون مغرياً لها على فعل هذه الآلام، بأنَّ قال: في السباع والجوارح ما لا يتناول الميتات، كالأسد والبازي. وغير مسلَّم أنَّا كلفنا منعها على الإطلاق، بل إنَّما يلزمنها منعها من مواشينا، لأنَّ فيه دفع الضرر عنَّا، وكذا لو رُقَّ قلبنا لبعض الحيوان بافتراس الذئب أو الأسد إيَّاه، ووصل إلينا غمٌّ شديد بسبب ذلك. فأما ما عدا ذلك، فلا

قال: إذا كان كذلك فإنه تعالى يتفضل عليه بأن يقضي عنه عوض مظلومه، ويمنُّ بذلك عليه ويتصف مظلومه منه.

وذهب أبو هاشم إلى أنه لا يجوز أن يرد الظالم القيامة من دون أن يستحقَّ من العوض ما يقابل ظلمه. وردَّ على أبي القاسم - قوله بأنه تعالى يتفضل على الظالم بقضاء عوض مظلومه منه - بأن قال: انتصاف المظلوم من ظلمه واجب، والتفضل ليس بواجب، ولا يجوز ارتباط الواجب وتعلقه بما ليس بواجب. ولكن جوز أن يُمكن الله تعالى الظالم من الظلم وإن لم يستحقَّ في الحال من العوض ما يقابل ظلمه بعد أن يكون المعلوم من حاله أنه لا يخرج من الدنيا إلا وقد استحقَّ ما يقابل ظلمه من العوض.

وذهب المرتضى (قدس الله روحه) إلى أنه لا يجوز ولا يليق بالحكمة تمكين / [[ص ٣٤٩]] الظالم من الظلم إلا وقد استحقَّ في الحال من العوض ما يقابل ظلمه، ليمكن في الحال انتصاف مظلومه منه. وردَّ على أبي هاشم قوله بأن قال: كما أن التفضل ليس بواجب، فلم يجوز تعليق الانتصاف الواجب به، فكذلك تبقية الظالم غير واجب، فلا يجوز تعليق ما هو واجب من الانتصاف به. وإذا جوزته فقد دخلت فيما عبت به على أبي القاسم. فإن قال: تبقية الظالم والحال ما وصفناه واجبة، كان لأبي القاسم أن يقول: وقضاء العوض عن الظالم والحال ما وصفته واجب. ولا أقول بأنه غير واجب، وإنما أصفه بأنه تفضل، بمعنى أن سبب استحقاق هذا العوض الذي هو الإيلاء ظلماً ليس من قبله تعالى، كالضامن لغيره بما عليه إذا قضى عنه دينه ولم يرجع به عليه، فإنه يُوصف بأنه متفضل عليه وإن وجب عليه القضاء منه بالضمان.

فإن قيل: كيف يقول السيد: إنه تعالى لا يُمكن من الظلم إلا من يستحقُّ في الحال من العوض ما يقابل ظلمه، وقد نرى في الظلمة من يعيش صحيحاً سليماً لا يلحقه ألم وغم، ويظلم طول عمره بالقتل والضرب واغتصاب الأموال وهتك الحرم، ويوصل من الآلام والغموم إلى الناس ما لا يكاد ينحصر، ثم يموت فجأة، فلا يكون له عوض أصلاً، وإن كان فإنه يكون قليلاً لا يفي بما يجب عليه، فكيف يُصور استحقاقه ما يقابل جميع ما عدنا من أنواع ظلمه، وحاله ما وصفناه من الصحة والسلامة، مع أنه لم يظلمه قطُّ أحد سبباً بمثل أنواع ظلمه، بل كيف يقول في قتلة الأنبياء وقاتل أمير المؤمنين وقتلة الحسن والحسين عليهم السلام استحقُّوا من الأعراف ما يقابل تلك العظام من الظلم؟

نمنعها منها، بل كان يلزم أن يقبح منافعتها من مواشينا، بأن عارضه بالإلجاء الذي يذهب القاضي إلى أن العوض فيه ينتقل إليه تعالى، على ما حكيناه عنه. وقال: إذا أُلجأها إلى تلك المضار، فلا بدَّ من أن تكون حسنة، فلو كانت قبيحة لكان تعالى قد أُلجأها إلى القبيح، وذلك قبيح، وإذا كانت حسنة بأن تكفل الله تعالى في مقابلتها بالأعراف الموفية وجب أن لا يحسن منّا بل يقبح منعها ولو عن مواشينا، فما يجيب به فهو جوابنا بعينه.

ونحن نقول: إننا يحسن منّا منعها إذا دفعنا بمنعها المضرة عن أنفسنا بأن / [[ص ٣٤٧]] يقصد افتراس مواشينا وما يتعلّق بنا، أو نغتمّ بافتراسها حيواناً آخر لا يتعلّق بنا، وتتأدّى الرقة التي تلحق قلوبنا إنّما لذلك الحيوان أو لصاحبه إن كان له صاحب. فأما إذا لم ندفع بمنعها المضرة عن أنفسنا بأحد الوجهين، فإنه لا يحسن منّا منعها. ولو ورد السمع بحسن ذلك أو وجوبه، لقلنا: إن ذلك لمصلحة لنا فيه، كما ورد السمع بمنع الصبي من شرب الخمر وإن لم يقبح ذلك منه، لنا فيه من الصلاح وللصبي أيضاً بأن لا يعود شرها فيصعب عليه الامتناع فيها إذا بلغ حدّ التكليف.

وقد أورد ما ذكره قاضي القضاة من (أنا إذا أغرينا الجراح على الصيد فاصطاده وأضرَّ به، فالعوض على الله تعالى، لأنه ياغرائنا له يصير ملجأً إلى ذلك، والله تعالى أباح لنا إغراءه)، وردَّ عليه بأنه قال: إنه تعالى إنّما أباح لنا إغراء الجراح على الصيد، وما أباح للجراح الإضرار بالصيد، إذ الإباحة في حقّه غير متصورة. وقوله: (لأنه يصير ملجأً إلى الإضرار ياغرائنا) غير مسلم، بل هو جارٍ على عادته كما خلق عليه، فكان ينبغي أن يوجب على الجراح إعراف الإضرار الزائد بالصيد على الاصطباد، لأن ذلك الضرر الزائد من فعله ولم يؤمر به ولا أبيض له، إذ الأمر والاباحة في حقّه غير متصورين، وهو غير ملجأ إليه على ما بيننا، فعلى قاعدته يلزمه أن يوجب عوض ذلك على الجراح دونه تعالى، بخلاف ما قاله.

/ [[ص ٣٤٨]] القول في أنه هل يجوز أن يُمكن الله تعالى من الظلم من لا يستحقُّ في الحال من العوض ما يقابل ظلمه؟ وأنه هل يجوز أن يتفضل الله تعالى بقضاء العوض عنه؟

ذهب أبو القاسم البلخي إلى أنه يجوز أن يُمكن الله تعالى من الظلم من لا يكون له من العوض عنده تعالى أو عند أحد من خلقه في الحال ما يقابل ظلمه، بل جوز أن يرد الظالم القيامة ولا يستحقُّ من العوض ما يقابل ظلمه.

وأجاب عنه: بأنَّ حقَّ المظلوم هو في النفع المقابل للمضرة، لا في كونه واجباً إيصاله إليه أو غير واجب. وذلك يحصل في المتفَضَّل به، يُسمَّى متفضَّلاً أو مستحقاً.

قال: وقال أيضاً - يعني القاضي -: لو جاز أن يقوم العوض المتفَضَّل به مقام المستحقِّ، لجوزنا أن لا يتنصف تعالَى لبعض المظلومين، لأنَّ للمتفَضَّل أن يتفضَّل وله أن لا يتفضَّل.

وأجاب عنه بأنَّ قال: قد علمنا بالدليل أنَّه تعالَى لا بدَّ من أن يتنصف للمظلوم من ظالمه، ونعلم أنَّه يتنصف له منه حتَّى يحسن منه تعالَى التخيلية بينه وبين ظالمه، ثمَّ إمَّا أن يتنصف له بأنَّ يستوفي من أَعْوِاضه المستحقَّ عليه تعالَى أو على غيره حقَّ المظلوم أو بأنَّ يتبرَّع بالقضاء منه.

قال: ولسنا نقول والحال هذه: إنَّ له تعالَى أن لا يفعل، بل يجب عليه إذا خرج الظالم من الدنيا مثل أن يستحقَّ ما يقضي به مظالمه.

قال: ونصِّفُ ذلك بأنَّه تفضُّل منه على معنى أنَّ سبب استحقاق هذا العوض ليس من قبَله تعالَى، كالكفيل لغيره بما عليه إذا قضى عنه ولم يرجع به على الأصل، فإنَّه يُوصَفُ بأنَّه متفضَّل عليه، وإنَّ وجب عليه القضاء عنه بالكفالة.

قال: وفرَّق قاضي القضاة بين هذه المسألة وبين مسألة قضاء الدَّين عن المديون بأنَّ الدَّين واجب على المديون، فجاز أن ينوب غيره منابه في القضاء وإنَّ كان متفضَّلاً به، وليس كذلك الظالم إذا لم يكن له عوض، لأنَّه لا حقَّ عليه، فكيف ينوب عنه غيره وصارت النيابة عنه تفضُّلاً؟

وأجاب عنه [ب] أنَّ قال: لا نُسلم أنَّه ليس عليه حقُّ، وكيف لا يكون عليه / [[ص ٣٥٢]] حقُّ وقد وجد منه سبب الاستحقاق عليه، لكنَّه غير متمكِّن من قضاء ما عليه من الحقِّ، فهو بمنزلة المديون المفلس في كونه غير متمكِّن من قضاء ما عليه من الدَّين وفي ثبوت الحقِّ عليه، باعتبار أنَّه لو وجد ما يقضي به دينه لوجب أن يقضيه بخلاف من لا يكون عليه دين. ألا ترى أنَّه لو كان لهذا الظالم ما يقضي به ما عليه من الأَعْوِاض، لوجب أن يقضي به عنه ما عليه؟ بخلاف من لم يظلم، فجاز أن يقال عليه لوجود سبب الاستحقاق، وجاز أن يتفضَّل غيره بالقضاء عنه.

قال: وفرَّق - يعني القاضي - بين المديون والظالم، بأنَّ القضاء غير واجب على من لم يتبرَّع بالقضاء من المديون، وليس كذلك

قلنا: أمَّا ما ذكره السائل أوَّلاً من أنَّنا نرى من الظلمة من يعيش / [[ص ٣٥٠]] صحيحاً سليماً لا يلحقه غمٌّ وألم، فشيء مقدَّر لا وجه له في الدنيا، لا يسلم أحد من الناس في الدنيا من ضروب الآلام والغموم، في صغرهم وكبرهم.

فإن قيل: كيف نفى أَعْوِاض القدر الذي أصابه من الآلام والهموم بما يتَّجه عليه من الأَعْوِاض في مقابلة ما عدَّدناه من أنواع الظلم؟

قلنا: أَعْوِاض ما يستحقُّوه عليه بجميع ما ذكره السائل من أنواع الظلم مستحقَّة بطريق الانتصاف، فيكون مساوياً لتلك الآلام في المقدار ولا يكون زائداً عليها، بل يكون في مقابلة كلِّ جزء من الألم جزء من العوض حتَّى لا يكون حيفاً وظلماً على الظالم، وليس كذلك أَعْوِاض ما أصابه من الآلام والغموم من جهته تعالَى، فإنَّها تكون موفيةً على تلك الآلام والهموم زائدةً عليها بما لا يكاد يدخل تحت الحصر والعدِّ، ولذلك أحسن إيصالها إلى المؤلم من غير رضاه - على ما ذكره فيما مضى -، وإذا كان كذلك تُصوَّر أن يكون فيها وفاء جميع ما استحقَّ عليه، واندفع التعجُّب.

وأمَّا ما ذكره أخيراً في قتلته الأنبياء والأولياء عليهم السلام، فالجواب عنه: أن قتلهم إمَّا عظم موقعه في الإثم واستحقاق العقوبة عليه من حيث إنَّ أولئك القتلة يستحقُّون من العقوبة والاستحقاق والإعانة ما لا يستحقُّه غيرهم من المذنبين. فأما العوض المستحقُّ عليهم بذلك فإنَّه لا يعظم، بل يكون بطريق الانتصاف على ما ذكرناه، ولا يكون زائداً على إيلاهم الأنبياء والأولياء، إذ لو كان زائداً لكان ظلماً عليهم، على ما مرَّ.

واختار صاحب الفائق القول بأنَّه يحسن من الله تعالَى أن يتفضَّل على الظالم بقضاء ما يُستحقُّ عليه من الأَعْوِاض، كما يحسن من أحدنا قضاء الدَّين عن المديون المفلس.

واستدلَّ عليه بأنَّ قال: حقُّ المظلوم هو في النفع المقابل للمضارَّ التي وصلت إليه، ولا فرق في وصول هذا الحقِّ إليه بين أن يصل إليه من أَعْوِاض / [[ص ٣٥١]] الظالم المستحقَّة له على الله تعالَى أو على غيره وبين أن يتبرَّع بها على الظالم غيره ويقضي بها عنه أَعْوِاض مظلومه، كقضاء الدَّين من المفلس.

قال: واستدلَّ قاضي القضاة للمنع من ذلك بأنَّ أَعْوِاض المظلوم مستحقَّة على الظالم، وما يتفضَّل به تعالَى قضاء عنه تفضُّل، والتفضُّل لا يقوم مقام المستحقِّ.

مع أن العلم الضروري حاصل لنا بأن من فعل من البشر مثل هذا عدّه العقلاء ظالماً جائراً سفيهاً، فكيف يجوز للإنسان نسبة الله تعالى إلى مثل هذه النقائص، ولا يخشى ربّه؟ وكيف لا ينجل منه غداً يوم القيامة إذا سأله الملائكة يوم الحساب: هل كنت تُعذّب أحداً من غير استحقاق ولا تُعوّضه عن ألمه عوضاً يرضى به؟ فيقول: كلاً ما كنت أفعل ذلك، فيقال له: وكيف نسبت ربك ﷻ إلى هذا الفعل الذي لا ترضاه لنفسك؟

* * *

كشف المراد/ العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٤٥٢]] المسألة الرابعة عشرة: في الأَعْوَاض:

قال: والعوض نفع مستحقّ خالٍ عن تعظيم وإجلال. / [[ص ٤٥٣]] أقول: لَمَّا ذكر حسن الألم المبتدأ مع تعقُّبه بالعوض الزائد وجب عليه البحث عن العوض وأحكامه، وبدأ بتحديدته، فالنفع جنس للمتفصّل به وللمستحقّ، وقيد المستحقّ فصل يُميّزه عن النفع المتفصّل به، وقيد الخلوّ عن التعظيم والإجلال يخرج به الثواب.

قال: وَيُسْتَحَقُّ عليه تعالى بإنزال الآلام وتفويت المنافع لمصلحة الغير وإنزال الغموم سواء استندت إلى علم ضروري أو مكتسب أو ظنّ، لا ما تستند إلى فعل العبد وأمر عباده بالمضارّ أو إباحته وتمكين غير العاقل.

أقول: هذه الوجوه التي يُسْتَحَقُّ بها العوض على الله تعالى:

الأوّل: إنزال الآلام بالعبد كالمرض وغيره، وقد سبق بيان وجوب العوض به من حيث اشتماله على الظلم لو لم يجب العوض.

الثاني: تفويت المنافع إذا كانت منه تعالى لمصلحة الغير، لأنّه لا فرق بين تفويت المنافع وإنزال المضارّ، فلو أمات الله تعالى ابناً لزيد وكان في معلومه تعالى أنّه لو عاش لانتفع به زيد لاستحقّ عليه تعالى العوض عمّا فاته من منافع ولده، ولو كان في معلومه تعالى عدم انتفاعه به لأنّه يموت قبل الانتفاع به لم يستحقّ به عوضاً لعدم تفويته المنفعة منه تعالى. وكذلك لو أهلك ماله استحقّ العوض بذلك سواء شعر بهلاك ماله أو لم يشعر، لأنّ تفويت المنفعة كإنزال الألم، ولو آله ولم يشعر به لاستحقّ العوض، فكذا إذا فوّت عليه منفعة لم يشعر بها. وعندني في هذا الوجه نظر.

الانتصاف بفعل الأَعْوَاض، فإنّه واجب عليه تعالى، فلم يجز أن يقوم التفصّل مقامه.

وأجاب عنه: بأنّه إذا جاز أن يقام التفصّل مقام الواجب في قضاء الدّين، فكذلك في الأَعْوَاض بل أولى، لأنك قلت: الانتصاف واجب عليه تعالى، فما قام تفصّل مقام واجب، بل واجب قام مقام واجب.

قال: وقد بيّنّا أنّه لما ذا يُوصَفُ بأنّه تفضّل. وهذا الذي ذكره واختاره فيه قوّة. وقد جاء في مناجاة الأئمّة ودعواتهم (عليهم الصلاة والسلام) ما يُؤيِّده ويُؤكِّده، نحو قولهم: «اللَّهُمَّ اردد عليّ جميع خلقك حقوقهم التي قبلي، صغيرها وكبيرها، في يسر منك وعافية. وما لم تبلغه قوّتي، ولم تسعه ذات يدي، ولم يقو عليه بدني، فأدّه عنيّ من جزيل ما عندك من فضلك حتّى لا يُخلف عليّ شيئاً منه تنقصه من حسناتي، يا أرحم الراحمين»، إلى أمثال ذلك وأشباهه بالعبادات المختلفة.

* * *

نهج الحقّ/ العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ١٣٧]] أَعْوَاض الآلام:

المطلب التاسع عشر: في الأَعْوَاض:

ذهبت الإماميّة إلى أنّ الألم الذي يفعله الله تعالى بالعبد، إمّا أن يكون على وجه الانتقام والعقوبة، وهو المستحقّ لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ [البقرة: ٦٥]، وقوله تعالى: ﴿أَوَلَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ لَا يَتُوبُونَ وَلَا هُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٦]، ولا عوض فيه. فإنّما أن يكون على وجه الابتداء، وإنّما يحسن فعله من الله تعالى بشرطين: أحدهما: أن يشتمل على مصلحة ما للمتألم أو لغيره، وهو نوع من اللطف، لأنّه لو لا ذلك لكان عبثاً، والله تعالى منزّه عنه. والثاني: أن يكون في مقابله عوض للمتألم يزيد على الألم، وإلّا لزم الظلم والجور من الله سبحانه على عبده، لأنّ إيلام / [[ص ١٣٨]] الحيوان وتعذيبه على غير ذنب ولا لفائدة تصل إليه ظلم وجور، وهو على الله تعالى محال.

وخالفت الأشاعرة في ذلك، فجوّزوا أن يؤلم الله عبده بأنواع الألم من غير جرم ولا ذنب، ولا لغرض وغاية، ولا يوصل إليه العوض، ويُعذّب الأطفال والأنبياء والأولياء من غير فائدة، ولا يعوّضهم على ذلك بشيء البتّة.

الفاعل إلى الممكن، وإلا لوجب عوض القتل على صانع السيف، بخلاف الإلجاء المقتضي لاستناد الفعل في الحقيقة إلى الملجئ، ولهذا يحسن ذمّه دون الملجأ. وبأنّ العوض لو كان عليه تعالى لما حسن منعها عن الأكل.

والجواب عن الأوّل: أنّه لا دلالة في الحديث على أنّه تعالى يتتصف للجماء بأنّ ينقل أعراس القرناء إليها، وهو يصدق بتعويض الله تعالى إياها، كما أنّ السيّد إذا غرم ما أتلفه عبده يقال: قد أنصف المظلوم من عبده، مع أنّه يحتمل المجاز بتشبيه الظالم لتمكّنه من الظلم بالقرناء، والمظلوم بالجماء لضعفه. وعن الثاني: أنّ المراد انتفاء القصاص.

وعن الثالث: بالفرق، فإنّ القاتل ممنوع من القتل، وعنده اعتقاد عقلي يمنعه عن الإقدام عليه، فلهذا لم نقل بوجوب العوض على صانع السيف بخلاف السابع.

وعن الرابع: أنّه قد يحسن المنع عن الأكل إذا كان لذلك المنع وجه حسن، كما أنّه يحسن منّا الصبيان عن شرب الخمر، ومنع المعاقب عن العقاب.

قال: بخلاف الإحراق عند الإلقاء في النار، والقتل عند شهادة الزور.

أقول: إذا طرحنا صبيّاً في النار فاحترق، فإنّ الفاعل للألم هو الله تعالى والعوض علينا نحن، لأنّ فعل الألم واجب في الحكمة من حيث إجراء العادة، والله تعالى قد منعنا من طرحه ونهانا عنه، فصار الطراح كأنّه الموصل إليه الألم، فلهذا كان العوض علينا دونه تعالى. وكذلك إذا شهد عند الإمام شاهداً زوراً بالقتل، فإنّ العوض على الشهود وإن كان الله تعالى قد أوجب القتل والإمام تولّاه، وليس / [[ص ٤٥٦]] عليهما عوض، لأنّهما أوجبا بشهادتهما على الإمام إيصال الألم إليه من جهة الشرع، فصار كأنّهما فعلاه.

لا يقال: هذا يوجب العوض عليه تعالى، لأنّه هو الموجب على الإمام قتله.

لأنّ نقول: قبول الشاهدين عادة شرعيّة يجب إجراؤها على قانونها كالعادة الحسيّات، فكما وجب العوض على الملقى للطفل في النار قضاءً لحقّ العادة الحسيّة كذلك وجب العوض هنا على الشاهدين قضاءً لحقّ العادة الشرعيّة، والمناط هو الحكمة المقتضية لاستمرار العادات.

الثالث: إنزال الغموم بأنّ يفعل الله تعالى أسباب الغمّ، لأنّ الغمّ يجري مجرى الضرر في العقل سواءً كان الغمّ علماً ضرورياً بنزول مصيبة أو وصول ألم، أو كان ظناً بأنّ يغتمّ عند أمارة لوصول مضرّة أو فوات منفعة، أو كان علماً مكتسباً، لأنّ الله / [[ص ٤٥٤]] تعالى هو الناصب للدليل والباعث عليه النظر فيه، وكذا هو الناصب لأمارة الظنّ، فلمّا كان سبب الغمّ منه تعالى كان العوض عليه. وأمّا الغمّ الحاصل من العبد نفسه من غير سبب منه تعالى نحو أن يبحت العبد فيعتقد جهلاً نزول ضرر به أو فوات منفعة فإنّه لا عوض فيه عليه تعالى، ولو فعل به تعالى فعلاً لو شعر به لاغتمّ نحو أن يهلك له مالاً وهو لا يشعر به إلى أن يموت فإنّه لا يستحقّ العوض عليه تعالى، لأنّه إذا لم يشعر به لم يغتمّ به.

الرابع: أمر الله تعالى عباده بإيلاف الحيوان أو أباحه، سواءً كان الأمر للإيجاب كالذبح في الهدى والكفّارة والنذر، أو للندب كالضحايا، فإنّ العوض في ذلك كلّ على الله تعالى، لاستلزام الأمر والإباحة الحسن، والألم إنّما يحسن إذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة في العظم حدّاً يحسن الألم لأجله.

الخامس: تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش وسباع الطير والهوام، وقد اختلف أهل العدل هنا على أربعة أقوال: فذهب بعضهم إلى أنّ العوض على الله تعالى مطلقاً، ويعزى هذا القول إلى أبي عليّ الجبائي. وقال آخرون: إنّ العوض على فاعل الألم، وهو قول يُحكى عن أبي عليّ أيضاً. وقال آخرون: لا عوض هنا على الله تعالى، ولا على الحيوان. وقال قاضي القضاة: إنّ كان الحيوان ملجأً إلى الإيلاف كان العوض عليه تعالى، وإن لم يكن ملجأً كان العوض على الحيوان نفسه.

احتجّ الأوّلون بأنّه تعالى مكّنه وجعل فيه ميلاً شديداً إلى الإيلاف مع إمكان عدم الميل ولم يجعل له عقلاً يميّز به حسن الألم من قبحه، ولم يزره بشيء من أسباب الزجر مع إمكان ذلك كلّ، فكان ذلك بمنزلة الإغراء، فلولا تكفّله تعالى بالعوض لقبح منه ذلك.

/ [[ص ٤٥٦]] واحتجّ الآخرون بقوله ﷻ: «إنّ الله تعالى ينتصف للجماء من القرناء».

واحتجّ النافون للعوض بقوله ﷻ: «جرح العجماء جبار». واحتجّ القاضي بأنّ التمكين لا يقتضي انتقال العوض من

قال: والانتصاف عليه تعالى واجب عقلاً وسمعاً.

أقول: اختلف أهل العدل في ذلك، فذهب قوم منهم إلى أن الانتصاف للمظلوم من الظالم واجب على الله تعالى عقلاً، لأنه هو المدبر لعباده، فظنره كنظر الوالد لولده، فكما يجب على الوالد الانتصاف كذلك يجب عليه تعالى قياساً للغائب على الشاهد. وقال آخرون منهم: إنه يجب سماعاً، لأن الوالد يجب عليه تدبير أولاده وتأديبهم. أمّا الانتصاف بأخذ الأرض من الظالم ودفعه إلى المظلوم، فلا تُسَلَّم وجوبه عقلاً، بل يحسن منّا تركهم إلى أن تكمل عقولهم ليتنصف بعضهم من بعض. والمصنّف رحمته الله اختار وجوبه عقلاً وسمعاً. أمّا من حيث العقل، فلأن ترك الانتصاف منه تعالى يستدعي ضياع حقّ المظلوم، لأنه تعالى مكنّ الظالم وخلق بينه وبين المظلوم مع قدرته تعالى على منعه، ولم يُمكن المظلوم من الانتصاف، فلولا تكلفه تعالى بالانتصاف لضاع حقّ المظلوم، وذلك قبيح عقلاً. وأمّا من حيث السمع، فلورود القرآن بأنه تعالى يقضي بين عباده، ولو وصف المسلمين له تعالى بأنه الطالب، أي الذي يطلب حقّ الغير من الغير.

قال: فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم من دون عوض في الحال يوازي ظلمه.

/ [[ص ٤٥٧]] أقول: هذا تفريع على وجوب الانتصاف، وهو أنه هل يجوز تمكين الله تعالى من الظلم من لا عوض له في الحال يوازي ظلمه؟ فمنع منه المصنّف رحمته الله. وقد اختلف أهل العدل هنا، فقال أبو هاشم والكعبي: إنه يجوز، لكنهما اختلفا، فقال الكعبي: يجوز أن يخرج من الدنيا ولا عوض له يوازي ظلمه، وقال: إن الله تعالى يتفضّل عليه بالعوض المستحقّ عليه ويدفعه إلى المظلوم. وقال أبو هاشم: لا يجوز، بل يجب التبقية، لأن الانتصاف واجب، والتفضّل ليس بواجب، فلا يجوز تعليق الواجب بالجائز. قال السيّد المرتضى: إن التبقية تفضّل أيضاً، فلا يجوز تعليق الانتصاف بها. فلهذا وجب العوض في الحال، واختاره المصنّف رحمته الله لما ذكرناه.

قال: فإن كان المظلوم من أهل الجنة فرّق الله تعالى أعواضه على الأوقات أو تفضّل عليه بمثلها، وإن كان من أهل العقاب أسقط بها جزءاً من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف بأن يُفرّق الناقص على الأوقات.

أقول: لمّا بيّن وجوب الانتصاف ذكر كيفية إيصال العوض إلى مستحقّه.

واعلم: أن المستحقّ للعوض إمّا أن يكون مستحقّاً للجنة، أو للنار. فإن كان مستحقّاً للجنة، فإن قلنا: إن العوض دائم فلا بحث، وإن قلنا: إنه منقطع توجه الإشكال بأن يقال: لو أوصل العوض إليه ثم انقطع عنه حصل له الألم بانقطاعه. والجواب من وجهين:

الأول: أنه يوصل إليه عوضه متفرّقاً على الأوقات بحيث لا يُبين له انقطاعه، فلا يحصل له الألم.

الثاني: أن يتفضّل الله تعالى عليه بعد انقطاعه بمثله دائماً، فلا يحصل الألم.

وإن كان مستحقّاً للعقاب جعل الله تعالى عوضه جزءاً من عقابه، بمعنى أنه يُسقط من عقابه بإزاء ما يستحقّه من الأعراس، / [[ص ٤٥٨]] إذ لا فرق في العقل بين إيصال النفع ودفع الضرر في الإيثار، فإذا خفّف عقابه وكانت آلامه عظيمة علم أن آلامه بعد إسقاط ذلك القدر من العقاب أشدّ، ولا يظهر له أنه كان في راحة. أو نقول: إنه تعالى يُنقص من آلامه ما يستحقّه من أعراسه متفرّقاً على الأوقات بحيث لا يظهر له الخفّة من قبل.

قال: ولا يجب دوامه لحسن الزائد بما يختار معه الألم وإن كان منقطعاً، ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التأخير، والألم على القطع ممنوع، مع أنه غير محلّ النزاع.

أقول: لمّا ذكر وجوب العوض شرع في بيان أحكامه، وقد اختلف الشيخان هنا، فقال أبو عليّ الجبائي: إنه يجب دوامه، وقال أبو هاشم: لا يجب، واختاره المصنّف رحمته الله. والدليل عليه أن العوض إنّما حسن لاشتماله على النفع الزائد على الألم أضعافاً يختار معه المولم ألمه، ومثل هذا يتحقّق في المنقطع، فكان وجه الحسن فيه ثابتاً، فلا تجب إدامته.

وقد احتجّ أبو عليّ بوجهين أشار المصنّف إلى الجواب عنهما: الأول: أنه لو كان العوض منقطعاً لوجب إيصاله في الدنيا، لأن تأخير الواجب بعد وجوبه وانتفاء الموانع منع للواجب، وإنّما قلنا بانتفاء الموانع لأن المانع هو الدوام مع انقطاع الحياة المانع من دوامه.

والجواب: لا تُسَلَّم أن المانع من تقدّمه في الدنيا إنّما هو انقطاع الحياة، لجواز أن يكون في تأخيره مصلحة خفيّة.

الثاني: لو كان العوض منقطعاً لزم دوامه، والتالي لا يجمع

/ [[ص ٤٦٠]] واحتج القاضي بأن مستحقّ العوض لا يقدر على استيفائه ولا على المطالبة به، ولا يعرف مقداره ولا صفته، فصار كالصبيّ المولّى عليه لا يصحّ له إسقاط حقّه عن غريمه.

والوجه عندي جواز ذلك، لأنّه حقّه، وفي هبته نفع للموهوب، ويمكن نقل هذا الحقّ إليه، فكان جائزاً. والحمل على الصبيّ غير تامّ، لأنّ الشرع منع الصبيّ من التصرف في ماله لمصلحة شرعيّة، حتّى إنّنا لولا الشرع لجوّزنا من الصبيّ المميّز إذا علم دينه، وأنّ هبته إحسان إلى الغير وآثر هذا الإحسان لانتهاء الضرر عنه مع اشتماله على الاختيار في الهبة، لأنّه كالبالغ، لكن الشرع فرّق بينهما. وعلى هذا لو كان العوض مستحقّاً عليه تعالى أمكن هبته مستحقّه لغيره من العباد لما ذكرنا من أنّه حقّه، وفي هبته انتفاع الموهوب، وإمكان نقل هذا الحقّ، أمّا الثواب المستحقّ عليه تعالى فلا يصحّ منّا هبته لغيرنا، لأنّه مستحقّ بالمدح، فلا يصحّ نقله إلى من لا يستحقّه.

قال: والعوض عليه تعالى يجب تزايداً إلى حدّ الرضا عند كلّ عاقل، وعلينا يجب مساواته.

أقول: هذا حكم آخر للعوض، وهو أنّه إمّا أن يكون علينا أو عليه تعالى، أمّا العوض الواجب عليه تعالى فإنّه يجب أن يكون زائداً عن الألم الحاصل بفعله أو بأمره أو بإباحته أو بتمكينه لغير العاقل زيادة تنتهي إلى حدّ الرضا من كلّ عاقل بذلك العوض في مقابلة ذلك الألم لو فعل له، لأنّه لولا ذلك لزم الظلم، أمّا مع مثل هذا العوض فإنّه يصير كأنّه لم يفعل. وأمّا العوض علينا فإنّه يجب مساواته لنا / [[ص ٤٦١]] فعله من الألم أو فوّته من المنفعة، لأنّ الزائد على ما يستحقّ عليه من الضمان يكون ظلماً، ولا يخرج ما فعلناه بالضمان عن كونه ظلماً قبيحاً، فلا يلزم أن يبلغ الحدّ الذي شرطناه في الآلام الصادرة منه تعالى.

* * *

أنوار الملكوت / العلامة الحلّي (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ١٥٢]] المسألة الخامسة: في إثبات العوض على الله تعالى:

قال: والألم المبتدأ منه سبحانه في المكلف وغيره من غير علاقة العبد عليه عوضه، وكذلك الآلام الواقعة بأمره وإباحته مع عدم الاستحقاق كفعله، ولا عوض على ذابح الشاة، وإلّا لم يكن الفعل حسناً كذابح السنور. وأيضاً فالعوض لا يُربى على الألم،

المقدّم. بيان الملازمة: أنّه بانقطاعه يتألم صاحب العوض، والألم يستلزم العوض، فيلزم من انقطاعه دوامه. والجواب من وجهين:

الأوّل: يجوز انقطاعه من غير أن يشعر صاحبه بانقطاعه إمّا لإيصاله إليه على التدريج في الأوقات بحيث لا يشعر بانتفائه لكثرة غيره من منافعه، أو بأن يجعله ساهياً ثمّ يقطعه فلا يتألم حينئذ.

الثاني: أنّه غير / [[ص ٤٥٩]] محلّ النزاع، لأنّ البحث في العوض المستحقّ على الألم هل يجب إدامته؟ وليس البحث في استلزام الألم الحاصل بالانقطاع لعوض آخر وهكذا دائماً. قال: ولا يجب إشعار صاحبه بإيصاله عوضاً.

أقول: هذا حكم آخر للعوض يفارق به الثواب، وهو أنّه لا يجب إشعار مستحقّه بتوفيته عوضاً له بخلاف الثواب، إذ يجب في الثواب مقارنة التعظيم، ولا فائدة فيه إلّا مع العلم به، أمّا هنا فلا فائدة منافع وملاذ وقد يتنفع ويلتذ من لا يعلم ذلك، فما يجب إيصاله إلى المثلث في الآخرة من الأعراس يجب أن يكون عالماً به من حيث أنّه مثاب لا من حيث أنّه معوّض، وحينئذٍ أمكن أن يؤفّيه الله تعالى في الدنيا على بعض المعوّضين غير المكلفين، وأنّ ينتصف لبعضهم من بعض في الدنيا، فلا تجب إعادتهم في الآخرة.

قال: ولا يتعيّن منافعه.

أقول: هذا حكم ثالث للعوض، وهو أنّه لا يتعيّن منافعه، بمعنى أنّه لا يجب إيصاله في منفعة معيّنة دون أخرى، بل يصلح توفيته بكلّ ما يحصل فيه شهوة المعوّض، وهذا بخلاف الثواب، لأنّه يجب أن يكون من جنس ما أُلّفه المكلف من ملاذّه كالأكل والشرب واللبس والمنكح، لأنّه رغب به في تحمّل المشاقّ، بخلاف العوض، فإنّا قد بينّا أنّه يصحّ إيصاله إليه وإن لم يعلم أنّه عوض عمّا وصل إليه من الألم، فصحّ إيصاله إليه بكلّ منفعة.

قال: ولا يصحّ إسقاطه.

أقول: هذا حكم آخر للعوض، وهو أنّه لا يصحّ إسقاطه ولا هبته ممّن وجب عليه في الدنيا ولا في الآخرة، سواء كان العوض عليه تعالى أو علينا، هذا قول أبي هاشم وقاضي القضاة. وجزم أبو الحسين بصحّة إسقاط العوض علينا إذا استحلّ الظالم من المظلوم وجعله في حلّ، بخلاف العوض عليه تعالى، فإنّه لا يسقط، لأنّ إسقاطه عنه تعالى عبث، لعدم انتفاعه به.

المقتول بحيث يقتضي حسنه، أمّا الله تعالى إذا أمر بذبح الشاة فإنّه غير ظالم، وعنده من الأعواض ما يزيد على الألم، فكان مقتضياً لحسن الذبح.

واعترض الشيخ على نفسه بسؤال آخر: وهو أنّ الألم إذا كان يتضمّن اللطف - وتحصيله واجب على المكلف أو مندوب -، فليكن ذبح الحيوانات واجباً أو مندوباً لاشتغاله على المصلحة، وليس كذلك، بل هو مباح.

وأجاب عنه: بأنّه وإن كان لطفاً إلاّ أنّه لم يجب على الواحد منّا، لأنّ مصلحته قد تكون لغيره، وتحصيل مصلحة الغير على الواحد منّا غير واجب، والمصلحة وإنّ وجبت على الله تعالى فإنّنا إن ذبحنا الحيوان فقد حصل، وإلاّ فعلى الله تعالى ما يقوم مقامه في اللطف. وأيضاً الألم يحسن إذا تضمّن مصلحة دينية أو دنيوية، فمعها [ينتفي العيب، ومع العوض] ينتفي الظلم. والأكل وشبهه مصالح دنيوية لا يجب علينا تحصيلها إلاّ عند الحاجة إليها، فلا يكون الذبح واجباً.

وإذا ثبت وجوب العوض عليه تعالى عند الأمر والإباحة ثبت وجوبه عند الإلجاء، فإنّه إذا أُلجأ زيداً بإيلاف عمرو كان العوض عليه تعالى، لأنّ الإلجاء أكد من الأمر، فإذا وجب العوض عليه في الأمر والإباحة ففي الإلجاء أولى.

واعترض الشيخ رحمته على نفسه بالهارب من السبع على الشوك، فإنّ العوض على السبع وإن كان الله تعالى هو الملجئ بخلق المعرفة بضرر السبع.

/ [[ص ١٥٥]] أجاب الشيخ عنه: بأنّ الملجئ هنا هو السبع، لأنّه الملجئ حقيقة، وخلق المعرفة ليس بإلجاء، لحصولها قبل الإقدام مع عدم الهرب، والهرب إنّما حصل من الإقدام، فهو الملجئ لا الله تعالى.

وأما استخدام العبد فإنّه يوجب عوضاً على الله تعالى، لأنّه الأمر به، فكان كذبح الشاة.

لا يقال: العبد يثاب على طاعة السيّد، فلا يكون له عوض عليه.

لأنّنا نقول: لا استبعاد في اجتماع الثواب والعوض من حيثين، فإنّ جهة الثواب طاعتهم لساداتهم، وجهة العوض إلزامهم المشاقّ بمنع التصرف في أنفسهم. أو نقول: ها هنا شيان: إباحة الاستخدام للسادات، والعوض فيه على الله تعالى

ويحسن منّا أن نبتدئ بذبح المحرّمات. وفاعل القتل دون الأمر يلزم العوض لاختلاف الأمرين في التحسين، واللطف في الذبح، وإنّ تحقّق فعدم وجوبه لغيريّة المصلحة، فإنّ علم سبحانه وتعالى وقوعه وإلاّ أقام غيره مقامه، وقد يكون نافي العبيّة الأكل وأمثاله، والإلجاء أكد من الأمر. وليس الهرب من السبع على الشوك ملزماً للتقديم عوضاً، بل الأسد. والمعرفة حاصلة من قبل إقدامه، وفي استخدام العبيد عوض لهم عليه، وجهة الثواب غير جهة العوض.

أقول: اتفق أهل العدل على وجوب العوض على الله تعالى فيما يفعله من الآلام / [[ص ١٥٣]] المتبدّأ في المكلف وغيره من غير علاقة العبد وإلاّ لكان ظلماً، واحترزنا بالمتبدّأ عمّا يفعله بالاستحقاق كحدّ الزاني. وبمن غير علاقة العبد عمّا إذا ألقينا إنساناً في النار فمات، فإنّ المولم له هو الله تعالى، والعوض على الملقى، لأنّ العادة واطّرادها اقتضت إيلاّمه. ولا فرق بين ما يفعله للعوض أو للطف، خلافاً لعباد بن سليمان فإنّه قال: الألم الذي يفعله لمجرّد اللطف لا يجب فيه العوض، والحقّ خلافه. لأنّه ظلم، فلا يحسن. وكذلك الآلام الواقعة بأمره كالأضحية والنذور والقرب، والآلام الواقعة بإباحته كذبح الشاة، والآلام الواقعة بإيجابه إذا لم تكن مستحقّة كحدّ الزاني، فإنّها بمنزلة فعله يجب فيها العوض عليه تعالى.

ولا عوض على ذابح الشاة لوجوه:

الأول: لو كان العوض عليه لما وقع الفرق بينه وبين ذابح السنور في الحسن، والتالي باطل بالضرورة، فالمقدّم مثله.

الثاني: أنّ العوض لا يُربى على الألم، أي لا يزيد عليه، والألم المساوي لا يحسن، بل لا بدّ وأن يكون بالغاً مبلغاً يستحقّر الألم في جنبه كأعواض الأطفال الذين يُمرضهم الله تعالى.

/ [[ص ١٥٤]] الثالث: لو كان العوض علينا لحسن منّا ذبح المحرّمات ابتداءً، لأنّ العوض علينا، ولمّا لم يحسن ذلك كان كذلك ها هنا، وهذا قريب من الأوّل.

واعترض الشيخ على نفسه بأنّ فاعل القتل يلتزم العوض دون الأمر، فلم لا يكون العوض في الشاة على الذابح دون الأمر؟

وأجاب بالفرق بين الأمرين، فإنّ الأمر لا يحسن أمره بفعل القتل، لأنّ الأمر ظالم ليس له عوض زائد على الألم الداخل على

الشيخ أبو إسحاق رحمته الله، وقال: إنه منقطع، وهو اختيار السيد المرتضى وأبي هاشم وقاضي القضاة.

واحتج الشيخ بوجهين:

/[[ص ١٥٧]] الأوّل: أنّ دوام العوض لو كان شرطاً لما حسن من دونه، والتالي باطل بالوجدان، فإنّنا نستحسن تحمّل المشاق والآلام لمنافع منقطعة، فالمقدّم مثله. لا يقال: هذا لا يتأتّى في العوض عليه تعالى.

لأنّنا نقول: من قال بدوام العوض جعله دائماً في نفسه، شاهداً أو غائباً.

الثاني: لو كان الدوام شرطاً لما جاز إبلام الكافر واخترامه، والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّه بكفره يستحقّ العقاب الدائم، وبإبلامه يستحقّ العوض الدائم، والجمع بينهما محال.

أجاب أبو عليّ بوجهين:

الأوّل: أنّ العوض ينحط بالكفر.

الثاني: أنّه يُخَفَّف عقابه دائماً.

وربّما أجاب أصحابنا عن الأوّل: بأنّ الإحباط في نفسه باطل، ولا يتأتّى هنا، لأنّ الطاعة والمعصية تتنافيان، لاقتضاء الطاعة التبجيل والمعصية الاستخفاف، فلا يمكن الجمع بينهما، بخلاف العوض الذي لا تعظيم فيه، فإنّه غير منافٍ للاستخفاف.

وعن الثاني: أنّ العوض في الآخرة هو النفع بالاتّفاق.

احتجّ أبو عليّ بأنّه لولا دوامه لزم التسلسل، والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان /[[ص ١٥٨]] الشرطيّة: أنّ انقطاعه يوجب الغمّ والحزن والضرر، وذلك ألم يستحقّ به عوضاً آخر، فإنّ كان دائماً فهو المطلوب، وإلّا تسلسل.

والجواب: يجوز أنّ يُعَوِّض الله تعالى في الدنيا عوضاً يوفي عليّ الألم كما في حقّ البهائم التي لا يجب حشرها والكفّار، وأيضاً ويجوز أنّ يوصلها الله تعالى إلينا ولا نشعر بانقطاعها، فلا يلحقنا غمّ، فيبطل ما قاله.

المسألة الثامنة: في أنّ العوض لا يسقط بالهبة والإبراء:

قال: ولا يسقط العوض بالهبة والإبراء في الدارين معاً، كما لا يسقط في حقّ اليتيم والمحجور عليه بإبرائه منه، والعوض يزيد بالتأخير إن كان في التأجيل مصلحة، وإلّا فلا.

أقول: ذهب الشيخ إلى أنّ العوض لا يسقط بالهبة ولا بالإبراء

كالذبح. وأمر العبد بالامتثال، والثواب فيه عليه تعالى. فاختلفت الجهتان.

المسألة السادسة: في الانتصاف:

قال: وهو تعالى بالتمكين ضامن للانتصاف لا العوض، كدفعي سيفاً إلى شخص ليقتل به كافراً فقتل به مؤمناً، ولا يجوز أنّ يُمكن به أحداً من الظلم إلاّ وله من الأعراس ما يوازي ظلمه، وإلّا لكان تعليقاً للواجب بالفضل، وهو غير جائز.

أقول: إذا مكّن الله تعالى الظالم حتّى فعله مع قدرته على منعه بالجبر، فلا بدّ من عوض، ولا يجب عليه تعالى، فإنّ الواحد منّا إذا دفع إلى غيره سيفاً ليقتل الكافر به فيقتل به مؤمناً، فإنّه لا يستحقّ العوض على الدافع، كذلك الله تعالى أعطى العبد قوّة يتمكّن بها من فعل الطاعة ففعل بها الظلم، فالعوض عليه. نعم إنّ يجب عليه الانتصاف لتمكينه وقدرته على المنع بالقهر، فإنّه لولا ذلك لما حسن منه التمكين. والانتصاف هو بأنّ يستوفي من الظالم من منافعه التي يستحقّها على الله تعالى ما يقابل فعله.

واختلف الشيوخ هنا في أنّه هل يجوز أنّ يُمكن الله تعالى الظالم من الظلم، وليس له من المنافع ما يوازي فعله أم لا؟ فذهب الشيخ أبو إسحاق رحمته الله والسيد المرتضى رحمته الله إلى أنّه لا يجوز أنّ يُمكن الله تعالى من الظلم من ليس له في الحال من المنافع ما يوازي ظلمه.

/[[ص ١٥٦]] وقال أبو هاشم: إنّ يجوز إذا علم الله تعالى أنّه يكتسب من الأعراس ما يوازي فعله.

وقال أبو القاسم البلخي: إنّ يجوز مطلقاً، ويتفضّل الله تعالى عليه.

قال أبو هاشم ردّاً على أبي القاسم: إنّ التفضّل غير واجب، والانتصاف واجب، وتعليق الواجب بغير الواجب محال.

قال الشيخ أبو إسحاق رحمته الله والسيد رحمته الله: التبقية تفضّل غير واجب، والانتصاف واجب، فلا يُعلّق بها، وهو لازم.

المسألة السابعة: في انقطاع العوض:

قال: والعوض منقطع وإلّا لم يحسن تحمّل ضرر شاهداً، وإلّا لما جاز إبلام الكافر المكلف واخترامه، وحديث الغمّ والضرر هذيان، لجواز وصول العوض في الدنيا، أو جعله بحيث يشعر الإنسان بانقطاعه.

أقول: ذهب أبو عليّ إلى أنّ العوض دائم كالثواب، وخالفه

وجوب العوض:

قال: وهو واجب، إذ الألم بدونه ظلم.

أقول: ذهب المعتزلة إلى أنَّ العوض واجب، خلافاً للأشعرية. والدليل عليه: أنه لولا ذلك لكان ظلماً، وهو قبيح يستحيل صدوره من الله تعالى. والعلم به ضروريٌّ.

/ [[ص ٣٦٧]] بحث في التفضُّل:

قال: وهل يجوز تمكين الله تعالى من الظلم من لا عوض له في الحال يوازي فعله؟ ذهب البلخي وأبو هاشم إلى جوازه. واختلفا، فقال البلخي: يجوز خروجه من الدنيا ولا عوض له، بل يتفضَّل الله عليه. ومنعه الجبائي، بأنَّ الانتصاف واجب، والتفضُّل جائز، فلا يُعلَّق الواجب بالجائز. وذهب السيد المرتضى إلى منعه، لأنَّ التفضُّل والبقاء جائزان، والانتصاف واجب، فلا يُعلَّق بهما.

أقول: اختلفت العدلية في أنه هل يجوز أن يُمكن الله تعالى الظالم من الظلم ولا عوض له في الحال يوازيه؟ فجوزهُ أبو القاسم الكعبي المعروف بالبلخي وأبو هاشم، ومنعه السيد المرتضى.

احتجاً بأنَّه من المستبعد أن يكون في جنب الظالم القاهر اليد أعراض توازي ظلمه الواصل إلى كلِّ واحد واحد.

وهذا ضعيف، فإنه لا استبعاد في أن يحصل له من الآلام التي يفعلها الله تعالى به ما يستحقُّ بها أعراضاً كثيرة توازي ما يفعله من الظلم، فإنَّ العوض المستحقُّ عليه موازٍ لفعله والمستحقُّ على الله تعالى أزيد.

ثمَّ إنَّهما اختلفا، فقال البلخي: يجوز خروجه من الدنيا ولا عوض له، بل يتفضَّل الله عليه. وقال أبو هاشم: لا يصحُّ، لأنَّ التفضُّل جائز والعوض واجب، ولا يصحُّ تعليق الواجب بالجائز. فردَّ عليها السيد المرتضى رحمته بأنَّ الانتصاف واجب، والتبعية والتفضُّل جائزان فلا تعلُّق بهما.

/ [[ص ٣٦٨]] بحث في المقتول:

قال: مسألة: اختلفوا في المقتول لو لم يُقتل. قال قوم: يجوز أن يعيَّش، وقال آخرون: يموت قطعاً، وآخرون: يعيَّش قطعاً. والثاني باطل، وإلا لما دُمَّ الذابح غنم غيره، بل كان محسناً. وهو ضعيف، لتفويته الأعراض الزائدة على الله تعالى. والثالث باطل، وإلا لزم الجهل، إذ يعلم حياته إلى وقت. وهو ضعيف، لجواز أن يعلم أنه إن لم يُقتل مات في آخر.

في الدارين معاً، لعدم العلم بمقداره. ولأنَّ الاستيفاء ليس إلينا بل المستوفي هو الله تعالى، فكان حالنا حينئذٍ كحال المحجور عليه واليتيم الذي لا يصحُّ له التصرف في ماله بالهبة والإبراء.

واعلم أنَّ العوض إن كان في تأجيله مصلحة جاز تأخيره بشرط أن يزداد العوض فيه، وإلا لم يجز.

معارض الفهم / العلامة الخلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٣٦٥]] مسألة: في العوض:

قال: مسألة: العوض هو النفع المستحقُّ الخالي من تعظيم وإجلال.

أقول: هذا حدُّ العوض، فالنفع كالجنس، وبقولنا: (المستحقُّ) يخرج عنه النفع التفضُّلي، وبقولنا: (الخالي من تعظيم وإجلال) يخرج عنه الثواب.

هل العوض مساوٍ للألم؟

قال: وهو إمَّا أن يكون مساوياً للألم وهو العوض علينا، أو زائداً وهو عليه، وإلا لقبح إمَّا بإيلامه أو بإباحته أو تمكين غير العاقل، لأنَّ الله خلقه ومكَّنه مع عدم خلق ما يميِّز القبيح. وذهب قوم إلى أنَّها لا يُستحقُّ بها عوض، وآخرون إلى أنَّ العوض عليها.

أقول: العوض إمَّا أن يقع في مقابلة الألم، أو العمل. أمَّا الثاني، فإنه بالقياس إلينا، وأمَّا بالقياس إليه تعالى فإنه يكون ثواباً. وأمَّا الأوَّل فالألم الصادر إمَّا أن يكون منَّا، أو من الله تعالى. أمَّا الصادر منَّا فالعوض مساوٍ له. وأمَّا الصادر من الله تعالى سواء كان بفعله أو بإباحته كإباحة دم المرتدِّ التائب أو بتمكين غير العاقل منه فإنه يجب أن يكون أزيد من الألم، وإلا لكان فعله قبيحاً، ضرورة خلوه عن / [[ص ٣٦٦]] فائدة. واختلف الناس في تمكين غير العاقل هل يُستحقُّ بفعله عوض أم لا؟ وعلى من يُستحقُّ؟ على ثلاثة أقوال:

في أنَّ العوض على الله تعالى:

قال قوم: إنَّ العوض عليه تعالى، لأنَّ الله تعالى مكَّنها وخلق فيها ميلاً طبيعياً إلى الإيلام، ولم يخلق لها عقلاً زاجراً عنه، مع أنه يمكن أن لا يخلقها أو لا يخلق فيها ميلاً أو يخلق فيها عقلاً. وقال آخرون: إنَّ العوض عليها. وقال آخرون: إنه لا عوض عنها. والأقرب إلى الصواب الأوَّل.

ثم قال البلخي: يجوز أن يخرج من الدنيا ولا عوض له، ويتفضل الله تعالى عليه بالعوض، فيدفعه إلى المظلوم. ومنعه أبو هاشم وأوجب التبقية إلى أن يستحق عوضاً موازياً، لأن الانتصاف واجب والتفضل ليس بواجب، فلا يُعَلَّق عليه الواجب. قال المرتضى: التبقية أيضاً ليست واجبة، فلا يُعَلَّق عليها الانتصاف الواجب، بل يجب أن يكون له في حال ظلمه عوضاً موازياً.

* * *

مناهج اليقين / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٣٤١]] البحث السابع: في العوض:

وهو النفع المستحق الخالي من تعظيم وإجلال. وبقيد الاستحقاق يخرج المتفضل به، وبقيد الخلو يخرج الثواب. وهو إما أن يكون علينا، أو عليه تعالى. والأول يكون مساوياً للألم، والثاني يكون أزيد منه، وهو واجب، خلافاً للأشاعرة، وإلا لكان الألم قبيحاً، وكذلك الألم الذي أباحه الله تعالى أو أمر به.

واختلفوا فيما يصدر عن غير العاقل، فذهب بعضهم إلى أن العوض عليه تعالى، لأنه مكَّنه وجعل فيه ميلاً إلى ذلك مع إمكان ألا يجعله كذلك ولم يجعل له عقلاً يصده عن / [[ص ٣٤٢]] ذلك ولا جعل له زاجراً يجره، فيكون العوض عليه قطعاً.

وذهب من لا تحصيل له إلى أن العوض يستحق على المؤلم، وآخرون قالوا: إنه لا عوض على ذلك، وقاضي القضاة ذهب إلى أن العوض على المؤلم إلا أن يلجئه الله تعالى إليه بالجوع وشبهه، فيجب العوض عليه، لأنه تعالى لم يبعث السباع على المضار، ولا لجأها إليه بل مكَّنها، ولا ينتقل العوض إليه بالتمكين وإلا لانتقل العوض علينا إذا مكَّنا الغير بدفع السيف فقتل آخر. ولأن العوض لو كان عليه تعالى لكان موفياً على الألم فيقبح من المنع لها من ذلك.

[١٦/٢١٠] مسألة: العوض المستحق عليه تعالى قال أبو علي بدوامه، لأنه لو كان منقطعاً للزم العوض بانقطاعه، لحصول الغم بالانقطاع، فيدوم الاستحقاق. ولأنه لو استحقه منقطعاً لأمكن إيصاله إليه دفعة واحدة، ومثل هذا لا يختار المؤلم لأجله الألم.

والوجهان عندي ضعيفان. أمّا الأول، فلأنه لا يدل على الاستحقاق دائماً، بل يدل على لزوم إدامته، لأن انقطاعه يوجب حصول مثله. وأمّا الثاني، فضعيف، لأن العوض إنما يجب فعله

أقول: اختلف الناس في المقتول، فقال الجمهور: إنه قد كان يجوز أن يعيش ويجوز أن يموت، وجزم آخرون بموته، وآخرون بحياته.

واحتج الأولون بأنه لو لا ذلك لانقلب علم الله تعالى جهلاً، لأنه إذا كان عالماً بأنه يعيش إلى وقت معلوم ثم قُتِل قبل ذلك لزم الجهل.

وهذا ضعيف، لأننا نقول: إنه تعالى يعلم أنه لو لم يقتل لعاش إلى تلك الغاية.

ثم ردوا قول من جزم بالموت بأنه لو كان كذلك لكان الذابح غنم غيره يستحق المدح لكونه محسناً، والتالي باطل، فالمقدم مثله.

وهذا الرد ضعيف لوجهين:

الأول: أنه لم لا يكون محسناً؟ وإنما لم يعده الجمهور محسناً لما ترسخ في أذهانهم أنها كانت يجوز أن تعيش، وليس كذلك.

الثاني: أنه لا يكون محسناً من حيث إنه يفوته الأعراس على الله تعالى بموتها، ولا شك في أن العوض عليه أكثر من العوض علينا. وهذا عندي ضعيف، فإن / [[ص ٣٦٩]] العقلاء إنما ذموا باعتبار ذبحها وافتقادها الحياة لا باعتبار تفويت الأعراس على الله تعالى.

* * *

تسليك النفس / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ١٧٦]] والعوض هو النفع المستحق الخالي من تعظيم وإجلال، فالمستحق علينا مساوياً للألم، والمستحق عليه تعالى بفعله أو إباحته أو أمره أو تمكينه لغير العاقل زائد عليه. واختلف أهل العدل في الأخير، فقال بعضهم بما / [[ص ١٧٧]] تقدم، وآخرون بأن العوض على الحيوان. والباقون قالوا: لا عوض هنا. لنا: أنه تعالى مكَّنه وجعل فيه ميلاً شديداً إلى الإيلاء، ولم يخلق له عقلاً يجره عن القبيح مع إمكانه.

احتج الخصم بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «يُنْتَصَفُ لِلْجَمَاءِ مِنَ الْقَرْنَاءِ»، وإنما يكون بأخذ العوض من الجاني. وبقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «جرح العجماء جبار»، والانتصاف بأخذ العوض إما من الجاني أو غيره، وصح أن يكون جباراً لانتفاء القصاص فيه.

والعوض واجب خلافاً للأشاعرة، وإلا لزم الظلم. واختلف الشيوخ، فقال أبو هاشم والبلخي: يجوز أن يمكَّن الله تعالى من الظلم من لا عوض له في الحال يوازي فعله.

على ذابح الشاة وإلا لم يكن الفعل حسناً كذابح السنور. وأيضاً فالعوض لا يربى على الألم، ويحسن منّا أن نبتدئ بذبح المحرّمات. وفاعل القتل دون الأمر يلتزم العوض، لاختلاف الأمرين في التحسين واللفظ في الذبح، وإن تحقّق فعدم وجوبه، لغيريّة المصلحة، فإن علم سبحانه وقوعه وإلا أقام غيره مقامه. وقد يكون نافي العبثية الأكل وأمثاله، والإلجاء أكد من الأمر، وليس الهرب من السبع على الشوك ملزماً للقديم عوضاً، بل الأسد. والمعرفة حاصلة من قبل إقدامه، وفي استخدام العبيد عوض لهم، وجهة الثواب غير جهة العوض).

قال الشارح (دام ظلّه): (أتفق أهل العدل على وجوب العوض على الله تعالى فيما يفعله من الآلام المبتدأة في المكلف وغيره) كالأطفال والبهائم (من غير علاقة العبد، وإلا لكان ظالماً، واحترزنا بـ (المبتدأة) عمّا يفعله الله تعالى بالاستحقاق كحدّ الزاني، وبقولنا: (من غير علاقة العبد) عمّا إذا ألقينا إنساناً في النار فمات، فإن المولم هو الله تعالى والعوض على الملقى، لأنّ العادة واطرادها اقتضت إيلامه، ولا فرق بين ما يفعله الله تعالى للعوض) أو اللطف في وجوب العوض عليه، (خلافاً لعباد بن سليمان، فإنّه قال: الألم الذي يفعله تعالى لمجرد اللطف لا يجب فيه العوض، والحقّ خلافه، ولأنّه ظلم).

وربّما احتجّ بأنّ الألم النازل بنا من فعل غيرنا لا نستحقّ به عوضاً كما لا نستحقّ ثواباً، لقوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ [النجم: ٣٩]، وهذا يقتضي أن لا يكون لنا عوض على شيء من الألم سواء كان للعوض أو اللطف.

وجوابه: لا نُسلّم أنّ سبب استحقاق العوض منحصر في الأفعال الصادرة عنّا، بل هو - أعني العوض - ثمن لا يتوقّف على صدور فعل كما لو جنى الإنسان علينا جنائية، فإنّا نستحقّ / [ص ٣٤٤] عليه أرشها أو القصاص فيها إجماعاً، وإن لم نفعل فعلاً، بخلاف الثواب فإنّه جزاء على الطاعة، فيتوقّف حصوله على حصولها، وإلا لم يكن جزاءً عليها. والآية مخصوصة بالثواب، لامتناع إجرائها على ظاهرها، لما قلناه من وجوب عوض الجنائيات الصادرة من المكلف على بعضهم. ولأنّه لو لم يجب العوض لزم الظلم، وهو على الله تعالى محال.

قوله: (وكذلك الآلام الواقعة بأمره كالأضحية والنذور والقرب والآلام الواقعة بإباحته كذبح الشاة والآلام الواقعة

على وجه يرغب فيه المتأمّل، فإذا كان لا يرغب في حصوله دفعة وجب إيصاله إليه على التعاقب.

وقال أبو هاشم بانقطاعه، لأنّه قد يستحسن الألم مع العوض الزائد المنقطع.

[١٧/٢١١] مسألة: العوض المستحقّ على الظالم يجب على الله تعالى استيفاؤه للمظلوم، لأنّه قادر على ذلك، وهو متمكّن منه مع حسنه بحيث يذمّ العقلاء من لم يفعل ذلك شاهداً، فلولا علمهم بوجوب الانتصاف وإلا لما حسن الذمّ.

[١٨/٢١٢] مسألة: قال أبو هاشم وأبو القاسم الكعبي: يجوز أن يمكّن الله تعالى الظالم من الظلم وإن لم يكن له عوض في الحال. قال أبو القاسم: ويجوز خروجه من الدنيا من غير تحصيل عوض، ومنعه أبو هاشم، / [ص ٣٤٣] ومنع السيّد المرتضى من ذلك وأوجب العوض في الحال. قال البلخي: إنّه تعالى يجوز أن يتفضّل بالعوض عليه، فحسن منه التمكين. قال أبو هاشم: التفضّل ليس بواجب والانتصاف واجب، ولا يُعلّق به. قال السيّد المرتضى: والتبعية تفضّل فلا يتعلّق بها الانتصاف.

* * *

[ص ٤٢٣] [٩/٢٣٣] مسألة: المكلف إمّا مستحقّ العوض على الله تعالى، أو على غيره، أو يكون يستحقّ عليه العوض، وهؤلاء يجب إعادتهم عقلاً.

أمّا الأوّل فلانتفاء الظلم في حقّه تعالى، وأمّا الثاني فلوجوب الانتصاف عليه، وأمّا الثالث فلذلك بعينه.

وأمّا الكفّار وأطفال المؤمنين فإنّه يجب إعادتهم سمعاً، إذ لا خلاف بين المسلمين في ذلك، ولا دليل عقلي يدلّ على إعادتهم.

وأمّا المستحقّ للثواب فإنّه يجب إعادته عقلاً، لوجوب وصول الحقّ إليهم، والسمع دالّ على ذلك أيضاً. وأمّا ما عدا هؤلاء فإنّه لا يجب إعادته.

* * *

إشراق اللاهوت / عميد الدّين العبيدلي (ت ٧٥٤هـ):

[ص ٣٤٢] [المسألة الخامسة: في إثبات العوض على الله تعالى]:

قال المصنّف: (والألم المبتدأ منه سبحانه في المكلف وغيره من غير علاقة العبد عليه عوضه، وكذلك الآلام الواقعة بأمره وإباحته وإيجابه مع عدم الاستحقاق كفعله، ولا عوض / [ص ٣٤٣])

الشاة على الذابح دون الأمر، وهو الله تعالى، كما هو في هذه الصورة؟

(وأجاب بالفرق بين الأمرين، فإنَّ الأمر) بالقتل (لا يحسن أمره فعل القتل، لأنَّ الأمر ظالم ليس له عوض زائد على الألم الداخل على المقتول بحيث يقتضي حسنه، أمَّا الله تعالى إذا أمر بذبح الشاة فإنه غير ظالم، وعنده من الأعواض ما يزيد على الألم، فكان مقتضياً لحسن الذبح).

ولقائل أن يقول: الأمر عندنا لا يكون علّة لحسن المأمور به، بل الحسن صفة للفعل المخصوص في نفسه، والأمر الصادر من الله تعالى بالفعل كاشف عن كون المأمور به حسن في / [[ص ٣٤٦]] نفسه. ولأنَّ الأمر قد يكون له أعواض زائدة على الألم المأمور به مع أنَّ العوض لازم للمأمور دونه، فإنَّ من كان مالكا لألف درهم إذا أمر آخر بإتلاف متاع مؤمن يساوي درهماً فأتلفه، كان الدرهم لازماً للمتلّف دون الأمر، ولم يكن ذلك الإِتلاف حسناً.

وقوله: (إنَّ الأمر ظلم) إنَّ أراد به أنَّه ظالم بأمره بألم غير مستحقّ على المتألم، فلا نُسلّم أنَّ ذلك ظلم وإلّا لكان أمر الله تعالى إيّانا بذبح الشاة ظلماً، لأنَّ ألمها غير مستحقّ. وإنَّ أراد به أنَّه غير قادر على أعواض يحسن في جنبها الألم منعنا ذلك، فإنه قد يكون قادراً على ذلك، كما في الصورة التي ذكرناها.

قوله: (واعترض الشيخ) يعني المصنّف (على نفسه بسؤال آخر، وهو أنَّ الألم إذا كان يتضمّن اللطف، وتحصيله) أي تحصيل اللطف (واجب على المكلف أو مندوب، فليكن ذبح الحيوانات واجباً أو مندوباً، لا شتماله على المصلحة، وليس كذلك، بل هو مباح.

وأجاب عنه: بأنّه وإن كان لطفاً إلّا أنّه لم يجب على الواحد منّا، لأنَّ المصلحة قد تكون لغير الذابح، واللطف لا يجب على الإنسان إذا كان مصلحةً ولطفاً لغير الفاعل، والمصلحة وإن كانت واجبة على الله تعالى، فإنَّ فعلها الذابح (فقد حصلت) تلك المصلحة، (وإلّا فعل الله تعالى ما يقوم مقام الذبح في اللطف).

ولقائل أن يقول على السؤال المذكور: لا نُسلّم أنَّ اللطف يجب علينا تحصيله، سواء كان لطفاً لنا أو لغيرنا، وذلك اللطف إذا كان في فعل واجب أو مندوب كان التكليف بذلك الفعل مشروطاً بحصول ذلك اللطف، وشرط التكليف لا يجب على المكلف تحصيله.

بإيجابه إذا لم تكن مستحقّة كحدّ الزاني، فإنّها) أي تلك الآلام التي ليست مستحقّة (بمنزلة فعله يجب فيها العوض عليه تعالى، ولا عوض على ذابح الشاة لوجوه:

الأوّل: لو كان العوض عليه لما وقع الفرق بينه وبين ذابح السنور في الحسن، والتالي باطل، فالقَدَم مثله). بيان الشرطيّة: أنَّ العلة في حسن ذبح الشاة على ذلك التقدير إنّما هو كون العوض واجباً علينا، وهذا بعينه متحقّق في ذبح السنور اتّفاقاً، فيجب تحقّق الحكم فيه، وهو الحسن. وأمّا بطلان التالي فظاهر.

ولما منع أن يمنع من كون العلة في حسن ذبح الشاة على ذلك التقدير وجوب العوض علينا، لجواز كون علة حسنه إذن الشارع فيه، أو المجموع الحاصل من وجوب العوض علينا وإذن الشارع فيه، وهذا المعنى غير متحقّق في ذبح السنور، فلا يجب وجود الحكم الذي هو الحسن [فيه].

(والثاني: أن العوض) الواجب علينا بالألم (لا يربى - أي لا يزيد - على الألم) وإلّا لزم الظلم، (والألم) إذا كان العوض عليه مساوياً له (لم يحسن، بل لا بدّ) في كونه حسناً من بلوغ العوض (مبلغاً يستحقّ الألم في جنبه، كأعواض الأطفال الذين يمرضهم الله تعالى)، وحيثنذ نقول: لو كان العوض الواجب بذبح الشاة علينا لم يحسن، لكنّه يحسن، فلا يكون العوض علينا.

/ [[ص ٣٤٥]] ولقائل أن يقول: يجوز أن يكون العوض المساوي للألم على الذابح والزائد الذي باعتباره يبلغ العوض مبلغاً يستحقّ الألم في جنبه من الله تعالى باعتبار إذنه، فإنَّ ذلك محتمل.

قوله: (الثالث: لو كان العوض) عن الألم الحاصل بذبح الشاة (علينا لحسن منّا ذبح المحرّمات ابتداءً)، والتالي باطل، فالقَدَم مثله. بيان الملازمة: أنَّ علة حسن ذبح الشاة على هذا التقدير كون العوض عن الألم الحاصل بذبحها واجباً علينا، وهذه العلة بعينها متحقّقة الوجود في ذبح المحرّمات [ابتداءً]، فوجب تحقّق الحكم، وهو الحسن فيه. وأمّا بطلان التالي فظاهر. (وهذا الدليل قريب من الأوّل)، والفرق بينها بأنّ تالي الشرطيّة في الأوّل - وهو حسن ذبح السنور - أخصّ من تالي الشرطيّة في الثاني، إذ هو حسن ذبح المحرّمات مطلقاً سنوراً كان أو غيره.

قوله: (واعترض الشيخ) يعني المصنّف (على نفسه بأنّ فاعل القتل يلتزم العوض دون الأمر، فلم لا يكون العوض في ذبح

وأيضاً فقد يتخلف استحقاقهم الثواب عن استحقاقهم العوض بأن يستخدم العبد كرهاً، فإنه يستحق العوض على الله تعالى باعتبار إباحة إكراهه على الاستخدام، ولا يستحق عليه ثواباً، لعدم قصده طاعة الله تعالى [به].

[المسألة السادسة: في الانتصاف]:

قال المصنّف: (وهو تعالى بالتمكين ضامن للانتصاف لا للعوض، كدفعي سيفاً إلى شخص ليقبل به كافراً فقتل به مؤمناً. ولا يجوز أن يُمكن الله تعالى أحداً من الظلم إلا وله من الأَعْوَاض ما يوازي ظلمه، وإلا لكان تعليقاً للواجب بالتفضّل، وهو غير جائز).

قال الشارح (دام ظلّه): (إذا مكّن الله تعالى الظالم [من الظلم] حتى فعله مع قدرته على منعه بالجبر، فلا بدّ من العوض، ولا يجب عليه تعالى، فإنّ الواحد منّا إذا دفع إلى غيره سيفاً ليقبل به الكافر، فقتل به مؤمناً، فإنه لا يستحقّ) المقتول (العوض على دافع السيف)، وإثماً يستحقّ / [ص ٣٤٩] على القاتل.

(كذلك الله تعالى أعطى العبد قوّة يتمكّن بها من فعل الطاعة، ففعل بها الظلم، فالعوض عليه، نعم يجب عليه تعالى الانتصاف لتمكينه وقدرته على المنع بالقهر، فإنه لولا ذلك لما حسن منه التمكين، والانتصاف هو بأن يستوفي) للمظلوم (من الظالم من منفعه التي يستحقّها على الله تعالى، [أو على غيره ما يقابل فعله]. واختلف الشيوخ هاهنا [في] أنّه هل يجوز أن يُمكن الله تعالى الظالم من الظلم، وليس له من المنافع ما يوازي فعله أم لا؟ فذهب الشيخ أبو إسحاق المصنّف والسيد المرتضى (رحمهما الله تعالى) إلى أنّه لا يجوز أن يُمكن الله من الظلم من ليس له في الحال من المنافع ما يوازي ظلمه.

وقال أبو هاشم: يجوز، إذا علم الله تعالى أنّه يكتسب من الأَعْوَاض ما يوازي فعله.

وقال أبو القاسم البلخي: إنّه يجوز مطلقاً، ويتفضّل الله تعالى عليه) بأَعْوَاض توازي ظلمه.

وقال أبو هاشم ردّاً على أبي القاسم: إنّ التفضّل غير واجب، والانتصاف واجب، وتعليق الواجب) أي اشتراطه (بغير الواجب محال. قال السيد المرتضى والشيخ) يعني المصنّف (رحمهما الله تعالى) ردّاً على أبي هاشم: (التبقيّة تفضّل غير واجب، والانتصاف واجب، فلا يُعلّق [بها] [أي] بالتبقيّة، (وهو لازم).

[قوله]: (وأيضاً الألم يحسن إذا تضمّن مصلحة دينيّة أو دنيويّة، فمعها ينتفي العبث، ومع العوض ينتفي الظلم، والأكل وشبهه مصالح دنيويّة لا يجب علينا تحصيلها إلاّ عند الحاجة إليها، / [ص ٣٤٧] فلا يكون الذبح واجباً)، وهذا إشارة إلى منع وجوب اللطف في حسن ألم الذبح.

وتقريره أن يقال: لا تُسلم أنّه يُشترط في حسن الألم المبتدأ اشتماله على اللطف، وذلك [لأن] وجه قبح الألم المبتدأ كونه ظلماً أو كونه عبثاً، ومع خلوه عن هذين الأمرين يكون حسناً، والظلم منتفٍ بالعوض، والعبث ينتفي بما فيه من المصالح الدنيويّة، فظهر أنّ الذبح حسن وإن لم يكن لطفاً، وسقط السؤال.

قوله: (وإذا ثبت وجوب العوض على الله تعالى عند الأمر والإباحة ثبت وجوبه عند الإلجاء، فإذا أُلجأ زيداً إلى إيلاّم عمرو كان العوض عليه تعالى، لأنّ الإلجاء أكد من الأمر) من حيث إنّ الإلجاء يوجب وقوع الطرف الذي رجّحه الملجئ وسلب قدرة الملجأ على ترك الفعل الملجأ إليه بخلاف الأمر، فإنه لا يوجب إلاّ رجحان الطرف المأمور به على مقابله رجحاناً ما، ولا يبلغ إلى حدّ سلب القدرة على الترك، وقد لا يحصل رجحان بسبب الأمر، (فإذا وجب العوض على الله تعالى بالأمر والإباحة، فبالإلجاء أولى).

قوله: (واعترض الشيخ) يعني المصنّف (على نفسه بالهارب من السبع على الشوك، فإنّ العوض على السبع، وإن كان الله تعالى هو الملجئ [بخلق] المعرفة بضرر السبع.

وأجاب الشيخ عنه: بأنّ الملجئ هاهنا هو السبع، لأنّه الملجئ حقيقةً، وخلق المعرفة ليس بإلجاء، لخصولها قبل الإقدام مع عدم الهرب، والهرب إنّما حصل من الإقدام) يعني إقدام السبع، (فهو الملجئ لا الله تعالى. أمّا استخدام العبيد فإنه يوجب عوضاً على الله تعالى، / [ص ٣٤٨] لأنّه المبيح له كذب الشاة.

لا يقال: العبد يثاب على طاعة السيّد، فلا يكون له عوض آخر على السيّد.

لأنّنا نقول: لا استبعاد في اجتماع الثواب والعوض بسبب فعل واحد من حيثيّتين، فإنّ جهة الثواب طاعتهم لسيّدهم) من حيث أمر الله تعالى بها، (وجهة العوض إلزامهم المشاقّ بمنع التصرف في أنفسهم، أو نقول: هاهنا شيئان: إباحة الاستخدام للسادات والعوض فيه على الله تعالى كالذبح، وأمر العبيد بالامثال والثواب فيه على الله تعالى، فاختلقت الجهتان).

الثاني: أَنَّهُ يُخَفَّفُ عَذَابَهُ دَائِمًا.

(أجاب أصحابنا عن الأوَّل: بأنَّ الإحباط في نفسه باطل ولا يتأتَّى هاهنا، لأنَّ الطاعة والمعصية تتنافيان لاقتضاء الطاعة التعظيم والمعصية الاستخفاف، فلا يمكن الجمع بينهما، بخلاف العوض الذي هو غير منافٍ للاستخفاف.

وعن الثاني: أنَّ العوض في الآخرة هو النفع بالاتفاق)، لا تخفيف العذاب.

وأيضاً يبطل ذلك قوله تعالى: ﴿لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ﴾ [البقرة: ١٦٢].

(احتجَّ أبو عليٍّ بأنَّه لولا دوام العوض لزم التسلسل، والتالي باطل، فالمقدَّم مثله. بيان الشرطيَّة: أنَّ انقطاعه يوجب الغمَّ والحزن والضرر، وذلك ألم يستحقُّ به عوضاً آخر، فإنَّ كان دائماً فهو المطلوب، وإلاَّ تسلسل.

والجواب: يجوز أنَّ يُعَوِّضَ اللهُ تعالى في الدنيا عوضاً يزيد على الألم، كما في حقِّ البهائم التي لا يجب حشرها والكفَّار. وأيضاً يجوز أنَّ يوصلها اللهُ تعالى إلينا، ولا نشعر بانقطاعها، فلا يلحقنا غمٌّ، فيبطل ما قاله).

[المسألة الثامنة: في أنَّ العوض لا يسقط بالهبة ولا بالإبراء]:

قال المصنِّف: (ولا يسقط العوض بالهبة ولا بالإبراء في الدارين معاً، كما لا يسقط حقُّ اليتيم والمحجور عليه بإبرائه منه. والعوض يزيد بالتأخير، إنَّ كان في التأجيل مصلحة، وإلاَّ فلا).

/ [ص ٣٥٢] قال الشارح (دام ظلُّه): (ذهب الشيخ) يعني المصنِّف (إلى أنَّ العوض لا يسقط بالهبة ولا بالإبراء في الدارين معاً) أي الدنيا والآخرة، (لعدم العلم بمقداره. ولأنَّ الاستيفاء ليس لنا، بل المستوفي هو اللهُ تعالى، فكان حالنا حينئذٍ) أي حين الإبراء (كحال المحجور عليه، واليتيم الذي لا يصحُّ له التصرف في ماله بالهبة ولا بالإبراء).

قيل على هذا: إنَّه محال للإجماع، فإنَّ الناس اتَّفَقُوا على الاستحلال والإبراءات عند الأسفار والأمراض، ولو لم يكن ذلك مبرئاً لم يكن لذلك الاستحلال والإبراء فائدة أصلاً.

والجواب: أنَّ الإبراء والاستحلال إنَّما يقصد [به] إسقاط الأموال والغرامات، لا الأعراس التي يستوفيهما اللهُ تعالى.

(واعلم أنَّ العوض إنَّ كان في تعجيله مصلحة جاز تأخيره

وفيه نظر، فإنَّ التبقية إذا علم اللهُ تعالى حصولها كان حصولها واجباً لا بالعلم، فإنَّه لا يقتضي الوجوب، بل من حيث إنَّ علم اللهُ تعالى يجب أنَّ يكون مطابقاً، فلا نعلم أنَّ الشيء / [ص ٣٥٠] يقع إلاَّ إذا عُلِمَ أسباب وقوعه التامة، ومع حصول الأسباب المذكورة تكون التبقية واجبة، فلا يكون التعليق عليها تعليقاً للواجب بالجائز.

[المسألة السابعة: في انقطاع العوض]:

قال المصنِّف: (والعوض منقطع، وإلاَّ لم يحسن تحمُّل ضرر شاهداً، ولا جاز إيلاَم الكافر المكلف واحترامه، وحديث الغمِّ والضرر هذيان، لجواز وصول العوض في الدنيا، أو جعله بحيث لا يشعر الإنسان بانقطاعه).

قال الشارح (دام ظلُّه): (ذهب أبو عليٍّ إلى أنَّ العوض دائم كالثواب، وخالفه الشيخ أبو إسحاق، وقال بأنَّه منقطع، وهو اختيار السيِّد المرتضى وأبي هاشم وقاضي القضاة. واحتجَّ الشيخ بوجهين:

الأوَّل: أنَّ دوام العوض لو كان شرطاً) أي لحسن الألم (لما حسن من دونه، والتالي باطل بالوجدان، فإنَّنا نستحسن تحمُّل المشاقِّ والآلام لمنافع منقطعة، فالمقدَّم مثله). وأمَّا الملازمة فظاهرة، فإنَّ المشروط يستحيل وجوده بدون شرطه.

قوله: ((لا يقال): هذا لا يتأتَّى في العوض على اللهُ تعالى).

لأنَّنا نقول: من قال بدوام العوض جعله دائماً في نفسه شاهداً وغائباً).

وفيه نظر، فإنَّ العوض الواجب على اللهُ تعالى مخالف للعوض الواجب علينا، فإنَّ الأوَّل تجب زيادته على الألم بحيث لو خيَّر المتأمِّم بين إدخال الألم عليه وإيصال العوض إليه وبين عدم إيلاَمه وحرمانه من العوض لاختار الأوَّل، ولا كذلك الثاني، أعني العوض الواجب علينا، فإنَّه مساوٍ للألم الصادر منَّا اتِّفاقاً.

قوله: (الثاني: لو كان الدوام) أي دوام العوض (شرطاً) في حسن الألم (لما جاز إيلاَم المكلف الكافر واحترامه، والتالي باطل، فالمقدَّم مثله. بيان الشرطيَّة: أنَّه بكفره يستحقُّ العقاب / [ص ٣٥١] الدائم ويإيلاَمه يستحقُّ العوض الدائم، والجمع بينهما محال.

أجاب أبو عليٍّ بوجهين:

الأوَّل: أنَّ العوض ينحبط بالكفر.

وإجلال، وبقيد المستحقَّ خرج التفضُّل، وبقيد الخلوِّ عن التعظيم
خرج الثواب.

الفايدة الثانية: لا يجب دوام العوض، لأنَّه لا يحسن في الشاهد
ركوب الأهوال الخطيرة ومكابدة المشاقِّ العظيمة لنفع منقطع قليل.
الفايدة الثالثة: العوض لا يجب حصوله في الدنيا، لجواز أن
يعلم الله المصلحة في تأخيره، بل قد يكون حاصلًا في الدنيا، وقد
لا يكون.

الفايدة الرابعة: الذي يصل إليه عوض ألمه في الآخرة، إمَّا أن
يكون من أهل الثواب، أو من أهل العقاب. فإن كان من أهل
الثواب، فيكفيه إيصال اعواضه إليه بأن يُفرِّقها الله تعالى على
الأوقات، أو يتفضَّل عليه بمثلها. وإن كان من أهل العقاب،
أسقط بها جزءاً من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف، بأن يُفرِّق
القدر على الأوقات.

الفايدة الخامسة: الألم الصادر عنَّا بأمره تعالى أو بإباحته،
والصادر عن غير العاقل كالعجاوات، وكذا ما يصدر عنه من
تفويت المنفعة لمصلحة الغير وإنزال الغموم الحاصلة من غير فعل
العبد، يجب عوض ذلك كلُّه على الله تعالى، لعدله وكرمه.

إرشاد الطالبين / المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ٢٨١]] قال [أي العلامة الحلي]: البحث الرابع: في
الأعواض: وهو النفع المستحقُّ الخالي من تعظيم وإجلال.
فالواجب علينا يجب مساواته للألم، والواجب عليه تعالى يجب أن
يزيد بحيث يختار المكلف معه العوض.

أقول: لمَّا بحث عن الألم وأقسامه شرع في العوض، وعرفه:
أنَّه النفع / [[ص ٢٨٢]] المستحقُّ الخالي عن تعظيم وإجلال.
فالنفع جنس شامل له ولغيره، وبقيد (المستحقُّ) خرج التفضُّل،
وبقيد (الخالي من التعظيم) خرج الثواب.

وهو قسمان: أحدهما: مستحقُّ علينا لا عليه تعالى، وذلك
يجب أن يكون مساوياً للألم لا أزيد ولا أنقص، وإلَّا لزم الظلم
للمؤلم لو كان زائداً، وللمتألم لو كان ناقصاً.

وثانيهما: مستحقُّ عليه تعالى بأحد الأسباب المتعلقة، وذلك
يجب تزائده على الألم إلى حدِّ الرضا عند كلِّ شخص بحيث لو
عرضنا عليه الألم والعوض الزائد لاختار الألم رغبةً في ذلك
العوض، إذ لولا الزيادة لقبح فعل الألم، إذ لا فائدة فيه.

بشرط أن يُزاد المعوِّض) أي مستحقُّ العوض (فيه) أي في
العوض، (وإلَّا لم يجز تأخيره).

النافع يوم الحشر / المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

/ [[ص ٨٩]] في أنَّه تعالى يجب عليه عوض الآلام:

قال [أي العلامة الحلي]: البحث السادس: في أنَّه تعالى يجب
عليه فعل عوض الآلام الصادرة عنه، ومعنى العوض هو النفع
المستحقُّ الخالي من التعظيم والإجلال، وإلَّا لكان ظالماً، تعالى الله
عن ذلك. ويجب زيادته على الألم، وإلَّا لكان عبثاً.

أقول: الألم الحاصل للحيوان إمَّا أن يُعلَم فيه وجه من وجوه
القبح، فذلك يصدر عنَّا خاصَّة، أو لا يُعلَم فيه ذلك، فيكون
حسناً. وقد ذكِرَ لحسن الألم وجوه:
الوجه الأوَّل: كونه مستحقًّا.

الوجه الثاني: كونه مشتملاً على النفع الزائد العائد إلى المتألم.

الوجه الثالث: كونه مشتملاً على وجه دفع الضرر الزائد
عليه.

الوجه الرابع: كونه بما جرت به العادة.

الوجه الخامس: كونه مشتملاً على وجه الدفع.

وذلك الحسن قد يكون صادراً عنه تعالى، وقد يكون صادراً
عنَّا.

فأمَّا ما كان صادراً عنه تعالى، وقد يكون صادراً عنَّا.

فأمَّا ما كان صادراً عنه تعالى على وجه النفع، فيجب فيه
أمران:

الأمر الأوَّل: العوض عنه، وإلَّا لكان ظالماً، تعالى الله عنه.
ويجب أن يكون زائداً على الألم إلى حدِّ الرضا عند كلِّ عاقل، لأنَّه
يقبح / [[ص ٩٠]] في الشاهد إيلام شخص لتعويضه عوض ألمه
من غير زيادة، لاشتتاله على العبثية.

الأمر الثاني: اشتتاله على اللطف، إمَّا للمتألم أو لغيره، ليخرج
من العبث.

وأمَّا ما كان صادراً عنَّا ممَّا فيه وجه من وجوه القبح، فيجب
على الله الانتصاف للمتألم من المؤلم لعدله. ولدلالة السمع عليه،
ويكون العوض مساوياً للألم، وإلَّا لكان ظالماً.

وهنا فوائد:

الفايدة الأولى: العوض هو النفع المستحقُّ الخالي من تعظيم

والجواب عن الأوّل: بأنّ الفرق حاصل بين القاتل وهذا الحيوان، وذلك / [[ص ٢٨٤]] لأنّ القاتل ممنوع من القتل بالزواج الشرعية، وعنده اعتقاد عقلي يمنعه عن الإقدام، ولهذا لم يكن العوض على صانع السيف بل عليه، بخلاف ما نحن فيه.

وعن الثاني: فإنّه قد يحسن المنع عن الحسن إذا كان لذلك وجه حسن كما يحسن منع المعاقب عن العقاب. وأيضاً لو صحّ دليلكم لزم أن لا يحسن من التداوي من الآلام المبتدأة، واللازم باطل بالإجماع، فما أجيب فهو جوابنا.

وقال أبو عليّ الجبائي: إنّ العوض على الحيوان المباشر، لقوله عنه: «يوم ينتصف للجّمء من القرناء»، والانتصاف إنّما يكون بأخذ العوض من الجاني وإيصاله إلى المجني عليه. وقال قوم: إنّ لا عوض هنا لا على الله تعالى ولا على الحيوان، لقوله عنه: «جرح العجماء جبار».

والجواب عن هذين الخبرين بأنّهما من الأحاد، فلا يكونان حجة في المسائل العمليّة، وعلى تقدير [التسليم] لصحتها فهما قابلان للتأويل:

أما الأوّل، فوجهين:

الأوّل: الانتصاف هو إيصال عوض الألم إلى المجني عليه، أعمّ من أن يكون من الجاني أو غيره، فإنّ الواحد ممّا لو قال لمن جنى عليه عبده: لأنصفنك من عبدي، ثمّ إنّه عوضه عن ألمه الصادر من عبده يُسمّى منتصفاً له، فكذا هنا جاز أن يكون الانتصاف بإيصال العوض، لكنّه من الله تعالى.

الثاني: أنّه يحتمل أن يريد بالجّمء المظلوم، وبالقرناء الظالم على وجه الاستعارة، ووجه المشابهة مشاركة المظلوم للجّمء في عدم القوّة على دفع العدو، ومشاركة الظالم للقرناء في القوّة على الدفع. وأمّا الثاني: فيحتمل أن يُراد بالجبار أنّه لا يستحقّ به قصاص في الدنيا، وذلك لا ينافي استحقاق العوض على الله تعالى، إذ نفي القصاص لا يستلزم نفي العوض.

/ [[ص ٢٨٥]] [كون العوض واجب على الباري تعالى]:

قال [أي العلامة الحلي]: وهو واجب، وإلّا لزم الظلم.

أقول: العوض إمّا مستحقّ عليه تعالى، فيجب عليه إيصاله إلى مستحقّه، وإلّا لكان ظالماً تعالى الله عنه، والظلم بذلك ضروري. وإمّا مستحقّ على العبد، فيجب عليه تعالى الانتصاف للمظلوم من الظالم، لأنّه لمّا مكّنه من الظلم بإعطاء القدرة ولم يمنعه

[حكم العوض عن الألم الصادر عن غير العاقل]:

قال [أي العلامة الحلي]: واختلفت العدليّة في العوض عن الألم الصادر عن غير العاقل كالسباع، فبعضهم أوجب على الله تعالى، لأنّه تعالى مكّنه وجعل فيه ميلاً إلى الإيلام، ولم يجعل له عقلاً زاجراً عنه، فيجب العوض عليه تعالى.

وذهب آخرون إلى أنّ العوض على المولم، لقوله عنه: «ينتصف للجّمء من القرناء»، والانتصاف إنّما يكون بأخذ العوض من الجاني.

وذهب آخرون إلى سقوط العوض، لقوله عنه: «جرح العجماء جبار».

والجواب: هذان خبرا واحد مع قبولهما التأويل، فإنّ الانتصاف أعمّ / [[ص ٢٨٣]] من أن يكون بأخذ العروض من الجاني أو غيره. وقوله عنه: «جرح العجماء جبار»، معناه: لا يستحقّ به قصاص، ونحن نقول بموجبه، فإنّ العوض غير القصاص.

أقول: الآلام الصادرة عن الحيوانات العجم كالسباع وغيرها لا بدّ فيها من العوض، فذهب المحققون إلى أنّه واجب على الله تعالى، لأنّه خلقها ومكّنها وجعل فيها ميلاً إلى الإيلام، مع إمكان أن لا يخلقها أو يخلقها ولا يجعل لها ميلاً إلى الإيلام.

ومع ذلك لم يجعل لها عقلاً مميّزاً بين الحسن والقبيح ولا أمراً زاجراً، مع إمكان أن يجعل لها ذلك، فكان على هذا كالمغري لها، فلو لم يكن لإيلامها عوض عليه لقبح منه ذلك.

وقال القاضي: إنّ كان الحيوان ملجأً إلى الإيلام - كما لو أجاعه أيّاماً متعدّدة - فالعوض عليه تعالى، وإن لم يكن ملجأً فالعوض على الحيوان المباشر. واحتجّ بأنّ التمكين لا يقتضي انتقال العوض من المباشر إلى الممكن، وإلّا لوجب عوض القتل على حدّاد السيف، لأنّه ممكّن للقاتل من القتل، واللازم باطل، فكذا الملزوم. وبطلان اللازم وبيان الملازمة ظاهران.

أمّا في صفة الإلجام، فإنّه يقتضي استناد الفعل في الحقيقة إلى الملجئ، ولهذا يحسن ذمّه دون الملجأ. وأيضاً لو كان العوض عليه تعالى لما حسن منعها، واللازم باطل، فكذا الملزوم.

وبيان الملازمة: أنّ العوض عليه تعالى يجب تزائده، بحيث يختار معه الألم، فكان هناك كذلك، وإذا كان الألم مختاراً لم يحسن المنع. وأمّا بطلان اللازم، فلا أنّه يحسن ممّا قطعاً الامتناع من إيلامها وزجرها عنّا بأنواع الزواجر.

وقال أبو هاشم: لا يجوز، لأنَّ التفضل جائز والانتصاف واجب، ولا يُعلَّق الواجب على الجائز. وقال: يجب على الله تعالى تبقيته كي يحصل له أعواض ينقلها عنه.

أورد السيّد المرتضى بأنَّ الانتصاف واجب والتفضل والتبعية جائزان، فلا يُعلَّق الانتصاف عليهما.

* * *

٧٢ - الأفعال:

مباحث عامة:

اللوامع الإلهية / المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

/ [[ص ٢٠٩]] اللامع التاسع: في الأفعال:

وفيه مقاصد:

[المقصد الأول: في الفعل وأقسامه:

قيل: هو ما يصدر من الفاعل، وهو تعريف دوري.

وقيل: هو مبدأ التغيير في آخر، ويتنقض بكثير من الكيفيات.

والحقُّ أنَّه ضروري التصور.

ثمَّ إنَّه إمَّا أن يُوصَف بزائد على الحدوث، أو لا. والثاني كحركة الساهي والنائم. والأوَّل إمَّا أن ينفر منه العقل وهو القبيح، أو لا وهو الحسن. وإمَّا أن لا يكون له وصف زائد على حسنه، وهو المباح، أو يكون فإمَّا أن يترجَّح تركه، وهو المكروه، أو يترجَّح فعله فإمَّا أن يمتنع تركه وهو الواجب، أو لا يمتنع تركه وهو المندوب.

/ [[ص ٢١٠]] ثمَّ الحسن والقبح قد يُراد بهما ملائمة الطبع

وعدمها، وكون الشيء صفة كمال أو صفة نقص، ولا خلاف في كونها عقليين، وقد يُراد بهما استحقاق المدح والذمَّ عاجلاً والثواب والعقاب آجلاً، فعند الأشعري شرعيان. والحكمان معلومان بالعقل العملي، إذ عليهما مدار مصالح العالم. وعند العدلي، منها عقلي ضروري كشكر المنعم وحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضارَّ، ونظري كحسن الصدق الضارَّ وقبح الكذب النافع، وغير عقلي كحسن صوم آخر رمضان وقبح ما بعده.

ونبه على الضروري باتِّفاق العقلاء على حسن ما ذكر وقبحه، وليس ذلك بالشرع وإلَّا لما حكم به البراهمة ولا بالطبع، لأنَّ الطباع مختلفة، وأنَّ كثيراً من الأمور ينفر منها طبع إنسان ويميل إليها طبع غيره مع الاتِّفاق على الحكم بما ذكرناه، فلم يبقَ إلاَّ أن

بالجبر، وجب عليه الانتصاف، وهو أن يأخذ من منافع الظالم التي استحقَّها على الله أو على غيره للمظلوم بقدر ما يوازي ظلمه، وإلَّا لكان تعالى بالتمكين ظالماً، ولا يلزم من تمكينه الظالم كون العوض عليه تعالى، لأنَّه لم يأمره بالظلم ولم يجبره عليه، بل إنَّما أعطاه القدرة والتمكين ليستعمل ذلك في الطاعة. ومثاله أنَّ من أعطى شخصاً سيفاً ليقتل به كافراً فقتل به مؤمناً، فكما أنَّ العوض هنا على القاتل فكذا هناك.

[مسائل في كيفية الانتصاف]:

قال [أي العلامة الحلي]: وهل يجوز أن يُمكن الله تعالى من الظلم من لا عوض له في الحال يوازي فعله؟ جوَّزه أبو هاشم والبلخي، واختلفا، فيجوز البلخي خروجه من الدنيا بغير عوض، بل يتفضَّل الله تعالى على الظالم بالعوض ويدفعه إلى المظلوم، ومنعه أبو هاشم وأوجب التبعية، لأنَّ الانتصاف واجب، فلا تعلُّق بالتفضل الجائز.

قال السيّد المرتضى: الانتصاف واجب، والتفضل والتبعية جائزان، فلا يُعلَّق الواجب بهما.

أقول: قد ذكرنا أنَّ الانتصاف الذي هو نقل المنافع إلى المظلوم واجب / [[ص ٢٨٦]] عليه تعالى، والآن نقول: هل يجوز في الحكمة أن يُمكن الله تعالى من الظلم من لا عوض له يوازي ما صدر عنه أم لا؟ جوَّز ذلك أبو القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي وأبو هاشم، ومنعه السيّد المرتضى (رضوان الله تعالى عليه).

حجَّة الأولين: أنَّه لو لم يكن جائزاً لما وقع، لكنَّه واقع، فيكون جائزاً، وهو المطلوب. أمَّا الملازمة فظاهرة. وأمَّا بيان الوقوع، فلأنَّ نرى الملوكة والظلمة يصدر عنهم آلام عظيمة، ومن المستبعد أن يكون لذلك الظالم القاهر أعواض توازي ما صدر عنه بالنسبة إلى كلِّ واحد واحد من المظلومين.

والجواب: غير مستبعد أن يكون قد حصل لذلك الظالم الآلام التي يفعلها الله تعالى به أعواضاً كثيرة بحيث ما يوازي ما عليه، فإنَّ العوض عليه تعالى زائد إلى حدِّ الرضا وعلينا مساوي.

ثمَّ اختلف هؤلاء المجوزون في أنَّه هل يجوز أن يخرج من الدنيا ولا عوض له أم لا؟

فقال أبو القاسم: يجوز ذلك، لجواز أن يضمن الله تعالى عنه، ويتفضَّل عليه بأعواض يوصلها إلى المظلوم.

عند إرادتنا ولا ينتفي عند / [[ص ٢١٢]] كراحتنا ولا نمدح عليه ولا نذم، أن فاعله هو الله، أمّا نقيض ذلك فقال جهم وبشر هو كالأول.

وقال أبو الحسن الأشعري وأتباعه كذلك إلا أن العبد له الكسب، وفسره بأن الله تعالى أجرى عاداته أن يخلق الفعل والقدرة عليه عند اختيار العبد الطاعة أو المعصية. والقاضي بأن ذات الفعل من الله وكونه طاعة أو معصية من العبد، وذلك مناط التكليف كاللطفة تقع تأديباً وظلماً. وقال قوم: هو غير معلوم.

والأسفرائني أبو إسحاق جعل الفعل واقعاً بالقدرتين. وقالت العدليّة: إنّه من العبد، فقيل: معلوم نظراً، وقيل: ضرورة، وهو الحق، ونُبّه على ضروريّته بالفرق بين حركاتنا الاختيارية كالأكل والشرب وغيرها كالنبض بإمكان ترك الأول دون الثاني حتّى قال أبو الهذيل: حمار بشر أعقل من بشر.

وبحسن المدح على الطاعة والذم على المعصية لا على حسن الصورة وقبحها، وليس إلا العلم ضرورة بالفاعلية في الأول دون الثاني.

وبحصول العلم بذلك للأطفال، فإنّه يذم رامي الآجرة لا الآجرة بل للبهائم، فإن الحمار ينفر من الإنسان إذا قصد أذاه، ولا ينفر من النخلة والحائط، لما تقرّر في وهمه من قدرة الإنسان دونها.

وبالنقل المستفيض بذلك كتاباً وسنة. فإن احتج المخالف بأن فعل العبد إمّا معلوم الوقوع له تعالى فواجب أو عدمه فممتنع، ولا قدرة عليها.

/ [[ص ٢١٣]] وبأنّه ممكن مستحيل حال استواء الدواعي إلى طرفيه، فيفتقر إلى المرجح فيجب مع حصوله وإلا لا ترجيح ويمتنع مع عدمه فلا قدرة.

وبأن وقوعه إمّا لا مرجح وهو محال، أو المرجح إمّا منه تعالى فالفعل منه أو من العبد فيتسلسل وهو محال أيضاً، فتعين الثاني. وبأنّه لو كان فاعلاً لكان عالماً بتفاصيل فعله، لأن تخصيص الشيء بالإيجاد يستدعي تصوّره، لكن اللازم باطل بحركات أجبانه، وبأن البطء لتخلّل السكنات التي لا يشعرها.

وبأنّه يمكن مخالفة إرادة العبد لإرادته تعالى بالفعل الواحد فإمّا أن لا يقع المرادان، وهو خلوه عن النقيضين، أو يقعا وهو جمع

تكون أحكاماً عقلية وليست نظرية وإلا لما حكم به العوام، وبأنّ العاقل يختار الصدق على الكذب عند تخييره فيها حال استوائهما عنده، فلولا تقرّر حسن الصدق وقبح الكذب عنده لما اختار الأول.

وحصول التفاوت بين هذه القضايا وبين سائر البديهيّات إن سلّم، فلمقوليّة الضرورة على ما تحتها بالتفاوت ككون الواحد نصف الاثنين ونصف عشر العشرين، فإن الحكم فيها ضروريّ مع أن الأول أجلى.

ومن هنا نشأ اختلاف العقلاء فيما ذكرناه. وأمّا النظري، فلائنه لِمّا كان الحسن والقبح لازمين لمطلق الصدق والكذب كما قرّرناه كانا لازمين للصدق والضارّ والكذب النافع، لكون المطلق جزء من المركّب، ولازم الجزء لازم للكُل.

/ [[ص ٢١١]] واستدل أيضاً على المطلوب بأنّه لولا له لزم عدم الوثوق بالوعد والوعيد، لجواز الكذب حينئذ على الشارع، ولجاز تعذيب المؤمن وإثابة الكافر، إذ لا حاكم على الفاعل بالقبح، ولجاز أيضاً إظهار المعجزة على يد الكاذب.

واحتجاج الأشعري بأنّه لو كان كما قلتم لما صدر القبيح من الشارع الممتنع القبيح عليه عندكم، لكنّه صدر منه تكليف ما لا يُطاق كتكليف الكافر المعلوم عدم الإيمان منه له تعالى، المستلزم لمحالتيّه وإلا لزم انقلاب علمه جهلاً. وبأنّ الكذب قد يحسن حال اشتماله على تخليص نبيّ أو وليّ، باطل.

أمّا الأول فلمنع عدم الطاقة على الإيابة، لأنّه ممكن في نفسه، والكافر قادر عالم بقدرته، فكان تكليفاً بما يُطاق، ومنع تأثير العلم بل هو مطابق له فقط.

وأمّا الثاني، فلمنع زوال القبيح عن الكذب، وإنها جاز لأنّ قبحه أضعف من قبح إيقاع النبيّ في الضرر، فارتكب أضعف القبيحين للضرورة.

سلّمنا، لكن لحوق القبح للكذب مبدؤه الاستيجاب، فهو مشروط بعدم المانع، فيختلف الأثر عن المؤثّر عند وجود المانع، والمانع هنا اشتماله على المفسدة، فتخلّف القبيح.

سلّمنا، لكن نمنع زوال القبح، بل الواجب حينئذ التعريض، فإنّ في المعارض مندوحة.

المقصد الثاني: في الفاعل:

لا خلاف في أن ما لا يتعلّق به قصدنا ودواعينا ولا يحصل

بينهما، أو يقع أحدهما وهو ترجيح بلا مرجح، لاستقلال كلِّ بقدرته.

وبالنقل المستفيض أيضاً.

فإنَّا نُجيب عن الأوَّل بأنَّ الوجوب اللَّاحق لا ينافي إمكان الفعل الذاتي الذي هو متعلِّق القدرة، وبأنَّ العلم تابع للوقوع وعدمه فلا يُؤثر فيه وجوباً ولا امتناعاً، وبأنَّه معارض بفعله تعالى.

وعن الثاني بأنَّ المختار يُرَّجَّح أحد مقدوريه لا لمُرَّجَّح أو بأنَّ المرَّجَّح هو الداعي، وذلك لا ينافي القدرة كالواجب تعالى.

وعن الثالث بما قلناه آنفاً، ولا يلزم نسبة الفعل إليه تعالى، لكون الداعي منه، لأنَّه آلة كالسيف مع القاتل، فإنَّ فعله لا يُنسب إلى الحدَّاد.

وعن الرابع بالمنع من عدم علمه، وبطلان اللازم ممنوع، ولا نُسلم أنَّه غير شاعر بما ذكرته، غايته أنَّه غير شاعر بأنَّه شاعر.

/ [[ص ٢١٤]] وعن الخامس بأنَّه يقع مراده تعالى لقوَّة قدرته، إذ يمتنع تساوي القدرتين بل هما متفاوتان، فإنَّ الضعيف لا يعارض القويَّ، أو نقول: يقع مراد العبد، لأنَّه تعالى خلقه ومكَّنه وأراد وقوع الطاعة منه اختياراً ليستحقَّ الثواب، فلا يحسن إجباره، ولا يلزم من ذلك تحلُّف مراده تعالى المنافي لقوله ﷻ: «ما شاء الله كان»، لأنَّ المراد استحالة التخلُّف في إرادته فعل نفسه لا فعل عبده، والفرق ما ذكرناه.

وعن السادس بالمعارضة بمثله عن النقل وهو كثير، ويترجَّح نقلنا بأنَّه موافق لما علم ضرورة، وبانتفاء التكليف على ما ذكرناه، وكذا الوعد والوعيد والتخويف والإنذار مع قبول ما ذكره للتأويل، وهو مذكور في المطوَّلات.

وأما الكسب الذي ذكره فلا معنى له، لأنَّ حاصل تفسيرهم له أنَّه فعل من أفعال القلب عزمًا أو اختياراً، وكلُّ فعل لا بدَّ له من قدرة، فذلك إمَّا من فعل الله فلا كسب للعبد وإمَّا من العبد، فثبت أنَّه فاعل لشيء وهو يناقض قولهم: لا فاعل إلاَّ الله.

وهنا فوائد:

الأوَّل: أنَّ الفعل إمَّا مباشر وهو ما كان في محلِّ القدرة كحركة اليد، وإمَّا متولِّد وهو الصادر بحسب فعل آخر في محلِّ القدرة كالحركة الصادرة عن الاعتماد، ويسمُّونه المسبَّب، ويسمُّون الأوَّل سبباً، وإمَّا مخترع وهو ما عدا هذين القسمين، وهذا لا نزاع في أنَّه مختصُّ به تعالى.

والأوَّل قد عرفت الخلاف فيه، وأمَّا الثاني فأكثر المعتزلة والمحققين على أنَّه من فعلنا كالمباشر، وعند بعضهم أنَّه بطبع المحلِّ وأنَّه ليس للعبد إلاَّ الإرادة. وقيل: له الفكر فقط.

والحقُّ الأوَّل، والتجأ المعتزلة في حقيَّته إلى الضرورة، واستدلَّ بعضهم على ضروريَّة العلم بذلك بحسن المدح والذمِّ عليه، فيكون صادراً من العبد.

/ [[ص ٢١٥]] إنَّ قلت: قد يقع الذمُّ مع العلم بأنَّ الفاعل هو الله تعالى، كإلقاء الطفل إلى النار المحرقة.

قلت: الذمُّ على الإلقاء لا على الإحراق.

إنَّ قلت: لو كان المتولِّد مقدوراً للعبد لأمكنه تركه، وهو باطل، فإنَّ عند اختيار السبب يجب المسبَّب فلا يقع بالقدرة.

قلت: الوجوب لاحق، كالوجوب مع انضمام الداعي إلى القدرة، فلا ينافي الوقوع منَّا.

الثانية: وقع الاتِّفاق وتطابق النقل على كون الأفعال واقعة بقضاء الله وقدره، ويستعملان في معانٍ ثلاثة:

الأوَّل: الخلق والإيجاد كقوله: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ...﴾ [فُصِّلَتْ: ١٢]، إلى قوله: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا﴾ [فُصِّلَتْ: ١٠]، وهذا المعنى ليس بمراد، لما علِّم بطلانه ضرورة.

الثاني: أن يُراد بالقضاء الحكم والإيجاب كقوله: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]، وهذا لا يصحُّ إلاَّ في الواجب خاصَّة دون غيره.

الثالث: أن يُراد بالقضاء الإعلام والإخبار، كقوله: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ﴾ [الإسراء: ٤]، أي أعلمناهم وأخبرناهم.

والقدر يُراد به الكتابة والبيان كقوله: ﴿قَدَّرْنَاهَا مِنْ الْغَابِرِينَ﴾ [النمل: ٥٧]، وهذا المعنى هو المراد، أمَّا القضاء فلائحة تعالى أعلمنا أحكام أفعالنا، وأمَّا القدر فلائحة تعالى بين أفعال العباد وكتبها في اللوح المحفوظ وبينها للملائكة، إذ لو لم يتعيَّن هذا المعنى للإرادة لزم وجوب الرضا بالكفر وأنواع القبائح، للإجماع على وجوب الرضا بقضاء الله وقدره. وقول الخصم: إنَّا نرضى بالقضاء لا بالمقضي باطل، لأنَّ القائل: رضيت بقضاء الله / [[ص ٢١٦]] لا يريد به رضاه بصفة من صفاته، بل يريد ما يقضي به تلك الصفة وهو المقضي، فيلزم المحذور.

واعلم أنَّ وليَّ الله قد كشف القناع عن معنى القضاء والقدر

الدلالة على الحقّ، وفعل الهداية الضرورية في العقلاء وأثابهم على إيمانهم، ولم يفعله فيهم لأنّه تكليف اختياري.

/ [[ص ٢١٩]] وأما الإضلال فالأولان من معانيه لا يجوز نسبتها إليه سبحانه، لقبحهما، وأنّه منزّه عنه كما يجيء.

وأما الثالث فيجوز، لأنّه يهلك العصاة ويعاقبهم، وقول موسى عليه السلام: ﴿إِنَّ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ﴾ [الأعراف: ١٥٥]، أي ما هي إلا ابتلاء منك، أي فتنتهم بتكليمك إياي وسماهم كلامك حتّى توهموا أنّ سماع الكلام يستلزم جواز رؤية المتكلّم. ونسبة الإضلال إليه مجاز، إذ المضلّ في الحقيقة هو الجهل، وهو فعل الطبيعة التي هي فعله، فهو علّة بعيدة، فجازت النسبة إليه مجازاً، إذ المراد الإهلاك كما ذكرناه أولاً.

* * *

إرشاد الطالبين/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

/ [[ص ٢٥٢]] [مباحث العدل: انقسام الفعل إلى الأحكام الخمسة]:

قال [أي العلامة الحلي]: الفصل الثامن: في العدل: وفيه مباحث: الأول: في أقسام الفعل:

الفعل إمّا أن لا يكون له صفة زائدة على حدوثه كحركة الساهي والنائم، وإمّا أن يكون. وهو إمّا حسن، أو قبيح. والأوّل إمّا أن لا يكون له صفة زائدة على حسنه، وهو المباح، ورسموه بأنّه (ما لا مدح في فعله ولا تركه ولا ذمّ فيها). وإمّا أن يكون له صفة زائدة على حسنه، وهو إمّا واجب وهو ما يستحقّ المدح بفعله والذمّ على تركه مع العلم والتمكّن من التحرّز، أو نذب وهو ما يستحقّ المدح بفعله ولا يستحقّ الذمّ بتركه، إذا علم فاعله أو دلّ عليه.

أقول: لمّا فرغ المصنّف (رحمه الله تعالى) من باب التوحيد الذي هو عبارة عن إثبات الواجب تعالى وصفاته، شرع في باب العدل الذي هو البحث عن أفعاله، والمراد بالعدل في أصل الباب هو كونه تعالى حكيماً لا يفعل قبيحاً ولا يخلّ بواجب، ثمّ أطلق في عرف هذا العلم على ذلك، وعلى ما يتقدّم عليه من تقسيم الفعل وغير ذلك، أو يتفرّع عليه من الألم والعوض والتكليف وغيرها / [[ص ٢٥٣]] ممّا يتوقّف عليه المطلوب.

هذا البحث الذي نحن بصدد شرحه، وهو تقسيم الفعل:

حين سأله الشامي عن مسيرهم أبقضاء الله وقدره؟ فقال عليه السلام: «والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطننا موطناً ولا هبطنا وادياً ولا علونا تلعّة إلاّ ببقضاءه وقدره»، فقال له السائل: عند الله أحتسب عنائي، لا أرى لي من الأجر شيئاً، فقال عليه السلام: «مه يا شيخ، بل عظّم الله أجوركم في مسيركم وأنتم سائرون، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليها مضطّرين»، فقال الشيخ: كيف والقضاء والقدر ساقانا؟ فقال: «ويحك لعلك ظننت قضاء لازماً وقدرّاً حاتماً، ولو كان ذلك كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والأمر والنهي، ولم يأت لائمة من الله المذنب ولا محمّدة لمحسن، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسيء ولا المسيء أولى بالذمّ من المحسن، تلك مقالة عبدة الأوثان وجنود الشيطان وشهود الزور وأهل العمى عن الثواب، وهم قدريّة هذه الأئمة ومجوسها، إنّ الله تعالى أمر تخييراً ونهى تحذيراً، وكلّف سيراً ولم يُعصّ / [[ص ٢١٨]] مغلوباً، ولم يُطع مكرهاً ولم يُرسل الرّسل عبثاً، ولم يخلق السماوات والأرض وما بينهما باطلاً، ﴿ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾ [ص: ٢٧]»، فقال الشيخ: فما القضاء والقدر اللذان ما سرنا إلاّ بهما؟ فقال: «هو الأمر من الله تعالى»، وتلا قوله: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]، فهض الشيخ مسروراً وهو يقول:

أنت الإمام الذي نرجو بطاعته

يوم النشور من الرحمن رضوانا

أوضحت من ديننا ما كان ملتبساً

جزاك ربك عنّا منه إحسانا

الثالثة: أنّه قد ورد في النقل القرآني لفظ الهداية والضلال، فلا بدّ من تفسيرهما، فنقول: يُطلق كلّ منهما على معانٍ ثلاثة:

الأوّل: يُراد بالهداية نصب الدلالة على الحقّ نحو: هداانا إلى الطريق، والمراد بالإضلال الإشارة إلى خلاف الحقّ.

الثاني: يُراد بالهداية فعل الهدى في الإنسان حتّى يعقد الشيء على ما هو عليه، ويُراد بالإضلال فعل الضلالة في الإنسان.

الثالث: يُراد بالهداية الإثابة، كقوله: ﴿سَيَهْدِيهِمْ وَيُضِلُّهُمُ بِالْهَمِّ﴾ [محمد: ٥]، أي يبيهم، وبالإضلال الإهلاك والإبطال كقوله: ﴿فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾ [محمد: ٤]، أي يُبطلها، إذ لا شك أنّ معاني الهداية كلّها صادقة في حقّه تعالى، لأنّه نصب

الإضلال والضلالة، والزيغ والإزاغة، وما يجري هذا المجرى مما ورد في التنزيل، وظاهره لا يجوز على الله تعالى، وكرّرنا القول في أقسام ذلك ووجوهه وجميع ضروبه وفنونه، ونحن ذاكرون هاهنا يسيراً منه، لئلاً يُحْتَلَى هذا الموضوع من جواب يصدع الشبهة ويجلي الغمّة ويكشف الحيرة.

/ [[ص ١٣٦]] فلا ينبغي أن يُنسب ذلك منا إلى تعاطي التكرير وتكلف التردد، فإن العاذر لنا في ذلك أن كتابنا هذا قد بعدت أوائله من أواخره، وانفرج ما بين أعناقهم وروادفهم، ونزحت مسافات الكلام فيه نزوحاً يحتمل التكرير تجديداً للفائدة، ولا تُستَهجن معه الإعادة مبالغة في الحجّة، لاسيّما وقد طال بنا الزمان في تأليفه بعوائق عارضتنا بحواجزها، وقواطع زاحمتنا بمناكبها: من تقلّب أحوال واشتغال ببواهب أُنقال، وكان انقطاعنا إليه خُلّساً، واهتمامنا بالزيادة فيه لمعاً وفُرصاً، كنهلة المزود، أو نشطة المطرود، أو كقبسة المستعجل، أو حبسة الطاعن المتحمّل.

إلّا أن الاهتمام أجمع على حالي الشغل والفراغ، والانقباض والانبساط، معقود بأسبابه، والعزيمة واقفة ببابه، نعم! ولا عيب أيضاً على جامع مثل هذا الكتاب البعيد الأطراف، المحتاج إلى فضلات من مدد الزمان، أن تُقرّر فيه مذاهب كانت [مترجحة] وتُطمئن آراء كانت قلقّة، على حسب تأثير الزمان الأطول في جلاء الشُّبه، / [[ص ١٣٧]] وحلّ عقود الأمر المشته، واستدراك فوائت الأدلّة، واستشارة كوامن الرأي والرواية.

ومن ذلك ما يمرُّ بقارئ صدور كتابنا هذا: من كلامنا الذي يدلُّ على ميلنا إلى القول بالإرجاء، ثم ما يمضي به في أوساطه وأبناجه من الكلام الدالّ على تحقيق القول بالوعيد قاطعين به وعاقدين عليه، وإنّما كان السبب في تباين هذين القولين سالفاً وخالفاً وسابقاً ولاحقاً (تفرّع) شُبهه وشكوك ما زال الزمان بمأطلته يُزجي حسيها ويُسهّل وعورها، حتّى أسرع حابسها وانقاد متقاعسها بلطف الله وتوفيقه ومعونته وتسديده.

وقد ذهبنا عن سُنن الغرض كثيراً، وتياسرنا عن المحجّة بعيداً، فلنعد الآن إلى الغرض المقصود والمرمى المطلوب! فنقول: إنَّ للعلماء في ما سأل عنه السائل من هذه الآية أقوالاً:

١ - فمنها أن يكون قولهم: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ معناه: الدعاء بالألّا يعلم تعالى قلوبهم زائغة بعد الهدى،

فقد عرّف أبو الحسين البصري الفعل: بأنّه ما حدث عن قادر. وعرف القادر: بأنّه الذي يصحُّ أن يفعل وأن لا يفعل، فلزمه الدور. ومع ذلك فالفعل أعمُّ من الصادر عن قادر وغيره. والحقُّ أنّه بديهي التصوّر غنيٌّ عن التعريف. إذا تقرّر هذا فنقول:

الفعل إمّا أن يكون للعقل أن يحكم فيه بأنّ لنا أن نفعله أو ليس لنا أن نفعله، أو لا. والثاني كحركة النائم والساهي. وإن كان الأوّل، فإن حكم بأنّ ليس لنا أن نفعله فهو القبيح، وإلّا فهو الحسن، وهو إمّا أن لا يكون له صفة تزيد على حسنه، أو يكون. والأوّل المباح، ورسموه (بأنّه ما لا مدح ولا ذمّ في فعله ولا تركه). والثاني إمّا أن يستحقّ المدح على فعله والذمّ على تركه، وهو الواجب. أو يستحقّ المدح على فعله ولا ذمّ في تركه، وهو المندوب. أو يستحقّ المدح على تركه ولا ذمّ في فعله، وهو المكروه. ويُشترط في الاستحقاقات المذكورة كلّها العلم بوجه الفعل أو التمكن من العلم.

وفي قول المصنّف: (الفعل إمّا أن لا يكون له صفة زائدة على حدوثه كحركة النائم والساهي) نظر، فإنّه ما من فعل إلّا وله صفة [زائدة] تزيد على حدوثه، من كونه حركةً أو سكوناً، والحركة إمّا دوريةً أو مستقيمة، والمستقيمة إمّا يمنة أو يسرة، إلى غير ذلك من الحالات، وكلّها زائدة على الحدوث، فكان الأوّل تقييده بكون ذلك الزائد من الحسن والقبيح.

وأيضاً ينتقض تعريف الواجب بالواجب المخير، فإنّه لا يستحقّ الذمّ بتركه مع أنّه واجب، فكان ينبغي زيادة قيد، وهو لا إلى بدل أو على بعض الوجوه.

* * *

أفعال الله تعالى:

حقائق التأويل / الشريف الرضي (ت ٤٠٦ هـ):

/ [[ص ١٣٥]] مسألة ٢: معنى إزاغة القلوب من الله تعالى: ومن سأل عن قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾ [آل عمران: ٨]، فقال: لو لم تكن إزاغة القلوب من الله سبحانه لما كان للدعاء بالألّا يفعلها تعالى معنى ولا فائدة، وإزاغة القلوب من قبيل الإضلال والإغراء، وهذا الذي يذهب إليه خصومكم! فالجواب: أنّا قد بينّا في عدّة مواضع من أوائل كتابنا هذا معنى

[التوبة: ١٢٥]، وكقول نوح عليه السلام: ﴿فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا﴾ [نوح: ٦]، أو يكون لَمَّا منعهم تعالى أطفاه وفوائده جاز أن يقال: إنَّه أزاغهم مجازاً، وإن كان تعالى لم يرد إزاغتهم.

ونظير ذلك من الكلام قولك لمن أطال أظافيره: قد جعلت أضافيرك سلاحاً [أي لم تُقلِّمها]، فصارت شِكَّةً تحزُّ وشوكة تحز، وهو لم يرد بلوغ أظافيره إلى ذلك الحدِّ، وفي التعارف: إن الرجل إذا ترك سيفه ولم يحادِثه بالصقال والإرهاف فكلَّ حدُّه وطبع فرنده، قيل له: إنَّك قد أفسدت سيفك، ولا يُراد بذلك: إنَّك قصدت إفساده واعتمدت إكلاله، وكيف يُتَّهم بذلك وهو أشدُّ الناس / [ص ١٤٠] كراهيةً لما حدث فيه من ذلك الفساد، [واعترضه من ذلك الكلال]، ولكنَّه حسن أن يقال له ذلك في مجرى العادة، لما ترك تعاهده، وأغفل صقله وإحداده.

٥ - وقال بعضهم: إنَّها سألوها الله تعالى: ألا يزيغ قلوبهم عن الثواب، أو عن زيادات الهدى والألطف، والأمران معاً يرجعان إلى معنى واحد، لأنَّ زيادة الهدى واللطف تكون ثواباً، والشاهد على ذلك قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ﴾ [محمد: ١٧]، ومعنى ذلك أنَّهم سألوها الله تعالى: أن يُلطف لهم بكثرة الخواطر، وقوَّة الزواجر، في فعل الإيمان، حتَّى يقيموا عليه مدَّة زمانهم، ولا يتركوه في مستقبل أعمارهم، فيستحقُّوا بتركه وفعل الكفر - بدلاً منه - أن يزيغ تعالى قلوبهم عن الثواب، وأن يفعل بها مستحقَّ العقاب، لأنَّه لا يجوز أن يسألوا الله سبحانه: ألا يعاقبهم إذا كانوا مؤمنين، إلا على هذا المعنى، فأما الثواب الذي يفعله الله تعالى بقلوب المؤمنين، فهو ما ذكره سبحانه من شرح الصدر وكتابة الإيمان في القلب، وضدُّ ذلك هو العقاب الذي يفعله بقلوب الكفَّار من الضيق والحرَج والرَيْن والطبع، وهذه طريقة أبي عليٍّ.

٦ - وقال بعضهم: إنَّها أمرهم سبحانه أن يقولوا: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا﴾، تعبدًا، فإذا قالوا ذلك بخضوع واستكانة ويقين وإنابة، / [ص ١٤١] أنابهم عليه، كما قال سبحانه لنبيه ﷺ: ﴿قَالَ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ﴾ [الأنبياء: ١١٢]، والله لا يحكم إلا بالحقِّ، ونظائر ذلك كثير في القرآن.

٧ - وقال بعضهم: إنَّ الهدى لَمَّا كان على وجوه، وكان من جملة أقسامه الثواب، وثبت عندنا أن الله سبحانه لا يُضِلُّ عن الإيمان، علمنا أنَّ المسألة بالألَّا يزيغ الله القلوب، إنَّها يُراد بها

أي: أدم لنا أطفافك وأصحبنا هداك وعصمتك، حتَّى لا تزيغ قلوبنا فتعلمها زائغة، ويكون ذلك على معنى المصادفة، كقولهم: أضللت فلاناً، إذا وجدته ضالاً، و: سألته فأبخلته، إذا وجدته بخيلاً، و: جرَّبته فأجبتته، / [ص ١٣٨] إذا وجدته جباناً، وما أشبه ذلك.

٢ - ومنها أن يكون معنى ذلك ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا﴾ أي: لا تبتلنا بأمر صعب، يثقل علينا القيام به والخروج إليك من حقِّه، فتزيغ له قلوبنا ونميل إلى شهواتنا، ويكون هذا من قبيل قولهم: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا...﴾ [البقرة: ٢٨٦]، والإصر: الثقل، وهو راجع إلى هذا المعنى، وذلك كقوله سبحانه: ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ اخْرُجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٦٦]، وقوله تبارك اسمه: ﴿إِنْ يَسْأَلْكُمْوهَا فَيُحْفِكُمْ تَبَخَّلُوا وَبُخْرَجُوا أَضْعَافًا عَشْرًا﴾ [محمد: ٣٧]، فكأنَّهم دعوه سبحانه بالألَّا يبتليهم بما يكبر عليهم ويثقل على كواهلهم، وأضافوا الزيغ إليه تعالى من حيث كان المتوَّي لفعل التكليف التي يُفتنون بها ويزيغون عندها، وليست بأسباب لوقوع معاصيهم على الحقيقة، وإن كانت معاصيهم لا تقع إلا بعد ابتلائهم بتلك العبادات، فكأنَّهم سألوها الله تعالى: ألا يتعبدهم بما يكون عنده وقوع معصيتهم وزيغهم عن هدى طريقتهم، والألَّا يُحمِّلهم من المشقَّة ما لا يأمنون معه ذلك، وإن كانوا لا يُؤتون إلا من قِبَل أنفسهم.

٣ - وقال بعضهم: معنى ﴿لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا﴾ أي: احرسنا من وساوس الشيطان حتَّى لا تزيغ فتزيغ أنت قلوبنا، لأنَّ الله تعالى لا يزيغ أحداً حتَّى يزيغ هو، كما قال سبحانه: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ﴾ / [ص ١٣٩] الله قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ﴿٥﴾ [الصف: ٥].

٤ - وقال بعضهم: معنى ذلك: ثبَّتنا بأطفافك وزدنا من عصمك وتوفيقك، كي لا تزيغ بعد إذ هديتنا، فنكون زائعين في حكمك، ونستحقُّ أن تُسمِّينا بالزيغ وتدعوننا به وتتسبنا إليه، لأنَّه يجوز أن يقال: إنَّ الله سبحانه أزاغهم إذ سآهم بالزيغ، وإن كانوا هم الفاعلين له، على مجاز اللغة، لا أنَّه تعالى أدخلهم في الزيغ وقادهم إلى الإعوجاج والميل، ولكنَّهم لَمَّا زاغوا عن أوامره وعندوا ما فرض الله من فرائضه، جاز أن يقال: قد أزاغهم، كما قال سبحانه في ذكر السورة: ﴿فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ﴾

٩ - وقال قاضي القضاة أبو الحسن: ليس كل من سأل ربّه ألاّ يفعل به شيئاً تدلّ مسألته على أنّه تعالى يختار ذلك الشيء ويفعله، فإذا معنى هذا الدعاء إمّا أن يكون المراد لا تُشدّد علينا المحنة في التكليف، / [[ص ١٤٣]] فيؤدّي ذلك إلى زيغ قلوبنا بعد الهداية كما تقدّم بيانه في قوله سبحانه: ﴿... وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا...﴾، وإمّا أن يكون المراد بذلك ألاّ يعدل بهم عن زيادة الهدى والألطف في هذا الباب.

١٠ - والذي أقوله في ذلك: إنّ من أصلنا ردّ المتشابه من الآي إلى المحكم منها، كما بيّنا أولاً، وقد ورد في القرآن من ذكر الإزاعة ما بعضه محكم وبعضه متشابه، فيجب ردّ متشابهه إلى محكمه - على الأصل الذي قرّناه -، فالمتشابه من ذلك قوله سبحانه ها هنا: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾، وهذا لا يجوز أن يكون محمولاً على ظاهره، لأنّه يقودنا إلى أن نقول: إنّ الله سبحانه يُضِلُّ عن الإيمان، وقد قامت الدلائل على أنّه سبحانه لا يفعل ذلك لأنّه قبيح، وهو غنيّ عنه، وعالم باستغناؤه عنه، ولأنّه تعالى أمرنا بالإيمان وحبّينا إليه، ونهانا عن الكفر وحدّرتنا منه، فوجب ألاّ يُضِلَّنَا عمّا أمرنا به، ولا يقودنا إلى ما نهانا عنه، وإذا لم يكن ذلك محمولاً على ظاهره فاحتجنا إلى تأويله على الوجوه التي قدّمنا ذكرها، فهو متشابه، لأنّ من صفة المتشابه ألاّ يُقتبس علمه من ظاهره وفحواه، فوجب ردّه إلى ما ورد من المحكم في هذا المعنى، وهو قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾.

فعلّمنا أنّ الزيغ الأوّل كان منهم، وأنّ الزيغ الثاني كان من الله سبحانه على سبيل العقوبة لهم، وعلمنا أيضاً أنّ الزيغ الأوّل غير الزيغ الثاني، وأنّ الأوّل / [[ص ١٤٤]] قبيح إذ كان معصية، والثاني حسن إذ كان جزاءً وعقوبةً، ولو كان الأوّل هو الثاني لم يكن للكلام فائدة، وكان تقديره: فلما مالوا عن الهدى أملناهم عن الهدى، فكان خُلُفاً من القول يتعالى الله عنه، لأنّ الكفر الذي حصل في الكفّار [الذين وصفهم سبحانه بميلهم عن الإيمان] قد أغناهم عن إحداث مثله لهم، وخلق ما يجري مجراه فيهم، فعلمنا أنّ زيغهم كان عن الإيمان، وإزاعته تعالى لهم إنّما كانت عن طريق الجنة والثواب، وأيضاً فإنّ هذا الفعل لمّا كان من الله سبحانه على سبيل العقوبة لهم، علمنا أنّه غير الجنس الذي فعلوه، لأنّ العقوبة لا تكون من جنس المعصية، إذ كانت المعصية قبيحة والعقوبة عليها حسنة.

الإزاعة عن الثواب وأقسامه من شرح الصدور ومسار النفوس.

والدليل على ذلك قوله سبحانه في موضع آخر: ﴿وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ﴾ [التغابن: ١١]، فليس يخلو قوله تعالى: ﴿يَهْدِ قَلْبَهُ﴾ من أحد أمرين: إمّا أن يكون أراد بذلك: الهداية إلى الإيمان، وهذا مستحيل، لأنّه لا بدّ من أن تنقطع أفعال المكلفين من الإيمان، وتكون لها غاية، كما أنّ للتكليف غاية، فأخر ما يقع من إيمانه، لا بدّ - بإجماع الأمة - من أن يهدي الله قلبه عند فعله، كما ضمن له سبحانه، ولا يكون هذا الهدى بأن يخلق في قلبه إيماناً ثابتاً، لأنّ ذلك يتصل بما لا غاية له من الإيمان، والهداية إلى الإيمان.

فوجب أن يكون قوله سبحانه: ﴿يَهْدِ قَلْبَهُ﴾ إنّما عنى به إثابة قلبه على إيمانه، وإنّما خصّ سبحانه القلوب بهذا [الذكر]، دون سائر الجوارح. لأنّ القلب شريف الأعضاء ونفيسها، ومقدّمها ورئيسها، ولهذا قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ [ق: ٣٧]، ولم يقل: سمع أو بصر أو غير ذلك من آلات البدن / [[ص ١٤٢]] ومرافق الشخص المكوّن، إذ كان القلب ينفرد بخصائص أفعال الإنسان: مثل الجراة والإقدام، والكفّ والإحجام، إلى غير ذلك من الجذل والغبطة، والكمد والعُمة، فخصّه تعالى بالذكر، لأنّ سائر الأعضاء في حكم التابعة له والمنوطة به. ومن الشاهد على ذلك أحد التأويلات التي فسّر بها قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ يُحْشَرُونَ﴾ [الأنفال: ٢٤]، فقليل: معنى ذلك أنّه يميته، ومعلوم أنّه إذا أماته حال بين نفسه وبين سائر أعضائه، ولكنه خصّ القلب بالذكر لشرف موقعه، وعظيم نفعه، وكون سائر الجوارح له خدماً وحفدةً، وعنه مُصدّرة وموردة، فلذلك خصّه ها هنا بالذكر على ما بيّنا.

٨ - وقال بعضهم: قد يجوز أن يكون سؤالهم ألاّ يزيغ الله تعالى قلوبهم معناه ألاّ يميلها بعقوبة يجلّها بها كالمسخ وما يجري مجراه، لأنّ الزيغ في أصل اللغة: الميل، والمسخ: إنّما هو إمالة الخلقة عن الحال التي كانت عليها إلى غيرها من الهيئات والصور، ويكون المراد بهذا القول الاستعفاء من عقوبة مستحقّة يخافونها، بما لا يأمنونه من موافقتهم المعاصي في المستقبل. وهذا القول شديد التكلّف، إلاّ أنّي أحببت إيراده لغرابة طريقته، وغيره أولى بالاعتماد عليه والقول به.

فأضاف سبحانه الفعل في الإزاغة إلى نفسه، على اتساع مناهج اللغة في إضافة الفعل إلى الأمر، وإن وقع مخالفاً لأمره، لما كان وقوعه مقابلاً لأمره، ويكشف عن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ كَانَ فَرِيقًا مِّنْ عِبَادِي يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَبِيرُ الرَّاحِمِينَ ﴿١١٠﴾ فَاتَّخَذْتُمُوهُمْ سِحْرِيًّا حَتَّىٰ أَنْسَوْكُمْ ذِكْرِي وَكُنْتُمْ مِنْهُمْ تَضْحَكُونَ ﴿١١١﴾﴾ [المؤمنون: ١٠٩ و ١١٠]، وهؤلاء الفريق من عباد الله لم ينسوا الفريق الآخر ذكر الله، وكيف يكون ذلك وهم يجادلون أسماهم وقلوبهم بذكره سبحانه وعظماً وتخويفاً، وتنبهياً وتحذيراً؟! ولكنهم لما اتخذوهم سحرياً وقاموا على سيئ أفعالهم وذميم اختيارهم، أنسوا ذكر الله، فأضيف الإنساء إلى ذلك الفريق من عباد الله، إذ كان نسيان من نسي ذكر الله سبحانه إنما وقع في مقابلة تذكيرهم به وتخويفهم منه ودعائهم إليه، فحسنت الإضافة على الأصل الذي قدّمناه.

وأقول: إنه قد جاء الاتساع في اللغة بالزيادة على هذه المرتبة التي ذكرناها من إضافة الفعل إلى الأمر، وإن لم يأمر به، بل أمر بضده، لما وقع مقابلاً لأمره، فسمي من كان سبب الضلال مضلاً، وإن لم يكن / [ص ١٤٧] منه دعاء إلى الضلال ولا إلى ضده، فوقع الضلال عند دعائه. قال سبحانه: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ ﴿٣٥﴾ رَبِّ إِنَّهُمْ أَضَلُّنَ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ ...﴾ الآية [إبراهيم: ٣٥ و ٣٦]، فأضاف تعالى ضلال القوم إلى الأصنام، إذ جعلوها سبباً لضلالتهم، وهي جماد لا يكون منها صرف عن طاعة ولا دعاء إلى معصية.

ومثل هذا من كلامهم: إن الرجل يشغف بالمرأة، فإذا عظم وجده بها وقلقه من أجلها، قال لها: قد أسهرت ليلي، وأمضت قلبي، وكدرت صفاء عيشتي، ولعلها لم تعلم بشيء من أمره، ولم تشعر بأوقات قلقة وسهره، ولكنه لما اعتقد أنها سبب لذلك - وإن لم تفعله - جاز أن ينسب إليها فعله.

وأكّد من ذلك أنها لو شعرت بما يقاسيه فيها ويعانيه من حبها - وكانت ذات عفة تحصنها وتحسم المطامع عنها، فجزرته عن نفسها وخوفته عواقب الاشتغال بها، فكان ذلك سبباً لزيادة كلفه وتضاعف شغفه، فأنحلت قوياً أمره واسترخى وتر صبره وطال بها سهر ليله وتشاغل عن مصالح نفسه - كان جائزاً أن ينسب ذلك إليها، فيقول: إنها أسهرت ليلي، وأطالت فكري، واقتطعتني

وليس لقائل أن يقول: إن قوله سبحانه ها هنا: ﴿أَزَاعَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾ متشابه أيضاً، لأنه لا يفهم بظاهره وهو محتاج إلى الكشف عن باطنه.

لأنّ قوله سبحانه: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا﴾ قد صيرّ قوله: ﴿أَزَاعَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾ في حكم المفهوم الظاهر، إذ قد بينّا أنّ الزيع الثاني لا يجوز أن يكون هو الزيع الأوّل، ولا من جنسه، فقد علم أنّه غيره، وإذا علم أنّه غيره - والأوّل الزيع عن الإيوان - وجب أن يكون الثاني غير الزيع عن الإيوان، وأن يكون معناه ما ذكرنا من العقوبة على الميل عن الهدى إلى الضلال، وفي ما أوردناه من ذلك كافٍ بتوفيق الله تعالى.

وإذ قد اعترضنا هذه الآية، أعني قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاعَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾، لإيرادنا لها في موضع يحتاج إلى الاستشهاد بها فيه، / [ص ١٤٥] [وإن كانت من أواخر القرآن، ونحن بعد في أوائله، فإنه] ممّا يجوز الجمع بينه وبين الآية التي نحن في الكلام عليها، وهي قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾، لأنّ الكلام فيها ممتزج، والاحتجاج عليها مشتبه، فلنذكر طرفاً من الكلام في التأويل الذي يخصّها، لترد الفائدة بكاملها، وتقوم الحجّة على أساسها إن شاء الله تعالى:

قال بعضهم في تأويل هذه الآية: إن قال لنا المخالفون: إنكم تزعمون أنّ الله لا يضلُّ أحداً ولا يزيغه والله سبحانه يقول: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاعَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾!

قلنا لهم: أمّا دعواكم علينا أنّا نقول: إنّ الله لا يضلُّ أحداً ولا يزيغه، فهبت منكم لنا، بل من ديننا أنّ من أنكر ذلك رافع لما جاء به القرآن، ولكننا نقول: إنّ إضلال الله سبحانه وإزاغته ليسا كإضلال إبليس وإزاغته، لأنّ الله تعالى قد ذمّ ذلك وبرئ منه، فعلمنا أنّه تعالى لا يضلُّ - من حيث يضلُّ - عن الحقّ وهو يدعو إليه، ولا يمنع منه وهو يأمر به، تعالى عن ذلك علواً كبيراً. وبعد فإنه سبحانه لم يذكر في هذه الآية أنّه ابتداءً قوماً بأن أزاع قلوبهم، بل قال: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاعَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾، فأخبر تعالى: أنّه إنّما فعل ذلك بهم عقوبةً على زيغهم وجزاءً على فعلهم، فمنعهم الألفاظ والفوائد التي يؤتيها سبحانه من آمن به، ووقف عند حدّه، وخلاهم واختيارهم، وأخلاه من زيادة الهدى التي ذكر سبحانه في كتابه، فقال: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا﴾ / [ص ١٤٦] زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ ﴿٧٧﴾ [محمد: ١٧].

عدول الإنسان عن الطاعة والعدول به عن طريق الثواب والجنة بأتمها زيغ.

ومما يكشف عن ذلك أن زيغ الزائغين فعل لهم، وإزاغة الله تعالى لهم فعل له، فإذا ثبت أن زيغهم عن الإيمان علمنا أن إزاغتهم عن الثواب، وإلا لكان الفعلان واحداً، وقد علمنا أن جهتي الفعل مختلفتان.

فأما قوله تعالى: ﴿فَهُوَ فِي الآخِرَةِ أَعْمَى﴾ فلا يجوز أن يكون أفعال من عمى العين، لأن هذا الجنس مما لا يقع التزايد فيه، فلا يقال: هذا أعمى من هذا، ولا هذا أعور من هذا، من أجل أن هذه العيوب والألوان خلق في الجسد بمنزلة اليد والرجل وسائر الأعضاء المبينة / [[ص ١٥٠]] للأحداث والأفعال. وأيضاً فإن الألوان والعيوب أفعالها في الأصل على أكثر من ثلاثة أحرف، لأنك تقول في الألوان: احمرّ واحمارّ، وابيضّ وابياضّ، وفي العيوب: أعورّ واعورّ، بالتشديد، فتبلغ بالزيادة ستة أحرف أو خمسة. ولا يجوز أن يقال: هذا أفعال من هذا، إلا في ما يجوز أن يُتعجب منه فيقال: ما أفعله وأفعل به، وفعل التعجب إنما يجوز في ما كان ماضيه على ثلاثة أحرف كفعل مثل علم، أو فعل مثل قتل، أو فعل مثل ظرف، فإذا لا يجوز هذا.

وكان شيخنا وصديقنا أبو الفتح النحوي يقول: (أما قولهم: عورّ وحورّ فالأصل فيه اعورّ واحورّ، لأن جميع نظائره كذلك، ولأن العور والحور أدخل في باب الخلقة من الألوان، وليس يقال في الألوان: حمر ولا سود، فدل ذلك على أن أصل عور وحور التشديد، والأصل أولى بهذه الأشياء).

فإذا لم يجوز أن يكون أعمى هاهنا من عمى العين على حقيقته لم يخل أن يُراد به: ما قلنا من الصدوف به عن رؤية الجنة وثوابها، فكأنه أعمى عنها على المجاز والتساع، أو يكون المراد به عمى القلب من طريق الجهل، فيصح فيه حينئذ لفظة أفعال، كما يقال: زيد أجهل من عمرو. فأما في قراءة من قرأ: ﴿فَهُوَ فِي الآخِرَةِ أَعْمَى﴾ على أنه اسم لذي العمى، كما يقال: رجل أعور - من غير أن يكون بمعنى أفعال من غيره - فقد يصح فيه أيضاً الحمل على المعنيين المذكورين، كأنه تعالى قال: ومن كان في هذه أعمى عن الثواب فهو في الآخرة أعمى عن الثواب، أو من كان في هذه أعمى القلب من الجهل فهو في الآخرة أعمى كذلك أيضاً.

/ [[ص ١٥١]] وقوله تعالى في آخر هذه الآية: ﴿والله لا

عن مصالحي، وذهبت بي عن مراشدي، وهي لم تعظه إلا ليتعظ، ولم تزجره إلا ليزدجر، وإنما / [[ص ١٤٨]] حسن منه أن ينسب جميع ما ذكرنا إليها، لما اعتقد أنها سببه ومن أجلها كان همّه وقلقه، وهذا بين كما ترى.

وقد قال قائل آخر في ذلك: إن أصل لفظ الزيغ في اللغة: مأخوذ من العدول عن الشيء، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى﴾ [النجم: ١٧]، إنما أراد سبحانه به: أن البصر ما عدل عن رؤية جبرئيل ﷺ، بل أثبتة إثباتاً جلياً، وعرفه عرفاناً حقيقياً! وقال سبحانه: ﴿وَمَنْ يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ﴾ [سبأ: ١٢]، أي: من عدل عن أمرنا. وقال لبيد بن ربيعة في ذلك:

وأحب المجامل بالجميل وصرمه

باقٍ إذا ضاقت وزاغ قوامها

أي: إذا عدلت النفس عن سنن الاستقامة، فلما كان الزاغ هو العادل عن الشيء، وكان الله سبحانه عادلاً بالكفار عن روحه ورحمته وثوابه وجنته، من أجل عدولهم عن طاعته واتباع ما أمر به من عبادته، كان مزيغاً لقلوبهم، وحسن اختصاص القلوب بذلك، لما تقدّم من الكلام، ولو كان الله تعالى قال: فلما زاغوا عن الحق أزغناهم عنه، أو لماً شكوا في الدين زدناهم تشكيكاً فيه، لكان لقائل مقال ولطاعن مجال، فأما وليس في الكلام بيان الأمر الذي أزغهم عنه، فيجب رجوعنا إلى الأدلة التي تدل على المعنى الذي يجوز في حكمته تعالى أن يعدل / [[ص ١٤٩]] بهم عنه ويجول بينهم وبينه، فنظرنا فوجدنا العقول توجب لمن عدل عن طريق عبادته أن يعدل به عن طريق مثوبته.

ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٢]! وليس يعنى في الآخرة عن الإيمان ولا يُصرف إلى الكفر والضلال، إذ لا معصية ولا طاعة في الآخرة، لأن العباد أجمع هناك ملجئون إلى معرفة الله سبحانه، لا خلاف في ذلك، ولكنه لماً كان أعمى في الدار الدنيا - بمعنى الجهل بالحق والتعاشي عن الرشد - أخبر الله سبحانه أنه يُعميه عن النظر إلى الجنة ومواقع نعيمها ومطالع سرورها، بمعنى أنه يُلْفِته عن ذلك ويصرفه عنه، فوصف تعالى الذهاب في الضلال والاقطاع عن الثواب، بأتمها عمى، [وكذلك] وصف

السائل، وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾. ^(٥٦) وإنَّما صارت هذه الآية من المحكم الموافق لدلالة العقل، من أجل أن اللام في قوله تعالى: ﴿لِيَعْبُدُونِ﴾ ^(٥٦) دخلت على ما يصحُّ أن يكون مراداً، وهو عبادة الجن والإنس، وصارت الآية الأولى من المتشابهة المخالف لدلالة العقل لدخول اللام في قوله تعالى ﴿لِيَزِدَادُوا إِثْمًا﴾ على ما لا يصحُّ أن يكون مراداً، وهو زيادة الإثم، فاحتجنا حينئذٍ إلى حملها على الوجوه التي (تظاهر) / [[ص ٣٩٨]] أدلة العقل وقواعد العدل. وهذا أصل من أصول الدين يجب العمل عليه والوقف عنده.

وكيف يجوز أن يتوهم العاقل أنه سبحانه أعطى الكفار الصحة والسلامة والإملاء والإقامة، ليفتروا عليه ويكفروا به؟! وكيف يجوز أن يسخط عليهم بفعل ما خلقهم من أجله وحاشهم إلى فعله، على قول الخصوم؟! أولاً يستمعون إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ...﴾ [النحل: ٩٠]؟! والحكيم لا يأمر إلا بما يريده ولا ينهى إلا عما يكرهه، لأن أمره بالشيء يدل على حسنه، ونهيه عن الشيء يكشف عن قبحه.

وبعد، فإن ظاهر هذه الآية لا يدل على أنه تعالى أراد الكفر منهم، وإنَّما يدل على أنه أراد العقوبة لهم، لأن ظاهر الخطاب يُنبئ عن الجزاء لا عن نفس الفعل في العرف، ويُؤيد ذلك ما يتصل به من قوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ ^(٧٧)، ونحن لا نمنع من أن يريد تعالى عقوبتهم، وإنَّما نمنع من إرادته الكفر والمعاصي منهم، وهذه اللام وإن كانت ترد في كلامهم بمعنى كي، فإنَّما ترد أيضاً بمعنى المصير والعاقبة، وليس حملها على الوجه الأوّل بأولى من حملها على الوجه الثاني، لاسيما إذا انضمت إليها القرائن التي تُخصّصها به وتُحيّزها / [[ص ٣٩٩]] إليه، وقد قدّمنا طرفاً من الكلام على هذا المعنى في أوّل كتابنا هذا.

فما ورد في التنزيل ممَّا يدلُّ على دخول هذه اللام للعاقبة قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَاداً لِّيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِهِ...﴾ [إبراهيم: ٣٠]، والقوم على الحقيقة إنَّما اتَّخذوا الآلهة ليُقرَّبوهم إلى الله سبحانه على زعمهم، وليعتمدوا بذلك إصابة الحقِّ في دينهم، فلمَّا كان ذلك صائراً إلى الضلالة ومؤدِّياً إلى الخسار، جاز وصفهم بأنَّهم فعلوا ذلك للضلال، وقد تکرَّر ذكرنا لما قيل في ذلك من الأشعار التي منها قول الشاعر:

يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ﴿٥٦﴾ دليل واضح على ما ذهبنا إليه، لأنَّهم لمَّا فسقوا ابتداءً من قِبَل أنفسهم، لم يهدم الله تعالى إلى طريق ثوابه، كما يهدي إلى ذلك من آمن به، فعلمنا أن الإزاعة لهم بعد زيغهم إنَّما هي عن الثواب والجنة لا غير. ويجري مجرى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ انصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهِ فُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾ ^(٥٧) [التوبة: ١٢٧]، والكلام على هذه الآية كالكلام على تلك الآية. وروي عن بعض الصحابة في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ فُلُوبَهُمْ﴾، قال: هم الخوارج، وإن كان ابتداء الآية في ذكر قوم موسى ^(عليه السلام) لأنَّ الخروج من قصَّة إلى قصَّة في الآية الواحدة كثير في القرآن، والقول الأوّل أثبت، وفي ما ذكرناه من ذلك بلاغ ومقنع بتوفيق الله تعالى.

* * *

/ [[ص ٣٩٦]] مسألة ٣١: ﴿إِنَّمَا نُمِّلِي لَهُمْ لِيَزِدَادُوا إِثْمًا﴾: ومن سأل عن معنى قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمِّلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمِّلِي لَهُمْ لِيَزِدَادُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ ^(٧٨) [آل عمران: ١٧٨]، فقال: فحوى هذا الكلام يدلُّ على أنه تعالى يريد الكفر من الكفار، لأنَّه سبحانه قد ذكر أن إنَّما إملاءه لهم إنَّما هو ليزدادوا إثماً ويحتقبا وزراً، وهذه اللام كاللام في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ ^(٥٦) [الذاريات: ٦٥]، فكما دلَّ بتلك على أنه تعالى يريد من الخلق طاعته، فكذلك يجب أن يدلَّ بهذه على أنه يريد من الكفار معصيته. ويبيِّن أيضاً أن هذا الإملاء ليس بخير لهم، وهو مقو لما ذكرناه، ونهاهم سبحانه أن يحسبوا ذلك / [[ص ٣٩٧]] الإملاء خيراً لهم وسبباً لمنفعتهم.

فالجواب: أن ما تقدّم في كتابنا هذا مكرراً ومردداً من الأدلّة على حكمة الله سبحانه وصفة عدله ونفي القبائح عن فعله، يُعني عن الجواب فيما تعلق به هذا السائل، إلا أننا نذكر بتوفيق الله تعالى جملة من أقوال العلماء في تأويل هذه الآية ليكون ذلك أقطع للعلل وأتقن للغلل بمشيئة الله، فنقول:

١ - إنَّما قد قدّمنا في صدر هذا الكتاب - عند الكلام في أصول المحكم والمتشابه - قاعدة يجب أن يقع البناء عليها، والرجوع إليها، وهي: أن الآيات المتشابهات إذا وردت وجب ردها إلى الآيات المحكمات، والآية التي نحن في الكلام عليها من المتشابهة، وأصلها الذي يجب حملها عليه هو الآية المحكمة التي عارضنا بها

بل كان الموت خيراً لهم من الطاعة من البقاء والإملاء مع المعصية.

٤ - وقال بعضهم: معنى ذلك: ولا يحسبن الذين كفروا أن إملاءنا لهم رضاً بأفعالهم، بل هو شرٌّ لهم، لأننا نملي لهم ويزدادون إثماً، فيستحقون به طويل العقاب وأليم العذاب، وكيف يجوز أن يكون إملاء الله لهم ليزدادوا إثماً، لا ليؤمنوا أو يهتدوا، على القول الذي ذهب إليه من عشا عن نور الحق، وخطب في طريق الجهل، والرسول ﷺ دائب يدعوهم إلى الإيمان، وينهاهم عن العدوان، ويحوشهم إلى المصالح، ويصدُّهم عن المفساد، ويحاربهم على الزيف عن الدين، ويدلهم على الحق المبين، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً!

٥ - وقال بعضهم: معنى ذلك: لا يحسبن الذين كفروا أننا نملي لهم بخير كان من أنفسهم استحقَّوه بفعلهم، أي: فلا يغتروا بذلك فيظنُّوا أنه لمنزلة لهم، لأنهم كانوا يقولون: لو لم يرد الله ما نحن عليه لم يمهلنا، فإنه تعالى قال: بل إملاءنا لهم بخير من قبلنا ونعمة من عندنا، فازدادوا بالإملاء إثماً وبالإنظار كفراً. وفي هذا القول اختلاف واضطراب.

٦ - وقال أبو علي: ويدلُّ على أن الله تعالى أراد بقوله: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمِّلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ﴾ أي: لا يحسبوا أن إملاءنا لهم خير من أن يموتوا كما مات المؤمنون في الحرب / [[ص ٤٠٢]] والجهاد، ولم يرد تعالى بذلك أن هذا الإملاء ليس بخير جملة، وأنه ضرر ولا نفع فيه بتة، لأن معنى خير في قول القائل: هذا خير لزيد، لا بد من أن يكون معناه في اللغة أنه خير لزيد من كذا، لأن معناه في العربية هو أفعل، وكذلك لو قيل: هذا شرٌّ لزيد، كان يجب أن يكون شرًّا له من كذا، لأن المراد به كالمراد بالأول، وإنما حذفت همزة أفعل منه على سبيل الاستخفاف اصطلاحاً على غير قياس، ومعناها على الحقيقة إنما هو أنفع وأضر، فكما لا يجوز أن يقول القائل: هذا أنفع لزيد، إلا والمراد به أنفع له من كذا، ولا هذا أضر لزيد إلا والمراد به أضر له من كذا، فكذلك أراد تعالى أن الإملاء ليس بخير لهم من أن يموتوا في الحرب شهداء، أي ليس بأنفع لهم من ذلك، فكما لو قال تعالى: (ليس بأنفع لهم من أن يموتوا في الحرب) لم يدل ذلك على أن الإملاء ليس بنفع، فكذلك لا يوجب ألا يكون هذا الإملاء خيراً، كما لا يوجب ألا يكون نفعاً،

أموالنا لذوي الميراث نجتمعها
ودورنا لخراب الدهر ننبهها

وقول الآخر:
وللمنايا تُربِّي كلُّ مرضعة وللخراب تُجِدُّ الناسَ عمرانا
والناس يُرَبُّون أولادهم لأنَّ يحيوا لا لأنَّ يموتوا، ولأنَّ ينجوا لا لأنَّ يعطبوا، وبينون دورهم لأنَّ تعمر لا لأنَّ تخرب، ولأنَّ تبقى لا لأنَّ تذهب، ويجمعون أموالهم لينتفعوا بها هم لا لينتفع بها غيرهم، وليبلغوا بها آراهم لا ليحظى بها ورثتهم، ولكن العواقب والمصائر لَمَّا كانت تؤول إلى خراب الديار وتورث الأموال وفقدان الأولاد، حسن أن يقول الشاعر ما قال.

٢ - وقيل: إنَّ المراد بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نُمِّلِي لَهُمْ لِيَزَادُوا إِثْمًا﴾ إخبار عن عاقبة أمرهم ومصيره ومرجعه ومآله، وأنهم غير منتفعين بما أعطوه من الإملاء والإنظار لتام الابتلاء والاختبار.

/ [[ص ٤٠٠]] ٣ - وقال بعضهم: إنَّ المراد بذلك: (ولا يحسبن الذين كفروا أن تبقيتهم إذا ضامَّها الإصرار على الكفر تكون خيراً لهم)، فكأنَّه تعالى نفى أن تكون التبقية مع شغلهم لها بالكفر خيراً لهم، وإن كانت خيراً في نفسها، ولكنهم بما اختاروه من الارتكاس في الغواية والإصرار على الضلالة أثروا بالتبقية، فأخرجوها عن صفتها وعكسوها عن طريقتها، فجعلوها شرًّا عليهم، وإن كان سبحانه إنَّما أراد بها الخير لهم ليتوبوا ويقبلوا ويثبوا ويرجعوا، فكانوا كما قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا...﴾ [إبراهيم: ٢٨]، وذلك كقول القائل لغيره - وقد منحه الأموال العظيمة والرغائب الجسيمة، فصرف ذلك في المحارم والمعاصي -: (إنَّ الذي منحتك شرًّا لك ووبال عليك)، لَمَّا صرفه في الوجوه العائدة عليه بذلك، وإن كان المعطي منعماً والمأنح محسناً مجملاً، فبيَّن تعالى أنَّ حال الكافرين بما اختاروه في مُدِّد أعمارهم، من التقاعد عن الجهاد والنكوص عن الأعداء، ليست بخير لهم من حال المؤمنين الذين ثبتوا على الدفاع عن دينهم وأصيبوا في سبيل ربهم، لأنَّ حال من أقعد عن الجهاد وثبَّط عنه خلاف من ثبت عليه ورغب فيه. وما سبق من الآيات التي وردت أمام هذه الآية تدلُّ على أنها واردة في معنى الجهاد، فأراد سبحانه أن يبيِّن لنا أنَّ بقاء الكافرين في الدنيا، وهو إملاء الله تعالى لهم ليس / [[ص ٤٠١]] بخير لهم من أن يموتوا كما مات المؤمنون في القتال مع الرسول ﷺ شهداء في يوم أحد،

الحقيقة، وإنما سرق لينتفع لا ليستضر، وليزداد لا لينتقص، فلما صار آخر أمره إلى قطع اليد، وآلت عاقبة حاله إلى الفضيحة والحزني، جاز في عادة أهل اللغة أن يقال: إنما سرق لتقطع يده وليفضحه الله وليخزيه.

٩ - وقال بعضهم: فحوى هذه الآية تدل على أن تبقية المكلف قد لا تكون خيراً له، إذا لم يشغلها بطاعة الله تعالى لأن كون ذلك خيراً يتعلق بأمرين: أحدهما من قبله سبحانه بالتمكين والإلطف وغيرهما. والآخر من قبل العبد بالانقياد والقبول وما في معناهما، فإذا لم يحصل ذلك من العبد جاز أن يقال: إن التبقية ليس بخير له.

١٠ - وقال بعضهم: هذا إخبار من الله سبحانه لنبيه ﷺ عن خاصّة من الكفار كان النبي ﷺ يرى أن تأخير إنزال العقوبة بهم، ليتوب منهم تائب ويرجع راجع، فأخبره تعالى أنهم لا يتوبون ولا يرجعون، لئلا يطمع في هذه الحال منهم وينتظرها من جهتهم، وأراد تعالى بقوله: ﴿لِيُزَادُوا إِثْمًا﴾ أي: ليزدادوا عداوة للنبي ﷺ وإجلاباً عليه وإرصاداً له، وذلك أيضاً راجع إلى معنى المصير والعاقبة.

١١ - وقال بعضهم: معنى ﴿لِيُزَادُوا إِثْمًا﴾ هاهنا: فيزدادوا إثماً، والزيادة في الإثم من قبلهم، وليست موجبة عن الإملاء لهم. / [[ص ٤٠٥]] قال: وهذه اللام المكسورة قد وردت بمعنى الفاء، ووردت الفاء بمعناها في مواضع كثيرة من القرآن: فمن ذلك قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴿١٤﴾﴾ [يونس: ١٤]، وقال تعالى: ﴿عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴿١٣٦﴾﴾ [الأعراف: ١٢٩]، فموضع اللام والفاء يجريان مجرى واحداً، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ...﴾ [المائدة: ٢٩]. قال: فتكون هاهنا معناها لتكون.

وهذا القول غير مستقيم، لأن هذه اللام المكسورة لها موضعان قد ذكرناهما قبل: أحدهما أن ترد بمعنى (كي)، والآخر أن ترد بمعنى العاقبة، والفاء لا تستعمل في أحد هذين الموضعين، ولا تقوم فيه مقام اللام، لأنه غير جائز أن يقول القائل: أعطيتك فتشكرني، بمعنى أعطيتك لتشكرني، أي: كي تشكرني، كما لا يجوز أن يقول: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾

وإن كان ليس بخير ممّا ذكرنا ولا أنفع، فإنه أيضاً خير ونفع، لأنه من نعم الله عليهم وإحسانه إليهم، وقد يجب عليهم أن يشكروا الله سبحانه عليه، والشكر لا يجب إلا على نعمة، والنعمة لا بدّ من أن تكون خيراً ونفعاً.

قال: وإنما بين الله سبحانه بقوله: ﴿إِنَّمَا نُمِّلِي لَهُمْ لِيُزَادُوا إِثْمًا﴾ المعنى الذي من أجله لم يكن الإملاء خيراً لهم من أن يموتوا، كما مات المؤمنون في الحرب، وهو أنهم يزدادون عند إملاء الله سبحانه لهم إثماً، فلذلك لم يكن الإملاء خيراً لهم من أن يموتوا في سبيل الله كما مات المؤمنون / [[ص ٤٠٣]] واستشهد الصالحون، ولو كانوا عند الإملاء يؤمنون لكان الإملاء خيراً لهم من أن يموتوا كما مات المؤمنون في الجهاد، لأنهم كانوا يزدادون عند ذلك إيماناً، فيزدادون ثواباً.

٧ - وقال بعضهم: إنما حسن إضافة الفعل في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نُمِّلِي لَهُمْ لِيُزَادُوا إِثْمًا﴾ إلى الله سبحانه، لما كان كفرهم وإثمهم واقعين بعد تأخير الله لهم وتبقيته إليهم، وهو تعالى لم يبقهم ليأثموا ويكفروا وإنما بقّاهم ليؤمنوا وليتدكروا، كما قال سبحانه: ﴿أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ وَجَاءَكُمْ النَّذِيرُ...﴾ [فطر: ٣٧]، إلا أن الكلام خرج على عادة العرب في لسانها، ومن عاداتها أن تضيف الفعل المنهي عنه إلى الناهي إذا كان إبلاغه في النهي لا يزيل المنهي عمّا كان عليه، فيقول القائل: ما زادتك موعظتي إلا شراً، وما ازددت بتبصيري لك إلا غيًّا.

٨ - وقال بعضهم: إنه سبحانه لما أنعم عليهم ليشكروه وأحسن إليهم ليطيعوه، فتمادوا وتتابعوا في ضلالهم فتركهم وما فعلوا، وخلق بينهم وبين ما اختاروا، فلم يمنعمهم من ذلك إجباراً، ولم يحل بينهم وبينه اقتساراً كان جائزاً في اللغة أن يُسمى ذلك الترك إملاءً، ويقول: ليس هذا الإملاء بخير لهم، وإنما هو ليزدادوا إثماً، ويريد بذلك تعالى أنه كلما أجراه في المضمار، وأجرهم طول الإنظار، ولم يعاجلهم بمستحق العقاب، تمادوا غيًّا وازدادوا إثماً. وهذا إخبار منه تعالى عن عواقب الحال ومراجع الأمر.

/ [[ص ٤٠٤]] ومثل ذلك في عرف كلام العرب أن رجلاً لو قطعت يده في سرقة، فقال قائل: ما دعا فلاناً إلى هذا الفعل القبيح والأمر الفظيع، لجاز لقائل أن يقول: فعل ذلك لتقطع يده وليخزيه الله ويفضحه، وقد علمنا أنه لم يسرق لتقطع يده في

يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمِلِي لَهُمْ ﴿١٥﴾ مع استظهارهم وقوتهم وعديدهم وعدتهم ﴿خَيْرٌ لَّأَنْفُسِهِمْ﴾ إن لم يراجعوا أو يتوبوا ﴿إِنَّمَا نُمِلِي لَهُمْ لِيَزِدَادُوا إِثْمًا﴾ ما أقاموا على كفرهم ثم تكون عليهم الدائرة ولهم سوء العاقبة.

١٥ - وقال بعضهم: معناه كذلك أن حكم الله تعالى أن من تبادى في رد أمره وأقام على كفره إثمًا، ومن تمسك بأمره وانزجر بزجره كان فائزًا غانمًا، وعلى ذلك قوله تعالى في صدر الآية: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمِلِي لَهُمْ خَيْرٌ لَّأَنْفُسِهِمْ﴾ أي: إذا تمسكوا بالكفر، فإن ذلك الإملاء يكون وبالاً عليهم وضرراً لهم.

١٦ - وقال بعضهم: هذا الكلام على التقديم والتأخير، والمعنى: ولا يحسبن الذين كفروا أنما نملي لهم ليزدادوا إثمًا إنما نملي لهم خير لأنفسهم وذلك كقوله تعالى: ﴿أَذْهَبَ بِكِتَابِي هَذَا فَأَلْقِيهِ إِلَيْهِمْ ثُمَّ﴾ / [[ص ٤٠٨]] تَوَلَّى عَنْهُمْ فَانظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ ﴿٣٨﴾ [النمل: ٢٨] والمراد: فانظر ماذا يرجعون ثم تولى عنهم، وكقوله تعالى: ﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿٥٢﴾﴾ [الأنعام: ٥٢] والمراد: ولا تطرد الذين يدعون ربهم فتكون من الظالمين ما عليك من حسابهم من شيء فتطردهم، فأخر (فتكون) وهو مقدم في المعنى، وقدم (تطرد) باللفظ وهو مؤخر في المعنى.

وقد ذكر هذا الوجه أبو جعفر الإسكافي من المتكلمين، وأبو الحسن الأصفهاني من النحويين. وهذا القول لا يسوغ على قراءة من قرأ: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمِلِي لَهُمْ﴾ بفتح الهمزة، لأن التقديم والتأخر لا يغير الكلام عمًا هو عليه فيما يستحقه الإعراب والبناء، كما أنك إذا قلت: ضرب زيدٌ عمرًا، وكان زيد فاعلاً كان مرفوعاً في التقديم والتأخير، وكان المفعول منصوباً كذلك، فلم يكن للتقديم والتأخير تأثير فيما يجب من الإعراب للفاعل والمفعول، فلو كان الأمر هاهنا على ما ذكر من التقديم والتأخير، لوجب أن تكون القراءة بفتح الهمزة في (إنما) الثانية وكسرها في (إنما) الأولى، لأن وقوع فعل (لا يحسبن) على الثانية هاهنا، فكأنه تعالى قال: (لا يحسبن الذين كفروا أنما نملي لهم ليزدادوا إثمًا) - بفتح الهمزة - (إنما نملي لهم خير لأنفسهم - بكسرها -)، وكان يجب أيضاً أن يكون (خير) هاهنا منصوباً مع

ويريد به ليعبدون، ولا يجوز أن يقيم الفاء مقام اللام إذا أردنا بها العاقبة، فبطل ما ظنّه هذا القائل.

وبعد، فلو كان الأمر على ما قدره كان موضع (فيزدادوا) رفعاً، وكان يجب أن يكون (فيزدادون إثمًا) لأننا إذا أقمنا اللام هاهنا مقام الفاء سقط المعنى الناصب لها، وهو كونها بمعنى (كي)، فوجب أن / [[ص ٤٠٦]] يكون موضعها رفعاً، كما يقول القائل: إننا نعطيهم فتأخذون ونطعمهم فيأكلون، أي: فهم يأخذون ويأكلون، ولا يجوز أن يقول: فيأخذوا ويأكلوا، لأن الإعطاء والإطعام هاهنا ليسا بعلّة الأخذ والأكل، فافهم ذلك فإنه واضح.

١٢ - وقال بعضهم: ﴿إِنَّمَا نُمِلِي لَهُمْ لِيَزِدَادُوا إِثْمًا﴾ معنى الاستفهام الذي هو من الله توبيخ أو تقرير، وكأنه سبحانه قال: (لا يحسبوا أنما نملي لهم ليزدادوا إثمًا إنما نملي لهم لغير ذلك)، ويكون هذا الكلام منقطعاً من الكلام الأول مبتدأ مستأنفاً بعده، وقد مضى في هذا الكتاب ذكر شاهد من الشعر على جواز سقوط همزة الاستفهام وهي مرادة، إلا أنه ليس حكم القرآن حكم الشعر على ما قدمنا، لأن الشعر يسوغ فيه ما لا يسوغ في القرآن، فلذلك كان هذا القول غير سديد، لاسيما إذا قدرنا انفصال الكلام الثاني عن الكلام الأول، فإن الجمع بينهما حينئذ يكون كالمتناقض، لأن الكلام الأول دلّ على أن الإملاء ليس بخير لهم، وتقدير الكلام الثاني على أن موضعه استفهام، وهو من الله تعالى هاهنا توبيخ لهم على ظنهم أن الإملاء لهم إنما هو ليزدادوا إثمًا فكأنه تعالى قال: لا يحسبوا أن إملاءنا خير لهم، ثم قال: وليس إملاءنا شراً عليهم، لأنه وبخهم على تقديرهم أن الإملاء لهم ليزدادوا إثمًا وذلك شرٌّ لهم.

١٣ - وقال بعضهم: تقدير ﴿إِنَّمَا نُمِلِي لَهُمْ لِيَزِدَادُوا إِثْمًا﴾ أن تكون (إن) مفصلة عن (ما)، ويكون المعنى النفي، فكأنه تعالى قال: / [[ص ٤٠٧]] ما نملي لهم ليزدادوا إثمًا ويكون معنى إن هاهنا معنى نعم وأجل كقول الشاعر:

وتقول شيب قد علا ك وقد كبرت فقلت إنه
وكأنه قال تعالى: أجل ما نملي لهم ليزدادوا إثمًا. وهذا الوجه أيضاً مع تعسفه يقتضي التناقض كما قلنا في الوجه الأول.

١٤ - وقال بعضهم: نزلت هذه الآية في أبي سفيان وأصحابه يوم أُحد حين ظهروا عند أنفسهم على المؤمنين، فقال تعالى: ﴿وَلَا

وسلبه كسوته وقلع الحجر، ولم يُمنعاً من ذلك ولا عَجَّلَ عليها العقوبة عليه.

والجواب عن هذا السؤال: قد سلف في إمهال الله تعالى قتل الحسين عليه السلام، وذكر ما يتعلق بأفعال الله تعالى من مصالح الخلق، وأنّ المصالح تختلف، فلا حاجة إلى تكراره.

فصل: على أن بين الأمرين فرقا، وهو أن صاحب الحبشة قصد البيت للاستخفاف بحرمته، والإنكار لحرمته، والدفع لفرض الله تعالى في تعظيمه، والكفر بما أوجبه من ذلك، ولم يقصد لغيره، ولا أراد السوء لسواه، فعجّل الله تعالى له النعمة لذلك، وأنظر القاصدين له من أهل الملّة، إذ لم يكن قصدهم له / [[ص ٨٥]] من أجل نفسه، ولا للكفر بفرضه والعناد لله في تعظيمه، وإنّما قصده لغيره ممن لم يكن له عند الله تعالى من الحرمة كحرمته، بل لم يكن لأكثرهم عند الله سبحانه حرمة في الدين لضلالهم عن الهدى، وسلوكهم في الأفعال والأقوال طريق الردى، وهذا يوضح عن فرق ما بين الجرمين، ويفصل بين أحكام المعصيتين، والله وليّ التوفيق.

* * *

[[ص ١٠٧]] المسألة الإحدى والأربعون: وسأل عن قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾ [الحشر: ١٠]، قال: والله لا يجعل الغلّ في قلب أحد، فما وجه الدعاء؟

والجواب عن هذه المسألة كالأولى: وهو أن الله تعبد بالريّة إليه في التوفيق لاستدامة مودّة المؤمنين، واللفظ في إبقاء ذلك وإدامته عليهم، إذ بدوامه ينتفي الغلّ عن قلوبهم لأهل الإيمان، ولم يتعبد بهم بالريّة إليه أن لا يخلق غلاّ للمؤمنين في قلوبهم كما ظنّه السائل، وليس كلّ من سأل الله تعالى أن يُجنّب شيئا يكرهه فقد سأله أن لا يفعل به ما يكرهه، إذ كان انتفاء الشيء قد يكون بفعل المسؤول به تركه، وبفعل ما يستعين به السائل على تركه، وإنّما أضيف جعل ذلك إلى الله تعالى، وإن لم يكن فاعلا له في الحقيقة، لأنّ تركه التوفيق لما ينفيه كالفعل له، فجاز أن يضاف إليه على طريق الاستعارة واتّساع / [[ص ١٠٨]] الكلام، وهذا معروف في اللسان.

فصل: ألا ترى أنّهم يقولون لمن ترك تأديب ولده والمراعاة له: فلان قد أهلك ولده وأفسده، وإن لم يكن فعل به شيئا على حال، وإنّما أضافوا إليه إفساده وإهلاكه لأنّه ترك أن يفعل به ما يحميّه

كسرهم (إنّما)، فلمّا لم يجوز / [[ص ٤٠٩]] في قراءة أحد فتح الهمزة في (إنّما) الأخيرة، ولم يقرأها قارئ إلا بالكسر علم أنّ فعل (يحسبن) لم يقع عليها وأنّها مبتدأة، فلذلك لم تُجزّ فيها غير الكسر.

فأمّا (إنّما) الأولى فقد قرئت بالفتح والكسر معاً، فمن قرأ: (لا تحسبن) بالياء - على اختلافهم في فتح السين والياء من (تحسبن) وكسرهما، وليس هذا موضع استقصاء ذلك -، وهي قراءة نافع وابن عامر وحمزة من السبعة، كان قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ على هذه القراءة في موضع نصب، فإنّه المفعول الأوّل، والمفعول الثاني في هذا الباب هو المفعول الأوّل في المعنى، فلا يجوز إذن فتح (أن) من قوله: ﴿إِنَّمَا نُمِلِّي لَهُمْ﴾، لأنّ إملاءهم لا يكون إيّاهم. ومن قرأ (يحسبن) بالياء، وهي قراءة باقي السبعة، فلا يجوز في قراءته كسر (أن) من قوله: ﴿إِنَّمَا نُمِلِّي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا﴾، وقد جاء شاذاً، وحكاها عن (أبي) مجاهد، ووجه ذلك أنّ (إن) يتلقّى بها القسم كما يتلقّى بلام الابتداء، وتدخل كلّ واحد منهما على المبتدأ والخبر، فكسرت (إن) بعد (يحسبن)، وعلق عنها الحساب، كما يفعل ذلك مع اللام، فقال تعالى: ﴿لَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا﴾ بالكسر، كما يقال: لا يحسبنّ الذين كفروا للأخرة خير لهم. وقال الزجاج: ذلك جائز على قبحه، ووجه جوازه أنّ الحساب ليس بفعل حقيقي، فعمله يبطل مع (إن) كما يبطل مع اللام، تقول: حسبت لعبد الله منطلق، ولذلك قد يجوز - على بعد - حسبت إن عبد الله منطلق.

/ [[ص ٤١٠]] وقال الفراء: من قرأ: (لا تحسبن) بالياء وفتح الهمزة من ﴿إِنَّمَا نُمِلِّي لَهُمْ﴾، فإنّه أراد التكرير، فكأنّه قال: ولا تحسبنهم، لا تحسبن أنّها نملي لهم خير لأنفسهم، وذلك كقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً﴾ [الزخرف: ٦٦] على التكرير، وكأنّه تعالى قال: (فهل ينظرون إلا الساعة هل ينظرون إلا أن تأتيهم بغتة). وفي ما ذكرناه من الكلام على هذه المسألة كفاية وبلاغ بتوفيق الله تعالى.

* * *

المسائل العكبريّة / الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[[ص ٨٤]] المسألة التاسعة والعشرون: وسأل فقال: رأينا صاحب الحبشة لمّا سار إلى البيت منعه الله منه وأهلكه دونه، والحجاج رماه بالعدرة وهدمه، والقرمطي قتل الناس حوله

المَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٥٧﴾ [الأعراف: ٥٧]. وقال: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيَجُ فَنَرَاهُ مُضْفَرًا﴾ [الزمر: ٢١]، وآي في القرآن تدلُّ على هذا المعنى كثيرة.

* * *

الأماي (ج ٢) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٦٣]] [تأويل آية]: إن سأل سائل عن قوله تعالى حاكياً عن شعيب (عليه الصلاة والسلام): ﴿قَدْ افْتَرَيْنَا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا إِنَّ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُمْ بَعْدَ إِذْ نَجَّانَا اللَّهُ مِنْهَا وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا﴾ [الأعراف: ٨٩]، فقال: أليس هذا صريحاً منه بأن الله تعالى يجوز أن / [[ص ٦٤]] يفعل الكفر والقيح، لأن ملّة قومه كانت كفراً وضلالاً، وقد أخبر أنه لا يعود فيها إلا أن يشاء الله؟

الجواب: قيل له: في هذه الآية وجوه:

أولها: أن يكون الملّة التي عنهاها الله إنما هي العبادات الشرعيّات التي كان قوم شعيب متمسّكين بها، وهي منسوخة عنهم، ولم يعن بها ما يرجع إلى الاعتقادات في الله وصفاته، ممّا لا يجوز أن تختلف العبادات فيه، والشرعيّات يجوز فيها اختلاف العبادة من حيث تبعت المصالح والألطف، والمعلوم من أحوال المكلفين، فكأنه قال: إن ملّتكم لا نعود فيها، مع علمنا بأن الله قد نسخها وأزال حكمها، إلا أن يشاء الله أن يتعبّدنا بمثلها فنعود إليها. وتلك الأفعال التي كانوا متمسّكين بها مع نسخها عنهم ونهيم عنها - وإن كانت ضلالاً وكفراً - فقد كان يجوز فيما هو مثلها أن يكون إيماناً وهدياً، بل فيها أنفسها قد كان يجوز ذلك، وليس تجري هذه الأفعال مجرى الجهل بالله تعالى الذي لا يجوز أن يكون إلا قبيحاً.

وقد طعن بعضهم على هذا الجواب فقال: كيف يجوز أن يتعبّدهم الله تعالى بتلك الملّة مع قوله: ﴿قَدْ افْتَرَيْنَا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا إِنَّ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُمْ بَعْدَ إِذْ نَجَّانَا اللَّهُ مِنْهَا﴾؟ فيقال له: لم ينف عودهم إليها على كلّ حال، وإنما نفى العود إليها مع كونها منسوخة منها، والذي علّقه بمشيئة الله تعالى من العود إليها هو بشرط أن يأمر بها ويتعبّد بمثلها، والجواب مستقيم لا خلل فيه.

وثانيها: أنه أراد أن ذلك لا يكون أبداً من حيث علّقه بمشيئة

عن الفساد والهلاك، وإذا كان الأمر على ما ذكرناه بان به ما شرحناه في تأويل الآية على ما قدمناه.

* * *

أوائل المقالات / الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

[[ص ٥٣]] وأقول: إن إرادة الله تعالى لأفعاله هي نفس أفعاله، وإرادته لأفعال خلقه أمره بالأفعال، وبهذا جاءت الآثار عن أئمة الهدى من آل محمد عليهم السلام وهو مذهب سائر الإمامية إلا من شدّ منها عن قرب وفارق ما كان عليه الأسلاف، وإليه يذهب جمهور البغداديين من المعتزلة وأبو القاسم البلخي خاصة وجماعة من المرجئة، ويخالف فيه من المعتزلة البصريون ويوافقهم على الخلاف فيه المشبهة وأصحاب الصفات.

* * *

/ [[ص ١٠٥]] ١٠٦ - القول في أن الأمر بالسبب هل هو

أمر بالمسبب أم لا؟

وأقول: إن الأمر بالسبب أمر بالمسبب ما لم يمنع الأمر من المسبب أو يعلم أن صاحب السبب سيمنع من المسبب. فأما الأمر بالمسبب فهو مقتضى للأمر بالسبب لا محالة بل هو أمر به في المعنى وإن لم يكن كذلك في اللفظ، ولست أعرف بين من أثبت التولّد في هذا الباب خلافاً.

١٠٧ - القول في أفعال الله تعالى وهل فيها متولّدات أم لا؟

وأقول: إن في كثير من أفعال الله تعالى مسببات، وأمتنع من إطلاق لفظ الوصف عليها بأنّها متولّدات وإن كانت في المعنى كذلك لأنني أتبع فيما أطلقه في صفات الله تعالى وصفات أفعاله الشرع ولا أبتدع. وقد أطلق المسلمون على كثير من أفعال الله تعالى أنّها أسباب ومسببات، ولم أجدهم يُطلقون عليها لفظ المتولّد، ومن أطلقه منهم فلم يتبع فيه حجّة في القول، ولا لجأ فيه إلى كتاب ولا سنة ولا إجماع، وهذا مذهب أختصّ به لما ذكرت من الاستدلال وللدلائل آخر ليس هنا موضع ذكرها.

فأما قولي في الأسباب فهو مذهب جماعة من البغداديين ومذهب أبي القاسم على قرب وأبي عليّ، وإنما خالف فيه أبو هاشم بن أبي عليّ خاصة / [[ص ١٠٦]] من بين أهل العدل. وقد قال الله تعالى ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقْلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقِنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ

حالٍ لما جاز أن لا يقع منهم، فكأن شعيباً (عليه الصلاة والسلام) قال: إنَّ ملَّتْنَا لا تكون واحدة أبداً إلا أن يشاء الله أن يُلجئكم إلى الاجتماع معنا على ديننا وموافقتنا في ملَّتْنَا. والفائدة في ذلك واضحة، لأنَّه لو أطلق: / [[ص ٦٦]] أنا لا نتفق أبداً، ولا تصير ملَّتْنَا واحدة، لتوهّم متوهّم أن ذلك ممّا لا يمكن على حالٍ من الأحوال، فأفاد بتعليقه له بالمشيئة هذا الوجه. ويجري قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ مجرى قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً﴾ [يونس: ٩٩].

وسادسها: أن يكون المعنى: إلا أن يشاء الله أن يُمكنكم من إكراهنا، ويخلي بينكم وبينه، فنعود إلى إظهارها مكرهين. ويُقوي هذا الوجه قوله تعالى: ﴿أَوْلَوْ كُنَّا كَارِهِينَ﴾.

وسابعها: أن يكون المعنى: إلا أن يشاء الله أن يتعبّدنا بإظهار ملَّتكم مع الإكراه، لأنَّ إظهار كلمة الكفر قد تحسن في بعض الأحوال إذا تعبّد الله تعالى بإظهارها، وقوله: ﴿أَوْلَوْ كُنَّا كَارِهِينَ﴾ يُقوي هذا الوجه أيضاً.

فإن قيل: فكيف يجوز من نبيٍّ من أنبياء الله أن يتعبّد بإظهار الكفر وخلاف ما جاء به من الشرع؟

قلنا: يجوز أن يكون لم يرد بالاستثناء نفسه بل قومه، فكأنه قال: وما يكون لي ولا لأمتي أن نعود فيها إلا أن يشاء الله أن يتعبّد أمتي بإظهار ملَّتكم على سبيل الإكراه، وهو جائز غير ممتنع.

* * *

[[ص ١٦٤]] [تأويل آية]: إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾ [الأنفال: ٢٤]، وقال: ما معنى الحول بين المرء وقلبه؟ وهل يصحُّ ما تأوله قوم من أنه يحول بين الكافر والإيمان؟ وما معنى قوله: ﴿لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾؟ وكيف تكون الحياة في إجابته؟

الجواب: قلنا: أمّا قوله تعالى: ﴿يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾، ففيه وجوه:

أولها: أن يريد بذلك تعالى: يحول بين المرء وبين الانتفاع بقلبه بالموت، وهذا حثٌّ من الله ﷻ على الطاعات والمبادرة بها قبل الفوت وانقطاع التكليف وتعذُّر ما يُسوّف به المكلف نفسه من التوبة والإقلاع، فكأنه تعالى قال: بادروا إلى الاستجابة لله وللرسول من قبل أن يأتيكم الموت فيحول بينكم وبين الانتفاع

الله تعالى، لما كان معلوماً أنه لا يشاؤه، وكلُّ أمر علّق بها لا يكون فقد نفى كونه على أبعد الوجوه. وتجري الآية مجرى قوله تعالى: ﴿لَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ [الأعراف: ٤٠]، وكما يقول القائل: أنا لا أفعل كذا حتى يبيض القار أو يشيب الغراب. وكما قال الشاعر:

وحتى يؤوب القارطان كلاهما

ويُنسّر في القتلى كليب لوائل

/ [[ص ٦٥]] والقارطان لا يؤوبان أبداً، وكليب لا يُنسر

أبداً، فكأنه قال: إن هذا لا يكون أبداً.

وثالثها: ما ذكره قطرب بن المستنير من أن في الكلام تقدماً وتأخيراً، وأن الاستثناء من الكُفّار وقع لا من شعيب، فكأنه تعالى قال حاكياً عن الكُفّار: ﴿لِنُخْرِجَكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لِنَعُودَنَّ فِي مِلَّتِنَا﴾ [الأعراف: ٨٨]، ثم قال حاكياً عن شعيب (عليه الصلاة والسلام): وما يكون لنا أن نعود فيها على كلِّ حالٍ.

ورابعها: أن تكون الهاء التي في قوله: (فيها) إلى القرية لا إلى الملة، لأنَّ ذكر القرية قد تقدّم كما تقدّم ذكر الملة، ويكون تلخيص الكلام: إنّا سنخرج من قريتكم ولا نعود فيها إلا أن يشاء الله بما ينجزه لنا من الوعد في الإظهار عليكم والظفر بكم فنعود إليها.

وخامسها: أن يكون المعنى: إلا أن يشاء الله أن يردكم إلى الحقِّ فنكون جميعاً على ملة واحدة غير مختلفة لأنَّه لمّا قال تعالى حاكياً عنهم: ﴿أَوْ لِنَعُودَنَّ فِي مِلَّتِنَا﴾ كان معناه: أو لنكوننَّ على ملة واحدة غير مختلفة، فحسن أن يكون من بعد إلا أن يشاء الله أن يجمعكم معنا على ملة واحدة.

فإن قيل: الاستثناء بالمشيئة إنَّما كان بعد قوله: ﴿وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا﴾، فكأنه قال: ليس نعود فيها إلا أن يشاء الله، فكيف يصحُّ هذا الجواب؟

قلنا: هو كذلك، إلا أنَّه لمّا كان معنى ﴿أَنْ نَعُودَ فِيهَا﴾ هو أن تصير ملَّتنا واحدة غير مختلفة، جاز أن يوقع الاستثناء على المعنى فيقول: إلا أن يشاء الله أن نتفق في الملة بأن ترجعوا أتم إلى الحقِّ.

فإن قيل: فكأن الله تعالى ما شاء أن ترجع الكُفّار إلى الحقِّ.

قلنا: بل قد شاء ذلك، إلا أنَّه ما شاءه على كلِّ حالٍ، بل من وجه دون وجه، وهو أن يؤمنوا ويصيروا إلى الحقِّ مختارين ليستحققوا الثواب الذي أُجري بالتكليف إليه، ولو شاءه على كلِّ

والوعد والوعيد، لأننا نعلم أنه تعالى لو لم يُكَلِّف العاقل مع ما فيه من الشهوات والنفار لم يكن له عن القبيح مانع، ولا عن موافقته رادع، فكان التكليف حائلاً بينه وبينه من حيث زجر عن فعله، وصرف عن موافقته. وليس يجب في الحائل أن يكون في كل موضع ممّا يمتنع معه الفعل، لأننا نعلم أن المشير ممّن على غيره في أمر كان قد همّ به / [[ص ١٦٦]] وعزم على فعله أن يجتنبه، والمنبّه له على أن الحظّ في الانصراف عنه، يصحّ أن يقال: منعه منه، وحال بينه وبين فعله. قال عبيد الله بن قيس الرقيات:

حال دون الهوى ودو ن سرى الليل مصعب
وسياط على أك ف رجال تُقلّب
ونحن نعلم أنه لم يحل إلا بالتخويف والترهيب دون غيرها.

فإن قيل: كيف يطابق هذا الوجه صدر الآية؟

قلنا: وجه المطابقة ظاهر، لأنه تعالى أمرهم بالاستجابة لله تعالى ولرسوله فيما يدعون إليه من فعل الطاعات والامتناع من المقبيحات، فأعلمهم أنه بهذا الدعاء والإنذار وما يجري مجراها يحول بين المرء وبين ما تدعوه إليه نفسه من المعاصي، ثم إن المآب بعد هذا كله والمقلب إلى ما عنده فيجازي كلاً باستحقاقه.

فأمّا قوله تعالى: ﴿إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾، ففيه وجوه:

أولها: أن يريد بذلك الحياة في النعيم والثواب، لأن تلك هي الحياة الدائمة الطيبة التي يؤمن من تغيرها، ولا يخاف انتقالها، فكأنه تعالى حثّ على إجابته التي تكسب هذه الحال.

وثانيها: أنه يختصّ ذلك بالدعاء إلى الجهاد وقتال العدو، فكأنه تعالى أمرهم بالاستجابة للرسول (عليه الصلاة والسلام) فيها يأمرهم به من قتال عدوهم، ودفعهم عن حوزة الإسلام، وأعلمهم أن ذلك يحييهم من حيث كان فيه قهر للمشركين، وتقليل لعددهم، وفلّ لجهدهم، وحسم لأطاعهم، لأنهم متى كثروا وقوا استلانا جانب المؤمنين، وأقدموا عليهم بالقتل وصنوف المكاره، فمن هاهنا كانت الاستجابة له (عليه الصلاة والسلام) تقتضي الحياة والبقاء، ويجري ذلك مجرى قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩].

وثالثها: ما قاله قوم من أن كل طاعة حياة، ويوصف فاعلها بأنه حيّ، كما أن المعاصي يوصف فاعلها بأنه ميت، والوجه في ذلك أن المؤمن الطائع لمّا كان منتفعاً بحياته وكانت تؤدّيه إلى الثواب الدائم قيل: إن الطاعة حياة، ولمّا كان الكافر العاصي لا

بنفوسكم وقلوبكم ويتعدّر عليكم ما تُسوّفون به نفوسكم من التوبة / [[ص ١٦٥]] بقلوبكم. ويُقوّي ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾.

وثانيها: أن يحول بين المرء وقلبه بإزالة عقله وإبطال تمييزه وإن كان حيّاً، وقد يقال لمن فقد عقله وسلب تمييزه: إنه بغير عقل، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ [ق: ٣٧]. قال الشاعر:

ولي ألف وجه قد عرفت مكانه

ولكن بلا قلب إلى أين أذهب
وهذا الوجه يقرب من الأوّل، لأنه تعالى أخرج هذا الكلام مخرج الإنذار لهم والحثّ على الطاعات قبل فوتها، لأنه لا فرق بين تعدّر التوبة بانقطاع التكليف بالموت، وبين تعدّها بإزالة العقل.

وثالثها: أن يكون المعنى المبالغة في الإخبار عن قربه من عباده، وعلمه بما يُبطنون ويُخفون، وأن الضمائر المكتومة له ظاهرة، والخفايا المستورة لعلمه بادية، ويجري ذلك مجرى قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦]، ونحن نعلم أنه تعالى لم يرد قرب المسافة، بل المعنى الذي ذكرناه.

وإذا كان كذلك هو أعلم بما في قلوبنا ممّا، وكان ما نعلمه أيضاً يجوز أن ننساه ونسهو عنه ونضللّ عن علمه، وكلّ ذلك لا يجوز عليه، جاز أن يقول: إنه يحول بيننا وبين قلوبنا، لأنه معلوم في الشاهد أن كل شيء يحول بين شيئين فهو أقرب إليهما.

ولمّا أراد الله تعالى المبالغة في وصف القرب خاطبنا بما نعرف ونألف، وإن كان القرب الذي عناه جلّت عظمته لم يرد به المسافة، والعرب تضع كثيراً لفظة القرب على غير معنى المسافة، فيقولون: فلان أقرب إلى قلبي من فلان، وزيد مني قريب، وعمرو مني بعيد، ولا يريدون قرب المسافة.

ورابعها: ما أجاب به بعضهم من أن المؤمنين كانوا يُفكّرون في كثرة عدوهم وقلة عددهم، فيدخل قلوبهم الخوف، فأعلمهم تعالى أنه يحول بين المرء وقلبه، بأنه يُبدّله بالخوف آمناً، ويُبدّل عدوهم - بظنهم أنهم قادرون عليهم وغالبون لهم - الجبن والخور.

ويمكن في الآية وجه خامس، وهو أن يكون المراد أنه تعالى يحول بين المرء وبين ما يدعوه إليه قلبه من القبائح بالأمر والنهي

الاستقامة لا يوجب قصر الكلام عليها، ولا يمنع من عمومه، كما أن السبب لا يوجب قصر ما يخرج من الكلام عليه حتى لا يتعداه، وذلك أن الذي ذكره إنما يجب فيما يستقل بنفسه من الكلام دون ما لا يستقل.

وقوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ لا ذكر للمراد فيه، فهو غير مستقل بنفسه، وإذا عُلّقَ بما تقدّم من ذكر الاستقامة استقل. على أنه لو كان للآية ظاهر يقتضي ما ظنوه - وليس لها ذلك - لوجب الانصراف عنه بالأدلة الثابتة على أنه تعالى لا يريد المعاصي ولا القبائح. على أن مخالفتنا في هذه المسألة لا يمكنهم حمل الآية على العموم، لأن العباد قد يشاؤون عندهم ما لا يشاء الله تعالى، بأن يريدوا الشيء ويعزموا عليه فلا يقع مانع ممتنعاً كان أو غيره، وكذلك قد يريد النبي (عليه الصلاة والسلام) من الكفار الإيمان، وقد تُعِدُّنا بأن يريد من المقدم على القبيح تركه، وإن كان تعالى عندهم لا يريد ذلك إذا كان المعلوم أنه لا يقع، فلا بدّ لهم من تخصيص الآية، فإذا جاز لهم ذلك بالشبهة / [[ص ٣]] جاز لنا مثله بالحجّة. وتجري هذه الآية مجرى قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذْكَرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا ۗ﴾ ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان: ٢٩ و ٣٠]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [المدثر: ٥٦]، في تعلق الكلام بما قبله.

فإن قالوا: فالآية تدلّ على مذهبنا وبطلان مذهبكم من وجه آخر، وهو أنه ﷻ قال: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ وذلك يقتضي أنه يشاء الاستقامة في حال مشيئتنا لها، لأنّ الخفيفة إذا دخلت على الفعل المضارع اقتضت الاستقبال، وهذا يوجب أنه يشاء أفعال العباد في كلّ حال، ويبطل ما تذهبون إليه من أنه إنما يريد الطاعات في حال الأمر.

قلنا: ليس في ظاهر الآية أننا لا نشاء إلا ما شاء الله تعالى في حال مشيئتنا كما ظننتم، وإنما يقتضي حصول مشيئته لما نشاؤه من الاستقامة من غير ذكر لتقدم ولا تأخر، ويجري ذلك مجرى قول القائل: ما يدخل زيد هذه الدار إلا أن يدخلها عمرو، ونحن نعلم أنه غير واجب بهذا الكلام أن يكون دخولها في حالة واحدة، بل لا يمتنع أن يتقدم دخول عمر ويتلوه دخول زيد، و(أن) الخفيفة وإن كانت للاستقبال على ما ذكر، فلم يبطل على تأويلنا معنى الاستقبال فيها، لأنّ تقدير الكلام: وما تشاؤون الطاعات إلا بعد أن يشاء الله تعالى، ومشيئته تعالى قد كانت لها حال الاستقبال.

ينتفع بحياته من حيث كان مصيره إلى العقاب الدائم كان في حكم الميت، ولهذا يقال لمن كان منغص الحياة غير منتفع بها: فلان بلا عيش ولا حياة، وما جرى مجرى ذلك من حيث لا ينتفع بحياته.

ويمكن في الآية وجه آخر، وهو أن يكون المراد بالكلام الحياة في الحكم لا في / [[ص ١٦٧]] الفعل، لأننا قد علمنا أنه (عليه الصلاة والسلام) كان مكلفاً مأموراً بجهد جميع المشركين المخالفين لمثته وقتلهم، وإن كان فيها بعد كلف ذلك فيمن عدا أهل الذمة على شروطها، فكأنه تعالى قال: فاستجيبوا للرسول ولا تخالفوه، فإنكم إذا خالفتم كنتم في الحكم غير أحياء، من حيث تُعبّد (عليه الصلاة والسلام) بقتالكم وقتلكم، فإذا أطعتم كنتم في الحكم أحياء. ويجري ذلك مجرى قوله تعالى: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، وإنما أراد تعالى أنها يجب أن يكون آمناً، وهذا حكمه، ولم يُخبر بأن ذلك لا محالة واقع.

فأمّا المجبّرة فلا شبهة لهم في الآية، ولا متعلّق بها، لأنّه تعالى لم يقل: إنه يحول بين المرء وبين الإيمان، بل ظاهر الآية لا يقتضي أن يحول بينه وبين أفعاله، وإنما يقتضي ظاهرها أنه يحول بينه وبين قلبه، وليس للإيمان ولا للكفر ذكر، ولو كان للآية ظاهر يقتضي ما ظنوه - وليس لها ذلك -، ولا يضرّ قناعته بأدلة العقل الموجبة أنه تعالى لا يحول بين المرء وبين ما أمر به وأراده منه وكلفه فعله، لأنّ ذلك قبيح، والقبائح عنه منفيّة.

* * *

الأمالي (ج ٣) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٢]] [تأويل آية]: إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿قَائِنٌ تَذْهُبُونَ ۗ﴾ [٦٦] إن هو إلا ذكرٌ للعالمين ﴿٧﴾ ... إلى آخر الآية [التكوير: ٢٦ و ٢٧]، فقال: ما تأويل هذه الآية؟ أوليس ظاهرها يقتضي أننا لا نشاء شيئاً إلا والله تعالى شاءه؟ ولم يخص إيماناً من كفر ولا طاعة من معصية.

الجواب: قلنا: الوجه المذكور في هذه الآية أن الكلام متعلّق بما تقدّمه من ذكر الاستقامة، لأنّه تعالى قال: ﴿لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ ۗ﴾ [التكوير: ٢٨]، ثم قال: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ۗ﴾ [التكوير: ٢٩]، أي ما تشاؤون الاستقامة إلا والله تعالى يريد لها، ونحن لا نُنكر أن يريد الله تعالى الطاعات، وإنما أنكرنا إرادته المعاصي. وليس لهم أن يقولوا: تقدّم ذكر

إليه تعالى، لأنه لا شبهة في أنه (جَلَّ وَعَزَّ) هو المدخل للمؤمن الجنة والعاقل به عن طريق النار. والظاهر بما ذكرناه أشبه، لأنه يقتضي أن المؤمن الذي ثبت كونه مؤمناً يخرج من الظلمة إلى النور، ولو جُمِلَ على الإيمان والكفر لتناقض المعنى، ولصار تقدير الكلام أنه يُخْرِجُ المؤمن الذي قد تقدّم كونه مؤمناً من الكفر إلى الإيمان، وذلك لا يصح. وإذا كان الكلام يقتضي الاستقبال في إخراج من ثبت كونه مؤمناً كان حمله على دخول الجنة والعدول به عن طريق النار أشبه بالظاهر.

على أننا لو حملنا الكلام على الإيمان والكفر لصحّ ولم يكن مقتضياً لما توهموه، ويكون وجه إضافة الإخراج إليه تعالى وإن لم يكن الإيمان من فعله من حيث بيّن ودلّ وأرشد ولطف وسهّل، وقد علمنا أنه لولا هذه الأمور لم يخرج المكلف من الكفر إلى الإيمان، فيصحّ إضافة الإخراج إليه تعالى لكون ما عدّدناه من / [[ص ١٠١]] جهته. وعلى هذا يصحّ من أحدنا إذا أشار على غيره بدخول بلد من البلدان ورغبه في ذلك وعرفه ما فيه من الصلاح والنعمة، أو بمجانبة فعل من الأفعال أن يقول: أنا أدخلت فلاناً البلد الفلاني، وأنا أخرجته من كذا وأنشئته منه، ويكون وجه الإضافة ما ذكرناه من الترغيب وتقوية الدواعي.

ألا ترى أنه تعالى قد أضاف إخراجهم من النور إلى الظلمات، ومن الإيمان إلى الطاغوت، وإن لم يدل ذلك على أن الطاغوت هو الفاعل للكفر في الكفار، بل وجه الإضافة ما تقدّم، لأن الشياطين يغوون ويدعون إلى الكفر ويؤيّنون فعله، فتصحّ إضافته إليهم من هذا الوجه، والطاغوت هو الشيطان وحزبه، وكلّ عدو الله تعالى صدّ عن طاعته، وأغرى بمعصيته يصحّ إجراء هذه التسمية عليه، فكيف اقتضت الإضافة الأولى أن الإيمان من فعل الله تعالى في المؤمن ولم تقتضِ الإضافة الثانية أن الكفر من فعل الشياطين في الكفار لولا بله المخالفين وغفلتهم.

وبعد فلو كان الأمر على ما ظنّوه لما صار الله تعالى ولياً للمؤمنين وناصرهم على ما اقتضته الآية، والإيمان من فعله تعالى لا من فعلهم، ولما كان خاذلاً للكافرين ومضيفاً لولايتهم إلى الطاغوت، والكفر من فعله تعالى فيهم، ولما فصل بين الكافر والمؤمن في باب الولاية وهو المتوليّ لفعل الأمرين فيها. ومثل هذا لا يذهب على أحد، ولا يعرض عنه إلا معاند مغالط لنفسه.

* * *

وقد ذهب أبو عليّ الجبائي إلى أنه لا يمتنع أن يريد تعالى الطاعات حالاً بعد حال، وإن كان قد أرادها في حال الأمر، كما يصحّ أن يأمر بها أمراً بعد أمر، قال: لأنه قد يصحّ أن يتعلّق بإرادته ذلك منّا بعد الأمر، وفي حال الفعل مصلحة، ويعلم تعالى أننا نكون متى علمنا ذلك كناً إلى فعل الطاعات أقرب. وعلى هذا المذهب لا يعترض بما ذكره.

والجواب الأوّل واضح إذا لم نذهب إلى مذهب أبي عليّ في هذا الباب. على أن اقتضاء الآية للاستقبال من أوضح دليل على فساد قولهم، لأنّ الكلام إذا اقتضى حدوث المشيئة وأبطل استقبالتها، بطل قول من قال منهم: إنه يريد لنفسه أو يريد بإرادة قديمة، وصحّ ما نقوله من أن إرادته محدثة مجدّدة.

ويمكن في تأويل الآية وجه آخر مع حملنا إيّاها على العموم، من غير أن نخصّها بما تقدّم ذكره من الاستقامة، ويكون المعنى: وما تشاؤون شيئاً من فعالكم إلا أن يشاء الله تمكينكم من مشيئتكم، وإقداركم عليها، والتخلية بينكم وبينها. وتكون الفائدة في ذلك الإخبار عن الافتقار إلى الله تعالى، وأنه لا قدرة / [[ص ٤]] للعبد على ما لم يُقدِّره الله تعالى ﷻ. وليس يجب عليه أن يُستبعد هذا الوجه، لأنّ ما تتعلّق به المشيئة في الآية محذوف غير مذكور. وليس لهم أن يُعلّقوا قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ بالأفعال دون تعلّقه بالقدرة، لأنّ كلّ واحد من الأمرين غير مذكور، وكلّ هذا واضح بحمد الله.

* * *

[[ص ١٠٠]] [تأويل آية]: إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [البقرة: ٢٥٧]، فقال: أليس ظاهر هذه الآية يقتضي أنه هو الفاعل للإيمان فيهم؟ لأنّ النور هاهنا كناية عن الإيمان والطاعات، والظلمة كناية عن الكفر والمعاصي، ولا معنى لذلك غير ما ذكرناه، وإذا كان مضيف الإخراج إليه فهو الفاعل لما كانوا به خارجين، وهذا خلاف مذهبكم.

الجواب: قلنا: إنّ النور والظلمة المذكوران في الآية جائز أن يكون المراد بهما الإيمان والكفر، وجائز أيضاً أن يُراد بهما الجنة والنار، والثواب والعقاب، فقد تصحّ الكناية عن الثواب والنعيم في الجنة بأنه نور، وعن العقاب في النار بأنه ظلمة، فإذا كان المراد بهما الجنة والنار ساغت إضافة إخراجهم من الظلمات إلى النور

[[ص ١١٤]] [تأويل آية]: إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا...﴾ الآية [آل عمران: ٨]، فقال: أوليس ظاهر الآية يقتضي أنه تعالى يجوز أن يزيغ القلوب عن الإيمان حتى تصح مسألته تعالى أن لا يزيغها ويكون هذا الدعاء مفيداً؟

الجواب: قلنا: في هذه الآية وجوه:

أولها: أن يكون المراد بالآية: ربنا لا تُشدّد علينا المحنة في التكليف، ولا تشق علينا فيه، فيفضي بنا ذلك إلى زيغ القلوب منّا بعد الهداية، وليس يمتنع أن يضيفوا ما يقع من زيغ قلوبهم عند تشديده تعالى عليهم المحنة إليه، كما قال ﷺ في السورة: إنّها زادتهم رجساً إلى رجسهم، وكما قال مخبراً عن نوح ﷺ: ﴿فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا﴾ [نوح: ٦].

فإن قيل: كيف يُشدّد المحنة عليهم؟

قلنا: بأن يُقوِّي / [[ص ١١٥]] شهواتهم لما قبّحه في عقولهم، ونفورهم عن الواجب عليهم، فيكون التكليف عليهم بذلك شاقاً، والثواب المستحقّ عليهم عظيماً متضاعفاً، وإنّما يحسن أن يجعله شاقاً تعريضاً لهذه المنزلة.

وثانيها: أن يكون ذلك دعاء بالثبوت لهم على الهداية، وإمدادهم بالألطف التي معها يستمرون على الإيمان.

فإن قيل: وكيف يكون مزيغاً لقلوبهم بأن لا يفعل اللطف؟

قلنا: من حيث المعلوم أنه متى قطع إمدادهم بألطفه وتوفيقاته زاغوا وانصرفوا عن الإيمان، ويجري هذا مجرى قولهم: اللهم لا تُسلط علينا من لا يرحمنا، معناه: لا تخل بيننا وبين من لا يرحمنا فيتسلط علينا. ومثله قول الفرزدق:

أتاني ورجلي بالمدينة وقعةٌ لآل تميم أقعدت كلّ قائم
أراد: قعد لها كلّ قائم. فكأنهم قالوا: لا تخل بيننا وبين نفوسنا وتمنعنا أطفافك فنزيغ ونضلّ.

وثالثها: ما أجاب به أبو عليّ الجبائي محمد بن عليّ، لأنّه قال: المراد بالآية: ربنا لا تزغ قلوبنا عن ثوابك ورحمتك، ومعنى هذا السؤال أنهم سألوا الله تعالى أن يلطف لهم في فعل الإيمان حتى يقيموا عليه ولا يتركوه في مستقبل عمرهم، فيستحققوا بترك الإيمان أن يزيغ قلوبهم عن الثواب، وأن يفعل تعالى بهم بدلاً منه العقاب.

قال: فإن قال قائل: فما هذا الثواب الذي هو في قلوب

المؤمنين حتى زعمتم أنهم سألوا الله أن لا يزيغ قلوبهم عنه؟ وأجاب بأن من الثواب الذي في قلوب المؤمنين ما ذكره الله تعالى من الشرح والسعة بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وقوله تعالى للرسول (عليه الصلاة والسلام): ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ۖ وَوَضَعْنَا عَنكَ وَزْرَكَ﴾ [الشرح: ١ و ٢]، وذكر أن ضدّ هذا الشرح هو الضيق والحزن اللذان يُفعلان بالكفّار عقوبةً. قال: ومن ذلك أيضاً التطهير الذي يفعله في قلوب المؤمنين، وهو الذي منعه الكافرين فقال تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ﴾ [المائدة: ٤١]. قال: ومن ذلك أيضاً كتابته في قلوب المؤمنين كما قال تعالى: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ [المجادلة: ٢٢]، وضدّ هذه الكتابة هي سمات الكفر التي في قلوب الكافرين، فكأنهم سألوا الله تعالى أن لا يزيغ قلوبهم عن هذا الثواب إلى ضدّه من العقاب.

ورابعها: أن تكون الآية محمولة على الدعاء بأن لا يزيغ القلوب / [[ص ١١٦]] عن اليقين والإيمان، ولا يقتضي ذلك أنه تعالى سئل ما كان لا يجب أن يفعله، وما لولا المسألة لجاز فعله، لأنّه غير ممتنع أن يدعوه على سبيل الانقطاع إليه والافتقار إلى ما عنده بأن يفعل تعالى ما نعلم أنه لا بدّ من أن يفعله، وبأن لا يفعل ما نعلم أنه واجب أن لا يفعله تعالى إذا تعلّق بذلك ضرب من المصلحة، كما قال تعالى حاكياً عن إبراهيم (عليه الصلاة والسلام): ﴿وَلَا تُخْزِنِي يَوْمَ يُبْعَثُونَ﴾ [الشعراء: ٨٧]، وكما قال في تعليمنا ما ندعوه به: ﴿قَالَ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ﴾ [الأنبياء: ١١٢]، وكقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، على أحد الأجوبة، وكلّ ما ذكرناه واضح بحمد الله.

* * *

الأمالي (ج ٤) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٢٣]] [تأويل آية]: إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أُنجَيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ﴾ / [[ص ٢٤]] يسؤموتكم سوء العذاب...، إلى قوله تعالى: ﴿بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ [الأعراف: ١٤١]، فقال: ما تُنكرون أن يكون في هذا الآية دلالة على إضافة الأفعال التي تظهر من العباد إلى الله تعالى من وجهين: أحدهما: أنه قال تعالى بعدما تقدّم ذكره من أفعالهم ومعاصيهم:

بينكم، وتركه منعهم من إيقاع هذه الأفعال بكم، ﴿بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ أي محنة واختبار لكم.

والوجه الأوّل أقوى وأولى، وعليه جماعة من المفسرين.

وروى أبو بكر الهذلي عن الحسن في قوله تعالى: ﴿فِي ذَلِكَ مِنْ بَلَاءٍ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾، قال: نعمة عظيمة، إذ أنجاكم من ذلك. وقد روي مثل ذلك عن ابن عباس والسدي ومجاهد وغيرهم.

فأمّا إضافة النجاة إليه وإن كانت واقعة بسيرهم وفعلهم، فلو دلّ على ما ظنّوه لوجب إذا قلنا: إنّ الرسول (عليه الصلاة والسلام) أنقذنا من الشرك أخرجنا من الضلالة إلى الهدى، ونجّانا من الكفر، أن يكون فاعلاً لأفعالنا. وكذلك قد يقول أحدنا لغيره: أنا نجّيتك من كذا وكذا، واستنقذتك وخلّصتك، ولا يريد أنّه فعل بنفسه فعله، والمعنى في ذلك ظاهر، لأنّ ما وقع بتوفيق الله تعالى ودلالته وهدايته ومعونته وأطافه قد يصحّ إضافته إليه، فعلى هذا صحّت إضافة النجاة إليه تعالى.

ويمكن أيضاً أن يكون مضيفاً لها إليه تعالى من حيث ثبّط عنهم الأعداء، وشغلهم عن طلبهم، وكلّ هذا يرجع إلى المعونة، فتارة تكون بأمر يرجع إليهم، وتارة بأمر يرجع إلى أعدائهم.

فإن قيل: كيف يصحّ أن يقول: ﴿وَإِذْ أَتَيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ﴾ فيخاطب بذلك من لم يدرك فرعون ولا نجا من شرّه؟ قلنا: ذلك معروف مشهور في كلام العرب، وله نظائر، لأنّ العربي قد يقول مفتخراً على غير: قتلناكم يوم عكاظ، وهزمتناكم، وإنّا يريد: أنّ قومي فعلوا ذلك بقومك. وقال الأخطل يهجو جرير بن عطية:

ولقد سمالكم الهذيل فنالكم

ياراب حيث نُقسّم الأنفالا

في فيلق يدعو الأرقام لم تكن

فرسانه عزلاً ولا أكفالا

ولم يلحق جرير الهذيل، ولا أدرك اليوم الذي ذكره، غير أنّه لما كان يوم من أيام قوم الأخطل على قوم جرير أضاف الخطاب إليه وإلى قومه، فكذلك خطاب الله تعالى بالآية إنّما توجّهت إلى أبناء من نجّى من آل فرعون وأحلافهم. والمعنى: وإذ نجّينا آباءكم وأسلافكم، والنعمة على السلف نعمة على الخلف.

﴿وَفِي ذَلِكَ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾، فأضافها إلى نفسه. والثاني: أضاف نجاتهم من آل فرعون إليه، فقال تعالى: ﴿وَإِذْ تَحْيَيْنَاكُمْ﴾، ومعلوم أنّهم هم الذين ساروا حتّى نجوا، فيجب أن يكون ذلك السير من فعله على الحقيقة حتّى تصحّ الإضافة حيثنّذ.

الجواب: قلنا: أمّا قوله تعالى: ﴿وَفِي ذَلِكَ﴾ فهو إشارة إلى ما تقدّم ذكره من إنجائهم لهم من المكروه والعذاب، وقد قال قوم: إنّّه معطوف على ما تقدّم من قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي...﴾ الآية [البقرة: ٤٠]، والبلاء هاهنا الإحسان والنعمة، ولا شكّ في أنّ تخليصه لهم من ضروب المكاه التي عدّها الله نعمة عليهم وإحسان إليهم. والبلاء عند العرب قد يكون حسناً، وقد يكون سيئاً، قال الله تعالى: ﴿وَلِيُبَيِّنَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءٌ حَسَنًا﴾ [الأنفال: ١٧]، ويقول الناس في الرجل إذا أحسن القتال والثبات في الحرب: قد أبلى فلان وفلان بلاءً. والبلوى أيضاً قد يُستعمل في الخير والشرّ، إلّا أنّ أكثر ما يستعملون البلاء الممدود في الجميل والخير، والبلوى المقصورة في السوء والشرّ. فقال قوم: أصل البلاء في كلام العرب الاختبار والامتحان، ثمّ يُستعمل في الخير والشرّ لأنّ الاختبار والامتحان قد يكون في الخير والشرّ جميعاً، كما قال تعالى: ﴿وَتَلَوْنَا هُمْ بِالْحُسْنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ﴾ [الأعراف: ١٦٨]، يعني اختبرناهم، وكما قال تعالى: ﴿وَتَلَوْنَا هُمْ بِالْخَيْرِ وَالثَّرِّ فَتَنَّهُ﴾ [الأنبياء: ٣٥]، فالخير يُسمّى بلاءً، والشرّ يُسمّى بلاءً، غير أنّ الأكثر في الشرّ أن يقال: بلوته أبلوه بلاءً، وفي الخير: أبلوته أبلية إبلاءً وبلاءً. وقال زهير في البلاء الذي هو الخير:

جزى الله بالإحسان ما فعلا بكم

وأبلاهما خير البلاء الذي يبلى

فجمع بين اللغتين، لأنّه أراد: أنعم الله عليهما خير النعمة التي يختبر بها عباده. وكيف يجوز أن يضيف تعالى ما ذكره عن آل فرعون من ذبح الأبناء وغيره إلى نفسه، وهو قد ذمّه عليه ووبّخهم؟ وكيف يكون ذلك من فعله، وهو قد عدّ تخليصهم منه نعمة عليهم؟ وكان يجب على هذا أن يكون إنّما نجّاهم من فعله تعالى بفعله، وهذا مستحيل لا يُعقل / [[ص ٢٥]] ولا يحصل. على أنّه يمكن أن يرد قوله: ﴿ذَلِكَ﴾ إلى ما حكاه عن آل فرعون من الأفعال القبيحة، ويكون المعنى: أنّ في تخليصه بين هؤلاء

وكذا، فيُطلق الخبر بذلك وهو لا يدري لعله سيموت، ولا يفعل ما أخبر به، لأنَّ هذا الخبر إذا لم يوجد مخبره على 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 يجوز أن يُخبر به، ولا يسلم خبره هذا من الكذب إلا بالاستثناء الذي ذكره الله تعالى، فإذا قال: إنِّي صائرٌ غداً إلى المسجد إن شاء الله، فاستثنى في مصيره بمشيئة الله تعالى أمن أن يكون خبره في هذا كذباً، لأنَّ الله تعالى إن شاء أن يُلجئه إلى المصير إلى المسجد غداً أُلجأه إلى ذلك، وكان المصير منه لا محالة، وإذا كان ذلك على ما وصفنا لم يكن خبره هذا كذباً، وإن لم يوجد منه المصير إلى المسجد، لأنَّه لم يوجد ما استثناه في ذلك من مشيئة الله تعالى).

قال: (وينبغي أن لا يُستثنى مشيئة دون مشيئة، لأنَّه إن استثنى في ذلك مشيئة الله بمصيره إلى المسجد على وجه التعبد، فهو أيضاً لا يأمن أن يكون خبره كذباً، لأنَّ الإنسان قد يترك كثيراً ممَّا يشاؤه الله تعالى منه ويتعبده به، ولو كان استثناء مشيئة الله لأن يقيه ويقدره ويرفع عنه الموانع كان أيضاً لا يأمن أن يكون خبره كذباً، لأنَّه قد يجوز أن لا يصير إلى المسجد مع تبقية الله تعالى له قادراً مختاراً، فلا يأمن من الكذب في هذا الخبر دون أن يستثنى المشيئة العامة التي ذكرناها، فإذا دخلت هذه المشيئة في الاستثناء فقد أمن أن يكون خبره كذباً إذا كانت هذه المشيئة متى وُجدت وجب أن يدخل المسجد لا محالة).

قال: (وبمثل هذا الاستثناء يزول الحث عمَّن حلف فقال: والله لأصيرنَّ غداً إلى المسجد إن شاء الله تعالى، لأنَّه إن استثنى على سبيل ما بيَّنا لم يجوز أن يحث في يمينه، ولو خصَّ استثناءه بمشيئة بعينها ثم كانت ولم يدخل معها إلى المسجد حث في يمينه).

وقال غير أبي علي: إنَّ المشيئة المستثناة هاهنا هي مشيئة المنع والحيلولة، / [[ص ٣٥]] فكأنه قال: إن شاء الله يخليني ولا يمنعني.

وفي الناس من قال: القصد بذلك أن يقف الكلام على جهة القطع وإن لم يلزم به ما كان يلزم لولا الاستثناء، ولا ينوي في ذلك إلقاء ولا غيره، وهذا الوجه يُحكى عن الحسن البصري.

[[ص ٣٣]] [تأويل آية]: إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا ۖ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣ و ٢٤]، فقال: ما تُنكرون أن يكون ظاهر هذه الآية يقتضي أن يكون جميع ما نفعله يشاؤه ويريده؟ لأنَّه تعالى لم يخص شيئاً من شيء، وهذا بخلاف مذهبكم. وليس لكم أن تقولوا: إنَّه خطاب للرسول (عليه الصلاة والسلام) خاصَّة، وهو لا يفعل إلا ما يشاء الله تعالى، لأنَّه قد يفعل المباح بلا خلاف، ويفعل الصغائر عند أكثركم، فلا بدَّ من أن يكون في أفعاله تعالى ما لا يشاؤه عندكم، ولأنَّه أيضاً تأديب لنا كما أنَّه تعليم له (عليه الصلاة والسلام)، ولذلك يحسن ممَّا أن نقول ذلك فيما نفعله.

الجواب: قلنا: تأويل هذه الآية مبنيٌّ على وجهين:

أحدهما: أن يُجعل حرف الشرط الذي هو (إن) متعلِّقاً بما يليه، وبها هو متعلِّق به في الظاهر من غير تقدير محذوف، ويكون التقدير: ولا تقولنَّ إنَّك تفعل إلا ما يريد الله تعالى. وهذا الجواب ذكره الفراء، وما رأيته إلا له، ومن العجب تغلغله إلى مثل هذا مع أنَّه لم يكن متظاهراً بالقول بالعدل. وعلى هذا الجواب لا شبهة في الآية، ولا سؤال للقوم عليه، وفي هذا الوجه ترجيح على غيره من حيث أتبعنا فيه الظاهر، ولم نُقدِّر محذوفاً، وعلى كلِّ جواب مطابق الظاهر، ولم يُبين على محذوف كان أولى.

والجواب الآخر: أن نجعل (أن) متعلِّقة بمحذوف، ويكون التقدير: ولا تقولنَّ لشيءٍ إنِّي فاعل ذلك غداً إلا أن تقول: إن يشاء الله. لأنَّ من عاداتهم إضمار القول في مثل هذا الموضع واختصار الكلام إذا طال، وكان في الموجود منه دلالة على المفقود. وعلى هذا الجواب يحتاج إلى الجواب عمَّا سألنا عنه، فنقول: هذا تأديب من الله تعالى لعباده، وتعليم لهم أن يُعلِّقوا ما يُخبرون به بهذه اللفظة، حتَّى يخرج من حدِّ القطع.

ولا شبهة في أن ذلك مختص بالطاعات، وأنَّ الأفعال / [[ص ٣٤]] القبيحة خارجة عنه، لأنَّ أحداً من المسلمين لا يستحسن أن يقول: إنِّي أزي غداً إن شاء الله، أو أقتل مؤمناً، وكلُّهم يمنع من ذلك أشد المنع، فعلم سقوط شبهة من ظنَّ أن الآية عامَّة في جميع الأفعال.

وأما أبو عليٍّ ومحمد بن عبد الوهَّاب فإنَّه ذكر في تأويل هذه الآية ما نحن ذاكره بعينه، قال: (إنَّما عنى بذلك أن من كان لم يعلم أنَّه يبقى إلى غد حياً فلا يجوز أن يقول: إنِّي سأفعل غداً وكذا

انقطاعي إلى الله تعالى وإظهاره / [[ص ٣٦]] الحاجة إليه. وهذا الوجه أيضاً مما يمكن في تأويل الآية.

ومتى تؤمل جملة ما ذكرناه من الكلام عُرِفَ منه الجواب عن المسألة التي لا يزال يسأل عنها المخالفون من قولهم: لو كان الله تعالى إنما يريد العبادات من الأفعال دون المعاصي، لوجب إذا قال من غيرهِ عليه دين طالبه به: والله لأعطينك حَقَّكَ غداً إن شاء الله، أن يكون كاذباً أو حائثاً إذا لم يفعل، لأنَّ الله تعالى قد شاء ذلك منه عندكم، وإن كان لم يقع فكان يجب أن تلزمه الكفارة، وأن لا يُؤثِّرَ هذا الاستثناء في يمينه، ولا يُخْرِجَهُ عن كونه حائثاً، كما أنه لو قال: والله لأعطينك حَقَّكَ غداً إن قدم زيد، فقدم ولم يعطه يكون حائثاً، وفي إلزام هذا الحث خروج عن إجماع المسلمين، فصار ما أوردها جامعاً لبيان تأويل الآية، وللجواب عن هذه المسألة ونظائرها من المسائل، والحمد لله وحده.

[[ص ٥٩]] وأما قوله تعالى: ﴿وَيَمْدُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [البقرة: ١٥]، فيحتمل وجهين: أحدهما: أن يريد: إنِّي أُملي لهم في العمر وأمهلهم ليؤمنوا ويطيعوا وهم مع ذلك مستمسكون بطغيانهم وعمههم.

والوجه الآخر: أن يريد بـ ﴿يَمْدُهُمْ﴾ أن يتركهم من فوائده ومنحه التي يؤتيها المؤمنين ثواباً لهم، ويمنعها من الكافرين عقاباً، كشرحه لصدورهم، وتنويره لقلوبهم. وكلُّ هذا واضح بحمد الله.

[[ص ٨٧]] [تأويل آية]: إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرِّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ...﴾ إلى آخر الآية [المائدة: ٦٠]، فقال: ما أنكرتم أن تكون هذه الآية دالة على أنه جعل الكافر كافراً؟ لأنَّه أخبر بأنَّه جعل منهم من عبد الطاغوت كما جعل القرود والخنازير، وليس يجعله كافراً إلا بأن يخلق كفره.

الجواب: يقال له قبل أن يُتكلَّم في تأويل الآية بما تحتمله من المعاني: كيف يجوز أن يُخبرنا تعالى بأنَّه يجعلهم كفاراً وخلق كفرهم، والكلام خرج مخرج الذمِّ لهم، والتوبيخ على كفرهم، والمبالغة في الإزراء عليهم؟ وأيُّ مدخل لكونه خالقاً لكفرهم في باب ذمِّهم؟ وأيُّ نسبة بينه وبينهم وبين ذلك؟ بل لا شيء أبلغ في عذرهم وبراعتهم من أن يكون خالقاً لما ذمَّهم من أجله، وهذا

واعلم أن للاستثناء الداخل على الكلام وجوهاً مختلفة، فقد يدخل على الإيمان والطلاق والعقاق وسائر العقود وما يجري مجراها من الأخبار، فإذا دخل ذلك اقتضى التوقيف عن إمضاء الكلام، والمنع من لزوم ما يلزم به، وإزالته عن الوجه الذي وُضِعَ له، ولذلك يصير ما تكلم به كأنَّه لا حكم له، ولذلك يصحُّ على هذا الوجه أن يستثنى في الماضي فيقول: قد دخلت الدار إن شاء الله، ليخرج بهذا الاستثناء من أن يكون كلامه خبراً قاطعاً، أو يلزمه حكم.

وإنَّما لم يصحَّ دخوله في المعاصي على هذا الوجه، لأنَّ فيه إظهاراً للانقطاع إلى الله تعالى، والمعاصي لا يصحُّ ذلك فيها، وهذا الوجه أحد ما يحتمله تأويل الآية.

وقد يدخل الاستثناء في الكلام فيراد به اللطف والتسهيل. وهذا الوجه يخصُّ بالطاعات، ولهذا الوجه جرى قول القائل: لأفضين غداً ما عليّ من الدين، ولأصلين غداً إن شاء الله، مجرى أن يقول: إنِّي أفعل ذلك إن لطف الله تعالى فيه وسهَّله، فعلم أن المقصد واحد، وأنه متى قصد الحالف فيه هذا الوجه لم يجب إذا لم يقع منه هذا الفعل أن يكون حائثاً وكاذباً، لأنَّه إن لم يقع علمنا أنه 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 أنه لا لطف فيه، وهذا الوجه لا يصحُّ أن يقال في الآية: إنَّه يخصُّ الطاعات، والآية تتناول كلِّ ما يكن قبيحاً، بدلالة إجماع المسلمين على حسن الاستثناء ما تضمَّنه في كلِّ فعل لم يكن قبيحاً.

وقد يدخل الاستثناء في الكلام فيراد به التسهيل والإقذار والتخلية والبقاء على ما هي عليه من الأحوال، وهذا هو المراد به إذا دخل في المباحات.

وهذا الوجه يمكن في الآية إلا أنه يعترضه ما ذكره أبو عليٍّ ممَّا حكيناه من كلامه.

وقد يُذكر استثناء المشيئة أيضاً في الكلام وإن لم يُردَّ به في شيء ممَّا تقدَّم، بل يكون الغرض إظهار الانقطاع إلى الله تعالى من غير أن يُقصد إلى شيء من الوجوه المتقدمة.

وقد يكون هذا الاستثناء غير معتدِّ به في كونه كاذباً أو صادقاً، لأنَّه في الحكم كأنَّه قال: لأفعلن كذا إن وصلت إلى مرادي مع

فلو عطفناه على القردة والخنازير لکنّا قد عطفنا فعلاً على اسم، فالأولى عطفه على ما تقدّم من الأفعال.

وقال قوم: يجوز أن يُعطف ﴿عَبَدَ الطَّاغُوتِ﴾ على الهاء والميم في ﴿مِنْهُمْ﴾، فكأنّه تعالى جعل منهم ومن عبد الطاغوت القردة والخنازير. وقد يُحذف (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 أتم عن قراءة من قرأ: (وَعَبَدَ) بفتح العين وضمّ الباء، وكسر التاء من (الطاغوت)، ومن قرأ: (عَبَدَ الطَّاغُوتِ) بضمّ العين والباء، ومن قرأ: (وَعَبَدَ الطَّاغُوتِ) بضمّ العين والتشديد، / [[ص ٨٩]] ومن قرأ: (وَعَبَدَ الطَّاغُوتِ)؟

قلنا: المختار من هذه القراءة عند أهل العربية كلّهم القراءة بالفتح، وعليها جميع القراء السبعة إلا حمزة، فإنّه قرأ (عَبَدَ) بفتح العين وضمّ الباء، وباقي القراءات شاذة غير مأخوذ بها.

قال أبو إسحاق الزجاج في كتابه في معاني القرآن: ﴿وَعَبَدَ الطَّاغُوتِ﴾ نسق على ﴿مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ﴾، قال: وقد قرئت: (عَبَدَ الطَّاغُوتِ)، والذي اختاره: ﴿وَعَبَدَ الطَّاغُوتِ﴾.

وروي عن ابن مسعود رضي الله عنه: (وعبدوا الطاغوت)، فهذا يُقوي: ﴿وَعَبَدَ الطَّاغُوتِ﴾، قال: ومن قرأ (وَعَبَدَ الطَّاغُوتِ) بضمّ الباء وخفض الطاغوت فإنّه عند بعض أهل العربية ليس بالوجه من جهتين: إحداهما أن (عَبَدَ) على وزن (فَعَلَ) وليس هذا من أمثلة الجمع، لأنّهم فسروه بخدم الطاغوت، والثاني أن يكون محمولاً على (وجعل منهم عبد الطاغوت) ثمّ خرّج إلى من قرأ (عَبَدَ) وجهاً فقال: إن الاسم بني على فعل كما يقال: رجل حذر، أي مبالغ في الحذر، فتأويل (عَبَدَ) أنّه بلغ الغاية في طاعة الشيطان، وهذا كلام الزجاج.

وقال أبو عليّ الحسن بن عبد الغفار الفارسي محتجاً لقراءة حمزة: (ليس (عَبَدَ) لفظ جمع، ألا ترى أنّه ليس في أبنية الجموع شيء على هذا البناء؟ ولكنّه واحد يراد به الكثرة، ألا ترى أنّ في الأسماء المفردة المضافة إلى المعارف ما لفظه لفظ الأفراد ومعناه الجمع، كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾ [النحل: ١٨]، وكذلك قوله: (وَعَبَدَ الطَّاغُوتِ) جاء على فعل،

يقتضي أن يكون الكلام متناقضاً مستحيل المعنى، ونحن نعلم أنّ أحداً إذا أراد ذمّ غيره وتوبيخه وتهجينه بمثل هذا الضرب من الكلام إنّما يقول: ألا أخبركم بشرّ الناس وأحقّهم بالذمّ واللوم؟ من فعل كذا، وصنع كذا، وكان على كذا وكذا. فيُعدّد من الأحوال والأفعال قبائحها، ولا يجوز أن يُدخِل في جملتها ما ليس بقبیح، ولا ما هو من فعل الذمّ أو من جهته حتّى يقول في جملة ذلك: ومن تشاغل بالصنعة الفلانيّة التي أسلمها إليه وحمله عليها، وإنّ عقلاً يقبل هذه الشبهة لعقل ضعيف سخيف.

فإن قيل: أليس قد ذمّم في الكلام بأن جعل منهم القردة والخنازير، ولا صنع لهم في ذلك؟ فكذلك يجوز أن يذمّم ويجعلهم عابدين للطاغوت وإن كان من فعله.

قلنا: إنّما جعلهم قردة وخنازير عقوبة لهم على أفعالهم وباستحقاقهم، فجرى ذلك مجرى أفعالهم، كما ذمّم بأن لعنهم وغضب عليهم من حيث استحقّقوا ذلك منه تعالى بأفعالهم وعبادتهم للطاغوت، فإن كان هو خلقها فلا وجه لذمّم بها، لأنّ ذلك ممّا لا يستحقّونه بفعل متقدّم كاللعن والمسح.

ثمّ نعود إلى تأويل الآية فنقول: لا ظاهر للآية يقتضي ما طُنّوه، وأكثر ما تضمّنته الإخبار بأنّه جعل وخلق من يعبد الطاغوت كما جعل منهم القردة والخنازير، ولا شبهة في أنّه تعالى هو خالق الكافر، وأنّه لا خالق له سواه، غير أنّ ذلك لا يوجب أنّه خلق كفره وجعله كافراً.

وليس لهم أن يقولوا: كما نستفيد من قوله / [[ص ٨٨]] تعالى: ﴿جَعَلَ مِنْهُمْ 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 ذكره من الأوّل لأنّ الدليل قد دلّ على أنّ ما به يكون القرد قرداً والخنزير خنزيراً لا يكون إلاّ من فعله تعالى، وليس ما به يكون الكافر كافراً مقصوراً على فعله تعالى، بل قد دلّ الدليل على أنّه يتعالى عن فعل ذلك وخلقها، فافترق الأمران.

وفي الآية وجه آخر، وهو أنّ لا يكون قوله تعالى: ﴿وَعَبَدَ الطَّاغُوتِ﴾ معطوفاً على القردة والخنازير، بل معطوفاً على 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، لأنّ (عَبَدَ) فعل والفعل لا يُعطف على الاسم،

جميع أهل العربية، لأن كل جملة تقع في موضع خبر المبتدأ فهي تحسن أن تقع في موضع المفعول الثاني، كجعلت وظننت وما أشبههما. وقال الشاعر:

أبالأراجيز يا بن اللؤم توعدي

وفي الأراجيز خلت اللؤم والخور
/ [[ص ٩١]] وقد فسّر هذا على وجهين: أحدهما على الغاء (خلت) من حيث توسّطت الكلام، فيكون (في الأراجيز) على هذا في موضع رفع بأنّه خبر المبتدأ. والوجه الثاني على إعمال (خلت)، / [[ص ٩٢]] فيكون (في الأراجيز) في موضع نصب من حيث وقع موقع المفعول الثاني، وهذا بين لمن تدبّره.

* * *

[[ص ١٥٣]] [تأويل آية]: إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ﴾ [هود: ٣٤]، فقال: أو ليس ظاهر / [[ص ١٥٤]] هذه الآية يقتضي أن نصح النبي ﷺ لم ينفع الكفّار الذين أراد الله تعالى بهم الكفر والغواية؟ وهذا بخلاف مذهبكم.

قلنا: ليس في ظاهر الآية ما يقتضيه خلاف مذهبنا، لأنّه تعالى لم يقل: إنّه فعل الغواية وأرادها، وإنما أخبر أن نصح النبي (عليه الصلاة والسلام) لا ينفع إن كان الله يريد غوايتهم، ووقوع الإرادة لذلك أو جواز وقوعها لا دلالة عليه في الظاهر على أن الغواية هاهنا الخيبة وحرمان الثواب. ويشهد بصحّة ما ذكرناه في هذه اللفظة قول الشاعر:

فمن يلقي خيراً يحمد الناس أمره

ومن يغو لا يعدم على الغي لائماً
/ [[ص ١٥٥]] فكأنّه تعالى قال: إن كان الله يريد أن يعاقبكم بسوء أعمالكم وكفركم، ويحرمكم ثوابه، فليس ينفعكم نصحي ما دتم مقيمين على ما أنتم عليه، إلا أن تطيعوا وتتوبوا.

وقد سمى الله تعالى العقاب غياً فقال تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غِيّاً﴾ [مریم: ٥٩]، وما قبل هذه الآية يشهد / [[ص ١٥٦]] بما ذكرناه، وأن القوم استعجلوا عقاب الله تعالى، فـ ﴿قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا...﴾ إلى قوله: ﴿وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي﴾ [هود: ٣٢ - ٣٤]، فأخبر أن نصحه لا ينفع من يريد الله تعالى أن ينزل به العذاب، ولا يُغني عنه شيئاً.

فإنّ هذا البناء يُراد به الكثرة والمبالغة، وذلك نحو: يَقْظَ وَنَدَسَ، فهذا كلّ تقديره أنّه قد ذهب في عبادة الشيطان والتدليل له كلّ مذهب).

قال: (وجاء على هذا لأنّ (عَبَدَ) في الأصل صفة وإن كان قد استعمل استعمال الأسماء، واستعمالهم إيّاه استعمالاً لا يزيل عنه كونه صفة، ألا ترى أنّ الأبرق والأبطح وإن كانا قد استعملا استعمال الأسماء حتّى كسر أهل النحو عندهم من التفسير في قولهم: في أبارق وأباطح، فلم يزل عنه حكم الصفة، يدلك على ذلك تركهم صرفه كتركهم صرف أحرر، ولم يجعلوا ذلك كأفكل وأيدع، فكذلك (عَبَدَ) فإن كان قد استعمل استعمال الأسماء فلم يُجرجه ذلك عن أن يكون صفة، وإذا لم يخرج عن أن يكون صفة لم يمتنع أن يبنى بناء الصفات على فعل).

وهذا كلام مفيد في الاحتجاج لحمزة، فإذا صحّت قراءة حمزة وعادلت قراءة الباقيين المختارة، وصحّ أيضاً سائر ما روي من القراءات التي حكاها السائل، كان الوجه الأوّل الذي ذكرناه في الآية يزيل الشبهة فيها.

ويمكن / [[ص ٩٠]] في الآية وجه آخر على 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 بمعنى الخلق والفعل، كقوله: ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ [الأنعام: ١]، وكقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الجِبَالِ أَكْنَاناً﴾ [النحل: ٨١]، وهي هاهنا تتعدّى إلى مفعول واحد، وقد تكون أيضاً بمعنى التسمية والشهادة، كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا المَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنِائاً﴾ [الزخرف: ١٩]، وكقول القائل: جعلت البصرة بغداد، وجعلتني كافراً، وجعلت حسني قبيحاً، وما أشبه ذلك، فهي هاهنا تتعدّى إلى مفعولين. ولـ (جعل) مواضع أخر لا حاجة بنا إلى ذكرها، فكأنّه تعالى نسب عبد الطاغوت إليهم، وشهد أنّهم من جملتهم.

فإن قيل: لو كانت (جعل) هاهنا على ما ذكرتم لوجب أن يكون متعدية إلى مفعولين، لأنّها إذا لم تتعدّد إلا إلى مفعول واحد فلا معنى لها إلا الخلق.

قلنا: هذا غلط من متوهّمه، لأنّ (جعل) هاهنا متعدية إلى مفعولين، وقوله تعالى: ﴿مِنْهُمْ﴾ يقوم مقام المفعول الثاني عند

بفعله غرضاً يَخْصُه لا بدَّ من كونه مريداً له، لولا ذلك لم يكن بأن يفعله لذلك الغرض دون غيره.

والثاني: مفعول لغرض يَخْصُ غيره كالإرادة، وما هذه حاله لا يجب كونه مراداً، لأنَّ الداعي إلى المراد دافع إلى إرادته، فهي كالجُزء منه، فلا يفتقر إلى إرادة يَخْصُها.

ولا يصحُّ أن يكره شيئاً من أفعاله، لأنَّ كونه سبحانه كارهاً لشيء يقتضي قبحه، وهو لا يفعل القبيح، ولأنَّ الواقع من مقدوراته تعالى قد بيننا وجوب كونه تعالى مريداً [له]، فلا يجوز أن يكون كارهاً [له]، لأنَّ ذلك يقتضي كونه مريداً / [[ص ١٠٤]] كارهاً لشيء واحد وهو محال.

وأفعال عباده سبحانه على ضربين: واقع عن إلقاء، وإيثار. وما وقع بإلجائه تعالى لا بدَّ من كونه مريداً له، لأنَّه بإلجائه في حكم فعله، ولا بدَّ من وقوع ما هذه حاله، لكونه جارياً مجرى فعله الذي لا بدَّ من وقوعه متى أَراده، فلا يجوز إلجأؤه إلى قبيح، لأنَّ ذلك مقتضى لكونه فاعلاً له، وقد بيننا فساد ذلك.

وما وقع بإلجاء غيره تعالى حكمه حكم ما اختاره العبد الملجأ من حسن وقبح، وسُنِّيَّته.

وعلى كلا الوجهين لا بدَّ من كون الملجأ مريداً لما أُلجئ إليه، إذ معنى كونه ملجأً توفُّر دواعيه لخوف الضرر، أو لرجاء النفع، وخلوص الدواعي إلى الفعل يقتضي كون القادر مريداً.

والواقع عن إيثار على ضروب: واجب، وندب، وقبيح، ومباح.

فالواجب والندب مرادان له تعالى بغير شبهة، لأنَّه قد أمر بهما ورغَّب فيهما، والأمر لا يكون أمراً إلا بالإرادة، لعلمنا بوجود جنسه وصيغته وليس بأمر، ولتجدُّد إرادته تعالى لذلك حال الأمر به، وتعلُّقها بالمراد المكلف فعله على جهة الإيثار له المصحح لغرض المجري بالتكليف إليه، لافتقار ما يجب فعله أو تركه أو الترغيب فيه في كونه كذلك إلى تعلُّق إرادته سبحانه على وقوعه على هذا الوجه.

ولا يجوز أن يكره شيئاً ممَّا أَراده من أفعال عباده الواجبة والمندوبة، لأنَّ كراهيَّته تقتضي قبح المكروه، وقد علمنا حسن هذه الأفعال عبادة الواجبة تعالى مريد لها على ما دللنا عليه، فلا يجوز أن يكون كارهاً لها، لأنَّ ذلك يقتضي / [[ص ١٠٥]] كونه تعالى مريداً كارهاً للشيء الواحد مع استحالتة.

وقال جعفر بن حرب: إنَّ الآية تتعلَّق بأنَّه كان في قوم نوح عليه السلام طائفة تقول بالجبر، فنبَّههم الله تعالى بهذا القول على فساد مذهبهم، وقال لهم على طريق الإنكار والتعجب من قولهم: إنَّ كان القول كما تقولون من أنَّ الله يفعل فيكم الكفر والفساد، فما ينفعكم نصحي، فلا تطلبوا منِّي نصحاً وأنتم على ذلك لا تنتفعون به، وهذا جيّد.

وروي عن الحسن البصري في هذه الآية وجه صالح، وهو أنَّه قال: المعنى فيها أن الله يريد أن يُعذِّبكم، فليس ينفعكم نصحي عند نزول العذاب بكم وإن قبلتموه وآمنتم به، لأنَّ من حكم الله تعالى أن لا يقبل الإيمان عند نزول العذاب، وهذا كلُّه واضح في زوال الشبهة بالآية.

* * *

الرسائل (ج ١) / (جوابات المسائل الرازيّة) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

/ [[ص ١٢٩]] المسألة العاشرة: [الوجه في حسن أفعال الله تعالى]:

القديم تعالى لا يجوز عليه المنافع والمضارُّ، فما وجه حسن أفعاله في ابتداء خلق العالم؟
الجواب: الفعل كما يقع حسناً لاجتلاب منفعة أو دفع مضرّة، فكذلك قد يكون حسناً إذا فعل لوجه حسنه من غير اجتلاب منفعة ولا دفع مضرّة.

* * *

تقريب المعارف / أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧ هـ):
[[ص ١٠٣]] مسألة: [في ما يصحُّ تعلُّق إرادته وكراهته به وما لا يصحُّ]:

قد بيننا كونه تعالى مريداً أو كارهاً، فينبغي أن نُبيِّن ما يصحُّ تعلُّق إرادته به وكراهته وما لا يصحُّ ذلك فيه.

وكون المريد مؤثراً مختصّاً بحدوث الفعل، لكون هذه الحال وجهاً لوقوع الفعل على صفة دون صفة، ووجه الفعل كميّة لحدوثه، فيجب أن يكون ما أثره مصاحباً لحدوثه، فإذا اختصَّ تأثيرها بالحدوث.

والمحدّثات على ضربين: أفعاله تعالى، وهو على ضربين: مفعول لغرض يَخْصُه كالواجب في حكمته، والإحسان إلى خلقه، وكلاهما مراد، لأنَّ العالم بالفعل المخلّي بينه وبين إرادته القاصد

لوقوع القبائح التي كرهها، وارتفاع الطاعات التي أَرادها منهم - بصفة نقص، تعالى عن ذلك، ولا وصفهم بأنهم غالبون له تعالى، كما لا يصف أحدُ أهل الذمّة بكونهم غالبين لسلطان الإسلام وأنصاره لإيجادهم خلاف ما أَراد منهم.

وأما المباح من أفعالهم فلا يصحُّ كونه مریداً له ولا كارهاً، لأنَّ كونه مراداً يقتضي كونه طاعة، وكونه مكروهاً يقتضي كونه قبيحاً، وذلك يُجرجه عن صفة الإباحة.

* * *

الكافي في الفقه / أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧ هـ):

[[ص ٤٦]] وإذا ثبت ذلك وجب إثباته سبحانه قادراً على القبيح، ليصحَّ تنزيهه عنه، والدالّة على ذلك ثبوت كونه تعالى قادراً لنفسه، وذلك يقتضي كونه سبحانه قادراً على كلِّ ما يصحُّ كونه مقدوراً، والقبيح من جملة المقدورات بغير شبهة، فيجب أن يكون قادراً عليه.

وأيضاً فإنَّ صفة القبح وجه للفعل كالحسن، وليس بجنس، فيجب لكونه تعالى قادراً على سائر الأجناس أن يكون قادراً على وجوهها التي يحدث عليها.

/ [[ص ٤٧]] ومنع النظام من كونه تعالى قادراً على القبيح، لما يُؤدّي إليه من الجهل أو الحاجة المستحيلين عليه سبحانه، أو انقلاب دلالة القبيح.

وذلك فاسد كاشف عن جهله بكون القديم سبحانه قادراً لنفسه، إذ لو علم ذلك وكونه مقتضياً للقدره على كلِّ ما يصحُّ كونه مقدوراً مع علمه بكون القبيح مقدوراً للعباد، لم ينفِ كونه تعالى قادراً على القبيح.

وكذلك لو علم أنَّ من حقِّ القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس ضده، مع علمه بأنَّه قادر على الحسن، لم ينفِ كونه قادراً على القبيح، جنساً كان القبح أو وجهاً. وهذا يدلُّ على جهله بالتوحيد والعدل.

فأما شبهته فمبنيّة على فرض وقوع القبيح، وذلك بناء فاسد، لأنَّه سبحانه لا يفعل شيئاً إلاّ لداعٍ مقصود، لاستحالة السهو والعبث عليه، ولا داعٍ إلى القبيح إلاّ الحاجة وهي مستحيلة فيه سبحانه، فلم يبقَ له داعٍ إليه، فاستحال منه فعله وإن كان قادراً عليه، وسقط لذلك تقدير النظام.

وهو سبحانه لا يفعل القبيح لما قدّمناه من علمه بقبحه، وبأنَّه

وأما القبيح فهو سبحانه كاره له، لأنَّه قد نهى عنه، والنهي لا يكون نهياً إلاّ بالكراهة، لوجود الجنس والصيغة فما ليس بنهي، ولأنَّه تعالى لا يجوز أن يريد القبيح لما بيّنته، ولا يجوز أن يكون غير مرید له ولا كاره، لأنَّ ذلك يُجرجه عن حدِّ التكليف، فلم يبقَ إلاّ كونه كارهاً له، وإذا ثبت أنَّه تعالى كاره لقبائح العباد، لم يجز أن يريد شيئاً منها، لأنَّ ذلك يقتضي كونه مریداً كارهاً لها مع فساد ذلك.

وأيضاً فإنَّ إرادة القبيح قبيحة، لأنَّ كلَّ من علمها إرادة قبيح علم قبيحها، يُوضَّح ذلك توجُّه ذمِّ العقلاء إلى مرید القبح كفاعله، فلو أَراد تعالى القبيح لم يردّه إلاّ بإرادة يفعلها على ما بيّناه من وقوف كونه مریداً على فعله الإرادة له، وهذا يقتضي كونه فاعلاً للقبح، وقد بيّنا فساد ذلك.

وتعلّق المجبّرة في كونه تعالى غير مرید لما لم يقع من الطاعات، ومریداً لما يقع من القبائح، بأنَّه لو أَراد ما لا يقع فوقه ما لا يريد وارتفع ما أَراد للحقه نقص، كالملك المرید من عبده نصرته متى لم يقع منهم ما أَراد كان مغلوباً، ظاهر السقوط، لأنَّ وقوع المكروه وارتفاع المراد إنّما يدلُّ على نقص المرید الكاره إذا كان في ذلك نفع له وفي خلافه ضرر عليه، وهو قادر على المنع ممّا كره والحمل على ما أَراد، كإرادة الملك من أنصاره الذبّ عن دولته وكراهية القعود عن نصرته، فيه نفع له وفي خلافه ضرر عليه، فمتى لم يقع ما أَراد ويرتفع ما كره لحقه نقص، لتعلّق الضرر به وعجزه عن دفعه عنه.

والتكليف بخلاف ذلك، لأنَّه لا يتعلّق به تعالى منه نفع ولا ضرر، بل هما مختصّان بالملكف، وإن كان فعل ما أَراده وترك ما كرهه مختصّاً بنفع الأمور المنهيّة، وكان هذا النفع مختصّاً بوقوع ذلك وارتفاع هذا ببيثاره، وهو قادر على إيجائه إلى فعل المراد وترك المكروه، كإرادة سلطان الإسلام وأنصاره من أهل الذمّة الإيوان، وكراهيتهم منهم الكفر، لما لهم في ذلك من النفع المختصّ ببيثارهم دون إيجائهم، / [[ص ١٠٦]] مع كونهم قادرين على إيجائهم إليه واصطلامهم دونه، لم يكن في ذلك نقص على المرید الكاره، ولم يصفه أحد بالغلبة.

وهذه صفة ما أَراده تعالى وكرهه من عباده، لأنَّ نفعه مختصّ بهم، وهو موقوف على حصول ذلك عن إيثارهم دون قهرهم، مع كونه سبحانه قادراً عليه وإن لم يفعله، فلا يجوز وصفه تعالى -

/ [[ص ٣٤]] وهؤلاء - أيديك الله - هم الدهرية القائلون بأن الدهر سمرديّة لا أوّل له ولا آخر. وأن كلّ حركة تحرك بها الفلك فقد تحرك قبلها بحركة من غير نهاية، وسيتحرك بعد بحركة بعدها حركة لا إلى غاية. وأنه لا يوم إلا وقد كان قبله ليلة، ولا ليلة إلا وقد كان قبلها يوم، ولا إنسان إلا أن يكون من نطفة، ولا نطفة تكونت إلا من إنسان، ولا طائر إلا من بيضة، ولا بيضة إلا من طائر، ولا شجرة إلا من حبة، ولا حبة إلا من شجرة.

وأنّ هذه الحوادث لم تزل تتعاقب ولا تزال كذلك، ليس للماضي فيها بداية، ولا للمستقبل فيها نهاية. وهي مع ذلك صنعة لصانع، لم يتقدّمها، وحكمة من لم يوجد قبلها، وأنّ الصنعة والصانع قديمان لم يزالا، تعالى الله الذي لا قديم سواه، وله الحمد على ما أسداه، من معرفة الحقّ وأولاه. وأنا بعون الله أورد لك طرفاً من الأدلّة على بطلان ما ادّعاه الملحدون، وفساد ما تحيّل الدهريون.

/ [[ص ٣٥]] دليل:

تمّ يدلّ على أنّ الحوادث الماضية لا بدّ لها من أوّل، أنّنا في كلّ وقت من أوقات زماننا، بين آخر ما فيها، وأوّل مستقبلها. فقد علمنا - لا محالة - آخر ما مضى، وهو أحد طرفيه. ثمّ نحن نعلم علماً لا نشكّ فيه أنّ ما يأتي من مستقبل الحوادث إلى مائة سنة، يكثر عدد الماضي، ويزيد فيه.

فمعلوم أنّه قبل الزيادة أقلّ عدداً منه إذا انضمت (أي الزيادة) إليه.

وهذا يدلّ على تناهي عدد ما مضى وحصر طرفيه، لأنّه لو كان لا نهاية له لم تتصور العقول دخول التكرار فيه.

وقد صحّ بما بيّنناه أنّ الحوادث الماضية تصير إلى مائة سنة أكثر عدداً ممّا هي اليوم عليه.

فبان بهذا تنهايتها، وصحّ أوّلها كما صحّ آخرها، ويطل مقال الدهرية فيها.

معارضة:

وقد قال الملحدون: إنّ جميع ما ذكرتموه في الماضي عائد عليكم في المستقبل، لأنكم تقولون: إنّ أفعال الله تعالى المستقبلية لا آخر لها، ومع هذا فقد علمتم أوّلها، وهو أحد طرفيها، فيجب أن يكون ما يوجد إلى مائة سنة ينقص منها. وإذا دخل النقصان فيها دلّ على تنهايتها وانحصار طرفيها.

غنيّ عنه، لأنّ صفة القبح صارف قويّ، فلا يصحّ أن يفعله إلا من جهل ثبوتها أو دعت الحاجة إلى الفعل أو الترك لينفي الصارف بالجهل أو يقابل داعي الحاجة لصارف القبح.

وكونه تعالى لا يفعل القبيح مقتضياً أن لا يريد، من حيث لو أراد لم يرده إلا بإرادة يفعلها على ما سلف بيانه، وإرادة القبيح قبيحة، لأنّ كلّ من علمها إرادة لتقبيح علم قبحها، وذلك مقتض لكونه تعالى فاعلاً للقبيح وقد بيّننا فساده فثبت / [[ص ٤٨]] أنّه لا يريد القبيح، وإذا ثبت أنّه سبحانه لا يريد القبيح ثبت أنّه كاره له، لأنّه لا يجوز أن يخلو ما كلّفه تعالى من الإرادة والكراهة.

وكذلك وجب كونه تعالى مريداً لما فعله وكلّفه، لاستحالة فعله سبحانه ما لا غرض فيه، وتكليف ما لا يريد ولا يكرهه، فما علمناه مراداً له سبحانه حكماً بحسنه، فإن علمناه كارهاً للإخلال به وجب الحكم بوجوده، وما علمناه مكروهاً له حكماً بقبحه ووجوب اجتنابه.

وكونه تعالى مكلّفاً فعل المثليين والمختلفين والضدّين واجتناب ما له هذا الحكم، موجب إقدار المكلّف على ذلك قبل وقوعه، ومزجياً لعنته بالتمكين منه والعلم به واللفظ فيه، وكون ذلك شاقاً مقتض لكونه وصلة إلى ما لا يحسن الابتداء به من النفع، لأنّ خلاف ذلك ينقض كونه سبحانه عادلاً.

* * *

كنز الفوائد (ج ١) / أبو الفتح الكراجكي (ت ٤٤٩ هـ):

/ [[ص ٣٣]] مختصر من الكلام في أنّ للحوادث أوّلاً:

اعلم أيديك الله أنّ من الملحدة فريقاً يثبتون الحوادث ومحدثها، ويقولون: إنّ لا أوّل لوجودها، ولا ابتداء لها.

ويزعمون أنّ الله سبحانه لم يزل يفعل ولا يزال كذلك، وأنّ أفعاله لا أوّل لها ولا آخر.

فقد خالفونا في قولهم: إنّ الأفعال لا أوّل لها. إذ كنّا نعتقد أنّ الله تعالى ابتدأها، وأنّه موجود قبلها. ووافقونا بقولهم: لا آخر لها، لأنّهم وإن ذهبوا إلى بقاء الدنيا على ما هي عليه، واستمرار الأفعال فيها، وأنّه لا آخر لها، فإنّنا نذهب في دوام الأفعال إلى وجه آخر، وهو تقضي أمر الدنيا، وانتقال الحكم إلى الآخرة، واستمرار الأفعال فيها، من نعيم الجنّة الذي لا ينقطع عن أهلها، وعذاب النار الذي لا ينقضي عن المخلّدين فيها، فأفعال الله سبحانه من هذا الوجه لا آخر لها.

انفصال:

يقال لهم: بين الماضي والمستقبل في ذلك فرق، وهو أن الحوادث الماضية ليس منها إلا ما كان موجوداً قبل مضيّه، فقد شمل جميعها حكم الوجود، فوجب أن يزيد فيها كل ما يخرج إلى الوجود.

وليس المستقبل كذلك، لأنّها لم توجد، وإنّما هي في إمكان الفاعل، فلا يصحّ فيها النقص، ولا سبيل إلى القول فيها بالتناهي.

/ [[ص ٣٦]] دليل آخر على تناهي ما مضى:

وهو أنّه قد مضت أيّام وليالٍ، ووقفنا اليوم عند آخرها، فلا يخلو أن تكون الأيام أكثر عدداً من الليالي، أو يكون الليالي أكثر من الأيام، أو يكونا في العدد سواء.

فإن كانت الأيام أكثر من الليالي تناهت الليالي، لأنّها أقلّ منها، واقتضى ذلك تناهي الأيام أيضاً، لبطلان اتّصالها قبل الليالي بغير ليالٍ بينها، فوجب على هذا الوجه تناهيها معاً.

وإن كانت الليالي أكثر من الأيام كان الحكم فيها نظير ما قدّمنا من تناهي الأوّل، فتناهي الأيام لزيادة الليالي عليها، ويقتضي ذلك تناهي الليالي أيضاً، لفساد اتّصالها قبل الأيام بغير أيّام بينها، فوجب على هذا الوجه الآخر تناهيها معاً.

وإن كانت الأيام والليالي في العدد سواء، كان بمجموعها أكثر عدداً من أحدهما بانفراده.

وهذا يشهد بتناهيها، إذ لو كان كل واحدٍ منهما في نفسه غير متناهٍ ما تصوّرت العقول عدداً أكثر منه.

وقد علمنا أن الليالي مع الأيام جميعاً أكثر عدداً من أحدهما، وهذا موضح عن تناهيها.

وبهذا الدليل نعلم أيضاً تناهي جميع ما مضى من الحركات والسكنات، ومن الاجتماعات والافتراقات، ومن الطيور والبيض، والشجر والحبّ، وما يجري مجرى ذلك.

معارضة:

قال الملحدون: هذا الكلام عائد عليكم في نعيم المؤمنين في الجنّة، وعذاب الكافرين في النار. وقد زعمتم (أنّ) كلّ واحدٍ منها لا نهاية له، ولستم تذهبون إلى أنّ أحدهما أكثر من الآخر، فنخاطبكم بما ذكرتم، ولكن نقول لكم: إنّهما بمجموعهما أكثر عدداً من أحدهما، وهذا يوجب تناهيها جميعاً وحصرهما.

/ [[ص ٣٧]] انفصال:

يقال لهم: هذا الذي ذكرتموه لا يصحّ في المستقبلات، وهو لازم لكم في الماضيات، لأنّ الأعداد إذا يضمّ بعضها إلى بعض بعد وجودها وحصرها، وعدد الليل والنهار الماضيات فقد جدا وانحصرا بالفراغ منها، والوقوف عند آخرهما، فصحّ ضمّ بعضها إلى بعض، وأمکن ما ذكرنا فيها.

والمستقبلات من نعيم أهل الجنّة وعذاب أهل النار، فأمر متوقّعة لم توجد، وليس لها آخر، لأنّها تكون دائمة بغير انقضاء. وما لم يوجد من العدد فلا يصحّ فيه ضمّ بعض إلى بعض، وما يتوقّع حدوثه أبداً بغير نهاية لا يكون مثل ما قد حدث وكان وتناهي، بإدراك آخره في كلّ حال.

دليل آخر:

ومّا يدلّ على أنّ للأفعال الماضية أولاً، كونها ووجودها، ولو لم يكن لها أول ما صحّ وجودها، لأنّها كالعدد الذي لا يصحّ أن يتوالى إلا أن يكون له أول، إمّا واحداً أو جملةً يبتدأ بها تقوم مقام الواحد.

انفصال:

قيل لهم: لا يجب ذلك من قبّل أن المستقبل منوط بقدرة القادر، والعاذ يصحّ منه أن يعدّ ما دام حيّاً، فإذا كان ليس لوجوده آخر صحّ أن ليس لعدّه آخر، ومع ذلك فلا بدّ من أن يكون لعدده أول.

دليل آخر:

ومّا يدلّ على أنّ الأفعال لا يصحّ وجودها إلا بعد أن يبتدأ بأولها، أنّه لو قيل لرجل: لا تدخلن داراً حتّى تدخل قبلها غيرها، لم يصحّ منه دخول شيء من الدور أبداً، ولم يمكن ذلك إلا بأن يبتدأ بواحدةٍ منها.

/ [[ص ٣٨]] سؤال:

فإن قالوا: هذا يستحيل كما ذكرتم في المستقبل من الأفعال، لأنّه لا بدّ للمستقبلات من أول، فمن أين لكم أنّ هذا حكم الماضيات؟

جواب:

قيل لهم: علمنا ذلك من قبّل أنّ الماضيات قد كانت مستقبلة قبل وجودها ومضيّها، فلو لم يكن لها أول ما صحّ وجودها. وبعد، فلو رأينا هذا الرجل الذي مثلنا به وهو يدخل داراً بعد

فإن قالوا: إنَّ المستقبلات لا كلَّ في الحقيقة لها.
أجابوا بمثل قولنا. ثمَّ لم ينفعهم ذلك فيما سألنا، لأنَّ الفراغ ممَّا
لا نهاية له قد صحَّ عندهم، وهو غير صحيح عندنا، إذ يلزمهم
تقضي المستقبلات حتَّى توقف عند آخرها.

فإن قالوا: إنَّ الشمس تتحرَّك بحركةٍ واحدةٍ باقيةٍ دائمةٍ.
قيل لهم: إنَّه ليس يلزمنا قبول ما لا طريق إلى فهمه، ولا سبيل
لمدعيه إلى إثبات علمه. وهذا الذي زعمتموه دعوى عارية من
برهان.

وبعد، فإنَّا إذا لم ننازعكم في ذلك نسألكم فنقول: ألستم
معترفين بأنَّ الشمس قد دارت الفلك قبل هذه الدورة التي هي
فيها دوراتٍ لا نهاية لها؟

/ [[ص ٤٠]] فلا بدَّ لهم من الإقرار بذلك، فيقال لهم: فقد
عاد الأمر إلى الفراغ ممَّا لا نهاية له. فما أنكرتم أن تنقضي دوراتها
المستقبلية التي تقولون: إنَّها لا نهاية لها، ويفرغ منها حتَّى يقف عند
آخرها كما فرغت فيما مضى، وهي الآن في آخره؟

فإن قالوا: هذا مستحيل في المستقبل، وهو صحيح في الماضي.
قيل لهم بنظير الكلام المتقدِّم، وهو أنَّ الماضي قد كان
مستقبلاً، فلو استحال أن يصير المستقبل ماضياً لاستحال في
الماضي، لأنَّه قد كان مستقبلاً.

مسألة أخرى عليهم:

يقال لهم: أيجوز أن تدور الشمس في المستقبل دورات بعد
الدورات الماضية أم لا يجوز ذلك؟

فإن قالوا: غير جائز، قيل لهم: لمَّ زعمتم ذلك؟ وعندكم أنَّها
تدور في المستقبل دورات لا نهاية لعددتها، أفليس في ذلك ما يفي
بها قد مضى؟

فإن قالوا: لا يفي به، جعلوا الماضي أكثر من المستقبل،
وأوجبوا تناهي المستقبل.

وإن قالوا: إنَّ الشمس ستدور دورات يفي عددها بما مضى،
أوجبوا تناهي ما مضى. وقيل لهم: أفبقي من المستقبل بعد ذلك
بقية؟

فإن قالوا: لا، أقروا بوجود الأوَّل والآخر، وأوجبوا تناهي
الزمان من طرفيه، وجعلوا له لدورات الشمس بداية ونهاية، وهو
خلاف ما ذهبوا إليه.

وإن قالوا: إنَّه ستدور دورات يفي بما مضى، ويبقى من

دار، فقلنا له: هل كان بعد دخولك هذه الدور ابتداءً، حتَّى يقول
لنا: لم أبتدئ بدار منها، ولا دخلت داراً حتَّى دخلت قبلها دوراً
لا تنتهي، فعلمنا أنَّه كاذب فيما ادَّعى.

دليل آخر:

وممَّا يدلُّ على تناهي الأفعال الماضية وانحصارها وصحَّة
طرفيها، خروجها إلى الوجود على كمالها وفراغ فاعلها منها، وكلُّ
شيءٍ فعله الفاعل فقد يُتوهم منه أن يفعل أمثاله، وهذا وجه
صحيح يدلُّ على تناهيها وانحصار طرفيها، لجواز وجود أكثر
منها.

معارضة:

وقد قال الملحده: هذا راجع عليكم في نعيم أهل الجنة، لأنَّ
الله تعالى يقدر على أمثاله، فيتناهى بوجود أكثر منه.

انفصال:

فيقال لهم: ومتى صحَّت المماثلة بين الموضوعين؟ والأفعال
الماضية قد خرج جميعها إلى الوجود. ونعيم أهل الجنة ليس له
جميع يخرج إلى الوجود، وإنَّما يوجد شيء من غير أن يوقف له على
وجه آخر من الوجوه.

فإن قالوا: فقد لزمكم على هذا أن يكون الله تعالى وعد أهل
الجنة بنعيم لا يصلون إلى جميعه، ولا ينالون سائرته.

/ [[ص ٣٩]] قيل لهم: قد أعلمناكم أنَّه لا جميع له في الحقيقة
ولا سائرته، إذ ليس له (آخر). والذي وعدهم الله به هو نعيم
متَّصل غير منقطع، فلو وجد حتَّى لا يبقى منه شيء يُنتظر لكان
في الحقيقة لم يَفِّ لهم بما وعده.

فإن قالوا: إنَّ الأفعال الماضية أيضاً لا كلَّ لها في الحقيقة،
لاستحالة حصرها.

قيل لهم: ولمَّ زعمتم ذلك؟ وقد سلَّمتم لنا أنَّها قد دخلت في
باب الوجود عن آخرها، واشتمل الحدوث عليها.

مسألة على الملحده:

يقال لهم: أخبرونا عن الشمس، أليس لم تتحرَّك بحركة حتَّى
تحرَّكت قبلها بحركات لا نهاية لها؟

فإن قالوا: بلى، قيل لهم: فإذا جاز أن تفرغ الحركات التي لا
نهاية لها، وتحرَّكت الشمس بها كلُّها حتَّى تنتهي إلى آخرها، فألاً
جاز أن تتحرَّك بالحركات المستقبلية كلُّها حتَّى تفرغ منها، وتقف
عند آخرها، ولا يبقى مستقبل بعدها؟

شبهة كانت أكبر مما في يديه، وتكلمت عليها بكلام لم أقنع به فأحكيه.

ثم إنِّي كتبت كتاباً إلى بغداد إلى حضرة سيّدنا الشريف المرتضى ذي المجدين عليه السلام، وذكرت الشبهة فيه، فورد إليّ جوابه عنها.

فأنا أذكر الشبهة والجواب وما وجدته بعد ذلك من الكلام في هذا الباب.

الشبهة:

قال الملحد مستدلاً على أنّ الصانع لم يتقدّم الصنعة: إنِّي وجدت ظاهرهما لا يخلو من ثلاث خصال: إمّا أن تتقدّم الصنعة عليه، أو أن تتأخّر عنه، أو أن يكونا في الوجود سواء.

وقد فسد باتّفاق تقدّمها عليه.

/ [[ص ٤٣]] قال: ويفسد أيضاً تقدّمه عليها، إذ كان لا يخلو من أن يكون تقدّمه بمدّة محصورة وتقدير أوقات متناهية، أو بمدّة غير محدودة وتقدير أوقات غير محصورة.

قال: وإن [كان] تقدّمها بمدّة لا تُحدّد، وتقدير أوقات لا تتناهى وتُحصّر، فلا آخر متناهٍ، وله أوّل وآخر. فكما أنّ آخره حدوث الصنعة، فكذلك أوّل حدوث الصانع. ونعوذ بالله من القول بذلك.

قال: وإن [كان] تقدّمها بمدّة لا تُحدّد، وتقدير أوقات لا تتناهى وتُحصّر، فلا آخر لهذه المدّة، كما لا أوّل لها. وإذا لم يكن لها آخر فقد بطل حدوث الصنعة.

وإن نفيتم الأوقات والأزمان التي يصحّ هذا فيها فإنّه لا يمكنكم إنكار تقديرها، وفي التقدير يلزم هذا هنا.

قال: فهذا دليل على أنّ الصنعة والصانع قديمان لم يزالا.

والجواب قاله الشريف المرتضى عليه السلام:

أمّا الصانع من حيث كان صناعاً فلا بدّ من تقدّمه على صنعته، سواء أكان قديماً أو محدثاً، لأنّ تقدّم الفاعل على فعله حكمٌ، يجب له من حيث كان فاعلاً.

ويستوي في هذا الحكم الفاعل القديم والفاعل المحدث، غير أنّ الصانع القديم يجب أن يتقدّم صنعته بما إذا قدرناه أوقاتاً وأزماناً كانت غير متناهية ولا محصورة.

ولا يجب هذا في الصانع المحدث، بل يتقدّم الصانع من المحدثين صنعته بالزمان الواحد والأزمان المتناهية المحصورة.

والذي يدلّ على أنّ الصانع لا بدّ من أن يتقدّم صنعته

المستقبل ما لا نهاية له أيضاً. لم يبق شبهة في تناهي الماضي، وصحّ أوّله، وبطل مذهبهم في قدّمه والحمد لله.

دليل آخر على أنّ للأفعال الماضية أوّلاً:

مما يدلّ على ذلك أنّه قد ثبت أنّ كلّ واحدٍ منها محدث كائن بعد أن لم يكن، ولها محدث متقدّم عليها، فوجب أن تكون جميعها محدثة كائنة بعد أن لم / [[ص ٤١]] تكن، ولها محدث متقدّم عليها، لأنّ جميعها هو مجتمع آحادها، ولا يصحّ أن يختلف في الجمع والتفريق هذا الحكم فيها.

كما أنّ كلّ واحدٍ من الزنج بانفراده أسود، فالجميع باجتماعهم سود. والحكم في ذلك واحد في الجمع والتفريق.

وقد اجتمع معنا على أنّ جميعها أفعال الفاعل، وصنعة الصانع، والعقول تشهد بوجوب تقدّم الفاعل على أفعاله، وسبق الصانع لصنعته، وليس يخالف في ذلك إلا مكابر لعقله.

واعلم أنّ الملحده لَمّا لم تجد حيلة تدفع بها تقدّم الصانع على الصنعة، قالت: إنّه متقدّم عليها تقدّم رتبة لا تقدّم زمان، فيجب أن نطالبهم بمعنى تقدّم الرتبة ليوضّحوه، فيكون الكلام بحسبه. وقد سمعنا قوماً منهم يقولون: إنّ معنى ذلك أنّه الفعّال فيها، والمدبّر لها.

فسألناهم: هل ذلك يدافع عنها حقيقة الحدوث، فعادوا إلى الكلام الأوّل، من أنّ كلّ واحدٍ من أجزاء الصنعة محدث.

فأعدنا عليهم ما سلف، حتّى لزمهم الإقرار بحدوث الكلّ. وطالبناهم بحقيقة المحدث والقديم، فلم يجدوا مهرباً من أنّ التقدّم والقديم في الوجود على المحدث، هو التقدّم المفهوم المعلوم، الذي يكون أحدهما موجوداً والآخر معدوماً.

وليس أيضاً من شرط التقدّم والتأخّر في الوجود أن يكون ذلك في زمان، والله تعالى متقدّم على جميع الأفعال.

وليس أيضاً من شرط التقدّم والتأخّر في الوجود أن يكون ذلك في زمان، لأنّ الزمان نفسه قد يتقدّم بعضه على بعض، ولا يقال: إنّ ذلك مقتضى لزمان آخر.

والكلام في هذا الموضوع جليل، ومن ألحق فيه سقطت عنه شُبه كثيرة.

/ [[ص ٤٢]] وقد كنت اجتمعت في الرملة برجل عجمي يُعرّف بـ (أبي سعيد البرذعي)، وكان يحفظ شبهاً في هذا الباب.

وكنت كثيراً ما أكلمه، وأستظهر بإثبات الحجّة عليه، فأورد عليّ

انقطاع لها ولا آخر، ولم يؤدِّ ذلك إلى المحال والفساد ما أدَّى إليه نفي التناهي عن الأفعال من قِبَل أولها. وقالوا: ليس بمنكر أن يدخل داخل داراً بعد دارٍ أبداً بغير انقطاع.

ومن المستحيل المنكر أن يدخل داراً قبل دارٍ أبداً بلا أوَّل. وقد استقصينا نحن هذا الكلام في مواضع كثيرة من كُتُبنا، وذكرناه في (الملخص) وغيره من أجوبة المسائل والنقوض على المخالفين.

وأما ما تضمَّنه السؤال من أن هذا يدلُّ على أن الصنعة والصانع قديان لم يزالا فمناقضة ظاهرة، لأنَّ وصف المتَّصف بالقدم ينقض كونه صفة، كما أنَّ وصف القديم بأنَّه مصنوع ينقض كونه قديماً.

وهل هذا إلَّا تصريح بأنَّ المحدث قديم، والقديم محدث؟ ولا خفاء بفساد ذلك.

وهذا آخر الجواب الوارد إليَّ من حضرة السيِّد الشريف المرتضى رحمته الله عن هذه الشبهة.

وجميع ما تضمَّنه من إطلاق القول بأنَّ بين القديم وأوَّل المحدثات أوقات لا / [[ص ٤٦]] أوَّل لها فإنَّها المراد به تقدير أوقات، دون أن يكون القصد أوقاتاً في الحقيقة، لأنَّ الأوقات أفعال.

فقد ثبت أن للأفعال أوَّلاً، فلو قلنا: إنَّ بين القديم وأوَّل الأفعال أوقاتاً في الحقيقة لناقضناه ودخلنا في مذهب خصمنا، نعوذ بالله من القول بهذا.

جواب آخر عن هذه الشبهة:

وقد قال بعض أهل العلم: إنَّه لا ينبغي أن نقول: بين القديم وبين المحدث، لأنَّ هذه اللفظة إنَّما تقع بين شيئين محدودين، والقديم لا أوَّل له.

والواجب أن نقول: إنَّ وجود القديم لم يكن عن عدم. ونقول: إنَّه لو أمكن وجود حوادث بلا نهاية ولم يتناقض ذلك، لأمكن أن يفعلها حادثاً قبل حادثٍ لا إلى أوَّل، فيكون قد وُجِدَت حوادث بلا نهاية.

ولسنا نريد بذلك أنه كان قبل أن فعل مدة يزيد امتدادها، لأنَّ هذا هو الحدوث والتجدد، وهو معنى الزمان والحركة.

فإنَّ قال قائل: إنَّه لا يثبت في الأوهام إلَّا هذا الامتداد.

ويستوي في هذا الحكم القديم والمحدث، أنه لو لم يتقدَّم عليها لم تكن فعلاً له وحادثه به، لأنَّ من / [[ص ٤٤]] شأن الفاعل أن يكون قادراً، ولا يقدر على الموجود، لأنَّ وجوده يُغني عن تعلُّق القدرة به، فهذا يدلُّ على استحالة مصاحبة الفاعل لفعله.

فأما تقدم الفعل على فاعله فأظهر فساداً، لأنَّ المؤثِّر في وجود الفعل وحدوثه كون فاعله قادراً، فكيف يتقدَّم المؤثِّر فيه على المؤثِّر؟

وأما تقدُّم الصانع القديم تعالى على صنعته فيجب أن يكون غير محصور الأوقات، وإنَّما وجب ذلك فيه ولم يجب في الصانع المحدث لكونه قديماً، لأنَّه لو كان بين القديم والمحدث أوقات متناهية لخرج من أن يكون قديماً ودخل في أن يكون محدثاً، لأنَّ من شأن القديم أن لا يكون بوجوده ابتداء، وتناهي ما بينه وبين الأوقات وبين المحدث يقتضي أن يكون بوجوده أوَّل وابتداء.

فأما ما تضمَّنه السؤال من التقسيم والتعديل في إفساد تقدُّم الصنعة على الصانع على الاتِّفاق على ذلك فغير صحيح، لأنَّ مثل هذا لا يعوَّل فيه على الاتِّفاق، بل لا بدَّ أن يُعيَّن طريق العلم، إمَّا من ضرورة أو استدلال، وقد بيَّنا ما يدلُّ على أن الصنعة لا تتقدَّم الصانع.

فأما ما مضى من السؤال من إلزام نفي التناهي والآخر عن المدَّة التي تكون بين الصانع والصنعة كما نفى عنها الابتداء والتناهي من قِبَل أوَّها فغير صحيح ولا لازم، لأنَّنا قد بيَّنا أننا متى جعلنا بين الصانع القديم وصنعته مدَّة متناهية الابتداء محصورة، لحق القديم بالمحدث، وخرج من أن يكون قديماً.

وإذا جعلناها محصورة الانتهاء لم يجب ذلك فيها، ولا أدَّى إلى ما قد علمنا فساداً من كون القديم محدثاً، ولا إلى غيره من ضروب الفساد، فلم يلزم نفي الآخر عن المدَّة قياساً على نفي الأوَّل.

وقد بيَّنا شيوخ أهل العدل في كُتُبهم الفرق بين هذين الأمرين، وقالوا: / [[ص ٤٥]] من المستحيل إثبات فاعل لم يزل فاعلاً، وليس بمنكر ولا مستحيل إثبات فاعل لا يزال فاعلاً، وبيَّنا أن نفي التناهي والابتداء عن الأفعال من قِبَل أوَّها يُخرِجها من أن تكون أفعالاً، وليس نفي التناهي عنها من قِبَل آخرها يُخرِجها من أن تكون أفعالاً.

وذكروا أن نعيم أهل الجنَّة وعقاب أهل النار دائمان، لا

وهذه الطريقة التي حكيها هي عندي قاطعة لماذة الشبهة، كافية في إثبات الحجّة على المستدل، وهي مطابقة لاختيار أبي القاسم البلخي، لأنّه لا يطلق القول بأنّ بين القديم وأوّل المحدثات مدّة.

ويقول: إنّه (أي الصانع تعالى) قبلها، بمعنى أنّه كان موجوداً ثمّ وُجِدَتْ، وهو معنى ما ذكر هذا المتكلم في قوله: إنّ وجوده قارن عدم فعله ثمّ قارن وجود فعله، فهو على هذا الوجه قبل أفعاله.

واعلم - أيّدك الله - أنّ العبارات في هذه المواضع تضيق عن المعاني، وتدعو الضرورة إلى النطق بما عهد ووجد في الشاهد، وإن لم يكن المراد حقيقة في المتعارف، ويجوز ذلك إذا كان مؤدّياً لحقيقة المعنى إلى النفس، كقولنا: قبل، وبعد، وكان، وثمّ. فليس المعهود في الشاهد استعمال هذه الألفاظ إلّا في الأوقات والمدد.

فإذا قلنا: إنّ الله تعالى كان قبل خلقه ثمّ أوجد خلقه، فليس هذا التقديم والتأخير مفيداً لأوقات ومدد وقد يتقدّم بعضها على بعض بأنفسها، من غير أن يكون لها أوقات أخرى.

وكذلك ما يُطلق به اللفظ من قولنا: إنّ وجود الله قبل وجود خلقه. فليس الوجود في الحقيقة معنى غير الموجود، وإنّما هو اتّساع في القول، والمعنى مفهوم معقول.

وقد سأل أبو القاسم البلخي نفسه، فقال:

إنّ قال قائل: أخبرونا عن أوّل فعل فعله الله تعالى، أكان من الجائز أن يفعل قبل غيره؟

/ [[ص ٤٩]] وأجاب عن ذلك فقال: هو جائز، بمعنى أن يكون لم يفعل وفعل غيره بدله، وفعله هو. فأما غير ذلك فلا يجوز، لأنّه يؤدّي إلى المحال.

وفي هذا القدر كفاية في الكلام على الملحدة الدهريّة، والحمد لله.

مسألة في تأويل خبر:

إنّ سأل سائل فقال: ما معنى قول النبي ﷺ في الخبر المروي عنه: «لا تسبوا الدهر فإنّ الله هو الدهر»؟

الجواب: قيل له: الوجه في ذلك أنّ الملحدّين ومن نفى الصانع من العرب كانوا ينسبون ما ينزل به من أفعال الله تعالى كالمرض والعافية والجذب والخصب والفناء إلى الدهر، جهلاً منهم بالصانع جلّت عظمته، ويذمّونه في كثير من الأحوال، من

قيل له: ليس يجب إذا ثبت في الوهم أن يكون صحيحاً. أليس عندكم أنّه ليس خارج العالم خلاء؟ وذلك غير متوهم. ثمّ يقال لهم: أيّ ثبت في الوهم ذلك مع فرضكم نفى الحركات والتغيرات، أم مع فرضكم إثبات ذلك؟

فإنّ قالوا: مع فرضنا إثبات ذلك قيل لهم: فيجب مع نفى ذلك أن لا يثبت هذا التوهم.

وإنّ قالوا: يثبت هذا التوهم مع فرضنا نفى ذلك. قيل لهم: فقد ثبت في التوهم النقيضان، لأنّ هذا التوهم هو أن ينتقل ويمتدّ.

قال: ثمّ يقال: أرأيتم لو قال لكم قائل: ليس يثبت في ذهني موجود ليس في / [[ص ٤٧]] جهة، فيجب أن يكون الباري ﷻ في جهة، أليس يكون يمكن أن يقال: إنّما يثبت ذلك في الوهم متى فرضتموه جسماً؟ وأمّا متى فرضتموه غير جسم ولا متحيّز فإنّه لا يثبت ذلك في الوهم، فهكذا يكون جوابنا لكم.

ثمّ قال هذا المتكلم: فإنّ قالوا: فإذا لم تثبتوا مدّة مديدة قبل الفعل فقد قلتم: إنّ الباري سبحانه لم يتقدّم فعله.

قيل: بل نقول: إنّ يتقدّم على معنى أن وجوده قارن عدم فعله ثمّ قارن وجود فعله. وقولنا: (ثمّ) يترتب على عدم الفعل لا غير.

قال: ونقول إذا فعل الله سبحانه شيئاً: إنّ يجوز أن يتقدّم، على معنى أنّه يفعل، فيكون بينه وبين يومنا من الحوادث أكثر ممّا هو الآن، وليس الكثرة والتقدّم والتأخر راجعاً إلّا إلى الحوادث دون مدّة يقع فيها.

ثمّ تكلم في نفى المدّة فقال:

والذي يبيّن أنّ تقدّم الحركات وتأخرها يثبت من دون مدّة يقع فيها أنّه لا يخلو هذه المدّة من أن يكون شيئاً واحداً لا امتداد فيه ولا ينقل من حال إلى حال، أو يكون فيه تنقل وامتداد.

والأوّل يقتضي إثبات الزمان على غير الوجه المعقول، ويقتضي أن تكون الأشياء غير متقدّم بعضها على بعض، إذا كان بالأجل تقدّمه وتأخره تتقدّم الأشياء وتتأخر ليس فيه تقدّم وتأخر.

فليت شعري أثبت التقدّم والتأخر بنفسه أم بغيره؟

إنّ كان يثبت فيه بغيره أدى إلى ما لا نهاية له، وإنّ كان ذلك الزمان متقدّماً ومتأخراً بنفسه من غير أن يكون في شيء متقدّم ومتأخر، فهلاً قيل ذلك في الحركات واستغني عن معنى غيرها؟

/ [[ص ٤٨]] فصل وبيان:

مانع، حتى كأن الذي يريده لو كان حياً قادراً، يصح أن يكون نفسه، ثم أمره الله تعالى بذلك ليبادر إليه ولم يتأخر عنه.

/ [[ص ٥٩]] ومثل ذلك قول الله ﷻ: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [فصلت: ١١].

وليس المراد أن السماء والأرض وهما جماد [نطقتا]، وإنما المعنى تيسر فعلهما وما أراده فيها.

فكأنهما لو كانتا في حكم الأحياء القادرين الذين يصح منهم النطق والإتيان لقالتا إذا أمرتا بالإتيان: ﴿أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾. ونظير هذا في الكلام كثير.

والناس يجعلون من تيسر منه الفعل كأن فعله قد أطاعه، ويقولون للشاعر الحاضر الخاطر: إن القوافي لتسمع [له] وتطيع، وإنك لترأها رأي العين، وإنها لمحصورة بين يديك.

ومرادهم أنها لا تتعدر عليه متى رامها، ولا يتوقف شيء منها إذا قصدها.

فكأنها لو كانت في حيزها ترى لرأها، أو في حكم من يطيع لأطاعت أمره إذا أمرها.

فأما الإخبار عن السماء والأرض بأتهما ﴿قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ بلفظ التذكير، فيحتمل أن يكون المعنى: أتينا بمن فينا، و(من) يصح فيه التذكير.

ومن ذلك قول الله ﷻ: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِلْجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾ [ق: ٣٠]، وجهنم في الحقيقة لا يصح أن تُخاطب، ولا يقع منها القول.

فالمعنى أنها لو كانت في حكم من يُخاطب ويصح منها القول لقال: ﴿هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾.

وقيل في الآية بوجه آخر: وهو أن الذكر لها والخطاب في الحقيقة متوجه لخزنتها، وهم القائلون: ﴿هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾.

/ [[ص ٦٠]] وإنما أضيف ذلك إليها كما يقال: قالت البلدة الفلانية، أي قال أهلها.

وقال الله تعالى: ﴿وَسَّئِلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾ [يوسف: ٨٢]، والمراد أهلها.

ومن ذلك قول الله ﷻ: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النور: ٢٤]، وقوله (جَلَّ اسمه): ﴿وَقَالُوا لَجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي

حيث اعتقدوا أنه الفاعل بهم هذه الأفعال، فنهاهم النبي ﷺ عن ذلك، وقال لهم: «لا تسبوا من فعل بكم هذه الأفعال»، ممن يعتقدون أنه هو الدهر، فإن الله تعالى هو الفاعل لهذه الأفعال، وإنما قال: إن الله هو الدهر من حيث نسبوا إلى الدهر أفعال الله تعالى.

وقد حكى الله تعالى عنهم قولهم: ﴿مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ [الجاثية: ٢٤].

وقال لبيد: / [[ص ٥٠]] في قروم سادة من قومه نظر الدهر إليهم وابتهل أي دعا عليهم.

* * *

/ [[ص ٥٧]] فمن ذلك قول الله ﷻ: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠]، فدليل شاهد بأن المراد بذلك ليس هو القول، ولا يصح فيه حقيقة الأمر، لأنه لو كان يأمر الشيء في الحقيقة بالكون، كان لا يخلو من حالين:

/ [[ص ٥٨]] إما أن يأمره بذلك والشيء في حال عدمه، أو في حال وجوده.

ومحال أن يأمره وهو في حال عدمه، لأنَّ المعدوم في الحقيقة ليس بشيء فيتوجه إليه الأمر.

والذين يثبتون أنه شيء في حال عدمه من المتكلمين لا يخالفون في أنه لا يصح أن يُؤمر.

ومحال أيضاً أن يأمره وهو في حال وجوده، لأنَّ الموجود هو الكائن.

ولا يقال للكائن: (كن)، كما لا يقال للساكن: (اسكن).

وأيضاً فلو كان يأمره في الحقيقة (بالكون) لكان الشيء المأمور هو الذي يفعل نفسه ويكونها.

ولا يصح من شيء أن يفعل إلا أن يكون حياً قادراً، ولا يصح منه أن يفعل الحكم المتقن إلا بعد كونه عالماً.

وهذا كله على أن المعدوم لا يُؤمر ولا يفعل نفسه. ولم يبق إلا أن يكون ذلك مجازاً في القول.

والمراد به الإخبار عن تيسر الفعل على الله سبحانه، أنه إذا أراده، وأنه غير متعذر منه، ومتى أراد كونه كان بغير حائل ولا

في العلوم، لتفاوت الصور، وارتكاب أقل القبيحين، مع إمكان التخلُّص، والجبر باطل.

/ [[ص ١٩٨]] [نفي القبيح عنه تعالى]:

واستغناؤه وعلمه، يدلّان على انتفاء القبيح عن أفعاله تعالى، مع قدرته عليه، لعموم النسبة، ولا ينافي الامتناع اللاحق.

[نفي الغرض الفاعلي فيه تعالى وإثبات الغرض في فعله]:

ونفي الغرض يستلزم العبث، ولا يلزم عوده إليه.

/ [[ص ١٩٩]] [إرادته للطاعة وكراهته للمعصية]:

وإرادة القبيح قبيحة، وكذا ترك إرادة الحسن والأمر والنهي، وبعض الأفعال مستندة إلينا، والمغلوبيّة غير لازمة، والعلم تابع.

[نفي الجبر]:

[[ص ١٩٩]] والضرورة قاضية باستناد الأفعال إلينا،

والوجوب للداعي لا ينافي القدرة - كالواجب -، والإيجاد لا يستلزم العلم إلّا مع اقتران القصد فيكفي الإجمال، ومع الاجتماع يقع مراده تعالى، والحدوث اعتباري، وتعدُّر المماثلة في بعض الأفعال لتعدُّر الإحاطة، ولا نسبة في الخيريّة بين فعلنا وفعله تعالى، والشكر على مقدّمات الإيثار، / [[ص ٢٠٠]] والسمع متأول، ومعارض بمثله، والترجيح معنا.

وحسن المدح والذمّ على المتولّد يقتضي العلم بإضافته إلينا، والوجوب باختيار السبب لاحق، والذمّ في إلقاء الصبّي عليه لا على الإحراق.

[القضاء والقدر]:

والقضاء والقدر إن أريد بهما خلق الفعل لزم المحال، أو الإلزام صحّ في الواجب خاصّة، أو الإعلام صحّ - مطلقاً -، وقد بينه أمير المؤمنين عليه السلام في حديث الأصبغ.

[الهدى والإضلال]:

/ [[ص ٢٠٢]] والإضلال الإشارة إلى خلاف الحقّ وفعل الضلالة والإهلاك، والهدى مقابل ذلك، والأولان منفيان عنه تعالى.

[عدم تعذيب غير المكلف]:

وتعذيب غير المكلف قبيح، وكلام نوح مجاز، والخدمة ليست عقوبة له، والتبعيّة في بعض الأحكام جائزة.

[التكليف]:

والتكليف حسن، لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه،

أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿١٠٤﴾
[فُصِّلَتْ: ٢١]، فالقول عندنا في ذلك كله: إنّه على الاستعارة ومجاز اللغة دون الحقيقة.

والمعنى فيه أنّ الجوارح لو كانت ممّا تنطق لنطقت على أصحابها بالشهادة، وقالت: أنطقنا الله.

وقد يجوز في أبعاض الإنسان ما تقام الشهادة بفعله، وإن لم يكن نطق.

والعرب تقول: (رُبَّ عين أنطق من لسان)، ويقولون: (عينك تشهد بسحرك، ونظرك يدلّ على خبرك). والشواهد على هذا كثيرة، وفيما ذكرناه كفاية.

* * *

مجمع البيان (ج ١) / الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):

[[ص ١٤٢]] وفي هذه الآية [أي قوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٨﴾]] دلالة على أنّه تعالى لم يرد من عباده الكفر ولا خلقه فيهم، لأنّه لو أَرَادَهُ مِنْهُمْ أَوْ خَلَقَهُ فِيهِمْ لَمْ يَجِزْ أَنْ يَضِيفَهُ إِلَيْهِمْ بِقَوْلِهِ: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾، كما لا يجوز أن يقول لهم: كيف أو لِمَ كُنْتُمْ طَوَالًا أَوْ قِصَارًا؟ وما أشبه ذلك ممّا هو من فعله تعالى فيهم.

* * *

[[ص ١٧٣]] وفي هذه الآية [أي في قوله تعالى: ﴿فَأَرْزَلْهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴿٣٦﴾]] دلالة على أنّ الله تعالى لا يريد المعصية، ولا يصدّد أحداً عن الطاعة، ولا يُخْرِجُهَا عَنْهَا، ولا يُسَبِّبُ المعصية، لأنّه نسب ذلك إلى الشيطان، جلّ ربُّنا وتقدّس عمّا نُسبه إلى إبليس والشياطين. ويدلّ أيضاً على أنّ لوسوسة إبليس تأثيراً في المعاصي.

* * *

تجريد الاعتقاد / نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):

/ [[ص ١٩٧]] الفصل الثالث: في أفعاله:

الفعل المتّصف بالزائد إمّا حسن أو قبيح، والحسن أربعة، وهما عقليّان، للعلم بحسن الإحسان وقبح الظلم - من غير شرع -، ولانتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً، ولجاز التعاكس، ويجوز التفاوت

أو تمكين غير العاقل، بخلاف الإحراق عند الإلقاء في النار، والقتل عند شهادة الزور. والانتصاف عليه واجب عقلاً وسمعاً، فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم من دون عوض في الحال يوازي ظلمه، / [[ص ٢٠٧]] فإن كان المظلوم من أهل الجنة فرَّق الله تعالى أعواضه على الأوقات أو تفضّل عليه بمثلها، وإن كان من أهل العقاب أسقط بها جزءاً من عقابه، بحيث لا يظهر له التخفيف بأن يُفرَّق الناقص على الأوقات، ولا يجب دوامه، لحسن الزائد بما يختار معه الألم وإن كان منقطعاً، ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التأخير، والألم على القطع ممنوع، مع أنه غير محلّ النزاع، ولا يجب إشعار صاحبه بإيصاله عوضاً، ولا يتعيّن منافعه، والعوض عليه تعالى يجب تزايداً إلى حدّ الرضا - عند كلّ عاقل -، وعلينا يجب مساواته.

* * *

المسلك في أصول الدين / المحقّق الحلّي (ت ٦٧٦هـ):

/ [[ص ٧٧]] النظر الثاني: في أفعاله سبحانه وتعالى:

وهو يشتمل على مقدّمة ومباحث أربعة:

أما المقدّمة: فهي أنّ العدل كلام في أفعاله تعالى، وأنها حكمة وصواب.

ولا بدّ من بيان: الفعل ما هو؟ فنقول: الفعل ما وُجِدَ من مؤثّر فيه على سبيل الاختيار. وربّما حدّه الشيوخ بأنّه ما وُجِدَ بعد أن كان مقدوراً، وهم دائماً يحدّون القادر بأنّه من صحّ منه الفعل وأن لا يُفعل إذا لم يكن هناك منع، ويلزم من ذلك الدور، فإذا الحقّ ما أو ماناً إليه.

/ [[ص ٧٨]] البحث الأوّل: في أنّا فاعلون، خلافاً للأشاعرة والكلابيّة.

والدليل على ذلك وجوه:

الأوّل: أنّا نجد من أنفسنا وجدانا ضرورياً الفرق بين حركاتنا وسكناتنا وصورنا وألواننا، فنعلم أنّ ما صدر عنّا من الحركات والسكنات واقع بحسب قصودنا ودواعينا خلافاً ألواننا وصورنا، إذ ليست تابعة لذلك، فلو كانت حركاتنا وسكناتنا من غيرنا فينا لوجب أن تتساوى الحالان.

الوجه الثاني: أنّا نعلم استحقاق المدح لفاعل الواجب والمندوب، واستحقاق الذمّ لفاعل القبيح، فلولا كون الفعل صادراً منه ما أحسن مدحه ولا ذمّه.

بخلاف الجرح ثمّ التداوي، والمعاضات والشكر باطل، / [[ص ٢٠٣]] ولأنّ النوع محتاج إلى التعاضد المستلزم للسنة النافع استعمالها في الرياضة، وإدامة النظر في الأمور العالية، وتذكّر الإنذارات المستلزمة لإقامة العدل، مع زيادة الأجر. وواجب لجزره عن القبائح.

وشرائط حسنه: انتفاء المفسدة، وتقدّمه، وإمكان متعلّقه، وثبوت صفة زائدة على حسنه، وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحقّ وقدرته عليه، وامتناع القبيح عليه، وقدره المكلف على الفعل، وعلمه به أو إمكانه، وإمكان الآلة.

/ [[ص ٢٠٤]] ومتعلّقه: إمّا علم - عقلي أو سمعي -، وإمّا ظنّ، وإمّا عمل. وهو منقطع، للإجماع، ولإيصال الثواب.

وعلة حسنه عامّة، وضرر الكافر من اختياره، وهو مفسدة لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطناه، والفائدة ثابتة.

[اللطف]:

واللطف واجب، لتحصيل الغرض به، فإن كان من فعله تعالى وجب عليه، وإن كان من المكلف وجب أن يُشعره به ويوجهه، وإن كان من غيرهما شرط في التكليف العلم بالفعل، / [[ص ٢٠٥]] ووجوه القبح منقيّة، والكافر لا يخلو من لطف، والإخبار بالسعادة والشقاوة ليست مفسدة، ويقبح منه تعالى التعذيب - مع منعه - دون الذمّ، ولا بدّ من المناسبة وإلا ترجّح بلا مرّحّ بالنسبة إلى المتسبين، ولا يبلغ الإلحاء، ويعلم المكلف اللطف إجمالاً أو تفصيلاً، ويزيد اللطف على جهة الحسن، ويدخله التخيير، ويُشترط حسن البدلين، وبعض الألم قبيح يصدر عنّا خاصّة، وبعضه حسن يصدر منه تعالى ومناً، وحسنه إمّا لاستحقاقه، أو لاشتماله على النفع، أو دفع الضرر الزائدين، أو لكونه عادياً، أو على وجه الدفع، / [[ص ٢٠٦]] ولا بدّ في المشتمل على النفع من اللطف، ويجوز في المستحقّ كونه عقاباً، ولا يكفي اللطف في ألم المكلف في الحسن، ولا يحسن مع اشتغال اللذة على لطفيّته، ولا يُشترط في الحسن اختيار المتألم بالفعل.

[التعويض]:

والعوض نفع مستحقّ خالٍ عن تعظيم وإجلال، ويستحقّ عليه تعالى ب: إنزال الآلام، وتفويت المنافع لمصلحة الغير، وإنزال الغموم (سواء استندت إلى علم - ضروري أو مكتسب - أو ظنّ، لا ما يستند إلى فعل العبد)، وأمر عباده بالمضارّ أو إباحتها،

أن تكون متعلقة بالجنس الآخر، فلو كانت هذه الأفعال واقعة بقدرة العبد وقدرة الله تعالى لزم وقوع مقدور بقادرين، وإن وقعت بقدرة العبد دون قدرة الله تعالى مع تعلقها بها لزم خروجها عن التعلق.

الوجه الرابع: إذا ثبت أن الله تعالى قادر على كل مقدور، فلو كان العبد قادراً على شيء لزم اشتراك الباري والعبد في الاقتدار على ذلك الشيء، فلو أراد الباري إيقاع شيء من تلك الأشياء، وأراد العبد إيقاع ضده، فإن وقع المرادان اجتمع الضدان، وإن وقع مراد الله امتنع وقوع فعل العبد مع قدرته عليه من غير وجه منع، وإن وقع مراد العبد لزم المحذور بعينه.

لا يقال: الله سبحانه أقوى في الاقتدار من حيث هو قادر بالقدرة القديمة.

لأننا نقول: إذا تساوى في الاقتدار على ذلك الشيء لزم هذا المحذور، وإن كان الباري قادراً لذاته وبالقدرة القديمة، والعبد قادر بالقدرة المحدثّة.

/ [[ص ٨١]] والجواب عن الوجه الأوّل: قوله: لو كان العبد فاعلاً لتصرفه، لزم الترجيح من غير مرجح، لأن نسبته إلى الفعل والترك واحدة. قلنا: لا نسلم هذا، لأن الترجيح بالفاعل وإن كانت نسبته إلى الفعل والترك واحدة، لأن الفائدة للاقتدار كون الذات بحيث يصح منها أن تفعل وأن لا تفعل ليتحقق الفرق بين الموجب والقادر.

قوله: إذا انضمت الداعية إما أن يجب الفعل وإما أن لا يجب، فإن وجب لزم الجبر. قلنا: لا نسلم، لأن معنى الوجوب أنه يقع بحسبه ما دام الداعي بحاله، لكن القادر يمكنه معارضة ذلك الداعي بصارف، فيعود الفعل واجباً باعتبار بقاء الداعي، وغير واجب باعتبار الصارف.

لا يقال: نقل الكلام إلى ذلك الداعي والصارف، لأننا نقول: الداعي المذكور والصارف لا يفتقران إلى داعٍ، فالقصد يقع بمجرد كون القادر قادراً، ونمنع الاستحالة في هذا المقام.

قوله: وإن لم يجب الفعل فإن كان أولى لزم الجبر أو الترجيح من غير مرجح. قلنا: لا نسلم.

قوله: إن لم يجب الفعل معه لزم المحذور وإن وجب لزم الجبر. قلنا: لا يجب معه، والمحذور لا يلزم بتقدير كون الفعل أولى.

قوله: لو لم يكن واجباً لزم وقوع المرجوح. قلنا: هو كذلك،

لا يقال: المدح والذم على الأفعال فرع على العلم بكون الفعل فعلاً / [[ص ٧٩]] للمدح والمذموم، فلو استدل بالمدح والذم على كونه فعلاً لزم الدور.

لأننا نقول: سبق الذهن على المدح والذم دليل على العلم الضروري بكونه فعلاً له، فلو كان هناك تردّد لما حصل الجزم بالمدح والذم من غير توقّف.

الوجه الثالث: لو كانت أفعال المكلف من فعل الله تعالى فيه، لم يكن لإرسال الرّسل ولا للترغيب القرآني ولا للعظات فائدة. وبيان ذلك: أن بتقدير أن يكون الله تعالى فاعلاً للإيمان والكفر لم يكن لهذه الأشياء أثر في وقوع التكليف.

لا يقال: لم لا يجوز أن يجري الله تعالى العادة بفعل هذه الأفعال في العبد عند إرسال الرّسل وسماع العظات؟

لأننا نقول: قد كان يمكن فعل الإيمان في العبد من دون ذلك، فتوقّفه عليه عبث، والعبث قبيح بالضرورة.

احتج المخالف بوجه، أقواها: لو كان العبد فاعلاً لتصرفاته لزم الترجيح من غير مرجح، لكن ذلك محال.

بيان الملازمة: أن بتقدير كونه قادراً يكون نسبته إلى الفعل والترك واحدة، فإن فعل والحال هذه حصل الترجيح من غير مرجح، وإن لم يفعل إلا بزيادة تقتضي الترجيح من داعٍ أو إرادة، فعند ذلك إما أن يجب الفعل، أو يصير أولى، أو يبقى على ما كان عليه، ويلزم من الأوّل الجبر، ومن الثاني إما الجبر بتقدير أن يجب ما هو أولى، أو تجويز وقوع المرجوح حال كونه مرجوحاً بتقدير أن لا يجب وقوع الرجح، ومن الثالث حصول أحد الجائزين من غير مرجح، وهو محال.

/ [[ص ٨٠]] الوجه الثاني: لو كان العبد فاعلاً لتصرفاته، لكان عالماً بتفصيل تلك الأفعال، واللازم باطل، فالملزوم مثله، أمّا الملازمة فلأن الفعل الاختياري يستتبع القصد المرتب على العلم، ضرورة أن من ليس بعالم بالشيء يستحيل قصده إليه. وأمّا بطلان اللازم فلأن الواحد يُحرّك إصبعه مثلاً بتحرّك جميع أجزائها، ففي كل جزء منها حركة، مع أنه لا يعلم عدد تلك الحركات.

الوجه الثالث: ثبت في أبواب التوحيد أنه تعالى قادر على كل مقدور، ومقدورات العباد ممّا يصح أن يكون مقدوراً لله تعالى، لأنّها مساوية لمقدوراته في الجنس، والقدرة على أحد الجنسين يجب

وبالجمله أن كون الفعل طاعة أو معصية يُؤثر فيهما الوجوه التي/ [[ص ٨٤]] تقع عليها الأفعال لا القدرة، إذ لو أثرت القدرة من دون الوجه المؤثر في الحسن والقبح، لجاز أن يفعل القادرُ الفعلَ منضماً إلى الوجه المؤثر في القبح حسناً، لكن ذلك باطل بالضرورة.

ثم إننا نطالبهم بالكسب الذي يشيرون إليه تصوّراً، ثم نطالبهم بإثباته استدلالاً.

* * *

قواعد المرام/ ابن ميثم البحراني (ت ٦٩٩هـ):

[[ص ١١٠]] البحث الرابع: الباري تعالى لا يفعل فعلاً إلا لأمر لا يخلو في فعله عن غرض هو الداعي إلى ذلك الفعل، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح، وهو محال.

/ [[ص ١١١]] احتجَّ الخصم بوجهين: أحدهما: أن كل من

فعل فعلاً لأمر كان حصول ذلك الأمر أولى به من لا حصوله كان ناقصاً بذاته مستكماً بتلك الأولوية، وذلك على الله تعالى محال، وإن لم يكن أولى به بل كانا على سواء امتنع الترجيح.

الثاني: أن كل غرض يُفرض فإن الله تعالى قادر على إيجاده ابتداءً، فيكون توسُّط ذلك الفعل عبثاً.

والجواب عن الأوّل: إن عنيت بكون ذلك الأمر أولى به كونه أليق بحكمة وجوده، فلم قلت: إن ذلك يستلزم نقصان ذاته واستكماله بغيره، وإن عنيت به كونه مستفيداً للكمال لو لم يكن حاصلًا له لكان ناقصاً بذاته، فلا نُسلم أن الأولوية بهذا الاعتبار صادقة في حقّه تعالى.

سَلَمناه، لكنّه معارض بما أن الخصم أثبت لله تعالى معاني كالعلم والقدرة وغيرهما، فحصول تلك المعاني لذاته إن كان أولى به كان ناقصاً بذاته مستكماً بغيره وهو محال، وإن كان مساوياً بلا حصولها فلا ترجيح.

سَلَمناه، لكن هذه الحجّة تستلزم أن لا يقع من الله تعالى فعل أصلاً أو يقع بلا مرجح، وكلاهما محال.

وعن الثاني: أن الغرض هو الغاية من الفعل، وإيجاد الغاية من دون ما هي غاية له وهو شرط فيها محال. والله الموفق.

البحث الخامس: الباري تعالى لا يفعل القبيح ولا يخلُ بالواجب:

وبرهانه: أنه تعالى لا داعي له إلى فعل القبيح، وكل من كان

فيما الدليل على استحالته في حق المختار؟ ثم ما ذكره يلزم منه استحالة فرض وجود مختار، ويلزم أن يكون الباري سبحانه غير مختار، بل موجب لعين هذه النكته. فإن فرّقوا بكون إرادة الباري قديمة وإرادة العبد محدثة، فهو فرق / [[ص ٨٢]] بارد، فإننا نقول لهم: مع هذه الإرادة القديمة إن كانت أفعاله واجبة لزم الجبر، وإن كانت أولى أو جائزة لزم المحذورات، فتحقق أن هؤلاء أرادوا أن يثبتوا الجبر فهدموا الإسلام، وبمثل هذا يُعرف صدق قوله ﷺ: «حبك للشيء يعمي ويصم».

والجواب عن الوجه الثاني: نقول: لا نُسلم أن القادر على الفعل يجب أن يكون عالماً بكميّة أعداده وتفصيل أحكامه، بل لِم لا يجوز أن يكفي العلم بذاته ليصحّ القصد إليها وإن لم يعلم كمّيّة ما يقع من ذلك الجنس؟ إذ الكمّيّة عرض تابع للحقيقة، والحقيقة هي فعل الفاعل في نفس الأمر.

والجواب عن الوجه الثالث: لِم لا يجوز أن يقع الفعل بقدرة الله تعالى إن أراد، وإن لم يرد بقدرة العبد؟

قوله: يلزم الخروج عن التعلّق. قلنا: هذا مسلّم، لكن ما الدليل على استحالته؟ فإن الفعل بعد وجوده ينقطع القدرة عن التعلّق. على أن أبا هاشم وأتباعه يمنعون من تعلّق قدرة الله بعين مقدور العبد.

/ [[ص ٨٣]] والجواب عن الوجه الرابع: نقول: لِم لا يجوز أن يقع مراد الله تعالى؟

قوله: يلزم امتناع مقدور العبد من غير منع. قلنا: لا نُسلم، لأنّ على تقدير اشتراك قادرين في مقدور يكون وقوع ذلك المقدور بأحد القادرين مبطلاً لتعلّق الآخر به.

قوله: هما متساويان في الاقتدار. قلنا: لا نُسلم إذ نحن نعلم أنّ القويّ في الاقتدار قد يمنع الضعيف من فعله إذا قصد إلى الضدّين.

وقد ذهب النجّار عند ظهور حُجج القول بالاختيار إلى القول بالكسب ليحصل ما يكون مستنداً لاستحقاق المدح والذمّ، فزعم أنّ الله يخلق في العبد قدرةً وفعالاً، ثمّ العبد يجعل ذلك الفعل طاعةً أو معصيةً.

فيقال له: قدرة العبد إمّا أن تكون مؤثّرة في إيجاد شيء وإمّا أن لا تكون، ويلزم من الأوّل إسناد ذلك الشيء إلى العبد، ومن الثاني خلوّ القدرة عن التأثير.

الشيء صدٌّ وصرفٌ عنه، والحكيم لا يصدُّ الغير ولا يصرفه عمًا يريد منه ولا يحثُّه ولا يبعثه على ما لا يريد منه بل يكرهه.

وبعد، لو أراد المعصية من العاصي وكره منه الطاعة، لكان قد أمره بالطاعة ليتركها ونهاه عن المعصية ليفعلها، وهذا لا يُعقل. والقرآن يشهد بأن الله تعالى أمر بالطاعة لتُفعل لا لتُترك، وإن كان المأمور غير مطيع، قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذَكَّرُوا وَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا نُفُورًا ۝﴾ [الإسراء: ٤١]، فأخبر أنه صرَّف في القرآن ليتذكَّر من لم يتذكَّر، وقال تعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ...﴾ إلى قوله: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [البينة: ١ - ٥]، فأخبر تعالى أنه ما أمر المشركين الذين لم يُخلصوا العبادة إلا ليخلصوا له العبادة، وقال ﷺ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝﴾ [الطور: ٥٦].

وبعد، فكان يلزمهم أن يكون الكافر مطيعاً لله تعالى بفعل الكفر، لأنَّه قد صار إلى غرضه ومراده، ومن صار إلى غرض غيره ومراده فقد أطاعه، فلا يجوز أن يذمه ويعاقبه، مع أنه قد صار إلى غرضه.

وأيضاً لو أراد المعصية لكان محبباً لها راضياً بها، لأنَّ من أراد شيئاً من غير أن يكون مكرهاً محمولاً على إرادته فقد أحبه، فلا يلزم على هذا أن يكون المرید لشرب الدواء البشع محبباً له، لأنَّه / [[ص ١٨١]] محمول على إرادته، ومن أراد من غيره ما وقع منه ولم يكن محمولاً على إرادته كان راضياً به. وأجمع المسلمون على كفر من قال: إنَّ الله يُحبُّ الكفر والمعاصي ويرضى بها.

فإن قيل: كيف تدعون الإجماع في ذلك وقد ذكرتم في صدر المسألة أنَّ الأشعري يقول بأنَّ الله تعالى يُحبُّ وجود الفساد ويرضى بوجود الكفر؟

قيل: إنَّما يقول ذلك مقيداً بتعليق المحبة والرضا بالوجود. ولو قيل له: أتقول بأنَّ الله يُحبُّ الفساد ويرضى بالكفر من دون تقييد بالوجود والحدوث؟ لامتنع منه ولم يتجاسر على القول به، وقد قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ ۝﴾ [البقرة: ٢٠٥]، ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧]، ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ ۝﴾ [غافر: ٣١]، ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ ۝﴾ [آل عمران: ١٠٨].

احتجَّت المجبِّرة في هذه المسألة بوجوه:

كذلك امتنع وقوع القبيح منه. بيان الصغرى: أن علمه تعالى بقبح القبيح وغناه عنه صارف / [[ص ١١٢]] له عن فعله، والعلم به ضروري، ومع تحقُّق الصارف يمتنع الداعي لامتناع اجتماع الضدَّين. بيان الكبرى: أن الفعل يعتمد الداعي لامتناع الترجيح بلا مرجح، وأمَّا أنه تعالى لا يحلُّ بواجب فلاَّ الإخلال به قبيح وقد علمت امتناع صدور القبيح منه.

* * *

المنقذ من التقليد (ج ١) / سديد الدين الحمصي (ق ٧هـ):

/ [[ص ١٧٩]] القول في أنه تعالى لا يريد شيئاً من القبائح والفواحش:

ذهب جماهير أهل العدل إلى أنه تعالى لا يريد شيئاً من القبائح والفواحش والمعاصي ولم يحبها ولم يرض بها بل كرهها، كما لا يفعلها. وذهبت المجبِّرة إلى أنه تعالى أراد كلَّ ما وُجد في العالم من الفواحش والمعاصي، ولم يرد ما لم يوجد من الطاعات التي أمر المكلفين بها. وذهبت الأشعرية إلى أنه تبارك وتعالى أحبَّ وجود الفساد ورضي بوجود الكفر.

والدليل على أنه تعالى لا يريد شيئاً من القبائح، أنَّ الإرادة إنَّ كان المرجع بها إلى الداعي، على ما ذكرناه في موضعه، فلا شك في أنه لا داعي له إلى شيء من القبائح، وكذا لا داعي له إلى حثِّ العبد وبعثه على القبيح بالعقل أو الشرع، فصحَّ أنه لا يريد شيئاً من القبائح. وإنَّ كان المرجع بالإرادة إلى أمر زائد على الداعي، فإنَّ كان تعالى مریداً بإرادة حادثة لا في محلِّ - على ما يقوله أصحابنا - لم يجوز أيضاً أن يريد القبيح، لأنَّه لو أراد لأرادته بإرادة حادثة يفعلها، وإرادة القبيح قبيحة، فيكون فاعلاً للقبيح. وكان يلزم أيضاً أن يكون على صفة نقص، إذ المرید للقبيح منقوص. ألا ترى أنَّ العقلاء يستحسنون ذمَّ من أراد الفواحش والقبائح قتل الأنبياء والصالحين وانتهاك حرْمهم. ويستنقصون من أراد ذلك، ولا يستنقصون من اشتهى قبيحاً ولم يفعله ولم يعزم عليه؟ وهذا كما يدلُّ على أنه لا يجوز أن يريد القبيح بإرادة محدثة، يدلُّ على أنه لا يجوز أن / [[ص ١٨٠]] يريد لنفسه أو بإرادة قديمة، لأنَّ المرید للقبيح يستنقصه العقلاء قبل البحث عمًا به كان مریداً.

وبعد، فلا شك في أنَّ الله تعالى أمر بالطاعات كلها، ونهى عن المعاصي كلها، والأمر بالشيء حثُّ وبعثُّ عليه، والنهي عن

على عجزه ونقصه. والدالُّ علىٰ نقصه هو فقد مراده عن نفسه الذي هو ما يصير الغير به مقهوراً.

والذي يُبيِّن ذلك أنَّ سلطان الإسلام يريد من اليهودي الضعيف / [[ص ١٨٣]] المنة الاختلاف إلى المساجد وترك الاختلاف إلى البيع والكنائس، ثم لا يقع منه ما أَرادَه السلطان بل يقع خلافه، ولم يدلَّ علىٰ عجز السلطان من حيث لم يرد السلطان قهره علىٰ ذلك، بل أراد أن يفعلَه باختياره. كذلك القول في مسألتنا، فإنَّ الله تعالىٰ ما أراد الطاعة من العباد قهراً وجبراً، وإنَّما أراد أن يطيعوه ويفعلوا الخير باختياره ليستحقُّوا عليها ثواباً، فإذا لم يقع لم يلحقه تعالىٰ عجز ونقص.

يُبيِّن ما ذكرناه - من الفرق بين إرادة الشيء من الغير علىٰ سبيل الإكراه، وبين إرادته منه علىٰ سبيل الاختيار في الدلالة علىٰ العجز والضعف -: أنَّ المَلِك لو أراد أن ينهزم عدوُّه الذي يجاربه، فلم يوجد ذلك لدلَّ علىٰ عجزه، لأنَّه يريد إكراهه علىٰ الهزيمة فإذا لم يقع انكشف أنَّه لم يقدر علىٰ إكراهه علىٰ الهزيمة، فأتضح بما ذكرناه الفرق بين الإرادتين.

ومنها أن قالوا: قد علم الله تعالىٰ من حال الكافر أنَّه لا يؤمن ومن العاصي أنَّه لا يطيع، والحكيم لا يريد ما يعلم أنَّه لا يكون. والجواب عن ذلك أن نقول: هذا أصل غير مسلم، لِمَ قلتُم: إنَّ الحكيم لا يريد ما يعلم أنَّه لا يكون؟ أليس لو أخبر نبيُّ صادق أحدنا بأنَّ زيداً يشتمه ويذمُّه ويسيء القول فيه ولا يمدحه ولا يقول فيه الجميل، فإنَّه لا يريد أن يشتمه زيد ولا أن يسيء القول فيه ويريد أن يمدحه ويقول فيه الجميل، ولم يكن ذلك منه سفهاً وخلاف الحكمة؟ وكذلك فإنَّ النبيَّ ﷺ قد أراد الإيَّان من جميع الكفَّار مع إعلام الله تعالىٰ له بأنَّ قوماً منهم لا يؤمنون، ولم يكن ذلك مخالفة الحكمة.

ومنها: تمسُّكهم بالسمع من قوله تعالىٰ: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩]، وقوله تعالىٰ: / [[ص ١٨٤]] ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩].

قالوا: فدَلَّ ذلك علىٰ أنَّه تعالىٰ لا يشاء الإيَّان من جميع العباد، وذلك بخلاف مذهبكم.

والجواب عن ذلك: أنَّ المراد بالمشيئة في الآيتين مشيئة الإكراه والإلجاء، وعلىٰ ذلك أولها المفسِّرون. قال الكلبي في تفسير هذه

منها: قولهم: لو وقع ما لم يردَه الله تعالىٰ ولم يقع ما أَرادَه لدلَّ علىٰ عجزه وضعفه تعالىٰ عن ذلك، كالمَلِك في الشاهد فإنَّه إذا وقع من رعيته ما لا يريده بل يكرهه أو لم يقع ما أَرادَه منهم، دلَّ علىٰ عجزه وضعفه.

والجواب عن ذلك أن نقول: أليس المَلِك إذا لم يُوجَد ما أمر به جنده وما أحبَّه منهم، بل وجد ما لم يأمر به ولم يُحبَّه ولم يرضه، دلَّ علىٰ ضعفه ونقصه؟ ثمَّ فقد ما أمر الله تعالىٰ به وأحبَّه ورضيه لا يدلُّ علىٰ ضعفه وعجزه، فكذلك لِمَ لا يجوز أن يدلَّ فقد مراد المَلِك علىٰ عجزه وضعفه، وإن لم يدلَّ فقد مراد الله تعالىٰ علىٰ عجزه وضعفه؟

فإن قالوا: فقد ما أمر به المَلِك إنَّما يدلُّ علىٰ عجزه وضعفه لأنَّه يكشف عن أنَّه يتقوىٰ بطاعة جنده، وهذا في الله تعالىٰ محال.

/ [[ص ١٨١]] قلنا: فقولوا مثله في فقد مراده وفقد مراد الله تعالىٰ، لأنَّه تبارك وتعالىٰ لا يتقوىٰ بطاعة عباده له، ويقدر علىٰ قهرهم وجبرهم علىٰ الطاعة لو أَرادَه، والمَلِك إذا لم يقع مراده من جنده في دفع عدوِّه عنه دلَّ علىٰ أنَّه لا يقدر علىٰ قهرهم وجبرهم علىٰ الطاعة، فكذلك دلَّ فقد مراده علىٰ ضعفه.

فإن قالوا: فقد ما أمر المَلِك به إنَّما دلَّ علىٰ ضعفه لأنَّه تضمَّن فقد مراده من حيث إنَّه لا يأمر إلا بما يريد، فهناك أيضاً فقد المراد هو الدالُّ علىٰ الضعف والعجز، دون فقد المأمور به.

قلنا: علىٰ ما قرَّرتُم فقد ما أمرهم به وما أَرادَه منهم، فلم قلتُم: إنَّها لحق المَلِك الضعفُ بفقد الطاعة لأنَّه لم يوجد مراده، دون أن يكون الضعف إنَّما لحقه لأنَّه لم يوجد ما أمر به؟ وبعد، فإنَّ من مذهبهم أنَّ الإنسان قد يأمر بما لا يريده لغرض من الأغراض، فمن أين أنَّ المَلِك لا يأمر إلا بما يريده؟

ثمَّ يقال لهم: من أراد شيئاً إمَّا أن يريد أن يفعله هو، وإمَّا أن يريد من غيره الفعل. فإنَّ أراد أن يفعله هو فإنَّما أَرادَه لأنَّه الداعي قد دعاه إليه، وإذا دعاه الداعي إلى الفعل وأَرادَه فلم يقع دلَّ علىٰ أنَّه لا يتمكَّن من الفعل، إمَّا لفقد قدرته أو علمه أو غير ذلك، ويكون ذلك نقصاً في حقِّه. وإنَّ أراد من غيره الفعل، فإنَّما أن يريده منه علىٰ أن يفعله باختياره من دون أن يقهره عليه، وإمَّا أن يريده قهراً وجبراً. فإنَّ أَرادَه علىٰ الوجه الأوَّل لم يدلَّ فقده علىٰ عجزه وضعفه. وإنَّ أراد علىٰ الوجه الثاني فإذا لم يقع انكشف أنَّه ما قدر علىٰ أن يفعل ما به يصير الغير مقهوراً علىٰ الفعل، فيدلُّ

إرادته إرادة العبد من المعاصي التي يشتهيها وقع لشهوته لها، لصح ذلك القول وحسن من حيث لم يكن فيه إيهام المغالبة. على أن التشنيع الذي ألزموناه منقلب عليهم بأن يقال لهم: على قولكم وافقت إرادة إبليس إرادة الله تعالى، لأنه أراد من الكافر الكفر ومن العاصي المعصية، والله تعالى أرادهما على مذهبكم، وإرادة النبي خالفت إرادة الله تعالى، لأنه ﷺ لم يرد من الكافر والعاصي الكفر والمعصية.

فأما قول المسلمين: (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن)، لو سلمنا حصول الإجماع فيه، لكان المراد به: ما شاء الله من فعل نفسه أو من فعل غيره على سبيل الإكراه كان، وما لم يشأ من مقدور نفسه أو من غيره على سبيل الإكراه لم يقع. وذلك لأنَّ غرض من يُطلق هذا القول مدحه تعالى والثناء عليه، وإنما يحصل هذا الغرض بأن يقول معناه ما ذكرناه، لدلالته على أنه تعالى ممن لا يُعَلَّب ولا يُفَهَر، وإلا فأبى مدحة في أن ما يكون ما شاءه من سوء الثناء عليه، / [[ص ١٨٦]] وسبب أنبيائه وأوليائه وقتلهم على قول الخصم؟ هذا بأن يكون نقصاً وذمّاً أولى من أن يكون مدحاً.

ثم يقال لهم: كما أن هذا القول مشهور فيما بين الأمة، فكذلك قولهم: لا مردّ لأمر الله مشهور. ومع ذلك فمعلوم أن الكافر والعاصي قد ردّ أمر الله تعالى. ولا يقال ذلك إلا على وجه يزيل الإبهام، أو بأن يُحمَل أمره على غير التكليف.

ويقال لهم أيضاً: أليس قد اشتهر فيما بين المسلمين قولهم: (نستغفر الله من جميع ما كره الله)، وهذا يقتضي أن الله تعالى قد كره المعاصي، لأنه لو كان المراد به غير المعاصي لما حسن الاستغفار عنه.

ومنها أن قالوا: [لو] أراد الله تعالى جميع الطاعات، لكان قد أراد قضاء الدين ممن عليه دين تمكّن من أدائه، فكان يجب إذا قال لغريمه: (والله لأقضين دينك غداً إن شاء الله)، ثم جاء الغد ولم يُقَضَّ أن يحنث، لأنَّ الشرط الذي اعتبره حاصل متحقق على قولكم وهو مشيئة الله تعالى بقضاء دينه، ومعلوم بالإجماع أنه لا يحنث.

والجواب عن ذلك أن نقول: هذا الإجماع أولاً يمكن أن يُنازَع فيه، فقد روى ابن أبي حبة في كتاب من قال بالعدل عن محمد بن شعجاع، قال: حدّثني قاسم العبقرى، عن إسماعيل بن عيَّاش، عن

المشيئة: إنّها مشيئة حتم. يُبين ما ذكرناه ما ذكره تبارك وتعالى في قوله: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾﴾ [الأنعام: ١٤٨]. حكى مذهب المجبرة في المشيئة وكذبهم فيه بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾﴾، والحرص هو الكذب، فدل ذلك على أنه تعالى ما شاء منهم الشرك. وإذا قال ذلك وبيّنه في هذه الآية، وقال في الآيتين الأخيرتين أنه لا يشاء إيمانهم، وجب التلفيق بين الآيات فدفع التناقض بينهما. ولا يتم ذلك إلا بحمل المشيئة في الآيتين المذكورتين على مشيئة الإكراه.

فإن قالوا: إنّما كذبهم لأنهم قالوا ما قالوه على طريق الاستهزاء.

قلنا: ليس في الآية ما يدل على أن هذا القول صدر عنهم على طريق الاستهزاء. ثم ومن يقول حقاً على طريق الاستهزاء، فإنه لا يكذب في ذلك القول، بل يذم على أنه قال ذلك على طريق الهزء.

ومنها قولهم: لو أراد تعالى من الكافر الإيذان، ومن العاصي الطاعة - ومعلوم أن إبليس أراد كفر الكافر ومعصية العاصي -، لكان يصح القول ويحسن بأنّه ما كان ما شاء الله وكان ما شاء إبليس. وعلى العكس، بأن يقال: ما شاء / [[ص ١٨٥]] إبليس كان، وما شاء الله لم يكن. وهذا بخلاف ما أجمع عليه المسلمون من قولهم: (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن).

والجواب عن ذلك أن نقول: أليس بالاتفاق ما كان ما أمر الله تعالى به الكافر والعاصي من الإيذان والطاعة، وكان ما أمرهما به إبليس بطريق الوسواس، أفيصح أن يقال: ما أمر به إبليس كان وما أمر الله به لم يكن؟ وكذلك أوليس الله تعالى ما أحب الكفر والمعصية وما رضي بهما، وإبليس أحبهما ورضي بهما؟

ولا يقال: كان ما أحبه إبليس ورضيه ولم يكن ما أحبه الله تعالى ورضيه، وإنما لا يقال ذلك في هذه الصور لأن ذلك يقتضي المغالبة والقهر، وأنه تعالى قد فُهِرَ وُعَلِبَ. فأما إذا أزيل الإبهام في جميع ذلك بأن يقال: ما أراد تبارك وتعالى وأحبه وأمر به ورضيه لو وقع من العبد على طريق الاختيار لا على طريق الإكراه ما حصل من العبد بسوء اختياره لنفسه، وما أراد إبليس ممّا وافقت

لأنَّ إيلاَمَ الغير من دون استحقاق وسبق جريمة منه ظلم إذا لم يكن فيه نفع موافي عليه أو دفع ضرر أعظم منه، ولم يكن كأنه من قبل غير فاعله، وقبح الفعل معلوم ضرورةً.

وفيه وجه آخر من وجوه القبح، وهو أنه عبث، إذ ليس في تعذيب الطفل في الآخرة وإيلاَمه غرض المثل، بخلاف ما نقوله في إيلاَمهم في الدنيا، لأنَّ في ذلك مصلحة للمكلفين، والله تعالى يُعوضهم على ذلك أعواضاً عظيمةً موفيةً عليها، فلا يكون ظلماً ولا عبثاً. فأما في الآخرة فلا تكليف حتى يقال: تعذيبهم لطف للمكلفين، مع أنَّ القوم يُجوزون ذلك من دون اعتبار غرض ما فيه.

وقد ورد السمع مؤكداً للعقل في هذا الباب، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ / [ص ٢٠٠] وَزِرَ أُخْرَى﴾ [الأنعام: ١٦٤]، ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً﴾ [يونس: ٤٤]، ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً﴾ [فصلت: ٤٦]، ولا أبلغ وأعظم من تعذيب من لا جرم له. وقال تعالى: ﴿هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النمل: ٩٠].

ونهى رسول الله ﷺ عن قتل الذرية في بعض الغزوات، فقال: «لا تقتلوا الذرية»، فقال بعضهم: أوليسوا أولاد المشركين؟ فقال: «أوليس خياركم أولاد المشركين؟ كل نسمة تولد على الفطرة حتى يعرب عنها لسانها إما شاكراً وإما كفوراً»، وهذا يدل على رفع المؤاخذه عن الأطفال.

وروي عن أنس بن مالك، عن النبي ﷺ وقد سُئل عن أطفال المشركين، فقال: «هم خدم أهل الجنة».

وروي عن ابن عمر أنه قال في قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَصْحَابَ الْأَيْمِينِ﴾ [المدثر: ٣٩]: هم أطفال المشركين.

وتمسكت المجبرة بقوله تعالى حاكياً عن نوح: ﴿وَلَا يَلْدُوا إِلَّا فَاَجِرًا كَفَّارًا﴾ [نوح: ٢٧]، قالوا: فيعذبهم بكفرهم وفجورهم.

والجواب عن ذلك: أن المراد به أنهم سيصيرون كفاراً فجاراً، لأنَّ الطفل في حال طفوليته لا يعتقد كفاً ولا إيماناً، ولا يقع منه طاعة ولا فجور.

تمسكوا أيضاً بما نُقل: أن خديجة رضي الله عنها سألت النبي ﷺ عن أطفالها الذين ماتوا في الجاهلية، فقال: «هم في النار».

والجواب عن ذلك: أن هذا الحديث من أخبار الآحاد، فلا

حميد بن مالك، عن مكحول، عن معاذ بن جبل، عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا قال الرجل لامرأته: أنت طالق إن شاء الله فليست بطالقة، وإذا قال لعبده: أنت حر إن شاء الله فهو حر»، وهذا الخبر يقتضي الفصل بين الطاعة والمعصية في مشيئة الله تعالى، ويقتضي أن يكون الله تعالى قد شاء قضاء الدين وأن يحنث هذا الحالف الذي قدره السائل.

ثم ويمكن أن يقال بعد ترك المنازعة في الإجماع: إن قوله: (إن شاء الله) يقتضي مشيئة مستقبلية، وعندنا أن الله تعالى قد شاء جميع الطاعات عند أمره بها / [ص ١٨٧] وليس يتجدد منه تعالى مشيئة لها في كل حالة.

فعلى هذا، الشرط الذي اعتبره لم يوجد وهو تجدد مشيئة قضاء الدين بعد حلفه.

ولو قال: (والله لأقضين دينك غداً إن كان الله قد شاء ذلك مني)، فإنه لا نص في ذلك عن الأمة، حتى يدعى فيه الإجماع.

على أن قوله: (إن شاء الله) يقتضي إيقاف الكلام عن النفوذ وليس هو شرطاً، من حيث إن المخالف لا يقصد به الاشتراط وإنما يقصد به أنه غير قاطع فيما قال.

يبيِّن ذلك أن هذه المشيئة يصح دخولها في الماضي، فيقول القائل لغيره: (قد فعلت ما أمرت به أمس إن شاء الله)، ومعلوم أن الشرط لا يدخل في الماضي.

ولهذا قال الشافعي: من قال: إني صائم غداً إن شاء الله، لا يكون بهذا القول ولا بإضمار معناه ناوياً، ولا يصح صومه، لأنَّ قوله: (إن شاء الله) يقتضي الإيقاف ونفي العزم والقطع والثبات.

* * *

/ [ص ١٩٩] القول في أنه تعالى لا يُعذب بغير جريمة، ولا يُعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم وأمهاتهم:

لما ذهب المجبرة إلى أن تصرفات العباد طاعاتها ومعاصيها مخلوقة من جهته تبارك وتعالى واقعة بقضائه وقدره وأنها مرادة لله تعالى وأنه لا يقبح منه تعالى شيء من حيث إنه ليس تحت رسم وأمر ونهي، والقبيح إنما يقبح لتعلق نهي المالك به. فرعوا على هذه المذاهب أنه يحسن منه تعالى أن يخلق حيواناً ابتداءً في النار يُعذب فيها من غير جريمة، وأنه يحسن منه أن يُعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم وأمهاتهم، وقد قطعوا على أنه سيُعذبهم.

وهذا من أفحش ما يذهب إليه ذاهب وأشنعه وأقبحه، وذلك

وقالت الأشاعرة: لا نرضى بقضاء الله كله، لأنه قضى الكفر والفواحش والمعاصي والظلم وجميع أنواع الفساد.

وقالت الإمامية والمعتزلة: لا يجوز أن يعاقب الله الناس على فعله، / [[ص ٧٤]] ولا يلومهم على صنعه، ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [الإسراء: ١٥].

وقالت الأشاعرة: لا يعاقب الله الناس إلا على ما لم يفعلوه، ولا يلومهم إلا على ما لم يصنعوه، وإنما يعاقبهم على فعله فيهم وسببه وشمته ثم يلومهم عليه ويعاقبهم لأجله، ويخلق فيهم الإعراض ثم يقول: ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكَرَةِ مُعْرِضِينَ﴾ [المذثر: ٤٩]، ويمنعهم من الفعل ويقول: ﴿مَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا﴾ [الكهف: ٥٥].

وقالت الإمامية: إن الله تعالى لم يفعل شيئاً عبثاً، بل إنما يفعل لغرض ومصالحة، وإنه إنما يمرض لمصالح العباد ويُعوّض المؤلم بالثواب بحيث ينتفي العبث والظلم.

وقالت الأشاعرة: لا يجوز أن يفعل الله شيئاً لغرض من الأغراض ولا لمصلحة، ويؤلم العبد بغير مصلحة ولا غرض، بل يجوز أن يخلق خلقاً في النار مخلدين فيها من غير أن يكونوا قد عصوا أولاً.

وقالت الإمامية: لا يحسن في حكمة الله تعالى أن يظهر المعجزات على يد الكذابين، ولا يُصدّق المبطلين، ولا يُرسل السفهاء والفُسّاق والعصاة.

/ [[ص ٧٥]] وقالت الأشاعرة: يحسن كل ذلك.

وقالت الإمامية: إن الله سبحانه لم يُكلّف أحداً فوق طاقته. وقالت الأشاعرة: لم يُكلّف الله أحداً إلا فوق طاقته، وما لا يتمكن من تركه وفعله، ولا مهم على ترك ما لم يُعطيهم القدرة على فعله. وجوزوا أن يُكلّف الله مقطوع اليد الكتابة، ومن لا مال له الزكاة، ومن لا يقدر على المشي للزّمان الطيران إلى السماء، وأن يُكلّف العاطل الزّمن المفلوج خلق الأجسام، وأن يجعل القديم محدثاً والمحدث قديماً. وجوزوا أن يُرسل رسولاً إلى عباده بالمعجزات ليأمرهم بأن يجعلوا الجسم الأسود أبيض دفعة واحدة، ويأمرهم بالكتابة الحسنة ولا يخلق لهم الأيدي والآلات، وأن يكتبوا في الهواء بغير دواة ولا مداد ولا قلم ولا يد ما يقرؤه كل أحد.

وقالت الإمامية: ربنا عادل وأحكم من ذلك.

يصحّ / [[ص ٢٠١]] الاحتجاج به فيما يتعلّق بالعقائد بالاتّفاق. ثم ولئن قبلنا هذا الحديث فيمكن أن يكون المراد بالأطفال البالغين الذين قرب عهدهم بالبلوغ، فإنه قد يُعبّر عمّن قرب عهده بالبلوغ والحكم أنه طفل، قال:

وأسرع في الفواحش كل طفل

يجرّ المخزيات ولا يبالي

تمسّكوا أيضاً بأنهم يُدفعون في مقابر الكفّار دون المسلمين، ويُمنعون الميراث والصلاة عليهم والتزويج من المسلمين.

والجواب: أنّنا أنكرنا أن يُعذبوا بذنوب آبائهم، وما أشرت إليه فليست عقوبات، وإنما هي أحكام شرعية. وبيانه: أنّهم لا يُحدّون إذا زنى أبائهم، وكذا لا يُقطعون إذا سرق أبائهم، ولا ضرر على الطفل بأن يُدفن في مقابر الكفّار ولا يُصلّي عليهم المسلمون ولا يرثهم ولا يرثونه إذا كان عاقبتهم الجنة.

وأخيل ما تعلقوا به أن قالوا: [أ] ليسوا يُسترقّون ويُستخدّمون؟ وذلك تعذيب لهم، وفيه مهانة لهم واستخفاف بهم.

والجواب عن ذلك أن نقول: أمّا الاستخفاف والإهانة فمعاذ الله أن نقول بجوازه في حقهم. وأمّا ما يلحقهم من الآلام والهموم باسترقاقهم، فإن الله تعالى يُعوّضهم عن ذلك أعواضاً عظيمة موفية عليها بكثير، فليس كل ألم عقوبة. ألا ترى أن الفصد والحجامة يؤلمان الطفل وليسا عقوبتين في حقه؟ بل، ما يلحق آباءهم وأمّهاتهم باسترقاق أولادهم من الغموم والهموم، فهو عقوبة في حقهم.

* * *

نهج الحقّ / العلامة الحلّي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٧٣]] وقالت الإمامية ومتابعوهم من المعتزلة: إن جميع أفعال الله تعالى حكمة وصواب ليس فيها ظلم ولا جور ولا كذب ولا عبث ولا فاحشة، والفواحش والقبائح والكذب والجهل من أفعال العباد، والله تعالى منزّه عنها وبريء منها.

وقالت الأشاعرة: ليس جميع أفعال الله تعالى حكمة وصواب (وصواباً ظ)، لأنّ الفواحش والقبائح كلّها صادرة عنه تعالى، لأنه لا مؤثّر غيره.

وقالت الإمامية: نحن نرضى بقضاء الله تعالى حلوه ومرّه، لأنه لا يقضي إلا بالحقّ.

ذهبت الإمامية ومن وافقهم من المعتزلة إلى أن الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب، بل جميع أفعاله تعالى حكمة وصواب ليس فيها ظلم ولا جور ولا عدوان ولا كذب ولا فاحشة، لأن الله تعالى غني عن القبيح وعالم بقبح القبيح، لأنه عالم بكل المعلومات وعالم بغناه عنه، وكل من كان كذلك فإنه يستحيل عليه صدور القبيح عنه، والضرورة قاضية بذلك، ومن فعل القبيح مع الأوصاف الثلاثة استحقَّ الذمَّ واللوم. وأيضاً الله تعالى قادر، والقادر إنما يفعل بواسطة الداعي، والداعي إمّا داعي الحاجة أو داعي الجهل أو داعي الحكمة، فأما داعي الحاجة فقد يكون العالم بقبح القبيح محتاجاً إليه فيصدر عنه دفعاً لحاجته، وأما داعي الجهل فبأن يكون القادر عليه جاهلاً بقبحه فيصحُّ صدوره عنه، وأما داعي الحكمة بأن يكون الفعل حسناً فيفعله لدعوة الداعي إليه، والتقدير أن الفعل قبيح، فانتفت هذه الدعاوي، فيستحيل القبح منه تعالى.

وذهبت الأشاعرة كافة إلى أن الله تعالى قد فعل القبايح بأسرها من أنواع الظلم والشرك والجور والعدوان، ورضي بها وأحبها، فلزمهم من ذلك محالات:

/ [[ص ٨٦]] منها: امتناع الجزم بصدق الأنبياء، لأن مسيلمة الكذاب لا فعل له، بل القبيح الذي صدر عنه من الله تعالى عندهم، فجاز أن يكون جميع الأنبياء كذلك، وإنما يعلم صدقهم لو علمنا أنه تعالى لا يصدر عنه القبيح، فلا يعلم حينئذ نبوة نبينا ﷺ ولا نبوة موسى وعيسى وغيرهما من الأنبياء.

فأي عاقل يرضى لنفسه أن يقلد من لا يحزم بنبي من الأنبياء البتة، وأنه لا فرق عنده بين نبوة محمد ﷺ ونبوة مسيلمة الكذاب؟ فليحذر العاقل من أتباع أهل الأهواء والانقياد إلى طاعتهم ليبلغهم مرادهم ويربح هو الخسران بالخلود في النيران، ولا ينفعه عذره غداً في يوم الحساب.

ومنها: أنه يلزم منه تكذيب الله تعالى في قوله: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥]، ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧]، ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١]، ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦]، ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩]، ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلِهَا مُصْلِحُونَ﴾ [هود: ١١٧]، ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [الإسراء: ٣٨]، ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا

وقالت الإمامية: ما أضلَّ الله تعالى أحداً من عباده عن الدين، ولم يُرسل رسولاً إلا ﴿بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ [النحل: ١٢٥].

وقالت الأشاعرة: قد أضلَّ الله كثيراً من عباده عن الدين، ولبس عليهم وأغواهم، وأنه يجوز أن يُرسل رسولاً إلى قوم لا يأمرهم إلا بسبِّه ومدح إبليس، فيكون من سبَّ الله تعالى ومدح الشيطان واعتقد التثليث / [[ص ٧٦]] والإلحاد وأنواع الشرك مستحقاً للثواب والتعظيم، ويكون من مدح الله تعالى طول عمره وعبدته بمقتضى أوامره وذمَّ إبليس دائماً في العقاب المخلد واللعن المؤبد. وجوزوا أن يكون فيمن سلف من الأنبياء ممن لم يبلغنا خبره من لم يكن شريعته إلا هذا.

وقالت الإمامية: قد أراد الله تعالى الطاعات وأحبها ورضيها واختارها ولم يكرهها ولم يسخطها، وأنه كره المعاصي والفواحش ولم يُحبها ولا رضىها ولا اختارها.

وقالت الأشاعرة: قد أراد الله من الكافر أن يسبَّه ويعصيه واختار ذلك، وكره أن يمدحه، قال بعضهم: أحبَّ وجود الفساد ورضي بوجود الكفر.

وقالت الإمامية: قد أراد النبي ﷺ من الطاعات ما أراد الله ﷻ، وكره من المعاصي ما كرهه الله ﷻ.

وقالت الأشاعرة: بل أراد النبي ﷺ كثيراً ممَّا كرهه الله ﷻ، وكره كثيراً ممَّا أراد الله.

/ [[ص ٧٧]] قالت الإمامية: قد أراد الله تعالى من الطاعات ما أرادته أنبياءه وكره ما كرهه، وأراد ما كره الشياطين من الطاعات ولم يرد ما أرادوه من الفواحش.

وقالت الأشاعرة: بل قد أراد الله سبحانه ما أرادته الشياطين من الفواحش، وكره ما كرهه من كثير من الطاعات، ولم يرد ما أرادته الأنبياء من كثير من الطاعات، بل كره ما أرادته منها.

وقالت الإمامية: قد أمر الله ﷻ بما أرادته ونهى عمَّا كرهه. وقالت الأشاعرة: قد أمر الله ﷻ بكثير ممَّا كرهه ونهى عمَّا أراد.

فهذه خلاصة أقاويل الفريقين في عدل الله تعالى.

* * *

[[ص ٨٥]] أن الله تعالى لا يفعل القبيح:

المطلب الثالث: في أن الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يخلُّ

بالواجب:

ومنها: أنه تعالى كلف المحال، لأن الآثار كلها مستندة إليه تعالى ولا تأثير لقدرة العبد البتة، فجميع الأفعال غير مقدورة للعبد، وقد كلف بعضها، فيكون قد كلف ما لا يُطاق. وجوزوا بهذا الاعتبار وباعتبار وقوع القبح منه تعالى أن يكلف الله تعالى أن يخلق مثله تعالى ومثل نفسه، وأن يعيد الموتى في الدنيا كآدم ونوح وغيرهما، وأن يبلع جبل أبي قبيس دفعة ويشرب ماء دجلة جرعة، وأنه متى لم يفعل ذلك عدَّبه بأنواع العذاب.

فليُنظر العاقل في نفسه هل يجوز له أن ينسب ربه تعالى وتقدَّس إلى مثل هذه التكاليف الممتنعة؟ وهل يُنسب ظالم متاً إلى مثل هذا الظلم؟ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

ومنها: أنه يلزم منه عدم العلم بنبوة أحد من الأنبياء عليهم السلام، لأن دليل النبوة هو أن الله تعالى فعل المعجزة عقيب الدعوى لأجل التصديق، وكلُّ من صدَّقه الله تعالى فهو صادق، فإذا صدر القبيح منه لم يتم الدليل. أمَّا الصغرى فجاز أن يخلق المعجزة للإغواء والإضلال. وأمَّا الكبرى فلجواز أن يُصدَّق المبطل في دعواه.

ومنها: أن القبائح لو صدرت عنه تعالى لوجب الاستعاذة منه، لأنه حينئذٍ أضُرَّ على البشر من إبليس (لعنه الله)، وكان واجباً على قومه أن يقول المتعوذ: أعوذ بالشيطان الرجيم من الله تعالى. وهل يرضى العاقل لنفسه المصير إلى مقالة تُؤدِّي إلى التعوذ من أرحم الراحمين وأكرم الأكرمين وتخليص إبليس من اللعن والبعد والطرده؟ نعوذ بالله من اعتقاد المبطلين والدخول في زمرة الظالمين.

ولنقتصر في هذا المختصر على هذا القدر.

/ [[ص ٨٩]] أنه تعالى يفعل لغرض وحكمة:

المطلب الرابع: في أنه تعالى يفعل لغرض وحكمة:

قالت الإمامية: إن الله تعالى إنما يفعل لغرض وحكمة وفائدة ومصصلحة ترجع إلى المكلفين ونفع يصل إليهم.

وقالت الأشاعرة: إنه لا يجوز أن يفعل شيئاً لغرض ولا مصلحة ترجع إلى العباد ولغاية من الغايات، ولزمهم من ذلك محالات:

منها: أن يكون الله تعالى لاعباً عابثاً في فعله، فإن العابث هو الذي يفعل لا لغرض وحكمة بل مجَّاناً، والله تعالى يقول: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ ﴿٣١﴾﴾

وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرْنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ ﴿٢٨﴾ [الأعراف: ٢٨].

ومن يعتقد اعتقاداً يلزم منه تكذيب القرآن العزيز فقد اعتقد ما يوجب الكفر وحصل الارتداد والخروج عن ملة الإسلام، فليتعوذ الجاهل العاقل من هذه المقالة الرديئة المؤدية إلى أبلغ أنواع الضلالة، وليحذر من حضور الموت عنده وهو على هذه العقيدة فلا تُقبَل توبته، وليخش من الموت قبل تفتُّنه بخطأ نفسه فيطلب الرجعة ﴿رَبِّ ارْجِعُونِ ﴿٩٩﴾﴾ / [[ص ٨٧]] لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحاً فِيمَا تَرَكْتُ﴾ فيقال له: ﴿كَلَّا﴾ [المؤمنون: ٩٩ و ١٠٠].

ومنها: أنه يلزم منه عدم الوثوق بوعدده ووعيده، ولأنه لو جاز منه فعل القبيح لجاز منه الكذب، وحينئذٍ ينتفي الجزم بوقوع ما أخبر بوقوعه من الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية، ولا يبقى للعبد جزم بصدقه بل ولا ظنُّ به، لأنه لَمَّا وقع منه أنواع الكذب والشور في العالم كيف يحكم العقل بصدقه في الوعد والوعيد، وينتفي حينئذٍ فائدة التكليف وهو الحذر من العقاب والطمع في الثواب.

ومن يُجوز لنفسه أن يُفكَّر من يعتقد جواز الكذب على الله تعالى، وأنه لا جزم في البعث والنشور ولا بالحساب ولا بالثواب ولا بالعقاب؟ وهل هذا إلا خروج عن الملة الإسلامية؟ فليحذر الجاهل من تقليد هؤلاء، ولا يعتذر بأي ما عرفت مذهبهم، فهذا عين مذهبهم، وصريح مقالتهم، نعوذ بالله تعالى منها ومن أمثالها.

ومنها: أنه يلزم نسبة المطيع إلى السفه والحمق ونسبة العاصي إلى الحكمة والكياسة والعمل بمقتضى العقل، بل كلما ازداد المطيع في طاعته وزهده ورفضه للأُمور الدنيوية والإقبال على الله تعالى بالكليَّة والانقياد إلى امتثال أوامره واجتناب مناهيه نُسبَ إلى زيادة الجهل والحمق والسفه، وكلما ازداد العاصي في عصيانه ولجَّ في غيِّه وطغيانه وأسرف في ارتكاب الملامح المحرمة واستعمال الملاذِّ المزجور عنها بالشرع نُسبَ إلى العقل والأخذ بالحزم، لأن الأفعال القبيحة إذا كانت مستندة إليه تعالى جاز أن يعاقب المطيع ويثيب العاصي فيجعل المطيع بالتعب ولا تفيده طاعته إلا الخسران حيث جاز أن يعاقبه على امتثال أمره ويحصل في الآخرة بالعذاب الأليم السرمذ / [[ص ٨٨]] والعقاب المؤبد، وجاز أن يثيب العاصي فيحصل بالريح في الدارين ويتخلَّص من المشقة في المنزلتين.

أَنَّ كُلَّ مَنْ صَدَّقَهُ اللهُ تَعَالَى فَهُوَ صَادِقٌ. وَمَعَ عَدَمِ الْقَوْلِ بِأَحَدِهِمَا لَا يَتَمُّ دَلِيلُ النُّبُوَّةِ، فَإِنَّهُ تَعَالَى لَوْ خَلَقَ الْمُعْجِزَةَ لِغَيْرِ غَرَضٍ التَّصَدِيقِ لَمْ تَدَلَّ عَلَى صِدْقِ الْمُدَّعِي، إِذْ لَا فَرْقَ بَيْنَ النَّبِيِّ وَغَيْرِهِ، فَإِنَّ خَلْقَ الْمُعْجِزَةِ لَوْ لَمْ يَكُنْ لِأَجْلِ التَّصَدِيقِ لَكَانَ كُلُّ أَحَدٍ أَنْ يَدَّعِي النُّبُوَّةَ وَيَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى صَدَّقَنِي، لِأَنَّهُ خَلَقَ هَذِهِ الْمُعْجِزَةَ، وَيَكُونُ نِسْبَةُ النَّبِيِّ وَغَيْرِهِ إِلَى هَذِهِ الْمُعْجِزَةِ عَلَى السَّوَاءِ. وَلِأَنَّهُ لَوْ خَلَقَهَا لِأَجْلِ التَّصَدِيقِ لَزِمَ الْإِغْرَاءُ بِالْجَهْلِ، لِأَنَّهُ دَالٌّ عَلَيْهِ، فَإِنَّ فِي الشَّاهِدِ لَوْ ادَّعَى شَخْصٌ أَنَّهُ رَسُولُ سُلْطَانٍ، وَقَالَ السُّلْطَانُ: إِنَّ كُنْتُ صَادِقًا فِي دَعْوَى رِسَالَتِكَ فَخَالَفَ عَادَتَكَ وَاخْلَعَ خَاتَمَكَ، فَفَعَلَ السُّلْطَانُ ذَلِكَ، ثُمَّ تَكَرَّرَ هَذَا الْقَوْلُ مِنْ مُدَّعِي رِسَالَةِ السُّلْطَانِ وَتَكَرَّرَ مِنَ السُّلْطَانِ هَذَا الْفِعْلُ عَقِيبَ الدَّعْوَى، فَإِنَّ الْحَاضِرِينَ بِأَجْمَعِهِمْ يَجْزِمُونَ بِأَنَّهُ رَسُولُ ذَلِكَ السُّلْطَانِ، كَذَا هُنَا إِذَا ادَّعَى النَّبِيُّ الرِّسَالَةَ وَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُصَدِّقُنِي بِأَنْ يَفْعَلَ فِعْلًا لَا يَقْدِرُ النَّاسُ عَلَيْهِ مَقَارَنًا لِدَعْوَايَ، وَتَكَرَّرَ هَذَا الْفِعْلُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى عَقِيبَ تَكَرُّرِ الدَّعْوَى، فَإِنَّ كُلَّ عَاقِلٍ يَجْزِمُ / [[ص ٩٢]] بِصَدَقِهِ، فَلَوْ لَمْ يَخْلُقْهُ لِأَجْلِ التَّصَدِيقِ لَكَانَ اللَّهُ تَعَالَى مُغْرِبًا بِالْجَهْلِ، وَهُوَ قَبِيحٌ لَا يَصْدُرُ عَنْهُ تَعَالَى. وَكَانَ مُدَّعِي النُّبُوَّةِ كَاذِبًا حَيْثُ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ الْمُعْجِزَةَ عَلَى يَدِي لِأَجْلِ تَصَدِيقِي. فَإِذَا اسْتَحَالَ عِنْدَهُمْ أَنْ يَفْعَلَ لِغَرَضٍ كَيْفَ يَجُوزُ لِلنَّبِيِّ ﷺ هَذِهِ الدَّعْوَى؟ وَالْمُقَدِّمَةُ الثَّانِيَّةُ وَهِيَ أَنَّ كُلَّ مَنْ صَدَّقَهُ اللهُ تَعَالَى فَهُوَ صَادِقٌ مِمَّنْوعَةٌ عِنْدَهُمْ أَيْضًا، لِأَنَّهُ يَخْلُقُ الضَّلَالَاتِ وَالشَّرُورَ وَأَنْوَاعَ الْفَسَادِ وَالشَّرْكَ وَالْمَعَاصِي الصَّادِرَةَ مِنْ بَنِي آدَمَ، فَكَيْفَ يَمْتَنِعُ عَلَيْهِ تَصَدِيقُ الْكَاذِبِ؟ فَيَبْطُلُ الْمُقَدِّمَةُ الثَّانِيَّةُ أَيْضًا.

هَذَا نَصُّ مَذْهَبِهِمْ وَصَرِيحُ مَعْتَقَدِهِمْ، نَعُودُ بِاللَّهِ مِنْ عَقِيدَةِ أَدَّتْ إِلَى إِبْطَالِ النَّبَوَاتِ وَتَكْذِيبِ الرُّسُلِ وَالتَّسْوِيَةِ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَسِيلِمَةَ حَيْثُ كَذَبَ فِي ادِّعَاءِ الرِّسَالَةِ. فَلْيَنْظُرِ الْعَاقِلُ الْمُنْصِفُ وَيَخْفَ رَبَّهُ وَيَخْشَ مِنْ أَلِيمِ عِقَابِهِ وَيَعْرِضَ عَلَى عَقْلِهِ هَلْ بَلَغَ كُفْرَ الْكَافِرِ إِلَى هَذِهِ الْمَقَالَاتِ الرَّدِّيَّةِ وَالْإِعْتِقَادَاتِ الْفَاسِدَةِ؟ وَهَلْ هُوَ لَآءِ أَعْذَرَ فِي مَقَالَتِهِمْ أَمْ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى الَّذِينَ حَكَمُوا بِنُبُوَّةِ الْأَنْبِيَاءِ الْمُتَقَدِّمِينَ ﷺ وَحَكَمَ عَلَيْهِمْ جَمِيعَ النَّاسِ بِالْكَفْرِ حَيْثُ أَنْكَرُوا نُبُوَّةَ مُحَمَّدٍ ﷺ، وَهُوَ لَآءِ قَدْ لَزِمَهُمْ إِنْكَارُ جَمِيعِ الْأَنْبِيَاءِ ﷺ؟ فَهَمْ شَرٌّ مِنْ أَوْلَئِكَ، وَهَذَا قَالَ الصَّادِقُ ﷺ حَيْثُ عَدَّهُمْ وَذَكَرَ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى: «إِنَّهُمْ شَرُّ الثَّلَاثَةِ».

[الدخان: ٣٨]، ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا﴾ [آل عمران: ١٩١]، والفعل الذي لا لغرض للفاعل فيه باطل ولعب، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيراً.

ومنها: أنه يلزم أن لا يكون الله تعالى محسنًا إلى العباد ولا منعمًا عليهم ولا راضيًا لهم ولا كريماً في حقِّ عباده ولا جواداً، وكلُّ هذه تنافي نصوص الكتاب العزيز والمتواتر من الأخبار النبوية وإجماع الخلق كلُّهم من المسلمين وغيرهم، فإنَّهم لا خلاف بينهم في وصف الله تعالى بهذه الصفات على سبيل الحقيقة لا على سبيل المجاز. وبيان لزوم ذلك: أن الإحسان إنَّما يصدق لو فعل المحسن نفعاً لغرض الإحسان إلى المنتفع، فإنَّه لو فعله لا كذلك لم يكن محسنًا، وبهذا لا يُوصَفُ مطعم الدابة لتسمن حتَّى يذبحها بالإحسان في حقِّها ولا بالإِنْعَامِ عليها / [[ص ٩٠]] ولا بالرحمة، لأنَّ التعطُّفَ والشفقة إنَّما يثبت مع قصد الإحسان إلى الغير لأجل نفعه لا لغرض آخر يرجع إليه، وإنَّما يكون كريماً وجواداً لنفع الغير للإحسان وبقصده، ولو صدر منه النفع لا لغرض لم يكن كريماً ولا جواداً، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيراً.

فلينظر العاقل المنصف من نفسه هل يجوز أن ينسب ربه ﷻ إلى العبث في أفعاله، وأنه ليس بجواد ولا محسن ولا راحم ولا كريم؟ نعوذ بالله من مزال الأقدام والانقياد إلى مثل هذه الأوهام. ومنها: أنه يلزم أن يكون جميع المنافع التي جعلها الله تعالى منوطاً بالأشياء غير مقصودة ولا مطلوبة لله تعالى، بل وضعها وخلقها عبثاً، فلا يكون خلق العين للإبصار ولا خلق الأذن للسمع ولا اللسان للنطق ولا اليد للبطش ولا الرجل للمشي، وكذا جميع الأعضاء التي في الإنسان وغيره من الحيوانات، ولا خلق الحرارة في النار للإحراق ولا الماء للتبريد ولا خلق الشمس والقمر والنجوم للإضاءة ومعرفة الليل والنهار للحساب، وكلُّ هذا مبطل للأغراض والحكم والمصالح، ويبطل علم الطبِّ بالكليَّة، فإنَّه لم يخلق الأدوية للإصلاح، / [[ص ٩١]] ويبطل علم الهيئة وغيرها، ويلزم العبث في ذلك كلِّه، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيراً.

ومنها: أنه يلزم الطامة العظمى والداهية الكبرى عليهم، وهو إبطال النبوات بأسرها، وعدم الجزم بصدق أحد منهم، بل يحصل الجزم بكذبهم أجمع، لأنَّ النبوة إنَّما تتم بمقدمتين: إحداهما: أن الله تعالى خلق المعجزة على يد مدَّعي النبوة لأجل التصديق. والثانية:

قبيحاً بل مجَّاناً لغير غرض لم يكن تفاوت بين سيّد المرسلين وبين إبليس في الثواب والعقاب، فإنّه لا يثيب المطيع لطاعته ولا يعاقب العاصي لعصيانه، فهذان الوصفان إذا تجرّدا عند الاعتبار في الإثابة والانتقام لم يكن لأحدهما أولويّة الثواب ولا العقاب دون الآخر.

فهل يجوز لعاقل يخاف الله تعالى وعقابه أن يعتقد في الله تعالى مثل هذه العقائد الفاسدة؟ مع أن الواحد ممّا لو نسب غيره إلى أنّه يسيء إلى من أحسن إليه ويحسن إلى من أساء إليه قابله بالشتيم والسبّ ولم يرض ذلك منه، فكيف يليق أن ينسب ربّه إلى شيء يكرهه أدون الناس لنفسه؟

أنّه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي:

المطلب الخامس: في أنّه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي: هذا مذهب الإماميّة قالوا: إنّ الله تعالى أراد الطاعات ولم يرد المعاصي سواء وقعت أو لا، وكره المعاصي سواء وقعت أم لا، ولم يكره الطاعات سواء وقعت أم لا.

وخالفت الأشاعرة مقتضى العقل والنقل في ذلك، فذهبوا إلى أنّ الله / [[ص ٩٥]] تعالى يريد كلّ ما وقع في الوجود سواء كان طاعة أو لا، وسواء أمر به أو نهى عنه، وكره كلّ ما لم يقع سواء كان طاعة أو لا، وسواء أمر به أو نهى عنه. فجعلوا كلّ المعاصي الواقعة في الوجود من الشرك والظلم والجور والعدوان وأنواع الشرور مرادة لله تعالى، وأنّه تعالى راضٍ بها. وبعضهم قال: إنّّه محبُّ لها، وكلّ الطاعات التي لم تصدر عن الكفّار مكروهة لله تعالى غير مرید لها، وأنّه تعالى أمر بها لا يريد ونهى عمّا لا يكره، وأنّ الكافر فعل في كفره ما هو مراد لله تعالى، وترك ما كرهه تعالى من الإيمان والطاعة منه. وهذا القول يلزم منه محالات:

منها: نسبة القبيح إلى الله تعالى، لأنّ إرادة القبيح قبيح وكرهه الحسن قبيحة، وقد بيّنا أنّه تعالى منزّه عن فعل القبايح كلّها.

ومنها: كون العاصي مطيعاً بعصيانه، حيث أوجد مراد الله تعالى وفعل وفق مراده.

ومنها: كونه تعالى يأمر بما يكره، لأنّه أمر الكافر بالإيمان وكرهه منه حيث لم يوجد، وينهى عمّا يريد لأنّه نهاه عن الكفر وأراده منه. وكلّ من فعل ذلك من أشخاص البشر ينسبه كلّ عاقل إلى السفه والحمق، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، فكيف يجوز للعاقل أن ينسب إلى ربّه تعالى ما يتبرأ منه ويتنزّه عنه؟

ولا يعذر المقلّد نفسه، فإنّ فساد هذا القول معلوم لكلّ أحد، / [[ص ٩٣]] وهم معترفون بفساده أيضاً.

ومنها: أنّه يلزم منه مخالفة الكتاب العزيز، لأنّ الله تعالى قد نصّ نصّاً صريحاً في عدّة مواضع من القرآن أنّه يفعل لغرض وغاية لا عبثاً ولعباً، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ ﴿٣٨﴾﴾ [الدخان: ٣٨]، وقال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ [المؤمنون: ١١٥]، وقال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥١﴾﴾ [الذاريات: ٥٦]، وهذا الكلام نصّ صريح في التعليل بالغرض والغاية، وقال تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّت لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [النساء: ١٦٠]، وقال تعالى: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِّن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [المائدة: ٧٨]، وقال تعالى: ﴿وَتَبَلَّوْاْ أَخْبَارَكُمْ ﴿٣١﴾﴾ [محمد: ٣١].

والآيات الدالّة على الغرض والغاية في أفعال الله أكثر من أن تُحصى، فليتق الله المقلّد في نفسه ويخش عقاب ربّه وينظر فيمن يُقلّده هل يستحقّ التقليد أم لا؟ ولينظر إلى ما قال ولا ينظر إلى من قال، وليستعدّ لجواب ربّ العالمين حيث قال: ﴿أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُم مَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَن تَذَكَّرَ وَجَاءَكُمُ التَّذِيرُ﴾ [فاطر: ٣٧]، فهذا كلام الله تعالى على لسان النذير.

وهاتيك الأدلّة العدليّة المستندة إلى العقل الذي جعله الله تعالى حجّة على بريّته، وليدخل في زمرة الذين قال الله تعالى عنهم: ﴿قَبَسْرُ عِبَادِ ﴿٧٧﴾ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴿١٨﴾﴾ [الزمر: ١٧ و ١٨]، ولا يدخل نفسه في زمرة الذين قال الله تعالى / [[ص ٩٤]] عنهم: قالوا: ﴿رَبَّنَا أَرِنَا الَّذِينَ أَصَلْنَا مِن الْجِنَّ وَالْإِنْسِ فَجَعَلْنَاهُمْ نَحْتًا أَقْدَامِنَا لِيَكُونُوا مِنَ الْأَسْقَلِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [فصلت: ٢٩]، ولا يُعَدَّر بقصر العمر فهو طويل على الكفر لوضوح الأدلّة وظهورها، ولا بعدم المرشدين فالرُّسل متواترة والأئمّة متتابعة والعلماء متضافرة.

ومنها: أنّه يلزم تجويز تعذيب أعظم المطيعين لله تعالى كالنبيّ ﷺ بأعظم أنواع العذاب، وإثابة أعظم العاصين له كإبليس وفرعون بأعظم مراتب الثواب، لأنّه إذا كان يفعل لا لغرض وغاية ولا لكون الفعل حسناً ولا يترك الفعل لكونه

إنَّه تعالى لا يعاقب على فعله:

المطلب السابع: في أن الله تعالى لا يعاقب الغير على فعله تعالى:

ذهبت الإمامية والمعتزلة إلى أن الله تعالى لا يُعذَّب العبيد على فعل يفعله فيهم ولا يلومهم عليه.

وقالت الأشاعرة: إن الله تعالى لا يُعذَّب العبد على فعل العبد بل يفعل الله تعالى فيه الكفر ثم يعاقبه عليه، ويفعل فيه الشتم لله تعالى والسب له ولأنبيائه عليهم السلام ويعاقبه عليها، ويخلق فيهم الإعراض عن الطاعات وعن ذكره وذكر أحوال المعاد ثم يقول: ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكَرَةِ مُعْرِضِينَ﴾ [المذثر: ٤٩].

وهذا أشد أنواع الظلم وأبلغ أصناف الجور، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦]، ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١]، ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [النحل: ١١٨]، ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [الأنعام: ١٦٤]، وأي ظلم أعظم من أن يخلق في العبد شيئاً ويعاقبه عليه؟ بل يخلقه أسود ثم يُعذِّبه على سواده، ويخلقه طويلاً / [ص ٩٩] ثم يعاقبه على طوله، ويخلقه أكمه ويُعذِّبه على ذلك، ولا يخلق له قدرة على الطيران إلى السماء ثم يُعذِّبه بأنواع العذاب بأنه لم يطر.

فليُنظر العاقل المنصف من نفسه التارك للهوى هل يجوز أن ينسب ربه تعالى إلى هذه الأفعال؟ مع أن الواحد منا لو قال: إنك تحبس عبدك وتُعذِّبه على عدم خروجه في حوائجك، لقابل بالتكذيب وتبراً من هذا الفعل، فكيف يجوز أن ينسب إلى ربه ما يتنزه هو عنه؟

تسليك النفس / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

/ [ص ١٦٦] المطلب الثاني: في أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخلُّ بالواجب:

يدلُّ عليه أن له صارفاً عن القبيح، لأنه غني عنه وعالم بقبحه. ولا داعي له إليه، لانتفاء داعي الحاجة والحكمة، فلا يصدر الفعل عنه قطعاً.

والأشاعرة أسندوا القبائح إليه تعالى عن ذلك، لأنه كلف الكافر مع علمه بامتناع الإيذان منه، وتكليف ما لا يطاق قبيح عندكم. ولأنه تعالى جمع بين الرجال والنساء في الدنيا ومكَّن

ومنها: مخالفة النصوص القرآنية الشاهدة بأنه تعالى يكره المعاصي / [ص ٩٦] ويريد الطاعات، كقوله تعالى: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١]، و﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [الإسراء: ٣٨]، فإنَّ الله غني عنكم، و﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ﴾ [الزمر: ٧]، ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥]، إلى غير ذلك من الآيات. فترى لأي غرض يخالف هؤلاء القرآن العزيز وما دلَّ العقل عليه؟

ومنها: مخالفة المحسوس، وهو استناد أفعال العباد إلى تحقُّق الدواعي وانتفاء الصوارف، لأنَّ الطاعة حسنة والمعاصي قبيحة، ولأنَّ الحسن جهة دعاء والقبح جهة صرف، فيثبت لله تعالى في الطاعة دعوى الداعي إليها وانتفاء الصارف عنها، وفي القبح ثبوت الصارف وانتفاء الداعي، لأنه ليس داعي الحاجة لاستغنائه تعالى، ولا داعي الحكمة لمنافاتها إياها، ولا داعي الجهل لإحاطة علمه به، فحينئذ يتحقَّق ثبوت الداعي إلى الطاعات وثبوت الصارف في المعاصي، فثبت إرادته للأوَّل وكراهته للثاني.

وجوب الرضا بالقضاء:

المطلب السادس: في وجوب الرضا بقضاء الله تعالى: اتَّفقت الإمامية والمعتزلة وغيرهم من الأشاعرة وجميع طوائف الإسلام على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره.

/ [ص ٩٧] ثم إنَّ الأشاعرة قالوا قولاً لزمهم منه خرق الإجماع والنصوص الدالة على وجوب الرضا بالقضاء، هو أن الله تعالى يفعل القبايح بأسرها، ولا مؤثِّر في الوجود غير الله تعالى من الطاعات والقبايح، فتكون القبائح من قضاء الله تعالى على العبد وقدره، والرضا بالقبح حرام بالإجماع، فيجب أن لا يرضى بالقبح، ولو كان من قضاء الله تعالى لزم إبطال إحدى المقدمتين، وهي إمَّا عدم وجوب الرضا بقضائه تعالى وقدره، أو وجوب الرضا بالقبح، وكلاهما خلاف الإجماع.

/ [ص ٩٨] أمَّا قول الإمامية من أن الله تعالى منزه عن فعل القبايح والفواحش، وأنه لا يفعل إلا ما هو حكمة وعدل وصواب، ولا شك في وجوب الرضا بهذه الأشياء، فلا جرم كان الرضا بقضائه وقدره على قواعد الإمامية والمعتزلة واجباً، ولم يلزم منه خرق الإجماع في ترك الرضا بقضاء الله تعالى، ولا في الرضا بالقبايح.

لعدم العلم بقدر السكنات المتخللة في الحركات البطيئة. ولأنه لو أراد العبد حركة جسم وأراد الله تعالى تسكينه، فإن وقعا أو لم يقعا لزم المحال، وإن وقع أحدهما كان ترجيحاً من غير مرجح، لاستقلال كل منهما. ولأنه تعالى إن علم الوقوع وجب وإلا امتنع، فلا قدرة.

والجواب: أنه متمكن من الترك نظراً إلى القدرة، وغير متمكن نظراً إلى الداعي، ولا يُترجحه عن القدرة، لتساوي الطرفين بالنسبة إلى القدرة وحدها. وهو آت في حق واجب الوجود. والعلم الإجمالي كافٍ في الإيجاد. والقصد الكلي قد ينبعث عنه الفعل الجزئي باعتبار تخصيصه / [[ص ١٦٩]] بالمحل والوقت لا باعتبار القصد. وقدرته تعالى أقوى، فكان صدور فعله أولى. والوجوب المستند إلى العلم لاحق.

وكما أن فرض أحد النقيضين يقتضي وجوبه لاحقاً دون امتناع الآخر، كذا فرض العلم، لأنه مطابق له. والأصل في هيئة التطابق هو المعلوم، مع أنه آت في حقه تعالى. والكسب غير مفيد، لأن تجويز صدور الاختيار يقتضي تجويز صدور غيره، لعدم الأولوية. ولانسحاب أدلتهم عليه، فإن اختيار المعصية مغاير لاختيار الطاعة. فحصول أحدهما إن لم يكن لمرجح لزم ترجيح أحد الطرفين لا لمرجح، وإن كان لمرجح تسلسل. وكذا باقي الأدلة.

/ [[ص ١٧٠]] المطلب الرابع: في أنه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي:

هذا مذهب العدالة، خلافاً للأشاعرة، لأن له داعياً إلى الطاعة ولا صارف له عنها، وله صارف عن المعصية ولا داعي له إليها، لأنه حكيم، والحكيم له داع إلى الحسن والطاعة حسنة، وله صارف عن القبيح والمعصية قبيحة. ولأن إرادة القبيح قبيحة، لاستحسان العقلاء ذم مريد القبيح. ولأنه أمر بالطاعة ونهى عن المعصية، وهما يستلزمان الإرادة والكرهية، فإن الأمر إنما هو أمر باعتبار إرادة المأمور به. ولقوله تعالى: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا ﴿٣٨﴾﴾ [الإسراء: ٣٨]، وكذب من قال: ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا﴾ [الأنعام: ١٤٨]، وقوله: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ ﴿٣٨﴾﴾ [آل عمران: ١٠٨]، ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ ﴿٣٥﴾﴾ [البقرة: ٢٠٥]، ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧]، ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٦١﴾﴾ [الذاريات: ٥٦]، ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [البينة: ٥].

بعضهم من بعض وجعل لهم ميلاً إلى الاجتماع وحرمة، وذلك قبيح، كما يقبح منّا جمع العبيد والإماء.

وقد بينّا أن العلم تابع، والغرض في التكليف هو التعريض على معنى أنه يجعله بحيث يتمكن من الوصول إلى النفع، وقد حصل الغرض. والجامع بين العبيد والإماء إذا نهاهم عن وصول بعضهم إلى بعض وتوعدّهم عليه بعظيم الضرر، وفعل بهم ما يُقربهم من الامتثال ويُبعدهم عن المخالفة، ونصب لهم من يُؤدّبهم إذا أخلّوا بها أمروا به عاجلاً، ووعدّهم على الامتثال بعظيم النفع الذي لا يمكن الوصول إليه إلا به لم يكن قبيحاً.

/ [[ص ١٦٧]] المطلب الثالث: في خلق الأعمال:

ذهب جهم بن صفوان إلى أن لا فاعل إلا الله تعالى، وقالت الأشاعرة والنجارية: إن المحدث هو الله تعالى والعبد مكتسب، وإنه تعالى يخلق قدرة للعبد والفعل معاً. واختلفوا في الكسب، فقال الأشعري: هو إجراء العادة بإيجاد الله تعالى الفعل والقدرة معاً عند اختيار العبد، ولا أثر لقدرة العبد. وقال بعض أصحابه: معناه تأثير قدرة العبد في كون الفعل طاعة أو معصية أو عبثاً وغيرها من صفات الفعل التي يتناولها التكليف، وبها يستحق المدح والذم. وقال آخرون: إنه غير معلوم.

وذهب أهل العدل إلى أن للحيوان أفعالاً تقع بقدرتهم واختيارهم، فعند أبي الحسين ومن تابعه أن العلم به ضروري، وهو الحق. وعند باقي مشايخ المعتزلة ومن تابعهم من شيوخ الإمامية أنه كسبي.

لنا: أن كل عاقل يعلم بالضرورة حسن المدح على الإحسان والذم على الإساءة، وهو يتوقف على كون المدوح والمدموم فاعلاً. ولأن أفعالنا / [[ص ١٦٨]] واقعة بحسب قصودنا ومتنتية بحسب صوارفنا، وهو معنى الفاعل. ولأن الضرورة قاضية بالفرق بين حركاتنا الاختيارية والاضطرارية. ولقبح منه تعالى الأمر والنهي كما يقبح أمر الجهاد ونهيه. وللسمع.

احتج الخصم بأن العبد حال الفعل إن لم يمكنه الترك فهو الجبر، وإن أمكنه فإن لم يتوقف الترجيح على مرجح لزم ترجيح الممكن من غير مرجح، وإن توقف فإن كان منه عاد البحث، وإلا لزم الجبر، لامتناع الفعل من دونه ووجوبه عنده. ولأنه لو كان موجداً لفعله لكان عالماً بتفاصيله، فإن القصد الكلي لا يكفي في حصول الجزئي لتساوي نسبه إلى الجميع، والتالي باطل قطعاً،

قوله: (واحتجَّت الأشاعرة بأنَّ كلَّ فعل لغرض، فإنَّه يدلُّ على نقص فاعله واستكمالها بذلك الغرض)، فلو كان الله تعالى فاعلاً لغرض لكان ناقصاً بذاته مستكملاً بغيره، وإنَّه محال.

(وهو) أي دليل الأشاعرة (ضعيف جداً، لأنَّ الكمال والنقصان خطابيٌّ لا يجوز الاستدلال به [في] المقامات العلميَّة، [وعلى تقديره] أي وعلى تقدير جواز الاستدلال به في المقامات العلميَّة)، فالغرض عندنا هو علمه باشتغال الفعل على المصلحة العائدة إلى عبده، لا إليه تعالى).

وفي هذا نظر، فإنَّ غاية الشيء والغرض منه لا بدَّ وأن يكون متأخِّرين عنه في الوجود، وعلمه تعالى باشتغال الفعل على المصلحة متقدِّم عليه في الوجود، فلا يكون غرضاً وغاية له، بل الغرض من أفعاله تعالى تحصيل المصالح العائدة إلى عباده.

/ [[ص ٣٨٨]] (المبحث الثاني: في إثبات الغرض في التكليف:

لأنَّه) أي التكليف (فعل من أفعال الله تعالى، فالغرض لازم فيه على ما تقدَّم) من كون كلِّ فعل الله تعالى فلا بدَّ وأن يكون لغرض، (فنقول) أي في بيان تعيين (ذلك الغرض): إنَّه (لا يجوز أن يكون الإضرار) أي بالملكِّين، (لأنَّه تعالى غنيٌّ) فلا يحتاج إلى الإضرار بهم، حكيم فلا يصدر منه الإضرار مع استغنائه عنه لكونه قبيحاً، (فلا بدَّ وأن يكون هو التعريض للنفع، فلا يجوز عوده) أي عود ذلك النفع (إليه تعالى، لأنَّه كامل مطلق) أي في ذاته وصفاته وبالقياس إلى كلِّ شيء، (فبقي أن يكون) ذلك النفع (عائداً إلى العبد، ولا يجوز أن يكون عوده) إلى العبد (في الدنيا، لأنَّ العاجل) بالتكليف (ليس إلَّا الأمل) لما يتضمَّن من المشقَّة، (فبقي أن يكون في الآخرة، ولا يجوز أن يكون ذلك النفع ممَّا يصحُّ الابتداء به وإلَّا لكان توسُّط التكليف عبثاً، فهو إذن نفع لا يصحُّ الابتداء به، وذلك النفع هو الثواب المقارن للتعظيم والإجلال الذي لا يصحُّ فعله ابتداءً من دون الاستحقاق، وذلك) أي كون الغرض من التكليف التعريض للنفع الذي لا يصحُّ الابتداء به (يقضي كونه حسناً.

المبحث الثالث: في حسن تكليف الكافر:

هذا مذهب الإمامية كافةً وباقي المعتزلة خلافاً للمجبرة، والدليل على أنَّ التعريض للنفع العظيم) يعني الثواب وهو المقارن للتعظيم والإجلال (موجود في حقِّ الكافر، لأنَّ الله تعالى كما عرَّض المؤمن للنفع) المذكور (فكذا عرَّض الكافر بالتكليف)،

/ [[ص ١٧١]] احتجُّوا بأنَّ إرادة الطاعة من الكافر تستلزم وقوعها، وكرهة المعصية تستلزم عدمها. ولأنَّ الأمر قد يُوجد بدون الإرادة، كطالب العذر عن ضرب عبده بعدم قبوله منه، فيأمره ولا يريد فعله، ليُظهر عذره. وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً﴾ [يونس: ٩٩].

والجواب: إنَّه أراد إيقاعها اختياراً وكره إيقاع المعصية اختياراً، لثلاً يطلُّ التكليف. والمولى يُوجد صورة الأمر ولا طلب كما لا إرادة. والآية يدلُّ على القسر.

* * *

إشراق اللاهوت/ عميد الدين العبيدي (ت ٧٥٤هـ):

[[ص ٣٨٦]] [المسألة الثالثة: في بيان حسن التكليف]:

قال المصنَّف: (وأفعال الصانع لا بدَّ فيها من الأغراض، وإلَّا كانت عبثاً، والغرض في التكليف التعريض لنفع عظيم لا يوصل إليه إلَّا به، إذ يقبح الابتداء بالثواب، وتكليف المعلوم كفره حسن لأجل التعريض، وكفره من قبل نفسه لا من قبل القديم تعالى، ولهذا يحسن ممَّا أن ندعو إلى الطعام من نعلم امتناعه وإلى الدين من نعلم إباطه).

قال الشارح (دام ظلُّه): (في هذه المسألة ثلاثة مباحث:

[المبحث] الأول: في أنَّ أفعاله تعالى معلَّلة بالأغراض:

ولمَّا كان هذا البحث مقدِّمة في بيان حسن التكليف قدَّمه المصنَّف) أي على بيان حسن التكليف، (وهذا) أي كون أفعاله تعالى معلَّلة بالأغراض (متفق عليه بين المعتزلة خلافاً للمجبرة، فإنَّهم نفوا الغرض في أفعاله تعالى، وجعلوها واقعة منه على سبيل العبث والاتفاق.

/ [[ص ٣٨٧]] والمعتزلة قالوا) في إبطال كلام المجبرة: (كلُّ

فعل لا يقارنه غرض وغاية فهو عبث وسفه، والله تعالى منزَّه عن ذلك). وأيضاً فإنَّه تعالى كذب المجبرة في مقالتهم هذه في كثير من الآيات، كقوله تعالى: ﴿مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، وقوله تعالى: ﴿رَزَوْنَاكَهَا لِيَكِي لَا يَكُونُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾ [الأحزاب: ٣٧]، [وقوله تعالى]: ﴿لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ﴾ [يونس: ٥]، وقوله تعالى: ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣]، وغير ذلك، وهذا تصريح منه تعالى بكون أفعاله المذكورة لهذه الأغراض المعينة.

(بأنه تعالى علم من الكافر) الذي لم يؤمن (أنه لا يؤمن، فلو آمن لزم انقلاب علمه تعالى جهلاً، وذلك محال، [والمستلزم للمحال محال، فإذاً إيمانه محال، فلا يكون مقدوراً له، مع أنه مكلف به إجمالاً، فقد تحققت تكليف ما لا يطاق.

(أجاب الشيخ) يعني المصنّف (بأن العلم تابع) أي للمعلوم (فلا يؤثّر) أي العلم التابع (في المتبوع) أعني المعلوم، (وإلا لزم أن يكون الله تعالى غير قادر)، لأنه تعالى عالم بكل معلوم، فلو كان علمه مؤثراً في معلومه لوجب به، فلا يبقى له عليه قدرة، لأن القدرة إنما تتعلق بالممكن لا بالواجب.

قوله: (وأيضاً ما ذكرتموه مغالطة، لأن الله تعالى علم في الأزل أن الكافر يكفر وأن إيمانه ممكن، فلو آمن لم ينقلب العلم جهلاً، بل دلّ إيمانه على أن الله تعالى قد علم في الأزل أنه يؤمن، وأيضاً فرض فرضته) من إيمان أو كفر أو وجود أو عدم (اقتضى في الأزل فرضاً مطابقاً له) لوجوب مطابقة العلم للمعلوم، فإذا فرضت استمرار زيد على الكفر اقتضى ذلك فرضك: علم الله تعالى في الأزل أن زيدا مستمرّاً على الكفر.

* * *

اللوامع الإلهية / المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ٢١٩]] المقصد الثالث: فيما يمتنع نسبته إلى الفاعل

سبحانه:

وهو أنواع:

الأول: فعل القبيح وترك الواجب، لأن له صارفاً عنها، ولا داعي له إليهما، وكل من كان كذلك امتنع منه.

أمّا بيان أولتي الصغرى: فهو أن علمه بها فيها من المفسدة وغناه عنها صارف له عن فعلهما.

وأمّا بيان ثانيهما: فلأنه لما تحقّق الصارف انتفى الداعي، وإلا لزم اجتماع الضدين. ولأنّ الداعي لو حصل لكان إمّا داعي الطبع أي الحاجة، وهو محال، لما ثبت من غناه. وإمّا داعي الحكمة، وهو باطل، إذ لا حكمة فيما ذكرناه.

وأمّا الكبرى، فلما ثبت من تساوي طرفي الممكن، واستناد الترجيح إلى الداعي وعدم الصارف، وهما مفقودان، فثبت المطلوب.

/ [[ص ٢٢٠]] قال الأشعري: ثبت استناد الأفعال إليه،

ومن جملتها ما ذكرتم، فيكون منه. ولأنه كلف ما لا يطاق، وقد

والتعريض للنفع المذكور علّة حسن [التكليف]، (فكان) تكليف الكافر (حسناً).

قوله: (وعلمه) أي علم الله تعالى (بعدم إيمان ذلك الكافر لا يؤثّر في هذا) أي في حسن التعريض (ولا كفره) أي ولا كفر الكافر يؤثّر في حسن التعريض، (فإنه يحسن منا) / [[ص ٣٨٩]] أن ندعو إلى الطعام من نعلم امتناعه منه وندعو إلى الإيمان من نعلم أنه لا يفعله.

(احتجوا) أي المجبّرة (بأنه تعالى علم أنه لا يؤمن فكان تكليفه قبيحاً)، لأنه حينئذ يكون تكليفاً بخلاف المعلوم وهو غير مقدور يقبح التكليف [به].

(والجواب: أن العلم غير مؤثّر) في المعلوم، لأنه تابع له وحكاية عنه، فخلاف المعلوم ممكن مقدور من حيث هو، فيصحّ التكليف به.

[المسألة الرابعة: في استحالة تكليف ما لا يطاق]:

قال المصنّف: (وقد قرّرنا أنه تعالى لا يفعل القبيح، فلا يجوز منه أن يكلف عباده بما لا يطيقونه، كما لا يجوز مخاطبة الجهاد، والعلم لا يؤثّر في المعلوم، بل يتعلّق به على ما هو عليه، وكلّ فرض يفرض يقتضي فرضاً في الأزل يوافقه، إذ لو لم يكن كذلك لكان لا يجوز إلاّ تكليف ما لا يطاق، ولم يقل به أحد من العقلاء).

قال الشارح (دام ظلّه): (اتفقت الإمامية والمعتزلة كافة على استحالة أن يكلف الله تعالى بما لا يطاق، وخالف فيه المجبّرة، فإنهم جوزوه.

لنا: أن تكليف ما لا يطاق قبيح، فإنه يقبح منا تكليف الأعمى نقط المصاحف والمقعد الطيران في الهواء، والعلم بقبح ذلك ضروريّ) وعلّة قبح ذلك ليس إلاّ كونه تكليفاً بما لا يطاق بالضرورة، فإذاً كلّ تكليف بما لا يطاق قبيح.

(وقد بينّا أنه تعالى حكيم لا يفعل القبيح، فلا يجوز منه أن يكلف بما لا يطاق، كما لا يجوز مخاطبة الجهاد).

ووجه مشابهة تكليف ما لا يطاق بمخاطبة الجهاد أنّهما مشاركان في امتناع حصول / [[ص ٣٩٠]] الغاية، لأنّ غاية التكليف فعل المكلف ما كُلف به، وهو ممتنع إذا كان لا يطاق، وغاية مخاطبة الجهاد إفهام ذلك الخطاب، وهو ممتنع أيضاً.

قوله: (احتجوا) أي المجبّرة على وقوع تكليف ما لا يطاق:

به فلا ترجيح، وإن كان أولى به كان ناقصاً بذاته مستكملاً بالغرض. ولقدرته على إيجاد الغرض ابتداءً، فتوسط الفعل عبث. والجواب عن الأول: إن عنيت بالأولوية كونها أليق بحكمته، فلم قلت باستلزامه النقصان لذاته واستكمال به؟ وإن عنيت استفادته لكمال غير حاصل، فهو ممنوع.

وعن الثاني: أن الغرض هو الغاية من الفعل، وإيجاد الغاية من دون ما هي غاية له وشرط فيه محال. هذا مع أن النقل صريح بكونه لا يفعل إلا لغرض كقوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

المقصد الرابع: فيما تقتضي الحكمة وجوبه عليه سبحانه:

وهو أنواع:

الأول: التكليف:

وفيه مباحث:

/ [[ص ٢٢٢]] الأول: في حقيقته وأقسامه، وهو بعث من يجب طاعته ابتداءً على ما فيه مشقة إما من فعل أو ترك، فبقيد الابتداء خرج النبي والإمام وغيرهما ممن تجب طاعته، وبقيد المشقة خرج ما لا مشقة فيه كالنكاح المستلذ، واشترط الإعلام لا أرى دخوله في حقيقته، بل في شرائطه كما يجي.

وينقسم إلى اعتقاد، وعمل.

الأول: ينقسم إلى علم عقلاً كالعرفة بالله، وشرعاً كالعبادات. وإلى ظن كالقبلة. والثاني: إما عقلي كردّ الوديعة، وشكر المنعم، والإنصاف، وترك الظلم من الواجبات، والفضل وحسن المعاشرة من المندوبات. وإما سمعي كفعل العبادات الخمس وغيرها مما لا يستقل العقل بدركه.

الثاني: في شرائطه، وهي إما راجعة إلى الرب، وهي كونه عالماً بصفات الأفعال، وإلا لجاز عليه الأمر بالقبيح والنهي عن الحسن. وبمقدار الثواب، وإلا لأوصل بعض الحق، فيكون ظملاً. وكونه قادراً على إيصال المستحق، لما قلناه. وكونه لا يخجل بالواجب، وإلا لجاز الإخلال ببعض المستحق أو بكله.

وإما راجعة إلى العبد، وهي كونه قادراً على ما كلف به. وكونه عالماً به، أو إمكان / [[ص ٢٢٣]] علمه وتمكّنه من الشرائط والآلات، لعدم إمكان الفعل بدون هذه، فيكون التكليف حينئذ بالمحال.

وإما راجعة إلى التكليف نفسه، وهي انتفاء المفسدة، أي لا

تقدّم، فيكون فاعلاً للقبيح. ولأن تكليف الكافر لا فائدة له وإلا لحصلت إما في الدنيا وهو باطل، إذ ليس الحاصل إلا المشقة، وإما في الآخرة وهو باطل أيضاً، لموته على كفره المانع من وصول الثواب إليه، وإذا كان كذلك كان تكليفه قبيحاً، إذ انتفاء الفائدة فيه مطلقاً أو عودها إليه تعالى أو إلى غير المكلف قبيح عندكم أيضاً، وإذا ثبت أنه كلف الكافر ثبت أنه فاعل القبيح.

وأجيب: أمّا عن الأولين فقد تقدّم، وأمّا عن الثالث فبالمع من انتفاء الفائدة، ونمنع حصرها فيما ذكرتم، بل الغرض التعريض لاستحقاق الثواب الذي لا يمكن الابتداء به، وأمّا حصوله بالفعل فمشرط بالكسب الذي هو الإيمان والعمل الصالح، وعدمه من سوء اختياره، لما ثبت من تمكّنه وإزاحة العلة عنه.

الثاني: إرادة القبيح والأمر به وترك إرادة الحسن، لأن ذلك كله قبيح، وقد تقدّم استحالته عليه. ولأنه نهى عن القبيح وأمر بالطاعة، فيكون كارهاً للأول ومريداً للثاني. ولأنه حكيم وله صارف من القبيح وداع إلى الحسن، وهو ظاهر. ولأنه لو كان مريداً لجميع الكائنات لوجب الرضى بها، لكن الرضى بالكفر كفر. ولأنه يلزم كون الكافر مطيعاً بكفره لموافقة إرادة الله تعالى، ولقوله: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧]، والرضى هو الإرادة.

وقال الأشعري: إنه يريد لجميع الكائنات، لأنّها فعله. ولأنه لو أراد طاعة الكافر التي لم تقع منه لكان مغلوباً معه. ولقوله: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ [السجدة: ١٣]، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً﴾ [يونس: ٩٩]، المقتضيتين لعدم إرادة الطاعة / [[ص ٢٢١]] لانتهاء المقدم بانتفاء التالي.

وجواب الأول تقدّم. وأمّا الثاني، فلأن المغلوبية إنّما تلزم أن لو أرادها مطلقاً، بل أرادها اختياراً ليستحقّق بها الثواب. وأمّا الثالث، فلأن المراد: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾، ﴿وَلَا آمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً﴾ على سبيل الإلجاء والجبر، وحينئذ لا يلزم انتفاء المقدم بانتفاء التالي.

الثالث: انتفاء الغرض عن أفعاله، فإنه يستلزم العبث المنافي لحكمته، وأنه لا يفعل إلا للداعي.

ومنع الأشاعرة من ذلك، لأنه لو فعل لغرض فإن لم يكن أولى

لما فيه من اللطيفة. ومنعه أبو هاشم، لأنه ممكن، وليس بلطف، فلا يكون واجباً، وهذا أقوى.

ويتفرع على هذا البحث جواب سؤال بعض الأشاعرة إلزاماً: بفرض إخوة ثلاثة وردوا يوم القيامة: صبي ومؤمن وكافر، فيقول الصبي: لِمَ لا كَلَّفْتَنِي لأصل إلى ثواب أخي المؤمن؟ فيقول الله: إِنِّي علمت أنك لو بلغت لكفرت فلهذا أمتك. فيقول الكافر: يا رب، لِمَ لا أمتني قبل البلوغ كالطفل؟ فتقطع الحجة باعتبار المصلحة.

فيقال في الجواب: إمامة من يعلم منه الكفر ليست واجبة، فجاز تخصيص بعض / [[ص ٢٢٥]] الناس بها دون بعض. أو يقال: الإبقاء مطلقاً تفضُّل، والتفضُّل ليس بواجب. أو إنَّ تكليف الصبي لو حصل ترتب عليه مفسدة لبعض المكلفين، وهو وجه قبح، وتكليف الكافر ليس كذلك.

الثالث: أنَّ التكليف منقطع لوجوه:

الأول: الإجماع عليه.

الثاني: إنَّه لولاه لما أمكن إيصال الثواب، والتالي كالمقدم في البطلان.

وبيان الشرطيَّة: أنَّ التكليف مشقَّة، والثواب مشروط بخلوِّه عن المشاقِّ، فالجمع بينهما محال.

الثالث: لولا انقطاعه لزم الإلجام، وهو باطل.

بيان الملازمة: أنَّ إيصال الثواب واجب، فإذا علم المكلف حصول جزاء الطاعة إذا فعلها في تلك الحال، وكذا جزاء المعصية إذا تركها، يكون مجبراً على ذلك، وهو باطل، لاشتراط الاستحقاق بصدور الفعل اختياراً، وإلا لا فرق بين صدوره وعدمه.

إن قلت: هذا ينتقض بالحدود، وبأنَّه عَلَيْهِ السَّلَام كان يُجَبَّرُ الأعرابي بين الإسلام والقتل، وهو إلجام.

قلت: جواب الأول بالمنع من كونها ملجئة لتجويز العاصي عدم الشعور به، بخلاف يوم القيامة فإنَّ التجويز غير حاصل لما ثبت من علمه بالجزئيات.

وجواب الثاني: أنَّ هذه الصورة حسنة في ابتداء التكليف لا مطلقاً، وحسنها لاشتغالها على مصلحة، وهو الإطلاع على أدلة الحق، فيدعوه إلى الدخول في الإيمان اختياراً، فيستحقُّ الثواب، بخلاف ما لو بقي على كفره، فإنَّه حينئذٍ لا يطلع عليها، وإسلامه الأول لا يستحقُّ به ثواباً.

تكون مفسدة للمكلف في فعل آخر، أو لغيره من المكلفين. وتقدُّمه على زمان الفعل قدراً يتمكَّن فيه من الاستدلال. وكون متعلِّقه ممكناً، لما تقدَّم. واشتماله على صفة تزيد على حسنه.

الثالث: في حسنه، ووجوبه، ووجهها. فنقول: أمَّا الأوَّل، فلأنَّه فعله تعالى، وقد تقدَّم انتفاء القبيح عنه، ووجه حسنه التعريض للثواب، لأنَّه لمَّا خلق العبد وهيَّاه لاستحقاق الثواب على التعظيم والعقاب، ولم يكن إيصالها إليه إلا مع الطاعة أو المعصية، لاشتغال الثواب على التعظيم والعقاب على الإهانة، ولا يمكن إيصالها إلا مع الاستحقاق، لأنَّ تعظيم من لا يستحقُّ التعظيم وإهانته قبيحان عقلاً وشرعاً، فلم يكونا لائقين بالحكمة. وأمَّا الثاني، فإنَّه لولاه لكان مغرياً بالقبيح، واللزام كالملزوم في البطلان، والملازمة ظاهرة، فإنَّه لمَّا خلق الإنسان وكمل عقله، وخلق فيه شهوة للقبيح ونفرة عن الحسن مع عدم استقلال عقله بمعرفة كثير من الحسن والقبح، لو لم يُقرَّر عنده وجوب / [[ص ٢٢٤]] الواجب ليمثله وحرمة الحرام ليجنبه، لكان بفعل ذلك مغرياً.

وأمَّا بطلان اللازم، فإنَّ الإغراء بالقبيح قبيح ضرورة، فإنَّ العقلاء كما يذمُّون فاعل القبيح فكذا المغرُّ به. والعلم بحسن الحسن وقبح القبيح واستحقاق المدح والذمَّ عليهما غير كافٍ، فإنَّ كثيراً من العقلاء يعلمون ذلك ويقضون أوطارهم من اللذات القبيحة مستسهلين للذمَّ غير مختلفين بالمدح، وقد بان في أثناء ذلك وجه وجوبه.

الرابع: في أحكامه:

الأول: أنَّه عامٌّ في حقِّ المؤمن والكافر، لأنَّ علته حسنه، وهي التعريض لذلك، وكون الكافر لا ينتفع به لا يقتضي قبحه، لأنَّ ذلك من سوء اختياره، لوجود التمكين في حقه كما في حقِّ المؤمن.

الثاني: اتَّفَقَ الجبَّائِيَّانَ على أنَّ المؤمن إذا علم كفره لا يجب إمامته، لأنَّ تكليفه في المستقبل تعريض للثواب، فحسن، كالمبتدئ المعلوم منه الكفر.

وقال الخوارزمي: بل يجب إمامته، فإنَّ بقاءه مفسدة لا تحسن من الله، وفرق بينه وبين التكليف المبتدئ بأنَّ المبتدئ لم يحصل منه الغرض، وهو التعريض للثواب، وهذا قد حصل الغرض منه، فلو أبقاء لنقض غرضه، قيل: وفيه قوَّة.

واختلفا في وجوب إبقاء الكافر المعلوم إيمانه، فأوجبه أبو عليّ

/ [[ص ٢٢٧]] النوع الثاني: اللطف:

وفيه مسائل:

الأولى: تعريفه، وهو ما يكون المكلف به أقرب إلى فعل الطاعة وترك المعصية ولا يبلغ الإلحاء، وليس له حظٌّ في التمكن. ويخرج بالأخير الآلة، وهو الواجب في الحكمة، وإلا لزم مناقضة الحكيم غرضه، وهو باطل، وإلا لم يكن حكيمًا، لأنَّ العقلاء يعدُّون نقض الغرض سفهًا، وهو عليه تعالى محال. وأمَّا بيان اللزوم: فلأنَّه تعالى أراد الطاعة من العبد، فإذا علم أنَّه لا يختارها أو لا يكون أقرب إليها إلا عند فعل يفعله به لا مشقَّة عليه فيه ولا غضاضة، فإنَّ الحكمة تقضي بوجوبه، وإلا لكشف عن عدم إرادته، كمن أراد حضور شخص مائدته وعلم أنَّه لا يحضر إلا بمراسلة أو ملاطفة ولم يفعلها، فإنَّه يُعدُّ ناقضًا لغرضه.

الثانية: في أقسامه، وهي ثلاثة:

الأوَّل: أن يكون من فعله تعالى، كإرسال الرُّسل ونصب الأدلَّة، وقد تقدَّم بيان وجوبه.

الثاني: من فعل المكلف نفسه، ويجب في حكمته تعالى أن يُعرِّفه به ويوجبه، فإنَّ / [[ص ٢٢٨]] قَصَّرَ المكلف فقد أتى من قِبَل نفسه، كمتابعة الرُّسل.

الثالث: من فعل غيرهما، ويجب في الحكمة إيجابه على الغير كتبليغ الرسالة، وأن يكون له في مقابلته نفع يعود إليه، لأنَّ إيجابه عليه لمصلحة غيره مع عدم نفع يصل إليه ظلم، تعالى الله عنه. ثمَّ إنَّه لا يحسن تكليف من له اللطف إلا بعد العلم بأنَّه يقع، إذ لولاه يلزم مناقضة الغرض.

الثالثة: في أحكامه:

الأوَّل: أنَّه عامٌّ للمؤمن والكافر، ولا يلزم من حصوله للكافر عدم كفره، لأنَّ اللطف لطف في نفسه سواء حصل الملطوف فيه أو لا، بل كونه لطفًا من حيث إنَّه مقرَّب إلى الطاعة ومرجِّح لوجودها، وعدم الترجيح هنا لعارض أقوى، وهو سوء اختيار العاصي.

الثاني: أنَّه إذا لم يفعل الله اللطف لم يحسن عقابه للمكلف على ترك الملطوف فيه، لأنَّه بذلك كالأمر بالمعصية كما قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْ لَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا﴾ [طه: ١٣٤]، قرَّر أنَّه لو منعهم الإرسال لكان لهم هذا السؤال، ولا يكون لهم ذلك إلا مع قبح الإهلاك.

نعم لا يقبح الذمُّ، لأنَّه مستحقُّ على القبيح غير مختصِّ به تعالى بخلاف العقاب المختصِّ، ولهذا لو بعث الإنسان غيره على فعل القبيح ففعل لكان له ذمُّه، كما يذمُّ إبليس أهل النار وإن كان هو المسؤول.

الثالث: لا بدَّ من مناسبة بين اللطف والملطوف فيه، أي يكون حصوله داعيًا إلى حصول الملطوف فيه، وإلا لم يكن كونه لطفًا فيه أولى من كونه لطفًا لغيره من / [[ص ٢٢٩]] الأفعال، أو من كون غيره لطفًا، فيلزم الترجيح بلا مرجِّح.

الرابع: أنَّه لا يبلغ إلى الإلحاء، لمنافاته التكليف.

الخامس: أنَّه يدخله التخيُّر، أي لا يجب أن يكون معينًا، بل يجوز أن يكون كلُّ واحد من الفعلين مشتملاً على مصلحة اللطيفة، فيقوم مقام صاحبه، أمَّا في حقِّنا فكخصال الكفارة الثلاث، وأمَّا في حقِّه تعالى فكما يجوز أن ينصب لنا دليلاً يحصل به اللطيفة ويحصل أيضاً لنا بدليل آخر، وذلك بشرط حسن كلِّ من الفعلين وعدم اشتماله على وجه من وجوه القبح.

وخالف في هذا بعض المعتزلة وقال: يجوز أن يكون القبيح كالظلم منَّا لطفًا قائمًا مقام إمرض الله تعالى، مستدلًّا بأنَّ وجه كون الألم من فعله تعالى لطفًا هو حصول المشقَّة وتذكُّر العقاب، وهو حاصل في الظلم، فكان جائزًا.

وفيه نظر، لأنَّ كونه لطفًا جهة وجوب والقبيح لا جهة وجوب له، بل اللطف إنَّما هو في علم المظلوم لا في نفس الظالم، كما أنَّ العلم بحسن ذبح البهيمة لطف لنا وإن لم يكن الذبح في نفسه لطفًا.

الرابعة: في توابعه، وهي أقسام:

الأوَّل: الأمر بالمعروف الواجب واجب عقلاً، وكذا النهي عن المنكر لللطيفة، فإنَّ المكلف إذا علم أنَّه إذا ترك الواجب أو فعل المعصية منع أو عوقب كان ذلك مقرَّباً له إلى فعل الأوَّل وترك الثاني، وكلُّ لطف واجب، وجهة الوجوب عامَّة، فيكون واجباً على الأعيان.

وخالف السيِّد في المقامين وقال: وجوبها سمعي وإلا لوجبا عليه تعالى، لأنَّ / [[ص ٢٣٠]] الواجب العقلي يعمُّ. لكن اللازم باطل، وإلا لوقع كلُّ معروف وارتفع كلُّ منكر إن فعلها، وإن لم يفعل أخلَّ بالواجب، وهو محال.

وفيه نظر، لأنَّه إذا كان المراد بالأمر والنهي الحمل والمنع

فيحرم التصرف فيه والصدقة منه، ولمساعدة الظالم بإعطاء الباج والتمغاء، ولقوله عَلَيْهِ: «لو تَوَكَّلْتُمْ عَلَى اللَّهِ حَقَّ تَوَكُّلِهِ لَرَزَقَكُمْ كَمَا يَرْزُقُ الطَّيْرَ تَغْدُو خِصَاصًا وَتُرْوَحُ بَطَانًا - باطل، لأنَّنا نمنع اختلاط كلِّ حلال، والبعض لا حرج فيه مع عدم العلم، والإعطاء ليس مقصوداً ولا مراداً، والتوكُّل لا ينافي الطلب، والمكتسب حال طلبه متوكِّل لإردافه بالغدو مع أنَّه لا نهي في الحديث عن الطلب، بل يُفْهَم منه: أنَّكم لو عبدتم الله لرزقكم كما يرزق الطير بتهيئته الأسباب، وأردفه بالغدو الذي هو الطلب.

ثمَّ الذي يدلُّ على قولنا اندفاع الضرر به، فيكون سائغاً، وقوله تعالى: ﴿وَابْتَغُوا مِنَ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠]، وقوله عَلَيْهِ: «سافروا تغنموا».

الثالث: السعر تقدير البدل فيما يباع به الشيء، وليس نفس البدل، لأنَّه الثمن والمثمن، وهو رخص - أعني المنحط - عمَّا جرت به العادة مع اتِّحاد الوقت والمكان، وغلاء وهو ضدُّه. واعتبر اتِّحاد الطرفين، إذ لا يقال: الثلج رخيص في الشتاء حال نزوله، وغالٍ في الصيف حال عدمه، بل يقال: رخص في الصيف، لانحطاطه عن جاري عاداته، وكذا الكلام في المكان. ثمَّ إنَّها إنَّ اشتملا على وجه قبيح فمناً، وإلَّا منه تعالى ومناً، وما منه تعالى قد يشتمل على اللطيفة، وقد يكون ابتلاءً.

الرابع: الأجل، وهو الوقت الذي علم الله تعالى بطلان الحياة فيه، وقد يكون لطفاً / [ص ٢٣٣] غير صاحبه، ولا خلاف في أنَّ من يموت حتف أنفه أنَّه بأجله مات، وإنَّما اختلَّف فيمن يموت بسبب خارجي.

فقال أبو الهذيل: إنَّه كالأول. وإنَّه لولا السبب لوجب موته، وإلَّا لكان القاتل قاطعاً لحياته المعلوم له تعالى حصولها، وهو باطل، إذ لا قدرة على المحال. ولزم انقلاب علمه تعالى جهلاً، إذ مع وجوب حياته قد علم أنَّه يعيش، وبالقتل فاتت حياته، فيلزم الانقلاب.

وقال البغداديون من المعتزلة: إنَّه لم يمت بأجله، وإنَّه لو لم يُقتل لوجب أن يعيش، وإلَّا لكان من ذبح غنم غيره محسناً إلى صاحبها، واللازم باطل، لاستحقاقه الذمَّ من العقلاء، ويغرم قيمتها شرعاً.

وفيها نظر، أمَّا الأول، فلأنَّ المعلوم قد يكون مشروطاً. ولأنَّ

المؤدِّين إلى الإلجاء فباطل، لمنافاته التكليف وإلَّا لم يلزم الوقوع والارتفاع المذكوران، لأنَّ ذلك حينئذٍ يفيد التقريب وعلى الكفاية، لأنَّ الغرض وقوع المعروف وارتفاع المنكر، فوجودها بعد حصوله من واحد عبث.

وفيه نظر أيضاً، لأنَّنا نمنع حصر الغرض فيما ذكرتم، لجواز وجود غرض آخر مع ذلك، هو حصول الثواب بالقصد إليه. سلَّمنا، لكن ليس الكلام فيهما بعد الوقوع، لأنَّ الشرط كونها ممَّا يُتوقَّعان، لاستحالة الأمر بالماضي والنهي عنه، بل الكلام قبل الوقوع، وحينئذٍ لا عبث.

والوجوب هنا ليس مطلقاً بل مشروط بعلم الأمر والنهي بالوجه، وإلَّا لجاز الخلاف، فيقع المنكر ويرتفع المعروف، وتجويز التأثير وإلَّا لزم العبث، وعدم حصول مفسدة بذلك لغير مستحقِّ لها وإلَّا لحصل ما هو أعظم من المقصود رفعه.

ثمَّ الضابط في كيفة ذلك عدم الانتقال إلى الأصعب مع إنجاح الأسهل سواء كان بالقلب أو اللسان أو الجوارح، والأمر بالندب ندب.

الثاني: الرزق ما ساغ عقلاً وشرعاً الانتفاع به، ولم يكن لأحد المنع منه. ولا يُشترط الملكية، لأنَّ البهيمة مرزوقة وليست مالكة. ولا كونه ممَّا يصحُّ تملكه عرفاً، فإنَّه قد يكون مالاً وولداً، وقد يكون جاهاً وعلماً وحياءً وزوجةً وصاحباً، مع عدم وصف أكثرها / [ص ٢٣١] بالملكية، بل تكفي الإباحة لكن مع الانتفاع بالفعل، ولهذا قلنا: ولم يكن لأحد المنع، فيخرج طعام الضيافة قبل استهلاكه بالمضغ، فإنَّه ليس برزق، لأنَّ لصاحبه المنع من أكله، ففي اشتراط السوغان إشارة إلى أنَّ الحرام ليس رزقاً، وإلى أنَّ الإنسان قد يأكل رزق غيره.

وقال الأشعري: الرزق ما أُكِل، فعلى قوله الحرام رزق، ولا يأكل الإنسان رزق غيره، وهو باطل.

ثمَّ الرزق قد لا يجب عليه تعالى فعله إلَّا مع الجدِّ في طلبه، لاشتماله على اللطيفة. فالاجتهاد في تحصيل المنافع الأخروية، لحاظ أنَّ المنافع الدنيوية مع حقارتها لا تحصل إلَّا بالكسب، فالأخروية مع جلالتها أولى.

وقد يمتنع منه تعالى، كما إذا اشتمل على مفسدة، وطلبه ينقسم إلى الأحكام الخمسة بحسب ما يشتمل عليه من جهاتها.

ومنع الصوفية من ذلك - لاختلاط الحرام بضدِّه، ولا يتميَّز

وفيه نظر، إذ لا دلالة فيه على المدعى، بل على الانتصاف، وهو إيصال / [[ص ٢٣٥]] العوض إلى المستحق، وهو أعم من كون العوض من المؤلم أو غيره، مع أنه يمكن حمله على المظلوم والظالم مجازاً، لضعف الأوّل فُشِبَّه بالجماء، وقوّة الثاني فُشِبَّه بالقرناء.

وقيل: لا عوض هنا لقوله ﷺ: «جرح العجماء جبار».

وفيه نظر، لإمكان حمله على عدم القصاص.

وقال القاضي: إن كان الحيوان ملجأً إلى الإيلام، فالعوض عليه تعالى، وإلا فعلى الحيوان، محتجاً بأن التمكّن وحده غير كافٍ في استحقاق العوض، وإلا لوجب العوض على الحدّاد بصنعة السيف للقاتل، وهو باطل اتفاقاً، لقبح ذمّه بخلاف القاتل، وأمّا مع الإلجاء، فالعوض عليه، لعدم حسن ذمّ الملجأ.

الثانية: الألم، قد تقدّم تعريفه، وهو إمّا أن يُعَلِّم فيه وجه من وجوه القبح، وقد ذكر ثلاثة: أن يكون عبثاً أو ظلماً كلطمة اليتيم أو يشتمل على مفسدة كيلاّم الظالم إذا عَلِمَ زيادة ظلمه بذلك، وذلك يصدر عنّا خاصّة، لاستحالة القبح عليه تعالى. أو لا يُعَلِّم فيه ذلك، وهو أقسام:

الأوّل: أن يكون مستحقاً، كالعقاب، وكضرب العبد على عصيانه.

الثاني: كونه دافعاً لضرر، كشرب الدواء المرّ.

الثالث: كونه جالباً للنفعة.

الرابع: كونه مجرى العادة.

الخامس: كونه على وجه الدفع لضرر يُتَوَقَّع كقتل من يقصدنا، ويُسمّى هذا كلّهُ حسناً، وهو قد يصدر منه تعالى ومنا.

الثالثة: قد علمت أن الحسن قسمان:

/ [[ص ٢٣٦]] الأوّل: ما كان صادراً منّا إمّا بأمره تعالى كالهدي، أو ندبه كالأضحية، أو إباحته كالذبح للأكل. والعوض في هذه عليه تعالى، لما ذكرناه من العلة، إذ كان يمكن عدمها.

وأما ما صدر عنّا بالاستحقاق والدفع فلا عوض فيه، وما كان بمجرى العادة كالإلقاء في النار المحرقة فالعوض علينا، لقصدنا الإيلام، والنار كالألة إن قلنا بفعلها طبعاً، وكذا إن قلنا: إنّه تعالى هو المحرق بالعادة، فلأنّ إجراء العادة حكمة لا يجوز نقضها مطلقاً، بل لتصديق نبيّ أو وليّ.

الثاني: ما يكون صادراً منه تعالى فما كان بالاستحقاق، فلا

العلم تابع، فلا يكون خلاف المعلوم محالاً في نفسه وإن كان محالاً بالنظر إلى العلم.

وتحقيقه: أنّ العلم يستدعي المطابقة، ففرض وقوع العلم بأحد الطرفين هو فرض وقوع ذلك الطرف، ولا شك في أنّه يستحيل وقوع أحد الطرفين مع فرض وقوع نقيضه، لكن هذه الاستحالة ليست منافية للإمكان الذاتي، لأنّها تابعة للفرض المذكور وهي التي سبّأها المنطقيون الضرورة بحسب المحمول.

وأما الثاني، فلأنّ ذمّه باعتبار تفويته العوض الكثير عليه تعالى.

وفي هذا نظر، فإنّ العقلاء إنّما يذمونه على الذبح، ولذلك يُعَلِّمونه به.

/ [[ص ٢٣٤]] والأجود جواباً: أنّ الذمّ باعتبار تجويز الحياة، وبالإقدام على مال غيره، ولذلك يغرم القيمة.

وقال البصريون: إنّه يجوز الأمران، لعدم دليل قاطع على أحد الطرفين. ثمّ من هؤلاء من قال: الذي يعلم منه البقاء لو لم يُقتل له أجلان. وقال الجبائيان وأبو الحسين: إنّ أجله هو الوقت الذي قُتِلَ فيه ليس له أجل آخر لو لم يُقتل، فما كان يجوز أن يعيش إليه ليس بأجل له الآن حقيقي، بل تقديري.

النوع الثالث: العوض على الألم:

وفيه فوائد:

الأوّل: العوض، وهو النفع المستحق الخالي عن تعظيم إمّا مساوٍ للألم أو زائد عليه، والأوّل علينا خاصّة، والثاني عليه تعالى. وله أسباب:

الأوّل: إنزال الألم.

الثاني: تفويت المنافع لمصلحة الغير كإماتة ابن لزيد علّم أنّه لو عاش انتفع به.

الثالث: إنزال الغموم سواء استند إلى علم ضروري أو مكتسب أو ظنّ، لأنّه هو الخالق لذلك العلم والناصب للدليل والأمانة، وأمّا ما يستند إلينا فلا.

الرابع: ما كان منّا بأمره وإباحته.

الخامس: ما كان بتمكين غير العاقل كالحيوان الأعجم والمجنون، لتمكينه إيّاه منه، وخلق الميل فيه إليه، ولم يخلق له عقلاً زاجراً، فكان كالمغري له والمليجئ.

وقيل: العوض في هذا على الحيوان، لقوله ﷺ: «إنّ الله

ينتصف للجماء من القرناء».

بين حصول المنافع ودفع المضار، ويُفَرِّق ذلك الإسقاط على الأوقات بحيث لا يظهر له التخفيف.

الثالث: لا يجب إشعار صاحبه به، لأنه مجرد نفع والتناذ لا يجب فيه تعظيم، بخلاف الثواب الواجب، لاشتماله على التعظيم، وهو لا يحصل إلا مع الشعور به.

الرابع: أنه لا تتعين منافعه في نوع دون آخر، بل أي نوع من الالتناذ والشهوة حصل كفى، بخلاف الثواب فإنه يجب أن يكون من جنس ما أُلِّفَ المكلف من ملاذّه كالأكل والشرب والنكاح، لأنه هو الذي رغب فيه في تحمُّل المشاق.

الخامس: أنه هل يصح إسقاطه؟ الحق جوازه مناً دنياً وآخرة في حق الظالم لنا، لأنه حق للمتألم، وفي هبته نفع للظالم وإحسان إليه، وكلُّ إحسان حسن، وهو قول أبي الحسين.

ومنع القاضي وأبو هاشم من ذلك، لأننا لا نقدر على استيفائه، ولا نعلم مقداره، فحالنا فيه كحال الصبي المحجور عليه.

/ [[ص ٢٣٨]] وفيه نظر، لأنه قياس غير تام فإن الشارع منع الصبي لمصلحة شرعية حتى إنه لولا منع الشرع يجوز بالصبي ذي الديانة التصرف في ماله، فعلى قولنا: يجوز أن يهب ما يستحقه عليه تعالى لغيرنا، لانتفاعه به فإنه إحسان إليه.

النوع الرابع: الثواب:

وكذا العقاب عند الوعيد به، وسيأتي تفصيل ذلك.

النوع الخامس: فعل الأصلح، كما إذا علم الله انتفاع زيد بإيجاد قدر من المال له أو انتفاء ضرر به في الدين والدنيا عنه وعن غيره من المكلفين، أو جبه البلخي وهو مذهب البغداديين وجماعة من البصريين، لأن له داعياً إليه، وهو كونه إحساناً خالياً عن جهات المفسدة، لأنه الغرض، ولا مانع له إذ الغرض خلوه عن المفسد، فيجب فعله.

ومنعه الجبائیان، وإلا لأدّى إلى ما لا نهاية له، إذ ما من أصلح إلا وفوقه مرتبة أخرى خالية عن المفسدة أيضاً وهكذا، فيتحقق حصول ما لا نهاية له، وهو محال.

وقال أبو الحسين: يجب حال دون حال وهكذا، فإنه إذا كان ذلك القدر مصلحة خالية عن المفسدة، وكان الزائد مفسدة وجب إعطاء ذلك القدر، لوجود الداعي وانتفاء الصارف، وإذا لم يكن في الزائد مفسدة إلى غير النهاية فإن الله تعالى أن يفعل وأن لا يفعل.

عوض فيه وما كان مبتدأً فعليه عوضه زائداً إلى حد الرضى عند كل عاقل، بحيث لو خيّر بينه مع الألم وبين عدم الألم والعوض لاختار الأوّل، وهذا هو وجه حسنه لكن مع اللطيفة إما للمتألم أو لغيره، إذ لولاها لم لزم الظلم بعدم العوض والعبث بعدم اللطيفة، واكتفى أبو عليّ بالأوّل وعبّاد بالثاني.

الرابعة: يجب عليه الانتصاف للمظلوم من ظالمه بأخذ المنافع المستحقّة له أمّا عليه تعالى وعلى غيره وإيصالها إلى المظلوم، لأنه بتمكينه من الظلم وعدم منعه بالجبر لو لم يتتصف له مع قدرته على ذلك لزم ضياع حقه، وهو قبيح عقلاً.

وهل يجوز تمكينه ولا عوض له في الحال يوازي ظلمه؟ جوزه البلخي وأبو هاشم، لوقوعه كما في الملوك الظلمة الذين يصدر عنهم آلام عظيمة ويستبعد حصول مساويها لهم، لكن جوزّ البلخي خروجهم من الدنيا من غير عوض لهم، لجواز التفضّل عليهم في الآخرة. وأوجب أبو هاشم التبقية حتى يكتسبوا، لأنّ التفضّل جائز، فلا يُعلّق الواجب به. ومنع السيّد بالله من تمكين من هذا حاله، لأنّ التفضّل والتبقية جائزان فلا يُعلّق بهما الواجب، وما استبعده ممنوع، إذ من الجائز أن يكون للظالم أعواض عليه تعالى توازي ظلمه، وهي معلومة الحصول له تعالى، فجاز تمكينه. وفيه أيضاً نظر.

الخامسة: في أحكام العوض:

الأوّل: الحق أنه لا يجب دوامه، لأنه إنما حسن لاشتماله على نفع زائد على الألم / [[ص ٢٣٧]] أضعافاً مضاعفة، نختار الألم معها، وهذا وجه حسن كافٍ فيه وإن كان منقطعاً. ولأننا في الشاهد يحسن منّا ركوب الأهوال الخطرة كالبحر لنفّع منقطع نزر.

وأوجب أبو عليّ دوامه، وإلا لتألم صاحبه بانقطاعه، فيعوض، فينقطع، فيتسلسل. وبأنه لو كان كذلك لوجب إيصاله في الدنيا، لأنّ منع الواجب لا مانع من إيصاله باطل.

وجواب الأوّل بالمنع من تألمه، لجواز إيصاله على التدرّج بحيث لا يشعر بانقطاعه كما يجيء بيانه، وأنه يجعله ساهياً ثم يقطعه فلا يتألم. وأمّا الثاني، فلاحتمال مصلحة التأخير.

الثاني: كيفية إيصاله، إن المظلوم إن كان من أهل الجنة فرّق الله أعواضه على الأوقات أو يُفضّله عليه بمثلها بحيث تصير دائمة، وإن كان من أهل العقاب أسقط بها جزء من عقابه، لأنه لا فرق

أَتَمَّا مخلوقة خلق تقدير لا خلق تكوين، ومعنى ذلك أنه لم يزل الله ﷻ عالماً بمقاديرها.

* * *

حقائق التأويل / الشريف الرضي (ت ٤٠٦ هـ):

/ [[ص ٣٤٩]] مسألة ٢٥: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾:

ومن سأل من المجبرة عن معنى قوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ...﴾ الآية [آل عمران: ١٢٨]، فقال: هذا نص في موضع الخلاف من مذهبنا، وهو دليل على أن جميع تصرف العبد من فعل الله تعالى، كما نقول، والخطاب متوجه إلى النبي ﷺ، وإذا كانت تلك حاله فهي إذن حال غيره!

فالجواب: ١ - أن المتعلق بهذه الآية في تصحيح قوله الفاسد، وإقامة مذهبه الواهي التهافت، واقع بعيداً من بغيته، ومحجوز بينه وبين إرادته، أولاً يرى هذا السائل أن الله سبحانه أمر نبيه أن يدعو الكفار إلى الله تعالى، مكرراً على أسماعهم دعاءه، وناهجاً لهم طريق الإيمان ومناره، ومنذراً لهم ومحذراً وموقظاً ومنبهاً، وآخذاً بحجزهم من التهافت في النار، ومنهناً لهم عن حلول دار البوار؟! / [[ص ٣٥٠]] وذلك من أجل الأمور المجعولة له والمنوطة به، فكيف يمكن السائل حمل القول في الآية على ما ظنّه مع ما ذكرناه؟!!

فالمراد إذن بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾، أي: لست بما لك شيئاً من عقابهم، أو ثوابهم، أو استئصالهم، أو استصلاحهم، أو تدبير مصالحهم في أوقاتها، أو تقديم آجالهم أو تأخيرها، أو المعرفة بما تصلح عليه أحوالهم في الدين، أو تفسد من بقية مع كفر، لانتظار إيمان، أو اخترام مع إيمان لعاقبة ضلال، وما يجري مجرى ذلك، وكان ﷺ إذا رأى من الكفار التشدد في تكذيبه، والمبالغة في إطفاء نوره، سأل الله تعالى أن يأذن له في الدعاء عليهم بالاستئصال وتعجيل العذاب، على عادة الأنبياء قبله، فقال الله تعالى ذلك، تسكيناً له، وتثبيتاً لقلبه، ويّن له: أنه سبحانه العالم بمصائر الأمور، وعواقب التدبير، وأنه إنما لم يأذن له في الدعاء عليهم، لعلمه أن من يؤمن منهم ويتوب، ويراجع ويثوب، يكون زائداً في عداده، وعضداً من أعضاده، أو يكون من ظهره من يقوى به الدين، ويزيد في المسلمين، لأنه سبحانه يعلم من مغارس الأشجار مطلع الثمار، ومن أوائل التلاقح والتزواج عواقب التولّد والنتائج، فيجري سبحانه التدبير على أوضاع

والحقّ التوقّف في هذا المقام.

واعلم أن الأشاعرة لم يوجبوا عليه تعالى شيئاً ممّا ذكرناه، بناءً على أصلهم الفاسد من نفي قاعدة الحسن والقبح، وتوهمهم أنه لا حاكم على أحكم الحاكمين، ولم يعلموا أنه سبحانه بإعطائنا العقول السليمة الحاكم بذلك هو الحاكم بالحقيقة، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

* * *

الصرّاط المستقيم (ج ١) / البيضاوي (ت ٨٧٧ هـ):

[[ص ٢٢]] الله تعالى يفعل لغرض ومصلحة يعودان إلى خلقه لا إليه، لامتناع احتياجه، للزوم العبث لو خلا عن غرضه، وهو قبيح عقلاً، فلا يقع منه كما مضى في تقريره. والأشاعرة نفت غرضه تعالى، وهم عن الصراط لناكبون، حيث أعرضوا عن قوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون: ١١٥]. وقد بين الله تعالى الغرض من بعث المرسلين بأنه لنفي حجة الناس عن رب العالمين، ولو أضيف العبث إلى أحد من هؤلاء لتفصّل عنه، وتبرأ منه، ولما حكم عقله بقبحه نفاه عن فعله، فكيف عمي إذ نسب ربه إلى مثله؟ شعراً:

أيجسن أن يبني قصوراً مشيدة

بأحسن أوضاع وأكمل هيئة

ويهدم عمداً لا لمعنى وإنه

ليقبح هذا في العقول السليمة

تذنب: يريد الله تعالى الطاعات، ويكره المعاصي، لما علّمت من حكمته، ولأمره ونهيه المستلزمين لإرادته وكرهته، ولو لم يكره الرب المعاصي لما حكم على الكافر بأنه عاصٍ.

فصل: قضت الضرورة باستناد بعض الأفعال إلينا، لوقوعه بدواعينا، ولولا ذلك لقبح أمرنا ونهينا، فانتفت عنّا طاعاتنا ومعاصينا إذا انتفى عنّا تأثيرها، وسيأتي ذلك في بابه مستوفى إن شاء الله.

* * *

أفعال العباد:

الاعتقادات / الشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ):

/ [[ص ٦]] [٤] باب الاعتقاد في أفعال العباد:

قال الشيخ أبو جعفر (رحمة الله عليه): اعتقادنا في أفعال العباد

الله سبحانه أعلمه أن فلاحهم ليس إليه، وإنما عليه أن يُبلغ الرسالة، ويجاهد حتى يُقرّر الشريعة، ليس له ولا عليه غير ذلك. وهذا القول قريب من بعض الأقوال التي ذكرناها في هذا المعنى.

٥ - وقال بعضهم: هذا على التقديم والتأخير، فكأنه تعالى قال: ليقطع طرفاً من الذين كفروا أو يكتبهم، فينقلبوا خائبين، أو يتوب عليهم أو يُعذّبهم ليس لك من الأمر شيء، أي: ليس لك من عقوبتهم شيء إلا أن يجعله الله إليك، فإن جعله إليك فانت خيّر بين العقوبة لهم أو العفو عنهم.

٦ - وقيل أيضاً: إن سبب نزول هذه الآية من قتله عامر بن الطفيل ولقيفه بيئر معونة من الأنصار الذين بعثهم النبي ﷺ / [[ص ٣٥٣]] ليُعلموا الناس القرآن ويُعرفوهم الإسلام، وحديث قتلهم على شرح مذکور (في كتاب المغازي)، فدعا رسول الله ﷺ على قاتليهم أربعين صباحاً، يقنت عليهم في صلاته، فنزلت: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾، أي: ليس لك تعجيل الانتقام منهم، لكن الله يفعل ما هو الأصح لخلقهم، من تبقية لهم، ليفيئوا أو يراجعوا، أو اخترام لهم إن أصرّوا أو تتابعوا، وقد نبّه الله تعالى على علّة تبقيتهم إن بقّاهم بقوله: ﴿أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾ فدلّ بذلك على وجه الصلاح في تبقيتهم لما يعلمه من توبة بعضهم.

٧ - وقال بعضهم: إن النبي ﷺ وإن كان إليه شيء من أمر العباد على بعض الوجوه، فذلك قدر يسير لا يُعتدّ به في تدبيرهم بالإضافة إلى تدبير الله تعالى لهم وما يملكه منهم، فلذلك جاز أن يقال: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾، وإن كان له منه شيء على بعض الوجوه، لأنّ الحكم للأغلب والقول على الأعمّ الأكثر.

والأصح من هذه الوجوه في نفسي أن يكون الأمر هاهنا بمعنى السلطان والقدرة، وعلى هذا قول أصحاب بلقيس ملكة سبأ في جوابها: ﴿وَالْأَمْرُ إِلَيْكَ فَانْظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ﴾ [النمل: ٣٣]، أي: السلطان لك فأمرني بما شئت يُطع أمرك، ومثله قولهم: كان ذلك بعد أن تقلّد الأمر فلان الخليفة أو فلان الأمير، أي: بعد / [[ص ٣٥٤]] (أن) ملك السلطان ودبر الزمان، وكذلك قولهم: انتقل الأمر عن فلان إلى فلان، أي: السلطان والتدبير، فيكون معنى قوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ أي: ليس لك من السلطان والقدرة شيء، وإنما ذلك لله تعالى دون أحد من خلقه، وإن كان له ﷺ أمر في تدبير

المصالح وقواعدها، ودلائل العواقب وشواهداها، وعلى ذلك قرّر سبحانه موارد الرُّسل، ومعاهد الدُّول، وجعل سرّاً قوم مقفوءة بضرّاء، وضرّاء قوم مكشوفة بضرّاء، على / [[ص ٣٥١]] حسب المصالح والمفاسد، وعلم العواقب والمصائر.

ويكشف عمّا قلناه قوله تعالى - عقيب هذا الكلام -: ﴿أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبُهُمْ﴾ [آل عمران: ١٢٨]، فيبين أن من كفر به يصير في العاقبة إلى أحد أمرين: إمّا أن يتوب فيقبل الله توبته ويغفر خطيئته، وإمّا أن يموت مصرّاً فيكون ما يفعله الله به من عذاب الآخرة أعظم ممّا صرفه عنه من عذاب الدنيا، فلم يجز الإذن له ﷺ في الدعاء عليهم، لما في ذلك من الاقتطاع عن التوبة بعذاب الاستئصال، وقطع الآجال.

وقيل: إن هذه الآية نزلت يوم أُحد عندما أقدم عليه المشركون، من ارتكاب العظيمة من رسول الله ﷺ كشجّ جبهته، وكسر رباعيته، واستقطار دمه على صفحته، وهو مع ذلك حريص على دعائهم، ومجتهد في إنقاذهم من ضلالهم، فقال ﷺ: «كيف يفلح قوم صنعوا هذا بنبّيهم، وهو يدعوهم إلى عبادة ربّهم»، فنزلت هذه الآية للغرض الذي قدّمنا القول فيه، وروي ذلك عن أنس بن مالك، وابن عبّاس، والحسن، وقتادة، والربيع.

وقيل: إنّما نزلت الآية لِمَا استأذن ﷺ في الدعاء عليهم بعذاب الاستئصال بعد يوم أُحد، لما ركبوا منه العظائم، وبلغوا منه المبالغ.

٢ - وقال بعضهم: معنى ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ أن ما يكون في الحرب بالقوّة والجلد أو الضعف والفشل إليه سبحانه وليس إلى النبي ﷺ ولا إلى غيره شيء منه.

٣ - وقال أبو مسلم بن بحر: قوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ / [[ص ٣٥٢]] شَيْءٌ﴾ معطوف على قوله سبحانه: ﴿وَمَا التَّصَرُّ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٢٦] أي: ليس لك ولا لغيرك من هذا النصر شيء، وإنّما هو من عند الله تعالى، وذلك شبيه بقوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى...﴾ [الأنفال: ١٧].

٤ - وقال الزجاج: هذه الآية نزلت يوم أُحد بعد مصاب النبي ﷺ بما أصيب به، وقوله - وهو يمسح الدم عن وجهه -: «كيف يفلح قوم فعلوا هذا بنبّيهم وهو يدعوهم إلى ربّهم»، فكأنّ

ومأ يكشف عمّا ذكرنا أنّ الله قد أمر النبيّ بطاعته ونهاه عن
/ [[ص ٣٥٦]] معصيته، ولولا أنّه كان قادراً على الطاعة
والمعصية بما جُعِلَ فيه من الاستطاعة للأمرين جميعاً، لما كان لهذا
الأمر والنهي معنى، ألا ترى إلى قوله تعالى - والمراد بذلك
الرسول -: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ
بِالْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ ﴿٤٦﴾﴾ [الحاقة: ٤٤ - ٤٦]،
فليس معنى قوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾، أي: إنك
لا تستطيع أن تعمل خيراً ولا شراً، وكيف يُظنُّ ذلك وقد أمره
تعالى بأن يدعو إلى سبيل ربّه بالحكمة والموعظة الحسنة، ويجاهد
الكُفَّارَ حتّى ينقادوا للشريعة، وكلُّ ذلك من الأمور العظيمة،
وإنّما أراد تعالى بذلك: أنّه ليس لك من الحكم في قومك، ولا في
غيرهم شيء، وإنّما عليك أن تمضي لأمر الله تعالى فيهم وتنفِّذ
أحكامه عليهم، وأن تنذر وتبصر وتصدع بما تؤمّر.

/ [[ص ٣٨٦]] مسألة ٢٩: الإنسان مختار في فعل ما كُتِبَ
عليه؟

ومن سأل عن معنى قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ
لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ...﴾ الآية [آل
عمران: ١٥٤]، فقال: فحوى هذا الكلام يدلُّ على ضدِّ ما
تدعونه من أنّ الإنسان قد يمتنع من فعل ما كُتِبَ عليه وعلم منه،
وهو قادر على ذلك غير عاجز عنه!

فالجواب: أنّ الذي ادّعاه الخصم على مخالفه غير صحيح
عنهم، ولا هو قول لأحدهم، وذلك أنّ أهل الحق لا يقولون: إنّ
أحداً من العباد يجوز أن يقع منه خلاف لما علم الله سبحانه أنّه
يفعله، ومع ذلك فمن قولهم: إنّ العباد وإن كانوا سيفعلون ما
علم الله أنّهم يفعلونه لا محالة، فإنّهم غير مضطرين ولا مقهورين،
بل قادرون مختارون.

وبعد، فليس في وقوع المعلوم من فعل الفاعل دليل على
اضطراره / [[ص ٣٨٧]] وعدم اختياره، لأنّ المسلمين مجمعون
على أنّ ما علم الله سبحانه أنّه يفعله فهو فاعل له لا محالة، وليس
يوجب ذلك أن يكون مضطراً ولا مضطهداً، وإن كان تعالى على
ضدِّ ما يعلم أنّه يفعله قادراً، فقد بطل إذن ما ظنّه السائل من
القدح في قوله سبحانه: ﴿لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى
مَضَاجِعِهِمْ...﴾ الآية، ولم يمتنع أن يكون الذين برزوا إلى

الأمّة من غير جنس السلطان والقدرة الحقيقيين اللذين لا
يُوصَفَ بحقيقتها إلا الله تعالى، ومن وُصِفَ بذلك من العباد
وُصِفَ مجازاً واتساعاً.

وقال قاضي القضاة أبو الحسن (حرسه الله): ظاهر قوله
تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ يقتضي أن يكون وارداً في أمر
كان ﷺ يفعل فيه ما يكون هذا القول كالمنع منه، فلذلك وقع
الاختلاف في سبب نزوله، وما كان يفعله ﷺ في ذلك لا بدّ من
أن يكون حسناً من دعاء على قوم مخصوصين مستحقين للعقاب،
لكن أدعية الأنبياء بالهلاك المعجل والعذاب المرسل يقتضي
الإجابة، وإلا أدّت الحال إلى التنفير عنهم، فلا يمتنع أن
يكون ﷺ همّ بذلك وعزم عليه واستأذن فيه، فأنزل الله تعالى
هذه الآية مبيّناً له أنّ الصواب عدوله عن هذا الدعاء، لما في عاقبة
الأمر من المصلحة، وهو ما يعلمه تعالى من توبة بعضهم، فيكون
ذلك سبباً لنجاته، ويكون التبقية وجه الصلاح في حياته.

فأمّا قول من قال: إنّ ذلك نزل في لعنه ﷺ الكُفَّار
والمشركين / [[ص ٣٥٥]] ودعائه عليهم، فقد أخطأ الصواب،
وذلك أنّه ﷺ مأمور بأن يلعن الكُفَّار معلناً، ويدعو عليهم
مجتهداً، فلا يجوز أن يقال - والحال هذه -: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ
شَيْءٌ﴾ والمراد يتعلّق بما ذكرنا، وإنّما كان ﷺ يدعو عليهم
بعقاب الآخرة مشروطاً، والشرط: إن لم يتوبوا، فلا يوجب ذلك
ألا تقع منهم إنابة ولا توبة إذا كان دعاؤه يقتضي طلب العقوبة
لهم في الآخرة، بشرط الموافاة وهم مصرّون على المعاصي، وإن دعا
عليهم بإيقاع المستحقّ من العقاب في الحال، فتوبتهم أيضاً إن
وقعت من بعد ذلك كانت غير مؤثّرة في حسن الدعاء.

ثمّ يقال للسائل: إذا لم يكن للنبيّ ﷺ من الأمر شيء على
زعمك، فلماذا استحقّ المدح والسمعة، والإجلال والرفعة؟! ولماذا
خُصَّ بما ليس لغيره في باب لزوم الطاعة؟! ولماذا يلزم أتباعه
واقفأؤه، ويجري على العباد أحكامه، ويكون قوله مسموعاً وإياؤه
متبوعاً؟! وإن كان جميع ما يفعله بمنزلة لونه وهياته وأعضائه
وصورته ليس له فيه شيء ولا إليه منه شيء، فكيف يستحقّ المدح
بأفعاله، والحمد على صالح أعماله؟! على أنّ الأمر في الحقيقة هو قول
القائل لمن دونه في الرتبة: (افعل)، فيجب أن يقتضي ظاهر ذلك
أنّه ﷺ ليس له أن يأمر وينهى في حال من الأحوال، وذلك ما لا
يجوز أن يقوله من فيه مسكّة، أو عنده للدين عقيدة.

تخرجون إلى مضاجعكم ومساقط رؤوسكم، تهيئاً لهم وتجيئاً لقلوبهم، فخطبهم الله تعالى على حد ما قالوا، فكأنه سبحانه قال: (لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل إلى المواضع التي ذكرتم أنكم مضاجعهم وظننتم أنكم مصارع جنوبهم)، وهذا كقوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩] أي: إنك كنت في ظنك أوفي اعتقاد أتباعك بمنزلة العزيز الكريم. والوجه الآخر: أن تكون المضاجع عائدة إلى الذين قتلوا، لا إلى الذين قتلوا، ويكون في ذكره تعالى القتل الذي هو مصدر - وقد قدرنا أنه واقع على المفعولين هاهنا دون الفاعلين - دلالة على أن هناك مقتولين، فحسن لذلك أن يقول: ﴿إِلَى مَضَاجِعِهِمْ﴾ ويرد الضمير فيها إليهم. وهذا قول لي، ولم يمتص (بي) لأحد من العلماء.

والعرب تسمى المناكح: المضاجع، لأن المضاجع من أسبابها، كما يسمون النكاح: فراشاً، والمرأة: فراشاً على مثل ذلك، وقال الشاعر:

/ [[ص ٣٩٠]]

ولمّا بلغنا الأمّهات وجدتم

بني عمّكم كانوا كرام المضاجع

أراد: كرام المناكح.

ومن شجون هذه المسألة ما ذكر عن أبي الأسود الدؤلي أنه قال لامرأته: (الحمد لله الذي جعلك لي فراشاً وكفى بالفراش ذلاً)، فقالت له: (الحمد لله الذي جعلك لي غطاء وكفى بالوقاية مهانة). وفي ما ذكرناه من الجواب عن هذه المسألة مقنع بتوفيق الله.

* * *

أوائل المقالات / الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

/ [[ص ٥٨]] ٢٧ - القول في كراهة إطلاق لفظ (خالق) على

أحد من العباد:

وأقول: إن الخلق يفعلون ويحدثون ويخترعون ويصنعون ويكتسبون، ولا أطلق القول عليهم بأنهم يخلقون ولا أقول: إنهم خالقون، ولا أتعدى ذكر ذلك فيما ذكر الله تعالى، ولا أتجاوز به مواضعه من القرآن، وعلى هذا القول / [[ص ٥٩]] إجماع الإمامية والزيدية والبغداديين من المعتزلة وأكثر المرجئة وأصحاب الحديث. وخالف فيه البصريون من المعتزلة

مضاجعهم مختارين غير مضطرين، كما أن الله سبحانه مختار لإماتة عباده وبعثهم إلى معاده، وقادر على ضد ذلك فيهم، وإن كان سبحانه لا بد أن يفعل الفناء والإماتة والبعث والإعادة، دون أضداد ذلك، وهذا ممّا لا يدفعه دافع ولا يجحده جاحد.

وقال بعضهم: الخطاب في ذلك للمنافقين، فكأنه سبحانه قال: لو أخلدتم إلى لزوم بيوتكم فلم تخرجوا إلى عدوكم ونصر نبيكم، لبرز المؤمنون إلى نصره وترافدوا على منعه، ومعنى (برزوا) أي: خرجوا إلى البراز، وهو: الضاحي من الأرض، أي: لأوصلتهم الأسباب التي عنها يكون القتل إلى مضاجعهم.

فكان تلخيص الكلام أنه لو قعد عن القتال المنافقون، لخرج إليه وقام به المؤمنون، ولم يرد تعالى بقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ﴾ - على هذا التأويل - معنى: فرض، وإنما أراد معنى: علم ذلك منهم، أو سبق إثباته في اللوح المحفوظ قبل وقوع القتل بهم، كما قال تعالى: ﴿سَتَكْتُبُ شَهَادَتَهُمْ وَيُسْأَلُونَ﴾ [الزخرف: ١٩]، وكما قال تعالى: / [[ص ٣٨٨]] ﴿سَتَكْتُبُ مَا قَالُوا...﴾ [آل عمران: ١٨١]، ومعنى هذا: سئبت ما قالوا لنجازهم عليه، ولا وجه لتأويل (كُتِبَ) على (فرض) هاهنا إلا على وجه سنذكره فيما بعد بمشيئة الله تعالى، ولم يرد تعالى بذلك أن القتل الواقع بهم من قبله، لأنه لو كان من قبله لما جاز أن ينهى فاعليه من الكفار عنه ويذمهم عليه ويرصد لهم العقاب على فعله.

وقد قيل في ذلك وجه آخر، وهو: أن يكون معنى ﴿كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ﴾ أي: فرض عليهم قتل الكافرين، فيكون القتل واقعاً منهم لا بهم، والمصادر - على ما ذكرناه في عدة مواضع من كتابنا هذا - يجوز إضافتها إلى الفاعلين دفعة، وإلى المفعولين مرة، وإنما يتخصّص بإحدى الجهتين عندما يضاف إليها من القرائن، ويتصل بها من الدلائل، وقد يجوز أن يكون القتل هاهنا بمعنى القتال، فكأنه تعالى قال: ﴿لَبَّرَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ﴾، وعلى ذلك قراءة من قرأ: (فإن قتلوكم فاقتلوهم)، المراد: فإن قاتلوكم فاقتلوهم، على بعض التأويلات.

فإن قال قائل: إذا كان الأمر على ما ذكرتموه، فما معنى قوله تعالى: ﴿إِلَى مَضَاجِعِهِمْ﴾؟ فأضاف المضاجع إليهم! والمضاجع على / [[ص ٣٨٩]] قولكم هذا إنما تكون لأعدائهم لا لهم.

قيل له: في ذلك جوابان: أحدهما: أن الخبر جاء أن المنافقين كانوا يُبْطِطُونَ المؤمنين عن الخروج يوم أحد، ويقولون: إنما

وأطلقوا على العباد أنهم خالقون، فخرجوا بذلك من إجماع المسلمين.

* * *

تصحيح اعتقادات الإمامية / الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

[[ص ٤٢]] فصل: في أفعال العباد:

قال الشيخ أبو جعفر عليه السلام: أفعال العباد مخلوقة خلق تقدير لا خلق تكوين، ومعنى ذلك أنه تعالى لم يزل عالماً بمقاديرها.

قال الشيخ أبو عبد الله عليه السلام: الصحيح عن آل محمد عليهم السلام: أن أفعال العباد غير مخلوقة لله تعالى، والذي ذكره أبو جعفر عليه السلام قد جاء به حديث غير معمول به ولا مرضي الإسناد، والأخبار الصحيحة بخلافه، وليس يُعرف في لغة العرب أن العلم بالشيء هو خلق له، ولو كان ذلك كما قال / [[ص ٤٣]] المخالفون للحق لوجب أن يكون من علم النبي صلى الله عليه وآله فقد خلقه، ومن علم السماء والأرض فهو خالق لهما، ومن عرف بنفسه شيئاً من صنع الله تعالى وقرره في نفسه لوجب أن يكون خالقاً له، وهذا محال لا يذهب وجه الخطأ فيه على بعض رعية الأئمة عليهم السلام فضلاً عنهم.

فأمّا التقدير، فهو الخلق في اللغة، لأنّ التقدير لا يكون إلّا بالفعل، فأمّا بالعلم فلا يكون تقديراً ولا يكون أيضاً بالفكر، والله تعالى متعالٍ عن خلق الفواحش والقبائح على كل حال.

وقد روي عن أبي الحسن علي بن محمد بن علي بن موسى الرضا (صلوات / [[ص ٤٤]] الله عليهم): أنه سُئل عن أفعال العباد، فقيل له: [هل هي] مخلوقة لله تعالى؟ فقال عليه السلام: «لو كان خالقاً لها لما تبرأ منها، وقد قال سبحانه: ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾ [التوبة: ٣]، ولم يرد البراءة من خلق ذواتهم، وإنما تبرأ من شركهم وقبائحهم.

وسأل أبو حنيفة أبا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام عن أفعال العباد ممن هي؟ فقال له أبو الحسن عليه السلام: «إنّ [أفعال العباد] لا تخلو من ثلاثة منازل: إمّا أن تكون من الله تعالى خاصّة، أو من الله ومن العبد على وجه الاشتراك فيها، أو من العبد خاصّة، فلو كانت من الله تعالى خاصّة لكان أولى بالحمد على حسنها والذم على قبحها، ولم يتعلّق بغيره حمد ولا لوم فيها، ولو كانت من الله ومن العبد لكان الحمد لهما معاً فيها والذمّ عليهما جميعاً فيها، وإذا بطل هذان الوجهان ثبت أنّها من الخلق، فإن عاقبهم الله تعالى على جناباتهم بها فله ذلك، وإن عفا عنهم فهو أهل التقوى وأهل المغفرة».

وفي أمثال ما ذكرناه من الأخبار ومعانيها ما يطول به الكلام. فصل: وكتاب الله تعالى مقدّم على الأحاديث والروايات، وإليه يُتقاضى في صحيح الأخبار وسقيمها، فما قضى به فهو الحقّ دون ما سواه.

/ [[ص ٤٥]] قال الله تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ﴾ [السجدة: ٧]، فخبر بأن كل شيء خلقه فهو حسن غير قبيح، فلو كانت القبائح من خلقه لنا في ذلك حكمه بحسنها، وفي حكم الله تعالى بحسن جميع ما خلق شاهد بطلان قول من زعم أنه خلق قبيحاً.

وقال تعالى: ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾ [الملك: ٣]، فنفي التفاوت عن خلقه، وقد ثبت أن الكفر والكذب متفاوت في نفسه، والمتضاد من الكلام متفاوت! فكيف يجوز أن يُطلقوا على الله تعالى أنه خالق لأفعال العباد وفي أفعالهم من التفاوت والتضاد ما ذكرناه، مع قوله تعالى: ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾، فنفي ذلك وردّ على مضيفه إليه وأكذبه فيه.

* * *

الحدود والحقائق / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٧٢٩]] ١٤ - حقيقة الفعل ما وُجد بعد أن كان مقدوراً. وينقسم قسمين: أحدهما لا صفة له زائدة له على حدوثة، نحو كلام النائم، ولا يُوصف هذا القسم بقبح ولا ذمّ، والآخر أن يكون له صفة زائدة على حدوثة.

وينقسم إلى فعل ملجأ ومخلّى، فما يقع من الملجأ لا مدح يستحقّ به ولا ذمّ، لكنّه لا يُسمّى بذلك إلّا إذا علم فاعله بذلك، أو دلّ عليه، لأنّ الأفعال على ضربين: محكم ومثبّج.

١٥ - فالمحكم منه يدلّ على كون فاعله عالماً.

١٦ - والمثبّج لا يدلّ على أن فاعله ليس بعالم لوقوعها من العالم / [[ص ٧٣٠]] وممن ليس بعالم. وهو على ضربين: حسن وقبيح.

١٧ - فحدّ القبيح ما من حقّه أن يستحقّ فاعله مع العلم به والتخلية الذمّ.

١٨ - وحدّ الحسن ما لا يستحقّ فاعله الذمّ.

وهو ينقسم أربعة أقسام: واجب، ومندوب، ومباح، وتفضّل:

وثالثها: أن يكون على الصفة التي ذكرناها، وهو - مع ذلك - نفع موصل إلى غير فاعله على وجه مخصوص، ويوصف بأنه تفضّل وإحسان وإنعام، ويستحقُّ فاعله به الشكر مع المدح. ورابعها: ما يستحقُّ الذمَّ مَنْ لم يفعله ولا ما يقوم مقامه، فيوصف بأنه واجب مخيّر فيه، نحو قضاء الدين، لأنه مخيّر في قضائه من أيِّ ماله شاء، وردُّ الوديعة وإن تعيّن فهو مخيّر أيضاً في ردّها بأيِّ يد شاء، ونحو الكفّارات الثلاث في اليمين. وخامسها: ما يستحقُّ الذمَّ بأن لا يفعله بعينه، فيوصف بأنه واجب مضيّق، نحو ردُّ الوديعة بعينها، وإعادة عين ما تناوله الغضب.

وينقسم الواجب قسمةً أخرى:

فما يختصُّ كلَّ شخص من غير أن ينوب فعل غيره فيه منابه فهو الموصوف بأنه من فروض الأعيان، كالصلاة والصيام وأكثر العبادات.

/ [[ص ٣٩٣]] وما ينوب فيه فعل الغير، ويسقط معه الفرض هو الموصوف بأنه من فروض الكفايات، نحو الصلاة على الموتى والجهاد.

وليس بواجب في كلِّ فعل أن يكون إمّا قبيحاً أو حسناً، لأنَّ ذلك لو وجب لكان المقتضي له مجرد الحدوث، وهذا يقتضي قبح كلِّ محدث أو حسن كلِّ محدث، وليس التعرّي من الحسن والقبح كتعرّي المعلوم من وجود وعدم، وتعرّي الموجود من حدوث وقدم، لأنَّ ذلك نفي وإثبات متقابل لا واسطة بينهما، والحسن والقبح إشارة إلى حكيمين.

ومثال ما ليس بحسن ولا قبيح كلام النائم، وحركة أعضائه التي لا تتعداه، لأنَّ الكلام لا حكم له مع ارتفاع القصد كلّها، وكذلك حركته التي لا تتعداه إنَّما يكون لها حكم مع ضرب من القصد. ولطمة النائم غيره قبيحة وظلم، لأنَّ حقيقة الظلم ثابتة فيها، ولو حرّك يده على جرب غيره، فالتدّ صاحب الجرب بذلك، لكان فعله حسناً، من حيث كان نفعاً، وإن لم يكن به منعاً، لافتقار النعمة إلى القصد، غير أن النائم ومن جرى مجراه لا يستحقُّ على القبيح ذمّاً، ولا على الحسن مدحاً، لأنَّ استحقاق ذلك مشروط بالقصد والتمكّن من التحرّز. واستقصاء هذه الجملة لا يليق بهذا الموضوع، وقد بسطناه في كتاب (الذخيرة) وفيها خرج من كتاب (الملخص).

١٩ - فالواجب هو ما يستحقُّ الذمَّ 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 زائدة على حسنه، ولا يتعلّق به مدح ولا ذمّ.

٢٢ - والتفضّل هو النفع الواصل إلى غير فاعله على وجه مخصوص.

والمستحقُّ على الأفعال مدح وثواب وشكر وذمّ وعقاب وعوض.

* * *

الذريعة في علم الكلام / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

/ [[ص ٣٩١]] الباب التاسع: الكلام في الأفعال:

الفصل الأوّل: في ذكر حدّ الفعل والتنبيه على جملة من مهمّ أحكامه:

اعلم أن حدّ الفعل هو ما وجد بعد أن كان مقدوراً، وينقسم إلى قسمين:

أحدهما: أن يكون لا صفة له زائدة على حدوثه، نحو كلام النائم، ولا يوصف هذا القسم بحسن ولا قبح.

والقسم الآخر: أن يكون له صفة تزيد على حدوثه. وينقسم إلى فعل الملجأ والمخلّي: فما يقع مع الإلجاء لا مدح يستحقُّ به، ولا ذمّ.

وأفعال المخلّي تنقسم إلى قسمين: قبيح وحسن: / [[ص ٣٩٢]] فالقبيح ما من شأنه أن يستحقَّ فاعله - مع العلم به والتخلية - الذمّ.

والحسن ما لا يستحقُّ به فاعله الذمّ.

والحسن خمسة أقسام:

أولها: أن لا يكون له صفة زائدة على حسنه، ولا يتعلّق به مدح ولا ذمّ، وهذا هو المباح في المعنى، ولكنّه لا يُسمّى بهذا الاسم إلا إذا أُعْلِمَ فاعله بذلك، أو دُلَّ عليه.

وثانيها: أن يحصل للفعل صفة زائدة على الحسن، ويستحقُّ فاعله المدح بفعله، ولا يستحقُّ الذمَّ بأن لا يفعله، ويوصف هذا القسم بأنه ندب ومستحبٌّ ومرغّب فيه مع الدلالة والإعلام على ما تقدّم.

والأئمة عليهم السلام لا يجوز / [[ص ٣٩٦]] أيضاً وقوع شيء من القبائح منهم، لما دللنا عليه في كُتُب الإمامة.

وأما الملائكة، فالرُّسُل منهم لا يجوز عليهم فعل القبيح، ولا دليل يدلُّ على أن جميعهم بهذه الصفة، لأنَّ قوله تعالى: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحریم: ٦]، لا دليل يوجب القطع على عمومهم في جماعتهم، أو في جميع أفعالهم.

ومن عدا من ذكرناه يجوز أن يفعل القبائح لفقد الدلالة على عصمته.

* * *

الرسائل (ج ٣) / (مسألة في خلق الأفعال) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ١٨٩]] اعلم أن الأفعال التي تظهر في أجسام العباد على ضربين:

أحدهما: أجمع المسلمون على أنه فعل الله تعالى لا صفة للعبد فيه، مثل ألواننا وهياتنا وطولنا وقصرنا وسمنا وهزالنا وحركة عروقنا.

والضرب الآخر: مثل قيامنا وعودنا وحركتنا وسكوننا وأكلنا وشربنا وما أشبه ذلك من تصرفنا.

واختلف الناس في ذلك:

فقال أهل الحق: كلُّ هذا التصرف فعل العباد انفراداً به، لا صنع لله تعالى فيه وإن كان هو المقدر لهم [ظ: مقدّمهم] عليه.

وقالت المجبّرة: هذا الضرب أيضاً من فعل الله تعالى، وذهبوا إلى أن جميع الأفعال التي تظهر في العالم الله تعالى أو جدها وفعلها ولا فاعل سواه، / [[ص ١٩٠]] وأنه لا فعل للعبد من طاعة ولا معصية ولا خير ولا شرّ.

والذي يدلُّ على أن العباد يفعلون ويوجدون بخلافه [ظ: بخلاف] ما ذهب إليه المجبّرة أننا وجدنا من الأفعال الظاهرة فيها ما يصحُّ بحسب تصوّرهم ودواعيهم وأحوالهم ويرتفع بحسب صوارفهم وكرهاتهم وأحوالهم.

ألا ترى أن أحدنا [إذا] قصد إلى الأكل وأراد وعزم عليه، وقع منه إذا كان صحيحاً غير ممنوع. وقد يقصد غيره إلى الأكل، فلا يجب أن يأكل هو، وكذلك متى جاع واحتاج إلى الطعام وحضر الطعام، أكل إذا كان على ذلك قادراً غير ممنوع. ولا يجب

إن قيل: كيف جعلتم فعل الساهي لا حكم له، والفقهاء يوجبون جبر السهو في الصلاة بالسجود، ولو انقلب النائم على إناء غيره فكسره لوجب الضمان، ولو قتل المحرم صيداً سهواً لوجب الضمان، وإذا قتل خطأ فقد تجب الدية مرّة عليه ومرّة على العاقلة؟! قلنا: أما السجود لجبر السهو في الصلاة، فهو حكم يلزم عند

السهو في الصلاة، لا أنه يرجع عليه. وإنما نفينا عن كلام النائم وحركته التي لا تتعداه / [[ص ٣٩٤]] القبح والحسن، فأما إذا أضرّ بغيره في حال نوم، فلفعله حكم القبح وإن كان لا ذمّ عليه، كما لا يُذمُّ الصبي والبهيمة، لأنَّ إمكان التحرُّز مفقود، وليس يمتنع أن يتعلّق بذلك وجوب الضمان شرعاً، لأنه لا نسبة بين ذلك وبين ما نفينا من الذمّ. وعلى هذا الوجه لزم العاقلة الدية بالشرع، وإن لم يكن من جهتهم فعل لا قبيح ولا حسن، وإنما صار القتل المخصوص سبباً شرعياً لوجوب ذلك عليهم.

فأما وصف الفعل القبيح بأنه محذور ومكروه، فالمتكلمون يصفون بذلك كلَّ قبيح وقع منّا، ومن يقول بالاجتهاد منهم ربّما يشترط، فيقول: ممّن يُؤدّيه اجتهاده إلى تحريمه. فأما الفقهاء، فإنهم يصفون بالتحريم والحظر ما دلَّ على قبحه دلالة قاطعة، وما طريقه الاجتهاد قالوا: مكروه، ولم يطلقوا الحظر والتحريم فيه، وما تزول الشبهة فيه يقولون: إنه حلال طلق، وما يعترض فيه شبهة يقولون: لا بأس به.

الفصل الثاني: في ذكر اختلاف الفاعلين في هذه الأفعال:

اعلم أنه ليس المراد بقولنا في هذا الباب: (إنَّ القبيح أو الحسن يصحُّ من الفاعل) القدرة، لأننا إذا أردنا القدرة فلا اختصاص، وإنما نريد التجويز والشكّ. ويمضي في الكُتُب أنه لا قادر إلاّ ويصحُّ منه الحسن على مراتبه، وليس الأمر على ذلك، لأنَّ الكُفّار الذين يستحقُّون العقاب الدائم لا يجوز أن يقع منهم طاعة / [[ص ٣٩٥]] يستحقُّون بها الثواب الدائم، مع قولنا بنفي الإحباط، وإنما يُجيز ذلك من ذهب إلى الإحباط.

فأما القبيح، فتختلف أحوال الفاعلين فيه، فالقديم تعالى لا يجوز أن يفعل قبيحاً، لعلمه بقبحه، واستغنائه عنه، وقد دللنا على ذلك في كتاب (الملخص)، و(الذخيرة).

والأنبياء عليهم السلام لا يجوز أن يقع منهم شيء من القبائح لا قبل النبوة ولا بعدها، وقد دللنا على ذلك في (الذخيرة)، وكتاب (تنزيه الأنبياء).

ألا ترى أنه تعالى من حيث فعل العدل يُسمّى عادلاً، وبفعل الإحسان والإنعام يستحقُّ محسناً أو منعماً. ولا وجه لتسميته بأنه منعّم وعادل إلا أنه فعل هذه الأفعال / [[ص ١٩٢]] فلو كان فاعلاً لما سواها لاشتقَّ له منها اسم الفاعل على ما ذكرناه.

واجتمعت الأمة على أنه تعالى لا يستحقُّ الوصف بأنه ظالم ولا كاذب ولا كافر، [و]أن من وصفه بذلك وسمّاه به كان خارجاً عن الدين، وإجماع المسلمين حجّة أن ينفي كونه فاعلاً لما يوجب هذا الاشتقاق ويقتضيه.

دليل آخر: ومما يدلُّ أيضاً على ذلك - وإن كان معناه داخلاً فيها تقدّم - أن الأمة مجمعة على أن الله تعالى يثيب المؤمنين ويعاقب الكافرين، فلو لا أن الإيمان والكفر من فعل المؤمن والكافر، لم يحسن الثواب ولا القبيح، لأنه قبيح أن يثاب أو يعاقب أحد.

ألا ترى أن أحدنا لو فعل في عبده فعلاً من الأفعال، لما حسن أن يعاقبه عليه ويؤاخذه به، ومن فعل ذلك عدّ ظالماً سفيهاً.

دليل آخر: ويدلُّ على ذلك أنه تعالى لو فعل الظلم والكذب وسائر القبائح، لم يكن ذلك منه قبيحاً على ما يقوله مخالفوننا، لأنه لا نأمن أن يقع منه تصديق الكذابين، وإن لم يكن ذلك منه قبيحاً، لأنه لا نأمن أن يفعل بعض القبائح، لما لم نأمن أن يفعل سائرها. وإذا أجزنا منه تعالى البعض، جاز الكلُّ، وهذا يبطل الثقة بصدق الأنبياء ﷺ ويقتضي الشكَّ في جميع الشرائع والخروج من دين الإسلام، بل من سائر الأديان.

دليل آخر: ويدلُّ على ما ذكرنا أن القول بأن الله تعالى هو الفاعل للأفعال الظاهرة من العباد، يقتضي أنه لا نعمة له تعالى على الكافر، وإذا لم تكن له عليه نعمة، لم تجب عبادته على الكافر، لأنَّ العبادة كيفية في الشكر فإنما يجب بالنعم العظيمة، ومن لا نعمة له فلا شكر يستحقُّه ولا عبادة.

/ [[ص ١٩٣]] وإِنَّا قلنا: إنه لا نعمة له على الكافر، لأنه خلق على مذاهبهم فيه الكفر الذي يستحقُّ به الخلود في النار والعقاب الدائم، فهو بأن يكون مسيئاً إليه أولى من أن يكون منعماً عليه.

وليس لهم أن يقولوا: إن له عليه نعمة دنيوية، كخلق الحياة فيه والشهوات المؤدّية إلى ضرور اللذات والمنافع العاجلة، وذلك أن خلق الحياة والشهوة إذا كان الغرض الاستدراج إلى

أن يأكل هو متى جاع غيره، فلو لا أنه محدث الأكل وموجده ما تعلّق بقصده وداعيه وحاجته، ويجري مجرى أكل غيره، لما لم يكن فاعلاً له لم يقصد تصوّره وحاجاته.

ولو لا أن هذه الأفعال التي أُشير إليها أفعالنا، لم يجب أن يقع بحسب حاجتنا وأحوالنا ويقف على دواعينا، كما لم يجب ذلك في ألواننا وهيأتنا وحركة عروقنا.

ألا ترى أن أحدنا [يريد أن يكون على هيئة، فيجب على خلافها، و]يريد أن يكون على هيئة، فيجد نفسه على خلافها. ويريد أن يكون طويلاً وهو قصير وشاباً وهو شيخ، وصحيحاً وهو مريض. فلو كان القيام والقعود مثل الطول والهزم والصحة والمرض، لكانت أحكام الجميع واحدة في الحصول بحسب دواعينا [أو خلاف ذلك]، فلما اختلف حكم الجميع علمنا اختلاف حكمها في الإضافة إلينا.

/ [[ص ١٩١]] دليل آخر: ومما يدلُّ أيضاً على ذلك أن الله تعالى قد أمر العباد بأفعال كثيرة، كالإيمان والطاعة من الصلاة والصوم وسائر العبادات، فلو لا أن هذه الأفعال لهم وواقعة من جهتهم وليست بأفعال الله تعالى، لما جاز أن يؤمروا بها.

ألا ترى أنه 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 تعالى قد نهاهم عن المعاصي والكفر وضروب القبائح، ولا يجوز أن ينهاهم عن فعله تعالى وعمّا ليس بفعل لهم.

دليل آخر: ويدلُّ أيضاً على ذلك، أننا وجدنا العباد يُمدّون ببعض الأفعال التي يظهر منهم، ويُدّمون ببعض آخر. ألا ترى أنهم يُمدّحون بفعل الطاعات وأداء الواجبات، يُمدّحون على الإحسان والإنعام والإفضال، ويُدّمون بالمعاصي والقبائح.

فلو لا أن ذلك من أفعالهم لما توجّه إليهم مدح ولا ذمُّ، كما لا يحسن أن يُمدّحوا ويُدّموا بألوانهم وهيأتهم وخلقهم، ولا على ما يقع من غيرهم من الأفعال.

دليل آخر: ويدلُّ على بطلان قول المجبّرة في إضافتهم جميع الأفعال إلى الله تعالى، أن أفعال العباد ما هو كفر وظلم وقبيح وكذب، فلو كان الله تعالى هو الفاعل لذلك، لوجب أن يكون من حيث فعل الظلم ظالماً، وبفعل الكفر كاذباً [ظ: كافرأ]، وبفعل القبيح مقبحاً، لأنَّ اللغة تقتضي هذا الاشتقاق للفاعل.

يَعْلَمُونَ ﴿٧٨﴾ [آل عمران: ٧٨]، ولو كان من خلق الله لكان من عنده على أكد الوجوه.

وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: ٥٦]، يدلُّ على صحَّة ما نذهب إليه من وجهين:

/ [[ص ١٩٥]] أحدهما: أنَّه تعالى أضاف العبادة إليهم، فلو كانت مخلوقة فيهم لأضافها إليه تعالى لا إليهم.

ومن الوجه الآخر: أن هذا القول يقتضي أن غرضه في خلقهم أن يعبدوه، لأنَّ اللام في قوله تعالى: ﴿لِيَعْبُدُونِ﴾ هي لام الغرض، بدلالة قولهم: (جتتك لتكرمني وقصدتك لتتبعني)، أي غرضي في قصدك الإكرام والنفع.

وليس يجري هذا الكلام مجرى قوله: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ﴾ [الأعراف: ١٧٩]، لأنَّ تلك اللام لام عاقبة، وجارية مجرى قوله تعالى: ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص: ٨]، ونحن نعلم أنَّهم إنَّما التقطوه ليكون لهم صديقاً سئاً ظ: أنيساً، وأخبر أن العاقبة لما كانت هي العداوة أدخلت هذه اللام فيه، ويجري ذلك مجرى قول الشاعر:

فلموت تغذو الوالدات سخالها

كما لخراب الدهر تُبني المساكن

وقوله:

لدوا للموت وابنوا للخراب

ولا يجوز أن يكون اللام في قوله: ﴿لِيَعْبُدُونِ﴾ لام عاقبة لا لام غرض، لأنَّه لو كانت كذلك لكانت العبادة شاملة للجن والإنس وواقعة من جميعهم، إذ كانت اللام منبئة عن عاقبتهم، ومعلوم أن في الجن والإنس كثيراً من لا يعبد الله ويحده ولم يقر به، فعلمنا أنَّه لام غرض.

فإن قالوا: كيف يجوز أن يقع من العباد ما لم يقضه الله تعالى والمسلمون / [[ص ١٩٦]] يأبون ذلك ويُطلقون أنه لا يخرج من قضاء الله شيء؟

قلنا: القضاء في لغة العربيَّة على وجوه:

أحدها: أن يكون بمعنى الإعلام العلم، كقوله تعالى: ﴿وَقَصَّيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا ﴿٤﴾﴾ [الإسراء: ٤]، وإنَّما أراد الله تعالى الإعلام بغير شبهة.

الكفر لم يكن نعمة، وإنَّما يكون نعمة إذا كان الغرض فيه النفع، ويجري مجرى من سمَّن عنزة وغداه بضروب الأطعمة المملدة ليأكله في أنَّه لا يكون منعماً عليه بذلك وأنَّ النفع به في العاجل.

وأيضاً فلو سلَّم أن ذلك نفع لما عادل ولا قارب الاستقراء والعقاب والخلود في النيران المضرمة، فلا يستحقُّ عليه شيء من الشكر والحال هذه، ويكون وجوده كعدمه، ويجري مجرى من نقص ثواباً عن ثواب غيره وابتسم في وجهه، ثمَّ قرن ذلك بقتل أولاده وأحبَّائه وأخذ أمواله وانتهاك حرمة، في أنَّه لا يستحقُّ منه شكراً.

وإذا تأملنا القرآن وجدنا أكثره دالاً على أن العباد يفعلون ويعملون، وأنَّهم إنَّما يجازون بثواب أو عقاب على أفعالهم، لا على أفعال غيرهم فيهم، فيقول تعالى: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [الواقعة: ٢٤]، وفي مواضع أخرى: ﴿يَصْنَعُونَ ﴿٧٦﴾﴾ [المائدة: ١٤]، و﴿يَفْعَلُونَ ﴿٧٦﴾﴾ [المائدة: ٧٩]، و﴿يَكْسِبُونَ ﴿٧٦﴾﴾ [البقرة: ٧٩]، فلو كانت الأفعال كلها له بطلت هذه الإضافات إلينا وكانت كذباً.

/ [[ص ١٩٤]] ويدلُّ أيضاً على ما ذكرناه قوله تعالى: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩]، وهذا صريح بأنَّ السيئة منَّا لا منه.

وليس لهم أن يقولوا في الحسنات والطاعات، وهي عندكم فعل العباد، فكيف أضافها الله تعالى إلى نفسه. لأنَّ الطاعة وإن كانت من فعلنا، فقد يصحُّ أن يضيفها الله من حيث التمكين فيها والتعريض لها والدعاء إليها فيها، وهذه أمور تحسن هذه الإضافة. ولا يجوز ذلك في السيئة، لأنَّه تعالى نهى عنها ومنع من فعلها وفعل كل شيء يصرف عن فعلها [ظ: يوجب فعلها].

فأمَّا قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ [النساء: ٧٨]، فلا يعارض ما ذكرناه، لأنَّ المراد بالسيئة هاهنا الأمراض والمصائب والقحط، لأنَّ قريشاً كانت إذا نزل بها خصب وخفض قالوا: هذا من عند الله، وإذا نزل بهم شدة ومجاعة قالوا: هذا شؤم محمد - حاشا له من ذلك -، فبيِّن تعالى أن ذلك كله من الله تعالى.

وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُودُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِخِسَابِهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَهُمْ

بطاعته وتوطين النفس عليها، مثل الذي يجب على المكلف في التكليف العقلي أن يفعله، فإذا عزم على هذا الفعل ووطن نفسه على الاستكثار وسارع إلى مثله في العقليات.

والوجه الثاني في هذه الأفعال من تحمّل المشقة على وجوه مخصوصة مثل ما في تلك الأفعال.

وهذا يُسقط استبعاد من يستبعد كونها تصلح في العقليات، وقالوا: إننا لا نقطع على أنّها مصلحة لأيّ وجه من هذين الوجهين. وإنّا أوردنا ليزيل ما يُتوهم ويُستبعد من المناسبة.

وبيّنوا: أنّ الطريقة في ذلك كالطريقة في الآلام والغموم

والمعالجات، وذلك أنّ من نزلت به الآلام فتلّف لها وطلب

التخلّص منها بالمكاره والعلاج واحتمى من الملاق طلباً للسلامة

منها يكون أقرب إلى مفارقة المعاصي وفعل الطاعات وتحمّل

المشقة فيها، ليتخلّص من العقاب الدائم ويستحقّ الثواب الدائم.

ثم لم يجر أن يعرف التفصيل في ذلك، ولا أن يقطع على أنّ هذا

هو الوجه دون غيره. وبيّنوا ذلك أيضاً بأنّ 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 أنّ

وجه وجوب التوبة قد حصل له وقد تمكّن من تلافي ما كان منه،

فكذلك القول في المصالح، لأنّها إنّما تجب لما يتضمّن من إزالة

المضرة واجتناب المنفعة على ما بيّن.

* * *

الملخص في أصول الدين / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٣٠٦]] فصل: في أقسام الأفعال:

اعلم أنّ الفعل هو ما وجد بعد أن كان مقدوراً، وإن شئت أن

تقول: هو ما حدّث عن قادر، ولهذا لا يعلمه فعلاً إلا من علم ما

ذكرناه، ولا يعلم ما ذكرناه إلا من علمه فعلاً، وإنّما لم تقتصر في

عدّه على أنّه المحدث أو أنّه كائن بعد أن لم يكن، لأنّ ذلك لا يتبيّن

عن تعلّقه بالفاعل، وقد يعلمه محدثاً من لا يعلمه فعلاً كأصحاب

الطبائع وغيرهم.

والفعل ينقسم في الأصل إلى قسمين: أحدهما لا صفة له زائدة

على حدوثة، كالكلام الذي يقع من الساهي والنائم، وهذا القسم

لا يُوصف بقبح ولا حسن. والقسم الآخر يكون له صفة زائدة

على حدوثة، وهو على قسمين: أحدهما أن يكون فاعله ملجئ

فعلى هذا الوجه لا يخرج شيء من قضاء الله، كما لا يخرج من معلومه، وأنت إذا وصفت على من أطلق من أهل الحمد والسلامة لم يقسر إلا بالعلم دون غيره.

وقد يكون القضاء بمعنى الأمر، قال الله تعالى: ﴿وَقَصَىٰ رَبُّكَ

أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]، ومعلوم عند جميع المسلمين

أنّ المعاصي والكفر ليسا ممّا أمر الله تعالى، بل نهى عنه وحذّر

وزجر. وأحد من المسلمين لا يقول: إنّ الله تعالى أمر بالمعاصي

والقبائح. ولا شبهة في أنّ الله تعالى ما قضى بجميع الكائنات على

هذا الوجه، لأنّه تعالى ما أمر بجميعها.

ومن وجوه القضاء الحكم والإلزام، من قولهم: (قضى بكذا

وكذا) إذا ألزمه، ومعلوم أنّ الله تعالى 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 تعالى على الأفعال

وتمكينه منه، / [[ص ١٩٧]] وفعله تعالى فيه القدرة والآلات

وجميع ما يحتاج إليه في الأفعال، والله تعالى قادر على أفعاله بنفسه

من غير مقدور [ظ: مقدّر] ولا ممكّن بلا تشابه، ولو وجب بهذا

القدر التشابه، لوجب إذا كان أحدنا موجوداً وحيّاً وعالمّاً، وكان

الله تعالى بهذه الصفات أن يكون متشبهاً ونظيراً، تعالى الله عن

ذلك.

وإذا فرّقوا بين الأمرين بما يرجع إلى كفيّة استحقاق أحدنا

لهذه الصفات وأنّه يخالف كفيّة استحقاقه تعالى لها، رجعنا إلى

مثل ذلك في كون أحدنا صرفاً رفته لكونه تعالى.

وهذه جملة كافية إن شاء الله، والحمد لله ربّ العالمين.

* * *

الرسائل (ج ٤) / (مسائل شتى) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٣٤٣]] مسألة: إن يسأل سائل عن وجه المناسبة بين

الأفعال في العقل وبين ما هو لطف فيها من الشرعيّات.

/ [[ص ٣٤٤]] فالجواب: أنّا إذا علمنا كون هذه الأفعال -

أعني الشرعيّات - واجبة علمنا أنّ لها وجهاً ومناسبةً بين ما هي

لطف وإن لم يتعيّن لنا وجه المناسبة، غير أنّهم قد بيّنوا ما يمكن أن

يكون وجهاً على طريق الاستظهار... وقالوا: إنّهُ يمكن أن يكون

الوجه أنّ في الشرعيّات من ذكر الله تعالى والرجوع إليه والتمسك

/ [[ص ٤٤٧]] باب الكلام في المخلوق:

/ [[ص ٤٤٩]] اختلاف الناس في الأفعال التي تظهر من

العباد، كالقيام والقعود والتصرف:

فقال قوم: إن تلك أجمع أفعال العباد، وحادثة من جهتهم، لا فاعل لها ولا محدث سواهم، وهذا قول جميع طوائف أهل العدل من المعتزلة وغيرهم.

وقال جهم وأصحابه: هذه الأفعال مخلوقة لله تعالى، وهو المتفرد بفعلها، وإن نسبت إلى العباد على سبيل المجاز، وما قولهم: (نام فلان) إلا كقولهم: (طال وسمن).

وقال ضرار بن عمرو وحفص القردي والنجار ومن وافقهم: إن الله تعالى هو الخالق لهذه الأفعال والفاعل لها، والعباد أيضاً فاعلون لها على الحقيقة دون المجاز، فكأنهم أثبتوا فاعلاً واحداً من فاعلين، وسموا أحدهما خالقاً والآخر مكتسباً.

وقال الأشعري متأخراً: إن الله تعالى هو الفاعل لهذه الأفعال التي تظهر من العباد، / [[ص ٤٥٠]] والعباد غير فاعلين على الحقيقة لشيء منها لكنهم مكتسبون، فإن قيل: فاعلون فعلى وجه المجاز.

وحكي عن صالح فيه: مع قوله بالعدل، أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، على معنى أنه خلق أسماؤها لا على أنه أحدث ذواتها.

وهذا من صالح خلاف في عبارة، وغير لاحق بما تقدم، ونحن ندل على الصحيح ونبيّن فساد الفاسد، ونرتبه في فصوله بمشيئة الله وعونه على الحقيقة.

فصل: في الدلالة على أن العباد، الفاعلون لما يظهر فيهم من التصرف:

قد دللنا في باب إثبات المحدث من هذا الكتاب، أن وجوب وقوع تصرفنا مع السلامة وارتفاع الموانع، بحسب أحوالنا من قصد وداع وغير ذلك، ووجوب انتفائها بحسب من كراهية وصاريف، دال على أنها حادثة بنا ومن جهتنا، وأنها لو لم تكن بنا حادثة لكان وجودها إثباتاً ونفيّاً واقفاً على أحوال غيرنا، وبسطنا الكلام في هذه الطريقة وسرنا، ورددنا ما يحتملها من الزيادات، وأجبنا عمّا به يعترض عليها من الشبهات، وأجبنا عن سؤال من يعترض بأن يقول: جوزوا أن يكون الله تعالى هو الذي فعل فيكم هذه الأفعال، تابعة للقعود التي هي أيضاً من فعله، وجعل العادة مستمرة بذلك.

إليه، فيخرج من باب ما يستحق به المدح أو الذم. والآخر أن يكون مخلي بينه وبينه، وما هو على ذلك على ضربين: قبيح وحسن، فما من حقّه أن يستحقّ فاعله به الذمّ على بعض الوجوه هو القبيح. وما من حقّه أن لا يستحقّ من فعله الذمّ هو الحسن.

فأمّا القبيح فليس ينقسم في هذا الباب انقسام الحسن، وإن كان ينقسم على وجه آخر / [[ص ٣٠٧]] إلى كفر وفسق، وصغير وكبير، عند بعض الناس.

وأما الحسن فله أقسام خمسة:

فأولها: ألا يكون له صفة زائدة على حسنه، ولا يتعلّق بفعله ذم ولا مدح، وهذا هو المباح في المعنى، وإن كان لا يُسمّى بذلك إلا إذا علم فاعله أن لا يتعلّق بفعله ذم ولا مدح، أو دلّ على ذلك من حاله.

وثانيها: أن يحصل للحسن صفة زائدة، ليستحقّ لكونه عليها من فعله المدح، ولا يستحقّ ما لا يفعله الذمّ، وهذا هو الذي قد يُوصف بأنه ندب ومرغّب فيه.

وثالثها: ما هو بالصفة التي ذكرناها، ويكون مع ذلك نفعاً موصولاً إلى غير فاعله على وجه مخصوص، فيوصف بأنه واجب مضيق، وذلك نحو ردّ الوديعة بعينها، وردّ عين ما تناوله الغصب.

[ورابعها: ...].

وخامسها: ما يستحقّه الذمّ متى لم يفعله ولم يفعل ما يقوم مقامه، وهذا الوجه المخير فيه، وذلك نحو قضاء الدين الذي لا يتعلّق بدراهم مخصوصة، ومثاله في الشرع الكفّارات الثلاثة في الأيمان.

ثم الواجب ينقسم قسمة أخرى:

فما كان يختصّ كلّ شخص في نفسه من غير أن يقوم فعل غيره فيه مقامه، فهو الموصوف بأنه من فروض الأعيان.

وما يقوم فعل غيره فيه مقام فعله، حتّى يكون أداء ذلك الغير له مسقطاً عن هذا الفرض، هو الموصوف بأنه من فروض الكفريات.

ومثال الأوّل: أكثر [ما] في العبادات من الصلاة والصيام وغيرهما.

ومثال الثاني: الصلاة على الموتى، ومواراتهم، والجهاد، وما أشبه ذلك.

أحوالنا، ما لو كان / [[ص ٤٥٢]] فعلاً لنا لم نرد على ذلك، فلا يجوز تعليقه لغيرنا، ولا بدّ من إثباته حادثاً بنا.

فإن قيل: ما أنكرتم أن تكون حقيقة الفعل غير ما ادّعيتموه من وقوعه بحسب قصد من قيل: إنّه فعليٌّ وأحواله، بل فائدة الفعل هي أن يصدر حدوث الذات عن حاله لذات أخرى، والفاعل هو من له حالة عنها حدث الفعل؟

قلنا: هذا الكلام متى حُقِّقَ رجع إلى معنى ما ذكرناه، لأنّنا لا نعقل من حدوث الذات عن حالة لذات أخرى، إلّا ما ذكرناه من التعلُّق المخصوص، وأنّ أحوال تلك الذات متى تكاملت وجب حدوث هذه الذات، وتبع حدوثها ما تلك الذات عليه من قصدٍ وداع، ولا اعتبار بتغيير العبارات في هذا الباب.

فإن قيل: أليس قدح الشيوخ قديماً الفاعل بأنّه من وُجِدَ مقدوره، والفعل بأنّه ما وُجِدَ بعد أن كان مقدوراً؟

قلنا: هذا أيضاً متى تَوَمَّلَ حَقَّ التأمل عاد إلى ما ذكرناه، وإلّا لم يكن صحيحاً، لأنّنا إن أردنا بقولنا: إنَّ الفاعل من وُجِدَ مقدوره، إثباته مقدوراً له على سبيل التفصيل والتمييز لم يصحّ، لأنّنا لا نعلمه قادراً عليه، ونعلمه مقدوراً له تفصيلاً إلّا بعد أن نعلمه فعلاً له.

وإن أردنا بقولنا: قادر عليه ومقدور له الجملة دون التفصيل، فهو المعنى الذي أشرنا إليه، وقلنا: إنّه التعلُّق الذي لا بدّ من معرفته.

وإن لم يلحظ متى قلنا: من وُجِدَ مقدوره وفي الفعل وُجِدَ بعد أن كان مقدوراً، التعلُّق المخصوص الذي ذكرناه، وأنّ حدوث هذا الفعل يتبع أحوال من قلنا: إنّه فاعل له، لم يكن هناك معنى يُعقَل ولا يُفهم.

فإن قيل: كيف يصحّ أن تكون الطريقة الأولى دلالة على موضع الخلاف كافية، وأنتم لمّا أجبتم عن الاعتراض عليه، اعتمدتم على ما هو دلالة بنفسه كافية، وهذا أنتم لمّا أجبتم عن الاعتراض يقتضي أن يكون غير دلالة في نفسها؟

قلنا: لو لم نعتمد في جواب الاعتراض إلّا على ما جعلناه بانفراده دليلاً كافياً، لوجب ما / [[ص ٤٥٣]] ذكرت، لكنّنا قد ذكرنا جواباً آخر متى اعتمد كفى في سقوط الشبهة، ولا يمكن أن يكون بنفسه دليلاً في المسألة، وهو اعتبار الوجوب، وأنّ التصرف لو كان من فعل غيرنا لم يجب وقوعه بحسب أحوالنا.

فإن قلنا: إن هذا سؤال فاسد من جهة أنّه لا يصحّ إلّا بعد صحّة ما يعترض به عليه، وفي صحّة ذلك إبطال السؤال نفسه.

/ [[ص ٤٥١]] ومعنى هذه الجملة، أنّه لا سبيل إلى إثبات القديم تعالى بصفاته، إلّا بعد أن نُثبتَ تعلُّق تصرُّفنا به، وأنّ حدوثه من جهته، وأنّه إنّما احتاج إلينا في حدوثه ليبنى على ذلك حاجة كلّ محدث إلى محدث، فلا يصحّ ما ذكرناه أن يعترض على حاجة التصرف في حدوثه إلينا بما يتضمّن إثبات القديم، الذي لولا علمنا بالحكم الذي هو حاجة التصرف إلينا، وعلته التي تقدّم بيانها لها لم يثبت القديم، ولا كان إلى إثباته بصفاته طريق.

وأجبنا عن سؤال من يقول: جوّزوا أن يكون ذلك من فعل فاعل فيكم، له الصفات التي أثبتتموها بالدليل للقديم.

فإنّ ذلك يجوز قبل القطع بجوابين:

أحدهما: أن معنى الفعلية لا بدّ من أن يكون معقولاً قبل الإضافة إلى فاعل دون فاعل، وليس يُعقَل من معنى الفعل إلّا وجوب وقوعه بحسب أحوال من قيل: إنّه فعل له، وإذا كانت هذه الحقيقة حاصلة له معنى، بطل التجويز الذي عورضنا به، واستحال أن يسنده إلى غيرنا، وينسبه إليه على جهة الفعلية التي لا معنى لها سوى ما عقلناه!

والجواب الآخر: أن وجوب وقوع هذه التصرف بحسب أحوالنا، يمنع من تجويز كونه فعلاً لغيرنا فينا، لأنّه لو كان فعلاً لغيرنا لكان وقوعه تابعاً لأحوال ذلك الغير، فكان لا يمتنع إيقاعه للفعل مع ثبوت صادفنا، وألّا يوقعه مع قوّة دواعينا وبواعثنا، لأنّ أحوالنا ليست شروطاً في إيجاد ذلك الفعل ما يقدر عليه من أفعاله.

وإذ كنّا قد بيّنا وجوب وقوع التصرف وبقائه بحسب أحوالنا، بطل هذا التجويز، وجرى مجرى من علّق وجوب انتفاء السواد عند وجود البياض باختيار مختار، وكذلك سائر الواجبات.

طريقة أخرى: ليس يُعقَل من معنى الفعلية وحقيقة الفعل، إضافة الفعل إلى الفاعل، إلّا ما عقلناه لهذا التصرف معنى، فإثباته فعلاً لغيرنا مع ما ذكرناه غير معقول.

وربّما اعتمدت هذه الطريقة بعبارة أخرى، وهي أن يقال: قد ثبت من تعلُّق هذا التصرف بنا، ووجوب حدوثه بحسب

وبعد، فلو صحَّ إيجاد الموجود، لوجب - إذا حمل أحدنا جسماً ثقيلًا ووجد مشقةً [في] حمله ثمَّ حمله ثانياً - على هذا القول، بأنَّ أوجد من جملة ما كان أوجده بعينه، أن يجد من المشقة ما وجد في الأوَّل، ومعلوم خلاف ذلك.

وكان يجب أيضاً أن يجد القادر منَّا الفرق بين أن يفعل في الجسم الثقيل حمله من وجهين، وبين أن يفعل ذلك من وجه واحد، 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.

ومما يدلُّ أيضاً على ذلك: أنَّ الذات لو حصلت لها في الوجود صفة بعد أخرى، لم يخلُ إذا حصلت على 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، إلا وهو حاصل عند الأوَّل، فلم يبقَ إلاَّ أنَّه لا حكم للصفة الثانية، وهذا يُؤدِّي إلى أنَّه لا فرق بين ثبوتها وانتفائها.

ويدلُّ أيضاً على ذلك: [أنَّه] كان لا يمتنع أن يحدث الذات على أحد الوجهين دون الآخر، لأنَّ وجهي الحدوث في صحَّة انفصلهما وحصول أحدهما دون الآخر كالفعلين، لأنَّه لو كان انفصلهما مستحيلاً، لكان لكلِّ واحدٍ من الوجهين تعلُّق بالآخر يقتضي / [[ص ٤٥٥]] أن لا يفارقه، وهذا يُؤدِّي إلى حاجة الذات في كونها على كلِّ واحد من الوجهين إلى كونها على الوجه الآخر، وفساد ذلك ظاهر.

وإذا صحَّ ما ذكرناه، من شأن ما يصحُّ أن يحدث شيء [و] لم يحدث أن يبقى معدوماً، لأنَّه ليس مع العدم انتفاء الحدوث، وهذا ينتهي إلى أنَّ المحدث الذات الواحدة في الحالة الواحدة موجودة معدومة.

وليس يجوز أن يجعل عاقل بقائها معدومة موقوفاً على أن يحدث من الوجهين معاً، لأنَّه لا فرق بين هذا القائل وبين من جعل وجودها موقوفاً على حدوثها من الوجهين معاً.

فإن قيل: قولكم: (معدوم من وجه مع أنَّه موجود من آخر) إنَّ أردتم نفي الموجود من ذلك، فهو مذهب مخالفكم ممَّن اختلف، وإنَّ أردتم سواه فأوضحوا.

قلنا: نريد بذلك أن يكون معدوماً من الوجه الذي نفي عند الحدوث أحكام الحدوث، من التعلُّق وإيجاب الحال ومراده ما يزداد وغير ذلك.

طريقة أخرى: ومما استدلَّ به على ذلك، أنَّنا قد علمنا ضرورةً حسن ذمَّ المسمي على فعله وفاعل القبيح إذا تكاملت شرائطه، وحسن شكر المحسن على إحسانه، ومدح فاعل الواجب وما جرى مجراه، ولو لم تكن هذه الأفعال حادثة من جهتهم لما حسن ذلك. ألا ترى أنَّه لا يحسن أن يُذمَّ أحداً على خلقته وأفعال غيره، ولا بمدحه على شيء من ذلك من حيث لم يكن فعلاً له وحادثاً من جهته.

وليس يُطعن على هذه الطريقة بما يُعزى إلى أبي هاشم، من قدحه فيها بأنَّ الذمَّ والمدح يتبعان العلم بكون الفاعل فاعلاً، فلا يجوز أن يتوصَّل بالذمَّ الذي هو فرع إلى العلم بأنَّه فاعل وهو الأصل.

وذلك أنَّ الذي نحتاج إليه في العلم بحسن المدح والذمَّ، العلم بتعلُّق الفعل على طريق الجملة بالفاعل، وأنَّه ممَّا يجب وقوعه بحسب قصده ودواعيه وأحواله، وهذا القدر لا يكفي في أنَّه فاعل على سبيل التفصيل، وأنَّ حدوث الفعل به ومن جهته، فيجوز أن يتوصَّل باستحقاق الذمَّ والمدح إلى ذلك الوجه الذي قدَّمناه، فيقال: لولا أنَّه حادث من جهته لما استحقَّ الذمَّ والمدح عليه قياساً على أفعال غيره، وكيف يخفي على هذا الذي ذكرناه؟

ومعلوم أنَّ العلم بحسن الذمَّ والمدح حاصل في البداية، وهو من جملة ما يكمل به الفعل، وقبح الظلم الذي نقول: إنَّ العلم به على سبيل الجملة ضروريٌّ لا معنى له إلاَّ من أنَّ من تعلَّق به التعلُّق المخصوص، يستحقُّ الذمَّ به، فلو كان العلم بالذمَّ والمدح يتعلَّقان بأنَّ الفاعل فاعل على سبيل التفصيل، ومعلوم أنَّ ذلك يُعلم باستدلال لم يكن ضرورياً على 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 على 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 يُجعل للقادر الواحد أو القادران للذات الواحدة صفتين في الحدوث، لم يمتنع أن تفرق هاتان الصفتان للذات وتحصل واحدة بعد الأخرى، كما صحَّ أن يجتمعا في الحال الواحدة، وهذا يُؤدِّي إلى صحَّة إيجاد الموجود، وقد علمنا تعذُّر ذلك واستحالة، وأنَّ وجود الذات يحيل للقدرة عليها، كما كان عدمها محيلاً لتعلُّق الإدراك بها، ولا شبهة في أنَّ أحدنا يمتنع عليه إيجاد مقدور غيره.

وذلك لأنَّ الفعل قد يكون فعلاً للقادر عليه مع انتفاء كلِّ ذلك. ألا ترى 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 يُدَمَّ أو يُمدَّح عليه دون الآخر.

وذلك أنَّ الفعل قد يكون فعلاً، أن لا يصحَّ أن يُمدَّح أو يُدَمَّ عليه من النائم والساهي والبهيمة.

ولا يصحُّ أن يقال: إنَّ [الفعل] بمن أحدثه ويوجده منها. وذلك أنَّ الكلام في [من] أحدثه وأوجده وفَعَلَهُ واحد، وإذ كنَّا قد بيَّنَّا أنَّه لا حقيقة / [[ص ٤٥٧]] لقولنا: (فَعَلَهُ) إلَّا [ما] ذكرناه من وجوده بعد أن كان قادراً عليه ولا معقول سواه، فكذلك في: أحدثه وأوجده، وقولهم: (حدث من جهته أو قبَّله) إن لم يُشِرْ به إلى بعض ما ذكرناه، لم يكن مفهوماً سواه كذلك.

وإذا ثبتت هذه الجملة، وقد علمنا أنَّ كلَّ قادرين يصحُّ أن يختلف دواعيها، فيرد أحدهما من الأفعال ما يكون الآخر كارهاً لإيجاده، متوافر الدواعي إلى الأعراض عن فعله، وهذا لا شبهة في صحَّته في القادرين، وإنَّما يستحيل اختلاف دواعي والحال واحدة على الذات الواحدة.

وإذا ثبت ما ذكرناه لم يخُلْ ذلك الفعل من أن يوجد أو لا أن يوجد، وفي وجود إثبات الفعل لم يجب نفي عنه، وإن لم يوجد فقد انتفى الفعل عمَّا يجب إثباته له، لأنَّ غاية ما يقتضي ثبوت الفعل، حصول الإرادة بتوفُّر الدواعي مع القدرة [على أن] تحلَّه، كما أنَّ غاية ما يقتضي انتفاء الكراهية وحصول الصوارف.

وليس لأحد أن يقول: إنَّما يجب انتفائه مع الكراهية والصوارف، متى 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 متى كان مقدوراً لقادر واحد، وأنَّ ذلك لا يجب متى [كان] مقدوراً للغير، وهذا يقتضي أنَّ الفعل ليس بالوجود أولى منه بالعدم، ولا بالعدم أولى منه بالوجود.

وقد يُستدلُّ بهذه الطريقة بعينها على وجوه يتقارب معانيها، وإنَّ اختلقت ألفاظها فيقال: لو قدر على المقدور الواحد قادران، ثمَّ اختلقت دواعيها على ما ذكرناه، لم يخُلْ الفعل من أن يوجد، فينتقض بوجوده حقيقة القادر الذي فرضنا كراهته، وقوَّة

وليس لأحد أن يقول: إنَّ الأحكام التي ذكرتم تابعة لصفة الجنس التي تفتقر إلى الوجود المطلق، ومتى حصلت الذات على إحدى صفة الوجود، فلا بدَّ من حصول هذه الأحكام.

وذلك أنَّ صفة الجنس من شأنها أن تظهر مع وجود الذات، وتتبعها الأحكام وتُنتفى بعدمها، فإنَّه جاز لقائل أن يقول: إنَّه يكفي في ظهور صفة الجنس وأحكامها عدم ذات من وجه، وإن كانت موجودة من آخر، بأن قال: ظهور صفة الجنس يكفي فيه الوجود المطلق.

مما يدلُّ أيضاً على أنَّ الذات الواحد[ة] لا تحدث على وجهين، وأنَّ الحدوث لا يتزايد: أنَّ القول بذلك يُؤدِّي إلى اجتماع الضدَّين، لأنَّ السواد إذا فرضنا حدوثه في المحلِّ من وجهي الحدوث، فيجب إذا وُجِدَ البياض من أحد وجهي الحدوث أن يكون ما قبَّله من الوجه الذي حدث عليه، ولا يكون ما قبَّله من الوجه الآخر، وهذا يقتضي حقيقة التضادِّ.

/ [[ص ٤٥٦]] فإن قيل: التزايد يرجع إلى الأجناس وما عليه من الصفات، وإذا وُجِدَ البياض في محلِّ السواد، إذاً وجب أن ينفي السواد التضادَّ الذي بينهما، وإذا لقاها وجب خروج السواد من جميع صفات الوجود التي هي له، وإلَّا أدَّى إلى أن يكون موجوداً مع ضدَّ الهيئة [المخصوصة].

قلنا: هذا يُؤدِّي إلى تجويز كون الذات الواحدة بصفة السواد والحموضة، ويكون لها صفتان، وفي الوجود إذا طرأ البياض وجب أن ينفيها من حيث كانت سواداً، وينفي معها إحدى صفتنا الوجود، وينفي الذات من حيث هي حموضة، وينفي صفة الآخر في الوجود، ومعلوم فساد ذلك، فيجب فساد ما أدَّى إليه.

وأما الذي يدلُّ على أنَّ المقدور للواحد، لا يجوز أن يكون مقدوراً لقادرين، من وجه واحد، فهو أيضاً تقدَّم طرف منه في باب نفي الاثنين، وجملة: أنَّها لو قدرا على مقدور واحد، لكان متى 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 كلِّ واحدٍ من هذين القادرين.

ولا يمكن أن يقال: إنَّه يكون فعلاً لأحدهما دون الآخر، من حيث قصداً إليه، وأراده أو علمه واعتقده، وحصل له إلى فعله داعٍ.

يكون منعاً للقوي، فليس لأحد أن يجعل منع أحدهما يتعدى إلى صاحبه.

طريقة أخرى: ومما يُستدلُّ به على ذلك أنه لو صحَّ أن يقدر القادر على مقدور واحد لوجب أن يكون: إمَّا جسمين قادرين بالقدر، أو أحدهما بهذه الصفة، لأنَّ الدليل قد دلَّ على استحالة وجود قادرين لأنفسهما، وقد علمنا أنَّ القادر بقدرته لا يصحُّ أن يفعل في غير محلِّ قدرته إلا بسبب هو الاعتقاد، ولا بدَّ من مماسَّة بين محلِّ القدرة ومحلِّ الفعل، إمَّا بواسطة أو غير واسطة، وقد تقدَّم الدليل على ذلك، ونحن نعلم أنه لا يمتنع في أحد هذين القادرين، إلا بتكامل شروط صحَّة فعله في ذلك المحلِّ، بأن لا يكون قريباً منه، ولا يمكن من مماسَّة ولا مماسَّة ما ماسَّه، وهذا لا يمنع القادر الآخر من أن يفعل مقدوره في ذلك المحلِّ، ومتى فعله فهو فعلٌ 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 تعذُّر الفعل عن الآخر المستغني عن الشرط، لأنَّ من حقِّ المستغني عن الشرط ألاَّ يخلَّ بفعله عدم الشرط، لأنَّه لو أخلَّ به عدم الشرط بصحَّة فعله، لكان محتاجاً غير مستغنٍ، ولأنَّا لو أردنا أن نُثبتته محتاجاً لما زدنا على ذلك.

وليس يمكن أن يقال أيضاً: إنَّ مماسَّة محلِّ الفعل إنَّما يكون شرطاً، متى انفرد القادر بمقدوره، وإذا شاركه فيه قادر آخر لم يكن شرطاً، لأنَّ ما يدلُّ على أنَّ ذلك شرط لا يتخصَّص، فإذا صحَّت هذه الجملة، فيجب القضاء بفساد كون المقدور الواحد لقادرين.

وهذه الطريقة إنَّما يتأتَّى في المتولَّد دون المباشر، والخلاف من المجبِّرة واقع في غير ذلك.

طريقة أخرى: ومما يدلُّ على أنَّ أفعالنا لا يجوز أن تكون مقدورة لله تعالى، أنَّنا 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 تعالى، لأدَّى إلى أنَّه تعالى فاعل لها مع العلم بقبحها وأنَّه غنيٌّ عنها.

وقد يُستدلُّ بهذه الطريقة أيضاً على فساد كون المقدور الواحد لقادرين مناً، لأنَّه قد يصحُّ أن يحصل أحدهما غنياً وإن كان الآخر

صوارفه عن الفعل أو لا يوجد، فينقض حقيقة القادر الذي ثبتت دواعيه إلى الفعل وبواعثه عليه، وهذا يقارب ما تقدَّم في المعنى، والمعوَّل على المعاني دون العبارات.

/ [[ص ٤٥٨]] طريقة أخرى: ومما استدلُّ به على 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 محدثين، أو كان أحدهما قديماً والآخر محدثاً، لأنَّ العجز في جنبه المحدث يصحُّ تقديره على 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 أدَّى إليه.

ولا يسوغ أن يقال: إنَّ ذلك الفعل بصحَّة الوجود أولى من حيث قدر عليه القادر، ولا يُؤثِّر في هذه الصحَّة عجز الآخر. وذلك أنَّ من حقِّ المعجوز عليه أن يستحيل وجوده، كما أنَّ من شأن المقدور أن يصحَّ وجوده، وليس هذا المقدور صحَّة الوجود - ولأجل القدرة عليه - بأولى من استحالة الوجود، ولكونه معجوزاً عنه.

على أنَّ هذا الفعل إن كان وجوده صحيحاً، كان القادر الآخر قادراً عليه أو عاجزاً، فمن أين علمنا أنه قادر عليه، وأحكام كونه قادراً مشقته، وكيف يصحُّ كون الشيء مقدوراً لمن لا يُؤثِّر عجزه في صحَّة وجوده، ولمن حاله معه وهو عاجز كحاله وهو قادر؟

طريقة أخرى: ومما يُستدلُّ به - وإن قارب ما تقدَّم - أنَّ القادرين لو قدرا على مقدور واحد، لمن يمتنع أن يمنع أحدهما عن ذلك المقدور دون الآخر، ثمَّ 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 المتحلِّي المتوقِّر الدواعي. أو يوجد من جهة أحدهما دون الآخر، فيكون الفعل موجوداً معدوماً.

وإن شئت أن تقول: إذا قدرنا أن 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 جنبه القادر القديم تعالى، فيجوز تقديره في جنبه المحدث.

وأما إذا كان الكلام في قادرين محدثين، فقد يصحُّ أيضاً أن يمتنع أحدهما من الفعل، / [[ص ٤٥٩]] بأن يكون ضعيفاً بما لا

إيجاب العلل، وكذلك كون الضرر قبيحاً من حيث كان ظلماً، لا يجوز أن يُعلّق بوجه آخر يقتضي قبحه، وإن لم يكن هذا الوجوب توجب إيجاب العلل.

فبطل ما فرّقوا به [بين] الأمرين.

فإن قيل: جوّزوا كونه مقدوراً للقادرين من وجهين: فأحدهما

يقدر على حدوثه، والآخر من وجه سوى الحدوث.

قلنا: لا وجه للفعل سوى الحدوث يصحُّ أن يتعلّق به قدرة القادر، ويُستدلُّ على ذلك عند الكلام على إبطال الكسب بمشيئة الله، وهذا كافٍ في إبطال قولهم.

وما يُبطل أيضاً: أن القديم تعالى لو قدر على اختراع الفعل، وقدرنا على اكتسابه، لم يخلُ من أن يصحَّ أن يوجده ويخترعه وإن لم يكتسبه العبد، وإن كان قادراً على اكتسابه ويكتسبه العبد أو يكتسبه وإن لم يخرعه القديم تعالى، أو كان لا يجوز ذلك بأن يستحيل أن يخرعه تعالى إلا ويكتسبه العبد، أو يكتسبه إلا ويخترعه تعالى.

فإن كان الوجه الأوّل هو الصحيح، فهو بخلاف قولهم في هذا الباب، وكان ينبغي أن يكون الكسب منفصلاً من الخلق بخلاف ما يذهبون إليه.

وإن استحال أن يخرعه تعالى إلا ويكتسبه العبد، فهو يؤدّي إلى نقض كونه تعالى قادراً عليه، وتصريح بأنه يحتاج في اختراعه إلى وجود قدرة العبد.

فإن قالوا: يصحُّ أن يخرعه تعالى من الفعل، وإن لم يكتسبه العبد ما لا يكون هناك قدرة للعبد، ومع وجود القدرة لا بدّ من كونه مكتسباً.

قلنا: ولمّ وجب مع وجود القدرة أن يكون مكتسباً؟

/ [[ص ٤٦٢]] فإن قالوا: لأن القدرة توجب كون الفعل مكتسباً.

قلنا: ليس يجب هذا الذي أوجبتموه معنيّ يُعقل، ولكن على تجاوز منّا له، أرايتم لو كان هذا الذي وُجِدَت القدرة له كارهاً لاكتساب الفعل، وعلى غاية الانصراف عنه، هل كان يحصل كسباً به أم لا يحصل كذلك؟

فإن حصل على كلّ حال كسباً به، أدّى إلى أن الفعل يحصل ممّن هو على غاية الكراهة، ومعه نهاية الصوارف، وقد تقدّم ما في هذا.

محتاجاً، فإن وُجِدَ الفعل أدّى إلى أن العالم الغنيّ يفعل القبيح، وإن لم يحصل وجوده، قدح ذلك في كون القادر الآخر قادراً عليه.

وإذا صحَّ بهذه الطريقة أن القبيح لا يجوز أن يكون مقدوراً للقادرين، فكذلك الحسّن، لأنّ الفرق بينهما في هذه القضية لا يمكن.

ويمكن أن يُعترض على هذه الطريقة بأن يقال: إنّ الدليل إنّما دلّ على أن العالم بقبح القبيح وأنّه غنيّ عنه لا يختاره، لأنّ كونه بهذه الصفة صارف عنه، وأكثر ما في هذا الباب أن يكون الفعل قد وقع ممّن له صارف عنه، ولا داعي له إلى فعله والقوم يُصرّحون بذلك، فإذا قيل لهم: من حقّ المعروف عنه الفعل أن ينفي عنه ذلك الفعل، فهذا دليل آخر وقد تقدّم بيانه.

طريقة أخرى: ومما يُستدلُّ به على ذلك، أن كلّ ما كان على صفة من الذات لأمر يقتضي ذلك أو يوجبه، فلا يصحُّ أن يُعلّق كونه على صفتته بأمر آخر. ألا ترى أن الجوهر متحرّكاً لمّا وجب عن وجوده [ه] الحركة، فلم يصحَّ أن يُعلّق بأمر آخر، وكذلك العالم والمريد، ولأنّه لو صحَّ أن يُعلّق بثالثٍ ورابعٍ ولم يقف على حدّ محصور.

فإذا صحّت هذه الجملة، وعلمنا أن تصرّف أحدنا يجب وقوعه من الداعي والقصد والتحلية، ويجري وجوب وقوعه مع تكامل الشروط مجرى وجوب معلول العلة عنها، فإذا لم يجز أن يُعلّق معلول العلة بأمر سواها، كذلك لا يجوز تعليق هذا الحادث بأمر سوى ما علمنا، من قصد زيد وأحواله المخصوصة التي علمنا بها يجب وقوعه.

وليس لأحد أن يُفرّق بين الأمرين، بأن العلة توجب معلولها لذاتها، فلا يجوز القول بأنّها توجب مع غيرها.

وليس كذلك ما يحدث من المختار، وذلك أن الفعل وإن وقع من المختار، فقد بيّننا أن / [[ص ٤٦١]] وجوب وقوعه منه عند الإرادة وتوفّر الدواعي وتكامل الشرائط، بمنزلة وجوب معلول العلة عن العلة، وهذا هو الوجه المؤثّر في إبطال الافتقار إلى موجب ثانٍ، فافتراقها في غير ذلك لا يمنع من التسوية بينهما في الحكم الذي ذكرناه.

على أن ما لا يوجب إيجاب العلل في القضية التي ذكرناها، بمنزلة العلل الموجبة على التحقيق. ألا ترى أن الفعل المتولّد عن سببٍ لا يصحُّ أن يُعلّق حدوثه بسببٍ ثانٍ، وإن لم يكن إيجابه

جعلناه عاجزين عليه قياساً على العلم والإدراك، وكل شيء يُذكر من الفرق بين ذلك وبين كونه عالماً، يُفَرِّق بمثله بين كونه قادراً وكونه عالماً.

فإن قالوا: كونه مشتتياً وناشراً وعاجزاً ممّا يستحيل عليه تعالى على الجملة، وليس كذلك كونه تعالى قادراً عليها، [و]يجري مجرى استحالة كونه مشتتياً وناشراً وعاجزاً، فإذا اعتمدتم في الفرق على الاستحالة فهي موجودة في الموضوعين معاً، ولا اعتبار بأن كونه قادراً ممّا يصحُّ عليه في الجملة.

وليس كذلك كونه مشتتياً وعاجزاً، لأنَّ الكلام إنَّما وقع في القدرة على أفعال العباد، وما يظهر من تصرُّفهم، وهذا بعينه يستحيل أن يقدر عليه، كما يستحيل أن يكون تعالى عاجزاً ومشتتياً، فإذا ألزمنه أن يكون قادراً عليه على كلِّ ما تقدّم عليه قياساً على العلم، عارضنا بالشهوة والنفور والعجز، فالعلة في ذلك كلّ موجودة.

على أن الوجه في وجوب كونه تعالى عالماً بما يعلمه العباد غير ما ادَّعوه، بل الوجه الصحيح، أن المعلومات لا يختصُّ في صحّة العلم بها ببعض العالمين دون بعض، وهو تعالى عالم لنفسه، فيجب أن يكون عالماً بجميع المعلومات، وليس كذلك المقدور فإنّه يختصُّ فلا يجب حمله على المعلوم.

على أن هذا الكلام يوجب عليهم أن يكون قادراً على الفعل الواحد من الوجه الذي / [[ص ٤٦٤]] أقدر العبد عليه، كما وجب ذلك في العلم، وإذا امتنعوا من ذلك فقد نقضوا حمل القدرة على العلم وساغ لمخالفهم أن يمتنع من القدرة على العلم في الموضوع الذي ذكره.

وبعد، فهذا يقتضي أن يُجوزوا أن يكون تعالى يُقدِّر العبد على الفعل من جميع جهاته، كما جاز أن يُعلمه المعلوم من جميع جهاته، فإن أجازوا ذلك تركوا مذاهبهم.

وإن امتنعوا منه، نقضوا حمل القدرة على العلم. وأمّا الكلام على فساد القول بتعلُّق القدرتين بالمقدور الواحد، فداخل في جملة ما تقدّم، لأنَّهما إن تعلقتا بقادريين فقد أفسدنا ذلك صريحاً، وإن تعلقتا بقادر واحد واختصّاه فالأمر يؤول إلى كون المقدور الواحد لقادريين بضرب من الترتيب، وذلك أن كلَّ عرضين متماثلين اختصّوا بحيٍّ واحدٍ، فإنّه يصحُّ اختصاص مثلين من جنسهما بحيّين كالعلمين والإرادتين.

وإن لم يحصل كسباً، فقد انتقض قضاؤهم، بأن مع وجود القدرة لا بدّ من الاكتساب.

فإن قالوا: لا بدّ مع وجود الإرادة له وانتفاء الكراهة والصوارف، انتقض هذا عليهم بالساهي والنائم، لأنَّ القدرة موجود[ة] له مع انتفاء الإرادات.

فأمّا تعلق المخالف بأنّه إذا جاز إثبات معلوم لعالمين، ومراد لمريدين، ومملوك للمالكين، فألاً جاز قادر واحد لقادريين؟

فليس بشيء يُعتمد، لأننا قد بيّنا فيما سلف من الكتاب أن القدرة في هذا الباب بخلاف العلم والإرادة، لأنَّ القدرة لا تتعلّق إلا بما يصحُّ أن يكون بها على صفةٍ، فلهذا دخل الاختصاص في المقدور، والعلم والإرادة بخلاف ذلك، لأنَّهما قد يتعلّقان بما لا يصحُّ أن يؤثرا فيه، وممّا يستحيل أن يكون بهما على شيء من الصفات، فلهذا صحَّ أن يشترك العالمان في المعلوم الواحد، والمريدين في المراد الواحد.

والذي يكشف عن ذلك، أن العلم الذي لا يؤثّر في كون العقل محكماً، لا يكون إلا من جهة عالم واحد، ولا يدخل فيه اشتراك، وكذلك الإرادة المؤثرة في الخبر وما أشبهه، ويلزم على هذا جواز مقدور واحد لقادريين كثيرين، كما جاز في المعلوم المراد.

فأمّا الملك، فإننا لا نجزى كون المملوك الواحد للمالكين على الحقيقة، لأنَّ المالك هو القادر والمملوك هو المقدور، وإذا لم يجز عندنا مقدور لقادريين، لم يجز مملوك واحد للمالكين.

والاشتراك في ملك الدار لا يلزم على هذا، لأنَّ إضافة الملك إلى الدار مجاز في الأصل، ومستعمل فيها بالتعارف، والمعنى أنّه يملك الفعل فيها والتصرُّف، ويلزم على / [[ص ٤٦٣]] هذا اشتراك الجماعة في المقدور الواحد، كما جاز ذلك في الذوات المملوكة.

وإن قدر القادران على المقدور الواحد من الوجه الواحد، بأن يجوز لأحدهما من التصرُّف فيه ما جاز للآخر بعينه.

فأمّا تعلُّقهم بأنّه تعالى إذا كان هو المقدر لنا على الفعل، فيجب أن يكون هو (جلّ وعزّ) عليه أقدر، كما أنّه إذا أعلمنا بالشيء فهو به أعلم، وكذلك إذا جعلنا مدرّكين له، فهو أيضاً له مدرّك.

فليس بصحيح، لأنّه يلزم عليه: أولاً: أن يكون تعالى مشتتياً وناشراً، لأنّه قد جعلناه بهذه الصفات، ويلزم أن يكون عاجزاً عمّاً

العضو الآخر، كان هذا إخراجاً لتلك القدرة من التعلق بهذا المقدور، ولو جاز - مع أن الفعل يوجد على كل حال، وإن اختص محل تلك القدرة بالمنع - أن يكون قدرة عليه، لجاز في قدرة غير ذلك القادر، أن يكون قدرة عليه، بل في سائر الأعراس!

وقد كان أبو عبد الله يُجَوِّزُ أن يفعل القادر بإحدى القدرتين الحاليتين في المحل الواحد من أعضائه، وأبو هاشم يمنع من ذلك. فإن صحَّ مذهب أبي عبد الله في هذا الباب، أمكن أن يُستدلَّ بطريقة أخرى فيقال: لو كان مقدور القدرتين واحد، لم يمتنع أن يفعله بأحدهما دون الأخرى، وإن حللنا محلاً / [[ص ٤٦٦]] واحداً، وهذا يُؤدِّي إلى كونه موجوداً معدوماً!

فصل: في أن كون القادر قادراً لا يتعلَّق إلا بحدوث الفعل، دون سائر صفاته:

الذي يدلُّ على ذلك، أن الطريق الذي به علمنا تعلق الفعل بالقادرية، نعلم [به] وجه تعلقه، لأننا إنَّما نعلم على الجملة تعلقه به، بأن يقع بحسب أحواله على ما بيَّناه، وإذا كان الذي يتجدد الفعل عند قصدنا إليه إنَّما هو حدوثه دون سائر صفاته، وجب أن يكون الحدوث هو جهة التعلق دون ما عداها، لأنَّ كلَّ شيء سوى الحدوث لا يتجدد عند قصده، لمكان مجرَّد كونه قادراً.

وليس يصحُّ أن يناقض على هذا الكلام بما نقوله، من [أنَّ] الحسن قد يكون حسناً بالفاعل، والقيح أيضاً والخبر والأمر.

وذلك أن كلَّ ما ذُكِرَ وإن قيل: إنَّه بالفاعل، فهو مستند إلى صفات له أخر زائدة على كونه قادراً، مثل كونه عالماً ومريداً وكارهاً وما أشبه ذلك، والذي يتعلَّق بمجرَّد كونه قادراً هو الحدوث دون غيره، وكلُّ هذه الوجوه المذكورة زائدة على الحدوث، ويحتاج إلى صفة زائدة على كونه قادراً، وإنَّما تتعلَّق بالقادر تبعاً للحدوث الذي لو لم يكن متعلقاً به، لما تعلَّقت تلك الوجوه التوابع.

والذي يبيِّن ما ذكرناه: أن الحدوث لا بدَّ من حصوله عند قصد القادر وتكامل الشرائط، فعلمنا أنَّ مقتضى كونه قادراً، وقد ينفكُّ الفعل من تلك الوجوه الزائدة مع الحدوث، فلو كانت من مقتضى كون القادر قادراً، لجرت مجرى الحدوث في عدم الانفكاك.

وقد بيَّنا فيما سلف من هذا الكتاب، أنَّ الحدوث من حيث

فإن قيل: دلُّوا على 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 تعدَّى الواحد لا ينحصر ولا يتناهي، فكيف يقال: إنَّه لا أمثال لما تتعلَّق بهذا المقدور من المقدَّر! فلم يبقَ إلا أن يقال: له أمثال لا ينحصر كما ذكرتم، من حيث تعدَّى الواحد، لكن زعمتم أنَّه إذا كان غير منحصر فإنَّه يتعدَّى إلى حيٍّ.

[فإن قيل]: وما أنكرتم أن يكون كلُّ الأمثال لهاتين القدرتين، وإن كانت غير منحصرة يختصُّ هذا الحيُّ الواحد؟

والجواب عن ذلك: أن هذا القول يقتضي أن بعض الجواهر قد اختصَّ بقبيل لا يصحُّ على غيره من الجواهر، وذلك فاسد، لأنَّ كلَّ جوهر يحتمل من قبيل الأعراس مثل ما يحتمله سائر الجواهر، وكذلك كلَّ حيٍّ يحتمل من الأعراس القبيل الذي يحتمله سائر الأحياء، ومتى لم يُجرَز هذا الأصل، لم نأمن من أن يكون بعض المحال لا يصحُّ فيها وجود شيء / [[ص ٤٦٥]] من الأكوان مخصوص، وإن صحَّ وجود ذلك في غيره من المحال، وبعض الأحياء لا يصحُّ أن يريد مراداً مخصوصاً، وإن صحَّ على سائر الأحياء ذلك الجنس من الإيرادات.

ومما يدلُّ على فساد تعلق المقدور الواحد بقدرتين، سواء تعلَّقتا بقادر واحد أو بقادرين: أن ذلك لو جاز أن يمتنع أن يوجد إحدى هاتين القدرتين، وإن كانت الأخرى معدومة، فحينئذ لا يخلو من أن يصحَّ الفعل أو لا يصحَّ.

فإن صحَّ، انتقض تعلقه بالقدرة المعدومة، من حيث يوجد هذا المقدور، وجدت تلك القدرة أو عُدِمَت، ولو نفينا عدم تعلقه به لما زدنا على ذلك.

وإن لم يصحَّ وجوده، بطل أن تكون هذه القدرة الموجودة متعلِّقة بها، لأنَّ ذلك تصريح بنفي التعلق.

وأيضاً: فكان يجب لو وقع بإحدى القدرتين، والأخرى إن [كان] متعلِّقة به معدومة، أن يكون الفعل موجوداً معدوماً.

ويدلُّ أيضاً على ذلك: أنَّه كان لا يمنع حلول هاتين القدرتين في عضوين من قادر واحد، ويختصُّ أحد العضوين بمنع يُعرى منه العضو الآخر، وهذا يقتضي صحَّة وجوده واستحالته معاً على ما بيَّناه من قبل.

ومتى قيل: إنَّه يصحُّ وجوده، ولا يُعتَبَر بالمنع الحاصل في

الأعراض هو المتحيز، وهذا الاعتبار حائل في أتباع التعلق من القادر بصحة الحدوث نفيًا وإثباتًا.

وليس يلزم على ما ذكرناه قولهم: إنَّ كلَّ ما صحَّ أن يكون عرضاً من أفعالنا، صحَّ / [[ص ٤٦٨]] أن يقدر القادر منَّا عليه، وما يستحيل ذلك فيه يستحيل كونه قادراً عليه، ولم يجب أن يكون كونه عرضاً هو جهة تعلق القادر، وكذلك الحدوث، وذلك أنه لا صفة للذات بكونها عرضاً، فيصحُّ أن يتعلَّق القدرة بها، كما أن لها بكونها محدثة صفة معقولة.

وأيضاً: فليس ما استحال كونه عرضاً، استحال تعلق القدرة به، لأنَّ القديم تعالى على ما يستحيل كونه عرضاً، ولا أحد من القادرين يقدر على ما يستحيل حدوثه، كما يستحيل أن يقدر عليه كذلك يستحيل أن يُراد، ولم يوجب ذلك أن تكون الإرادة لا تتعلَّق إلاَّ على جهة الحدوث، فقولوا مثل ذلك في القدرة.

قلنا: هذا الاعتبار في أنَّ الإرادة هو القصد الدالُّ على أنَّ الإرادة لا يتعلَّق على الحقيقة إلاَّ بما يصحُّ حدوثه، وأنَّ المريد إذا أراد ما يعتقد أنه يصحُّ حدوثه مع استحالة الحدوث عليه، فتلك إرادة لا مراد لها على الحقيقة.

ومما يدلُّ أيضاً: على أنَّ الحدوث هو جهة تعلق القادر، أنه قد ثبت أنَّ الفعل لا بدَّ من أن يحصل على بعض الصفات بفاعله، وإلاَّ لم يكن متعلِّقاً به التعلُّق الذي بيَّناه وكشفناه، وإذا لم يجز أن يحصل به على صفات جنسه، ولا على ما يجب كونه لا محالة عليها، ولا تأثير لاختيار الفاعل منها، فيجب أن يكون به من حيث كان محدثاً، لأنَّ الذي يدَّعي من الكسب غير معقول، وسنبيته 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 على ذلك، أنَّ القادر منَّا لو قدر على الإعدام، لكان لا يصحُّ منه إعدام ما لا يصحُّ منه إيجاده من مقدرات القديم تعالى ومقدور غيره، لأنَّ كلَّ من قدر على / [[ص ٤٦٩]] أن يجعل الذات على بعض الوجوه التي يكون عليها بالفاعل، لا بدَّ أن يكون قادراً على جعلها على سائر ما يحصل عليه بالفاعل، كما بيَّناه في الخبر والأمر.

كان هو المتجدد عند قصدي، يجب أن يكون المتعلَّق بي دون سائر الصفات التي لا تتجدد، وأوضحناه.

وسنبيته زائداً على ما مضى أننا قد علمنا أنَّ حكم ما لا يتجدد عند قصدي من صفات الفعل، حكم ما لا يتجدد عند قصدين من أعيان الأفعال، فكما أنَّ أفعال غيري لا تتعلَّق لها بي من حيث لم يتجدد لها صفة عند قصدي، فكذلك صفات فعلي التي لا يتجدد عند / [[ص ٤٦٧]] قصدي، يجب أن لا يكون متعلِّقاً بي ولا لي تأثير فيها، والجامع بين الأمرين التعلُّق بالقصد نفيًا وإثباتًا.

فإن قيل: هذا الاعتبار يقتضي أن يكون حلول الفعل في المحلِّ، وكونه متحرِّكاً به ونفيه لضده، وتعلُّقه بما تعلق به ممَّا يستند إلى الفاعل بحصوله أجمع عند قصده كالحدوث.

قلنا: من شأن صفة كلِّ ذات على الحدوث، وكانت متعلِّقة بالفاعل، [أنَّ] يجوز حصولها مع الحدوث وحصول خلافها على البدل، وذلك نحو كون الفعل محكماً وأمرًا وخبراً، وما يجب مع الحدوث، وكانت متعلِّقة بالفاعل خلافها، لا معنى لإسناده إلى الفاعل، كما لا يجوز إسناد صفات الأجناس إليه وكلُّ ما ذكِر في السؤال، ممَّا يجب كون الفعل عليه مع الحدوث ولا يجوز كونه على خلافه.

وليس لأحد أن يقول: فالحدوث إنَّ كان بالفاعل، فيجب أن يصحَّ من الفاعل أن يجعل الذات عليه وأن لا يجعلها، لأنَّه لا خلاف للحدوث إلاَّ العدم، والعدم ممَّا لا يتجدد الفعل.

فيقال فيه: إنَّه حصل بالفاعل، وكان جميع ما تعلقه بالفاعل فلا بدَّ فيه من الحكم الذي ذكرناه، وهو صحة أن يجعله الفاعل للذات وألاَّ يجعله، فإنَّ كان ذلك هو الحدوث، فهذا مستمرٌّ فيه، وإنَّ كانت صفة زائدة على الحدوث، فمن علامتها أن يصحَّ حصولها مع الحدوث بالفاعل وحصول خلافها.

والذي يدلُّ أيضاً: على أنَّ الحدوث هو جهة تعلق القادر، أننا وجدنا [أنَّ] ما يصحُّ حدوثه يصحُّ تعلق القادر به، وما يستحيل حدوثه يستحيل تعلقه به، وما استحال حدوثه من قادرٍ مخصوص استحال تعلق ذلك القادر به، وإنَّ صحَّ من غيره، وهذا واضح في أنَّ الجهة هي الحدوث دون ما سواها.

يبيِّن ما ذكرناه: أننا لمَّا وجدنا ما استحال عليه التحيز في حال الوجوب، يستحيل حلول الأعراض فيه، وما صحَّ أن يتحيز مع وجوده صحَّ حلول الأعراض فيه، حكمنا بأنَّ الصحيح لحلول

نفيه، لأنَّ إثبات ما لا طريق إليه يُؤدِّي إلى الجهالات، وكيف يصحُّ إثبات حال لا فرق في الأحكام المعقولة بين إثباتها ونفيها؟ من حيث كان كلُّ حكم للمعدوم أُسند إلى كونه على حالٍ يمكن أن يُسند إلى انتفاء الوجود عنه. ألا ترى 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 يوجد لها هذه الحالة المعقولة، وهذا القدر لا يقتضي ثبوت حصوله حالة للمعدوم يصادِّ الوجود، لأنَّ صحَّة حصول الصفة للذات لا يقتضي ثبوت ما يصادِّها.

دليل آخر: ويدلُّ على ذلك أنَّ الأعدام لو تعلَّقت بها القدرة لجرى مجرى الأحداث، وكان يجب في كلِّ ذاتٍ تجددَ عدمها بالفاعل، كما وجب مثل ذلك فيها تجددَ وجوده، وهذا يوجب أن يكون عدم كلِّ ما لا يبقى في الحال الثانية متعلِّقاً بالفاعل، كالصوت وما أشبهه، وذلك باطل، لأنَّ عدم ما لا يبقى واجب، وما يتعلَّق بالفاعل لا يكون إلَّا ما حصوله وألَّا يحصل على سواء، وكيف يتعلَّق ذلك بالفاعل وهو لا يقف على اختياره ولا يتعلَّق بدواعيه؟

وليس لأحدٍ أن يُجرح عدم ما لا يبقى من التعلُّق بالفاعل لوجوبه، ويجريه مجرى وجود القديم الذي لَمَّا وجب لم يفتقر إلى فاعل.

/ [[ص ٤٧١]] وذلك أنَّ كلَّ شيء كان لوجوده أوَّل، فوجوده بالفاعل وإنَّ وجب، كالمشيآت التي تجب وجودها عند أسبابها، ويتعلَّق مع ذلك بالفاعل، وكذلك يجب في كلِّ ما لعدمه أوَّل أن يكون بالفاعل، وإنَّ وجب عدمه.

وليس يُفرَّق بين الأمرين أنَّ المسبَّب كان يصحُّ ألا يوجد بأن لا يوجد سببه، فيدخل هذا في حيز ما جائز وجوده.

وذلك أنَّ ما لا يبقى أيضاً قد كان يجوز أن لا يتجددَ عدمه في الثاني، بأن لا يكون يحدث من القادر عليه في الأوَّل، فإنَّ كان ما ذُكِر في المسبَّب فرقاً صحيحاً فمثله لا يبقى، فاستوى الأمران.

دليل آخر: وممَّا يدلُّ على ذلك، أنَّ القدرة لو تعلَّقت بالأعدام،

وإذا كنَّا نُعدم الحياة، ولا نقدر على إيجادها، وكذلك نُعدم مقدور الغير ولا نقدر على إيجادها، دلَّ ذلك على أنَّ القدرة لا تتعلَّق بالإعدام، وإلَّا أدَّى ذلك إلى وجود مقدور واحد لقادرين.

وليس لأحدٍ أن يقول: هذا يدلُّ على أنَّ أحدكم لا يقدر على الإعدام، فمن أين أنَّ القديم تعالى لا يقدر على ذلك؟

لأنَّ كما نُعدم مقدوراته تعالى، كذلك قد يُعدم تعالى مقدوراتنا، وإنَّ لم يُوصَف بالقدرة على إيجادها، فالدليل جامع للموضعين.

على أنَّ القادرين لا يختلف بالقدَم والحدوث، وإذا استحال أن يقدر على هذا الوجه، استحال أن يقدر عليه كلُّ قادر.

دليل آخر: وممَّا يدلُّ على ذلك أنَّ المعدوم ليس له بكونه معدوماً صفة ولا حال، وإنَّما الاستفادة بذلك خروجه من الوجود، والقدرة إنَّما تتعلَّق بتحصيل الفعل على صفةٍ، لأنَّ التعليل بالفاعل كالتعليل بالعلَّة، وكما لا يجوز أن يُسند إلى العلة ما لم يُعقل من الصفات، كذلك الفاعل، ولهذا صحَّ أن يُعلَّق الحدوث بالفاعل من حيث كانت حالة معقولة، وكذلك صحَّ في كون الكلام خبراً وأمرًا ونهياً أن يسند إلى الفاعل من حيث كانت هذه الأمور وجوهاً معقولة وأحكاماً ثابتة، ولهذا لم نحتج في أن لا يكون خبراً ولا أمرًا إلى فاعل، للوجه الذي ذكرناه.

ولأنَّه لا بدَّ من أن يُعلَّق 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 أقوى ما دلَّ على ذلك، أنَّنا نعلم باضطرار أنَّ الذات لا تخلو من أن تكون موجودة أو معدومة، ولو كان العدم حالاً لم نعلم ذلك باضطرار.

ولأنَّ استحالة خلوِّ الذات من حالين متضادَّين إلى ثالثٍ لا نعلم ذلك باضطرار، وإنَّنا / [[ص ٤٧٠]] طريقه الاستدلال، وإنَّما الذي نعلم باضطرار في الذات أنَّها لا تخلو من أن تكون على الصفة أو على نفيها وسلبها، فلولا أنَّ العدم إنَّما هو سبب الوجود فقط، لم نعلم باضطرار استحالة خلوِّ الذات من الوجود أو العدم.

وممَّا يدلُّ أيضاً على ذلك: أنَّ إثبات حالٍ للذات بكونها معدومة ليس ممَّن يُعرَف باضطرار، ولا دليل على إثباته، فيجب

المتجدد الذي عنده عدم دون ما لم يتجدد، ولم يتجدد إلا عدم الكون دون انتفاء غيره من الأكوان، ولو كان عدم الكون موجباً لعدمه، وجب عدمه لعدمه، وإن وُجد فيه غيره.

وليس له أن يقول: إن الحياة متى عُدَّت، أو لم توجد أمثالها عدم العلم، ومتى عُدَّت ووُجد لها مثل لم يُعدم العلم، فقولوا مثل ذلك في الجوهر والكون.

وذلك أن مثل الشيء فقد يخلفه ويقوم مقامه، وضده لا يجوز هذا فيه، إلا إذا ساواه في أنه يوجب حكماً مخصوصاً يشتركان فيه، كما نقوله في المحاورات المتضادة وأن بعضها يسد مسد بعض في حاجة التأليف، وهذا لا يصح في الأكوان المتضادة.

ومما يكشف عن صحة هذه الطريقة أنه كان يجب إذا كان عدم مقدوراً أن يتدعى الله تعالى إعدام الأكوان عن الجوهر من غير ضد فعله، فيؤدّي ذلك إلى خروجه من الأكوان كلها بعد وجودها فيه، ومعلوم خلاف ذلك، لأن من المعلوم أن السواد لا ينتفي عن المحل على طريقة واحدة إلا بضد يطرأ عليه، وكل هذا واضح لمن تأمله.

/ [[ص ٤٧٣]] فصل: في الإشارة إلى ما يدخل في مقدور العباد من الأجناس:

اعلم أن مقدورنا على ضربين: منه ما يختص القلب، فلا يصح وجود قبيله في محل سوى القلب، فلقبناه بأنه فعل القلوب. والضرب الآخر يصح وجود قبيله في حيز القلب، فقلنا: إنه فعل الجوارح.

وليس من أفعال القلوب إلا ما هو داخل في مقدورنا، إلا الشهوة والنفار.

والسهو إن ثبت أنه معنى على ما يذهب إليه أبو علي وأبو هاشم، فعلى قولهما أيضاً يجب أن يكون خارجاً من مقدوراتنا، ومختصاً بمقدوره تعالى.

والشع والري إن ثبتا معنيين، لم نرجع بهما إلى انتفاء الشهوة على وجه مخصوص.

وما عدا ذلك من أفعال القلوب فهو من مقدورنا، وأجناس الاعتقادات والإرادات وأضدادها من الكراهات.

والظن - على أنه خارج من قبيل الاعتقادات - وإن كان من قبيلها فقد دخل في جملتها في الحكم الذي ذكرناه في النظر.

فأما التمني، فإن لم يرجع إلى الاعتقاد المخصوص، والقول

لم يمتنع أن يتدعى أحدنا فيعدم الذات الباقيات من غير أن يفعل ضداً لها، لأن الإعدام إذا كان في المقدور فلا حاجة إلى فعل الضد، وقد علمنا استحالة إعدام الذات الباقيات من غير واسطة يفعلها، فيجب ألا يكون الإعدام غير مقدور.

وليس لقاتل أن يقول: إن الإعدام في مقدورنا، لكنه لا بد من فعل الضد ليقع، لأن ذلك يؤدّي إلى خلاف في عبارة، لأنهم لو قالوا بقولنا ما زادوا على ما ذكره، فصار محصول كلامهم أننا نقدر على الإعدام بسبب هو إيجاد الضد، وإن قدر تعالى الذي يحصل عنده عدم ضده.

وهذا لا خلاف فيه، ويجري قول من يقول: إن جعل المتحرك متحركاً في مقدورنا، ونعني به أننا قادرون على أن نوجد الحركة الموجبة لكونه بهذه الصفة.

وليس له أن يقول: ألا جاز أن يقدر على الإعدام بسبب هو إيجاد الضد، وإن قدر تعالى على إيجاده بغير سبب؟

وذلك أن الإعدام لا يجوز أن يكون مسبباً، لأن المسبب هو الذات التي توجد بحسب ذات أخرى هي السبب، ولأن السبب هو الذي بوجوده يوجد غيره، ويصح مع وجوده المنع من مسببه، ووجود الضد يستحيل مع وجوده المنع من إعدام ضده.

على أنه لو كان سبباً في عدم ما يضاذه، لكان عدمه واقعاً بحسبه، وهذا يقتضي / [[ص ٤٧٢]] ألا يُعدم بالجزء الواحد الأجزاء الكثيرة بما يضاذه، وقد علمنا خلاف ذلك.

دليل آخر: ومما يدل على ذلك أنه لو صح تعلق القدرة بإعدام الذات من غير إيجاد ضد، صح من أحدنا أو من القديم تعالى أن يتدعى فيعدم الأكوان عن الجوهر، وهذا يؤدّي إلى جواز خلو الجوهر من الأكوان، مع علمنا باستحالة ذلك.

وليس لأحد أن يقول: متى خلا الجوهر من الكون وجب عدمه.

لأن ذلك فاسد، لأنه يؤدّي أولاً إلى أن يكون إعدام الجوهر في مقدورنا، بأن نبتدئ فيعدم أكوانها، ثم أن الجوهر لا يجوز أن يُعدم بعدم الكون الموجود فيه، لأنه لا يحتاج في وجوده إلى الأكوان، وإنما يصير بالكون في بعض الجهات.

وليس يمكن أن يقال: إنه لم يُعدم لعدم الكون فقط، بل لعدمه ولا ما يقوم مقامه من الأكوان.

وذلك أن عدم الجوهر إذا وجب، فالواجب تعليقه بالأمر

/ [[ص ٤٧٥]] فمثال الأوّل: العلم المتولّد عن النظر. ومثال الثاني: كلُّ ما يتولّد عن الاعتماد من الحركات وغيرها، ومثاله التأليف، لأنّ الجزء الواحد منه يتولّد عن إحدى المجاورتين، فيوجد في محلّها وفي محلّ المجاورة الأخرى.

ولعلنا أن نُفصّل هذه الجملة إذا نهينا إلى الكلام في التولّد من هذا الكتاب بمشيئة الله وعونه.

فأمّا القديم تعالى فقد يفعل على جهة التوليد، وإن لم يكن محتاجاً إلى المسبّب، على ما سيحيي بيانه بإذن الله. فأمّا المباشر فلا يصحّ في أفعاله، لاستحالة فائدته عليه، ويختصّ تعالى بالاختراع، وحدّ الفعل المخترع ما ابتدئ غير فاعله.

فصل: في تمييز وجوه الأفعال الراجعة إلى فاعلها:

لا يخلو حال الفاعل من أقسام ثلاثة: أولها: أن يكون مختاراً، وعلامته تعلق المدح والذمّ بأفعاله إذا حصل شرطها.

وثانيها: أن يكون محمولاً ملجئاً، وعلامته أن يقوى دواعيه، إمّا إلى أن يفعل أو إلى أن لا يفعل، على حدّ يسقط معه المدح والذمّ، ويصير ذلك الفعل في الحكم كأنه لغيره.

وثالثها: أن يكون فاعلاً على طريق السهو، مع فقد العلم والقصد، وهذا الوجه ممّا ينتفي معه أيضاً المدح والذمّ، أو الحسن والقبح عند أبي عليّ وأبي هاشم!

وقد بينّا فيما مضى أنّ الصحيح خلاف ذلك، وأنّ 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 بالقيّد وما جرى مجراه.

هذا آخر ما خرج في هذا الكتاب، يتلوه بعون الله في أوّل الجزء الرابع فصل (في إفساد قولهم في الكسب).

والحمد لله ربّ العالمين، وصلواته على نبيّه محمّد وعترته الطاهرين.

/ [[ص ٤٧٦]] فصل: في إفساد قولهم بالكسب:

المذهب يجب أن يكون مفهوماً قبل أن نتكلّم في صحّته أو فساده، فلو كان مذهبهم في الكسب معقولاً لفهمناه عنهم مع طول المباحثة والمناظرة.

وليس يجوز أن تكون العلة في بعدنا عن فهمه، اعتقادنا

الذي يظهره المتمني، وكان جنساً مفرداً، فهو أيضاً من جملة مقدوراتنا.

وكذلك الندم، إن لم يرجع إلى الاعتقاد المخصوص لفوت المنفعة ولحوق المضرة بما مضى من أفعاله، وكان جنساً مفرداً، فهو أيضاً من مقدورنا.

فأمّا الغمّ والشّر، فلا شبهة في أنّهما من قبيل الاعتقادات.

وأمّا أفعال الجوارح في الأكوان: على اختلاف أجناسها وألقابها، والاعتمادات على خلافها، والمماسّة التي تسمّى بالبقاء، والآلام واللذات والأصوات على اختلاف أجناسها، فهذه الأجناس أجمع في مقدورنا، وما عداها ممّا يجلّ الجوارح من الأكوان وغيرها يختصّ تعالى بالقدرة عليه.

/ [[ص ٤٧٤]] وليس يجوز أن يقال في مقدوره تعالى: إنّه من أفعال الجوارح، لأنّ هذه الإضافة الأغلب في استعمالها أن يُراد بها كون الجارحة آلة في الفعل، وهذا لا يصحّ في أفعاله تعالى، وإن صحّ فينا.

وليس يمتنع إضافة أفعال القلوب إليه تعالى، لأنّ المستفاد بهذه اللفظة أنّ الفعل يجلّ القلب، ولا يصحّ وجود قبيله في محلّ سواه.

فإن قيل: فعلى هذا الحدّ يجب أن تكون إرادة القديم تعالى وكراهته ليستا من أفعال القلوب.

قلنا: كذلك هو، لأنّ المعنى الذي ذكرناه لا يصحّ فيها.

وليس يلزم على هذا أن تكون إرادتنا ليست من أفعال القلوب، وكذلك كراهتنا، من حيث وجد من قبيلها ما لا يجلّ القلب، وهو إرادة القديم تعالى وكراهته!

وذلك أنّا قد احتزنا من ذلك في الحدّ، بأن قلنا: ما يختصّ ولا يصحّ وجود قبيله في محلّ سوى القلب، وإرادة القديم تعالى وإن لم توجد في القلب، وكانت من قبيل إرادتنا، فليست موجودة [في] القلب، بل توجد لا في محلّ نجعله.

فصل: في تمييز وجوه الأفعال الراجعة إليهما:

اعلم أنّ أفعالنا لا تخلو من وجهين: إمّا أن تكون مبتدأة بالقدرة في محلّها، وهو المباشر. أو موجودة بحسب فعل آخر، يجب وجودها لأجل وجوده، إذا زالت الموانع، وهو المتولّد.

وهذا الضرب - يعني المتولّد - ينقسم إلى أقسام ثلاثة: أحدها ما يوجد في محلّ السبب. والآخر أن يوجد في غير محلّ سببه.

فصل: في ذكر ما يلزمهم على القول بالخلق:

يلزمهم ألا يكون لله تعالى على الكافر نعمة، لأنه خلق فيه الكفر على مذهبهم، فكفره مفضٍ به إلى استحقاق العقاب الدائم والخلود في النار، وإذا لم يكن عليه نعمة لم يستحق لله الشكر ولا العبادة، لأنها كفيه في الشكر، والقول عليه بذلك خروج عن الإجماع وانسلاخ عن الدين!

وليس لهم أن يقولوا: ليست له عليه نعمة دينية، وإن كان عليه نعمة دنيوية، كالحياة والسمع والبصر، وضروب المنافع واللذات العاجلة.

وذلك أن كل شيء عدّوه ليس بنعمة على الحقيقة، إذا كان مؤدياً إلى العقاب، ومفضياً إلى دخول النار، بل هو مضرّة وبليّة، وإن كان فيه عاجل نفع يجري مجرى من سمّن غيره وأطعمه الملائكة، من المأكّل وغيره قصده أن يأكله، في أنه ليس بنافع له ولا منعم عليه.

ولو سلّم أن ذلك نعمة - على بعده - لكان لا يستحقُّ به الشكر ولا العبادة، لأنه قد اقترن / [[ص ٤٧٨]] به، وانضمَّ إليه من خلق الكفر فيه، وتصيّر به إلى العقاب ما يوقئ مضرته، ويزيد على نفع تلك المنافع العاجلة، ويجري مجرى من مسح مناً عن وجه غيره تراباً أو أصلح له، ثم قتل له الأولاد، وسلب منه الأموال، وانتهك منه كل حريم، في أنه لا يستحقُّ عليه شكراً بل ذمّاً ولوماً.

ومما يلزم عليهم أيضاً على مذاهبهم الفاسدة، ألا يكون له تعالى على المؤمن نعمة من وجهين:

أحدهما: أن خلق الإيمان [فيه لا] يكون نعمة، إلا إذا قصد فاعله به وجه النعمة، فأما إذا فعله به ولم يقصد شيئاً، أو قصد منه النعمة، لا يكون منعماً بغير شك، ولهذا لا يكون النائم منعماً على غيره، لارتفاع القصد الذي ذكرناه، فمن أين لهم أنه تعالى لمّا فعل في المؤمن الإيمان، قصد به إلى نفعه؟

والوجه الآخر: أن النعمة لا تكون نعمةً إلا بعد أن تكون حسنة، فإذا عرض فيها قبيح خرجت من أن تكون نعمة.

والذي يدلُّ على ذلك: أن النعمة يستحقُّ بها الشكر والتعظيم، والقبيح يستحقُّ بها الذمّ والإهانة، فمحال أن يستحقَّ بالفعل الواحد الذمّ والمدح، والتعظيم والاستخفاف!

وإذا صحّت هذه الجملة، وجاز على مذاهبهم أن يكون في

بطلانه، لأننا قد نفهم مذاهب المبطلين على اختلافها وتعلُّلها ونتكلّم على بطلانها، ومذاهب هؤلاء القوم الباطلة في غير الكسب كثيرة، لا ندعي أنّها غير مفهومة، واعتصامهم بالفرق الذي نجده بين حركة المفلوج وبين حركة المختار لا يغني شيئاً، لأن هذا الفرق أولاً للحجّي دون الفعل، لأنّ الحجّي يجده من نفسه، وإنما كلامنا معهم في صفة يدعونها للفعل زائدة على حدوثة.

والسبب في الفرق الذي أشاروا إليه، أن حركة المفلوج غير تابعة لاختياره، وحركة المتصرّف على إرادته واقعة بإيثاره واختياره، ويلزمهم أن الله تعالى لو أجرى العادة بأن يفعل اللون متى أردناه، ويرفعه متى كرهناه، أن تكون الألوان معنا مثل سائر ما ينسب إلى فعلنا من الحركات.

على أنّهم إذا ادّعوا فرقا بين الحركة الضرورية والاختيارية، يقتضي تعلّقاً منّا بإحدهما، أمكن أن يقال لهم: إن ذلك التعلّق هو محدود الاختيارية بنا، ووقوع الضرورية من الله تعالى فينا، فمن أين كصفة زائدة على الحدوث ويمكن إسناده إليه؟

على أن الفرق الذي أشاروا إليه ممكن في جميع المتولّدات، وقد نفوا كونها كسباً. ألا ترى أن أحدنا يُفصل بين أن يكتب وينسخ مختاراً، وبين أن يأخذ بيده أخذ فيكتب بها أو ينسخ، ولم يقتضِ ثبوت هذا الفرق بين الأمرين أن أحدهما كسب، وقد ألزمهم الشيوخ أن يكون الله تعالى قادراً على الفعل من جهة الكسب، لأنّ جهة تناول القادر للفعل / [[ص ٤٧٧]] لا يختلف باختلاف القادرين، كما لم يختلف ذلك في وجوه العلم والإدراك، والمرادات والأجناس، وإن دخل فيها اختصاص بين القادرين، فلن يدخل في جهة تعلّق القادر بالمقدور اختصاص، وبطلان حدودهم للكسب قد نبهنا عليه في هذا الكتاب، وذكرنا أن الحدود كلّها مبنية على تعاطي تفسير لفظه بما لا يصحُّ أن يعلم، إلا بعد أن يُعلم معنى تلك اللفظة.

على أنّنا لو تجاوزنا عن أن الكسب غير معقول، وسلّمنا أنه معقول، لكان غرضهم في ذكره منتقياً، لأنه إذا كان من مذاهبهم أن الله تعالى متى فعل في العبد القدرة والفعل وجب كونه مكتسباً، ولم يجز ألا يكون كذلك، ومتى لم يفعل ذلك استحال كونه مكتسباً، فقد صار أحدنا في حكم المحمول على الفعل فلا يستحقُّ مدحاً ولا ذمّاً، ولا ثواباً ولا عقاباً، وإنما كانوا ينتفعون بذكر الكسب لو انفك أحد الأمرين من الآخر.

ومما يلزمهم أيضاً: أن يصينوا الله تعالى من فعل القبيح والجور والكذب، بأنه ظالم جائر كاذب، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، لأن هذه الأوصاف تتبع معنى الفعلية التي قد أضافوا إليه ﷻ، وقد بيننا فيما مضى من هذا الكتاب ما يُراد على هذه الإلزامات من الزيادات، وأجبنا بالواضح الجلي عنها، وأوردنا في هذا الفصل ما هو لائق به وغير مستغن عنه.

* * *

الذخيرة في علم الكلام / السيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٧٣]] باب: في أننا نفع على سبيل التوليد:

ما دل على أننا نفع على سبيل المباشرة من وجوب وقوع ذلك بحسب دواعينا وأحوالنا ثابت في المتولد، فيجب أن يدل فيها.

ودليل المدح والذم الذي بيناه أيضاً في المباشر قائم في المتولد، فإن الظلم والكذب - وهو الأصل في استحقاق الذم - لا يكونان إلا للمتولدين، والإحسان الذي يستحق به الشكر لا يفعله إلا متولد.

وتستبد الأفعال المتولدة منا بطرق لا يجده باقي المباشر:

منها: أنه يقع بحسب قدرنا. وهذا الدليل لا يصح اعتماده ابتداءً في المباشر، لأنه مبني على ما لم يتقدم العلم به في المتولد، إنما بيناه على ما تقدم العلم به.

/[[ص ٧٤]] ومنها: أن الأفعال المتولدة تقع بحسب الأسباب، ولهذا تحصل الحركات منا بحسب الدفع والاعتقاد، والصوت بحسب [...]. فلو لم يكن من فعلنا لما وقع بحسب أسبابنا كفعل الغير.

ولا يُعترض على ما ذكرنا أن في الأفعال المتولدة ما لا يقع بحسب القدر والسبب كالألم، لأن وجود فعل المدلول مع ارتفاع الدليل ليس ينقض، وإنما النقض وجود الدليل مع ارتفاع المدلول.

ومنها: إذا جاورنا بين أجزاء فلا بد من وجود التأليف، فلا وجه لوجوب وجوده لو لم يكن متولداً عن المجاورة، لأنه لو كان من فعله تعالى أو فعلنا ابتداءً لجاز أن لا نفعله.

ومنها: أن المعتمد بالسكين الحادة على الجسم النحيف والرقيق لا بد أن يقطعه ويُفرِّقه ويؤلمه، إن كان حياً، فلو لم يكن القطع متولداً أو الألم لجاز أن لا يقع، على ما تقدم ذكره.

فعل الإيذان بالمؤمن مفسدة لغيره، فيكون قبيحاً من هذا الوجه، فيخرج بالقبيح من أن يكون نعمة، فقد تحقَّق الإلزام في المؤمن، كما تحقَّق في الكافر.

ومما يلزمهم أيضاً: أن يُجوزوا ظهور المعجزات على الكذابين، أو على صادق في أنه رسول الله، غير أنه يدعوننا إلى الضلال عن الدين والباطل وخلاف الحق.

ووجه لزوم الأوَّل: أن القوم يعتقدون أن القديم تعالى لا يقبح منه شيء من الأفعال، وإنما القبح الأفعال [الصادرة] من المحدثين، وتصديق من ليس بصادق يقبح منا، ويجب ألا يقبح منه تعالى عندهم، لاستحالة دخول القبيح في أفعاله، وأفحش من تصديق الكاذب خلق نفس الكذب، وأغلط وأبشع من إرسال من يدعو إلى الكفر خلق نفس /[[ص ٤٧٩]] الكفر!

وليس لهم أن يدعوا: أن ذلك تعجيز له، لأن التعجيز إنما يدخل في أجناس المقدورات، ولا جنس من المقدورات إلا [الـ]قادر تعالى قادر عليه على ما لا يتناهى، فكون المعجز دليلاً لا يرجع إلى الجنس، وإنما يستند إلى قبحه إن لم يكن المدعي صادقاً، وهذا باب قد سدَّوه في الله تعالى، فجرى مجرى امتناعهم من أن يكون في مقدوره علم يكون به عالماً، وشهوة يكون بها مشتتياً، وحركة يكون بها متحرِّكاً، في أن ذلك ليس بتعجيز له، وإنما هو نفي لكيفية فعل عليه، فألا كان الأوَّل مثله.

ووجه لزوم القسم الثاني أيضاً واضح، الدعاء إلى الضلال والباطل يقبح منا دونه، فألا جاز دخوله في أفعاله التي لا يتعلَّق بها القبح.

وليس لهم أن يقولوا: إذ كان الدين والحق هو ما يؤدِّيه النبي، لأن العقل لا يقتضي شيئاً من ذلك، فأى معنى لإلزامكم أن يدعو النبي إلى خلاف الحق؟

وذلك أن الإلزام يجب أن يتوجَّه على المذهب الصحيح دون الباطل، وقد بيننا فيما سلف أن في العقل قبيحاً وحسناً، وباطلاً وحقاً، فتوجَّه الإلزام.

ثم لو سلمنا ما ذكره، لكان أيضاً متوجَّهاً، لأننا نفرض أن نبياً سابقاً دعا إلى دينٍ وحقٍّ عُرفاً من جهته، ثم بعث من بعده نبيٍّ آخر ينهى عن نفس ما أمر به، على وجه يخالف القبيح، فهو داعٍ إلى خلاف الدين وضدَّ الحق، وليس قوله بأن يُتبع أولى من قول السابق، فقد بان بوجه الإلزام.

يقتضي [مؤثراً له صفة المختار] فلا فرق [بين أن] نُسِنده إلى طبع، وليس له هذه الصفة [المراعاة، وبين أن يُنفى تألف بمحدث] على سبيل [الجملة]، لأنَّ الخروج بين القولين [جميعاً عمّا دلَّ عليه الدليل سواء].

وأيضاً فالقول [بالطبع يقتضي أن لا يصحَّ تحرك الجسم إلى الجهات المختلفة، لأنَّ الطبع لا يوجب إلّا] أمراً واحداً [...].

[فصل]: [في أنه تعالى يفعل على سبيل التوليد]:

[ما دلَّ على أن أحدنا يفعل متولداً] [...] [أفعاله بحسب الأسباب ومقاديرها وإثبات الدليل على أن] [...] [فإنَّ المجاورة والاعتدال وغيرهما] [...] [لا يؤثّر اختلاف] [...] [من فعلنا] كذلك.

وأيضاً كان يجب على 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 على] المخالف في هذه المسألة أن يعتذر في وجوب وجود التأليف مع المجاورة: بأنَّ [المحلَّ لا يخلو] ممَّا يحتمله، لأنَّ هذا المذهب غير صحيح، وقد بيّنا في غير موضعه صحّة خلوه [المحلَّ ممَّا يحتمله].

ثمَّ [إنَّ هذه] العلة تنفي أن يكون التأليف متولداً من فعلنا أيضاً، إذا اعتدنا في التوليد من فعلنا بها.

ولا له أن يقول: كيف تولد المجاورة من فعله [التأليف] ، ومن شأن السبب جواز وجوده مع فقد المسبب لينفصل بذلك من الموجب الحقيقي. وذلك / [ص ٧٧] أن الكون على سبيل المجاورة قد يوجد بعينه في الجزء منفرداً، ولا يجب التأليف، وهذا القدر كافٍ من انفصاله من العلة الموجبة، وإنَّما جاز في بعض المواضع وجود مع ارتفاع المسبب فيها له ضدُّ، كالعلم والتأليف لا ضدَّ له.

على أن هذه العلة ترجع إلى أبي عليّ في إثباته المجاورة من فعلنا، مولدة للتأليف.

فأمَّا [تعلقه] بأنَّه تعالى 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 إلّا معه، لا تُسند الحاجة فيه إلى الفاعل. [ألا ترى أنه تعالى] إذا فعل العرض المفتقر إلى المحلِّ، لا تقول: إنَّه محتاج [إلى المحلِّ] في فعل [هذا

وليس لهم أن يطعنوا على قولنا في التولد: بأنَّ من شأن القادر في التولد أن يقدر على تركه، وهذا لا يتمُّ في المتولد، وذلك [لأنَّ] من شرط القادر أن يقدر [على الفعل] على أن لا يفعله، [والترك شرط في] كونه قادراً، لأنَّ في الأفعال ما لا ترك له، كما أنَّ فيها ما لا ضدَّ له. وينتقض ما ذكره بالقدَّر تعالى، لأنَّ [...] عليه.

/ [ص ٧٥] وليس لهم أن يعترضوا بأنَّ القول بالتولد [...] .

القدرة الواحدة، لا يفعل بها من [...] [من الجنس الواحد في المحلِّ الواحد في الوقت] الواحد إلّا جزءاً واحداً، إذا قدَّرنا وضع أحدنا بقدرة واحدة جزءاً [واحداً بين أجزاء] خمسة أو ستة، فلائّه لا بدَّ وأن يكون فيه من التأليف [بعدد] ما جاوره بين الأجزاء الخمسة أو الستة.

الجواب عن هذا كاعتراض أن المحالَّ هاهنا، وإنَّما حلَّت لأجزاء من التأليف في هذا الجزء الواحد لأمر يرجع إلى حاجة جنس التأليف إلى المحلِّين، وإلّا فالمحالَّ مختلفة هاهنا، فإنَّما إنَّما منعنا من أن نفعل بالقدرة الواحدة على الشروط المذكورة أكثر من جزء واحد لئلاَّ يُؤدِّي إلى ما لا ينحصر ولا يتناهي ارتفاع جهة الحصر. وفي الموضع الذي عيَّنه جهة الحصر ثابتة مع التعدّي.

فإن قيل: كيف يكون متولداً من فعله ويتعلَّق به أحكامه بدفع وجوب وجوده عند السبب؟]

قلنا: كما يكون من فعله ويتعلَّق به أحكامه به، وإنَّ وجب وجوده عند توفُّر دواعيه في الفعل المباشر.

وبعد، فقد كان يجوز لا يقع هذا المتولد، بأن لا يفعل سببه. على أن الوجوب على بعض الوجوه لا ينافي الفعلية، لأنَّ فعل الملجئ واجب، ولم يخرج وجوبه مع الإلحاء، من أن يكون فعلاً له.

وهذه الجملة التي ذكرناها تُسقط كلَّ الخلاف في هذا الباب، ففي الناس من نفى أفعال الجوارح ولم يُثبت لأحدنا فعلاً سوى الإرادة والفكر، وفيهم من نفى أن يكون فعلاً له، كلُّ ما تعدَّى حيَّزه، وقال فيه: إنَّه حدث لا محدث له، أو هو من فعل الله تعالى، أو وقع بطبع المحلِّ.

وممَّا يُبطل الطبع زائداً على ما تقدَّم [في خُلل كلامنا] أنه غير معقول، / [ص ٧٦] على ما بيَّنا في غير موضع، ولأنَّ الفعل

فصل: في أن من فعل الفعل متولداً، هل يجوز أن يفعله بعينه مبتدئاً؟ وهل فصل بين القديم والمحدث في ذلك؟

لا خلاف في أن ما يفعله أحدنا مسبباً، لا يجوز أن نبتدئه بعينه، وإنما الخلاف فيه تعالى، فإن أبا هاشم ذكر في بعض كتبه أن حاله في ذلك يخالف حالنا، وإن سؤي في موضع بين الأمرين.

والصحيح أنه لا يجوز ذلك من قديم ولا محدث، والذي يدل على ذلك أنه يؤدي إلى وجود الفعل من وجهين: بالسبب، ومبتدئاً بالقدرة. وهذا يفسده ما / [[ص ٧٩]] أفسد وجوده بقدرتين وقادرين، وهذا دليل مشترك في نفي ذلك منا ومنه تعالى. وأيضاً فقد ثبت أن الوجود لا يتزايد، فلو صحَّ فيما يقع متولد أن يبتدأ لصحَّ ذلك فيه مع تقدُّم السبب، لأنَّ تقدُّمه لا يُغيِّر تناول القدرة وحال القادر، وهذا يقتضي جواز وجوده من الوجهين.

وهذا غير صحيح، لأنَّ حاله وقد وُجدَ من الوجهين كحالته وقد وُجدَ 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 [تعالى وأفعالنا. وأيضاً] من حق ما نبتدئ بالقدرة أن يصحَّ فعله وألاً [يفعل، ومن حق المتولد أن يجب وجوده بوجود سببه، مع ارتفاع الموانع واجتماع هذين الحكيمين في فعل واحد يتناقض. وهذا أيضاً مشترك.

ومما يدل على ما ذكرناه وتخصُّص أفعالنا: أن من حق القدرة أن يفعل بها في كل وقت جزء من الحركة إذا كان المحلُّ والوقت واحداً، ولا يُخرجها من هذا الحكم أن يقع بها سبب حركة، فلو جاز أن نبتدئ بها فعلنا سببه، لجاز أن نفعله ونفعل الحركة الأخرى التي قلنا: إنَّ القدرة متعلِّقة بها في هذه الحال، مع فعل سبب الحركة [الأخرى]، وإنما قلنا ذلك لأنَّ الجمع بين هاتين الحركتين لا يتناقض ولا يتضادُّ، والقدرة متعلِّقة بهما، وهذا يؤدي إلى عدم انحصار مقدوره القدرة من الجنس الواحد في المحلُّ الواحد والوقت الواحد.

ولا يرجع ذلك علينا، لأننا لا نقول: إنَّ القدرة تتعلَّق مع تلك الشرائط بأكثر من جزء واحد، وقد بيَّنا أن ذلك لازم لهم، لإثباتهم تعلُّقها بكلِّ واحدة من الحركتين.

* * *

العرض [...] محتاج إلى غيره في محلِّه كحاجة العلم إلى الحياة؟ [لا تقول [...]، وإنما] المحتاج في الفعل إلى غيره [مع] من تعدَّر عليه إيقاعه [وإيقاع أمثاله، في العرض المقصود به، متى لم يفعل ذلك] الشيء الذي قلناه: إنَّه محتاج إليه، وإن وقع من قادر غيره على خلاف هذا الوجه، فالحاجة على هذا القول لا يضيفها إلا بعد تصوُّر الاستغناء [على بعض الوجوه. والقديم تعالى قادر على أن يفعل أفعال] هذا المسبب القائمة مقامه في العرض [المقصود به من غير سبب، فلا يجب أن يكون محتاجاً إليه وإن] كنا محتاجين إلى الأسباب، ولهذا كان أحدنا في صعود [السطح محتاجاً إلى السُّلم، بحيث لا يتمُّ صعود السطح إلا به أو بمثله]، فلا يكون ولا يكون الطائر وإن [صعد السطح بالسُّلم محتاجاً إليه لتمكُّنه من الصعود بغير سُّلم].

فإن قيل: لو كان تعالى يفعل متولداً لكان هبوط الحجر الثقيل من فعله، وقد علمنا أننا نمنع الحجر من النزول في بعض الأوقات، فكان يجب أن يكون قد منعه تعالى عن فعله.

قلنا: هو تعالى عالم بما يتولَّد عن فعل الحجر من الحركات، فلا يريد منها إلا ما يقع، وما يعلم أنه لا يقع بتسكين غيره للحجر لا يريد. فلا يجب أن / [[ص ٧٨]] يكون ممنوعاً، لأنَّه لو لم يسكن الحجر منا من سكَّنه، لكان تعالى لا بدَّ أن يفعل ما يمنع من هبوطه، وإنما يجب أن يكون ممنوعاً لو أراد فعلاً من الأفعال، منع أحدنا منه. ألا ترى أن الضعيف أو الطفل إذا قبض على يد قوي فسكَّنها، والقوي لا يريد تحريكها، لا يُوصَف بأنه مانع له من الحركة؟ ولا يُعتَبَر بإطلاق العبارة في هذا الباب.

وقولهم: منعا الحجر من النزول، والبرد من الوصول إلى الأرض، لأنَّ ذلك مجاز ومستعار. وهذا السؤال ينقلب إلى أبي علي وإن لم يقل بالتوليد، لأنَّه يذهب إلى أن حركة الحجر من فعله تعالى ابتداءً، فيجب أن يكون مانعاً له.

فإن قيل: لو فعل تعالى على سبيل التوليد، لوجب أن يكون مُدخلاً نفسه في الفعل بفعل سببه، وهذا نقض في القادر.

قلنا: ليس الأمر على ما ظننته، لأنَّه تعالى يقدر على أن يمنع من السبب، وإن وجد السبب، فلم يُدخَل نفسه في الفعل على كلِّ حال، وإنما يتعدَّر علينا في بعض الأوقات أن نمنع من المسبب، مع وجود السبب. ثم هذا السؤال ينقلب إلى أبي علي، فلا فرج له فيه.

/ [[ص ٢٧٦]] الكلام في الأفعال وما يُستحقُّ 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 يُستحقُّ على هذه الأفعال من ضروب الاستحقاقات وأحكامها.

والمستحقُّ من الأفعال: مدح، وثواب، وشكر، وذمُّ، وعقاب، وعوض.

وحدُّ (المدح) هو: القول المنبئ عن عظم حال الممدوح.

وحدُّ (الثواب) هو: النفع المستحقُّ المقارن للتعظيم والتبجيل، وربَّما زيد في ذلك فقيلاً: النفع المستحقُّ الخالص.

وحدُّ (الشكر) هو: الاعتراف بالنعمة مع ضرب من التعظيم.

وحدُّ (الذمُّ) ما أنبأ عن اتِّضاع حال المذموم.

وحدُّ (العقاب) هو: الضرر المستحقُّ المقارن للاستخفاف والإهانة.

فأمَّا (العوض) فقد بيَّنا حدَّه وما يستحقُّ به من الآلام فيما تقدَّم، فلا معنى لإعادته.

والفعل لا يكون مدحاً إلا بشرائط: الأوَّل أن يكون موضوعاً للإعظام، والثاني أن يقصد قائله إلى التعظيم، والثالث أن يكون المادح عالماً بعظم حال / [[ص ٢٧٧]] الممدوح.

وقد أجرى قوم الاعتقاد والظنَّ لعظم حال الممدوح بمجرى العلم.

والدليل على أن المدح من شأنه أن يكون مستحقاً، ولا يكون كذلك إلا مع العلم بالإعظام: إمَّا ثابتاً نحو من نمدحه ونعلم من حاله ما يقتضي التعظيم، أو مشروطاً نحو مدح من غاب عنَّا بشرط بقاءه على الحال الموجبة للتعظيم.

والمدح لا يكون إلا خبراً، ولهذا يدخل فيه التصديق والتكذيب. ولا شبهة في أنه إذا قال: (فلان عالم أو فاضل) وقصد إلى تعظيمه، فإنَّه مادح له.

وليس يمتنع أن يُسمَّى ما يرجع من ذلك إلى القلب مدحاً، إمَّا على طريق التحقيق أو التجوُّز، كما سمَّوا بالشكر ما يرجع إلى القلب من تفرُّقه بين المحسن وبين من لم يحسن مع القصد إلى إعظام المحسن، فيكون أيضاً التفرقة بين المستحقِّ المدح ومن لا يستحقُّه مع القصد إلى الإعظام مدحاً، وإن كان الأصل هو القول.

فأمَّا الإعظام فيدخل في القول والفعل معاً، لأنَّ من قام لغيره قاصداً إلى التعظيم فقد أعظمه، كما يكون كذلك من قبَّل رأسه، والإكرام مثل الإعظام، فصار الإعظام كلُّ قول أو فعل وُضِعَ للإنبياء عن عظم حال المعظَّم.

فأمَّا (الثواب) فلا شبهة في أنه بالصفة التي ذكرنا، لأنَّ بكونه نفعاً يبيِّن ممَّا ليس بنفع من ضرر وغيره، وبكونه مستحقاً يبيِّن من التفضُّل، ولمقارنة التعظيم ليس يبيِّن من العوض.

وإنَّما قلنا: إنَّ حدَّ الشكر ما ذكرناه، لأنَّ من اعترف بنعمة غيره مع تعظيم له يُسمَّى 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 على ما تقدَّم ذكره.

و(الحمد) هو الشكر بعينه.

وحكم (الذمُّ) في أنه القول المنقتر إلى القصد والعلم بحال المذموم حكم المدح الذي قدَّمناه، وإن وُصِفَ به ما يرجع إلى القلب فعلى سبيل المجاز، كما قلنا في المدح والشكر.

فأمَّا (الاستخفاف) و(الإهانة) فيكونان بالقول والفعل معاً، لأنَّ من لم يقدِّر لغيره وهو ممَّن يجب أن يُقام له يُعدُّ ذلك منه استخفافاً.

وإنَّما حدَّدنا (العقاب) بما ذكرناه، لأنَّ وصفه بالضرر يُميِّزه ممَّا ليس بضرر من نفع وغيره، ووصفه بأنَّه مستحقُّ يُميِّزه من الظلم وغيره.

وبمقارنة الاستخفاف والإهانة يتميِّز ممَّا يفعله الله تعالى من الأمراض، وإن كان مستحقاً أيضاً يتميِّز 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 إلا القبيح، لأنَّ ما عدا القبيح من الأفعال هو المباح والواجب والندب، ولا نصيب للمباح في ذمِّ ولا مدح. والإخلال بالواجب يقتضي الذمِّ، وهو منافٍ للمدح.

والندب لو استحقُّ بالإخلال به المدح لكان تركه أولى من فعله، وفي ذلك نقض كونه ندباً.

فأمَّا شرط استحقاق المدح على الفعل الواجب فهو أن يفعله إمَّا لوجوبه أو لجهة وجوبه، ولا يفعله كذلك إلا وهو عالم

[[ص ٩٢]] مسألة: قال السيّد المرتضى رحمته الله: والأفعال الظاهرة في العباد التابعة لمقصودهم وأحوالهم هم المحدثون لها دونه سبحانه، لوجوب وقوعها بحسب دواعيهم وأحوالهم، ولأنّ أحكامها راجعة إليهم من مدح وذمّ.

وهذان الوجهان معتمدان أيضاً في الأفعال المتولّدة.

شرح ذلك: الذي يدلّ على أنّ هذه الأفعال التي يظهر منّا - مثل القيام والعود والسكون والحركة - أفعالنا، وجوب وقوعها بحسب دواعينا وأحوالنا، فلولا أنّها أفعالنا لما وجب ذلك.

ألا ترى أنّ أفعال غيرنا لا يجب وقوعها بحسب دواعينا وأحوالنا لما لم تكن أفعالنا. وكذلك ألوّاننا وخلقتنا وهياتنا لا يجب حصولها بحسب دواعينا وأحوالنا لما لم تكن أفعالنا؟ فيجب أنّ يكون ما يجب حصوله بحسب دواعينا وأحوالنا، أفعالنا.

وقد أجبنا عمّا سُئِلَ عن هذا الدليل من وقوع فعل العبد بحسب / [[ص ٩٣]] إرادة المولى ووقوع فعل الرعيّة بحسب إرادة الملك، فيما مضى بأن قلنا: جميع ذلك لا يجب حصوله، لأنّ الرعيّة يجوز أن تعصي الملك وكذلك العبد يجوز أن يعصي مولاه فيما يقع منه ويقع منه ما أراد غيره منه.

وليس كذلك أفعالنا، لأنّ من دعاه الداعي إلى الحركة والسكون وهو قادر عليه غير ممنوع منه، ولا يعتقد أنّ عليه في فعله ضرراً عاجلاً ولا أجلاً بل له فيه منفعة عاجلة، فلا بدّ من أن يفعل، ولا يجوز أن لا يفعل مع كمال عقله. فعلم بذلك أنّ ما هذه صورته فعل لنا.

وقد أجبنا أيضاً عن فعل الساهي والنائم، وأنّه وإن لم يقع بحسب إرادتها فإنّه يقع بحسب قدرهما وآلاتها وغير ذلك من أحوالها.

/ [[ص ٩٤]] ألا ترى أنّ الضعيف إذا نام لا يقع منه فعل القوي. وكذلك من كانت آلة كلامه فيها اللثغة والتمتمة، لا يقع في حال نومه منه من الكلام إلّا مثل ما كان يقع في حال يقظته؟ فعلم بوجود هذه المطابقة أنّ فعل الساهي والنائم فعل لهما.

وأيضاً فإنّه يحسن ذمّ الواحد منّا ومدحه وأمره ونهيه على ما يظهر منه من الأفعال القبيحة والحسنة، مثل الكذب والظلم والعبث وشكر النعم والإنصاف وردّ الوديعة، ولا يحسن مدحه ولا ذمّه على هذه الأفعال إذا كانت صادرة من غيره. فلولا أنّها أفعالنا لما حسن ذلك كما لا يحسن إذا كانت صادرة من الغير.

بوجوبه أو وجه وجوبه، [والذي / [[ص ٢٧٩]] يدلّ على وجوب الشرط أنّه لو لم يجب لصحّ أن يستحقّ المدح وإن فعله] ساهياً.

وأيضاً فكان يجب أن يستحقّ المدح عليه وإن فعله للشهوة واللذة والمنافع الحاضرة، لأنّه إذا كان وجه استحقاق المدح إنّما هو إيقاع نفس الفعل من غير اعتبار بما ذكرناه لم يُغيّر الحال قصد الشهوة واللذة.

أمّا الندب فيجب أن يفعله لكونه ندباً حتّى يستحقّ المدح عليه، وإنّما يفعله للنفع الحاضر، والدليل على [ذلك] ما تقدّم ذكره.

وأمّا القبيح فيجب أن لا يفعله لكونه قبيحاً أو لوجه قبحه، فلا بدّ إذاً من أن يكون عالماً بالقبح ووجهه.

* * *

شرح جمل العلم والعمل / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٤٤]] وأمّا الدليل على تعلّق هذه الأفعال بنا وحاجتها إلينا، فوجوب وقوعها بحسب دواعينا وأحوالنا.

ألا ترى أنّ من شاهد سبعا قد أقبل إليه أو ناراً قد أحاطت به وهو يقدر على الهرب منها، فلا يجوز أن لا يقع منه الهرب مع كمال عقله. وكذلك من كان شديد الجوع وبين يديه طعام يعلم أنّه لا ضرر عليه في تناوله لا عاجلاً ولا آجلاً، فإنّه لا بدّ من أن يقع منه الأكل؟ فلولا أنّ أفعالنا متعلّقة بنا لما وجب وقوعها على ما قلناه.

وبالوجوب الذي ذكرناه يسقط اعتراض من اعتراض بوقوع فعل الرعيّة بحسب إرادة الملك، وفعل العبد بحسب إرادة السيّد، لأنّ كلّ ذلك غير واجب.

وبمثلّه أيضاً يسقط قول من قال: (إنّ الله سبحانه يفعلها فينا بالعادة)، لأنّه لو كان كذلك لما وجب وقوعها بحسب إرادتنا وكرهتنا، ولأنّ تعلّق الفعل بالفاعل لا بدّ من أن يكون معقولاً قبل أن تُثبت فاعلاً معيّناً، ولا وجه يُعقل أكد من وجوب حصول الفعل بحسب دواعيه وأحواله. وهذه العلقمة معلومة فينا ومجوّزة في القديم، ولا يجوز ترك المعلوم للمجوّز.

فأمّا الكسب الذي تدّعيه المجبّرة، فنحن نبيّن أنّه ليس بمعقول فيها بعد إن شاء الله.

* * *

الواحد منّا متى كان قادراً غير ممنوع من التصرف بحسب دواعيه، متى ما صحّ منه أن يتحرك يمنة صحّ منه أن يتحرك يسرةً، ومتى صحّ منه أن يجمع بين متفرّقين صحّ منه أن يفرّق بينهما.

/ [[ص ٩٧]] فلولا أن القدرة متعلّقة بالضدّين لم تجب هذه القضية. ونحن نعلم أن الكون يمنة يصادف الكون يسرةً لاستحالة اجتماعهما، وكذلك الاجتماع يصادف الافتراق لمثل ذلك.

وليس لأحد أن يقول: إنّه يوجد في القادر قدر مختلفة بعدد الأضداد التي يصحّ منه، فلأجل ذلك صحّ منه التنقل في الجهات.

وذلك أن الأمر لو كان على ما قالوه، لوجب أن يوجد في القادر من القدر ما لا يتناهى. لأنّ الجهات التي يصحّ أن ينتقل إليها لا نهاية له، وذلك مستحيل. فما أدّى إليه ينبغي أن نحكم بفساده.

[تقدّم القدرة للفعل]:

مسألة: قال السيّد المرتضى رحمته الله: وهي متقدّمة للفعل، لأنّها ليست بعلة ولا موجبة. وإنّما يحتاج إليها ليكون الفعل بها محدثاً، فإذا وجد استغنى عنها.

شرح ذلك: الذي يدلّ على أن القدرة متقدّمة للفعل وأنّها ليست موجبة للفعل، إيجاب العلة للمعلول ولا إيجاب السبب للمسبّب، أنّها لو كانت كذلك لبطل تحيّر 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، لأنّه فاعل القدرة وحده، وقد علمنا خلاف ذلك.

/ [[ص ٩٨]] وإذا ثبت أنّها ليست موجبة، وجب أن تكون متقدّمة، لأنّه أنّها احتاج إليها لإيجاد الفعل بها، فلو كانت مع وجود الفعل لاستغنى الفعل بوجوده عنها، وقد علمنا خلاف ذلك. فما أدّى إليه ينبغي أن نحكم بفساده.

فإنّ عورضنا بمقارنة المعلول معلول العلة أو المسبّب للسبب الذي يقارنه مع حاجتها إليهما. فالجواب عنه ما قدّمناه: من أن العلة والسبب موجبان وليست القدرة كذلك، فبان الفرق بينهما.

* * *

تقريب المعارف / أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧ هـ):

[[ص ١٠٨]] مسألة: [في الخبر والاختيار]:

وليس لأحد أن يقول: إن العلم بحسن المدح والذمّ، فرع على العلم بأنّ الفعل فعل له، فكيف تجعلونه دليلاً على أن ما يمدح عليه ويؤدّم فعل له؟

وذلك أنّا إذا علمنا حصول هذه الأفعال بحسب دواعيه وأفعاله، علمنا حسن مدحه وذمّه عليها، ويكون ذلك علماً بالفعلية على طريق الجملة، وذلك كافٍ في حسن المدح والذمّ، ثمّ يستدلّ بحسن المدح والذمّ على أنّه فعل له على طريق التفصيل. وليس بينها تنافٍ ولا أحدهما أصلاً لصاحبه.

/ [[ص ٩٥]] [تعلّق القدرة بحدوث الأفعال ونفي الكسب]:

مسألة: قال السيّد المرتضى رحمته الله: وقد رنا لا تتعلّق إلّا بحدوث الأفعال، لا تباع هذا التعلّق صحّة الحدوث نفيًا وإثباتاً. شرح ذلك: الذي يدلّ على أن القدرة لا تتعلّق بالمقدور إلّا على وجه الحدوث، أنّا وجدنا المقدور متى صحّ حدوثه صحّ تعلّق القدرة به، ومتى لم يصحّ ذلك فيه بأن يكون موجوداً لم يصحّ تعلّق القدرة به، فعلمنا بذلك أنّها تعلّقت به على وجه الحدوث.

ولا يلزم على ذلك أن يقال: إن ما يصحّ أن يكون عرضاً صحّ تعلّق القدرة به، وما لا يصحّ أن يكون عرضاً لا يصحّ تعلّق القدرة به، فيبغى أن يكون جهة التعلّق كون المقدور عرضاً، وذلك أنّه ليس للعرض بكونه عرضاً صفة، فسقط الإلزام. وليس كذلك كونه محدثاً، لأنّ له بكونه محدثاً صفة معقولة.

وأيضاً فإنّ القديم تعالى يقدر على إيجاد الجواهر مع استحالة كونها عرضاً. فبطل بذلك أن يكون المصحح لتعلّق القدرة كون المقدور عرضاً.

وأما صفات التي تتبع حال الحدوث من حسن وقبح، فإنّها متعلّقة بصفات الفاعل غير كونه قادراً فلا يلزم على ذلك أيضاً.

/ [[ص ٩٦]] وأما الكسب الذي تدعّيه المجبّرة فليس بمعقول، وما ليس بمعقول لا يجوز أن يقال: إنّ القدرة متعلّقة به فبطل هذا القسم أيضاً.

[في أن القدرة متعلّقة بالضدّين]:

مسألة: قال السيّد المرتضى رحمته الله: وهي متعلّقة بالضدّين، لتمكّن كلّ قادر غير ممنوع من التنقل في الجهات.

شرح ذلك: الذي يدلّ على أن القدرة متعلّقة بالضدّين: أن

ومن صفتها أن لا يصحَّ بها الفعل إلا مع استعمال محلِّها،
بدليل تعدُّر الاختراع علينا، ووقوف تأثيرها على المشاركة لمحلِّها أو
لما ماسَّته.

وهي قدرة على الضدِّين، لصحَّة تصرُّف كلِّ قادر في الجهات
المتضادَّة، ولو كان ذلك عن قدرتين لصحَّ انتفاء إحداهما، فيوجد
قادر لا يصحُّ منه التصرُّف في الجهات، والمعلوم خلاف ذلك.
وتأثيرها مختصُّ بالأحداث، بدليل ثبوت صفة القَدَم من
دونها وتعدُّر إيجاد الموجود، ولأنَّ المتجدِّد عند القصد إلى المقدور
من صفاته هو الحدوث، وهي متقدِّمة للفعل، لاختصاص تأثيرها
بالأحداث، فيجب أن تكون موجودة في حال عدمه، ولأنَّ
الحاجة إليها ليخرج بها الفعل من العدم إلى الوجود، فإذا وجد
استحال تعلُّقه بها، ولا فرق في استغنائه عنها بوجوده بين أوَّل
حال وثانيها، ولأنَّنا قد دللنا على تعلُّقها بالضدِّين، فلو كانت
مصاحبة لهما مع كونها موجبة عندهم لاقتضى ذلك اجتماع
الضدِّين وهو محال.

ولا يجوز حدوث الفعل على وجهين، لأنَّ ذلك لو جاز
بقادر أو قادرين لصحَّ تفريقهما، لأنَّ القادر على جمع الصفتين
قادر على تفريقهما، وذلك / [[ص ١١١]] يقتضي فعل أحدهما
في حال الحدوث والآخر في حال البقاء، وفيه إيجاد الموجود مع
استحالته.

وأيضاً وصفه الحدوث لا يتزايد، إذ لو كان الفعل صفة زائدة
على مجرَّد حدوثه لوجب أن يكون لها حكم زائد على الأولى،
ونحن نعلم أنَّه لا حكم للمحدَّث ولا صفة يزيد على كونه محدثاً،
لأنَّ الأحكام كلُّها المشار إليها مع صفة زائدة حاصلة مع الأولى،
فلا يجوز إثبات ما لا فرق بين إثباته ونفيه.

ولا يجوز حدوث مقدور واحد بقادرين ولا قدرتين، لأنَّه لو
كان لا يمتنع أن يتوفَّر دواعي أحدهما إليه وصوارف الآخر عنه،
فإن وقع اقتضى إضافته إلى من يجب نفيه عنه، وإن ارتفع اقتضى
نفيه عن من يجب إضافته إليه، وكونه بقدرتين يصحُّ انتفاء إحداهما
فإن وقع بقدرة معدومة وإن ارتفع خرجت الأخرى من كونها
قدرة عليه، وكلاهما محال، وإذا استحال مقدور واحد بقادرين أو
قدرتين وتجدَّده على وجهين فسد مذهب النجَّار والأشعري،
لكونها مبنيَّين على ذلك.

والتأثيرات الواقعة من جهة العباد مباشرها ومتولِّدها هم
المحدِّثون لها دونه.

وقالت المجبِّرة بأسرها: إنَّ المتولِّد من فعل الله تعالى.

وقال جهم في المباشر ما قاله في المتولِّد.

/ [[ص ١٠٩]] وقال النجَّار: هو فعل القديم والمحدَّث.

وقال الأشعري: هو من فعل الله تعالى خلق ومن العبد
كسب.

والدليل على صحَّة ما ذهبنا إليه: وجوب وقوعها بحسب
أحوال من وقعت منه، ولو كانت فعلاً لغيره من قديم أو محدث
لاختلف الحال.

وليس لأحد أن يقول: إذا كان القديم تعالى قادراً على إيجادها
مطابقة لأحوالكم، فما المانع من كونها فعلاً له؟ لأنَّ الوجوب
يمنع من ذلك، ولأنَّ إثباته تعالى فرع لإثبات محدث في الشاهد،
فلا يصحُّ من نفى محدثاً في الشاهد أن يثبت غائباً، ولأنَّ إضافة
الفعل إلى فاعل لا تمكن إلا بوقوعه بحسب أحواله، فلا يجوز نفيه
عن من يعلم تعلُّقه به على هذا الوجه، وإضافته إلى من لا تعلُّق بينه
وبينه، وهو لو كان فعلاً له لم يكن كذلك إلا لوقوعه منه على هذا
الوجه.

وأيضاً فمعلوم حسن الأمر والنهي وتوجُّه المدح والذمُّ إلى من
تعلَّق به التأثير الحسن والقبیح، ولا يجوز إسناد ذلك إلى الكسب
لكونه غير معقول، بدليل تكرير المكالة لمدعيه والمطالبة بإفهامه
وارتفاع العلم بحقيقته.

ولأنَّ ذلك ينتقض بالمتولِّد، كما نعلم حسن الأمر والنهي
بالمباشر وتوجُّه المدح والذمُّ عليه، يُعلم مثل ذلك في المتولِّد، وهو
كافٍ في صحَّة الاستدلال على كون العبد فاعلاً، لأنَّ إضافة
المتولِّد إلى إحداثه يقتضي إضافة المباشر بغير شبهة.

وإذا ثبت كونه قادراً لحاجة الفعل في وقوعه إلى كون فاعله
قادراً / [[ص ١١٠]] فهو قادر بقدرة، لتجدُّد كونه كذلك بعد أن
لم يكن، وخروجه عن ذلك وأحواله على ما كانت عليه، ولتزايد
مقدورات بعضنا على بعض.

وهي من فعل الله تعالى، ليوفَّر دواعينا في أحوال الحاجة،
وتعدُّرها لا لوجه.

ومن حكمها إيجاب حالة المختار وتصحيح الفعل من الحيِّ

بدليل تعدُّرها مع انتفاءها.

الكافي في الفقه/ أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٧٤ هـ):

[[ص ٤٨]] أمّا برهان كون المكلف قادراً، فهو أنّا نعلم تعلّق التأثيرات به ووقوعها من جهته، وذلك مقتضى لكونها من فعله على ما نبيّنه، وكونه فاعلاً فرع لكونه قادراً، لاستحالة النظر ليس بقادر.

ولأنّنا نعلم حيّاً يصحّ منه التصرف في الجهات وحمل الثقل، وحيّاً لا يصحّ منه ذلك، فيجب أن يكون من صحّ منه الفعل على صفة ليست حاصلّة لمن تعدّر عليه، [و]لولا ثبوتها له وانتفاؤها عن الآخر لصحّ الفعل منها معاً أو تعدّر عليها.

ومن كان على تلك الصفة سمّاه أهل اللغة العربيّة قادراً، وقلنا: إنّه فاعل لعلمنا بوجود وقوع التأثيرات المتعلّقة به بحسب أحواله من قصوده وعلومه وقدره، ولو كانت فعلاً لغيره لجاز أن يقصد الذهاب يمنة فيقع يسرة، ويقصد إلى الكتابة فيقع البناء، ويقع الكتابة من الأمي ويتعدّر على القادر العالم بها، ويصحّ حمل / [[ص ٤٩]] الثقل في الضعيف ويتعدّر الخفيف على الأيد القوي، والمعلوم خلاف ذلك.

وأيضاً فمن المعلوم توجه المدح والتعظيم إلى من تعلّق به التأثير الحسن، والذم والاستخفاف إلى من تعلّق به التأثير القبيح، والذم والاستخفاف والمدح والتعظيم توابع لحدوث الفعل على وجه الحسن أو القبح، فيجب تعلّق صفتي الحسن والقبح بمحدث الحسن والقبح، لاستحالة تعلّقهما بغيره.

ولأنّنا نعلم قبح مدحه أو ذمّه على خلقه وهياته، فلو كان حكم التأثيرات حكمها لقبح مدحه وذمّه على شيء منها كقبحه على صورة وبناء، واختلاف الحال دليل واضح على تعلّق التأثيرات بقدره وتعلّق خلقه بالقديم سبحانه.

ومتى علمنا قادراً في الشاهد علمنا تعلّقه بالمتماثلات من مقدورات العباد، كالأكوان في الجهة الواحدة والإرادات والكراهات والعلوم المتعلّق كلّ منها بمتعلّق واحد في وقت واحد على وجه واحد، وبالمختلفات كالعلم والإرادة والعلوم المتعلّقة بمعلومات مختلفة، والإرادات المتعلّقة بمرادات متغايرة، أو بمعلوم أو مراد على وجوه مختلفة، وبالضدّين كأكوان في الجهات والعلوم وما يضاؤ كلّ واحد منها من الجهل والظنّ والإرادات وما يضاؤها من الكراهات. فلا يخلو أن يكون ذلك، لأنّ كلّ قدرة توجب هذا التعلّق، أو لأنّ لكلّ متعلّق قدرة تخصّه.

والثاني باطل، لأنّه يُؤدّي إلى وجوب عدّة قادرين تصحّ منهم الإرادة دون الكراهة، والجهل دون العلم، والكون في جهة دون جهة، والمعلوم فساد ذلك، فثبت إيجاب كلّ قدرة حال التعلّق بالأمثال والمختلفات والأضداد، وتعلّق القادر بالضدّين / [[ص ٥٠]] يوجب تقدّم كونه قادراً لكونه فاعلاً، لأنّ القدرة لو وجب مصاحبته للفعل مع تعلّقها بالضدّين لاقتضى ذلك وجود الضدّين مع استحالته.

وأيضاً فإنّ حاجة المقدور إلى القدرة ليخرج بها من العدم إلى الوجود، فيجب متى وُجد أن يستغني عنها كاستغنائه في حال البقاء، وذلك يوجب تقدّم القدرة عليه في الوجود، وتأثير القدرة إيجاب حال الحيّ لها يصحّ منه الفعل، لأنّها متى وُجدت أوجب هذه الحال، وتأثير القادر يختصّ بالإحداث، لأنّ صفتي العدم والبقاء غير متعلّق بقادر، فلو لم يختصّ تأثيره بالإحداث لم يكن بين الفعل والفاعل تعلّق.

وأما برهان تمكينه ممّا كُلف، فحكمة مكلفه سبحانه تقتضي تمكينه بصحّة البنية فيما يحتاج من التكاليف إليها كاليد والرجل واللسان والأذن، وإقداره على تحصيل ما يحتاج الفعل إليه من الآلات، كالسيف والقوس، وتبقيته إلى أن يُؤدّي أو يمضي من الزمان ما يصحّ فيه الأداء كالحجّ، أو تكميل العلم بالمعارف، وفعل العلم فيه بحيث لا مصلحة بكون العلم مكتسباً كالعلم الأوّل بوجوب الصدق والإنصاف وقبح الكذب والظلم، وتكليفه تحصيل العلم بما لا يقوم فعله سبحانه فيه مقام اكتسابه في التوحيد والعدل، وإقداره على فعل السبب المولّد له وهو النظر، وتبقيته الزمان الذي يصحّ فيه اكتساب العلوم، ووقوف تكليفه على كونه مخيّراً غير ممنوع ولا ملجئ، واستصلاحه بما يدعوه إلى الحسن ويصرفه عن القبيح من غنى أو فقر أو صحّة أو سقم، وبيان ما له هذا الحكم من فعله كالرئاسة بالنبوة أو الإمامة والشرائع، لأنّ تكليفه من دون التمكين تكليف ما لا يطاق، ومن دون اللطف قبيح، من حيث كانت علّة المكلف غير مزاحة، وقبح منعه كمنع التمكين.

يُوضّح ذلك أنّ من صنع طعاماً لقوم يريد حضورهم إحساناً إليهم فعلم أو ظنّ / [[ص ٥١]] أنّهم لا يأتون إلّا برسوله فلم يرسل إليهم مع إقامته على إرادة الحضور يستحقّ الذمّ، كما لو أغلق الباب من دونهم، فإذا كان القديم سبحانه مريداً بالتكليف

ولا يتأخر الفعل عنها، فالمأمور بالإيمان ومعه قدرة عليه إنَّها أمرٌ بوجود، والمنهي عن الكفر ومعه قدرة عليه إنَّها نهي عن موجود، فكأنَّه قيل للمؤمن: افعل ما قد فعلت، والموجود المفعول لا يُفعل. وقيل للكافر: لا تفعل ما قد فعلت، وما قد فعلَ ووُجدَ لا يصلح الامتناع منه. وهذا تخييط محكم.

ونعتقد أنَّ القدرة غير موجبة للمقدور ولا حاملة عليه، وأنَّ القادر مخير بين أن يفعل الشيء أو ضده بدلاً منه.

وتزعم المجبِّرة أنَّ القدرة موجبة للمقدور حاملة عليه، ولا يصحُّ وجودها إلاَّ والمقدور معها.

ونعتقد أنَّ المقدور الكائن بالقدرة هو فعل العبد في الحقيقة، سواء كان طاعة أو معصية أو مباحاً، وأنَّ العبد محدث الفعل وموجده.

وتزعم المجبِّرة أنَّ جميع المقدورات فعل الله تعالى، وهو المحدث لسائر الأفعال في الحقيقة، ولا محدث سواه، ويقولون: إنَّ معنى قولنا: إنَّ العبد فعل إنَّما هو اكتسب، فإذا سُئلوا عن حقيقة الكسب لم يتحصَّل منهم فيه فائدة تُعقل.

ونعتقد أنَّ الله تعالى لا يريد من العباد إلاَّ الطاعة، وأنَّه يريد لما أمر به، كاره لما نهى عنه.

وتزعم المجبِّرة أنَّ الله تعالى يريد من قوم الطاعة، ويريد من آخرين معصيته، وأنَّه قد أمر الكافر بالإيمان ولا يريد منه، فقد أمره بما لا يريد ونهى عما أراد.

/ [[ص ١٠٨]] ونعتقد أنَّ الله تعالى إذا أراد شيئاً فهو كان يُحبُّه ويرضاه، وإذا كره شيئاً فإنَّه لا يُحبُّه ولا يرضاه.

وتزعم المجبِّرة أنَّ الله ﷻ قد يريد شيئاً ويشاءه ولا يُحبُّه ولا يرضاه، وأنَّه قد يكره شيئاً ويحبُّه ويرضاه. وهذه مناقضة لا تخفى على عاقل.

وكلُّ ما ذهبنا إليه في الأفعال بما وصفناه وعددناه فالمعتزلة توافقنا عليه، وتحالفنا المجبِّرة فيه. وكلُّ من قال: الله لا يُكلِّف عباده ما لا يطيقون، ولا يُعذبهم على ما لم يفعلوا، فهو من أهل العدل، ومن خالف في ذلك فهو من أهل الجور والجبر.

* * *

[[ص ١٠٩]] فصل: من القول في أنَّ القدرة على الإيمان هي

قدرة على الكفر:

مما يدلُّ على ذلك أنَّ الكافر مأمور بالإيمان، فلو كانت قدرة

نفع المكلِّف، وعلم سبحانه أنَّه لا يختاره إلاَّ أن يفعل فعلاً أو يفعل هو فعلاً، وجب عليه أن يفعل سبحانه ما يختصُّ به ويُبيِّن للمكلِّف ما يختصُّ بمقدوره كما يجب في حقِّ التكليف تمكين المكلِّف، لثبوت صفة القبح في منع اللطف كثبوتها مع منع التمكين.

* * *

كنز الفوائد (ج ١) / أبو الفتح الكراجكي (ت ٤٤٩ هـ):

[[ص ١٠٦]] فصل:

من الفرق بين مذهبنا ومذهب المجبِّرة في الأفعال التي نعتقدها، أنَّ الله تعالى لا يُكلِّف عباده ما لا يطيقون، ولا يُثبِّبهم ولا يُعاقبهم إلاَّ على ما يفعلون. وأنَّ الإيمان فعل المؤمن، وأنَّ الكفر فعل الكافر.

وتزعم المجبِّرة أنَّ الله تعالى يُكلِّف العبد ما لا يطيقه، ويأمره بما لا يقدر عليه ولا يتأتَّى منه، ويُثبِّبهُ ويُعاقبه على ما لم يفعله، والإيمان والكفر فعلاَن لله تعالى.

ونعتقد أنَّ القدرة التي أعطاها الله تعالى للعبد هي قدرة على الإيمان والكفر، وأنَّه يفعل بهما أيَّهما شاء باختياره، ولا يصحُّ أن يفعلها معاً في حالٍ واحدةٍ لتضادِّهما. فحصل من هذا أن الذي أمره الله بالإيمان ونهاه عن الكفر قادر على ما أمره به ونهاه عنه، وصحَّ أنَّه سبحانه لا يُكلِّف العبد إلاَّ بما يستطيعه.

وتزعم المجبِّرة أنَّ القدرة التي أعطاها الله ﷻ للعبد لا تصلح إلاَّ لشيءٍ واحدٍ، إمَّا للإيمان وإمَّا للكفر. وأنَّ قدرة الإيمان تضادُّ قدرة الكفر، ولا يصحُّ اجتماعهما معاً. فالذي معه قدرة الإيمان قد كُلف ترك الكفر وهو غير قادر عليه، والذي معه قدرة الكفر قد كُلف فعل الإيمان ولا قدرة معه عليه. فحصل من هذا تكليف ما لا يطاق، وإلزام ما لا يُستطاع، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

ونعتقد أنَّ القدرة على الفعل توجد قبله، وأنَّ الفعل يوجد بعدها، / [[ص ١٠٧]] فالمأمور بالإيمان قادر عليه غير فاعل له، وإنَّها أمرٌ بمعدوم ليوجده وهو يقع ويحصل ثاني وقت القدرة كما قدَّمناه.

وكذلك المنهي عن الكفر إنَّما نهي وهو قادر على أن يفعل كفوفاً يقع منه في ثاني حال قدرته، فإذا كان كافراً وقت قدرته فكفره ذلك إنَّما صحَّ منه بقدرةٍ أخرى تقدَّمته.

وتزعم المجبِّرة أنَّ القدرة على الفعل توجد هي والفعل معاً،

وقد قال أصحابنا مؤكِّدين القول بتقدُّم القدرة على الفعل فيمن كان في يده شيء فألقاه: إنَّ استطاعة الإلقاء لا تخلو من حالتين: إمَّا أن تأتيه والشيء في يده، أو تأتيه وهو خارج عن يده، فإن كانت تأتيه والشيء في يده فقد صحَّ / [[ص ١١١]] تقدُّم القدرة على الإلقاء، وهو الذي قلنا، وإن كانت تأتيه والشيء خارج عن يده ملقئاً عنها فقد أتت في حال الغنى عنها. وفي ذلك أيضاً أنه قد قدر على أن يلقي ما ليس في يده، وهذا محال. وليس بين كون الشيء في يده وكونه خارجاً عنها واسطة ومنزلة ثالثة.

وقد قال أهل العلم أيضاً: لو كانت القدرة والفعل يوجدان معاً، ولا يصحُّ غير هذا، لم تكن القدرة المؤثرة فيه بأولى من أن يكون هو المؤثر فيها.

وقالوا: ولو كان لا يصحُّ وجود القدرة حتَّى يوجد الفعل، كما لا يصحُّ وجود الفعل حتَّى توجد القدرة، لكان لا يصحُّ أن يوجد.

حدَّثني شيخي رحمته الله: أن متكلِّمين أحدهما عدلي والآخر جبري، كانا كثيراً ما يتكلَّمان في هذه المسألة، وأنَّ الجبري أتى منزل العدلي فدقَّ عليه الباب، فقال العدلي: من ذا؟ قال: أنا فلان، قال له العدلي: ادخل، قال له الجبري: افتح لي حتَّى أدخل، قال العدلي: ادخل حتَّى أفتح، فأنكر هذا عليه وقال له: لا يصحُّ دخولي حتَّى يتقدَّم الفتح، فوافقه على قوله في القدرة والفعل، وأعلمه بذلك وجوب تقدُّمها عليه، فانتقل الجبري عن مذهبه وصار إلى الحقِّ.

فصل: من القول في أنَّ القدرة غير موجبة للفعل:

الدليل على أنَّها غير موجبة ما قدَّمناه من أنَّها قدرة على الضدِّين، فلو كانت موجبة لأوجبتهما فأدَّى ذلك إلى المحال، وكون المكلف حاضراً ومسافراً في حال، ومتحرِّكاً ساكناً في حال. / [[ص ١١٢]] ولو كانت القدرة أيضاً موجبة، لكان القادر بها مضطراً، ويخرج من كونه مختاراً، والمضطرُّ لا معنى لتوجُّه الأمر والنهي إليه، ولا يحسن ثوابه وعقابه على أمر هو مضطرُّ فيه. [أفعال الإنسان]:

فصل: من القول في أنَّ الله تعالى لم يخلق أفعال العباد، وأنَّها فعلٌ لهم على سبيل الإحداث والإيجاد:

الدليل على أنَّه سبحانه لم يفعلها أنَّ فيها قبائح، من كفر وفسق

الإيمان ليست معه كان قد كُلف ما لا يطيقه، وقد تقدَّم القول في فساد هذا.

وإذا كانت معه فلا يجوز أن تكون غير قدرة الكفر الحاصلة له، لما في ذلك من اجتماع الضدِّين، فعلم أنَّها قدرة واحدة تصلح للضدِّين على أن يفعل بها ما يتعلَّق به اختيار المكلف منها.

فإن قالوا: إذا كانت قدرة على الضدِّين، فيجب أن يفعلها معاً.

قيل لهم: لا يجب ذلك، لأنَّ القدرة غير موجبة للفعل، والقادر بها مخيَّر غير مجبر.

فإن قالوا: فجوزوا أن يختارهما فيفعلها.

قيل لهم: هذا غير صحيح ولا جائز، لأنَّ الاختيار هو أن يختار أحدهما على الآخر فيفعله بدلاً منه، ولا يصحُّ ذلك فيهما معاً.

وبعد، فهما ضدَّان، وكلُّ واحدٍ منهما تركٌ لصاحبه، فلا يصحُّ أن يوجد في حالٍ واحدٍ معاً، وقد أجمع المسلمون على أن الله تعالى يقدر على أن يُبقي العبد / [[ص ١١٠]] على حاله ويغنيه ويحييه ويميته، ولا يجوز أن يفعل ذلك أجمع في وقتٍ واحدٍ.

فإن قيل: فإذا كان الله تعالى قد أعطى العبد قدرة تصلح للكفر، فقد أراد الكفر منه.

قلنا: ليس الأمر كذلك، لأنَّ الله سبحانه إنَّما أعطاه القدرة ليطيع بها مختاراً، فلو كانت لا تصلح إلا للطاعة لكان في فعلها مضطراً، ومثل القدرة كمثال السيف الذي يعطيه السيّد لعبده ليقتل به أعداءه، وهو يصلح أن يقتل به أولياءه، وكالدراهم التي تصلح أن تُنفق في الطاعة والمعصية، ويدفع إلى من ينفقها في الطاعة وينفقها في المعصية، والقدرة معنى تحلُّ القادر يصحُّ به الفعل، وهي القوَّة، وهي أيضاً الاستطاعة.

فصل: من القول في أنَّ القدرة على الفعل توجد قبله:

الدليل على أنَّ القدرة متقدِّمة في الوجود للفعل، أنَّها يحتاج إليها ليحدث بها الفعل، ويخرج بها من العدم إلى الوجود، فمتى وُجِدَت والفعل موجود فقد وُجِدَت في الاستغناء عنه.

وممَّا يدلُّ على تقدُّمها، أنَّها لو كانت مع الفعل كان الكافر غير قادر على الإيمان، لأنَّه لو قدر عليه لكان موجوداً منه على هذا

المذهب، فكان يكون مؤمناً في حال كفره، وهذا فاسد.

ولو لم يكن قادراً على الإيمان لما حسن أن يؤمر به ويُعاقب على تركه، لما قدَّمناه من قبح تكليف ما لا يطاق وبطلانه.

وإذا كان سبحانه كارهاً لجميع المعاصي والقبائح من حيث كونه ناهياً عنها، استحال أن يكون مریداً لها، لاستحالة أن يكون مریداً كارهاً لأمرٍ واحدٍ على وجهٍ واحدٍ.

ويدلُّ على ذلك أيضاً أنه لو كان مریداً للقيح لوجب أن يكون على صفة نقص وذمٍّ إن كان مریداً له بلا إرادة، وإن كان مریداً بإرادة وجب أن يكون فاعلاً للقيح، لأن إرادة القبيح قبيحة، ولا يكون كذلك، كما في الشاهد، كما لا خلاف في قبح الظلم من أحدنا.

وقد دلَّ السمع من ذلك على مثل ما دلَّ عليه العقل، قال الله ﷻ: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١]، وفي موضع آخر: / [[ص ١١٤]] ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: ١٠٨]، وقال الله تعالى: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [الإسراء: ٣٨]، وقال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ونعلم أن الكفر أعظم العسر، وقال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، فإذا كان خَلَقَهُم للعبادة فلا يجوز أن يريد منهم غيرها، وقال: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ﴾ [الزمر: ٧].

* * *

الاقتصاد فيما يتعلَّق بالاعتقاد/ الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):
[[ص ٩٦]] فإن قيل: مضى في الكلام أن الواحد منَّا محدث لأفعاله، موجد / [[ص ٩٧]] لها، فما الذي يدلُّ على ذلك؟

قلنا: الدليل على ذلك وجوب وقوعها بحسب دواعينا وأحوالنا وانتفائها بحسب صوارفنا وكرهيتنا، فلولا أنَّها فعلنا لما وجب ذلك كما لا يجب ذلك في طولنا وقصرنا وخلقتنا وهياتنا، ولا يجب في أفعال غيرنا لما لم تكن متعلِّقة بنا. وإنَّما قلنا بوجوب وقوعها بحسب دواعينا وأحوالنا، لأنَّ الواحد منَّا متى دعاه الداعي إلى القيام والقعود ولا صارف له عن ذلك ولا مانع، فإنَّه لا بدُّ أن يقع ما دعاه الداعي إليه، وليس كذلك ما لا تعلُّق به كطول وقصره، ولا فرق بينها إلا أنَّها محدثة بنا، ومتعلِّقة بجهتنا.

ومتى قيل: إنَّ ذلك بالعادة (كان ذلك باطلاً بالوجوب الذي اعتبرناه، لأنَّ ما يستند إلى العادة) لا يجب وقوعه على كلِّ حال، ويلزم على ذلك أن يكون انتفاء السواد بالبياض، وحاجة العلم

وظلم وكذب، وليس بحكيم من فعل القبائح، ولا يجوز من الحكيم أيضاً سبُّ نفسه وسوء الثناء عليه.

ثم نحن نعلم أن من فعل شيئاً اشتقَّ له اسم من فعله، كما يقال فيمن فعل الحركة: إنَّه متحرِّك، ومن فعل السكون: إنَّه ساكن، ومن فعل الضرب ضارب، ومن فعل القتل قاتل. فلو كان الله تعالى هو الفاعل لأفعالنا والخالق لها دوننا، لوجب أن يُسمَّى بها الله ﷻ عن ذلك وتعالى.

والذي يدلُّ على أنَّها فعل لنا دون غيرنا، وقوعها بحسب تصوُّرنا وإرادتنا، وانتفاء المنفي منها بحسب كراهتنا، وانتظام ما ينتظم منها بحسب مبلغ علومنا، واختلالها بقدر اختلالنا.

فلو كانت فعلاً لغيرنا لم يكن الأمر مقصوداً على ما ذكرنا، ونحن قد نُفرِّق - ضرورةً - بين حركة نُحدثها في بعض جوارحننا، وبين الرعشة إذا حدثت في عضو منَّا، ونرى وقوع إحدى الحركتين عن قصد، ووقوع الآخر بخلاف ذلك، فلسنا نشكُّ في أن إحداها حادثه منَّا، وفعل في الحقيقة لنا، وهي الكائنة عن قصدنا.

وشيء آخر: وهو أن الله تعالى خلق فينا الشيب والهرم، والصحة والسقم، ولم يأمرنا بشيء من ذلك، ولا نهانا عنه، ولا مدح الشاب على شببته، ولا ذمَّ الشيخ لشيخوخته، عدلاً منه سبحانه في حكمه. فلو كانت الطاعات والمعاصي / [[ص ١١٣]] أيضاً من فعله وخلقه، لجرت مجرى ذلك، وقبح أن يأمرنا بطاعة أو ينهانا عن معصية، ولم يصحَّ على شيء من ذلك مدح ولا ذمُّ، ولا ثواب ولا عقاب، وهذا واضح لمن عقل.

فصل: من القول أن الله تعالى لا يريد من خلقه إلا الطاعة، وأنَّه كاره للمعاصي كلها:

وأما الذي يدلُّ على أنه سبحانه لا يريد المعاصي والقبائح، ولا يجوز أن يشاء شيئاً منها، وأنَّه كاره لها ساخط لجميعها، فهو أنَّه تعالى نهى عنها، والنهي إنَّما يكون نهياً بكرهية الناهي للفعل المنهي عنه.

ألا ترى أن لا يجوز أن ينهى إلا عمَّا يكرهه، فلو كان النهي في كونه نهياً غير مفتقرة إلى الكراهية لم يجب ما ذكرناه، لأنَّه لا فرق بين قول أحدنا لغيره: لا تفعل كذا وكذا ناهياً له، وبين قوله: أنا كاره له، كما لا فرق بين قوله: افعل أمراً له، وبين قول: أنا مرید منك أن تفعل.

الله تعالى يجب أن لا يُوجد، فاجتمع في فعل واحد وجوب حدوثه ووجوب انتفائه وذلك محال، فوجب بطلانه على كل حال.

ومما يدل على أن الواحد محدث لأفعاله أنه يحسن مدحنا على بعض الأفعال وذمنا على بعض، لأن من فعل الطاعة يحسن مدحه، ومن فعل الظلم يحسن ذمّه ولا يحسن مدحه، ولا ذمّه على طوله وقصره وحسنه وقبحه، وإنما كان ذلك لأن الأول متعلق بنا والثاني غير متعلق بنا لا شيء سواه.

/ [[ص ١٠٠]] وأيضاً فإنه يحسن أن يأمر بعضنا بالقيام والقعود وينهاه عنه، ولا يحسن أن يأمره بالطول ولا القصر ولا ينهاه عنهما، وإنما كان كذلك لأن الأول مقدور له فيحسن أمره، والثاني غير مقدور له فلا يحسن أمره به ولا نهيه عنه، فبان بجميع ذلك أن الواحد فاعله.

والقرآن يؤكد ذلك، لأنه قال: ﴿جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١١﴾﴾ [الواقعة: ٢٤]، ﴿جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿١٥﴾﴾ [التوبة: ٩٥]، ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴿٨﴾﴾ [الزلزلة: ٧ و٨]، و﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ ﴿١٦﴾﴾ [النساء: ١٢٣]، و﴿مَنْ يَظْلِمِ مِنْكُمْ نَفْسَهُ عَدَاًباً كَبِيراً ﴿١٦﴾﴾ [الفرقان: ١٩]، وغير ذلك من الآيات التي أضاف الفعل فيها إلينا، فمن نفى الفعل عنّا فقد خالف العقول والقرآن.

/ [[ص ١٠١]] ومتى قيل: أضافه إلينا من حيث كان كسباً لنا.

فقد قلنا: إن الكسب ليس بمعقول، فلا يجوز له أن يُعول عليه. على أن المتولّدات لا كسب للعبد فيه عندهم، والظلم لا كسب للعبد فيه، لأنه متعدّد عن محل قدرته، لأنه موجود في المظلوم، وعندهم أن ما تعدّى محل القدرة عليه لا كسب للعبد فيه، فكيف يمكنهم حمل الآية عليه؟

ومتى قالوا: إن الكسب الذي هو الظلم في الظالم كالقتل الذي ليس بمستحقّ (عليه)، والضرب الذي ليس بمستحقّ عليه، وإنه في القاتل والضارب دون المقتول والمضروب، كان ذلك مكابرة للعقول، ويلزم على ذلك أن يكون البناء في الباني دون المبنى، والنساجة في الناسج دون المنسوج، وذلك تجاهل من بلغ إليه لا يحسن كلامه.

/ [[ص ١٠٢]] وقوله: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [الصفات: ٩٦] المراد به الأجسام، لأن الذي كانوا يعبدون

إلى حياة وما جرى مجراه من الواجبات كلّها بالعادة، وذلك باطل بالاتفاق.

على أن تعلق الفعل بالفاعل أكد من وجوب تعلّقه بدواعيه وأحواله، وهذا حاصل معنا، فينبغي أن يكون كافياً في تعلّقه بنا، وهو في غيرنا مجوّز، ولا يترك المعلوم إلى المجوّز على ذلك.

/ [[ص ٩٨]] ومتى قيل: إن أفعالنا تحتاج إلينا في كونها كسباً دون الحدوث.

قلنا: ذلك باطل، لأن الذي يتجدّد عند دواعينا وأحوالنا هو الحدوث لا غير دون شيء من صفاته، فينبغي أن يكون هو من جهة الحاجة دون غيره هو الذي يتجدّد عند وجود الحركة كونه متحرّكاً، وكان كونه متحرّكاً هو المحوج إلى الحركة دون غيره، والكسب الذي يدعونه غير معقول، فكيف تتعلّق الحاجة به ويترك الحدوث الذي هو أمر معقول معلوم، والكسب ليس بمعقول ولا معلوم.

فإن قيل: كيف لا يكون معقولاً والإنسان يفصل بين أن يمشي مختاراً وبين أن يسحب على وجهه؟

قلنا: الفرق يرجع إلى ما قلناه من أن مشيه مختاراً متعلّق به وبيثاره، وإذا سُحب على وجهه كانت الحركة فيه ضرورية، فلذلك فُرقَ بينهما.

فإن قيل: تتجدّد عند دواعينا صفات من حسن وقبح وحلول في محلّ وكونه عرضاً وغير ذلك، فلم قلتم: إن الذي يتعلّق بنا الحدوث دون شيء من ذلك.

قلنا: أمّا الحسن والقبح فقد يخلو كثير من الأفعال منهما، نحو كلام الساهي والنائم وحركة أعضائه التي لا تتعدّاه، وحلوله في المحلّ / [[ص ٩٩]] ليس له به صفة، وإنما يفيد أنه من قبيل ما لا يجب بقاؤه كبقاء المحلّ. ثم كثير من الأفعال يخلو من محلّ، كالجوهر والفناء وإرادة القديم وكرهته، ولا يخلو فعل من حدوث، فينبغي أن تكون جهة الحاجة الأمر الشائع في سائر الأفعال، وسائر القادرين، واستقصاء ما يُورد على هذا الدليل وشعبه قد استوفيناه في شرح الجمل، وفيما ذكرنا كفاية إن شاء الله.

وإنما قلنا: إن ما هو مقدور لنا لا يجوز أن يكون مقدوراً له، لأن ذلك يُؤدّي إلى كونه موجوداً معدوماً، لأننا لو فرضنا الواحد منّا دعتة الدواعي إلى إيجاده وجب حدوثه من جهته، وإذا لم يرد

التبيان في تفسير القرآن (ج ٧) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):
 [[ص ٤٧٠]] ﴿وَحَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠١]، وقيل في
 معناه قولان:
 أحدهما: أَنَّ كُلَّ شَيْءٍ يُطَلَقُ عَلَيْهِ اسْمُ مَخْلُوقٍ فَإِنَّهُ خَلَقَهُ، لِأَنَّ
 أفعالنا لا يُطَلَقُ عليها اسم الخلق حقيقةً، لِأَنَّ الخلق يفيد
 الاختراع، وإِنَّمَا يُسَمُّونها بذلك مجازاً.
 / [[ص ٤٧١]] والثاني: أَنَّهُ لا يَعْتَدُّ بِإِخْلَاقِهِ العبد في جنب ما
 خلقه الله، لكثرة ذلك وقلة ما يخلقه العبد.

ويحتمل أَنْ يكون المراد: قَدَّرَ كُلَّ شَيْءٍ، لِأَنَّ أفعال العباد
 مقدرة لله، من حيث بَيَّنَّ ما يستحقُّ عليها فاعلها من الثواب
 والعقاب أو لا يستحقُّ شيئاً من ذلك. ويُقَوِّي ذلك قوله:
 ﴿فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢]، لِأَنَّ المعنى فيه: وكلَّ شَيْءٍ
 على مقدار حاجتهم إليه وصلاحه لهم.
 * * *

الرسائل / (المقدمة في المدخل إلى صناعة علم الكلام) / الشيخ
 الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):

[[ص ٨٥]] ٦ - فصل: في ذكر حقيقة الفعل وبيان أقسامه:
 الفعل ما وُجِدَ إِذْ كَانَ مقدوراً، والفاعل من وُجِدَ مقدوره.
 والفعل على ثلاثة أقسام:
 مخترع، وحده ما ابتدئ في غير محل القدرة عليه، ولا يقدر
 عليه غير الله تعالى.
 ومباشر، وحده ما ابتدئ في محل القدرة عليه، ولا يصحُّ
 وقوعه من القديم [تعالى].
 ومتولّد، وحده ما وقع بحسب غيره، ويصحُّ وقوعه من
 القديم تعالى ومناً.
 وهو على ضربين: أحدهما يتولّد في حال وجود السبب،
 والآخر يتأخّر [عنه].

وينقسم قسمين آخرين: أحدهما يوجد في محل السبب، وهو
 كلُّ ما يتولّد عن سبب لا جهة له، مثل الكون والنظر. والثاني
 يتعدّى محل السبب، ولا سبب له إلاّ الاعتماد، ويصحُّ وقوعه من
 القديم تعالى [ومناً].

والفعل على ضربين: أحدهما لا صفة له زائدة على حدوثه،
 والآخر له صفة زائدة على حدوثه.

فالأول حركات الساهي والنائم وسكناتها التي لا يتعدّاه

الأصنام دون أفعالهم فيها، فعنّفهم الله تعالى بأن قال: أتعبدون ما
 تنحتون من الأجسام، والله خلقكم وما تعملون من الأجسام
 التي تنحتون منها الأصنام؟ وتقدير الكلام: وما تعملون منه. على
 أَنَّهُ يضاف المعمول إلى أَنَّهُ عمل الصانع، يقال: هذا الباب عمل
 النجّار، وهذا البناء عمل الباني، وهذا الخاتم عمل فلان،
 فيضيفون المعمول فيه إلى العامل، وذلك مجاز.
 فهذا القدر الذي ذكرناه فيه كفاية، واستيفاءه مذكور في
 الموضوع الذي ذكرناه.

* * *

التبيان في تفسير القرآن (ج ٦) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):
 [[ص ٢٣٧]] ومن تعلق من المجبرة بقوله: ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ
 كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]، على أَنَّ أفعال العباد مخلوقة لله، فقد
 أبعد، لِأَنَّ المراد بذلك ما قدّمناه من أَنَّهُ تعالى خالق كلِّ شيء
 يستحقُّ بخلقه العبادة دون ما لا يستحقُّ به ذلك. ولو كان المراد
 ما قالوه لكان فيه حجة للخلق على الله تعالى، وبطل التوبيخ الذي
 تضمّنته الآية إلى من وجّه عبادته إلى الأصنام، لِأَنَّهُ إِذَا كَانَ الخالق
 لعبادتهم الأصنام هو الله على قول المجبرة فلا توبيخ يتوجّه على
 الكفّار، ولا لوم يلحقهم، بل لهم أَنْ يقولوا: إِنَّكَ خلقت فينا ذلك
 فما ذنبنا فيه ولِمَ تُوبِّخنا على فعل فعلته؟ فتبطل حينئذٍ فائدة
 الآية.

على أَنَّهُ تعالى إِنَّمَا نفى أَنْ يكون أحد يخلق مثل خلقه، ونحن لا
 نقول: إِنَّ أَحَدًا يخلق مثل خلق الله، لِأَنَّ خلق الله اختراع مبتدع،
 وأفعال غيره مفعولة في محل القدرة عليه مباشرة أو متولّداً في غيره
 بسبب حال في محل القدرة، ولا يقدر أحدنا على اختراع الأفعال
 في غيره على وجه من الوجوه، ولأَنَّ أحدنا يفعل ما يجربُه نفعاً أو
 يدفع به ضرراً، والله تعالى لا يفعل لذلك، فبان الفرق بين خلقنا
 وخلقته. ولأَنَّ أحدنا يفعل بقدرة محدثة يفعلها الله فيه، والله تعالى
 يفعل لِأَنَّهُ قادر لنفسه.

وأيضاً فَإِنَّ هاهنا أجناساً لا تقدر عليها، وهو تعالى قادر على
 جميع الأجناس، ونحن لا نقدر أَنْ نفعل بقدرة واحدة في وقت
 واحد في محل واحد / [[ص ٢٣٨]] من جنس واحد أكثر من
 جزء واحد، والله تعالى يقدر أَنْ يفعل ما لا نهاية له، فبان الفرق
 بيننا وبينه من هذه الوجوه.

* * *

وأما المسنون فهو ما توالى فعله ممن سنه وأمر به، وربما كان واجباً أو نفلًا.

* * *

الياقوت في علم الكلام / إبراهيم بن نوبخت (ق ٥ أو ٦):
[[ص ٤٦]] ونحن فاعلون لأفعالنا الحسنة والقيحة، لأنهما واقعة بحسب قصدنا، والذم والمدح يتعلّق بهما، والكسب هذيان، للزوم القول في فعل القلب على أصلهم، ويلزمهم أن لا يكون لله تعالى نعمة على كافر، بل ولا على مؤمن، وأن تظهر المعجزات على يد الكاذب، فلا نتق بالشرائع، وأن يكون ظالماً جائراً. والتعلّق بالحاجة إلى مرجح والكلام فيه كالسالف، فلا بدّ فيه من مرجح ملجئ باطل، لأنّ المرجح العلم بما في الفعل من المصلحة له وكذلك في الوقت. على أنّ ذلك بمنزلة طريقتين للهارب من السبع، وقد أجمعنا على اشتراط المخصّص، وصدور فعل غير مشعور به ليس بشيء، لأننا استدللنا على العالمية بالأحكام وأين الأحكام فيما تذكرونه؟

وليس القديم مريداً للقبائح من عباده، وعندنا لا يكاد الخلاف يتحقّق هاهنا، لأنّ الإرادة هي العلم على ما سبق، وإن سلّمنا قول الشيوخ أمكننا أن يدلّ عليه بالأمر والنهي وأنّ الطاعة موافقة للإرادة، فيكون الكافر مطيعاً، وأنّ الرضا واجب بقضائه، / [[ص ٤٧]] فكيف يرضى بالكفر، وتعلّقهم بادّعاء التعجيز ليس بشيء، وإنّما يكون عاجزاً لو لم يقدر على إجبارهم، وقد بيّنا أنّه قادر.

* * *

روضة الواعظين (ج ١) / محمّد بن الفتال (ت ٥٠٨ هـ):

[[ص ٢٨]] باب الكلام في خلق الأفعال والقضاء والقدر:
اعلم أنّ الواحد منّا محدث لما يفعله، بدلالة وجوب وقوعه بحسب دواعيه وأحواله، ووجوب انتفائه بحسب صوارفه وكراهاته، فلولا أنّه فعل له لم يكن موقوفاً على دواعيه وكراهاته، كطوله وقصره وألوانه، وأيضاً فالمدح والذم راجعان عليه، فوجب أن يكون فعله.

قال تعالى في سورة البقرة: ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^(٥٢)
[البقرة: ٥٢]، و﴿لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾^(٥٣) [البقرة: ٥٣]،
و﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(٧٣) [البقرة: ١٧٩].

وقوله: ﴿قَوْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُوبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَيْشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا قَوْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ﴾^(٧٣) [البقرة: ٧٩].

وكلامهما وفعل غير العقلاء عند من لم يصف أفعالهم بالحسن والقيح.

وما له صفة زائدة على حدوثة على ضربين: حسن وقيح.

فالحسن على ضربين:

/ [[ص ٨٦]] أحدهما ليس له صفة على حسنه، والآخر له صفة زائدة على حسنه.

فالأوّل هو الموصوف بأنّه مباح، وحدّه أن لا يستحقّ بها المدح والذمّ، فعلاً كان أو تركاً. إلّا أنّه لا يوصف بذلك إلّا إذا علم فاعله ذلك أو دلّ عليه، ويسمّى ذلك في الشرع حلالاً وطلقاً.

وما له صفة زائدة على حسنه على ضربين:

أحدهما يستحقّ المدح بفعله ولا يستحقّ الذم بتركه فيسمّى ذلك ندباً، ويسمّى أيضاً في الشرع نفلًا وتطوعاً. فإن كان نفعاً واصلاً إلى الغير سمّي تفضّلاً وإحساناً، ولا يسمّى ندباً إلّا بشرط الإعلام أو التمكين حسب ما قلناه في المباح.

والآخر يستحقّ المدح بفعله ويستحقّ الذم بتركه فيسمّى ذلك واجباً، وهو على ضربين:

أحدهما إذا لم يفعله بعينه استحقّ الذمّ فيسمّى ذلك واجباً معيناً ومضيقاً، والآخر إذا لم يفعله ولا ما يقوم مقامه استحقّ الذمّ فيسمّى ذلك واجباً مخيراً فيه.

وينقسم الواجب قسمين آخرين: أحدهما يقوم فعل غيره مقامه، والآخر لا يقوم فعل غيره مقامه.

فالأوّل يسمّى فروض الكفایات، والآخر يسمّى فروض الأعيان.

ويسمّى الواجب مفروضاً وفرضاً ومكتوباً في الشرع، ولا يسمّى بذلك إلّا بشرط الإعلام والتمكين من العلم حسب ما قدّمناه.

وأما القبيح فهو قسم واحد وهو ما يستحقّ الذمّ بفعله، ويسمّى في الشرع محظوراً ومنوعاً. وفي الناس من قال: حدّ القبيح / [[ص ٨٧]] ما يستحقّ الذمّ بفعله على بعض الوجوه، احترازاً ممّا يقع محبطاً هذا على مذهب من قال بالاحباط، فأما على مذهبنا فلا يحتاج إليه.

وأما المكروه في موجب العقل فلا يسمّى به إلّا القبيح، ويقال في الشرع [لما] الأوّل تركه: إنّه مكروه وإن لم يكن قبيحاً.

/ [[ص ٢٩]] وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ ﴿٣٧﴾
المائدة: ٢٧].

وقال تعالى: ﴿لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٤٠﴾﴾ [يوسف: ٩٠].
وقال تعالى في سورة آل عمران: ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقاً يَلْوُونَ
أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ
وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ
الْكُذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [آل عمران: ٧٨].

وقال تعالى في سورة النساء: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ
وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩].
وفي سورة المائدة: ﴿إِنَّمَا الْحُمُرُ وَالْمَبِيرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ
رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٥٠﴾﴾
[المائدة: ٩٠].

وفي سورة الأنعام: ﴿أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءاً بِجَهَالَةٍ ﴿١﴾
[الأنعام: ٥٤]، وقال فيها: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ﴿١٦٥﴾﴾
[الأنعام: ١٦٥].

وقال في سورة التوبة: ﴿وَآخِرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا
عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا﴾ [التوبة: ١٠٢].

وفي سورة يونس: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً وَلَكِنَّ
النَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [يونس: ٤٤].

وقال تعالى في سورة بني إسرائيل: ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ
لِأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ [الإسراء: ٧].

وفي سورة يس: ﴿فَالْيَوْمَ لَا تُظَلِّمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا
مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٥٤﴾﴾ [يس: ٥٤].

وفي سورة الزمر: ﴿وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ
وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ ﴿٦٠﴾﴾ [الزمر: ٦٠]، فالمحكي عن الحسن أنه قال:
نزلت فيمن يضيف الكفر والمعاصي إلى الله تعالى.

وفي سورة الجاثية: ﴿الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٢٨﴾﴾
[الجاثية: ٢٨].

وفي سورة والنجم: ﴿أَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ﴿٣٨﴾ وَأَنْ لَيْسَ
لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى ﴿٣٩﴾ وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى ﴿٤٠﴾ ثُمَّ يُجْزَاهُ
الْجِزَاءَ الْأَوْفَى ﴿٤١﴾﴾ [النجم: ٣٨ - ٤١].

وفي سورة التغابن: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْكُمْ كَافِرٌ
وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ﴾ [التغابن: ٢].

* * *

مجمع البيان (ج ١) / الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):

[[ص ١٨٤]] ويدلُّ [أي قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ
ادْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أَوْفٍ
بِعَهْدِكُمْ وَإِيتَايَ فَارْهَبُونِ ﴿٤٠﴾﴾ [البقرة: ٤٠]] أيضاً على ثبوت
أفعال العباد، إذ لو لم تكن لهم أفعال لما صحَّ العهد والأمر والنهي
والوعد والوعيد، ولأدَّى إلى بطلان الرُّسل والكتب.

* * *

مجمع البيان (ج ٦) / الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):

[[ص ٢٧]] واستدلَّت المجبِّرة بقوله: ﴿اللَّهُ﴾ تعالى ﴿خَالِقُ
كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦] على أنَّ أفعال العباد مخلوقة لله، لأنَّ
ظاهر العموم يقتضي دخول أفعال العباد فيه. وبقوله: ﴿أَمْ جَعَلُوا
لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ﴾ [الرعد: ١٦]، قالوا: لأنَّه أنكر أن
يكون خالق خلق كخالقه.

وأجيب عن ذلك بأنَّ الآية وردت حجة على الكفَّار، إذ لو
كان المراد ما قالوا لكان فيها حجة لهم على الله، لأنَّه إذا كان
الخالق لعبادتهم الأصنام هو الله فلا يتوجَّه التوبيخ إلى الكفَّار
ولا يلحقهم اللوم بذلك، بل يكون لهم أن يقولوا: إنَّك خلقت
فينا ذلك، فلم تُوبِّخنا على فعل فعلته فينا؟ فيبطل حينئذٍ فائدة
الآية.

وأيضاً فإنَّ أكثر أصحابنا لا يُطلقون على غيره سبحانه أنَّه
يخلق أصلاً، فضلاً عن أن يقولوا: إنَّه يخلق كخلق الله، ولكن
يقولون: إنَّ العباد يفعلون ويُجديثون. ومعنى الخلق عندهم
الاختراع، ولا يقدر العباد عليه. ومن جَوَزَ منهم إطلاق لفظ
الخلق في أفعال العباد، فإنَّه يقول: إنَّه سبحانه إنَّما نفى أن يكون
أحد يخلق مثل خلقه، ونحن لا نقول ذلك، لأنَّ خلق الله اختراع
وإبداع وأفعال غيره مفعولة في محلِّ القدرة عليها، مباشراً أو
متولِّداً في الغير، بسبب حالِّ في محلِّ القدرة، ولا يقدر على اختراع
الأفعال في الغير على وجه من الوجوه إلاَّ الله سبحانه، الذي أبدع
السموات والأرض وما فيها، وينشئ الأجناس من الأعراض
التي لا يقدر عليها غيره، فكيف يشبه الخلق مع هذا التمييز
الظاهر؟

على أنَّ عندهم كلُّ حركة هي كسب للعبد وفعل الله تعالى ولا
يتميز، فقد حصل التشابه هنا. ونحن نقول: إنَّ أحدنا يفعل بقدرة
محدثة، يفعلها الله تعالى فيه، والله يفعل لكونه قادراً لذاته، فالفرق

تعالى موجباً للعبد القدرة والإرادة، ثمّ هما يوجبان وجود المقدور. وهذا قول الفلاسفة، ومن المعتزلة قول أبي الحسين البصري. وزعم الجمهور من المعتزلة أنّ العبد موجب لأفعاله، لا على نعت الإيجاب، بل على صفة الاختيار.

لنا وجوه على أنّه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلاً:

الأول: أنّ العبد حال الفعل إمّا أنّ يمكنه الترك أو لا يمكنه. فإن لم يمكنه الترك فقد بطل قول المعتزلة. وإن أمكنه فإمّا أنّ لا يفتقر ترجيح الفعل على الترك إلى مرجّح، وهو باطل، لأنّه تجويز أحد طرفي الممكن على الآخر لا مرجّح. أو يفتقر، فذلك المرجّح إن كان من فعله عاد التقسيم، ولا يتسلسل، بل ينتهي إلى مرجّح لا يكون من فعله. ثمّ عند حصول ذلك المرجّح إن أمكن أنّ لا يحصل ذلك الفعل فلنفرض ذلك، وحيث قد يحصل الفعل تارةً ولا يحصل أخرى، مع أنّ نسبة ذلك المرجّح إلى الوقتين على السواء، فاختصاص أحد الوقتين بالحصول ووقت الآخر بعدم الحصول يكون ترجيحاً لأحد طرفي الممكن المساوي على الآخر من غير مرجّح، / [[ص ٣٢٦]] وهو محال. وإن امتنع أنّ لا يحصل فقد بطل قول المعتزلة بالكليّة، لأنّه متى حصل المرجّح وجب الفعل، ومتى لم يحصل امتنع، فلم يكن العبد مستقلاً باختيار. فهذا كلام قاطع.

أقول: ذكر للأصحاب أربعة مذاهب، ولم يذكر أنّ الحقّ من الثلاثة أيّها، وذكر فيما مرّ أنّ المختار يتمكّن من ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر لا مرجّح، وهاهنا حكم بأنّ ذلك محال. ثمّ على تقدير الاحتياج إلى المرجّح وامتناع عدم حصول الأثر فقد بطل قول المعتزلة بالكليّة، وذلك غير وارد، لأنّه ذكر أنّ أبا الحسين من المعتزلة. وقال في موضع آخر: إنّه رجل من المعتزلة. وهاهنا قال: إنّه ذهب إلى أنّ القدرة والإرادة توجبان وجوب المقدور، فكيف بطل قولهم بالكليّة؟ وبيانه: أنّهم يقولون: معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالنسبة إلى القدرة وحدها ووجوب وقوع أحدهما بحسب الإرادة، فمتى حصل المرجّح وهو الإرادة وجب الفعل، ومتى لم يحصل امتنع. وذلك غير منافٍ لاستواء الطرفين بالقياس إلى القدرة وحدها. فإذا الكلام الذي ذكره غير قاطع في إبطال قولهم.

قال: الثاني: لو كان العبد موجباً لأفعال نفسه لكان عالماً بتفاصيلها، إذ لو جُوز الإيجاد من غير علم لبطل دليل إثبات

والتمييز ظاهر، فعلمنا أنّ المراد بقوله: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ ما قدّمناه من أنّه خالق كلّ شيء يستحقّ لخلقه العبادة.

* * *

مجمع البيان (ج ٨) / الفضل الطبرسي (ق ٦ هـ):

[[ص ٣١٨]] ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]، أي: وخلق ما عملتم من الأصنام، فكيف تدعون عبادته وتعبدون معمولكم؟ وهذا كما يقال: فلان يعمل الحصير، وهذا الباب من عمل فلان النجار.

قال الحسن: معناه: وخلق أصل الحجارة التي تعملون منها الأصنام. وهذا يجري مجرى قوله: ﴿تَلَقُّوْا مَا يَأْفِكُوْنَ﴾ [الأعراف: ١١٧]، وقوله: ﴿تَلَقُّوْا مَا صَنَعُوْا﴾ [طه: ٦٩]، في أنّه أراد المنحوت من الجسم هنا دون العرض الذي هو النحت، كما أراد هناك المأفوك فيه والمصنوع فيه من الجبال والعصي دون العرض الذي هو فعلهم. فليس لأهل الجبر تعلّق بهذه الآية في الدلالة على أنّ الله سبحانه خالق لأفعال العباد، لأنّ من المعلوم أنّ الكفّار لم يعبدوا نحتهم الذي هو فعلهم، وإنّما كانوا يعبدون الأصنام التي هي الأجسام، وقوله: ﴿مَا تَنْجِتُوْنَ﴾ [الصافات: ٩٥]، هو ما يعملون في المعنى.

على أنّ مبنى الآية على التفرّيع للكفّار والإزراء عليهم بقبیح فعلهم، ولو كان معناه: والله خلقكم وخلق عبادتكم، لكانت الآية إلى أنّ تكون عذراً لهم أقرب من أنّ تكون لوماً وتهجيناً، ولكان لهم أنّ يقولوا: ولمّ توبّخنا على عبادتها، والله تعالى هو الفاعل لذلك؟ فتكون الحجّة لهم لا عليهم. ولأنّه قد أضاف العمل إليهم بقوله: ﴿تَعْمَلُوْنَ﴾، فكيف يكون مضافاً إلى الله تعالى؟ وهذا تناقض.

* * *

نقد المحصل / نصير الدّين الطوسي (ت ٦٧٢ هـ):

/ [[ص ٣٢٥]] القسم الثالث: في الأفعال:

مسألة: أفعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى:

زعم أبو الحسن الأشعري أنّه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلاً، بل القُدَر والمقدورات واقعان بقدرة الله تعالى. وزعم القاضي أنّ ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى، وكونه طاعة ومعصية صفتان تقع بقدرة العبد. وزعم الأستاذ أبو إسحاق أنّ ذات الفعل [وصفاته] تقع بقدرتين. وزعم إمام الحرمين أنّ الله

الفعل، وهو لا يقدر على منع القوي. وهذا الدليل أخذه من دليل التماثل في إبطال كون الإله أكثر من واحد، وهناك يتمشى، لأن الآلهة تُفرض متساوية في القدرة بلا تفاوت، وهاهنا لا يتمشى.

قال: احتجَّ الخصم بالمعقول والمعقول: أمَّا المعقول فهو أن فعل العبد لو كان بخلق الله تعالى لما كان متمكناً من / [[ص ٣٢٨]] الفعل البتة، لأنه إن خلق الله تعالى فيه كان واجب الحصول، وإن لم يخلقه كان ممتنع الحصول. ولو لم يكن العبد متمكناً من الفعل والترك لكانت أفعاله جارية مجرى حركات الجمادات. وكما أن البديهة جازمة بأنه لا يجوز أمر الجمادات ونهيبها ومدحها وذمها وجب أن يكون الأمر كذلك في أفعال العباد. ولما كان ذلك باطلاً علمنا كون العبد موجدًا.

والجواب أنه لازم عليكم، لأن الأمر إن توجه حال استواء الدواعي ففي تلك الحال يمتنع الترجيح، وإن توجه حال الرجحان فهناك الرجح واجب والمرجوح ممتنع. ولأن ذلك الفعل إن علم الله تعالى وجوده فهو واجب، وإن علم الله عدمه فهو ممتنع، فثبت أن الإشكال وارد على الكل، وأن الجواب هو أنه تعالى لا يستل عمًا يفعل.

أقول: لا شك في أن الفعل الذي يخلق الله في العبد لا يكون العبد متمكناً فيه، أمَّا إن كان للعبد تأثير ما في بعض أفعاله كما قال به بعض المتكلمين، فيكون له تمكُّن في ذلك التأثير لا غير. فقوله: (إن ذلك الإشكال لازم على الكل) ليس بصحيح، لأن المعتزلي يدعي الضرورة في إثبات الفعل للعبد، وهو ينفيه بالدليل. وأيضاً الأمر يتوجه حال استواء الداعي ثم يحدث الترجيح فيتبعه الفعل، ووجوب الفعل مع ذلك الترجيح لا ينافي كونه قادراً على الطرفين. وأمَّا القول بأن ما علم الله وجوده واجب لا يفيد نفي كون العبد فاعلاً، غاية ما في الباب أنه يوجب كونه غير مختار، ولو كان مبدلاً لفعل العبد لكان مبدلاً لفعله تعالى، ولو كان مبدلاً لاختيار العبد لكان مبدلاً لاختياره تعالى، فإنه كان عالماً في الأزل بما سيفعله في المستقبل، ففعله الاستقبالي إمَّا واجب وإمَّا ممتنع. والجواب عنه ما قاله فيما مضى من أن العلم تابع للمعلوم، وحينئذ لا يكون مقتضياً للوجوب والامتناع في المعلوم.

قال: وأمَّا المنقول فقد احتجُّوا بكتاب الله تعالى في هذه المسألة من عشرة أوجه:

/ [[ص ٣٢٩]] الوجه الأوَّل: ما في القرآن من إضافة الفعل

عالمية الله تعالى. ولأنَّ القصد الكلي لا يكفي في حصول الجزئي، لأنَّ نسبة الكل إلى جميع الجزئيات على السواء، فليس حصول بعضها أولى من حصول الباقي. فثبت أنه لا بدَّ من القصد الجزئي، وهو مشروط بالعلم الجزئي، فثبت أنه لو كان موجدًا لأفعال نفسه لكان عالماً بتفاصيلها، لكنَّه غير عالم بتفاصيلها. أمَّا أولاً ففي حقَّ النائم، وأمَّا ثانياً فلأنَّ الفاعل للحركة البطيئة قد فعل السكون في بعض الأحيان والحركة في بعضها، مع أنه لا شعور له بالسكون. وأمَّا ثالثاً فلأنَّ عند أبي عليٍّ وأبي هاشم مقدور العبد ليس نفس التحصيل في الحيز، بل علة ذلك التحصيل، مع أنه لا شعور لأكثر الخلق بتلك العلة، لا جملة ولا تفصيلاً.

/ [[ص ٣٢٧]] أقول: نفس الإيجاد لا يقتضي علم الموجد بالموجد، وإلا لكان له أن يدفع قول القائلين بأن النار محرقة والشمس مضيئة، فعدم علمهما بأثرهما وتجويز الإيجاد من غير العالم لا يبطل إثبات عالمية الله تعالى، لأنَّ مثبتي العالمية لا يستدلون بالإيجاد على العالمية، بل إنَّما يستدلون بإحكام الفعل وإتقانه على العالمية. والقول بأنَّ القصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي منقوض بإحراق النار لهذه الخشبة، فإنَّها تحرق من غير علمها بها.

قال: الثالث: إذا أراد العبد تسكين الجسم وأراد الله تحريكه، فإمَّا أن لا يقعا معاً، وهو محال، لأنَّ المانع من وقوع كل واحد [منهما] وجود مراد الآخر، فلو امتنعا معاً لوجدوا معاً. أو يقعا، وهو محال. أو يقع أحدهما دون الآخر، وهو باطل، لأنَّ القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور الواحد، والشيء الواحد وحدة حقيقية لا يقبل التفاوت. فإذا قدرتان بالنسبة إلى اقتضاء [وجود] هذا المقدور على السوية، إنَّما التفاوت في أمور أخر خارجة عن هذا المعنى. وإذا كان كذلك امتنع الترجيح.

أقول: إذا أراد العبد تسكين جسم أراد الله تحريكه وقع التحريك، وذلك لأنَّ القدرتين ليستا بمتساويتين في الاستقلال بالتأثير، بل هما متفاوتتان في القوَّة والضعف، ولذلك تقدر قدرة على حركة مسافة في مدَّة لا يقدر غيرها على مثل تلك الحركة في أضعاف تلك المدَّة، ولو كانت القدرة متساوية لكانت المقدورات متساوية، وليست كذلك. وأيضاً الضعيف ربَّما يقدر على فعل بالاستقلال يقدر عليه القوي، والقوي يقدر على منعه من ذلك

بلفظ الاستفهام. ومعلوم أن رجلاً لو حبس آخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج منه، ثم يقول له: (ما يمنعك من التصرف في حوائجي؟)، / [ص ٣٣٠] كان ذلك منه مستقبلاً، فكذا قوله: ﴿وَمَا ذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ﴾ [النساء: ٣٩]، وقوله لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ﴾ [ص: ٧٥]، وقول موسى ﷺ لأخيه: ﴿مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ صَلُّوا﴾ [طه: ٩٢]، وقوله: ﴿فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الانشقاق: ٢٠]، ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكَرَةِ مُعْرِضِينَ﴾ [المدثر: ٤٩]، ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣]، ﴿لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾ [التحريم: ١]، وكيف يجوز أن يقول: ﴿لِمَ تَفْعَلُ﴾ مع أنه ما فعله؟ وقوله: ﴿لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾ [آل عمران: ٧١]، ﴿لِمَ تَصُدُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ٩٩].

وقال صاحب في فصل له في هذا المعنى: (كيف يأمر بالإيمان ولم يرده، ونهى عن الكفر وأراد، ويعاقب على الباطل وقدره؟ وكيف يصرفه عن الإيمان ثم يقول: ﴿أَلَيْ تُصْرَفُونَ﴾ [يونس: ٣٢]، ويخلق فيهم الإفك ثم يقول: ﴿أَلَيْ يُؤْفَكُونَ﴾ [المائدة: ٧٥]، وأنشأ فيهم الكفر، ثم يقول: ﴿لِمَ تَكْفُرُونَ﴾ [آل عمران: ٧٠]، وخلق فيهم لبس الحق بالباطل، ثم يقول: ﴿لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾ [آل عمران: ٧١]، وصدّهم عن السبيل، ثم يقول: ﴿لِمَ تَصُدُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ٩٩]، وحال بينهم وبين الإيمان، ثم قال: ﴿مَا ذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [النساء: ٣٩]، وذهب بهم عن الرشد، ثم قال: ﴿فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ﴾ [التكوير: ٢٦]، وأصلهم عن الدين [حتى] أعرضوا، ثم قال: ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكَرَةِ مُعْرِضِينَ﴾ [المدثر: ٤٩]؟.

الوجه الخامس: الآيات التي ذكرها الله تعالى في معرض التهديد والتوبيخ، فمنها تخيير العباد في أفعالهم وتعليقها بمشيئتهم، كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠]، ﴿قُلْ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ﴾ [التوبة: ١٠٥]، ﴿لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾ [المدثر: ٣٧]، ﴿فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ﴾ [المدثر: ٥٥]، ﴿فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ [الإنسان: ٢٩]، وقد أنكر الله تعالى على من نفى المشيئة عن نفسه وأضافها إلى الله تعالى فقال: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا﴾ [الأنعام: ١٤٨]، ﴿وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ﴾ [الزخرف: ٢٠].

إلى العباد، كقوله تعالى: ﴿قَوْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُوبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ﴾ [البقرة: ٧٩]، ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ [الأنعام: ١١٦]، ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُعَيَّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُعَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الأنفال: ٥٣]، ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً﴾ [يوسف: ١٨]، ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ﴾ [المائدة: ٣٠]، ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزِ بِهِ﴾ [النساء: ١٢٣]، ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِيْنٌ﴾ [الطور: ٢١]، ﴿مَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ﴾ [إبراهيم: ٢٢].

الوجه الثاني: ما في القرآن من مدح المؤمنين على الإيمان، وذم الكافرين على الكفر، ووعود الثواب على الطاعة، ووعيد العقاب على المعصية. كقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [غافر: ١٧]، ﴿الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الجمانية: ٢٨]، ﴿وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى﴾ [آل عمران: ٣٧]، ﴿هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النمل: ٩٠]، ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾ [الأنعام: ١٦٠]، ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي﴾ [طه: ١٢٤]، ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ [البقرة: ٨٦]، ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ﴾ [آل عمران: ٩٠].

الوجه الثالث: الآيات الدالة على أن أفعال الله تعالى منزّهة عن أن تكون مثل أفعال المخلوقين من التفاوت والاختلاف والظلم. أمّا التفاوت فكقوله تعالى: ﴿مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾ [المالك: ٣]، ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ [السجدة: ٧]، والكفر والظلم ليس بحسن. وقوله: ﴿مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الأحقاف: ٣]، والكفر ليس بحق. وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: ٤٠]، ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦]، ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ﴾ [هود: ١٠١]، ﴿لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ﴾ [غافر: ١٧]، ﴿وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلاً﴾ [النساء: ٤٩].

الوجه الرابع: الآيات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي، كقوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٨]، والإنكار والتوبيخ مع العجز عنه محال. وعندكم أن الله تعالى خلق الكفر في الكافر، وأراد منه وهو لا يقدر على غيره، فكيف يُوبّخه عليه؟ واحتجّوا في هذا الباب بقوله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ﴾ [الإسراء: ٩٤]، وهو إنكار

الوجه التاسع: الآيات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بأن كفرهم ومعاصيهم كانت منهم، كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ إلى قوله: ﴿أَنخُنْ صَدَدْنَاكُمْ عَنِ الْهُدَىٰ بَعْدَ إِذْ جَاءَكُمْ بَلْ كُنْتُمْ مُجْرِمِينَ ﴿٣٣﴾﴾ [سبأ: ٣١ و ٣٢]، وقوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ ﴿٤٢﴾﴾ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنْ الْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾﴾ [المدثر: ٤٢ و ٤٣]، ﴿كَلِمًا أَلْقَىٰ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا﴾ إلى قوله: ﴿فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا﴾ [الملك: ٨ و ٩]، وقوله: ﴿أُولَٰئِكَ يَنَالُهُمْ نَصِيبُهُمْ مِنَ الْكِتَابِ﴾ / [[ص ٣٣٢]] إلى قوله: ﴿قَدُوفُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ ﴿٣٧﴾﴾ [الأعراف: ٣٧ - ٣٩].

الوجه العاشر: الآيات التي ذكر الله تعالى ما يوجد منهم في الآخرة من التحسُّر على الكفر والمعصية وطلب الرجعة، كقوله تعالى: ﴿وَهُمْ يَصْطَرِحُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ﴾ [فاطر: ٣٧]، ﴿رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا ...﴾ الآية [المؤمنون: ١٠٧]، وقوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ ﴿٩١﴾ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا﴾ [المؤمنون: ٩٩ و ١٠٠]، ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُؤُسِهِمْ﴾ [السجدة: ١٢]، ﴿أَوْ تَقُولَ حِينَ تَرَىٰ الْعَذَابَ لَوْ أَنَّ لِي كَرَّةً فَأَكُونَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٥٨﴾﴾ [الزمر: ٥٨]، فهذه جملة استدلالاتهم بالكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

ولا يقال: الكلام عليه من وجهين:

الأول: أن هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة على أن جميع الأفعال بقضاء الله وقدره، كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]، ﴿حَتَّمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ [البقرة: ٧]، ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥]، ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [الصافات: ٩٦]، ﴿فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ ﴿٣٦﴾﴾ [البروج: ١٦]، وهو يريد الإيمان، فيكون فاعلاً للإيمان، وإذا كان فاعلاً للإيمان كان فاعلاً للكفر، لأنه لا قائل بالفرق.

والثاني: هو أنا وإن نفينا كون العبد موجداً لأفعال نفسه، لكننا نعترف بكونه فاعلاً لها ومكتسباً لها. ثم في الكسب قولان: أحدهما: أن الله تعالى أجرى عادته بأن العبد إذا صمَّ العزم على الطاعة فإنه تعالى يخلقها، ومتى صمَّ العزم [على المعصية] فإنه يخلقها. وعلى هذا التقدير يكون العبد كالموجد وإن لم يكن موجداً، فلم لا يكفي هذا القدر في الأمر والنهي؟ وثانيهما: أن

الوجه السادس: الآيات التي فيها أمر العباد بالإصغاء والمشاركة إليها قبل فواتها، كقوله: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، ﴿سَابِقُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [الحديد: ٢١]، ﴿أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ﴾ [الأحقاف: ٣١]، ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾ [الأنفال: ٢٤]، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا / [ص ٣٣١]] رَبِّكُمْ﴾ [الحج: ٧٧]، ﴿فَآمِنُوا خَيْرًا لَكُمْ﴾ [النساء: ١٧٠]، ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [الزمر: ٥٥]، ﴿وَأَنِيبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ﴾ [الزمر: ٥٤]، قالوا: وكيف يصحُّ الأمر بالطاعة والمشاركة إليها مع كون المأمور ممنوعاً عاجزاً عن الإتيان بها؟ وكما يستحيل أن يقال للمقعد الزمن: (قم)، ولن يُرمى من شاهق: (احفظ نفسك)، فكذا هاهنا.

الوجه السابع: الآيات التي حثَّ الله تعالى فيها على الاستعانة به، كقوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥٠﴾﴾ [الفاحة: ٥]، ﴿فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ﴿٩٨﴾﴾ [النحل: ٩٨]، ﴿اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ﴾ [الأعراف: ١٢٨]، فإذا كان الله تعالى خالق الكفر والإيمان والمعاصي، فكيف يُستعان به؟ وأيضاً يلزم بطلان الألطاف والدواعي، لأنه تعالى إذا كان هو الخالق لأفعال العباد، فأى شيء يحصل للعبد من اللطف الذي يفعله الله تعالى؟ لكن الألطاف حاصلة كقوله تعالى: ﴿أَوَلَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ﴾ [التوبة: ١٢٦]، ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ﴾ [الشورى: ٢٧]، ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥].

الوجه الثامن: الآيات الدالة على اعتراف الأنبياء بذنوبهم وإضافتها إلى أنفسهم، كقوله تعالى حكاية عن آدم: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا﴾ [الأعراف: ٢٣]، وعن يونس: ﴿سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿٨٧﴾﴾ [الأنبياء: ٨٧]، وعن موسى: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾ [النمل: ٤٤]، وقال يعقوب لأولاده: ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ﴾ [يوسف: ١٨]، وقال: ﴿مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَعَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي﴾ [يوسف: ١٠٠]، وقال نوح: ﴿رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ﴾ [هود: ٤٧]، قالوا: فهذه الآيات دالة على اعتراف الأنبياء بكونهم فاعلين لأفعالهم.

تأويلاتها عملاً بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] على رأي الواقفين عليه، لكننا أبعد من الوقوع في الخطأ.

وأما جواب المعتزلة عن قوله: (ما علم الله وجوده فهو واجب) بوجوب الفعل / [[ص ٣٣٤]] عند ترجيح الداعي وامتناعه عند عدمه، فقد مرَّ الكلام فيه، ولا وجه لإعادته.

وقال أهل التحقيق في هذا الموضوع: (لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين)، فهذا هو الحق، ومن لا يعرف حقيقته وقع في التحير.

قال: مسألة: الله تعالى مرید لجميع الكائنات خلافاً للمعتزلة: إنَّه تعالى مرید لجميع الكائنات، خلافاً للمعتزلة. لنا: أَنَّا بَيْنَا أَنَّهُ تعالى خالقها، وقد تقدّم أَنَّ خالق الشيء مرید لوجوده. [ولأنَّه] لِمَا علم أَنَّ الإيمان لا يوجد من الكافر كان وجوده من الكافر محالاً كما ظهر، فيكون الله تعالى عالماً بكونه محالاً، والعالم بكون الشيء محالاً لا يريد، فيستحيل أَن يريد الإيمان من الكافر. واحتجُّوا بأمر: أحدها: أَنَّهُ أمر الكافر بالإيمان، والأمر يدلُّ على الإرادة. وثانيها: أَنَّ الطاعة موافقة للإرادة، فلو أراد الله تعالى كفر الكافر لكان الكافر مطيعاً له بكفره. وثالثها: أَنَّ الرضا بقضاء الله تعالى واجب، ولو كان الكفر بقضائه لوجب الرضا به، لكنَّ الرضا بالكفر كفر.

الجواب عن الأوَّل: لا تُسَلَّم أَنَّ الأمر يدلُّ على الإرادة، وسيأتي بيانه إن شاء الله في أصول الفقه. وعن الثاني: الطاعة موافقة للأمر، لا موافقة الإرادة. وعن الثالث: أَنَّ الكفر ليس نفس القضاء، بل متعلِّق القضاء، فنحن نرضى بالقضاء لا بالقضي.

أقول: للخصم أن يقول: أمَّا الحجَّة الأولى فموقوفة على إثبات كون الله خالقاً لأعمال العباد.

وأما الحجَّة الثانية فنقول عليها: إنَّ وجود الإيمان ليس بمحال بالنظر إلى قدرة القادر، ومحال بالنظر إلى إرادته، فيجوز أن يتعلَّق به إرادة الله من حيث إنَّه ممكن، لا من حيث إنَّه محال.

وأما احتجاج الخصم بأنَّه أمر الكافر بالإيمان، والأمر يدلُّ على الإرادة، / [[ص ٣٣٥]] فنقول في جوابه: إنَّ إرادة الفاعل لفعله غير إرادة غيره لفعله، والأمر يدلُّ على الإرادة الثانية دون الأولى، ومدعانا هي الإرادة الأولى. وكذا الكلام في الحجَّة الثانية، أعني الطاعة موافقة للإرادة الثانية دون الأولى.

ذات الفعل وإن حصلت بقدرة الله تعالى ولكن كونها طاعةً ومعصيةً صفات تحصل لها، وهي واقعة بقدرة العبد، فلم لا يكفي هذا في صحَّة الأمر والنهي؟

لأنَّ نجيب عن الأوَّل بجواب إجمالي ذكره أبو الهذيل، وهو: أَنَّ الله تعالى أنزل القرآن ليكون حجَّة على الكافرين، لا ليكون حجَّة لهم، ولو كان المراد من هذه الآيات ما ذكرته من وقوع أفعال العباد بقضاء الله تعالى لقاتل العرب للنبي ﷺ: كيف تأمرنا بالإيمان وقد طبع الله على قلوبنا؟ وكيف تنهانا عن الكفر / [[ص ٣٣٣]] وقد خلقه الله تعالى فينا؟ وكان ذلك من أقوى القوادح في نبوته، فلمَّا لم يكن كذلك علمنا أَنَّ المراد منها غير ما ذكرت. وأمَّا الكلام التفصيلي على كلِّ واحدٍ من الآيات ففي المعلولات.

وعن الثاني: أَنَّ العبد إمَّا أن يكون مستنداً بإدخال شيء في الوجود، وإمَّا أن لا يكون. فهذا نفي وإثبات، ولا واسطة بينهما. فإنَّ كان الأوَّل فقد سلَّمتم قول المعتزلة. وإنَّ كان الثاني كان العبد مضطراً، لأنَّ الله تعالى إذا خلقه في العبد حصل لا محالة، وإذا لم يخلقه فيه فقد استحال حصوله فيه، فكان العبد مضطراً، فتعود الإشكالات. وعند هذا التحقيق يظهر أَنَّ الكسب اسم بلا مسمًى.

قوله: (العبد إذا اختار الطاعة حصلت، وإذا اختار المعصية حصلت)، قلنا: حصول ذلك الاختيار به أو لا به؟ الأوَّل قول الخصم، والثاني لا يدفع الإلزام.

قوله: (كونه طاعةً ومعصيةً صفات تحصل لذات الفعل بقدرة العبد، [وذات الفعل تحصل بقدرة الله تعالى])، قلنا: هذا اعتراف بكون القدرة الحادثة مؤثِّرة، وهو تسليم قول الخصم.

والجواب: أَنَّ هذه الإشكالات واردة على المعتزلة، لأنَّ ما علم الله تعالى أَنَّهُ يوجد كان واجب الوقوع، وما علم الله تعالى أَنَّهُ لا يوجد كان ممتنع الوقوع، لأنَّه إن لم يوجد رجحان الداعي امتنع الفعل، وإن وجد وجب، فكان الإشكال وارداً عليهم في هذين المقامين. ولقد كان واحد من أذكياء المعتزلة يقول: هذان السؤالان هما العدوان للاعتزال، ولولاها لتمَّ الدست لنا.

أقول: (لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين): الآيات التي أوردتها من الجنابيين يمتنع أن تتعارض، وإنَّما يُتخيَّل لنا تعارضها لعدم وقوفنا على فحوايها، ولو توقَّفنا في

قال: مسألة: في تفصيل قول الفلاسفة في ترتيب الممكنات:
 قالوا: إنَّه سبحانه واحد محض، والواحد لا يصدر عنه إلا
 الواحد، على ما تقدّم. فمعلوم له شيء واحد، فإمّا أن يكون
 عرضاً أو جوهرًا. والأوّل باطل، لأنّ العرض يحتاج إلى الجوهر،
 فلو كان المعلول الأوّل عرضاً لكان علّة للجوهر، فيكون الجوهر
 محتاجاً إليه، وقد كان محتاجاً إلى الجوهر، ولزم الدور. فهو إذن
 جوهر. وهو إمّا متحيّز، أو غير متحيّز. والأوّل محال، لأنّ المتحيّز
 مركّب من المادّة والصورة، ولا يجوز صدورهما معاً عن واجب
 الوجود، بل لا بدّ وأن يكون أحدهما أسبق. ولا يجوز أن يكون
 السابق هو المادّة، لأنّ المادّة قابلة، فلو كان المعلول الأوّل هو المادّة
 لكانت فاعلةً وقابلةً معاً، وهو محال. ولا يجوز أن يكون السابق هو
 الصورة، لأنّ المعلول الأوّل لو كان هو الصورة لكانت الصورة
 علّة للمادّة، فتكون الصورة في فاعليّتها غنيّة عن المادّة، وكلّ ما
 كان في فعله غنيّاً عن المادّة كان في ذاته غنيّاً عن المادّة، فلا تكون
 الصورة صورةً، هذا خلف. فثبت أنّ المعلول الأوّل ليس بمتحيّز،
 ولا هيوئلي، ولا صورة، فهو إذن جوهر مجرد. ولا يجوز أن تكون
 أفعاله بواسطة الأجسام، لأنّ المعلول الأوّل يجب أن يكون علّة
 لجميع الأجسام، وعلّة جميع الأجسام لا تكون عليّتها بواسطة
 الأجسام. فالمعلول الأوّل ليس بنفس، فهو عقل محض. فثبت أنّ
 أوّل ما خلق الله العقل.

/ [[ص ٣٣٧]] ثمّ نقول: إن كان معلوله شيئاً واحداً،
 ومعلول ذلك المعلول شيئاً واحداً أبداً، لزم أن لا يوجد شيئان إلاّ
 وأحدهما علّة للأخر، وهو باطل. فإذا لا بدّ وأن يوجد شيء يكون
 معلوله أكثر من واحد، والمعلولان يستندان إلى كثرة في العلّة. ولا
 يجوز أن يكون الكثرة التي فيه من ذاته البسيطة أو من واجب
 الوجود، وإلاّ فقد صدر عن الواحد أكثر من الواحد. فبقى أن يكون
 له من ذاته شيء ومن واجب الوجود شيء، فإذا ضمّ ما له من ذاته
 إلى ما له من غيره حصلت فيه كثرة، لكن الذي له من ذاته الإمكان
 والذي له من الأوّل الوجود. وينبغي أن يجعل الأشرف علّة
 للأشرف. فلا جرم جعلنا الإمكان علّةً للفلك الأعلى، ووجوده علّة
 للعقل الثاني. ثمّ لا يزال يصدر على هذا الترتيب من كلّ عقل عقل
 وفلك إلى أن ينتهي إلى العقل الفعّال المدبّر لعالمنا.

واعلم أن هذا باطل، لأنّه بناءً على أنّ (الواحد لا يصدر عنه
 إلاّ الواحد)، وقد مرّ الكلام فيه. وعلى أنّ الإمكان مؤثّر، وهو

وجوابه عن الثالثة بأنّ الكفر ليس نفس القضاء إنّما هو
 المقضي، ليس بشيء، فإنّ القائل: (رضيت بقضاء الله تعالى) لا
 يعني به رضاه بصفة من صفات الله تعالى، إنّما يريد به رضاه بما
 يقتضي تلك الصفة، وهو المقضيّ.

والجواب الصحيح: أنّ الرضا بالكفر من حيث هو من قضاء
 الله طاعة، ولا من هذه الحيثيّة كفر.

قال: مسألة: التولّد والمباشرة أو العادة الجارية؟

إذا حرّكنا جسماً، فعند المعتزلة حركة يدنا أوجبت حركة ذلك
 الجسم، وهو عندنا باطل. وهذه هي المسألة المشهورة بالتولّد.

لنا: أنّه إذا التصق جزء واحد بيد زيد وعمرو، ثمّ جذب
 أحدهما حال ما دفعه الآخر، فليس وقوع حركته بأحدهما أولى
 من وقوعها بالآخر. فإمّا أن يقع بهما معاً، وهو محال، لأنّه يلزم أن
 يجتمع على الأثر الواحد مؤثّران مستقلّان، وهو محال على ما
 تقدّم. أو لا بواحدٍ منهما، وهو المطلوب.

احتجّوا بحسن الأمر والنهي بالفعل والكسب [بالقتل
 والكسر].

والجواب قد تقدّم. والزيادة هاهنا أنّ الله تعالى لمّا أجرى
 عادته بخلق هذه الآثار في المابين عقيب حصول هذه الأفعال في
 المباشر، [وصحّ الأمر والنهي]، فلم لا يكفي هذا القدر في حسن
 الخطاب؟

أقول: المثال الذي أورده في الجذب والدفع غير مطابق، لأنّ
 قوّة الجسم قابلة للتجزئة، فيكون الجاذب يغلب بعض تلك القوّة
 والدافع البعض الآخر، ولو لم يكن كذلك لما كان الثقل على
 متفاوتين أسهل منه على أحدهما.

/ [[ص ٣٣٦]] ومذهب المعتزلة أنّ الفاعل يفعل الاعتدال،
 ويتولّد من الاعتدال الحركة، فالفاعل يوجب الحركة بالتولّد فيما
 هو مابين له، والاعتدال بالمباشرة. واحتجاجهم بحسن الأمر
 والنهي بالفعل هو أنّ الفاعل بالتولّد لو لم يكن موجِباً للفعل لما
 حسن أن يُؤمّر بالفعل الحاصل بواسطة تولّد الفعل.

وقوله: (الجواب ما تقدّم) يعني به الفعل بالكسب.

وقوله: (لمّا أجرى عادته بخلق هذه الآثار في المابين) يعني في
 الشيء الذي يتولّد فيه.

وقوله: (عقيب حصول هذه الأفعال في المباشر) يعني في

الذي يفعل بالمباشرة بلا توسّط.

قال بعض أهل السُّنة: لا يمكن اجتماع قادرين على مقدور واحد، لأنَّ ذلك المقدور إن حصل، فإن كان المؤثر فيه واحداً لم يكن كلُّ واحد منهما مؤثراً، وإن كان مجموعهما لم يكن كلُّ واحدٍ قادراً، وقد فُرض قادراً، هذا خلف. وإن لم يكن أحدهما أو كلُّ واحد منهما ثبت المطلوب.

وقال أبو الحسن الأشعري: هذا إنَّما يلزم عند تقدير كونها مؤثرين، ولذلك جَوَّز أن يكون للعبد قدرة، ولكنَّ قدرة الله قديمة وقدرة العبد تكون مع الفعل ولا تكون قبل الفعل، ولا تأثير له في الفعل، إلاَّ أنَّ العبد الذي يخلق فيه قدرة مع فعل لا يكون كما يخلق فيه فعل من غير قدرة. والفعل يُسمَّى كسباً للأوَّل ولا يُسمَّى بذلك للثاني. ومذهبه أن لا مؤثر في الوجود إلاَّ الله تعالى.

وقال القاضي الباقلاني من أهل السُّنة: إنَّ ذات الفعل من الله، إلاَّ أنَّه بالقياس إلى العبد يصير طاعة أو معصية، هذا قريب في المعنى من قول أبي الحسن. وذهب أبو إسحاق إلى أنَّ القدرتين مؤثرتان فيه. وهذا ليس بحقِّ، لما مرَّ بيانه.

وذهب المعتزلة وأبو الحسين البصري وإمام الحرمين من أهل السُّنة إلى أنَّ العبد له قدرة قبل الفعل، وله إرادة بها تتمُّ مؤثريته، فيصدر عنه الفعل ويكون العبد مختاراً، إذ كان فعله بقدرته الصالحة للفعل والترك وتبعاً لداعيه الذي هو إرادته، والفعل يكون بالقياس إلى القدرة وحدها ممكناً، وبالقياس إليها مع الإرادة يصير واجباً.

وقال محمود الملاحمي وغيره من المعتزلة: إنَّ الفعل عند وجود القدرة والإرادة يصير أولى بالوجود، حذراً من أن يلزمهم القول بالجبر إنَّ قالوا بالوجوب. وليس ذلك بحقِّ، لأنَّ مع حصول الأولوية إنَّ جاز حصول الطرف الآخر لما كانت الأولوية / [[ص ٤٥٢]] أولوية، وإن لم يجز فهو الوجوب، وإنَّما غيروا اللفظ دون المعنى.

والحكماء أيضاً قالوا بمثل ذلك، أعني بوجوب حصول الفعل مع القدرة والإرادة. والذين قالوا بمؤثريته الله وحده صرَّحوا بأنَّه تعالى يريد لكلِّ الكائنات.

والمعتزلة قالوا: إنَّه يريد ما يفعله، وأمَّا ما يفعله العبد فهو يريد طاعته ولا يريد معصيته. وهذه الإرادة غير الإرادة الأولى في المعنى.

محال، لأنَّه لو كان أمراً وجودياً لكان أمراً واجباً، وهو محال، أمَّا أولاً فلأنَّه صفة الممكن ومحتاجة إليه، وأمَّا ثانياً فلأنَّ واجب الوجود واحد، وإن كان ممكناً لزم التسلسل. ولأنَّه لا بدَّ له من علَّة وجودية، وعلَّته إن كانت هي واجب الوجود كان واجب الوجود علَّة الإمكان والوجود، فقد صدر عنه أمران، وإن كان غيره فهو محال، لأنَّ ما عدا الواجب إمَّا هو أو معلولاته أو لا هو ولا معلولاته علَّة له. فثبت أنَّ الإمكان أمر عديمي، فيستحيل أن يكون علَّة للأمر الوجودي. ولأنَّ الإمكانات متساوية، فلو كان إمكان العقل الأوَّل علَّة لوجود فلك، فليكن إمكان ذلك الفلك علَّة لوجود نفسه، لكن (لكون خ) إمكانه لذاته، فإذا كان وجوده لازماً لإمكانه كان واجب الوجود لذاته، فيكون الممكن لذاته واجباً لذاته، هذا خلف. وأيضاً فالفلك الواحد فيه موجودات كثيرة، لأنَّ فيه الهيولي وصوره جسمية وصوره نوعية فلكية، وله في كلِّ مقولة عرض، فإسناد هذه الأشياء إلى الجهة الواحدة وهي الإمكان إسناد الكثرة إلى الواحد، وهو / [[ص ٣٣٨]] محال.

أقول: إنَّهم يقولون: (الواحد لا يصدر عنه إلاَّ الواحد) لا مطلقاً، بل من حيثية واحدة. أمَّا من حيثيتين مختلفتين فقد يجوز. والمبدأ الأوَّل لا يكون فيه حيثيتان، فلا يجوز أن يكون مبدأ الشئيين. أمَّا معلوله فقد يمكن أن يكون فيه حيثيات أحدها منه وحده، وثانيها من الأوَّل وحده، وثالثها منها معاً. وأيضاً لا يقولون: إنَّ الإمكان علَّة لوجود شيء، بل قالوا: إنَّ المبدأ الأوَّل يمكن أن يكون بشرط إمكان معلوله علَّة لشيء، وبشرط وجود معلوله علَّة لشيء آخر، وبشرطها معاً علَّة لشيء ثالث. والشروط لا يجوز أن تكون عدمية كما مرَّ.

وأمَّا قوله: (الإمكانات متساوية) فغير معقول، لأنَّها تختلف باختلاف الماهيات وتكون بعيدة قريبة. وبالجمله يقع على الممكنات بالتشكيك. والمعلولات كلُّها تبعد عن المبدأ الأوَّل تزداد فيها الكثرة الاعتبارية.

وبالجمله فالذي أورد المصنِّف عليهم ليس بوارد، وإبطال هذه القواعد إنَّما يتأتَّى بإثبات حدوث ما سوى المبدأ الأوَّل كما مرَّ.

* * *

نقد المحصل (قواعد العقائد) / نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢ هـ):
/ [[ص ٤٥١]] الباب الثالث: في ذكر ما يُنسب إليه تعالى من

الأفعال:

فصل: الحسن والقبح العقليّان والشرعيّان:

الأفعال تنقسم إلى حسن وقبيح، وللحسن والقبح معانٍ مختلفة: منها أن يُوصَف الفعل الملائم أو الشيء الملائم بالحسن وغير الملائم بالقبح. ومنها أن يُوصَف الفعل أو الشيء الكامل بالحسن والناقص بالقبح. وليس المراد هاهنا هذين المعنيين، بل المراد بالحسن في الأفعال ما لا يستحقُّ فاعله ذمًّا أو عقاباً، وبالقبح ما يستحقُّها بسببه.

وعند أهل السُّنَّة ليس شيء من الأفعال عند العقل بحسن ولا قبيح، وإنَّما يكون حسناً أو قبيحاً بحكم الشرع فقط.

وعند المعتزلة أن بديهية العقل يحكم بحسن بعض الأفعال، كالصدق النافع، والعدل. وقبح بعضها، كالظلم، والكذب الضار. والشرع أيضاً يحكم بهما في بعض الأفعال. والحسن العقلي ما لا يستحقُّ فاعل الفعل الموصوف به الذمَّ، والقبح العقلي ما يستحقُّ به الذمَّ. والحسن الشرعي ما لا يستحقُّ به العقاب، والقبح ما يستحقُّ به. وبإزاء القبح الوجوب، وهو ما يستحقُّ تارك الفعل الموصوف به الذمَّ أو العقاب. ويقولون بأنَّ الله لا يخلُّ بالواجب العقلي، ولا يفعل القبح العقلي البتَّة، وإنَّما يخلُّ بالواجب ويرتكب القبح بالاختيار جاهل أو محتاج.

واحتجَّ عليهم أهل السُّنَّة بأنَّ الفعل القبيح، كالكذب مثلاً، قد يزول قبحه عند اشتماله على مصلحة كليَّة عامَّة. والأحكام البديهية، ككون الكلِّ أعظم من جزئه، لا يمكن أن تزول بسبب أصلاً.

/ [[ص ٤٥٣]] وأمَّا الحكماء فقالوا: العقل الفطري الذي يحكم بالبديهيّات، ككون الكلِّ أعظم من جزئه، لا يحكم بحسن شيء من الأفعال ولا بقبحه، إنَّما يحكم بذلك العقل العملي الذي يُدبِّر مصالح النوع والأشخاص، ولذلك ربَّما يحكم بحسن فعل وقبحه بحسب مصلحتين. ويُسمُّون ما يقتضيه العقل العملي ولا يكون مذكوراً في شريعة من الشرائع بأحكام الشارع غير المكتوبة، ويُسمُّون ما ينطق به شريعة من الشرائع بأحكام الشارع المكتوبة.

والقائلون بالحسن والقبح والوجوب العقلي اختلفوا، فقال أكثر المعتزلة بوجوب العوض والثواب واللفظ على الله تعالى، وهكذا العقاب لمن يستحقُّه، وذلك لأنَّ الله تعالى وعدهم وأوعدهم، والوفاء بما وعد وأوعد واجب عقلاً.

وقال غير المعتزلة من القائلين بالحسن والقبح والوجوب

العقلي: الوفاء بالوعد واجب، وأمَّا بالوعيد فغير واجب، لأنَّه حقُّ الله تعالى، ولا يجب عليه أن يأخذ حقَّ نفسه، وإنَّما ذلك إليه، يعفو عمَّن يشاء، ويعاقب من يشاء.

والبغداديون من المعتزلة قالوا: الأصلح واجب عليه تعالى، لأنَّ الأصلح وغير الأصلح متساويان بالقياس إلى قدرته، والقادر المحسن إلى غيره إذا تساوى شيئان بالقياس إليه وكان في أحدهما زيادة إحسان إلى غيره اختاره فيهما البتَّة.

وأتفقوا على أنَّ التكليف منه حسن، إذ فيه تعريض العباد لاستحقاق التعظيم والإجلال الذي لا يحصل لهم بدونه.

واللطف واجب، وهو ما يُقرَّب العبد من الطاعة ويُبعده عن المعصية.

والثواب على الطاعة واجب، وهو يشتمل على عوض المشقَّة التي يشتمل عليها القيام بالطاعة مع التعظيم والإجلال.

والعوض واجب على الآلام التي تصل إلى غير المكلفين، كالأطفال والبهائم.

فهذه جملة ما قالوا في هذا الباب.

وعند أهل السُّنَّة أنَّه لا واجب على الله تعالى، ولا يقبح منه شيء، ولا يفعل شيئاً / [[ص ٤٥٤]] لغرض البتَّة، فإنَّ الفاعل لغرض مستكمل للغرض، ولا يجوز عليه تعالى الاستكمال.

والمعتزلة قالوا: إنَّه تعالى يفعل لغرض يستكمل به غيره، وإلَّا لكان فعله عبثاً، والعبث منه تعالى قبيح.

والحكماء قالوا: إنَّ علمه بما فيه المصلحة سبب لصدور ذلك عنه، وهو بوجه قدرته، وبوجه علمه، وبوجه إرادته، من غير تعدُّد فيه، إلَّا باعتبار القياس العقلي. ويُسمُّون تلك الإرادة بالعناية.

فصل: صدور الممكنات عن الباري تعالى شأنه:

قالت الحكماء: الواحد لا يصدر عنه من حيث هو واحد إلَّا شيء واحد، وذلك لأنَّه إن صدر عنه شيئان، فمن حيث صدر عنه أحدهما لم يصدر عنه الآخر وبالعكس، فإذن صدرا عنه من حيثين. والمبدأ الأوَّل تعالى واحد من كلِّ الوجوه، فأوَّل ما يصدر عنه لا يكون إلَّا واحداً. ثمَّ إنَّ الواحد يلزمه أشياء، إذ له اعتبار من حيث ذاته، واعتبار بقياسه إلى مبدئه، واعتبار للمبدأ بالقياس إليه. وإذا تركَّبت الاعتبارات حصلت اعتبارات كثيرة، وحينئذٍ يمكن أن يصدر عن المبدأ الأوَّل بكلِّ اعتبار شيء. وعلى هذا الوجه تكثر الموجودات الصادرة عنه تعالى.

يوم من رمضان وقبح صوم اليوم الذي بعده، فإنه لا طريق للعقل إلى العلم بذلك لولا ورود الشرع.

أمّا الأمور الضرورية فقد نبّهوا عليها بصورتين: إحداهما: أنّ العقلاء متفقون على حسن الأمور المذكورة وقبحها، وليس ذلك من جهة الشرع فقط، فإنّ الكفّار كالبراهمة وغيرهم مع إنكارهم للشرائع يحكمون بذلك، ولا لملائمة الطبع ومنافرته، فإنّ الطباع في الخلق مختلفة، / [[ص ١٠٥]] فكثير من الأمور تنفر عنها طبع إنسان ويميل إليها طبع آخر مع اتّفاقهم على الحكم بهذه القضايا. فظهر أنّها قضايا عقلية كلية وليست نظرية وإلا لما حصلت لمن لا يتأهل للنظر كالعوام، فهي إذن قضايا تضطرّ العقول إلى الحكم بها.

الثانية: أنّ العاقل إذا قيل: (إنّ صدقت فلك دينار وإن كذبت فلك دينار)، واستوى الصدق والكذب بالنسبة إليه بحيث لا يتصور وراء كونها صدقاً وكذباً مرجحاً آخر لأحدهما، فإنّا نعلم بالضرورة أنّه يختار الصدق على الكذب، وذلك لا اضطرار عقله إلى الحكم بحسنه وقبح الكذب لذاته.

لا يقال: لو كان العلم بحسن هذه وقبحها ضرورياً لما حصل التفاوت بينه وبين العلم بسائر القضايا البديهية، لكن اللازم باطل فاللزوم مثله. بيان الملازمة: أنّ مقتضى البديهية لا تفاوت فيه. بيان بطلان اللازم: أنّا لسا عرضنا هذا العلم على العقل مع قولنا: (الواحد نصف الاثنين) وجدنا التفاوت حاصلًا بينهما بالضرورة. الثاني لو كان ضرورياً لما اختلف العقلاء فيه، وقد اختلفوا، فليس بضروري. والملازمة وبطلان اللازم بيّنان.

لأنّنا نجيب عن الأوّل بمنع الملازمة، ولا نسلّم أنّ الأوّليات غير قابلة للأشدّ والأضعف، فإنّ العلم بأنّ الواحد نصف الاثنين أجلى بكثير من العلم بكونه نصف عشر العشرين مع كونها ضروريين.

وعن الثاني: بمنع الملازمة أيضاً، والاختلاف إنّما كان لقبول القضايا الضرورية التفاوت كما بيّناه، وأمّا القضايا النظرية فبرهانها أنّه إن كان مطلق الصدق والكذب يلزمها الحسن والقبح لكونها صدقاً وكذباً، فالصدق الضارّ والكذب النافع كذلك، لكن الملزوم حقّ فاللازم حقّ. بيان الملازمة: أنّ مطلق الصدق والكذب جزءان من الصدق الضارّ والكذب النافع، وقد لزمتها الحسن والقبح / [[ص ١٠٦]] لذاتيهما فلزم ما تركّب

وأما المتكلمون فبعضهم يقولون: إنّ هذا إنّما يصحّ أن يقال في العلل والمعلولات، أمّا في القادر، أعني الفاعل المختار، فيجوز أن يفعل شيئاً من غير تكثير بالاعتبارات، ومن غير ترجيح بعضها على بعض.

وبعضهم يُنكرون وجود العلل والمعلولات أصلاً، فيقولون بأنّه لا مؤثّر إلاّ الله. والله تعالى إذا فعل شيئاً كالإحراق، مقارناً بالشيء كالنار، على سبيل العادة، ظنّ الخلق أنّ النار علّة، والإحراق أثره ومعلوله. وذلك الظنّ باطل، على ما مرّ بيانه.

* * *

قواعد المرام / ابن ميثم البحراني (ت ٦٩٩ هـ):

[[ص ١٠٣]] القاعدة الخامسة: في الأفعال وأقسامها وأحكامها:

وفيهما أركان: الركن الأوّل: وفيه أبحاث:

البحث الأوّل: في الفعل وأقسامه:

أمّا حقيقته فغنيّة عن التعريف، وأمّا اقسامه فمنه ما لا صفة له تزيد على حدوثة كحركة النائم والساهي، ومنه ما له ذلك.

وهو إمّا حسن أو قبيح، أمّا الحسن فإمّا أن لا يكون له صفة تزيد على حسنه أو تكون، والأوّل هو المباح، ويُرسّم بأنّه ما لا مدح ولا ذمّ في أحد طرفيه، / [[ص ١٠٤]] والثاني إمّا أن يستحقّ المدح بفعله والذمّ بتركه مع العلم بحاله والتمكّن منه وهو الواجب، أو يستحقّ المدح بفعله دون الذمّ بتركه إذا علم فاعله أو دلّ عليه وهو المندوب، ويقابلها المحذور والمكروه.

البحث الثاني: الحسن والقبح قد يُراد بهما ملائمة الطبع ومنافرته، وقد يُراد بهما صفة كمال أو نقصان، وهما بهذا المعنى ممّا يحكم العقل بهما عند الكلّ. وقد يُراد بهما كون الفعل على وجه يكون متعلّق المدح والذمّ عاجلاً والثواب والعقاب آجلاً، وهما بهذا المعنى شرعيّان عند الأشعرية نظريّان عند الفلاسفة، إذ عليهما بناء مصالح هذا العالم ونظام أموره.

أمّا عند أهل العدل فمنها ما يستقلّ العقل بدركه ومنها ما ليس كذلك، والأوّل فمنه ما يُعلم بالضرورة كشكر المنعم وردّ الوديعة والصدق النافع وقبح الكذب الضارّ والظلم وتكليف ما لا يُطاق، ومنه ما يُعلم بالنظر كالعلم بحسن الصدق الضارّ وقبح الكذب النافع، وما لا يستقلّ العقل بدركه فكحسن صوم آخر

فإن قلت: على تقدير التعريض لا يُقَطَّعُ بكذب في العالم، إذ لا كذب إلا ويمكن الإضرار فيه بحيث يصير صدقاً، وكذلك على تقدير القول بتخلُّف الأثر، لاحتمال أن يتخلَّف الحكم هناك لما منع لا نطَّلَع عليه.

قلت: على الأوَّل إنَّ العقل هو الحاكم بالقطع بالكذب، ولا يندفع ذلك باحتمال الإضرار، وكذلك لا يندفع جزمه بقبح الكذب باحتمال التخلُّف للمانع كما في سائر الأحكام العقلية الضرورية التي لا ينشلم بالاحتمالات السوفسطائية.

البحث الثالث: اتَّفَق أهل العدل على أنَّ العبد فاعل بالاختيار خلافاً للأشعرية، وإنَّ اختلفوا في العلم بذلك، فالجمهور منهم على أنَّه نظري، وأبو الحسين البصري على أنَّه ضروري، وهو المختار.

ثمَّ الذي يُنبه على كونه ضرورياً المعقول والمنقول:

أمَّا المعقول فمن وجوه: / [[ص ١٠٨]] الأوَّل: أنَّ كلَّ عاقل يعلم بالضرورة حسن المدح على الإحسان والذمَّ على الإساءة، وذلك فرع كون المحسن والمسيء فاعلين.

الثاني: أنَّنا نجد أفعالنا تابعة لقصودنا ودواعينا ومنتفية عند صوارفنا، ولا معنى للمختار إلا من كان كذلك.

الثالث: أنَّ أحدنا يزرع غيره ويعده ويلومه، وذلك يستلزم العلم بكونه فاعلاً بالضرورة.

الرابع: أنَّ العلم بذلك حاصل للأطفال والمجانين، فإنَّ أحدهم إذا رماه إنسان بأجرة يذمُّ الرامي دون الأجرة، بل للبهائم فإنَّ الحمار يفرُّ من الإنسان إذا قصد أذاه دون الحائط والنخلة، وذلك لأنَّه قد تقرَّر في فهمه قدرة الإنسان على أذاه دون الجهاد.

وأمَّا المنقول: فالقرآن والسنة مشحونان بنسبة الفعل إلى العبد وذمه على المعصية ومدحه على الطاعة، وذلك أشهر من أن يُذكر.

أمَّا أبو الحسن الأشعري فإنه زعم أنَّ قدرة العبد ومقدوره واقعان بقدرة الله تعالى، وأنَّه لا تأثير لقدرة في مقدوره أصلاً، إلا أنَّ الله تعالى أجرى عادته بأنَّه متى اختار الطاعة أو المعصية خلقها فيه وخلق فيه القدرة عليها، والعبد متمكِّن من الاختيارين، وسُمِّي تلك المكنة كسباً. وكذلك لأصحابه مذاهب في ذلك لا يحتمل ذكرها هذا المختصر لكنَّها مشترك في منع اختيار العبد.

حجَّتهم من وجوه: الأوَّل: أنَّ العبد حال الفعل إمَّا أن يمكنه الترك أو ليس، فإنَّ لم يمكنه فلا اختيار، وإنَّ أمكنه فإمَّا أن لا

عنها، إذ لازم الجزء لازم للكلِّ. وأمَّا حقبة الملزوم فقد سبق بيانها.

وأمَّا ما يحتاج العقل في الحكم بحسنه وقبحه إلى الشرع فقالوا: لولا اختصاص كلِّ من الحسن والقبيح بما لأجله حسن وقبيح لكان تخصيص الشارع أحدهما بالحسن والآخر بالقبح ترجيحاً بلا مرجح.

احتجَّ الخصم بأمور: أحدها: أنَّ من صور النزاع تكليف ما لا يطاق، فنقول: لو كان قبيحاً لما فعله الله تعالى، لكنَّه فعله كما في تكليف الكافر بالإيمان مع علمه بأنَّه لا يؤمن، وعلمه بأنَّه متى كان كذلك كان الإيمان منه محالاً، فأتجَّ أنه غير قبيح.

الثاني: لو قبح شيء فإمَّا من الله وهو باطل بالاتفاق، أو من العبد وهو أيضاً باطل، لأنَّ ما يصدر منه يكون على سبيل الاضطرار، لما ثبت أنَّه يستحيل صدور الفعل عنه بدون الداعي، ومع وجود الداعي يجب الفعل، فلا يقبح من المضطرَّ شيء.

الثالث: إنَّ الكذب قد يحسن إذا تضمَّن خلاص نبيٍّ من ظالم يريد قتله.

والجواب عن الأوَّل: لا نُسلم أنَّه فعله، وأمَّا تكليف الكافر بالإيمان فلا نُسلم أنَّه ممَّا لا يُطاق. وبيانه: أنَّ الإيمان ممكن في نفسه، والكافر عالم بقدرته عليه، فكان إذن تكليفاً بما يُطاق. فأمَّا علم الله تعالى فلا نُسلم أنَّه موجب لعدم الإيمان، بل يطابق بقبح الفعل منه، على معنى أنَّه لو فعله لذمَّ عليه، والخصم ينكر وجود القبيح العقلي أصلاً ويقول فيما هو قبيح عندنا لو فعله الله تعالى لما قبح منه، فالإتفاق منه إذن لفظي. سلَّمناه لكن لِم لا يقبح من العبد؟

فأمَّا وجوب الفعل عن الداعي فقد بيَّنَّا أنَّ ذلك لا ينافي الاختيار.

/ [[ص ١٠٧]] وعن الثالث من وجوه: أحدها: أنَّ عندنا إذا تعارض قبيحان حكم العقل بوجوب العمل بأضعفها قبيحاً مع الشعور بقبح الأقوى، وهناك كذلك فإنَّ الكذب وإن كان قبيحاً إلا أنَّ ترك انجاء النبيِّ مع القدرة عليه أقبح، فجاز القبيح للخلاص ممَّا هو أقبح منه.

الثاني: لا نُسلم حسن الكذب، وإنَّها يحسن هناك التعريض، وأنَّ في المعارض لمندوحة عن الكذب.

الثالث: أنَّ القبيح وإن لزم عن الكذب لكن قد يتخلَّف الأثر عن المؤثر للمانع.

حركات العبد في نومه أو يقظته غير شاعر بها. نعم قد لا يكون شاعراً بشعوره بها، وليس كلامنا فيه.

وعن الثالث: لِمَ لا يجوز أن يقع مراد أحدهما دون الآخر؟ فيقع مراد الله تعالى. ولا نُسلم تساوي القدرتين، بل تتفاوتان بالقوة والضعف، والضعيف ينازع القوي. أو يقع من العبد، لأنَّ الله تعالى لَمَّا خلقه وهَيَّاهُ للفعل وخلق القدرة والعلوم التي تنتهي إليها إرادته فيه فَوَضَّ إليه فعله ليستحقَّ بطاعته الثواب ومعصيته العقاب اللذين لا يحسن في العقل إيصال أحدهما إليه بإجباره عليه.

فإن قلت: فيلزم أن يتخلف مراد الله تعالى عن مجموع قدرته وإرادته مع تحققها.

قلت: فرق بين إرادة الله تعالى لما يفعله وبين إرادته لما يفعله العبد، والإرادة الأولى هي التي يجب معها الفعل، فلم قلت: إنَّ الثانية كذلك؟

فأمَّا حديث الكسب فهو اسم بلا مسمَّى، لأنَّ تلك الممكنة وذلك الاختيار إنَّ كان من فعل العبد فهو فاعل أو من فعل الله تعالى فهو كسائر الأفعال المخلوقة فيه.

* * *

المتخذ من التقليد (ج ١) / سيد الدِّين الحمصي (ق ٧٥هـ):

[[ص ١٦١]] وإذ قد بيَّنَّا أنَّه تعالى لا يفعل القبيح، فلا بدَّ من أن نبيِّن أنَّ العباد فاعلون. وذلك لأنَّ في العالم قبائح من الظلم والكذب والمفسدة والعبث وغيرها، وهي حوادث، فإذا لم يكن من فعل الله لما بيَّنَّاه من أنَّه لا يفعل القبيح وجب أنَّ / [[ص ١٦٢]] يكون من فعل العباد، ولأنَّ ما استدللَّ به المشايخ على أنَّه لا يفعل القبيح مبنيٌّ على أنَّ العباد فاعلون لتصرُّفاتهم، لأنَّهم يرجعون في ذلك إلى أنَّ المخير بين الصدق والكذب لا يختار الكذب إذا استوى الصدق والكذب عنده في غرضه على ما حكيناه عنهم. وهذا بناءٌ على أنَّه فاعل لما يقع منه، وإلا كان يمكن أن يقال: إنَّها لم يختره لأنَّه لم يخلق فيه.

وقد اختلفت الأمة في هذه المسألة، فذهب جهم بن صفوان إلى أنَّ العباد ليسوا فاعلين ولا مكتسبين لأفعالهم، وإنَّها هم محالُّ الأفعال.

وذهب النجَّار والأشعري إلى أنَّ العباد مكتسبون لتصرُّفاتهم وليسوا محدثين لها.

يتوقَّف وجود الفعل على مرجِّح وهو محال، أو يتوقَّف عليه فذلك المرجِّح إنَّ كان من فعله عاد التقسيم فلا بدَّ أن ينتهي إلى / [[ص ١٠٩]] مرجِّح لا يكون من فعله دفعاً للدور أو التسلسل.

ثمَّ ذلك المرجِّح إمَّا أن لا يجب معه الفعل، فيكون الطرفان ممكنين، فيفتقر رجحان أحدهما على الآخر إلى مرجِّح آخر، فلا يكون المرجِّح الأوَّل كافياً، وقد فُرِضَ كذلك، هذا خلف. وإمَّا أن يجب معه، وذلك منافٍ للتمكُّن من الطرفين الذي هو معنى الاختيار.

الثاني: لو كان العبد فاعلاً لكان عالماً بتفاصيل أفعاله، واللازم باطل فالملزوم مثله. بيان الملازمة: أنَّ تخصيص الشيء بالإيجاد والقصد إليه يستدعي تصوُّره وتميُّزه عن غيره، ولا يكفي في حصول الجزئي قصد كلي، لأنَّ نسبة الكلي إلى الجزئيات واحدة، فلا تخصيص لأحدهما إذن بالإيجاد، فلا بدَّ من قصد جزئي، وهو مشروط بالعلم الجزئي. وأمَّا بطلان اللازم: فإنَّ الإنسان يتحرَّك حركات جزئية كثيرة لا شعور له بها كحركات أجنانه وجزئيات حركاته في طريقه الطويلة وحركات النائم والساهي.

الثالث: لو كان العبد فاعلاً مختاراً أمكن أن يخالف مراده مراد الله تعالى، فبتقدير أن يريد الكفر ويريد الله منه الإيمان فإمَّا أن لا يقع وهو محال لأنه إخلاء عن النقيضين، أو يقع معاً وهو جمع بين النقيضين، أو يقع مراد أحدهما دون الآخر وهو باطل، لأنَّ قدرة كلٍّ من القادرين مستقلة بالتأثير في مراده، فليس وقوع أحدهما أولى من الآخر، وإذا بطلت هذه الأقسام على ذلك التقدير بطل ذلك التقدير اللازم لكونه مختاراً.

والجواب عن الأوَّل: أنا لا نُسلم أنَّ الفعل يتوقَّف على مرجِّح يجب معه الفعل، وهي إرادة تتبع تصوُّر أنَّ في ذلك الفعل مصلحة هو الداعي، وذلك الداعي قد يكون ضرورياً فيكون من الله، وقد يكون نظرياً فيستند إلى علوم ضرورية / [[ص ١١٠]] دفعاً للدور أو التسلسل، لكن لا نُسلم أنَّ استناد ذلك المرجِّح بالآخرة إلى الله.

ووجوب الفعل عنه ينافي الاختيار، فإنَّ استواء الطرفين بالنسبة إلى القدرة وإلى الممكن نفسه وتصورُّ العبد لإمكانها أمور لا تنافي الوجوب المذكور عن الإرادة.

وعن الثاني: لا نُسلم بطلان اللازم، ولا نُسلم أنَّ شيئاً من

وإنما قلنا: إن هذا معنى الفاعل، لأنَّ المعقول من الفاعل المختار هو الذي يُؤثر على سبيل الداعي، والمعقول من كونه مؤثراً في الشيء أن يكون الشيء حادثاً به. ولأجله إذا ثبت ذلك فهذا المعنى معلوم ضرورةً في تصرُّفاتنا معنا. وكذا نعلم ضرورةً أنَّ العقلاء يعلمون باضطرار أن تصرُّفات العباد حادثة بهم ومن جتهتهم، لأنَّهم يتلطفون في استدعاء الفعل منه ويعطونه ويزجرونه عن تركه ويحتالون بكلِّ وجهٍ ليفعله ويدعونه على فعل ما يكرهونه ويفضونه عليه ويمدحونه على فعل ما يوافق أغراضهم ويريدونه.

فعند هذا نعلم باضطرار أن العقلاء ساكنو النفوس إلى أنَّ الفعل بالعبء يوجد، ولا يشكُّون فيه ولا يداخلهم فيه شبهة، لأنَّ معاملتهم التي حكيناها تقتضي ذلك. ولو لم يُعلم ذلك باضطرار لصحَّ الاستدلال بما ذكرناه من استحسانهم أمر الغير بالحسن، ومدحهم له عليه ونبيه عن القبيح وذمُّه عليه على / [[ص ١٦٤]] أنه فاعل. بأنَّ يقال: قد علمنا حسن أمر الغير بالحسن ومدحه عليه ونبيه عن القبيح وذمُّه عليه، وأنَّه لا يحسن مدحه ولا ذمُّه على لونه أو طوله أو قصره، وكذا لا يحسن أمر الجهاد بشيء ونبيه عنه. فلولا أنَّ ذلك الفعل واقع من جتهتهم وحدث بهم لما حسن أمرهم بشيء، ولا نهيهم عن شيء ولا مدحهم على البعض وذمُّهم على البعض، كما لا يحسن ذلك في ألوانهم وطولهم وقصرهم، وكما لا يحسن في الجهاد.

وهذه هي طريقة الشيوخ في الاستدلال على أن العباد محدثون لتصرُّفاتهم، ويمكنهم الاستدلال على ذلك بما ذكرناه من قبل، وهو أن في العالم قبائح مثل الظلم والكذب وغيرهما، مع علمنا بأنَّها إنما قبحت لوجوه مخصوصة، وأنَّه لا يتغيَّر قباحتها باختلاف فاعليها، وعلمنا بأنَّه تعالى لا يفعل القبيح على ما مرَّ، فلا بدَّ من أن يكون لهذه القبائح فاعل، لأنَّها حوادث، فيجب أن يكون العباد هم الفاعلون لها، وإلا كانت حوادث لا فاعل لها.

فإن قيل: كيف تدعون العلم الضروري بكون العباد محدثاً لتصرُّفهم مع وقوع الخلاف من جهامير من العقلاء فيه، ومع إيراد الشبهة الغامضة في خلاف ما يذهبون إليه؟

قلنا: إنَّما يخالف في هذه المسألة متكلمو المخالفين وعلماءهم دون عوامهم، وليس في متكلمهم الكثرة التي تمنع من الجدِّ فيما يُعلم ضرورةً. ثمَّ ومعاملة متكلمهم أيضاً تكذِّبهم، لأنَّهم أبداً لا

ثمَّ اختلفوا في معنى الكسب، فمنهم من قال: الكسب وصف للفعل يحصل بالعبء وقدرته. ومنهم من قال: معنى الكسب هو تعلُّق قدرة العبد بالتصرُّف الواقع فيه من دون أن يكون لقدرته فيه أثر.

وذهب أهل العدل من الشيعة والمعتزلة إلى أن العباد فاعلون محدثون لتصرُّفاتهم. ثمَّ اختلفوا فذهب أبو الحسين وأصحابه إلى أن هذا يُعلم ضرورةً. وذهب أبو علي وأبو هاشم إلى أنه يُعلم بالدليل، وإنَّما المعلوم ضرورةً تعلُّق التصرُّف بهم على طريق الجملة من دون أن يُعلم أنَّهم محدثون لها.

والواجب أن تُبين معنى الفاعل، ثمَّ ننظر في أن ذلك المعنى هل حصل في العباد مع تصرُّفاتهم أم لا؟

فذكر أصحاب أبي هاشم: أن معنى الفاعل هو من وجد ما كان قادراً عليه. وإذا كان كذلك فاستدلَّ لهم على أن زيدا فاعل يكون استدلالاً على أنه وجد ما كان زيدا قادراً عليه، وهذا لا يوافق مذاهبهم. وذلك لأنَّ عندهم أنَّهم يعلمون أولاً كونه فاعلاً، ثمَّ يستدلُّون بكونه فاعلاً على أنه قادر، ثمَّ يعلمون بدليل آخر أن اقتداره متقدِّم على فعله. وبعد، فإنَّهم محدثون القادر بأنَّه المختصُّ بحال لمكانه يصحُّ منه الفعل، فيذكرون الفعل في حدِّ القادر، فإذا قالوا: الفاعل هو الذي وجد ما كان قادراً عليه، كانوا قد ذكروا القادر / [[ص ١٦٣]] في حدِّ الفاعل، فيكون تحديداً لكل واحدٍ من اللفظين بالآخر.

فالصحيح أن يقال: الفاعل المختار هو الذي حدث به الشيء على سبيل الداعي، فيدخل في هذا الحدُّ جميع الأفعال المبتدأ والمتولَّد. وذلك لأنَّ المتولَّد أيضاً يقع بحسب الداعي، ولكن بواسطة سببه. ألا ترى أن من دعاه الداعي إلى الرمي في سمت مخصوص فولد رميه إصابة شيء في ذلك السم، فإنَّ إصابته في ذلك السم بحسب داعيه، وقد يدعو الداعي إلى كثير من المتولِّدات بالأصالة كالكتابة وغيرها. ويدخل الساهي والنائم في هذا الحدِّ إذا فعلا، لأنَّهما أيضاً يفعلان بحسب الداعي، ولكنَّهما لا يتذكَّران عند الانتباه داعيها. وإن شئت قلت: الفاعل هو الذي يحدث به الشيء على سبيل الصحَّة، ويدخل فيه جميع الأفعال، وفعل الساهي والنائم أيضاً على جميع الأقوال، لأنَّ من لا يُثبت للساهي داعياً فإنَّه يقول فيما يحدث عنه: إنَّه حدث على طريق الصحَّة.

/ [[ص ١٦٦]] تعصي المَلِك، والدابة قد لا تسير على ما يريده راكبها. ألا ترى أنه ربما أراد الراكب أن يعبرها حوض ماء فلا تعبر، أو يُسَيِّرُها في وجهه سبع فلا تسير، فأما الملجأ فلو تغير داعيه مع بقاء داعي الملجئ على ما كان، فإنه لا يقع منه ما أراد الملجئ، وإنما يجب حصول ما أُلجئ إليه لداعيه لا لداعي الملجئ.

وكذا مراد أهل الجنة إنما يجب وقوعه بحسب داعيه تعالى لا لأجل داعيهم، ولهذا لو أراد أحدهم أن يبلغه الله درجة النبي لما حصل ذلك.

وكذا يسقط اعتراضهم بوقوع سمن الدجاج والغنم بحسب دواعي الإنسان، لأن ذلك أيضاً مما لا يجب، بل يختلف الحال فيه.

أما قولهم: (قد يحصل اللون بحسب دواعينا، كاحمرار جسم الحي عندما نضربه وتبييض الناظف عندما نريده)، فالجواب عنه: أن اللون المشار إليه في الموضوعين ليس بحادث، إنما الحمرة لون الدم المنزعج من باطن جسم الحي إلى ما يجاور بشرته. وعلى هذا فإنه لو ضرب على موضع جاسئ من الحي كأسفل قدميه لم تظهر تلك الحمرة. وأما بياض الناظف فهو بياض البيض، فيضاف إلى ما في الدبس من الأجزاء البيض، ويذهب أكثر ما في الدبس من الأجزاء السود بإيقاد النار تحته لخفتها أو تصير مغمورة بين الأجزاء البيض، فهو ليس بلون حادث. وعلى هذا فإنه لو تركت النفس في الطنجير وأوقد النار تحته وضربه الضرر الشديد على ما يفعله بالناظف فإنه لا يحصل ذلك البياض.

وكذا يسقط باعتبار الوجوب الذي ذكرنا قولهم: (جوزوا أن يكون هذه التصرفات يخلقها الله فيكم بحسب دواعيكم)، لأنه لو كان كذلك لما وجب وقوعه بحسب قصودنا ودواعينا، بل كان يجوز وقوع الخلف فيها.

ومن وجه آخر يسقط سؤالهم هذا: وهو أن معنى الفعلية والفاعلية ينبغي أن / [[ص ١٦٧]] يكون معقولا مفهوماً لنا قبل إضافة الفعل إلى فاعل معين، ولا يعقل من مضي الفعلية إلا وجوب وقوع الفعل بحسب دواعي من قبل أنه فاعله ما ذكرناه من قبل، من أن الفاعل هو من حدث الشيء به على سبيل الدواعي. ولهذا فإن من يضيف تصرف العبد إلى الله تعالى يعتقد أنه واقع بحسب مشيئته تعالى ودواعيه، وإذا كان كذلك فهذا المعنى معلوم محقق فينا مع تصرفنا، فيجب القطع على أنه فعلنا، فلا يتصور أن نجوز أن لا يكون فعلنا. ما هذا إلا كما إذا اختلف

يذمون إلا من ظلمهم وأساء إليهم ولا يمدحون إلا من أحسن إليهم، ولا يحقدون إلا على المسيء إليهم ولا يعتقدون الجميل إلا في المنعم عليهم، ولو رمي واحد منهم بحجر فإنه لا يذم الحجر وإنما يذم الرامي.

يوضح ما ذكرناه ما حكى من أن ثمامة كان في مجلس بعض الخلفاء، وأبو العتاهية الشاعر حاضر، فالتمس أبو العتاهية من الخليفة مناظرة ثمامة، فأذن / [[ص ١٦٥]] له الخليفة في مناظرته، فحرّك أبو العتاهية يده وقال: من حرّك هذا؟ فقال ثمامة: من أمته زانية، فقال أبو العتاهية: يا أمير المؤمنين، أشتمني، فقال ثمامة: يا أمير المؤمنين، ترك مذهبه. فانقطع أبو العتاهية.

أما شبههم التي يوردونها، فليس بأغمض من شبه السوفسطائية، كقولهم: يرى العنبة في الماء كالإجاصة، ونرى المرئي معوجاً في الماء، وراكب السفينة يرى الشط كأنه سائر. ثم إن هذه الشبهات لا تزيلنا عن العلم والثقة بالمشاهدات، فكذلك شبه المخالفين في المخلوق.

وقد استدلل الشيوخ أيضاً في المسألة بأن قالوا: تصرف العبد يجب وقوعه بحسب قصده وداعيه، وانتفاؤه بحسب صارفه. وعنوا بوجوب الوقوع استمرار وقوع التصرف بحسب الداعي لأجلها، ألا ترى أن العطشان العالم بما في شربه الماء من اللذة وتسكين عطشه، إذا لم يعتقد فيه ضرراً أو فوت منفعة أعظم منه، فإنه لا بد من أن يقع منه الشرب، والعالم بما في النار من الإحراق والمضرة إذا لم يعتقد فيه منفعة أعظم من مضرتها أو اندفاع ضرر أعظم منها لا بد من أن يتجنبها؟ فلو لا أن تصرفه من فعله لما وجب وقوعه بحسب قصده وداعيه، ولا انتفاؤه بحسب صوارفه كتصرف غيره.

ولقائل أن يقول لهم: إذا كنتم تعلمون وجوب وقوع تصرف العبد بحسب دواعيه ضرورة فقد علمتموه فاعلاً ضرورة، إذ قد بينا الفاعل هو الذي حدث الشيء على سبيل الدواعي.

قالوا: وقد سقط باعتبار الوجوب الذي ذكرناه الاعتراض بوقوع تصرف العبد بحسب إرادة السيّد وتصرف الرعية بحسب إرادة المَلِك، وسير الدابة المروضة بحسب إرادة راكبها، ووقوع فعل الملجأ بحسب إرادة الملجئ، ووقوع ما يريده أهل الجنة من الله تعالى. وذلك لأن شيئاً من ذلك لا يجب وقوعه بحسب داعي المذكورين. ألا ترى أن العبد قد يعصي سيده، وكذا الرعية قد

وربما لا يتعلّق بالعبء الوجه المؤثّر في حكم فعله، وذلك ككون الاعتقاد جهلاً وكفراً، وكون شرب الخمر أو الزنا مفسدة. وذلك لأنّه لا يمكنه أن يقلب الجهل علماً، إذ ليس في وسعه تصيير المعتقد على ما تعلّق اعتقاده به، ولا يمكنه تصيير المفسدة مصلحة، وكون الفعل ملدّاً أو مولماً يتعلّق بمقارنة الشهوة والنفرة له. وذلك أيضاً ليس في وسعه.

ولو كان ما ذكره السائل - من أنّه لا يمكن العبد أن يجعل بعض تصرّفاته القبيحة حسنة - دليلاً على أن العبد ليس بفاعل له، فليدّل نظيره على أن الله تعالى ليس بفاعل أيضاً، لأنّه لا يمكنه أن يجعل أفعاله قبيحة على مذهبهم في أن القبيح إنّما يقبح بالنهي، ولا يكون خالقاً لتصرّف العبد من حيث إنّّه لا يمكنه أن يجعل القبيح منه حسناً، إذا قبح فعل العبد إنّما هو لتعلّق نهيته تعالى القديم به، وليس في المقدور تغيير تعلّق ذلك النهي بالقديم على مذهبهم، فيبقى الفعل بلا فاعل، إذ ليس هو فعل العبد ولا خلق الله على ما بيّناه.

/ [[ص ١٦٩]] وأمّا ما قاله في الكتابة، فإنّما يقع التفاوت فيها لأنّ الكتابة ليست مجرد الفعل، وإنّما هو فعل محكم يحتاج فاعلها إلى علم بها وآلة يفعلها بها، فإنّما يقع التفاوت بسبب تفاوت في الآلة، أو بسبب أن لا يكون ماهراً في العلم بها. فأما إذا لم يقع التفاوت في الآلة، وكان مستكمل العلم بها ماهراً فيها، فإنّه يمكنه أن يكتب ثانياً وثالثاً مثل ما كتبه أولاً، بل يمكنه أن يروّر على خطّ غيره، بحيث لا يُفرّق بينه وبينه.

فإن قيل: أليس في مقدور الله تعالى عندكم أن يخلق في محلّ فعلكم مثل فعلكم؟ كأن يخلق في يدكم الحركة إلى الجهة التي تحركونها إليها. فلو فعل ذلك، أكنتم تُفرّقون بين ما حصل بكم من الحركة وبين ما حصل بالله تعالى؟ فهذا ممّا لا وجه له، ولا يمكنكم ادّعاؤه، إذ كيف يحصل التميّز بين المثليين في محلّ واحد. وإذا لم تُفرّقوا بينهما فتجدون حالكم مع جميع ما حصل فيكم حالة واحدة من وقوعه بحسب قصدكم وداعيكم، ومع ذلك فليس كلّ فاعلاً لكم، فكيف يصحّ استدلالكم بوقوع الفعل بحسب قصدكم وداعيكم، على أنّه فعل لكم؟

قلنا: إن اخترنا أن جمع المثليين في محلّ واحد لا يصحّ لفقد التميّز بينها على ما تقولونه، كان هذا السؤال ساقطاً عنّا. وإن لم نختَر هذا المذهب وأجزنا اجتماع المثليين في محلّ واحد، كان لنا أن

شخصان في زيد مثلاً أنّه ابن عمرو أو ابن بكر، فإنّ تحقيق القول في ذلك إنّما ينكشف بأن تُحقّق معنى البنوّة والأبوّة. فإذا علّم أنّ ابن الرجل من كان مخلوقاً من مائه أو مولوداً على فراشه شرعاً، وعلّم أنّ زيداً مخلوق من ماء عمرو مثلاً أو مولود على فراشه، لم تبق شبهة في أنّه ابنه، ومن خالف في ذلك بعد تحقّق ذلك المعنى يكون جاحداً.

فإن قيل: كيف تقولون: يجب وقوع الفعل بحسب قصد الفاعل وداعيه، وقد علمنا أنّه يقصد إلى أنّه يُوقع إيماناً فيقع كفراً، على ما نعلمه من حال اليهود والنصارى ومخالفني الإسلام، فإنّهم لا يقصدون إلى أن يكفروا فيقع اعتقادهم كفراً. وربّما يقصد إلى أن يُوقع الفعل ملدّاً فيقع مولماً، أو يقصد إلى أن يُوقعه مولماً فيقع ملدّاً، كذا يقصد الكاتب إلى أن يكتب مثل ما كتبه أولاً فلا يقع، فكيف تقولون: يقع فعله بحسب قصده وداعيه؟

قلنا: ما ذكرناه من وقوع تصرّف العبد بحسب قصده وداعيه صحيح لا غبار عليه، ولا يعترضه ما ذكره السائل. وبيانه: أن كلّ واحد ممّن أشار إليه السائل لم يقع منه إلّا ما دعاه الداعي إليه، ألا ترى أنّ اليهودي أو النصراني لا يقصد إلّا إلى اعتقاد نبوة موسى أو عيسى واعتقاد نفي نبوة نبيّنا ﷺ، فيقع منه ذلك ولا يقع منه اعتقاد آخر. والجراح لا يقصد إلّا إلى بطّ الدمل، ولا يقع منه إلّا ذلك. وشارب الخمر قصد إلى شربها فوقه منه. والكاتب إذا قصد إلى كتابة: / [[ص ١٦٨]] (بسم الله الرحمن الرحيم)، ودعاه الداعي إليها لم يقع منه كتابة أخرى. فجميع هذه الأفعال واقعة بحسب دواعي فاعلها.

أمّا ما أشار إليه السائل ممّا اختلف فيه هذه الأفعال، فهي أحكام زائدة على حدوث الفعل تابعة لوجوه هي قرائن منضمّة إلى الأفعال.

فالوجه الذي يتعلّق به الحكم ربّما يتعلّق بالعبء فيمكن تقريره، وذلك كدخوله دار الغير، فإنّه إنّما يحسن باعتبار أن يدخلها بإذن صاحبها، ويقبح إذا لم يكن بإذن صاحبها، فيمكنه أن يُوقعه قبيحاً بأن يدخلها من غير إذن صاحبها، ويمكنه أن يُوقعه حسناً بأن يدخلها بإذنه. وكسجوده فإنّه إنّما يحسن أن يقصد به عبادة الله تعالى، ويقبح إذا قصد الرياء والسمعة أو عبادة غير الله تعالى. وفي مقدوره أن يقصد به كلّ واحدٍ منها على الانفراد، لا جرم أنّه يمكنه أن يُوقعه حسناً أو قبيحاً.

/ [[ص ١٧١]] قلنا لهم: تعلقت قدرته به على أن يوجد بها
أو يحصل على صفة بها؟
إن قالوا: لا.

قلنا: فأبي فائدة في تعلق القدرة؟ وأي أثر له في استحقاق
العبد الذم على القبيح؟ مع أنه مخلوق فيه والقدرة عليه أيضاً
مخلوقة فيه، وتعلقها به راجع إليها، لا أثر للعبد في شيء من ذلك.
وإن قالوا: يحصل الفعل بقدرة العبد على صفة.

قلنا: وما تلك الصفة؟

إن قالوا: هي الوجود.

قلنا: فقد وافقتونا على الحق.

وإن قالوا: هي صفة أخرى.

قلنا: فالعقلاء إنما يذمون من آلمهم، لأنه ألمهم لا من حيث إن
إيلاهم حصل بالمولم على صفة. وهل هذا إلا كمن ضربه غيره
بخشبة سوداء فلا يلوم الضارب، وإنما يلوم من سؤد الخشبة، ثم
يقال لهم: وما تلك الصفة؟ اعقلونها، فإننا لا نعقل صفة للفعل
تحصل بالعبد، سوى الحدوث وما يتبعه.

إن قالوا: أليس الواحد منّا يفصل بين حركته الاختيارية وبين
حركته الاضطرارية، كحركة عروقه الضوارب؟ فتلك التفرقة
هي الصفة الحاصلة بالعبد، وهي التي نسميها كسباً.

قلنا: التفرقة المشار إليها آتلة إلى العبد الفاعل لا إلى الفعل،
لأن التفرقة راجعة إلى أنه يختار إحدى الحركتين، ولا يختار
الأخرى، وهذا على ما ترى وصف للفاعل وللفاعل.

/ [[ص ١٧٢]] ثم يقال لهم: ولو علقت الصفة التي أثبتوها

للفعل، لم قلتم: إنها حصلت بالعبد؟

فلا بد من أن يقولوا: من حيث إنها حصلت بداعي العبد.

فنقول لهم: وهذا قائم في حدوث الفعل، فعلقوه به. ويقال لهم
أيضاً: أفي وسع العبد بعد خلق الله تعالى الفعل فيه وخلق القدرة عليه
أن لا يكتسبه ولا يحصله على تلك الصفة أو ليس في وسعه ذلك؟

فمن قولهم: ليس في وسع العبد الامتناع من اكتساب الفعل
عند خلق الله تعالى الفعل والقدرة عليه فيه.

قلنا: فأبي فائدة في إثبات هذه الصفة وتعلقها بالعبد مع أنه
مجبر عليها؟ وأي تأثير لذلك في استحقاق المدح والذم؟ وما
الفرق بينكم وبين جهنم في ذهابه إلى الجبر؟ إلا من حيث إنكم
أضفتم إلى الجبر أمراً غير معقول.

نقول: لو كان الأمر على ما قدره السائل، لكننا نجد حالنا مع ما قد
حصل فينا كحالنا إذا فعلنا فعلاً وغيرنا في الشاهد يعيننا عليه.

وتحقيق القول فيه: أننا كنا نعلم أن جميع ما حصل فينا هو ما
بنا، وإنما الحاصل بنا بعضه على الجملة من غير تميز.

وقد قالوا حيث استدلتها المشايخ عليهم بحسن المدح والذم:
أليس يُذم الأسود بسواده، والناقص الخلقه كالأعور والأعمى
بنقصانه؟ ويمدح الصبيح الوجه بصباحته، والقادر القوي
بقدرته؟ فكيف يصح الاستدلال بحسن المدح والذم؟

/ [[ص ١٧٠]] والجواب عنه: أن استدلال المشايخ إنما هو
بمدح وذم يقعان على طريق المجازاة، [و] ليس كذلك ما أشاروا
إليه، لأن ذلك ليس واقعاً على طريق المجازاة، وإنما هو إخبار عن
نقيصة أو فضيلة، وعلى هذا فإنه يمكن أن يُصرح الذم العبد على
القبيح الواقع منه، بأن يقول له: ولم فعلته وعدلت من الحسن؟
ومثل هذا لا يمكن في الأسود والأعور والأعمى، بأن يقال: لم
كنت أسود أو أعور أو أعمى؟

وقد قالوا أيضاً: إنما يحسن مدح العبد وذم على التصرف الواقع
منه وأمره به ونهيه عنه دون سواده وتخطيطه، لأنه مكتسب له وليس
مكتسباً لسواده وتخطيطه، على ما حكيناه عنهم في الكسب.

فيقال لهم: ما تعنون بالمكتسب؟

إن قالوا: هو من وجد في بعضه حركة أو سكون مع قدرة.

قلنا لهم: أفوجد العبد بتلك القدرة الحركة أو السكون أو
تحصله على صفة؟
فإن قالوا: لا.

قلنا: قد نفيتم عن الذي سميتموه قدرة معنى القدرة، فلم
كانت القدرة قدرة على الحركة ولم تكن قدرة على السواد إن كان
الأمر على ما تقولونه؟ بل لم كانت القدرة قدرة على الحركة أولى
من أن تكون الحركة قدرة على القدرة؟ إذ لا يحصل أحدهما على
صفة بالآخر. ثم إذا كان هذا معنى الكسب فكأنكم قلتم: إنما
يحسن ذم العبد على القبيح لأنه خلق فيه وخلق فيه قدرة، ولم
يحسن ذم على سواده لأنه خلق فيه وحده، وأي عقل يقبل أنه
يحسن ذم الإنسان بأن خلق فيه شيئان، ولا يحسن ذم إذا خلق فيه
شيء واحد؟ وأي جريمة له في ذلك؟

فإن قالوا: المكتسب هو الذي تعلقت قدرته بالفعل الواقع
فيه.

ولا يمكن صرف ذلك إلى العادة على ما يذهب إليه أبو علي،
لأنه لو كان كذلك لتصور وقوف الثقل في الجو من دون أن
يكون معلقاً بعلاقة أو يكون على قرار، أو يسكنه قادر إما مبتدأً أو
متولداً بأن لا يخلق الله فيه الهوي، وخلافه معلوم.

ولا يقدر في ذلك قوله: (لو فعل تعالى على طريق التوليد
لوجب أن يحتاج في الفعل إلى السبب)، لأن المحتاج إلى السبب
هو الذي لا يمكنه أن يفعل الفعل ونظيره إلا بالسبب، والقديم
تعالى يقدر على مثل ما فعله بالسبب من / [[ص ١٧٤]] غير
سبب، فلا يكون محتاجاً إلى السبب. ألا ترى أن الطائر إذا صعد
على السطح بالسلم لا يكون محتاجاً في صعود السطح إلى السلم،
لأنه يمكنه صعود السطح من دون السلم بالطيران. كذلك القول
فيما يفعله بالسبب، لأنه لا يمكنه فعل مثله بالاتفاق من دون
سبب.

إذا ثبت أن العبد فاعل ثبت أنه قادر، لأن من المعلوم أنه يصح
أن يفعل ويصح أن لا يفعل، وأنه ليس بموجب، فيكون متميزاً
عن غيره الذي لا يصح منه الفعل تميز المكانة يصح منه الفعل.
وهذا هو معنى القادر، على ما تقدم القول فيه، في بيان كونه تعالى
قادراً. وتميزه هذا ليس بمجرد ذاته بخلاف القديم تعالى، لأن
غيره من الأجسام يائله ويشاركة في حقيقته، ولا يصح منه
الفعل. وكذا ليس المرجع به إلى الداعي، لأن الداعي قد يحصل
فيمن يتعدر عليه الفعل.

ثم وقع الخلاف بعد ذلك في ذلك الأمر الزائد على ذاته
وداعيه، فذهب أصحاب أبي هاشم إلى أن حاله راجعة إلى جملة
الحي، صادرة عن معنى يحصل بعضه يسمنه قدرة، ويجوزونه
إلى بيئة مخصوصة.

وأبو الحسين يذهب إلى أن ذلك الزائد إنما هو البيئة
المخصوصة التي فيها أعصاب سليمة.

فعلی هذا حصل الاتفاق بين الفريقين، على أنه لا بد من هذه
البيئة المخصوصة وسلامة أعصابها.

ولكن أصحاب أبي هاشم يذهبون إلى أن الحاجة إليها إنما هي
بسبب أن المعنى الموجب لحالة القادر محتاج إليها.

وأبو الحسين يذهب إلى أنها هي القدرة التي لمكانها يصح
الفعل من العبد من دون توسط معنى زائد، وحاله راجعة إلى
الجملة.

واعلم أن المتولد كالمباشر في كونه فعلاً للعبد إذا وجب
وقوعه بحسب قصده وداعيه. وقبل بيان ذلك نبين حقيقة المباشر
والمتولد، فنقول:

المباشر هو الفعل المبتدأ به في محل القدرة عليه، ولا يقدر عليه
إلا العبد من أن ما يفعله تعالى مبتدأ لا يكون في محل القدرة عليه،
إذ هو تعالى لا يقدر بقدرة، وليس هو تعالى محلاً لشيء فيكون
مخترعاً، إذ المخترع هو الذي يبتدأ به لا في محل القدرة عليه، ولا
يقدر عليه إلا الله تعالى، وأما المتولد فهو الفعل الذي يجب وقوعه
بحسب فعل آخر، يقل بقلته ويكثر بكثرته، وهذا يقدر عليه العبد
والرب تبارك وتعالى.

وقد اختلف المتكلمون في المتولد، فذهب شيوخ أهل العدل
إلى أنه فعل للعبد، إذا وقع بحسب قصده وداعيه وأسبابه. وذهب
معمر إلى أن لا فعل للعبد إلا الإرادة، وما عداها يقع بطبع
المحل. وذهب بعضهم إلى أنه لا فعل له إلا الفكر. وقال النظام:
لا فعل للعبد إلا ما يوجد في محل قدرته، فأما ما تعداه فإنه
/ [[ص ١٧٣]] ليس فعلاً له. وذهبت المجبرة إلى أن المتولدات
كلها مخلوقة لله تعالى، لا كسب للعبد في شيء منها.

إذا تقرّر هذا، فما نبهنا به على أن العقلاء يعلمون ضرورة أن
العبد فاعل للتصريف المبتدأ الواقع منه، يُنبه على أنه فاعل
للمتولد أيضاً، بل تلك الطريقة في المتولد أظهر منها في المباشر.
وذلك لأنهم يستحسنون ذم من ظلم غيره ومدح من أحسن إلى
الغير، والإحسان والإساءة متولدان متعديان عن محل القدرة.
وكذا القول في المدح على الأفعال المحكمة كالكتابة والذم عليها
إذا تضمّنت قبيحاً.

والشيوخ يستدلون بهذه الطريقة على أنها أفعال للعباد
كصنيعهم في المباشر، ويستدلون أيضاً بوجوب وقوعها بحسب
قصدهم وداعيتهم كما استدلوا به في المباشر. ويزيدون هاهنا في
الاستدلال بقولهم: هذه المتولدات يجب وقوعها بحسب أسباب
يفعلها العبد، كوقوع الألم بحسب الوحي، والإصابة بحسب
الرمي، والتأليف بحسب المجاورة، فهذا بيان أن العبد فاعل
للمتولد.

وأما الذي يدل على أنه تعالى يفعل على طريق المتولد، فهو ما
قد علمنا من وجوب هوي الثقل بحسب ثقله، والثقل من فعله
تعالى، فيجب أن يكون الهوي من فعله.

الموجب للأمر الراجع إلى الجملة أن يختصَّ البعض في ثبوته، فأجيزوا نظيره في المصحح لما يرجع إلى الجملة.

ثم نقول: وقد أجزتم أيضاً في المصحح لما يرجع إلى الجملة رجوعه إلى الأبعاض، وذلك لأنكم تقولون: الحاسة الصحيحة شرط في كوننا مدركين، والشرط حكمة التصحيح. فصحة الحاسة مع اختصاصها بالحاسة من جملة المصححات، لكون أحدنا مدركاً، وهي معتبرة في المصحح لهذه الصفة مع أنها لا ترجع إلى الجملة.

ويمكن أن يقال لهم على قولهم بإثباتهم الأحوال الراجعة إلى الجملة من كونها قادرة عالمة حيّة: أليس إذا كانت الجملة التي هي حيّة مثلاً مائة جزء إذا وجدت فيها قدرة، فإن تلك القدرة توجب الحالة لجميع تلك الجملة؟ فإذا فرضنا زيادة عشرة أجزاء في تلك الجملة حتى يصير من جملة الحيّ، أليس جميع تلك الأجزاء الزائدة والمزيد عليها تكون موصوفة بالحالة الصادرة عن القدرة المشار إليها؟ ولو فرضنا انتقاض تلك الجملة وصيرورتها تسعين جزءاً، أليس يكون موصوف تلك الحالة هذه الأجزاء الباقية التي هي تسعون جزء؟ فيكون ما ذكرناه بانسباط الحالة في ذلك الطرف وبانقباضها في هذا الطرف، أو بزيادتها هناك وانتقاصها هاهنا مع أنها صفة / [[ص ١٧٧]] واحدة لا يصح فيها التجزي والتبعض ولا الانقباض ولا الانسباط، لأنهم لا يتصوران إلا في الأجسام، فكيف تكون الحال فيما ذكرناه مع أن قيام الصفة بالموصوف؟! إن هذا العجيب.

إذا ثبت أن العبد قادر، وأن اقتداره زائد على ذاته وداعيه - سواء كان ذلك الزائد ما قاله أبو هاشم وأصحابه أو ما قاله أبو الحسين - فإنه متعلق بجميع أجناس مقدرات القدر على تضادها واختلافها.

والدليل على ذلك ما قد علمنا من أن كل من قدر في الشاهد على الحركة يمتنع قدر على الحركة يسرّة، وكذا على المدافعات في الجهات، وعلى التأليف والجمع والتفريق والصوت والألم، وكذا القول في أفعال القلوب. وهذا معلوم ضرورة.

ولا يجوز صرفه إلى العادة، إذا لو كان هذا بالعادة لتصور خلافه، حتى يجوز أن يقدر بعض القادرين في الشاهد على الحركة يمتنع ولا يقدر على الحركة يسرّة، أو يقدر على التفريق ولا يقدر على الجمع، أو على جنس دون جنس ممّا يدخل تحت مقدور

/ [[ص ١٧٥]] وأصحاب أبي هاشم يحتجون لصحة مذهبهم بوجهين اثنين:

أحدهما أن البيّنة المشار إليها قائمة في من تعدّر عليه الفعل، فلا يجوز أن يُعلّل صحة الفعل بها. وهذا غير مسلم، لأن من قلّة الإنصاف القول بأن المريض المُدنف الذي يوردونه في طريقتهم والزمن مشاركان للصحيح السليم في صحة البيّنة وسلامة الأعصاب.

والثاني قولهم: صحة الفعل راجعة إلى الجملة. والبيّنة المخصوصة المشار إليها لا ترجع إلى الجملة، ولا يجوز في الصحة الراجعة إلى الجملة أن يُعلّل بها يرجع إلى الأبعاض والآحاد، كما لا يجوز تعليل الحكم الراجع إلى زيد بما عليه عمرو.

فيقال لهم: ما معنى قولكم: (صحة الفعل يرجع إلى جملة الحيّ)؟ أتعنون به أن جملة الحيّ مستعملة في الفعل؟ إن عنيتم ذلك فخلافه معلوم، لأنّ البطش مثلاً إنّما يحصل باليد، واليد مستعملة في البطش دون غيرها من الأعضاء، وكذا القول في المشي الواقع بالرجل، والكلام باللسان. فلا بدّ من أن يقولوا: إنّ معنى رجوع صحة الفعل إلى الجملة أنّ الفعل إنّما يقع بداعيها، وتُمدح الجملة أو تُذمّ على الفعل دون أبعاضها.

فنقول ممّا في هذا: إنّه لا يجوز أن يكون الذي صحّ الفعل منها هو الآلة المتصلة بها التي يقع بها الفعل عياناً، لأنّه إذا وقع الفعل بداعيها، ولولاه لما وقع حسن توجيه المدح والذمّ إليها.

ثمّ يقال لهم: قولكم: (الحكم الراجع إلى الجملة لا يجوز تعليله بما يرجع إلى الآحاد)، كيف يصحّ مع قولكم بأنّ المعنى الذي تسمّونه قدرة يجلّ الجزء الواحد من الجملة، ويوجب حالة راجعة إلى الجملة. وكذا القول في سائر المعاني الموجبة للأحوال الراجعة إلى الحيّ من العلم والظن والإرادة والكرامة والشهوة وغيرها.

فإن قالوا: هذه موجبات وليست مصححات، وإنّما منعنا تعليل الصحة / [[ص ١٧٦]] الراجعة إلى الجملة بالمصحح الراجع إلى الآحاد.

قلنا: هذا تشهّي وتحكّم، لأنّ العقل لا يفصل بين المصحح والموجب في هذه القضية. ألا ترى أنّه كما لا يصحّ تعليل الصحة الراجعة إلى زيد بأمر يخصّ عمراً على ما ذكرتموه؟ فكذلك لا يجوز تعليل أمر واجب لزيد بموجب يخصّ عمراً، وقد أجزتم في

على كل ما يصح كونه مقدوراً، ومقدورات العباد يصح كونها مقدورات، فيجب اقتداره تعالى عليها. كما أنه تعالى لمّا كان عالماً لذاته وجب أن يعلم جميع المعلومات، فلا يخرج عن علمه شيء منها.

وأجاب من منع من ذلك بأن قال: إنّها يجب أن يقدر القادر لذاته على / [[ص ٢٠٧]] كل ما يصح أن يكون مقدوراً له، ومقدور العبد بعينه يستحيل أن يكون مقدوراً لغيره.

واستدلوا عليه بوجهين اثنين:

أحدهما: أن القول بمقدور واحد بين قادرين يؤدّي إلى أحد وجوه ثلاثة كلّها مستحيلة، والمؤدّي إلى المحال محال. وبينوا ذلك بأن قالوا: من حقّ القادر على الشيء وجوب وقوعه عنه عند إرادته له، وقوّة دواعيه إليه، وانتفاء ما يعارض دواعيه من الصوارف. ووجوب انتفائه عند كراهته له، واشتداد صوارفه عنه، مع نفي ما يعارضها من الدواعي. وإذا كان هذا هكذا، فلو كان مقدور بين قادرين، وفرضنا إرادة أحدهما لإيجاده وقوّة دواعيه إليه مع عدم المعارض، وكراهة القادر الآخر له وقوّة صوارفه عنه، مع عدم المعارض، فلا يخلو حال ذلك المقدور من وجوه ثلاثة: إمّا أن يقع، أو لا يقع، أو يجتمع فيه الوقوع وأن لا يقع. إن وقع كان في وقوعه إبطال حكم القادر الذي صرفه الصارف عنه، وإن لم يقع كان فيه إبطال ما يجب للقادر الذي أراده وقويت دواعيه إليه، وكلاهما محالان. وأمّا القسم الثالث وهو اجتماع وقوعه وأن لا يقع، فأظهر استحالة من القسمين الأوّلين، إذ هذه الاستحالة معلومة ببديهة العقل.

واعترض من أثبت مقدوراً بين قادرين على هذا هو أن يقول: لا أسلم أن من حقّ ما يقدر عليه القادر وجوب انتفائه بحسب صوارفه وكراهته مطلقاً، بل إنّها يجب ذلك إذا لم يكن ثمّ ما ينوب منابه في إيجاده، فأما إذا كان هناك من ينوب منابه في إيجاد ذلك ودعاه الداعي إليه، فإنّه لا يجب عدمه لمكان صارف الآخر. ما هذا إلاّ كتقيل بين قادرين يستقلّ كل واحد منهما بحمله وإشالته، فإنّه إذا كره أحدهما حمله وإشالته لم يجب أن يبقى الثقل غير محمول إذا دعا الآخر الداعي إلى حمله، وإنّما يجب بقاؤه غير محمول إذا صرفها بأجمعها الصارف عن حمله.

/ [[ص ٢٠٨]] والثاني من الوجهين أن قالوا: إذا كان مقدور بين مقدورين وأراد إيجاده ودعاهما الداعي إليه وحصل المقدور،

القدر. ونجوز صدق من أخبرنا بأنّه شاهد في بعض البقاع جماعةً أو واحداً كذلك. ومعلوم أنّنا لا نُصدّق من أخبرنا كذلك بذلك بل نُكذّبه.

ثبت أن اقتدار العبد متعلّق بالصدّين، وكذا ثبت أن اقتداره واستطاعته متقدّم على الفعل، وذلك لأنّ أحدنا يجد من نفسه تمكّنه من الفعل قبل فعله.

وأيضاً فلو كانت استطاعته مقرونة بالفعل للزم أن لا يكون العاصي قادراً على الطاعة، فيكون تكليفه الطاعة تكليفاً لما لا يطيقه، وذلك قبيح على ما نبّهه إن شاء الله. وبعد، فإذا كان المرجع بالقدرة إلى صحّة البيّنة والأعصاب على ما ذكرناه، لم يتبقّ شبهة في تقدّمها على الفعل.

وأيضاً فإنّ قول الله تعالى يدلّ على تقدّم الاستطاعة على الفعل، وإنّها / [[ص ١٧٨]] توجد غير مقارنة له، لأنّه تعالى قال: ﴿وَسَيُخَلِّفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ [التوبة: ٤٢].

وقولهم هذا يتضمّن أنّهم لم يكونوا مستطيعين وإن كان الله تعالى كذبهم في قولهم إنّهم غير مستطيعين، فقد صحّ أنّهم استطاعوا الخروج وما خرجوا وإن كان قد كذبهم لا في قولهم: لسنا مستطيعين، بل في قولهم: ﴿لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا﴾، فقد شهد بأنّ قدرة الخروج لو وُجدت لهم لما قارنها الخروج، وفي ذلك إبطال قول المخالف بأنّ القدرة مقارنة للفعل لا تفارقه.

* * *

/ [[ص ٢٠٦]] القول في مقدور واحد بين قادرين:

إن قال قائل: إذا ذهبتم إلى أن العباد هم الفاعلون لتصرّفاتهم، ونفيتم نسبة القبائح الواقعة منهم عن الله تعالى، فهل تصفونه تعالى بأنّه يقدر على أعيان مقدوراتهم؟

قلنا: قد اختلف شيوخ أهل العدل في هذه المسألة، فذهب في الأوّلين أبو الهذيل وأبو يعقوب الشحام، وفي المتأخّرين أبو الحسين البصري ومن تبعه ووافقه، إلى أنّه تعالى يقدر على أعيان مقدورات العباد. وذهب جماهير أهل العدل إلى أنّه تعالى لا يقدر على أعيان مقدورات العباد، وإنّها يقدر من جنس ما يقدر عليه العبد، على ما لا نهاية له.

واستدلّ من وصفه تعالى بالاقتدار على أعيان مقدورات العباد بأن قال: الله تعالى قادر لذاته، والقادر لذاته يجب أن يقدر

ذلك دخول فيها هربتم منه، إذ الفعل على تحديد شيوحكم هو الذي وُجِدَ وكان الغير قادراً عليه. وهذا متحقق في تصرفات العباد مع الله تعالى على ما ذهبتم إليه من كونه تعالى قادراً عليها.

قلنا: نحن لا نرتضي هذا التحديد، وإنما الفعل هو الذي وُجِدَ بداعي من قدر عليه، إذ مقدور القادر لا يكون بالوجود أولى من وجود ضده، ومن لا يوجد إلا لداع يدعوه إليه، وإلا فالأولوية مرتفعة. وإذا كان كذلك فلا داعي له تبارك وتعالى إلى القبائح، فلا يلزم أن تكون أفعالاً. وأما غير القبائح من تصرفات العباد، فلا غرض له تعالى في فعلها، فلا يدعو داع إليها، فلا يلزم فيها أيضاً أن تكون أفعالاً له، فاندفع هذا الإلزام.

وقد احتجوا في بيان مقدور واحد بين قادرين بأن قالوا: القادران إذا دفعا في حالة واحدة جزءاً إلى جهة، فإن كون الجزء كائناً في تلك الجهة يحصل بهما وهو شيء واحد، إذ قد ثبت أن الكائنية التي معناها حصول الجوهر في جهة لا يُعقل فيها التزايد، كما لا يُعقل التزايد في الوجود. وما يُتَمَسَّك به من يُوقَع التزايد في الكائنية من أن القوي يمنع الضعيف من تحريك الجسم من الموضع الذي يسكنه فيه، فإنها هو بالتزايد الواقع في المدافعات والاعتمادات، إذ التزايد فيها معقول.

/ [[ص ٢١٠]] وقد فرّعوا على هذا الاختلاف اختلافهم في أن القدر هل هي مختلفة أو متماثلة؟

فمن ذهب إلى استحالة مقدور واحد بين قادرين قال بأنهما مختلفة، إذ لا يقوم البعض منها مقام البعض فيما يرجع إلى ذاته أو صفة ذاته. وذلك لأنَّ أخصَّ صفة القدرة هي التي لمكانها تتعلّق بالمقدور المعين، وغيرها لا يشاركها في مثل هذه الصفة. ولو تعلّقت قدرتان بمقدور واحد لما امتنع حصولها أو حصل ما هو من جنسهما في قادرين، فيكون في ذلك كون مقدور واحد بين قادرين.

ومن قال بمقدور واحد بين قادرين قال بتماثل القدر، إذ كلُّ واحدة منها تقوم مقام الأخرى في حقيقتها التي بها تبين من غيرها. ويبيّن بأن يقول: إن نظرنا إلى ذات القدرة وهي صحّة البنية التي معناها اعتدال مزاج الأعصاب في الرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة والصلابة والرخاوة، فهي ممّا لا يقع فيه اختلاف. وإن نظرنا إلى متعلّق القدرة، فهو متّحد غير متغايّر.

ولهم كلام في تفاصيل ما يرجع إلى أفعال القلوب والجوارح

فإنَّ حاله وقد وُجِدَ بهما لا ينفصل عن حاله إذا وُجِدَ بأحدهما، ما هذا حاله فهو باطل.

واعترض مخالفوهم على هذا بأن قالوا: ينفصل أحد حاله عن الآخر بتقدير قادر ثالث يحاول ضدَّ ذلك الفعل تساوي قدرته قدرة كلِّ واحد منهما، فإنَّ وجود ذلك الفعل يكون أولى من وجود ضده فيما ذكرناه تحقيقاً أو تقديرًا ليفصل أحد حالي المقدورين من الآخر. ما هذا إلا كما يقولونه في المنع بالصدِّ، وأنَّه إنَّما يقع المنع من أحدهما بالآخر إذا كان الآخر أكثر عدداً، ألا تراهم يقولون: إنَّ الله تعالى إنَّما يمنعنا من الجهل بالمشاهدات بأنَّ يفعل فينا من العلوم المتعلّقة بها أكثر ممَّا نقدر عليه من الجهل وانتفاء الشيء بضده لا بتزايد إنَّما هو أمر واحد، فإنَّما صار انتفاء هذا الضدَّ أولى بكثرة المؤثّر فيه. فانكشف بذلك أنَّه لا استبعاد في أن يكون لكثرة المؤثّر أثر في المنع.

وقد ذكر صاحب الفائق وجهاً ثالثاً في نصرة مذهب من يمنع من مقدور واحد بين قادرين، وهو أنَّه قال: إذا فرضنا في القادرين أن يفعلوا عيناً واحدة، وأحدهما قصد بها عبادة الله تعالى والآخر عبادة الشيطان، وجب أن يكون ذلك الفعل الواحد حسناً قبيحاً، وهو محال.

وأجاب عنه بأن قال: اجتماع هذين الوصفين وما يُؤثّر فيهما في ذلك الفعل ليس بمحال.

قال: يبيّن ذلك أن قبح الفعل ليس إلا اختصاص الفعل بوجه لا يكون لفاعله أن يفعله لأجله، وإذا فعله استحقَّ الذمَّ به على بعض الوجوه. والحسن معناه اختصاص الفعل بوجه لفاعله أن يفعله لأجله، ومهما فعله لم يستحقَّ الذمَّ على وجه. فإنَّ أراد بلزوم الجمع بين الحسن والقبح في الفعل / [[ص ٢٠٩]] المقدّر اجتماع هذين الحكمين، فهذا غير ممتنع، لأنَّه يصحُّ أن يقال: ليس لهذا الذي فعله عبادة للشيطان أن يفعله وهو بفعله يستحقُّ الذمَّ، وللآخر الذي فعله عبادة لله تعالى أن يفعله ولا يستحقُّ به ذمّاً، ولا تنافي بينهما. وإنَّ أراد لزوم الجمع بين الوجهين المؤثّرين في هذين الحكمين، فذلك غير مستحيل، لأنَّ الوجه في ذلك اقتران إرادتهما بالفعل، وذلك صحيح.

فإن قيل: إذا وصفتموه تبارك وتعالى بالاعتدال على أعيان مقدورات العباد يلزمكم أن يكون تصرفاتهم أفعالاً له تبارك وتعالى، وفيه لزوم كونه تعالى فاعلاً للقبائح التي تقع منهم، وفي

صادرة من الله تعالى خاصة، فيقبح تعذيب العبد وإثابته، لأنَّ نسبتها إليها كنسبة غيره، حيث لا فعل له فيها. وإمّا أن تكون صادرة منها، فيقبح اختصاص العبد بالثواب والعقاب أيضاً، فإنّه ينافي مطلوبهم، حيث قالوا: لا مؤثّر إلا الله تعالى. وأيضاً إذا جاز أن يكون للعبد تأثير ما جاز إسناد أفعاله إليه. وإن لم يكن من العبد ولا من الله تعالى، قبح تكليف العبد بها وإثابته عليها ومؤاخذته على فعلها.

/ [[ص ٦٧]] هـ - أن القرآن مملوء بإسناد الأفعال إلى العباد، والتوعّد عليها والمؤاخذة، وإنّما يصحّ ذلك لو أسندت أفعالنا إلينا.

و - أنّا نُفَرِّق بين من أحسن إلينا ومن أساء، ونمدح الأوّل ونذمّ الثاني، وهذا مركز في عقول الناس حتّى الأطفال والمجانين، بل والبهايم أيضاً، وما أحسن قول أبي الهذيل العلاف: حمار بشر أعقل من بشر، لأنّ حمار بشر لو أتيت به إلى جدول صغير وكلفته عبوره فإنّه يعبره، ولو أتيت به إلى جدول كبير وضربته وكلفته العبور لم يعبره، لأنّه فرّق بين ما يقدر عليه فأجاب إليه وأطاع، وبين ما لا يقدر عليه فامتنع من الانقياد إليه. ز - أنّه يلزم أن يكون الله تعالى أضرباً على العبد من الشيطان، لأنّ الله لو خلق الكفر في العبد ثمّ عدّبه عليه كان أضرباً من الشيطان الذي لا قدرة له على العبد سوى التخيل والتزيين والوسوسة، وكان يجب أن يُستعاض بالشيطان من الله تعالى لا أن يُستعاض بالله تعالى من الشيطان.

/ [[ص ٦٨]] البحث السادس: في وجوب الرضا بقضاء الله تعالى:

هذا البحث فرع على صدور الفعل من العبد، فمن أثبت للعبد فعلاً قال بأنّ الرضا بقضاء الله تعالى واجب، ومن جعل الأفعال كلّها مستندة إلى الله تعالى لزمه خلاف الإجماع، لدلالة الإجماع على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى.

وإذا كان قد خلق الكفر في العبد لم يجز الرضا به، لأنّ الرضا بالكفر حرام بالإجماع، فلا يكون واجباً، وإلا لزم أن يكون واجباً حراماً، وهو محال.

فإذن القول بوجوب الرضا بقضاء الله وقدره إنّما يصحّ لو استندت أفعال العباد إليهم لا إلى الله تعالى.

* * *

والمؤلّد والمباشر، يطول بذكره هذا الفصل، فاقصرنا على القدر الذي ذكرناه.

ولمّا نفينا عن الله تعالى ما يجب نفيه عنه من فعل القبيح، الذي أضافه إليه بعض الناس ومن الإخلال بالواجب، فلتتكلّم فيها نفاه عنه تبارك وتعالى جماعة وهي مضافة إليه في التحقيق ومن أفعاله. ولتبيّن وجه الحسن في ذلك، وإذا كان من جملة ما نفى بعضهم فعله عنه تبارك وتعالى الكلام الذي يذهب جماهير من المخالفين إلى أنّه قديم وأنّه ليس من فعله. فجدير أن نتكلّم في أنّه تعالى متكلّم، وأنّ كلامه فعله وليس قديماً.

* * *

الرسالة السعدية / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ٦٤]] البحث الخامس: في أنّ العبد فاعل:

اختلف الناس في ذلك، فذهبت جماعة إلى أنّ العبد فاعل بالاختيار. / [[ص ٦٥]] وقال آخرون: إنّ الأفعال والموجودات والكائنات كلّها واقعة من الله تعالى. والحقّ الأوّل لوجوه:

أ - أنّ الضرورة قاضية بالفرق بين أفعالنا الاختيارية والاضطرارية، فإنّنا نُفَرِّق بالضرورة بين حركتنا يمينة ويسرة، وبين الطيران إلى السماء والوقوع من شاهق، ولو كانت الأفعال كلّها صادرة من الله تعالى انتفى الفرق بينهما، وهو معلوم البطلان بالضرورة.

ب - أنّ أفعالنا تقع بحسب قصودنا ودواعينا، وتتفي بحسب كراهتنا وصوارفنا، فإنّنا إذا أردنا الحركة يمينة أوجدناها كذلك لا يسرة، وإذا أردنا الصعود وقع لا النزول، وإذا أردنا الأكل وقع لا الشرب، وهذا الحكم كلّه ضروري، ولو كانت الأفعال صادرة من الله تعالى لم يكن كذلك، بل جاز أن يقع وإنّ كرهناها، وأن لا يقع وإنّ أردناها.

/ [[ص ٦٦]] ح - أنّ الله تعالى قد كلّفنا بإيقاع أفعال والامتناع عن أفعال. فإنّما أن يكون ما كلّفنا به - إيجاباً أو إعداماً - مقدوراً لنا أو لا يكون. والثاني يلزم منه تكليف ما لا يُطاق، وهو قبيح عقلاً وممتنع سمعاً، قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]. والأوّل يلزم منه المطلوب، لأنّ القادر هو الذي يصحّ منه وقوع الفعل.

د - ها هنا أفعال واقعة بعضها طاعات وبعضها معاص. فإنّما أن تكون صادرة من العبد خاصة، فثبت المطلوب. وإمّا أن تكون

نهج الحقّ / العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ١٠١]] إنا فاعلون:

المطلب العاشر: في أنا فاعلون:

اتَّفقت الإماميّة والمعتزلة على أنّا فاعلون، وادَّعوا الضرورة في ذلك، فإنّ كلّ عاقل لا يشكُّ في الفرق بين الحركات الاختيارية والاضطرارية، وأنّ هذا الحكم مركوز في عقل كلّ عاقل، بل في قلوب الأطفال والمجانين، فإنّ الطفل لو ضربه غيره بأجرة تؤلمه فإنّه يذمُّ الرامي دون تلك الأجرة، ولو لا علمه الضروري بكون الرامي فاعلاً دون الأجرة لما استحسّن ذمُّ الرامي دون الأجرة، بل هو حاصل في البهائم. قال أبو الهذيل: حمار بشر أعقل من بشر، لأنّ الحمار إذا أتيت به إلى جدول كبير فضربته لم يطاوع على العبور، وإنّ أتيت به إلى جدول صغير جاز، لأنّه فرّق بين ما يقدر عليه وما لا يقدر عليه، وبشر لا يُفرّق بينهما، فحماره أعقل منه. وخالفت الأشاعرة في ذلك وذهبوا إلى أنّه لا مؤثّر في الوجود إلاّ الله تعالى.

/ [[ص ١٠٢]] مكابرة الجبريّة بضرورة العقل:

فلزمهم من ذلك محالات:

منها: مكابرة الضرورة، فإنّ العاقل يُفرّق بالضرورة بين ما يقدر عليه كالحركة يمنة ويسرة والبطش باليد، وبين الحركة الاضطرارية كالوقوع من شاهق وحركة المرتعش وحركة النبض. ويُفرّق بين حركات الحيوان الاختيارية وحركات الجماد، ومن شكّ في ذلك فهو سوفسطائي، إذ لا شيء أظهر عند العاقل من ذلك ولا أجلى منه.

يلزم الجبريّة إنكار الأحكام الضرورية:

ومنها: إنكار الحكم الضروري من حسن مدح المحسن وقبح ذمّه، وحسن ذمّ المسيء وقبح مدحه. فإنّ كلّ عاقل يحكم بحسن مدح من يفعل الطاعات دائماً ولا يفعل شيئاً من المعاصي، ويبالغ بالإحسان إلى الناس ويبذل الخير لكلّ أحد ويعين الملهوف ويساعد الضعيف، وأنّه يقبح ذمّه، ولو شرع أحد في ذمّه باعتبار إحسانه عدّه العقلاء سفيهاً، ولامه كلّ أحد، ويحكمون حكماً ضرورياً بقبح مدح من يبالي في الظلم والجور والتعدّي والغضب ونهب الأموال وقتل الأنفس، ويمتنع من فعل الخير وإن قلّ، وأنّ من مدحه على هذه الأفعال عدّه سفيهاً ولامه كلّ عاقل. ونعلم ضرورة قبح المدح والذمّ على كونه طويلاً أو قصيراً أو كون السماء

فوقه والأرض تحته، وإنّا يحسن هذا المدح والذمّ لو كان الفعلان / [[ص ١٠٣]] صادريين عن العبد، فإنّه لو لم يصدر عنه لم يحسن توجه المدح والذمّ إليه.

والأشاعرة لم يحكموا بحسن هذا المدح والذمّ، فلم يحكموا بحسن مدح الله تعالى على إناعامه ولا الثناء عليه ولا الشكر له، ولا بحسن ذمّ إبليس وسائر الكفّار والظلمة المبالغين في الظلم، بل جعلوهما متساويين في استحقاق المدح والذمّ.

فليعرض العاقل المنصف من نفسه هذه القضية على عقله ويتبع ما يقوده عقله إليه ويرفض تقليد من يخطئ في ذلك ويعتقد ضدّ الصواب، فإنّه لا يقبل منه غداً يوم الحساب، وليحذر من إدخال نفسه في زمرة الذين قال الله تعالى عنهم: ﴿وَإِذْ يَتَحَاوُونَ فِي النَّارِ فَيَقُولُ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنْتُمْ مُغْنُونَ عَنَّا نَصِيبًا مِنَ النَّارِ ﴿٤٧﴾﴾ [غافر: ٤٧].

يلزم الجبريّة قبح التكليف:

منها: أنّه يقبح منه تعالى حينئذٍ تكليفنا فعل الطاعات واجتناب المعاصي، لأنّا غير قادرين على ممانعة القديم، فإذا كان الفاعل للمعصية فينا هو الله تعالى لم نقدر على الطاعة، لأنّ الله تعالى إنّ خلق فينا فعل الطاعة كان واجب الحصول، وإنّ لم يخلقه كان ممنوع الحصول. ولو لم يكن العبد متمكناً من الفعل والترك كانت أفعاله جارية مجرى / [[ص ١٠٤]] حركات الجمادات، وكما أنّ البدئية حاكمة بأنّه لا يجوز أمر الجماد ونهيه ومدحه وذمّه وجب أن يكون الأمر كذلك في أفعال العباد. ولأنّه تعالى يريد منّا فعل المعصية ويخلقها فينا، فكيف نقدر على ممانعته؟ ولأنّه إذا طلب منّا أن نفعل فعلاً ولا يمكن صدوره عنّا بل إنّما يفعله هو كان عابثاً في الطلب مكلفاً لما لا يُطاق، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

يلزم الجبريّة كونه تعالى ظالماً:

ومنها: أنّه يلزم أن يكون الله سبحانه أظلم الظالمين، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، لأنّه إذا خلق فينا المعصية ولم يكن لنا فيها أثر البتّة ثمّ عدّنا عليها وعاقبنا على صدورها منه تعالى فينا كان ذلك نهاية الجور والعدوان، نعوذ بالله من مذهب يؤدّي إلى وصف الله تعالى بالظلم والعدوان، فأبى عادل يقبى بعد الله تعالى؟ وأبى منصفٍ سواه؟ وأبى راحم للبعد غيره؟ وأبى مجمع للكرم والرحمة والإنصاف عداه؟ مع أنّه يُعدّنا على فعل صدر عنه ومعصية لم تصدر عنّا بل منه.

لِلَّذِينَ / [[ص ١٠٦]] كَفَرُوا [مريم: ٣٧]، «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ
يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ» [البقرة: ٧٩]، «إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا
الظَّنَّ» [الأنعام: ١٤٨]، «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُعَيَّرًا نِعْمَةً
أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُعَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» [الأنفال: ٥٣]، «بَلْ
سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ» [يوسف: ١٨]،
«فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ» [المائدة: ٣٠]، «مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا
يُجْزِ بِهِ» [النساء: ١٢٣]، «كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ»
[الطور: ٢١]، «وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ
دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ» [إبراهيم: ٢٢].

الآيات التي مدح فيها المؤمن أو ذم فيها الكافر:

الثاني: ما ورد في القرآن من مدح المؤمن على إيمانه وذم الكافر
على كفره ووعده بالثواب على الطاعة وتوَعُّده بالعقاب على
العصية، كقوله تعالى: «الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ»
[غافر: ١٧]، «إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» [الطور: ١٦]،
«وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى» [النجم: ٣٧]، «أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ
أُخْرَى» [النجم: ٣٨]، «لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى»
[طه: ١٥]، «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ» [الرحمن: ٦٠]،
«هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» [طه: ٦٠]، «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ
فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا» [الأنعام: ١٦٠]، «وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي»
[طه: ١٢٤]، «أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا» [البقرة: ٨٦]،
«إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ» [آل عمران: ٩٠].

/ [[ص ١٠٧]] الآيات التي تُنزه فعله تعالى عن شبه أفعال

العباد:

الثالث: الآيات الدالة على أن أفعال الله تعالى منزّهة عن أن
تكون مثل أفعال المخلوقين في التفاوت والاختلاف والظلم، قال
الله تعالى: «مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ» [الملك: ٣]،
«الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ» [السجدة: ٧]، والكفر والظلم
ليس بحسن، وقال تعالى: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا
بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ» [الحجر: ٨٥]، والكفر ليس بحق، وقد قال
تعالى: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ» [النساء: ٤٠]، «وَمَا رَبُّكَ
بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ» [فصلت: ٤٦]، «وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ»
[هود: ١٠١]، «لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ» [غافر: ١٧]، «وَلَا يُظْلَمُونَ
فَتِيلًا» [الإسراء: ٧١].

الآيات التي تُوبِّخ العباد على كفرهم وعصيانهم:

يلزم الجبرية نفي ما عُلِمَ ثبوته وإثبات ما عُلِمَ نفيه بالضرورة:
ومنها: أنه يلزم منه تجويز انتفاء ما عُلِمَ بالضرورة ثبوته.
وبيانه: أننا نعلم بالضرورة أن أفعالنا إنما تقع بحسب قصودنا
ودواعينا، وتنتفي بحسب انتفاء الدواعي وثبوت الصوارف. فإننا
نعلم بالضرورة أننا متى أردنا الفعل وخلص الداعي إلى إيجاده
وانتفى الصارف فإنه يقع، ومتى كرهناه لم يقع، فإن الإنسان متى
اشتد به الجوع وكان تناول الطعام ممكناً فإنه يصدر منه تناول
الطعام، ومتى اعتقد أن في الطعام سماً انصرف عنه، وكذا يعلم
من حال غيره ذلك، فإننا نعلم بالضرورة أن شخصاً لو اشتد به
العطش ولا مانع له من / [[ص ١٠٥]] شرب الماء فإنه يشربه
بالضرورة، ومتى علم مضرّة دخول النار لم يدخلها، ولو كانت
الأفعال صادرة من الله تعالى جاز أن يقع الفعل وإن كرهناه
وانتفى الداعي إليه، ويمتنع صدور عتاً وإن أردناه وخلص
الداعي إلى إيجاده على تقدير أن لا يفعله الله تعالى، وذلك معلوم
البطلان. فكيف يرتضي العاقل لنفسه مذهباً يقوده إلى بطلان ما
عُلِمَ بالضرورة ثبوته؟

ومنها: أنه يلزم تجويز ما قضت الضرورة بنفيه، وذلك لأن
أفعالنا إنما تقع على الوجه الذي نريده ونقصده، ولا يقع متاً على
الوجه الذي نكرهه، فإننا نعلم بالضرورة أننا إذا أردنا الحركة يمينة
لم تقع يسرة، ولو أردنا الحركة يسرة لم تقع يمينة، والحكم بذلك
ضروري، فلو كانت الأفعال صادرة من الله تعالى جاز أن تقع
الحركة يمينة ونحن نريد الحركة يسرة وبالعكس، وذلك ضروري
البطلان.

الجبرية يخالفون نصوص القرآن:

ومنها: يلزم مخالفة الكتاب العزيز ونصوصه والآيات
المتضاربة فيه الدالة على استناد الأفعال إلينا، وقد بينت في كتاب
الإيضاح مخالفة أهل السنة لنص الكتاب والسنة بالوجه التي
خالفوا فيها آيات الكتاب العزيز، حتى إنه لا تمضي آية من الآيات
إلا وقد خالفوا فيها من عدّة أوجه، فبعضها يزيد على عشرين ولا
ينقص شيء منها عن أربعة، ولنتقصر في هذا المختصر على وجوه
قليلة دالة على أنهم خالفوا صريح القرآن ذكرها أفضل متأخريهم
وأكبر علمائهم فخر الدين الرازي، وهي عشرة:

الآيات الدالة على إضافة الفعل فيها إلى العبد:

الأول: الآيات الدالة على إضافة الفعل إلى العبد: «فَوَيْلٌ

شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ ﴿٣٨﴾ [المدثر: ٣٧]، ﴿فَمَنْ شَاءَ ذَكَرَهُ﴾ [المدثر: ٥٥]، ﴿فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ [المزمل: ٢٩]، ﴿فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ مَا بَاءً﴾ [النبا: ٣٩]. وقد أنكر الله تعالى على من نفى المشيئة عن نفسه وأضافها إلى الله تعالى بقوله: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا﴾ [الأنعام: ١٤٨]، ﴿وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ﴾ [الزخرف: ٢٠].

الآيات التي فيها أمر العباد بالأفعال:

السادس: الآيات التي فيها أمر العباد بالأفعال والمساورة إليها قبل فواتها، كقوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، ﴿أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ﴾ [الأحقاف: ٣١]، ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾ [الأنفال: ٢٤]، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾ [الحج: ٧٧]، ﴿اعْبُدُوا رَبَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢١]، ﴿فَآمِنُوا خَيْرًا لَكُمْ﴾ [النساء: ١٧٠]، ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ﴾ [الزمر: ٥٥]، ﴿وَأَنبِئُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ﴾ [الزمر: ٥٤].

/ [ص ١١٠] فكيف يصحُّ الأمر بالطاعة وللمساورة إليها مع كون المأمور ممنوعاً عاجزاً عن الإتيان به؟ وكما يستحيل أن يقال فيها للمقعد الزَّمن: قُمْ، ولمن يُرمى من شاهق جبل: احفظ نفسك، فكذا هاهنا.

الآيات التي حثَّ الله تعالى فيها على الاستعانة به:

السابع: الآيات التي حثَّ الله تعالى فيها على الاستعانة به، كقوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥]، ﴿فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ [النحل: ٩٨]، ﴿اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ﴾ [الأعراف: ١٢٨]. فإذا كان الله تعالى خلق الكفر والمعاصي كيف يُستعان ويُستعاذ به؟ وأيضاً يلزم بطلان الألفاظ والدواعي، لأنَّه تعالى إذا كان هو الخالق لأفعال العباد فأَيُّ نفع يحصل للعبد من اللطف الذي يفعله الله تعالى؟ ولكن الألفاظ حاصلة، كقوله تعالى: ﴿أَوَلَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ﴾ [التوبة: ١٢٦]، ﴿وَلَوْ لَا أَنَّ يَكُونُ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [الزخرف: ٣٣]، ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَعَوْا فِي الْأَرْضِ﴾ [الشورى: ٢٧]، ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥].

الرابع: الآيات الدالَّة على ذمِّ العباد على الكفر والمعاصي، كقوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٨]، والإنكار والتوبيخ مع العجز عنه محال. ومن مذهبهم (أنَّ الله خلق الكفر في الكافر وأراد منه، وهو لا يقدر على غيره)، فكيف يُوبَّخه عليه؟ وقال: ﴿وَمَا مَنَعَ / [ص ١٠٨] النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ﴾ [الكهف: ٥٥]، وهو إنكار بلفظ الاستفهام، ومن المعلوم أنَّ رجلاً لو حبس آخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج عنه، ثمَّ يقول: ما منعك من التصرُّف في حوائجي؟ قبح منه ذلك. وكذا قوله تعالى: ﴿وَمَا ذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا﴾ [النساء: ٣٩]، ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ﴾ [ص: ٧٥]، وقوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا﴾ [طه: ٩٢]، ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكَرَةِ مُعْرِضِينَ﴾ [المدثر: ٤٩]، ﴿فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الانشقاق: ٢٠]، ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣]، ﴿لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾ [التحریم: ١]، وكيف يجوز أن يقول: لِمَ تفعل مع الله ما فعله؟ وقوله تعالى: ﴿لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾ [آل عمران: ٧١]، ﴿لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ٩٩].

قال صاحب بن عبَّاد: كيف يأمر بالإيمان ولم يردده، وينهى عن المنكر وقد أَرادته، ويعاقب على الباطل وقدَّره؟ وكيف يصرفه عن الإيمان ويقول: ﴿فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾ [يونس: ٣٢]، ويخلق فيهم الكفر ثمَّ يقول: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ﴾ [البقرة: ٢٨]، ويخلق فيهم لبس الباطل ثمَّ يقول: ﴿لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾ [آل عمران: ٧١]، وصدَّهم عن سواء السبيل ثمَّ يقول: ﴿لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ٩٩]، وحال بينهم وبين الإيمان ثمَّ قال: ﴿وَمَا ذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ﴾ [النساء: ٣٩]، وذهب بهم عن الرشد ثمَّ قال: ﴿فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ﴾ [التكوير: ٢٦]، وأصلَّهم عن الدِّين حتَّى أعرضوا ثمَّ قال: ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكَرَةِ مُعْرِضِينَ﴾ [المدثر: ٤٩]؟

/ [ص ١٠٩] الآيات الدالَّة على التخيير في الأفعال التكليفية:

الخامس: الآيات التي ذكر الله تعالى فيها تخيير العباد في أفعالهم وتعلَّقها بمشيئتهم، قال تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فُصِّلَتْ: ٤٠]، ﴿فَسِيرَىٰ اللَّهُ عَمَلَكُمْ﴾ [التوبة: ١٠٥]، ﴿لِمَنْ

الآيات الدالة على اعتراف الأنبياء بأفعالهم:

الثامن: الآيات الدالة على اعتراف الأنبياء بذنوبهم وإضافتها إلى أنفسهم، / [[ص ١١١]] كقوله تعالى حكاية عن آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا﴾ [الأعراف: ٢٣]، وعن يونس عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٧]، وعن موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾ [النمل: ٤٤]، وقال يعقوب لأولاده: ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً﴾ [يوسف: ١٨]، وقال يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَعَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي﴾ [يوسف: ١٠٠]، وقال نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ﴾ [هود: ٤٧]، فهذه الآيات تدل على اعتراف الأنبياء بكونهم فاعلين لأفعالهم.

الآيات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة:

التاسع: الآيات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بأن كفرهم ومعاصيهم كانت منهم، كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ...﴾ إلى قوله: ﴿أَنْحُنْ صَدَدْنَاكُمْ عَنِ الْهُدَى بَعْدَ إِذْ جَاءَكُمْ بَلْ كُنْتُمْ مُجْرِمِينَ﴾ [سبأ: ٣١ و ٣٢]، وقوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ﴾ [٤٣] قالوا لَمْ نَكُ مِنْ الْمُصَلِّينَ [٤٤] [المذثر: ٤٢ و ٤٣]، ﴿كَلِمَاتٍ لَقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾ [٤٨]... إلى قوله تعالى: ﴿فَكَذَّبْنَا﴾ [الملك: ٨ و ٩]، وقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ يَنَالُهُمْ﴾ [ص ١١٢] نَصِيبُهُمْ مِنَ الْكِتَابِ [الأعراف: ٣٧]، ﴿فَدَوَّقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ﴾ [الأعراف: ٣٩].

الآيات الدالة على تحسّر الكفار في الآخرة:

العاشر: الآيات التي ذكر الله تعالى فيها ما يحصل منهم من التحسّر في الآخرة على الكفر وطلب الرجعة، قال تعالى: ﴿وَهُمْ يَصْطَرِحُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحاً غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ﴾ [فاطر: ٣٧]، ﴿قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ﴾ [٣٨] لَعَلِّي أَعْمَلْ صَالِحاً [المؤمنون: ٩٩ و ١٠٠]، ﴿وَلَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُؤُسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحاً﴾ [السجدة: ١٢]، ﴿أَوْ تَقُولُ حِينَ تَرَى الْعَذَابَ لَوْ أَنَّ لِي كَرَّةً فَأَكُونَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [الزمر: ٥٨].

فهذه الآيات وأمثالها من نصوص الكتاب العزيز الذي ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَرْجِئُ مَنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٢]، فما عذر فضلائهم؟ وهل يمكنهم

الجواب عن هذا السؤال: كيف تركتم هذه النصوص ونبذتموها وراءكم ظهرياً إلا بآناً طلبنا الحياة الدنيا وآثرناها على الآخرة؟ وما عذر عوامهم في الانقياد إلى فتوى علماءهم وأتباعهم في عقائدهم؟ وهل يمكنهم الجواب عند السؤال: كيف تركتم هذه الآيات وقد جاءكم بها نذير وعمّرناكم ما يتدكّر فيه من تدكّر إلا بآناً قلدنا آباءنا وعلماءنا من غير فحص وبحث / [[ص ١١٣]] ولا نظر مع كثرة الخلاف وبلوغ الحجّة إلينا؟ فهل يقبل عذر هذين القبيلين؟ وهل يُسمع كلام الفريقين؟

مخالفة الجبرية للحكم الضروري:

ومنها: مخالفة الحكم الضروري الحاصل لكل أحد عند ما يطلب من غيره أن يفعل فعلاً، فإنّه يعلم بالضرورة أن ذلك الفعل يصدر عنه، ولهذا يتلطف في استدعاء الفعل منه بكل لطيفة، ويعظه ويزجره عن تركه، ويجتال عليه بكل حيلة، ويوعده على تركه، وينهاه عن فعل ما يكرهه، ويُعنفه على فعله، ويتعجّب من فعله ذلك، ويستطرفه ويتعجّب العقلاء من فعله، وهذا كله دليل على فعله. ويعلم بالضرورة الفرق بين أمره بالقيام وبين أمره بإيجاد السماوات والكواكب، ولولا أن العلم الضروري حاصل بكوننا موجدين لأفعالنا لما صحّ ذلك.

مخالفة الجبرية لإجماع الأنبياء:

ومنها: مخالفة إجماع الأنبياء والرسل، فإنّه لا خلاف في أن الأنبياء أجمعوا على أن الله تعالى أمر عباده ببعض الأفعال كالصلاة والصوم، / [[ص ١١٤]] ونهى عن بعضها كالظلم والجور، ولا يصحّ ذلك إذا لم يكن العبد موجدًا، إذ كيف يصحّ أن يقال له: اتّ بفاعل الإتيان والصلاة، ولا تأت بالكفر والزنا، مع أن الفاعل لهذه الأفعال والتارك لها هو غيره؟ فإنّ الأمر بالفعل يتضمّن الإخبار عن كون المأمور قادراً عليه حتّى لو لم يكن المأمور قادراً على المأمور به لمرض أو سبب آخر ثم أمره، فإنّ العقلاء يتعجّبون منه وينسبونّه إلى الحمق والجهل والجنون، ويقولون: إنك لتعلم أنه لا يقدر على ذلك ثم تأمره به، ولو صحّ هذا لصحّ أن يبعث الله رسولاً إلى الجمادات مع الكتاب، فيبلغ إليها ما ذكرناه. ثمّ إنه تعالى يخلق الحياة في تلك الجمادات ويعاقبها لأجل أنّها لم تمتثل أمر الرسول، وذلك معلوم البطلان ببديهة العقل.

مخالفة الجبرية لإجماع الأمة:

ومنها: أنه يلزم منه سدّ باب الاستدلال على وجود الصانع

يلزم مخالفة الضرورة:

منها: أنه يلزم مخالفة الضرورة، لأنه لو جاز أن يخلق الزنا واللواط لجاز أن يبعث رسولاً هذا دينه، ولو جاز ذلك لجوزنا أن يكون فيها سلف من الأنبياء من لم يُبعث إلا للدعوة إلى السرقة والزنا واللواط وكلّ القبائح ومدح الشيطان وعبادته والاستخفاف بالله تعالى والشتم له وسبّ رسوله وعقوق الوالدين وذمّ المحسن ومدح المسيء.

يلزم الجبرية كونه تعالى أضرّ من الشيطان:

منها: أنه يلزم أن يكون الله سبحانه أشدّ ضرراً من الشيطان، لأنّ الله تعالى لو خلق الكفر في العبد ثمّ يعدّبه عليه لكان أضرّ من الشيطان، لأنّ الشيطان لا يمكن أن يلجئه إلى القبائح بل يدعوهم إليها، كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي﴾ [إبراهيم: ٢٢]. ولأنّ دعاء الشيطان هو أيضاً من فعل الله تعالى. وأمّا الله سبحانه فإنّه يضطرّهم إلى القبائح، ولو كان كذلك لحسن / [[ص ١١٧]] من الكافر أن يمدح الشيطان وأن يذمّ الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

يلزم الجبرية مخالفة العقل والنقل:

ومنها: أنه يلزم مخالفة العقل والنقل، لأنّ العبد لو لم يكن موجداً لأفعاله لم يستحقّ ثواباً ولا عقاباً، بل يكون الله تعالى مبتدئاً بالثواب والعقاب من غير استحقاق منهم، ولو جاز ذلك لجاز منه تعذيب الأنبياء عليهم السلام وإثابة الفراعنة والأبالسة، فيكون الله تعالى أسفه السفهاء، وقد نزه الله تعالى نفسه عن ذلك فقال: ﴿أَفَتَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ ۗ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ۗ﴾ [القلم: ٣٥ و ٣٦]، ﴿أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ ۗ﴾ [ص: ٢٨].

يلزم الجبرية كونه تعالى ظالماً جائراً:

ومنها: يلزم مخالفة الكتاب العزيز من انتفاء النعمة عن الكافر، لأنّ الله تعالى إذ خلق الكفر في الكافر لزم أن يكون قد خلقه للعذاب في نار جهنّم، ولو كان كذلك لم يكن له عليه نعمة أصلاً، فإنّ نعمة الدنيا مع عقاب الآخرة لا تُعدّ نعمة، كمن جعل لغيره سماً في حلواء وأطعمه فإنّه لا تُعدّ اللذة الحاصلة من تناوله نعمة، والقرآن قد دلّ على أنّ الله تعالى منعم على الكفّار، قال الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ﴾ [إبراهيم: ٢٨]، ﴿وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾ [القصص: ٧٧]. وأيضاً قد علّم بالضرورة

على كونه تعالى صادقاً، والاستدلال على صحّة النبوة، والاستدلال على صحّة الشريعة يُفضي إلى القول بخرق إجماع الأمة، لأنّه لا يمكن إثبات الصانع إلا بأنّ يقال: العالم حادث، فيكون محتاجاً إلى المُحدث، قياساً على أفعالنا المحتاجة إلينا، فمع منع حكم الأصل في القياس، وهو كون العبد موجداً لا يمكنه استعمال هذه الطريقة، فينسُدّ عليه باب إثبات الصانع.

/ [[ص ١١٥]] وأيضاً إذا كان تعالى خالقاً للجميع من القبائح وغيرها لا يمتنع منه إظهار المعجز على يد الكاذب، ومتى لم يقطع بامتناع ذلك انسُدّ علينا باب إثبات الفرق بين النبيّ والمنتبّي. وأيضاً إذا جاز أن يخلق الله تعالى القبائح جاز أن يكذب في إخباره، فلا يوثق بوعده ووعيده وإخباره عن أحكام الآخرة والأحوال الماضية والقرون الخالية. وأيضاً يلزم من خلقه القبائح جواز أن يدعو إليها وأن يبعث عليها ويحثّ ويرغب فيها، ولو جاز ذلك جاز أن يكون ما رغب الله تعالى فيه من القبائح، فتزول الثقة بالشرائع ويقبح التشاغل بها. وأيضاً لو جاز منه تعالى أن يخلق في العبد الكفر والإضلال ويؤيِّنه له ويصدّه عن الحقّ ويستدرجه بذلك إلى عقابه لزم في دين الإسلام جواز أن يكون هو الكفر والضلال، وأنّه تعالى زينه في قلوبنا، وأنّ يكون بعض الملل المخالفة للإسلام هو الحقّ ولكن الله تعالى صدّنا عنه وزين خلافه في أعيننا. فإذا جوزوا ذلك لزمهم تجويز ما هم عليه هو الضلال والكفر، وكون ما خصومهم عليه هو الحقّ. وإذا لم يمكنهم القطع بأنّ ما هم عليه هو الحقّ وما خصومهم عليه هو الباطل لم يكونوا مستحقّين للجواب.

يلزم الجبرية الظلم والعبث في أفعاله تعالى:

منها: تجويز أن يكون الله تعالى ظالماً عابثاً، لأنّه لو كان الله تعالى هو الخالق لأفعال العباد ومنها القبائح كالظلم والعبث لجاز أن يخلقها لا غير حتّى تكون كلّها ظالماً وعبثاً، فيكون الله تعالى ظالماً عابثاً لاعباً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

/ [[ص ١١٦]] يلزم الجبرية السفه والجهل في أفعاله تعالى:

منها: أنه يلزم إحقاق الله تعالى بالسفهاء والجهّال تعالى الله عن ذلك، لأنّ من جملة أفعال العباد الشرك بالله تعالى ووصفه بالأضداد والأنداد والأولاد وشتمه وسبّه، فلو كان الله تعالى فاعلاً لأفعال العباد لكان فاعلاً للأفعال كلّها، ولكلّ هذه الأمور، وذلك يُبطل حكمته، لأنّ الحكيم لا يشتم نفسه، وفي نفي الحكمة إحقاقه بالسفهاء، نعوذ بالله من هذه المقالات الردية.

غير أو من الله تعالى أو منها بالشركة بحيث لا يمكن تفرّد كلّ منهما بالفعل أو لا من واحد منهما. والأوّل هو المطلوب. والثاني يلزم منه الظلم حيث فعل الكفر وعدّب من لا أثر له فيه البتّة ولا قدرة موجدة له ولا مدخل له في الإيجاد، وهو أبلغ أنواع الظلم. والثالث يلزم منه الظلم، لأنّه شريك في الفعل، وكيف يُعدّب شريكه على فعل فعله هو وإيّاها؟ وكيف يُرى نفسه من المؤاخذه مع قدرته وسلطنته ويؤاخذ عبده الضعيف على فعل فعله هو مثله؟ وأيضاً يلزم منه تعجيز الله تعالى، إذ لا يتمكّن من الفعل بتامه، بل يحتاج إلى الاستعانة بالعبد. وأيضاً يلزم المطلوب، وهو أن يكون للعبد تأثير في الفعل، وإذ جاز استناد أثر ما إليه جاز استناد الجميع إليه، فأبى ضرورة تحوج إلى التزام هذه المحالات؟ فما ترى لهم ضرورة إلى ذلك سوى أن ينسبوا ربهم إلى هذه النقائص التي نزه الله تعالى نفسه عنها وتبرأ منها.

/ [[ص ١٢٠]] يلزم الجبريّة المخالفة للقرآن والسنة المتواترة

والإجماع والعقل:

ومنها: أنّه يلزم مخالفة القرآن العظيم والسنة المتواترة والإجماع وأدلة العقل.

أما الكتاب فإنّه مملوء من إسناد الأفعال إلى العبيد، وقد تقدّم بعضها، وكيف يقول الله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤]، ولا خالق سواه، وقوله: ﴿إِنِّي لَعَفَّارٌ لِمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى﴾ [طه: ٨٢]، ولا تحقّق لهذا الشخص البتّة، ويقول: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا﴾ [فصلت: ٤٦]، و﴿لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى﴾ [النجم: ٣١]، ﴿لِيَتْلُوهُمْ أَتْبَهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الكهف: ٧]، ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [الجاثية: ٢١]، ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾ [ص: ٢٨]، ولا وجود لهؤلاء. ثمّ كيف يأمر وينهى ولا فاعل؟ وهل هو إلّا كأمر الجهاد ونهيه؟

وقال النبي ﷺ: «اعْمَلُوا فَكُلُّ مَيْسَرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ»، «نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ»، «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»، و«إِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى».

والإجماع دلّ على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى، فلو كان

من دين محمد ﷺ أنّه ما من عبد إلّا والله عليه نعمة كافرًا كان أو مسلمًا.

ومنها: صحّة وصف الله تعالى بأنّه ظالم وجائر، لأنّه لا معنى للظالم / [[ص ١١٨]] إلّا فاعل الظلم ولا الجائر إلّا فاعل الجور ولا المفسد إلّا فاعل الفساد، ولهذا لا يصحّ إثبات أحدها إلّا حال نفي الآخر. ولأنّه لمّا فعل العدل سُمّي عادلاً، فكذا لو فعل الظلم سُمّي ظالماً، ويلزم أن لا يُسمّى العبد ظالماً ولا سفيهاً، لأنّه لم يصدر عنه شيء من هذه.

إلزام الجبريّة بالالتزام بالمحال:

منها: أنّه يلزم المحال، لأنّه لو كان هو الخالق للأفعال، فإمّا أن يتوقّف خلقه لها على قدرتنا ودواعينا أو لا، والقسمان باطلان. أمّا الأوّل فلائّه يلزم منه عجزه سبحانه عمّا يقدر عليه العبد. ولأنّه يستلزم خلاف المذهب وهو وقوع الفعل منه والداعي من العبد، إذ لو كان من الله تعالى لكان الجميع من عنده. ولأنّ القدرة والداعي إن أثرا فهو المطلوب وإلّا كان وجودهما كوجود لون الإنسان وطوله وقصره، ومن المعلوم بالضرورة أنّه لا مدخل للون والطول والقصر في الأفعال، وإذا كان هذا الفعل صادراً عنه جاز وقوع جميع الأفعال المنسوبة إلينا منّا. وأمّا الثاني فلائّه يلزم منه أن يكون الله تعالى أوجد أي خلق تلك الأفعال من دون قدرتهم ودواعيهم حتّى توجد الكتابة والنساجة المحكمتان ممّن لا يكون عالماً بهما، ووقوع الكتابة ممّن لا يد له ولا قلم، ووقوع شرب الماء من الجائع في الغاية الريان في الغاية مع تمكّنه من الأكل، ويلزم تجويز أن تنقل النملة الجبال وأن لا يقوى الرجل الشديد القوّة على رفع تبنّة، وأن يجوز من الممنوع المقيد العدو وأن يعجز القادر الصحيح عن تحريك الأنملة، وفي هذا زوال الفرق بين القوي والضعيف، ومن المعلوم بالضرورة الفرق بين الزمّن والصحيح.

/ [[ص ١١٩]] يلزم الجبريّة كونه تعالى جاهلاً أو محتاجاً:

ومنها: تجويز أن يكون الله تعالى جاهلاً أو محتاجاً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، لأنّ في الشاهد فاعل القبيح إمّا جاهل أو محتاج، مع أنّه ليس عندهم فاعلاً في الحقيقة، فلا أن يكون كذلك في الغائب الذي هو الفاعل في الحقيقة أولى.

يلزمهم نسبة الظلم إليه تعالى:

ومنها: أنّه يلزم منه الظلم، لأنّ الفعل إمّا أن يقع من العبد لا

والجواب عن الوجهين: من حيث النقض ومن حيث المعارضة.

أمّا النقض ففي الأوّل من وجوه:

الأوّل: وهو الحقّ، أنّ الوجوب من حيث الداعي والإرادة لا ينافي الإمكان في نفس الأمر، ولا يستلزم الإيجاب وخروج القادر عن قدرته وعدم وقوع الفعل بها، فإنّنا نقول: الفعل المقدور للعبد يمكن وجوده منه ويمكن عدمه، فإذا خلص الداعي إلى إيجادها وحصلت الشرائط وارتفعت الموانع وعلم القادر خلوص المصالح الحاصلة من الفعل عن شوائب المفسدة البتّة وجب من هذه الحيثيّة إيجاد الفعل، ولا يكون ذلك جبراً ولا إيجاباً بالنسبة إلى القدرة والفعل لا غير.

الثاني: يجوز أن يترجّح الفعل فيؤجده المؤثّر والعدم فيُعدمه، ولا ينتهي الرجحان إلى الوجوب على ما ذهب إليه جماعة من المتكلّمين، فلا يلزم الجبر ولا الترجيح من غير مرجّح.

قوله: (مع ذلك الرجحان لا يمتنع النقيض، فليفرض واقعاً في وقتٍ / [[ص ١٢٣]] فترجّح الفعل وقت وجوده يفترق إلى مرجّح آخر)، قلنا: ممنوع، بل الرجحان الأوّل كافٍ، فلا يفترق إلى رجحان آخر.

الثالث: لِمَ لا يوقعه القادر مع التساوي؟ فإنّ القادر يُرَجِّح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجّح، وقد ذهب إلى هذا جماعة من المتكلّمين، وتمثّلوا في ذلك بصورة وجدانيّة كالجائع يحضره رغيفان متساويان من جميع الوجوه، فإنّه يتناول أحدهما من غير مرجّح، ولا يمتنع من الأكل حتّى يترجّح لمرجّح، والعطشان يحضره إناءان متساويان من جميع الوجوه، والهارب من السبع إذا عنّ له طريقان متساويان فإنّه يسلك أحدهما ولا يتنظر المرجّح، وإذا كان هذا الحكم وجدانيّاً كيف يمكن الاستدلال على نقيضه؟

الرابع: أنّ هذا الدليل ينافي مذهبهم، فلا يصحّ لهم الاحتجاج به، لأنّ مذهبهم أنّ القدرة لا تصلح للضدّين، فالمتمكن من الفعل يخرج عن القدرة لعدم التمكّن من الترك، وإنّ خالفوا مذهبهم أنّ القدرة لا تتقدّم على المقدور عندهم، وإنّ فرضوا للعبد قدرة موجودة حال وجود قدرة الفعل لزمهم إمّا اجتماع الضدّين أو تقدّم القدرة على الفعل. فانظر إلى هؤلاء القوم الذين لا يباليون في تضادّ أقوالهم وتعاندها.

الكفر / [[ص ١٢١]] بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به، والرضى بالكفر حرام بالإجماع، فعلمنا أنّ الكفر ليس من فعله تعالى، فلا يكون من خلقه.

شبهة الأشاعرة في الجبر:

المطلب الحادي عشر: في نسخ شُبّههم:

اعلم أنّ الأشاعرة احتجّوا على مقالتهم بوجهين هما أقوى الوجوه عندهم يلزم منهما الخروج عن العقيدة، ونحن نذكر ما قالوا وتبيّن دلالتها على ما هو معلوم البطلان بالضرورة من دين النبي ﷺ:

الأوّل: قالوا: لو كان العبد فاعلاً لشيء ما بالقدرة والاختيار فإنّما أن يتمكّن من تركه أو لا. والثاني يلزم منه الجبر، لأنّ الفاعل الذي لا يتمكّن من ترك ما يفعله موجب لا مختار، كما يصدر عن النار الإحراق ولا تتمكّن من تركه. والأوّل إمّا أن يترجّح الفعل حالة الإيجاد أو لا. والثاني أيضاً أنّه يلزم ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجّح، لأنّهما لِمَا استويا من كلّ وجه بالنسبة إلى ما في نفس الأمر وبالنسبة إلى القادر الموجد كان ترجيح القادر للفعل على الترك ترجيحاً للمساوي بغير مرجّح، وإنّ ترجّح فإن لم ينته إلى حدّ الوجوب أمكن حصول المرجوح مع تحقّق الرجحان، وهو محال. أمّا أولاً فلا ممتنع وقوعه حالة التساوي فحالة المرجوحية أولى. وأمّا ثانياً فلائنه مع قيد الرجحان يمكن وقوع المرجوح، فلنفضه واقعاً في وقتٍ والراجع في آخر، فترجّح أحد الوقتين بأحد الأمرين لا بدّ له من مرجّح غير المرجّح الأوّل، وإلّا لزم ترجيح أحد المتساويين / [[ص ١٢٢]] بغير مرجّح، فينتهي إلى حدّ الوجوب، وإلّا تسلسل. وإذا امتنع وقوع الأثر إلّا مع الوجوب، والواجب غير مقدور، ونقيضه ممتنع غير مقدور أيضاً، فيلزم الجبر والإيجاب، فلا يكون العبد مختاراً.

الثاني: أنّ كلّ ما يقع فإنّ الله تعالى قد علم وقوعه قبل وقوعه، وكلّ ما لم يقع فإنّ الله قد علم في الأزل عدم وقوعه، وما علم الله وقوعه فهو واجب الوقوع وإلّا لزم انقلاب علم الله تعالى جهلاً، وهو محال. وما علم عدم وقوعه فهو ممتنع، إذ لو وقع انقلب علم الله تعالى جهلاً، وهو محال أيضاً. والواجب والممتنع غير مقدورين للعبد، فيلزم الجبر.

الجواب عن شبهة الأشاعرة:

صَحَّتْهُ وَيَجْتَجُّ بِهِ غَدًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَهُوَ يُوجِبُ الْكُفْرَ وَالْإِلْحَادَ؟
وَأَيُّ عَذْرٍ لَهُمْ عَنْ ذَلِكَ وَعَنِ الْكُفْرِ وَالْإِلْحَادِ؟ ﴿فَمَا لَهُؤُلَاءِ الْقَوْمِ
لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٧٨]؟ هذه حجَّتْهُم
تنطق بصريح الكفر على ما ترى، وتلك الأقاويل التي لهم قد
عرفت أنَّه يلزم منها نسبة الله سبحانه إلى كلِّ خسيصة ورذيلة،
تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيراً.

وليحذر المقلِّدون وينظروا كيف هؤلاء القوم الذين
يُقَلِّدُونَهُمْ، فَإِنَّ اسْتَحْسَنُوا لِأَنْفُسِهِمْ بَعْدَ الْبَيَانِ وَالْإِيضاحِ اتَّبَاعَهُمْ
كفاهم بذلك ضلالاً، وإن راجعوا عقولهم وتركوا اتِّباعَ الأهواء
عرفوا الحقَّ بعين الإنصاف، وفَقَّههم الله لإصابة الثواب.

في إبطال الكسب:

المطلب الثاني عشر: في إبطال الكسب:

اعلم أن أبا الحسن الأشعري وأتباعه لمَّا لزمتهم هذه الأمور
الشيئية والإلزامات الفظيعة والأقوال الهائلة من إنكار ما عُلِمَ
بالضرورة ثبوته، وهو الفرق بين الحركات الاختيارية والحركات
الجمادية وما شابه ذلك، التجأ إلى ارتكاب قول توهم هو وأتباعه
الخلاص من هذه الشناعات، ولات حين مناص، فقال مذهباً
غريباً عجيباً لزمه بسببه / [ص ١٢٦] إنكار العلوم الضرورية كما
هو دأبه وعادته فيما تقدَّم من إنكار الضروريات، فذهب إلى إثبات
الكسب للعبد، فقال: الله تعالى موجد للفعل والعبد مكتسب له. فإذا
طُلب بتحقيق الكسب وما هو وأيُّ وجه يقتضيه وأيُّ حاجة تدعو
إليه؟ اضطرب أصحابه في الجواب عنه. فقال بعضهم: معنى
الكسب خلق الله تعالى الفعل عقيب اختيار العبد الفعل، وعدمه
عقيب اختيار العدم، فمعنى الكسب إجراء العادة بخلق الله الفعل
عند اختيار العبد. وقال بعضهم: معنى الكسب أن الله تعالى يخلق
الفعل من غير أن يكون للعبد فيه أثر البتة، لكن العبد يُؤثِّرُ في وصف
كون الفعل طاعة أو معصية، فأصل الفعل من الله تعالى، ووصف
كونه طاعة أو معصية من العبد. وقال بعضهم: إنَّ هذا الكسب غير
معلوم ولا معقول مع أنَّه صادر عن العبد.

وهذه الأجوبة فاسدة، أمَّا الأوَّلُ فلأنَّ الاختيار والإرادة من
جملة الأفعال، فإذا جاز صدورهما عن العبد فليجز صدور أصل
الفعل عنه، وأيُّ فرقٍ بينهما؟ وأيُّ حاجة وضرورة إلى التمهُّل
بهذا؟ وهو أن ينسب القبائح بأسرها إلى الله تعالى، وأن ينسب الله
تعالى إلى الظلم والجور والعدوان وغير ذلك، وليس بمعلوم.

وفي الثاني من وجهين: الأوَّل: العلم بالوقوع تبع الوقوع، فلا
يؤثِّرُ فيه، فإنَّ التابع إنما يتبع متبوعه ويتأخَّرُ عنه بالذات، والمؤثِّرُ
متقدِّم.

الثاني: أنَّ الوجوب اللَّاحِقَ لا يُؤثِّرُ في الإمكان الذاتي،
ويحصل الوجوب باعتبار فرض وقوع الممكن، فإنَّ كلَّ ممكن على
الإطلاق إذا / [ص ١٢٤] فَرَضَ موجوداً فإنَّه حالة وجوده
يتمتع عدمه لامتناع اجتماع التقيضين، وإذا كان متمتع العدم كان
واجباً مع أنَّه ممكن بالنظر إلى ذاته. والعلم حكاية عن المعلوم
ومطابق له، إذ لا بدَّ في العلم من المطابقة، فالعلم والمعلوم
متطابقان، والأصل في هيئة التطابق هو المعلوم، فإنَّه لولاه لم يكن
علماً به، ولا فرق بين فرض الشيء وفرض ما يطابقه بما هو حكاية
عنه، وفرض العلم هو بعينه فرض المعلوم، وقد عرفت أنَّ مع
فرض المعلوم يجب فكذا مع فرض العلم به، وكما أنَّ ذلك
الوجوب لا يُؤثِّرُ في الإمكان الذاتي كذا هو الوجوب، ولا يلزم
من تعلق علم الله تعالى به وجوبه بالنسبة إلى ذاته، بل بالنسبة إلى
العلم.

وأما المعارضة في الوجهين، فإنَّهما آتيان في حقِّ واجب الوجود
تعالى. فإنَّنا نقول في الأوَّل: لو كان الله تعالى قادراً مختاراً فإمَّا أن
يتمكَّن من الترك أو لا، فإن لم يتمكَّن من الترك كان موجباً مجبوراً
على الفعل لا قادراً مختاراً، وإن تمكَّن فإمَّا أن يترجَّح أحد الطرفين
على الآخر أو لا، فإن لم يترجَّح لزم وجود الممكن المتساوي من
غير مرجَّح، فإن كان محالاً في حقِّ العبد كان محالاً في حقِّ الله تعالى
لعدم الفرق، وإن ترجَّح فإن انتهت إلى الوجوب لزم الجبر وإلَّا
تسلسل أو وقع المتساوي من غير مرجَّح، فكلُّ ما تقولونه هاهنا
نقوله نحن في حقِّ العبد. ونقول في الثاني: إنَّ ما علمه الله تعالى إنَّ
وجب ولزم بسبب هذا الوجوب خروج القادر منَّا عن قدرته
وإدخاله في الموجب لزم في حقِّ الله تعالى ذلك بعينه، وإن لم يقتضِ
سقوط الاستدلال. فقد ظهر من هذا أنَّ هذين الدليلين آتيان في
حقِّ الله تعالى، وهما إن صحَّحاً / [ص ١٢٥] لزم خروج الواجب
عن كونه قادراً ويكون موجباً، وهذا هو الكفر الصريح، إذ
الفارق بين الإسلام والفلسفة هو هذه المسألة.

والحاصل: أنَّ هؤلاء إن اعترفوا بصحَّة هذين الدليلين لزمهم
الكفر، وإن اعترفوا بطلانها سقط احتجاجهم بهما. فليُنظر
العاقل من نفسه هل يجوز له أن يُقلِّد من يستدلُّ بدليل يعتقد

وغيرهما، حيث لم يصدر عنهم قبيح ولا معصية، فلا تتحقق معصية من العبد البتة.

وأيضاً المعصية قد نهى الله تعالى عنها إجماعاً، والقرآن مملوء من المناهي والتوعّد عليها، وكل ما نهى الله تعالى عنه فهو قبيح، إذ لا معنى للقبيح عندهم إلا ما نهى الله عنه، مع أنّها قد صدرت عن إبليس وفرعون وغيرهما من البشر، وكل ما صدر من العبد فهو مستند إلى الله تعالى، والفاعل له هو الله تعالى لا غير عندهم، فيكون حسناً حينئذٍ وقد فرضناه قبيحاً، وهذا خلف.

وأما الثالث فهو باطل بالضرورة، إذ إثبات ما لا يُعقل غير معقول، وكفاهم عن الاعتذار الفاسد اعتذارهم بما لا يعلمون. وهل يجوز للعاقل المنصف من نفسه المصير إلى هذه الجهالات والدخول في هذه الظلمات والإعراض عن الحقّ الواضح والدليل اللائح والمصير إلى ما لا يفهمه القائل ولا السامع؟ ولا يدري هل يدفع عنهم ما التزموا به أو لا؟ فإنّ هذا الدفع وصف من صفاته، والوصف إنّما يُعلم بعد العلم بالذات، فإذا لم يفهموه كيف يجوز لهم الاعتذار به؟

/ [[ص ١٢٩]] فليُنظر العاقل في نفسه قبل دخوله في رسمه، ولا يبقى للقول مجال، ولا يمكن الاعتذار بها المحال.

* * *

أنوار الملوكوت / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ١٣٤]] المسألة الثالثة: في أنا فاعلون:

قال: ونحن فاعلون لأفعالنا الحسنة والقبيحة، لأنّها واقعة بحسب قصدنا، والذم والمدح يتعلّق بهما، والكسب هذيان، للزوم القول في فعل القلب على أصلهم، ويلزمهم أن لا يكون لله تعالى نعمة على كافر، بل ولا على مؤمن، وأن يُظهر المعجزات على الكذّاب، فلا يبقى وثوق بالشرائع، وأن يكون ظالماً جائراً، والتعلّق بالحاجة إلى المرجّح، والكلام فيه كالسالف. فلا بدّ من مرجّح ملجئ باطل، لأنّ المرجّح العلم بما في العلم من المصلحة له، وكذلك في الوقت. على أنّ ذلك بمنزلة طريقين للهرب من السبع، وقد أجمعنا على عدم اشتراط المخصّص، وصدور فعل غير مشعور به ليس بشيء، لأنّا استدللنا على العمليّة بالإحكام، وأين الإحكام فيما يذكرونه؟

أقول: اتّفقت الإماميّة والمعتزلة كافّة على أنّ العبد فاعل لتصرّفاته، وذهب جهم بن صفوان ومن تبعه إلى أنّ الله تعالى

/ [[ص ١٢٧]] وأيضاً دليلهم آت في نفس هذا الاختيار، فإن كان صحيحاً امتنع إسناده إلى العبد وكان صادراً عن الله تعالى، وإن لم يكن صحيحاً امتنع الاحتجاج به.

وأيضاً إذا كان الاختيار الصادر عن العبد موجباً لوقوع الفعل كان الفعل مستنداً إلى فاعل الاختيار إمّا العبد أو الله تعالى، فلا وجه للمخلص بهذه الوساطة. وإن لم يكن موجباً لم يبق فرق بين الاختيار والأكل مثلاً في نسبتها إلى إيقاع الفعل وعدمه، فيكون الفعل من الله تعالى لا غير من غير شركة للعبد فيه.

وأيضاً العادة غير واجبة الاستمرار، فجاز أن يوجد الاختيار ولا يخلق الله تعالى عقبيه ويخلق الله تعالى الفعل ابتداءً من غير تقدّم اختيار، فحينئذٍ ينتفي المخلص بهذا العذر.

وأما الثاني فلأنّ كون الفعل طاعة أو معصية إمّا أن يكون نفس الفعل في الخارج أو أمراً زائداً عليه، فإن كان الأوّل كان أيضاً من الله تعالى، فلا يصدر عن العبد شيء، فيبطل العذر. وإن كان الثاني كان العبد مستقلاً بفعل هذا الزائد، وإذا جاز إسناد هذا الفعل فليجز إسناد أصل الفعل، وأي ضرورة للتمحّل بمثل هذه المحاذير الفاسدة التي لا تنهض بالاعتذار؟ وأي فارق بين الفعلين ولم يكن أحدهما صادراً عن الله تعالى والآخر صادراً عن العبد؟

وأيضاً دليلهم آت في هذا الوصف، فإن كان حقاً عندهم امتنع استناد هذا الوصف إلى العبد، وإن كان باطلاً امتنع الاحتجاج به.

وأيضاً كون الفعل طاعة هو كون الفعل موافقاً لأمر الشريعة، وكونه موافقاً لأمر الشريعة إنّما هو شيء يرجع إلى ذات الفعل، إن طابق الأمر / [[ص ١٢٨]] كان طاعة وإلا فلا، وحينئذٍ لا يكون الفعل مستنداً إلى العبد لا في ذاته ولا في شيء من صفاته، فينتفي هذا العذر أيضاً كما انتفي عذرهم الأوّل.

وأيضاً الطاعة حسنة والمعصية قبيحة، ولهذا ذمّ الله تعالى إبليس وفرعون على مخالفتها أمر الله، وكلّ فعل يفعله الله تعالى فهو حسن عندهم، إذ لا معنى للحسن عندهم سوى صدوره من الله، فلو كان أصل الفعل صادراً من الله امتنع وصفه بالقبح وكان موصوفاً بالحسن، فالمعصية التي تصدر من العبد إذا كانت صادرة من الله امتنع وصفها بالقبح، فلا تكون معصية، فلا يستحقّ فاعلها الذمّ والعقاب، فلا يحسن من الله تعالى ذمّ إبليس وأبي لهب

لا يقال: المدح والذم فرعان على كوننا فاعلين، فلو استدللنا بها عليه لزم الدور.

لأننا نقول: إننا يستدلُّ بهما على العلم بكوننا فاعلين، لا على كوننا فاعلين.

وقد أجاب الأشعري بأنَّ المحال إنَّما يلزم لو سلبنا عن العبد القدرة، أمَّا إذا قلنا: إنَّه مكتسب صحَّ توجه المدح والذمَّ إليه وإن لم يكن فاعلاً.

أجاب الشيخ أبو إسحاق رحمته الله بأنَّ الكسب هذيان، إذ هو لفظ لا معنى بحسبه، فإنَّا نردُّ ونقول: هل للعبد فعل أم لا؟ فإن كان الأوَّل فقد ناقضتم، وإذا جاز وقوع فعل ما منه فلم لا يجوز استناد أفعاله كلُّها إليه؟ وإن كان الثاني لزمكم المحذور من قبح المدح والذمَّ، وقبح بعث الرُّسل، وإنزال الكتب، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغير ذلك.

وألزمهم الشيخ رحمته الله في فعل القلب الذي هو العزم على الطاعة والمعصية، هل هما / [[ص ١٣٧]] من فعله أم لا؟ فإن قالوا بالأوَّل فقد ناقضوا، وإلَّا فما معنى الكسب حينئذٍ؟

ثم إنَّ الشيخ أبا إسحاق رحمته الله ألزمهم أموراً شنيعة:

الأوَّل: أن لا يكون لله تعالى نعمة على كافر ولا على مؤمن، أمَّا الكافر فظاهر، فإنَّه يخلق فيه الكفر والمعاصي عندهم ثم يُعذِّبه عليها، فأبى نعمة له عليه في إيجاده الحقير بالنسبة إلى العذاب الدائم؟ وأمَّا المؤمن فلائذ إنَّما يكون مُنعماً عليه لو فعله لا لمفسدة.

وإذا أسندنا القبائح إليه تعالى الله عن ذلك جاز أن يكون ما فعله الله تعالى بالمؤمن مفسدة له، فلا يكون نعمة. وأيضاً فإنَّ المؤمن عندهم يجوز أن يُعذِّبه الله تعالى على إيمانه وامتناله أو امره، فأبى نعمة له عليه؟ وهذا من أشنع الأشياء وأقبحها.

الثاني: إذا جَوَزنا استناد القبائح إليه تعالى جاز إظهار المعجزة على يد الكذَّاب، فلا يبقى وثوق بالشرائع.

أجابوا عنه بأنَّ التجويز للعدم لا ينافي القطع بالثبوت، كما في العلوم العادية.

وهذا ضعيف، لأنَّ القطع مع هذا التجويز جهل، كيف عندهم أن جميع الشرور وأنواع القبائح واقعة منه تعالى الله عن ذلك؟ نعم لو لم نعلم من عادته تعالى فعل القبائح لم يكن التجويز مناً منافياً للقطع، أمَّا مع علمنا فلا.

الثالث: يلزمهم أن يكون الله تعالى ظالماً جائراً، لأنَّه فعلها.

خالق لأفعال العبد فيهم، وليسوا محدثين لها ولا مكتسبين، وذهب النجَّار والأشعري ومن تبعهما على أن الله تعالى هو الخالق لأفعال العبد فيهم، وهم يكتسبونها.

/ [[ص ١٣٥]] واختلَفوا في ماهية الكسب، فقال بعضهم: إنَّ العبد إذا عزم على الطاعة وفعلها خلقها الله تعالى، وإذا عزم على فعل المعصية خلقها الله تعالى.

وقال بعضهم: إنَّ ذات الفعل واقعة بقدرة الله، وكونه طاعة ومعصية صفتان يحصل بقدرة العبد.

وقال آخرون: إنَّ قدرة العبد تتعلَّق بحال الفعل، وهي غير موجودة ولا معدومة ولا مجهولة ولا معلومة.

أمَّا المعتزلة فقد اختلفوا، فذهب أبو عليّ وأبو هاشم إلى أنَّ العلم بكوننا فاعلين نظري، وذهب أبو الحسين البصري إلى أنَّه ضروري.

واستدلَّ الشيخ رحمته الله على قولهم بوجهين:

الأوَّل: أن أفعالنا واقعة بحسب قصدنا، ودواعينا متتفية عند صوارفنا، وذلك ممَّا يقتضي استناده إلينا ضرورةً.

والأوَّلَى أن نستدلَّ بهذا على ضرورة علمنا بأننا فاعلون لا على أننا فاعلون، كما استدللَّ به مشايخ المعتزلة.

لا يقال: لم لا يجوز أن يكون [الفعل] حاصلًا من الله تعالى وإن وقع بحسب / [[ص ١٣٦]] دواعينا؟ لأنَّه تعالى قادر عليه، فجاز وقوعه منه.

لأنَّنا نقول: قدرة الله تعالى عليه لا تقتضي القدح في علمنا الضروري باستناده إلينا.

لا يقال: هل تُفصلون بين خلقه تعالى للفعل بحسب دواعيكم وبين خلقكم لها بحسبها، فإن اعترفتُم بالفعل فيبيِّنوه، وإلَّا جاز أن يكون مخلوقاً فيكم.

لأنَّنا نقول: أجب قاضي القضاة فقال: الفصل بينها أنا متى أحدثناه اقترن به علمنا ضرورة أنَّه لولا دواعينا لما حدث، فإنَّه يجب حدوثه بحسبها، ومتى خُلِقَ فينا لم يجز أن يقترن به هذا العلم، لأنَّه يكون جهلاً، وفيه اعتراف بمذهب أبي الحسين، ولقائل أن ينازع في وجوب اقتران العلم.

الثاني: أنَّ العقلاء يمدحون المحسن ويذمُّون المسيء، ولولا علمهم بوقوع الإحسان أو الإساءة منَّا لما جاز ذلك، كما لا يجوز منهم مدح حسن الخلقة لحسنه، وذمُّ قبيح الخلقة لقبحه.

أن يصدر عن الإنسان فعل لا يعلمه على سبيل التفصيل. ولا يقدح ذلك في عالميته تعالى، لأننا إنمّا استدللنا على عالميته تعالى بوقوع الإحكام في أفعاله لا بمجرد الأفعال، فلا ينتقض بوقوع الفعل غير المحكم من العبد.

الثالث: لو أراد العبد خلاف مراده تعالى لزم المحال، والتقدير ممكن لو كان العبد قادراً.

والجواب: مراد الله تعالى يقع، لأن قدرته أقوى.

المسألة الرابعة: في أنه تعالى لا يريد القبيح:

قال: وليس القديم مريداً للقبائح من عباده، وعندنا لا يكاد الخلاف يتحقق هنا، لأن الإرادة هي العلم على ما سبق، وإن سلمنا قول الشيوخ أمكننا أن نستدل عليه بالأمر والنهي، وأن الطاعة موافقة للإرادة، فيكون الكافر مطيعاً، وأن الرضا واجب بقضائه، / [[ص ١٤٠]] فكيف يرضى بالكفر؟ وتعلقهم بادعاء التعجيز ليس بشيء، وإنمّا يكون عاجزاً لو لم يقدر على إجبارهم، وقد بينّا أنه قادر.

أقول: اتفقت الإمامية والمعتزلة على أن الله تعالى لا يريد القبائح ولا يرضى بها ولا يُجِبُّها بل يكرهها، وأنه يريد الطاعات والإيمان من الكافر وغيره.

وقالت المجبّرة: بل القبائح يريدّها الله تعالى، ويكره الطاعات والإيمان من الكافر.

واعلم أن على قول الشيخ أبي إسحاق بأن الإرادة نوع من العلم لا يتحقق الخلاف هنا، لأنه تعالى عالم بقبح القبيح، فالمراد عنده إن كان من أفعال عباده فهو ممّا أمر به، وإن كان من فعله فهو ما دعاه الداعي إليه، والداعي هو الإرادة.

أمّا على قول المشايخ الذين أثبتوا لله تعالى صفة المريدية زائدة على الداعي فيتحقق الخلاف معهم.

واستدلّ الشيخ على أنه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي على قول المشايخ بوجوه:

الأول: أنه تعالى أمر بالإيمان ونهى عن الكفر، ولا بدّ في الأمر من طلب واقتضاء للفعل، وهو الإرادة.

الثاني: أن الله تعالى لو أراد من أبي لهب الكفر لكان مطيعاً له، والثاني باطل بالإجماع، فالمدّم مثله. وبيان الشرطية: أن الطاعة موافقة الإرادة مع الرتبة، كقوله: (قد تمنى لي موتاً لم يطع)، ولا يُسمّى الله تعالى مطيعاً إذا فعل مرادنا، لانتفاء الرتبة.

وذلك باطل بالإجماع. ولقوله تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [فصّلت: ٤٦].

/ [[ص ١٣٨]] احتجّ الخصم بوجوه:

أحدها: أن العبد إمّا أن يكون نسبة الفعل والعدم إليه على السوية، أو يجب أحدهما. والثاني يلزم منه الجبر وعدم المكنة، وهو المطلوب. والأوّل لا يخلو إمّا أن يفترق في إيجاد أحد الطرفين إلى مرجح غير القدرة، أو لا يفترق. والثاني محال لاستحالة وقوع الممكن المتساوي من غير مرجح. والأوّل لا يخلو إمّا أن يكون المرجح من فعله، أو من فعل الله تعالى. والأوّل يلزم منه التسلسل. والثاني يلزم منه الجبر، لأنّ عند حصول ذلك المرجح يجب الفعل، وإلا كان الفعل والترك ممكنين، فلا بدّ من مرجح ويتسلسل، فلا بدّ من الانتهاء إلى مرجح ملجئ يجب معه الفعل، وذلك عين الجبر.

أجاب المصنّف رحمه الله بوجوه:

أحدها: أن المرجح ليس أمراً نخترعه فيكون مرجحاً، بل علم الإنسان بما في الفعل من المصلحة هو المرجح. والوجوب لا يستلزم الجبر، لأنّه بالنظر إلى القدرة ممكن، وواجب بالنظر إلى هذا المرجح وهو العلم الحاصل من الله تعالى، وليس العلم هو المقضي للفعل. وهكذا إذا علّم اشتغال الوقت على مصلحة وانتفاها عنه في وقت آخر، فإنّه يقتضي إيجاد الفعل في ذلك الوقت.

وثانيها: أن القادر يُرَجِّح أحد المقدورين على الآخر لمرجح، كما في الهارب من السبع إذا عن له طريقان، والجائع إذا حصل له رغيفان متساويان، أو / [[ص ١٣٩]] العطشان حصل له قدحان، فإنّ الفاعل يُرَجِّح أحدهما لا لمرجح عند المشايخ.

وثالثها: أنّا قد أجمعنا على عدم اشتراط التخصيص في حقّ واجب الوجود تعالى، وإلا لزم الجبر على قولكم، فليكن كذلك في حقّ العبد.

الثاني: أن العبد لو كان موجداً لأفعاله لكان عالماً بها، والثاني باطل بالوجدان، فإنّنا نفعل الحركة وهي مركبة من أجزاء لا تتجزأ لا نعلمها، والبطيء يفعل سكنات لا نعلمها، فالمدّم مثله. والشرطية ظاهرة، لأنّ الفاعل بالاختيار عالم بالضرورة لتساوي نسبة آحاد الكلّ إلى الإيجاد، ولأنّه يلزم نفي العلم عنه تعالى.

أجاب الشيخ رحمه الله بالمنع من وجوب العلم عند الفعل، لجواز

الشبهة الثالثة: لو أوجدنا الحركة مثلاً لأوجدنا الجوهر، لأنَّ علَّة الإسناد إلينا هناك إنَّها هي الوجود، وهو حاصل في الفرع.

/ [[ص ١٩٥]] أجاب الشيخ رحمته: بأنَّ تعلُّق القدرة بالحركة لا يُعلَّل، فيبطل الإلحاق. سلَّمنا، فلمِ قلتم: إنَّ العلَّة هي الوجود دون غيره؟

الشبهة الرابعة: قالوا: لو كان الله تعالى مريداً للطاعات لكان إذا حلف المكلف أن يطيع الله إن شاء الله حائثاً إذا لم يفعل، والتالي باطل بالإجماع، فلو كان الله مريداً لكان حائثاً لحصول الشروط.

والجواب: أنه ليس تعليقاً حقيقةً، بل هو إيقاف حكم اليمين، ومنع عن انعقادها.

الشبهة الخامسة: لو كانت الأفعال المتولدة مستندة إلينا لزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد، والتالي باطل، فالقَدَم مثله. بيان الشرطيَّة: أنَّ الجزء الواحد إذا جذبته إنسان حال ما دفعه غيره، فإمَّا أن تستند الحركة إليهما وهو قول بالاجتماع، لا إلى واحد منهما، وهو المطلوب. أو إلى واحد منهما دون الآخر، وهو ترجيح من غير مرجح.

والجواب: أنَّ الحركة قابلة للشدَّة والضعف، فالحركة الحاصلة بهما لها نوع من الشدَّة لا يمكن حصولها بأحدهما، ومجموعهما هو العلَّة، ولا استبعاد في تركيب العلَّة، ويكون الشخصان هنا بمنزلة شخص واحد إذا أثر حركة معيَّنة، ويستحيل وقوع الانتقال بهما معاً على معنى أن كل واحد علَّة تامَّة في الانتقال الحاصل بهما، وإنَّ ظننا استناده إليهما، كما نشاهده في هذه الصورة.

ويمكن أن يكون قوله: (ويستحيل وقوع الانتقال بهما وإنَّ ظننا كما نشاهده) إشارة إلى جواب ثانٍ عن هذه الشبهة، وتقريره: أنا نمنع وقوع الانتقال بهما، لأنَّ الحركة شيء واحد، فلا يقع بهما، وما نشاهده من المثال وكل واحد منهما له حركة غير حركة صاحبه وناقل له إلى حيِّز غير الحيِّز الذي نقله الآخر إليه، وحيث لا يجتمعان على أثر واحد.

* * *

كشف المراد / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٤٢٣]] المسألة السادسة: في أنا فاعلون:

قال: والضرورة قاضية باستناد أفعالنا إلينا.

/ [[ص ١٤١]] الثالث: لو كان الكفر والفسوق وغيرهما من القبائح بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به، لوقوع الإجماع على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى، لكنَّ الرضا بالكفر كفر.

أجاب بعض المحقِّقين عن الأوَّل: بأنَّ إرادة الفاعل لفعله غير إرادة غيره لفعله غيره، والأمر يدلُّ على الإرادة الثانية دون الأولى، ومدَّعانا هي الإرادة الأولى.

وكذلك الكلام في الحجَّة الثانية، فإنَّ الطاعة موافقة الإرادة الثانية دون الأولى.

وعن الثالث: الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله تعالى طاعة، ولا من هذه الحيثية كفر.

وأقول: المتكلِّمون لم ينازعوا في أنَّ الأمر إنَّما يدلُّ على الإرادة الثانية، وكذا الطاعة أيضاً، ومدَّعاهم ليس ذلك، ولم يقل أحد: إنَّ الأمر يدلُّ على إرادة الفاعل لفعله ولا الطاعة.

وقوله: الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة من حيث استناد وجوده إلى الله تعالى، وكفر لا من هذه الحيثية. وهو باطل، فإنَّ القبيح لا يختلف بالنسبة إلى الفاعلين، فإنَّ الرضا بالكفر قبيح مطلقاً سواء كان استند إلى الله تعالى أو إلى غيره.

احتجَّ المخالف بأنَّ الله تعالى لو أراد من الكافر الإيمان لكان الكافر أقدر من الله تعالى، لعدم وقوع مراده ووقوع مراد الكافر، فيكون الله تعالى عاجزاً، وهو باطل بالإجماع. ولأنَّه تعالى عالم بأنَّ الكافر لا يؤمن، فإيمانه محال، والمحال غير مراد.

والجواب عن الأوَّل: أنَّ العجز إنَّما يلزم لو قلنا: إنَّه لا يقدر على إجباره على الإيمان وليس كذلك، لأنَّ الله تعالى قادر على ذلك على ما بيَّنا أنَّه قادر على كلِّ مقدور، وإنَّما لم يرد منه الإيمان على سبيل الجبر، لانتفاء التكليف حينئذٍ.

/ [[ص ١٤٢]] وعن الثاني: أنَّ خلاف المعلوم ممكن من حيث الذات على ما بيَّنا. ولأنَّه وارد في الطلب على مذهبهم.

* * *

[[ص ١٩٤]] الشبهة الثانية: قالوا: أسندتم الأفعال إلينا من حيث وقوعها بحسب قصدنا ودواعينا، وهذا يُنتقض بالرعيَّة، فإنَّهم يفعلون بحسب قصد الملك، وكذلك العبد مع السيِّد.

والجواب: أنَّ ما ذكرتموه لا يطابق ما قلناه، لأنَّنا أوجبنا الفعل عند القصد والداعي بخلاف الرعيَّة والعبد، فإنَّهما لا يجبان عند قصد الملك والسيِّد ودواعيهما.

أقول: هذا الجواب عن شبهة أخرى لهم، وتقريرها: أن العبد لو كان موجوداً لأفعال نفسه لكان عالماً بها، والتالي باطل، فالمقدم مثله. والشرطيّة ظاهرة. وبيان بطلان التالي أنّا حال الحركة نفعل حركات جزئيّة لا نعقلها، وإنّما نقصد الحركة إلى المنتهى وإن لم نقصد جزئيّات تلك الحركة.

/ [[ص ٤٢٦]] والجواب: أن الإيجاد لا يستلزم العلم، فإنّ الفاعل قد يصدر عنه الفعل بمجرد الطبع كالإحراق الصادر عن النار من غير علم، فلا يلزم من نفي العلم نفي الإيجاد. نعم الإيجاد مع القصد يستلزم العلم لكن العلم الإجمالي كافٍ فيه، وهو حاصل في الحركات الجزئيّة بين المبدأ والمنتهى.

قال: ومع الاجتماع يقع مراده تعالى.

أقول: هذا جواب عن شبهة أخرى لهم، وتقريرها: أن العبد لو كان قادراً على الفعل لزم اجتماع قادرين على مقدور واحد، والتالي باطل، فالمقدم مثله. بيان الشرطيّة: أنه تعالى قادر على كلّ مقدور، فلو كان العبد قادراً على شيء لاجتمعت قدرته وقدرة الله تعالى عليه. وأمّا بطلان التالي، فلاّنه لو أراد الله تعالى إيجاداً وأراد العبد إعدامه فإن وقع المرادان أو عُدما لزم اجتماع النقيضين، وإن وقع مراد أحدهما دون الآخر لزم الترجيح من غير مرجح.

والجواب: أن نقول: يقع مراد الله تعالى، لأن قدرته أقوى من قدرة العبد، وهذا هو المرجح، وهذا الدليل أخذه بعض الأشاعرة من الدليل الذي استدللّ به المتكلّمون على الوحدانيّة، وهناك يتمشّي لتساوي قدرتي الإلهين المفروضين، أمّا هنا فلا.

قال: والحدوث اعتباري.

أقول: هذا جواب عن شبهة أخرى ذكرها قدماء الأشاعرة، وهي: أن الفاعل يجب أن يخالف فعله في الجهة التي بها يتعلّق فعله وهو الحدوث، ونحن محدثون، فلا يجوز أن نفعل الحدوث. وتقرير الجواب: أن الفاعل لا يؤثّر الحدوث، لأنّه أمر اعتباري ليس بزائد على الذات، وإلّا لزم التسلسل، وإنّما يؤثّر في الماهيّة، وهي مغايرة له.

قال: وامتناع الجسم لغيره.

/ [[ص ٤٢٧]] أقول: هذا جواب عن شبهة أخرى لهم، وهي: أنّا لو كنّا فاعلين في الأحداث لصحّ ممّا إحداث الجسم لوجود العلة المصحّحة للتعلّق وهي الحدوث.

والجواب: أن الجسم يمتنع صدور عناه لأجل الحدوث

/ [[ص ٤٢٤]] أقول: اختلف العقلاء هنا، فالذي ذهب إليه المعتزلة أن العبد فاعل لأفعال نفسه، واختلفوا فقال أبو الحسين: إنّ العلم بذلك ضروري، وهو الحقّ الذي ذهب إليه المصنّف رحمه الله. وقال آخرون: إنّه استدلاي. وأمّا جهنم بن صفوان فإنّه قال: إن الله تعالى هو الموجد لأفعال العباد، وإضافتها إليهم على سبيل المجاز، فإذا قيل: فلان صلّى وصام، كان بمنزلة قولنا: طال وسمن. وقال ضرار بن عمرو والنجّار وحفص الفرد وأبو الحسن الأشعري: إن الله تعالى هو المحدث لها والعبد مكتسب، ولم يجعل لقدرة العبد أثراً في الفعل، بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى، وهذا الاقتران هو الكسب. وفسّر القاضي الكسب بأنّ ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى، وكونه طاعةً ومعصيةً صفتان واقعتان بقدرة العبد. وقال أبو إسحاق الأستراييني من الأشاعرة: إنّ الفعل واقع بمجموع القدرتين. والمصنّف التجأ إلى / [[ص ٤٢٥]] الضرورة هاهنا، فإنّا نعلم بالضرورة الفرق بين حركة الحيوان اختياراً وبين حركة الحجر الهابط، ومنشأ الفرق هو اقتران القدرة في أحد الفعلين به وعدمه في الآخر.

قال: والوجوب للداعي لا ينافي القدرة كالواجب.

أقول: لمّا فرغ من تقرير المذهب شرع في الجواب عن شبهة الخصم، وتقرير شبهة الأولى: أن صدور الفعل من المكلف إمّا أن يقارن تجويز لا صدوره، أو امتناع لا صدوره. والثاني يستلزم الجبر، والأوّل إمّا أن يترجّح منه الصدور على لا صدوره لمرجّح أو لا لمرجّح. والثاني يلزم منه الترجيح لأحد طرفي الممكن من غير مرجّح، وهو محال. والأوّل يستلزم التسلسل، أو الانتهاء إلى ما يجب معه الترجيح، وهو ينافي التقدير، ويستلزم الجبر.

والجواب: أن الفعل بالنظر إلى قدرة العبد ممكن، وواجب بالنظر إلى داعيه، وذلك لا يستلزم الجبر، فإنّ كلّ قادر فإنّه يجب عنه الأثر عند وجود الداعي كما في حقّ الواجب تعالى، فإنّ هذا الدليل قائم في حقّه تعالى، ووجه المخلص ما ذكرناه. على أن هذا غير مسموع من أكثرهم حيث جوّزوا من القادر ترجيح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجّح، وبه أجابوا عن شبهة التي أوردتها الفلاسفة عليهم، فما أدري لِمَ كان الجواب مسموعاً هناك ولم يكن مسموعاً هاهنا؟

قال: والإيجاد لا يستلزم العلم إلّا مع اقتران القصد، فيكفي

الإجمال.

والجواب: أن الشكر ليس على فعل الإيمان، بل على مقدماته من تعريفنا إيَّاه، وتمكيننا منه، وحضور أسبابه، والإقذار على شرائطه.

قال: والسمع متأول، ومعارض بمثله، والترجيح معنا.

أقول: هذا جواب عن الشُّبْه التَّقْلِيَّة بطريق إجمالي، وتقديره: أتهم قالوا: قد ورد في الكتاب العزيز ما يدلُّ على الجبر، كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]، ﴿اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]، ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ [البقرة: ٧]، ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥].

والجواب: أن هذه الآيات متأولة، وقد ذكر العلماء تأويلاتها في كتبهم. وأيضاً فهي معارضة بمثلها، وقد صنَّفها أصحابنا على عشرة أوجه:

أحدها: الآيات الدالَّة على إضافة الفعل إلى العبد، كقوله تعالى: ﴿قَوْلٍ لِلَّذِينَ يَكْتُوبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ﴾ [البقرة: ٧٩]، ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ [الأنعام: ١١٦]، ﴿حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الأنفال: ٥٣]، ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ﴾ [يوسف: ١٨]، ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ﴾ [المائدة: ٣٠]، ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾ [النساء: ١٢٣]، ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ [المدثر: ٣٨]، ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ [الطور: ٢١]، ﴿مَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ / [ص ٤٢٩] سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي﴾ [إبراهيم: ٢٢]، إلى آخرها.

الثاني: الآيات الدالَّة على مدح المؤمنين على الإيمان، وذمَّ الكُفَّار على الكفر والوعد والوعيد، كقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [غافر: ١٧]، ﴿الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الجاثية: ٢٨]، ﴿وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى﴾ [الشورى: ٣٧]، ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤]، ﴿لِيُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ﴾ [طه: ١٥]، ﴿هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النمل: ٩٠]، ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرٌ أَمْثَالِهَا﴾ [الأنعام: ١٦٠]، ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي﴾ [طه: ١٢٤]، ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ [البقرة: ٨٦]، ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ﴾ [آل عمران: ٩٠].

الثالث: الآيات الدالَّة على تنزيه أفعاله تعالى عن مماثلة أفعالنا في التفاوت والاختلاف والظلم، كقوله تعالى: ﴿مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾ [الملك: ٣]، ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ

حَتَّىٰ يَلْزَمَ تَعْمِيمَ الامْتِنَاعِ، بَلْ إِنَّمَا امْتَنَعَ صَدُورَهُ عَنَّا لِأَنَّ أَجْسَامَ وَالْجِسْمَ لَا يُؤَثَّرُ فِي الْجِسْمِ عَلَىٰ مَا مَرَّ. قال: وتعدُّر المماثلة في بعض الأفعال لتعدُّر الإحاطة.

أقول: هذا جواب عن شبهة أُخْرَى ذكرها قداماؤهم، وهي: أَنَّا لو كُنَّا فاعلين لصَحَّ مِنَّا أَنْ نَفْعَلْ مِثْلَ مَا فَعَلْنَاهُ أَوَّلًا مِنْ كُلِّ جِهَةٍ لَوْجُودِ الْقُدْرَةِ وَالْعِلْمِ، وَالتَّالِي بَاطِلٌ، فَالْمَقْدَمُ مِثْلُهُ. وَبَيَانُ بَطْلَانِ التَّالِي: أَنَّا لَا نَقْدِرُ عَلَىٰ أَنْ نَكْتُبَ فِي الزَّمَانِ الثَّانِي مِثْلَ مَا كَتَبْنَا فِي الزَّمَانِ الْأَوَّلِ مِنْ كُلِّ وَجْهِ، بَلْ لَا بَدَّ مِنْ تَفَاوُتِ بَيْنَهُمَا فِي وَضْعِ الْحُرُوفِ وَمَقَادِيرِهَا.

وتقرير الجواب: أَنَّ بَعْضَ الْأَفْعَالِ تَصْدُرُ عَنَّا فِي الزَّمَانِ الثَّانِي مِثْلَ مَا صَدَرَتْ فِي الزَّمَانِ الْأَوَّلِ، مِثْلَ كَثِيرٍ مِنَ الْحَرَكَاتِ وَالْأَفْعَالِ، وَبَعْضُهَا يَتَعَدَّرُ عَلَيْنَا فِيهِ ذَلِكَ، لَا لِأَنَّهُ مَمْتَنَعٌ، وَلَكِنْ لِعَدَمِ الْإِحَاطَةِ الْكُلِّيَّةِ بِهَا فَعَلْنَاهُ أَوَّلًا، فَإِنَّ مَقَادِيرَ الْحُرُوفِ إِذَا لَمْ نَضْبِطْهَا لَمْ يَصْدُرْ عَنَّا مِثْلُهَا إِلَّا عَلَىٰ سَبِيلِ الْإِتِّفَاقِ.

قال: ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله تعالى.

أقول: هذا جواب عن شبهة أُخْرَى لهم، قالوا: لو كان العبد فاعلاً للإيمان لكان بعض أفعال العبد خيراً من فعله تعالى، لأنَّ الإيمان خير من القردة والخنازير، والتالي باطل بالإجماع، فالمدَّعَى مثله.

والجواب: أَنَّ نِسْبَةَ الْخَيْرِيَّةِ هُنَا مَمْتَنِعَةٌ، لِأَنَّكُمْ إِنْ عَنِتُمْ بِأَنَّ الْإِيمَانَ خَيْرٌ أَنَّهُ أَنْفَعُ فَلَيسَ كَذَلِكَ، لِأَنَّ الْإِيمَانَ إِنَّمَا هُوَ فِعْلٌ شَاقٌّ مُضَرٌّ عَلَى الْبَدَنِ لَيْسَ فِيهِ خَيْرٌ عَاجِلٌ، وَإِنْ عَنِتُمْ بِهِ أَنَّهُ خَيْرٌ لِمَا فِيهِ مِنْ اسْتِحْقَاقِ الْمَدْحِ وَالثَّوَابِ بِهِ بِخِلَافِ الْقِرْدَةِ وَالْخَنَازِيرِ، فَحِينَئِذٍ لَا يَكُونُ الْإِيمَانُ خَيْرًا بِنَفْسِهِ، وَإِنَّمَا الْخَيْرُ هُوَ مَا يُؤَدِّي إِلَيْهِ / [[ص ٤٢٨]] الْإِيمَانُ مِنْ فِعْلِ اللَّهِ تَعَالَى بِالْعَبْدِ وَهُوَ الْمَدْحُ وَالثَّوَابُ، وَحِينَئِذٍ يَكُونُ الْمَدْحُ وَالثَّوَابُ خَيْرًا وَأَنْفَعُ لِلْعَبْدِ مِنَ الْقِرْدَةِ وَالْخَنَازِيرِ، لَكِنْ ذَلِكَ مِنْ فِعْلِهِ تَعَالَى.

واعلم أَنَّ هَذِهِ الشَّبْهَةَ رَكِيكَةٌ جَدًّا، وَإِنَّمَا أوردَها الْمُصَنِّفُ ﷺ هُنَا لِأَنَّ بَعْضَ الثَّنَوِيَّةِ أوردَ هَذِهِ الشَّبْهَةَ عَلَى ضَرَّارِ بْنِ عَمْرٍو، فَادَّعَى لَهَا، وَالتَّزَمَ بِالْجَبْرِ لِأَجْلِهَا.

قال: والشكر على مقدمات الإيمان.

أقول: هذا جواب عن شبهة أُخْرَى لهم، قالوا: لو كان العبد فاعلاً للإيمان لما وجب علينا شكر الله تعالى عليه، والتالي باطل بالإجماع، فالمدَّعَى مثله. والشرطيَّة ظاهرة، فَإِنَّهُ لَا يَحْسُنُ مِنَّا شُكْرَ غَيْرِنَا عَلَىٰ فِعْلِنَا.

وَاحِدَةً﴾ [الزخرف: ٣٣]، ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ﴾ [الشورى: ٢٧]، ﴿فِيمَا رَحْمَةً مِنَ اللَّهِ لَئِنَّ لَهُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٦].
الثامن: الآيات الدالة على استغفار الأنبياء: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا﴾ [الأعراف: ٢٣]، ﴿سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٧]، ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾ [النمل: ٤٤]، ﴿رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ﴾ [هود: ٤٧].

التاسع: الآيات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بنسبة الكفر إليهم، كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْفُوقُونَ عِندَ رَبِّهِمْ...﴾ إلى قوله: ﴿بَلْ كُنْتُمْ مُحْرَمِينَ﴾ [سبأ: ٣١ و ٣٢]، وقوله: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ﴾ [١٦] قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ [المدثر: ٤٢ و ٤٣]، ﴿كَلِمَاتٍ فِيهَا قُوجٌ﴾ [الملك: ٨].

العاشر: الآيات الدالة على التَحَسُّرُ والندامة على الكفر والمعصية وطلب الرجعة، كقوله: ﴿وَهُمْ يَصْطَرِحُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا﴾ [فاطر: ٣٧]، ﴿رَبِّ ارْجِعُونِ﴾ [المؤمنون: ٩٩]، ﴿وَلَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُؤُسِهِمْ﴾ [السجدة: ١١]، ﴿أَوْ تَقُولَ حِينَ تَرَى الْعَذَابَ لَوْ أَنَّ لِي كَرَّةً﴾ [الزمر: ٥٨]، إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة، وهي معارضة لما ذكروه. على أن الترجيح معنا، لأن التكليف إنما يتم بإضافة الأفعال إلينا، وكذا الوعد والوعيد والتخويف والإنذار. وإنما طَوَّلَ المصنِّفُ ﷺ في هذه المسألة لأتباعها من المهتات.

* * *

معارج الفهم / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٣٥٠]] قول جهم بن صفوان في أن لا فاعل إلا الله تعالى، وبيان معنى الكسب:
قال: مسألة: ذهب جهم إلى أن لا فاعل إلا الله تعالى، والأشعرية قالوا بالكسب. وفسره أبو الحسن بإجراء العادة بخلق الفعل عند الاختيار والقدرة. وغيره بالطاعة والعصيان. وغيره بأنه غير معلوم. والعدلية ذهبوا إلى أن الفعل / [[ص ٣٥١]] للحيوان. فقال أبو الحسين: هو ضروري. والجاهير من المعتزلة والإمامية إلى اكتسابه. والأول الحق. واستدلوا بأن العبد يذم على فعل قبيح اختياري ولا يذم على ضروري. ولأنه مأمور، فلولا أن له فعلاً وإلا لجاز أمر الجهاد. ولأنه يلزم الظلم منه تعالى.
أقول: ذهب جهم بن صفوان إلى أن العبد ليس له أثر في إيجاد

خَلَقَهُ﴾ [السجدة: ٧]، والكفر ليس بحسن وكذا الظلم، ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الحجر: ٨٥]، ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: ٤٠]، ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [١٦]، ﴿فُصِّلَتْ: ٤٦﴾، ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ﴾ [الزخرف: ٧٥]، ﴿لَا ظَلَمَ الْيَوْمَ﴾ [غافر: ١٧]، ﴿وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ [النساء: ٤٩].

الرابع: الآيات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي والتوبيخ على ذلك، كقوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٨]، ﴿وَمَا مَعَ النَّاسِ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى﴾ [الإسراء: ٩٤]، ﴿وَمَا ذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [النساء: ٣٩]، ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ﴾ [ص: ٧٥]، ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكَرَةِ مُعْرِضِينَ﴾ [١٦]، ﴿الْمَدَّثَرُ: ٤٩﴾، ﴿لَمْ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾ [آل عمران: ٧١]، ﴿لَمْ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ٩٩].

الخامس: الآيات الدالة على التهديد والتخيير، كقوله: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فُصِّلَتْ: ٤٠]، ﴿لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾ [٢٧]، ﴿الْمَدَّثَرُ: ٣٧﴾، ﴿فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ﴾ [٢٥]، ﴿الْمَدَّثَرُ: ٥٥﴾، ﴿فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ [٢٩]، ﴿فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ مَا بَاءَ﴾ [٣٦]، ﴿النَّبَأ: ٣٩﴾، ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا﴾ [الأنعام: ١٤٨]، ﴿وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ﴾ [الزخرف: ٢٠].

السادس: الآيات الدالة على المسارعة إلى الأفعال قبل فواتها، كقوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، ﴿أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ﴾ [الأحقاف: ٣١]، ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾ [الأنفال: ٢٤]، / [[ص ٤٣٠]] ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ﴾ [الزمر: ٥٥]، ﴿وَأَنِيبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ﴾ [الزمر: ٥٤].

السابع: الآيات التي حثَّ الله تعالى فيها على الاستعانة به وثبوت اللطف منه، كقوله تعالى: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥]، ﴿فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ [النحل: ٩٨]، ﴿اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ﴾ [الأعراف: ١٢٨]، ﴿أَوْ لَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ لَا يَتُوبُونَ وَلَا هُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٦]، ﴿وَلَوْ لَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً

وأما الأدلة النقلية فأكثر من أن تُحصى.

في أدلة المجبرة:

قال: احتجوا بأن الله تعالى إن علم الوقوع أو العدم وجب أو امتنع. ولأنه إذا أراد العبد شيئاً والله خلافه، فإن وقع لزم المحال، وإن عُدما لزم أن يقعا أو / [[ص ٣٥٣]] أحدهما دون الآخر، ولا أولوية. جواب الأول: أن العلم تابع لا يؤثر في المعلوم. ولأنه يلزم القدم. والثاني: أن التقدير تجوز استحالتة. سلمنا، لكن نمنع عدم الأولوية.

أقول: احتجت المجبرة على قولهم بوجوه:

الأول: أن الله تعالى إن علم وقوع الفعل وجب وإلا انقلب علمه جهلاً، وكذلك إذا علم عدمه امتنع، والواجب والمنتنع لا قدرة عليهما.

الثاني: أن الله تعالى إذا أراد شيئاً وأراد العبد خلافه، فإن وقع المرادان لزم اجتماع الضدين، هذا خلف. وإن لم يقعا لزم وقوعهما، لأن كل واحد منهما إنما لم يقع مراده لأن الآخر وقع مراده، فيلزم أن يكون مرادهما لم يقعا لأنهما وقعا. وإن وقع مراد أحدهما دون الآخر لزم الترجيح من غير مرجح.

الثالث: أن العبد لو كان فاعلاً لكان عالماً بما يفعله، والتالي باطل، فالمقدم مثله، والشرطية ظاهرة. وبيان بطلان التالي: أن المتحرك في مسافة لا يعلم ما يفعله من أجزاء الحركة، ولا ما يفعله من السكون المتخلل بينها إن قلنا: إن بطء الحركات لتخلل السكنات، وإلا فهو غير عالم بخصوصية الكيفية اللاحقة بالحركة من الشدة والضعف.

جواب المصنف عن رأي المجبرة:

والجواب عن الأول: أن العلم تابع، فلا يؤثر في المتبوع، وقد مضى هذا مراراً.

وعن الثاني: بالمنع من صحة هذا الفرض. ولو سلمناه، لكن لم يجوز أن / [[ص ٣٥٤]] يقال: إن قدرة الله تعالى أولى بالفعل من قدرة العبد، لأن قدرته أقوى من حيث إنهما قدرة على ما لا يتناهي. وهذا الدليل نقلوه من دليل التنازع إلى هاهنا. وهناك يتمشى من حيث كون الألهة متساوية القدرة بخلاف هذا الموضع.

وعن الثالث: أن الإيجاد لا يستدعي العلم، فإن النار موجدة للإحراق، والماء موجد للبرودة مع عدم شعورهما، بل لإيجاد

ولا كسب، وليس للعبد قدرة، بل الله تعالى هو الفاعل. وقالت الأشعرية والنجارية: إن الله تعالى يحدث الفعل والعبد يكتسبه. وإن للعبد قدرة، ولكنها غير مؤثرة، بل الله تعالى يخلق الفعل مع القدرة. ثم اختلفوا في تفسير الكسب، فقال أبو الحسن الأشعري: معنى الكسب أن الله تعالى أجرى العادة بأن العبد متى اختار الطاعة فعلها الله تعالى فيه وجعل فيه القدرة، والعبد متمكن من الاختيار، وليس للقدرة في الفعل أثر. (وقال قوم) من أصحابه: إن معنى الكسب أن للقدرة تأثيراً في كون الفعل طاعةً أو معصيةً أو عبثاً، وإن الثواب والعقاب إنما هما على هذه الصفات. وقال قوم: إن ذلك الكسب غير معلوم.

ردُّ العدلية على الأشاعرة:

وأما العدلية فقد أثبتوا للحيوان فعلاً. واختلفوا في مدرك ذلك، فقال أبو الحسين: إنه الضرورة، وهو الحق عندي. وقال آخرون: إنه الاستدلال. / [[ص ٣٥٢]] واستدلوا على ذلك بوجوه:

الأول: أن العقلاء يذمون الإنسان على فعل المعصية، ولا يذمونه على سواده، فلولا أنهم علموا أن العبد فاعل للمعصية وليس فاعلاً للسواد لاستحال ذلك.

لا يقال: هذا يلزم منه الدور، لأن العقلاء إنما يذمون العبد إذا عرفوا أنه فاعل، فلو استدللنا على أنه فاعل بذلك لزم الدور.

لأننا نقول: إنما نستدل بذلك على علمهم بكونه فاعلاً لا على كونه فاعلاً.

وهذا الجواب يتأتى من أبي الحسين لا من المشايخ.

الثاني: أن العبد مأمور بالطاعة ومنه عن المعصية، ولولا أن يكون فاعلاً وإلا لاستحال أمره ونهيه من الحكيم. ألا ترى أنه يقبح من أحدنا أمر الأعمى بنقط المصاحف والزمن بالطيران إلى السماء، ويقبح من أمر الجهاد؟

قال أبو الهذيل: حمار بشر أعقل من بشر، فإن حمار بشر لو أتيت به إلى جدول صغير وضربته لظفره، ولو أتيت به إلى جدول كبير وضربته فإنه لا يظفره ويروغ عنه، لأنه فرّق بين ما يقدر على ظفره وبين ما لم يقدر عليه. وبشر لا يفرّق بين المقدور له وغير المقدور.

الثالث: أنه يلزم منه الظلم من الله تعالى، فإنه يخلق فينا المعصية ويعاقبنا عليها.

امتحان العبد في تلك الحال؟ فإنَّ العبد لو كان أعصى خلق الله لما حصلت منه المخالفة في تلك الحال. على أنَّ الفرق حاصل، فإنَّ السيّد في تلك الصورة قد اضطرَّ إلى الأمر بما لا يريد، بخلاف الباري / [[ص ٣٥٦]] تعالى.

وعن الصورة الثانية: أنَّ إبراهيم عليه السلام كان مأموراً بمقدّمات الذبح، ويدلُّ عليه قوله تعالى: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾ [الصافات: ١٠٥]، وأطلق على مقدّمات الذبح اسم الذبح مجازاً لَمَّا كانت تؤوّل إليه.

لا يقال: لو كان مأموراً بالمقدّمات لما كان بلاءً عظيماً. لأنَّنا نقول: إنَّ الأمر بالمقدّمات مع غلبة الظنِّ بالأمر بالذبح بلاءً عظيم. ويحتمل أن يُقال: إنَّه وإن كانت الصيغة صيغة أمر لكنّها غير أمر في الحقيقة، بل هي ابتلاء واختبار كصيغة التهديد، فإنّها ليست أمراً في الحقيقة. ويحتمل أن يُقال ما نُقل عن بعضهم بأنَّه عليه السلام كلَّم قطع ودجاً أوصله الله تعالى إلى أن الذبح، ويدلُّ عليه قول إسماعيل: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾.

* * *

مناهج اليقين / العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ٣١٩]] البحث الثاني: في أنا فاعلون:

ادّعى أبو الحسين البصري وجماعة أنَّه ضروري، وهو الحقُّ عندي.

وذهبت طائفة من المعتزلة وبعض الإمامية والزيدية إلى أنَّ العلم بذلك كسبي.

وذهب جهنم بن صفوان إلى أنَّه لا فاعل إلاَّ الله تعالى. وذهبت الأشاعرة والنجارية إلى أنَّ المحدث هو الله تعالى لا غير، وإنَّما العبد مكتسب. وهؤلاء أثبتوا للعبد قدرة، ونسبوا الفعل إلى الله تعالى. وأمَّا جهنم فإنَّه لم يُثبت قدرة للعبد.

ثمَّ اختلف القائلون بالكسب في تفسيره، فذهب الأشعري إلى أنَّ معناه أنَّ الله تعالى أجرى العادة بأنَّ العبد متى اختار الطاعة فعلها فيه وفعل القدرة عليها، والعبد متمكّن من الاختيار، وإنَّ كانت القدرة عنده لا أثر لها في الفعل.

وذهب أصحابه إلى أنَّ معنى الكسب هو أنَّ القدرة الحادثة لها أثر في الفعل، وذلك الأثر غير الإحداث ورائد عليه.

وذهب بعضهم إلى أنَّ ذلك الأثر كون الفعل طاعة ومعصية

الاختياري مشروط بالعلم لكن لا مطلقاً بل من حيث الإجمال، ولا يُشترط فيه العلم بالعلم أيضاً.

في أنَّه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي:

قال: مسألة: الله تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي، لأنَّ له داعياً إلى الأوّل، وصارفاً عن الثاني، لكونه حكيماً. ولأنَّ إرادة القبيح قبيحة. وللسمع.

أقول: ذهب الأشعرية إلى أنَّ الكائنات مرادة الله تعالى، سواء كانت طاعة أو معصية أو غيرهما. والمعتزلة ذهبوا إلى أنَّ الله تعالى إنَّما يريد ما ليس بمعصية.

وقد احتجَّت المعتزلة (بوجوه على ذلك:

الأوّل: أنَّ الله تعالى له داعٍ إلى الطاعات، وله صارف عن المعاصي. وكلُّ من كان كذلك كان مريداً للطاعات وكارهاً للمعاصي. أمَّا أنَّ له داعياً إلى الطاعات وصارفاً عن المعاصي، فلائنه حكيم، والحكيم لا بدُّ وأن يكون له داعٍ إلى الحسن وصارف عن القبيح. وأمَّا الكبرى فظاهرة.

الثاني: أنَّ الله تعالى لو أراد القبيح لكان فاعلاً للقبيح، والتالي باطل بما مرَّ، / [[ص ٣٥٥]] فالمقدّم مثله. وبيان الشرطيّة: أنَّ إرادة القبيح قبيحة بالضرورة.

الثالث: السمع، كقوله تعالى: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [الإسراء: ٣٨]، إشارة إلى ما عدَّه من الفواحش. وقوله: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧]، وغير ذلك من الآيات.

الرابع: لو أراد الكفر من الكافر لكان الكافر مطيعاً، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

الخامس: أنَّ الله تعالى أمر بالطاعات فيكون مريداً لها، ونهى عن المعاصي فيكون كارهاً لها، لاستحالة أمر الحكيم بما لا يريد (ونهيه عمّا يريد).

والأشعرية خلصوا من الرابع بأنَّ الطاعة موافقة الأمر. ومن الخامس بأنَّ الأمر قد يأمر بما لا يريد، كما هو في صورة السيّد إذا أمر عبده عند السلطان بفعل، فإنَّه لا يريد منه إظهاراً لمخالفته. ولأنَّ إبراهيم عليه السلام أمر بذب ولده، وهو غير مراد.

والجواب عن الأوّل: أنَّ الأمر لا يتحقّق إلاَّ مع الإرادة، وبها تخلص الصيغة المذكورة عن الحكاية والسهو والإباحة. وما ذكروه من الصورة الأولى فهي ممنوعة، فإنَّ السلطان كيف يليق به

وذمَّ الكافر على كفره، ووعد بالشواب على الطاعة، وتوعدَّ بالعقاب على المعصية بقوله: ﴿الْيَوْمَ نُجْزِي كُلَّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [غافر: ١٧]، ﴿قَالِيَوْمَ لَا تُظَلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [يس: ٥٤]، ﴿وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى﴾ [النجم: ٣٧]، ﴿لِنُجْزِي كُلَّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى﴾ [طه: ١٥]، ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾ [الرحمن: ٦٠]، ﴿هَلْ نُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النمل: ٩٠]، ﴿فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾ [الأنعام: ١٦٠]، ﴿وَمَنْ يُعْرِضْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِ﴾ [الجن: ١٧]، ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي﴾ [طه: ١٢٤]، ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ [البقرة: ٨٦]، ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ﴾ [آل عمران: ٩٠]، ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٧]، ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٧]، ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ﴾ [النساء: ١٢٣].

السابع: أنه تعالى نزه نفسه عن أفعال المخلوقين من الظلم بقوله: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦]، ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ﴾ [هود: ١٠١]، ﴿لَا ظَلَمَ الْيَوْمَ﴾ [غافر: ١٧]، ﴿وَلَا يُظَلِّمُونَ فِتْيَاناً﴾ [النساء: ٤٩]، ونسب الكفر / [[ص ٣٢٢]] والمعاصي إلى العباد بقوله: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٨]، ﴿وَمَا دَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا﴾ [النساء: ٣٩]، ﴿مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ﴾ [الأعراف: ١٢]، ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكَرَةِ مُعْرِضِينَ﴾ [المذثر: ٤٩]، ﴿لَمْ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾ [آل عمران: ٧١]، ﴿لَمْ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ٩٩].

ومن المعلوم القطعي أنه يستحيل أن يخلق في الكافر الكفر، وفي العاصي العصيان، ثم يُوبخه عليه.

الثامن: أنه تعالى خير العباد بقوله: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، ﴿فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ [المزمل: ١٩].

التاسع: أنه تعالى أمر عباده بالمسارعة إلى فعل الطاعات بقوله: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وأمرهم بالطاعات في قوله: ﴿ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ﴾ [الحج: ٧٧]، وغير ذلك.

لا يقال: هذه الآيات معارضة بمثلها في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]، ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ

وسفهاً وعبثاً وغير ذلك من الصفات، وهي متناول التكليف، وبها يستحق المدح والذم.

وذهب آخرون إلى أن ذلك الأثر غير معلوم.

وذهب أبو إسحاق إلى أن الفعل يقع بقدرة الله تعالى وبقدرة العبد، ومذهب الأوائل أن الله تعالى يفعل الإرادة والقدرة في العبد، ثم هما يوجبان الفعل، وهو قول أبي الحسين البصري وإمام الحرمين.

لنا: أن كل عاقل يعلم بالضرورة حسن المدح على الإحسان وقبح الذم عليه، / [[ص ٣٢٠]] وحسن الذم على الإساءة، ولولا علمنا [الضروري] بكون الفعل صادراً عننا وإلا لما صح منا ذلك.

لا يقال: حسن المدح على الفعل إنما يكون بعد العلم بكون الفعل صادراً عن المدوح وكذلك الذم، فلو جعلتموه مقدّمة في العلم بذلك لزم الدور.

لأننا نقول: لا نجعله مقدّمة للعلم بكون العبد فاعلاً، وكيف ذلك مع أننا ادّعينا الضرورة في ذلك، بل جعلناه مقدّمة في كون ذلك العلم ضرورياً؟

ومشايخ المعتزلة يلزمهم هذا السؤال.

واستدلوا على مذهبهم بوجوه:

الأول: أن أفعال العباد لو كانت مخلوقة لله تعالى لما بقي فرق بين حركاتنا وحركات الجماد، مع أن البديهيّة قاضية بالفرق.

الثاني: أن أفعالنا لو كانت مخلوقة لله تعالى لقبح منه تكليفنا، والتالي باطل، والمقدّم مثله، والشرطيّة ظاهرة.

الثالث: يلزم الظلم، فإنه يخلق فينا الفعل ويُعذبنا عليه.

الرابع: أن أفعالنا توجد عند دواعينا، وتتلفي عند صوارفنا، فلولا استنادها إلينا لجاز أن تقع وإن كرهنها وتعدم وإن أردناها.

الخامس: أن الله تعالى قد أضاف الفعل إلى العبد بقوله: ﴿قَوْلِي لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ﴾ [البقرة: ٧٩]، ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا

الظَّنَّ﴾ [الأنعام: ١١٦]، ﴿حَتَّىٰ يُعَيَّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الأنفال: ٥٣]، ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً﴾ [يوسف: ١٨]،

﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ﴾ [المائدة: ٣٠]، ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ﴾ [النساء: ١٢٣]، ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهينٌ﴾ [الطور: ٢١]،

﴿إِلَّا أَنْ دَعَوْتَكُمْ فَأَسْتَجِبْتُمْ لِي﴾ [إبراهيم: ٢٢].

/ [[ص ٣٢١]] السادس: أنه تعالى مدح المؤمن على إيمانه،

شيءٍ» [الرعد: ١٦]، «فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ» [هود: ١٠٧]، وهو يريد الإيمان.

لأننا نقول: يجب تأويل هذه الآيات جمعاً بين ما ذكرنا وما ذكرتم.

قال أبو الهذيل: إنَّه تعالى أنزل القرآن ليكون حجة على الكافرين لا لهم، ولو كان / [[ص ٣٢٣]] المراد من هذه الآيات إضافة الكفر إليه تعالى لكان النبي ﷺ محجوجاً بأن يقول له الكافرون: كيف تأمرنا بالإيمان والله قد خلق فينا الكفر؟

وقالت الأشاعرة: أقصى ما يمكنكم أن تقولوا: إننا لما قصدنا إلى إيجاد شيء، ووُجِدَ ذلك الشيء عقيب ذلك القصد، علمنا استناد الفعل إلينا، ولكن ذلك استناد إلى الدوران.

ثم إننا نقول: هل تُفَرِّقون بين ما إذا أحدثتموه بحسب دواعيكم، وبين ما إذا فعله الله تعالى عقيب دواعيكم أم لا؟ فإن اعترفتم بالفرق فأظهروه، وإلا لم يبق لكم معرفة باستناد الفعل إليكم.

أجاب قاضي القضاة بأننا متى أحدثناه اقترن به علمنا، ضرورة بأنَّه لولا دواعينا لما حدث، وأنَّه يجب حدوثها بحسبها، ومتى خلق فينا لم يميز أن يقترن به هذا العلم، لأنَّه يكون جهلاً غير علم. وهذا غير لائق من قاضي القضاة، لأنَّه يحصل العلم بكوننا فاعلين كسبياً، ويأتي من أبي الحسين.

واحتجَّت الأشعرية بوجوه:

الأول: أنَّ العبد الفاعل إن لم يتمكَّن من الترك فهو المطلوب، وإن تمكَّن فإن لم يفتقر ترجيح الفعل إلى مرجِّح لزم ترجيح الممكن من غير مرجِّح، وإن افتقر فذلك المرجِّح إن كان من فعله تسلسل، وإن كان من فعل الله تعالى، فإن أمكن الترك افتقر إلى مرجِّح آخر، وإلا لزم الجبر.

الثاني: لو كان العبد موجداً لأفعاله لكان عالماً بها، والتالي باطل، والمقدَّم مثله. بيان الشرطية: أنَّ القادر لا يُخصَّص أحد مقدوريه إلا مع الشعور. ولأنَّ الجزئي لا ينبعث عن القصد الكلِّي، والقصد مشروط بالعلم. وبيان بطلان التالي ظاهر، فإنَّ المتحرِّك لا يعلم أجزاء المسافة، ولا يعلم كيفيتي السرعة والبطء القائمين بالحركة، والنائم فاعل غير عالم.

الثالث: دليل التنازع آت هاهنا.

/ [[ص ٣٢٤]] الرابع: لو كان العبد قادراً لكان الله تعالى

قادراً على عين مقدوره، لما بيَّننا من أنَّه تعالى قادر على كلِّ الممكنات. ولأنَّه قادر على مثله، فهو قادر على عينه، لتساوي المثليين، لكن التالي باطل، وإلا لزم وقوع مخلوق بقادرين، لأنَّنا إذا فرضنا أنَّ العبد أراد فعلاً علم الله تعالى أنَّه مصلحة فلا بدَّ وأنَّ يريد، ثم فرضنا أنَّه تعالى علم أنَّ المصلحة يقتضي إيجاداً منه تعالى، ثم إنَّ العبد حاول فعله، فإنَّ ذلك الفعل يقع بقادرين. وبيان بطلان اللازم: أنَّه يستلزم استغناء الفعل وحاجته إليهما معاً، هذا خلف.

والجواب عن الأوَّل: أنَّ المختار يمكنه أن يُرَجِّح أحد الطرفين على الآخر من غير مرجِّح، وهذا عين مذهبكم في حقِّ واجب الوجود.

وأيضاً المرجِّح الموجب للفعل وهو الإرادة لا يُجْرِحُ القادر عن كونه قادراً، ولا يتنافى الاستواء والرجحان، لأنَّهما حاصلان للفعل باعتبارين.

واعلم أنَّ هذه الشبهة كما نفت القدرة عن العبد في اعتقادهم فهي بعينها نافية لقدرة الله تعالى على ذلك علواً كبيراً، وطريق التخلص ما ذكرناه.

وعن الثاني: أنَّ العلم التفصيلي ممنوع، وإنَّما الشرط العلم الإجمالي، ومنع عدم انبعاث الجزئي عن القصد الكلِّي، فإنَّ القاصد لإيجاد الحركة إنَّما يقصد حركة مطلقة تتخصَّص بتخصَّص القابل. ولأنَّ الإضافة إلى الجزئي مسبوقه بتحقيقه، فلو كان تحقيقه متوقفاً على الإضافة التي هي العلم لزم الدور، وفي الأخير نظر.

وعن الثالث: أنَّ قدرة الله تعالى أقوى من قدرة العبد، فوقع مقدور الله تعالى أولى، وهذا الدليل يتمشَّى في الوجدانية ولا يتمشَّى هاهنا، وهذا بعينه هو الجواب عن الرابع.

قالت الأشاعرة: الذات غير مقدورة، لأنَّها ثابتة في العدم، والوجود حال، فلا يكون مقدوراً، فلا يكون العبد قادراً البتَّة.

لا يقال: المقدور هو الذات على كونها موجودة.

لأنَّنا نقول: هذا فاسد، لأنَّ معناه إن كان هو المقدور الذات وحدها أو الوجود / [[ص ٣٢٥]] وحده أو المجموع فقد ناقضتم، وإلا فلا معنى محصَّل له، وهذا يرد على من أثبت المدوم من المعتزلة، وأمَّا علينا نحن فلا.

[٢ / ١٩٦] مسألة: القائل بالكسب فراراً من إثبات الفعل

لا يقال: لا دلالة في الحسن والقيح على كون المتوَلَّد من فعل العبد، فإنَّ نذمَّ من ألقى صبيًّا في النار فاحترق مع أنَّ المحرق هو الله تعالى بواسطة النار.

لأنَّ نقول: الذمُّ على الإلقاء مع العلم بحصول الاحتراق لا على الإحراق.

[٤ / ١٩٨] مسألة: بعض المتأخِّرين ظنَّ التناقض في قولي أبي الحسن البصري، وهما القول بالاختيار والقول بالوجوب عقيب القدرة والداعي.

وهذا ظنُّ فاسد، فإنَّ الوجوب هاهنا غير منافٍ للقدرة، فإنَّ القادر من حيث هو هو إنَّما هو الذي يجوز أن يفعل وأن لا يفعل، وهذا لا ينافي وجوب الفعل بشرط انضمام إرادة أو شيء آخر من شرائط التأثير.

[٥ / ١٩٩] مسألة: قالت الأشاعرة ردًّا على المعتزلة: إنَّنا نفعل اللون بحسب قصدنا، فإنَّنا عند الخلط الماء العفص والزاج نكون فاعلين، وهذا باطل، فما ذكرتموه باطل.

والتزم البغداديون وقوع اللون بالعبد.

وأما البصريون، فقالوا: إنَّ اللون كافٍ في أجزاء الزاج، فإذا اقترن بها ماء العفص ظهر، والقول بالكمون ظهر بطلانه.

وأجاب محمود بأنَّ اللون يقع عند الخلط لا بسببه، بل بسبب مزاجي العفص والزاج.

وفيه بعض القوَّة غير أنَّه تسليم ما لكلام الأشاعرة.

/ [[ص ٣٢٧]] البحث الثالث: في أنَّه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخلُّ بالواجب:

لأنَّ له صارفًا عن القبيح وداعياً إلى الحسن، وهو قادر عليهما. أمَّا وجود الصارف، فلأنَّه عالم بقبح القبيح مع غناه عنه، وهذان توجبان عدم القبيح. وأمَّا وجود الداعي، فلأنَّ الحسن كافٍ في إرادة المرید له إذا خلا عن جهات المفسدة.

وأيضاً لو جاز أن يفعل القبيح، لجاز منه إظهار المعجزة على يد الكذابين، وأن يُرسل رُسلاً يدعون إلى أنواع الكفر من الشرك وعبادة إبليس وكفر النعمة وتحسين منع الوديعة.

لا يقال: لا يجوز أن يظهر المعجزة على يد الكذابين، لأنَّه تعالى قادر على أن يُعرفنا صدق الرسول، ولا طريق إلاَّ المعجزة، فلو جَوَزنا ظهوره على يد الكاذب لانفتت القدرة، وهو محال.

لأنَّ نقول: عدم تجويز هذا الفرض إنَّ كان لعدم قدرته تعالى

للعبد ومن عدم الأمر والنهي غالط، لأنَّنا نقول: العبد إمَّا أن يكون له في فعله أثر ما أو لا يكون، فإنَّ كان الأوَّل فهو المطلوب، وإنَّ لم يكن فهو قول بمذهب جهم.

ثمَّ إنَّنا نقول لأبي الحسن: كيف تتخلَّص من قول المعتزلة بأنَّ العبد إنَّما حسن مدحه وذمُّه بالفعل ولم يحسن مدحه وذمُّه باللون الذي فيه؟ لأنَّ الله تعالى قد خلق مع الفعل قدرة غير مؤثِّرة لم يخلق في اللون قدرة، وأيُّ عاقل يرتضي القول بهذا ويستحسن المدح والذمَّ لأنَّه خلق في العبد فعلاً، ولم يستحسن المدح والذمَّ في اللون لأنَّه خلق فيه فعلاً واحداً؟

[٣ / ١٩٧] مسألة: قد ذكرنا فيما سلف قسمة الأفعال إلى المباشر والمتوَلَّد والمخترع.

واختلف الناس في المتوَلَّد، فذهبت المعتزلة إلى أنَّ كلَّ ما تولَّد من فعل العبد فهو فعل له، سواء تولَّد عن فعله المباشر أو تولَّد عن فعله المتوَلَّد عن المباشر.

وذهب معمر إلى أنَّه لا فعل للعبد إلاَّ الإرادة، وما يحصل بعدها فهو من طبع المحلِّ.

وقال آخرون من المعتزلة: لا فعل للعبد إلاَّ الفكر.

وقال النظام: لا فعل له إلاَّ ما يوجد في محلِّ قدرته وهو المباشر، وما يتجاوز محلَّ القدرة فهو واقع بطبع المحلِّ.

وذهبت الأشاعرة إلى أنَّ المتوَلَّدات من فعله تعالى وليس فيها ما هو كسب للعبد.

والحقُّ عندي المذهب الأوَّل، ويدلُّ عليه ما دلَّلنا به في المسألة الأولى، فإنَّنا نستحسن المدح على ما يقع من أفعالنا المتوَلَّدة كالكتابة والبناء، ونستحسن الذمَّ على بعض آخر منها كالقتل، وهذا إنَّما ذكرناه استدلالاً على ضرورة هذا الاعتقاد لا علىة / [[ص ٣٢٦]] نفسه. ويُبطل قول من قال بأنَّ الفعل صادر عن طبع المحلِّ، أنَّه لو كان كذلك لدام ولما اختلف ولتشاركت المتساويات فيه، والتوالي كلُّها باطلة، فالقدَّم مثله.

لا يقال: الأفعال الاختيارية يجوز أن لا تقع، والمتوَلَّدات ليست كذلك، فلا يكون اختيارية. بيانه: أنَّ بعد حصول السبب بحسب المسبَّب والواجب لا يكون مقدوراً.

لأنَّنا نقول: لسنا نعني بقولنا: المتوَلَّد مقدور، أنَّه يجوز أن لا يقع مع وجود السبب، بل معناه أنَّه يجوز أن لا يفعل السبب فلا يفعل المسبَّب.

من الكافر أنه لا يؤمن والحكيم لا يريد لما علم أنه لا يكون. وللسمع كقوله تعالى: ﴿لَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [هود: ١١٨]، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس: ٩٩]، ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ [السجدة: ١٣]، وغير ذلك.

/ [[ص ٣٢٩]] والجواب عن الأول: أنه مبني على الأصل الفاسد، وقد ثبت بطلانه فيما مضى.

وعن الثاني: أنه تعالى إنما لم يوصف بالمغلوبية من حيث إنه أراد الإيمان الاختياري من العبد لا الاضطراري، وهذا لازم عليكم أيضاً، فإنه تعالى أمر الكافر بالإيمان مع أنه لا يقع.

وعن الثالث: لا نُسلم أن الحكيم لا يريد ما لا يكون إذا كان ممكناً، والإيمان ممكن من الكافر. والدليل السمعي متأول، ولا منافاة بين قولنا وبين إثبات المشيئة لله تعالى في خلق الإيمان والكفر، فإنه تعالى قادر، فلو أراد مهما أراد وقع.

[٧/٢٠١] مسألة: لما ثبت أنه تعالى حكيم ثبت أنه لا يفعل إلا لغرض، وإلا لكان عابثاً تعالى الله عنه، والأوائل نازعوا في ذلك قالوا: وإلا لكان ناقصاً، لأن كل من فعل الحسن فهو يستفيد صفة هي أنه قد فعل ما هو حسن به في نفسه وما هو أحسن به من غيره، وكل مستفيد ناقص.

ثم إنهم قالوا: إنه تعالى عالم بكمالات الممكنات فهو يوقعها على تلك الكمالات، لا بأن يوجد الأشياء ناقصة ثم يكملها بعد ذلك، بل لخلقها مشتاقاً إلى كماله اللائق به لا باستيناف تدبير، والغرض هو استيناف ذلك التدبير في الكمال بالقصد الثاني.

والأشاعرة أخذوا هذا الدليل من الأوائل وحرّفوه، فنفوا بسببه الغرض عنه تعالى وعن جميع الممكنات، ولم يُثبتوا غاية لممكن من الممكنات، وأسقطوا علل الغائية بأسرها من الاعتبار، وأبطلوا علم منافع الأعضاء والطب وغيرها من العلوم، وهذا نقص عظيم في حقّه تعالى.

والجواب عمّا قال الأوائل: المنع من كون كل فاعل مستفيداً، على أن الدليل المبني على الحسن والقبح خطأي لا برهاني.

واستحدثت الأشاعرة حجّتين آخرين:

إحدهما أن الغرض إن كان قديماً لزم قدم الفعل ذي الغرض، وإن كان محدثاً فإن كان محدثه الله تعالى تسلسل، وإن كان غيره فهو باطل بما مرّ من أنه تعالى فاعل لكل غرض.

لزمكم الوقوع فيما فررتهم منه، فإنه ليس انتفاء إحدى القدرتين لإثبات الأخرى أولى من العكس. وإن كان لكونه تعالى حكيماً لا يلبس على المكلفين، فهو اعتراف بالمقصود.

لا يقال: إنه تعالى كلف بالإيمان من علم منه عدمه وهو قبيح، لأنه إن كان لا لغرض فهو عبث قبيح، وإن كان لغرض عائد إليه فهو محال، وإن كان إلى المكلف وكان ضرراً فهو قبيح، وإن كان نفعاً فهو معلوم العدم، فلا يحصل من التكليف إلا الضرر، وإن كان إلى غيره فهو قبيح، لأن نفع الغير بتكليف هذا قبيح.

لأننا نقول: النفع عائد إلى المكلف، وهو تعريضه للثواب، ومعنى ذلك أن يجعله بحيث يتمكن من الوصول إلى النفع، وهذا الغرض قد حصل.

[٦/٢٠٠] مسألة: إرادة القبح قبيحة، وترك إرادة الحسن قبيح، فلا يصدران من الله تعالى، فالله تعالى لا يريد القبائح ويريد الطاعة. ولأن له داعياً إلى الطاعات من / [[ص ٣٢٨]] حيث إنه حكيم فله داع إلى الحسن والطاعات حسنة وله صارف عن المعاصي لحكمته.

أيضاً ولأنه تعالى أمر بالطاعة ونهى عن المعصية، وهما يستلزمان إرادة الطاعة وكراهة المعصية.

وقول الأشعرية: (الأمر يدل على الطلب لا على الإرادة) سخيف.

أمّا أولاً، فلعدم العلم بالزائد على الإرادة في حقّه تعالى. وأمّا ثانياً، فلأن الطلب لا يعقل مع مغايرته للإرادة انفكاكه عنها. ولأن مريد القبيح ناقص، تعالى الله عنه. ولأن السمع قد دلّ على ذلك.

وأما الأشاعرة فقد جوزوا على الله تعالى إرادة القبائح وكراهة الطاعة من العاصي وحب المعصية منه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وقد ألزمهم المعتزلة كون الكافر مطيعاً بكفره من حيث إنه فعل ما أراد الله منه. ولأنه حكيم فكيف يأمر بالإيمان للكافر؟ والأمر بعث عليه وتقريب منه مع أنه يكرهه.

واحتجّت الأشاعرة على مذهبهم بأنه تعالى فاعل لكل موجود على ما مضى والقبائح موجودة فهي من فعله بإرادته.

وأيضاً لو أراد الله تعالى الطاعة من الكافر لصار مغلوباً، والتالي باطل [اتفاقاً]، فالمقدم مثله، والشرطية ظاهرة، لأن المرادين إذا تعارضوا فالمغلوب من لم يقع مراده. ولأنه تعالى علم

وأما المعتزلة اختلفوا، فذهب أبو علي وأبو هاشم إلى أن العلم يكوننا فاعلين نظرياً، وذهب أبو الحسين البصري إلى أنه ضروري، واستدل الشيخ) يعني المصنّف (على قولهم) أي قول المعتزلة (بوجهين:

الأول: أن أفعالنا واقعة بحسب قصدنا، ودواعينا منتفية عند صوارفنا، وذلك ممّا يقتضي استناده إلينا ضرورةً).

قوله: (والأولى أن نستدل بهذا) الدليل (على ضرورة علمنا) يكوننا فاعلين، لا على أننا فاعلون، فإن ذلك معلوم لنا بالضرورة، (كما استدلل به مشايخ المعتزلة.

لا يقال: لم لا يجوز أن يكون الفعل (حاصلاً من الله تعالى وإن وقع بحسب دواعينا؟ لأنه تعالى قادر عليه، فجاز وقوعه منه.

لأننا نقول: قدرة الله تعالى لا تقتضي القدر في علمنا الضروري لاستناده إلينا، كما أن قدرة الله تعالى) على أن يخلق إنساناً مشابهاً لولدي من جميع الوجوه المدركة بالحس غير قاذحة في علمي الضروري بولدي.

(لا يقال: هل تفصلون) أي تدركون الفصل، أي الفرق (بين خلق الله تعالى للفعل فيكم بحسب دواعيكم وبين خلقكم له) أي للفعل (بحسبها، فإن اعترفتكم) بإدراك الفرق (والفصل / [[ص ٣١٥]] فيئونه، وإلا جاز أن يكون مخلوقاً فيكم) وأنتم لا تشعرون.

(لأننا نقول: أجاب قاضي القضاة) يعني عبد الجبار بن أحمد، (فقال: الفصل بينهما أتأ متى أحدثناه اقترن به علماً ضرورةً أنه لولا دواعينا لما حدث، وإنه يجب حدوثه بحسبها، ومتى خلقه الله تعالى فينا لم يجوز أن يقترن به هذا العلم، لأنه يكون جهلاً، وفيه) أي وفي هذا الجواب (اعتراف بمذهب أبي الحسين البصري) من أن العلم باستناد أفعالنا إلينا ضروري.

قوله: (ولقائل أن ينزع في وجوب اقتران العلم) بأنه لولا دواعينا لم يحدث، فإنه لا دليل عليه، بل الدليل قائم على نقيضه، فإن كثيراً ما يصدر عننا أفعال مع غفلتنا عن الدواعي وعن الملازمة بين عدمها وعدم حدوث تلك الأفعال.

(الثاني: أن العقلاء يمدحون المحسن ويذمون المسيء، ولولا علمهم بوقوع الإحسان والإساءة منّا لما جاز ذلك، كما لا يجوز منهم مدح حسن الخلقه لحسنه وذم قبح الخلقه لقبحه.

/ [[ص ٣٣٠]] وثانيتها أن الغرض ممكن، ففعله بتوسط الفعل عبث.

والجواب عن الأول: أن الغرض محدث حاصل منه تعالى، ولا يتسلسل لانقطاع الأغراض، أو نقول: إنه محدث من العبد، وأصلهم فاسد.

وعن الثاني: أن بعض الأغراض يستحيل وجودها من دون الفعل، والمستحيل غير مقدور.

* * *

إشراق اللاهوت / عميد الدين العبيدي (ت ٧٥٤هـ):

[[ص ٣١٣]] قال المصنّف: (ونحن فاعلون لأفعالنا الحسنة والقبیحة، لأنها واقعة بحسب قصدنا، والذم والمدح يتعلّق بها. والكسب هذيان، للزوم القول في فعل القلب على أصلهم. ويلزمهم أن لا يكون لله تعالى نعمة على كافر، بل ولا على مؤمن، وأن يظهر المعجزات على يد الكذاب، فلا نتق بالشرائع، وأن يكون ظالماً جائراً. والتعلّق بالحاجة إلى مرجح والكلام فيه كالسالف، فلا بد من مرجح ملجئ باطل، لأن المرجح العلم بما في الفعل من المصلحة له، وكذلك في الوقت. على أن ذلك بمنزلة طريقين للهارب من السبع، وقد أجمعنا على عدم اشتراط المخصّص. وصدور فعل غير مشعور به ليس بشيء، لأننا استدللنا على العالمية بالإحكام، وأين الإحكام فيما يذكرونه؟).

قال الشارح (دام ظلّه): (اتفقت الإمامية والمعتزلة [كافة] على أن العبد فاعل لتصرّفاته، وذهب جهم بن صفوان ومن تبعه إلى أن الله تعالى خالق لأفعال العبيد فيهم، وليسوا محدثين لها) أي لذواتها، (ولا مكتسبين) بشيء من صفاتها، (وذهب النجار والأشعري ومن تبعهما إلى أن الله تعالى هو الخالق لأفعال العبيد فيهم وهم يكتسبونها، واختلفوا في ماهية / [[ص ٣١٤]] الكسب وحقيقته، (فقال بعضهم: إن العبد إذا عزم على الطاعة وفعلها خلقها الله تعالى، وإذا عزم على المعصية) وفعلها (خلقها الله تعالى)، فيكون على هذا كسب العبد عبارة عن عزمه على الطاعة أو المعصية، (وقال بعضهم: إن ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى، وكونه طاعة أو معصية صفتان يحصل بقدرة العبد)، وهو قريب من الأول.

(قال آخرون: إن قدرة العبد تتعلّق بحال الفعل) أي بصفته، (وهي) أي الحال (غير موجودة ولا معدومة ولا مجهولة ولا معلومة.

/ [[ص ٣١٧]] (الثاني: أنا إذا جَوَّزنا استناد القبائح إليه جاز إظهار المعجز على يد الكذَّاب، فلا يبقى وثوق بالشرائع .
أجابوا) يعني الأشاعرة (عن هذا: بأنَّ التجويز للعدم لا ينافي القطع بالثبوت كما في العلوم العادية)، فإنَّ الاحتمال فيها قائم مع أنَّ نجزم بانتفائه، فكذا هنا، [فإنَّنا] نقطع بصدق من ظهر على يده المعجزة مع تجويزنا عدم صدقه .

قوله: (وهذا ضعيف، لأنَّ القطع) بالصدق (مع هذا التجويز جهل)، لأنَّ القطع بصدق من ظهر على يده المعجزة عبارة عن اعتقاد امتناع عدم صدقه، فإذا كان عدم صدقه جائزاً غير ممنوع في نفس الأمر كان ذلك الاعتقاد جهلاً مركباً لكونه غير مطابق، (وكيف) يحصل هذا القطع، (وعندهم أنَّ جميع الشرور وأنواع القبائح واقعة منه تعالى الله عن ذلك؟ نعم لو لم نعلم من عاداته فعل القبائح لم يكن التجويز منافعاً للقطع)، لاختلاف الاعتبار، فإنَّ القطع بالصدق باعتبار العادة وتجويز عدمه باعتبار القدرة، (أمَّا مع علمنا) أنَّ من عاداته فعل القبائح والشرور (فلا).

واعلم أنَّه لو قال بدل قوله: (لو لم نعلم من عاداته فعل القبائح) الذي هو مقدّم الشرطيّة المذكورة: (لو علم من عاداته فعل القبائح) لكان أولى.

(الثالث: يلزمهم أن يكون الله تعالى ظالماً جائراً، لأنَّه تعالى فعلهما)، إذ الظلم والجور موجودان قطعاً ولا فعل عندهم إلا وهو صادر من الله تعالى، سواء كان ظالماً أو جوراً أو منكراً أو غير ذلك، واللازم (باطل بالإجماع، لقوله تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [فصّلت: ٤٦].

احتجَّ الخصم) يعني المجبِّرة (بوجوه):

/ [[ص ٣١٨]] [الوجه الأوّل من احتجاج الجبريّة]:

(أحدها: أنَّ العبد إمَّا أن تكون نسبة الفعل والعدم) يعني الترك (إليه على السويّة) بأنَّ يكون قادراً على الفعل بدلاً عن الترك وعلى الترك بدلاً عن الفعل، (أو يجب أحدهما، والثاني يلزم منه الجبر وعدم المكنة)، لأنَّ أحد الطرفين - أعني الفعل والترك - إذا كان واجباً كان الطرف الآخر ممتنعاً، ولا قدرة على شيء منها، (وهو المطلوب). والأوّل إمَّا أن يفترق في إيجاده أحد ذينك الطرفين إلى مرجّح، أو لا يفترق. والثاني محال، لاستحالة وقوع الممكن المتساوي من غير مرجّح، (والأوّل لا يخلو إمَّا أن يكون

لا يقال: المدح والذمُّ) أي على الإحسان والإساءة (فرعان على كوننا فاعلين لهما، فلو استدللنا بهما) أي بالمدح والذمُّ ([عليه]) أي على كوننا فاعلين لهما (لزم الدور.

لأنَّنا نقول: إنَّنا إمَّا استدللنا بهما) أي بالمدح والذمُّ (على العلم بكوننا فاعلين، لا على كوننا فاعلين.

وقد أجاب الأشعري) عن هذا الوجه - أعني الثاني - (بأنَّ المحال) أي امتناع المدح والذمُّ على تقدير عدم العلم بوقوع الإحسان والإساءة منَّا (إنَّما يلزم لو سلّمنا أنَّ للعبد / [[ص ٣١٦]] قدرة، أمَّا إذا قلنا: إنَّه مكتسب صحَّ توجه المدح والذمُّ إليه وإن لم يكن فاعلاً) أي محدثاً لذات الفعل، وعبر عن المحال المذكور في الدليل المذكور بقوله: (وإلَّا [لما] جاز ذلك).

(أجاب الشيخ) يعني المصنّف: (بأنَّ الكسب هذيان، إذ هو لفظ لا معنى تحته، فإنَّا نردّد ونقول: هل للعبد فعل أم لا؟ فإن كان الأوّل فقد ناقضتم)، لأنَّ مدعاكم أنَّه لا فعل للعبد البتّة، وأيضاً (إذا جاز وقوع فعل ما منه، فلم لا يجوز استناد أفعاله كلّها إليه، وإن كان الثاني لزمكم المحذور من قبح المدح والذمِّ و[قبح] بعثة الرُّسل وإنزال الكُتُب والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير ذلك. وألزمهم الشيخ) يعني المصنّف (في فعل القلب الذي هو العزم على الطاعة والمعصية هل هما) أي العزم على الطاعة والعزم على المعصية (من فعل العبد أم لا؟ فإن قالوا بالأوّل) وهو أنَّه من فعل العبد (فقد ناقضوا)، إذ لا فعل للعبد عندهم (وإلَّا فما معنى الكسب حينئذٍ. ثمَّ إنَّ الشيخ رحمته الله ألزمهم أموراً شنيعة:

الأوّل: أن لا يكون لله تعالى نعمة لا على كافر ولا على مؤمن، أمَّا الكافر فظاهر، فإنَّه يخلق فيه الكفر والمعاصي عندهم ويُعذِّبه عليها، فأبى نعمة له في إيجاده الحقير المنقضي بالنسبة إلى العذاب الدائم) والخزي المؤبّد والهوان السرمدي؟ مع أنَّه في حال وجوده على رأيهم أسير عاجز لا يستطيع التصرّف في نفسه بنفي ولا إثبات.

(وأمَّا المؤمن فإنَّما يكون منعماً عليه لو فعل به الإيذان لا لمفسدة)، وذلك غير معلوم على قوهم، لأنَّنا (إذا أسندنا القبائح إليه تعالى الله عن ذلك) علواً كبيراً، جاز أن يكون ما فعله بالمؤمن مفسدة لذلك المؤمن، فلا يكون نعمةً. وأيضاً فالمؤمن عندهم يجوز أن يُعذِّبه الله تعالى على إيبانه وامتناله أو امره، فأبى نعمة له عليه حينئذٍ؟ وهذا من أشنع الأشياء وأقبحها.

البتّة، (فالمقدّم) وهو كون العبد موجداً لأفعاله (مثله) أي في البطلان. (والشرطيّة ظاهرة، لأنّ الفاعل بالاختيار عالم) بما يفعله (بالضرورة) علماً تفصيلياً، (لتساوي نسبة آحاد الكلّي إلى الإيجاد)، وكالمتحرّك مثلاً لا يجوز أن يقصد حركة ما في الجملة، لأنّ نسبة مطلق الحركة إلى جميع أفرادها كالسرّعة والبطيئة والصاعدة والهابطة والمستقيمة والمستديرة، وباقي أقسام الحركة واحدة، فحصول واحدة [معينة] من هذه / [[ص ٣٢٠]] الحركات عن الفاعل لا بدّ له من مرجّح على باقي الأقسام، وليس إلّا اختصاص الحركة المعينة بالقصد إلى إيقاعها دون الباقيات، فإذن لا بدّ من القصد الجزئي وهو القصد المتعلّق بحركة معينة مثلاً، وذلك لا يمكن إلّا بعد العلم بتلك الحركة.

(ولأنّه يلزم) أي على تقدير عدم علم الفاعل بالاختيار بما يصدر عنه، (نفي علمنا بكونه تعالى عالماً)، لأنّنا إننا نستدلّ على علمه بصدور هذه الأفعال عنه، فإذا جاز صدور الأفعال عن فاعل غير عالم جاز أن تصدر هذه الأفعال عنه من غير علم بها.

(أجاب الشيخ) يعني المصنّف عن هذا (بالمنع من وجوب العلم عند الفعل لجواز أن يصدر عن الإنسان فعل لا يعلمه على سبيل التفصيل، ولا يقدر ذلك) أي وجود الفعل الاختياري من دون العلم (في عالميّة الله تعالى) أي في علمنا بكونه تعالى عالماً، (لأنّنا إننا استدللنا على عالميّة تعالى بوقوع الإحكام) والإتقان (في أفعاله لا بمجرد الأفعال، فلا ينتقض بوقوع الفعل غير المحكم من العبد) منفكاً عن العلم به.

واعلم أنّ في هذا الجواب نظر، فإنّه في الحقيقة منع الملازمة التي قد برهنوا عليها، وجواز صدور فعل عن الإنسان على سبيل الاختيار من غير علم به ممنوع، على تقدير كون العبد محدثاً له. والأولى في الجواب: المنع من بطلان التالي، فإنّ الحقّ أنّ كلّ فعل يصدر عنّا باختيارنا فهو معلوم لنا مفصلاً حال إيجاده، وأجزاء الحركة والسكنات على تقدير القول بكونها أموراً وجوديّة معلومة حال صدورهما، إلّا أنّها لا تبقى محفوظة ثابتة في القوّة المدركة لها، لضعف إدراكها لكونها غير مقصودة بالذات، بل بعيدة عن المقصود الذاتي ولصغرهما.

/ [[ص ٣٢١]] [الوجه الثالث من احتجاج الجبريّة]:

(الثالث: لو أراد العبد خلاف مراد الله تعالى) من الأشياء المقدورة للعبد، كما لو أراد تحريك جسم معيّن في وقت معيّن

ذلك المرجّح الذي (يفتقر في إيجاده أحد الطرفين إليه من فعله أو من فعل الله تعالى، والأوّل يلزم منه التسلسل)، لأنّنا نقل الكلام إلى ذلك المرجّح وتردّد فيه كما ردّدنا في أصل الفعل، وكذلك في مرجّح المرجّح إلى غير النهاية، وإنّه محال. (والثاني) أعني أن يكون المرجّح من فعل الله تعالى (يلزم منه الجبر، لأنّ عند حصول ذلك المرجّح يجب الفعل، وإلّا لكان الفعل والترك ممكنين، فلا بدّ من مرجّح [آخر])، فإمّا أن (يتسلسل) وهو محال، أو ينتهي (إلى مرجّح ملجئ يجب معه الفعل، وذلك عين الجبر).

أجاب المصنّف) عن هذه الحجّة (بوجوه:

أحدها: أنّ المرجّح ليس أمراً نخترعه، فيكون مرجّحاً، بل علم الإنسان بما في الفعل من المصلحة هو المرجّح، والوجوب لا يستلزم الجبر، لأنّه بالنظر إلى القدرة ممكن، وبالنظر إلى هذا المرجّح وهو العلم الحاصل من الله تعالى واجب، وليس العلم هو المقتضي للفعل)، وإنّما المقتضي له قدرة العبد، (وهكذا إذا علم اشتغال) إيجاد الفعل في (الوقت) المعين (على المصلحة وانتفائها عنه في وقت آخر، فإنّه يقتضي إيجاد الفعل في ذلك الوقت) المشتمل على المصلحة، والهاء في قوله: (فإنّه يقتضي إيجاد الفعل في ذلك الوقت) عائدة إلى مصدر (علم)، و/ [[ص ٣١٩]] هو العلم.

(وثانيها: أنّ القادر يُرجّح أحد المقدورين على الآخر لا لمرجّح، كما في الهارب من السبع إذا عنّ) أي عرض (له طريقان) متساويان، (والجائع إذا حضر له رغيفان متساويان، أو العطشان يحضره قدحان) متساويان، (فإنّ الفاعل يُرجّح أحدهما) على الآخر، (لا لمرجّح).

وثالثها: أنّا قد أجمعنا) أي جماعة [من] المتكلّمين (على عدم اشتراط التخصيص) أي الترجيح لمرجّح زائد على الإرادة (في حقّ واجب الوجود تعالى، وإلّا لزم الجبر في حقّه تعالى على قولكم، فليكن كذلك في حقّ العبد).

[الوجه الثاني من احتجاج الجبريّة]:

(الثاني) أي من الوجوه التي احتجّ الجبريّة (أنّ العبد لو كان موجداً لأفعاله لكان عالماً بها، والتالي باطل بالوجدان، فإنّنا نعمل الحركة، وهي مركّبة من أجزاء لا تتجزّأ، ونحن لا نعلم تلك الأجزاء، والبطيء يفعل سكنات) [بين حركاته]، لأنّ [علّة] البطء تحلّل السكون عندهم مع أنّه لا شعور له بتلك السكنات

كان من أفعال عبادته، [فهو] ممّا أمر به، وإن كان من فعله فهو ما دعاه الداعي إليه، والداعي هو الإرادة، وهو عبارة عن العلم بما اشتمل عليه الفعل من المصلحة، فعلى هذا يستحيل إرادته للقبیح مطلقاً. أمّا استحالة إرادته من عباده فلائاً معناها أمرهم بها، وهو محال اتفاقاً، للإجماع على أن كلّ ما أمر الله به عباده فهو حسن غير قبيح. وأمّا استحالة إرادته من فعله فلائاً عبارة عن داعيه إليه، ولا داعي له إلى فعل القبائح، لعلمه بقبحها الصارف له عن فعلها.

قوله: (أمّا على قول المشايخ الذين أثبتوا لله تعالى صفة المريدية زائدة على الداعي، فيتحقّق الخلاف معهم).

قوله: (واستدلّ الشيخ) يعني المصنّف (على أنه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي على قول المشايخ بوجوه:

الأوّل: أنه تعالى أمر بالإيمان ونهى عن الكفر، ولا بدّ في الأمر من طلب واقتضاء للفعل) المأمور به اتفاقاً، وذلك الطلب (والاقتضاء هو الإرادة)، ولا بدّ في النهي من طلب واقتضاء / [[ص ٣٢٣]] لترك المنهي عنه، وذلك معنى الكراهة.

(الثاني: أن الله تعالى لو أراد من أبي لب الكفر لكان مطيعاً له، والتالي باطل بالإجماع، فالقَدَم مثله. بيان الشرطيّة: أن الطاعة موافقة الإرادة مع الرتبة)، وهي عبارة عن كون المطاع أعظم من المطيع، ويدلّ على كون الطاعة عبارة عمّا ذكرناه. أمّا على الجزء الأوّل وهو كونها موافقة الإرادة، فقول الشاعر:

رُبّ من انصحت غيظاً صدره

(قد تمنى لي موتاً لم يطع)

أي لم يحصل له منيته وإرادته.

وأمّا على الجزء الثاني وهو اعتبار الرتبة، (فإنّه لولاه لِيُسَمَّى الله تعالى مطيعاً لنا، إذا فعل مرادنا)، وهو باطل اتفاقاً.

ولقائل أن يقول: إن البيت المذكور كما دلّ على الجزء الأوّل من المدعى كذا دلّ على نقيض الجزء الثاني منه، وذلك أنّه سمى حصول أمنيته المتمنى وهو موته طاعة له، والموت من فعل الله تعالى، فيكون الله تعالى مطيعاً لذلك المتمنى لو فعل أمنيته ومراده، وحينئذ لا تكون الرتبة معتبرة. هذا إذا كان إطلاق لفظ الطاعة هنا حقيقة، ولو كان مجازاً لم يبق فيه دلالة على المطلوب، إذ المجاز لا يجب أطراد.

(الثالث: لو كان الكفر والفسوق وغيرهما من القبائح بقضاء

وأراد الله تعالى تسكينه في ذلك الوقت، (لزم المحال)، لأنّ المرادين إن وقعا اجتمع الضدّان وهو محال، وإن لم يقعا لزم المحال أيضاً، لأنّ المانع من وقوع مراد كلّ منهما وجود مراد الآخر، فلو عُدما معاً لوقعا معاً، لوجود علّتها خاليتين من الموانع، فيلزم اجتماع وجودهما وعدمهما، وهو محال.

وإن وقع مراد أحدهما دون الآخر لزم الترجيح من غير مرجح، لأنّ التقدير أنّهما متساويان في الاستقلال بالتأثير، وهذا التقدير - أعني إرادة العبد منافي مراد الله تعالى - أمر ممكن لو كان العبد قادراً، ليكن قد لزم منه أحد هذه المحالات المذكورة، فلا يكون هذا التقدير ممكناً، فلا يكون العبد قادراً، وهو المطلوب.

وفي هذا نظر، فإنّنا نقول: يقع مراد الله تعالى، إذ لا نسبة لقدرته إلى قدرة العبد، [والعبد] إنّما تكون قدرته مؤثّرة وإن انضمت إليها الإرادة، إذا لم تكن قدرة الله تعالى وإرادته معارضتين لها، أمّا على تقدير التعارض فلا يقع مراد العبد.

وقوله: (لأنّ المانع من وقوع مراد كلّ منهما وجود مراد الآخر) ممنوع، بل المانع من وقوع مراد كلّ منهما وجود سبب ضده، وحينئذ لا يلزم وقوعهما على تقدير عدمهما.

قوله: (والجواب: مراد الله تعالى يقع، لأنّ قدرته أقوى).

[المسألة الرابعة: في أنّه تعالى لا يريد القبيح]:

قال المصنّف: (وليس القديم مريداً للقبائح من عباده، وعندنا لا يكاد الخلاف يتحقّق هاهنا، / [[ص ٣٢٢]] لأنّ الإرادة هي العلم على ما سبق، وإن سلّمنا قول الشيوخ أمكننا أن نستدلّ عليه بالأمر والنهي. وأنّ الطاعة موافقة الإرادة، فيكون الكافر مطيعاً. وأنّ الرضا واجب بقضائه، فكيف يرضى بالكفر؟ وتعلّقهم بادعاء التعجيز ليس بشيء، وإنّما يكون عاجزاً لو لم يقدر على إجبارهم، وقد بيّنّا أنّه قادر).

قال الشارح (دام ظلّه): (اتفقت الإمامية والمعتزلة على أنّه تعالى لا يريد القبائح ولا يرضى بها ولا يُجِبُّها، بل يكرهها، وأنّه تعالى يريد الطاعات والإيمان من الكافر وغيره، وقالت المجبّرة: بل القبائح يريدّها الله تعالى ويكره الطاعات والإيمان من الكافر.

واعلم أنّ على قول الشيخ أبي إسحاق) يعني المصنّف (بأنّ الإرادة [نوع] من العلم لا يتحقّق الخلاف هنا، لأنّه تعالى عالم بقبح القبيح)، وذلك العلم صارف عنه لا داعي إليه، (فالمراد إن

للمعاصي، إنَّها (هي الأولى)، لأنَّه الفاعل لها، (كذا الكلام في الحجَّة الثانية، فإنَّ الطاعة موافقة الإرادة الثانية دون الأولى)، وحينئذٍ لا يكون الكافر مطيعاً، لأنَّ كفره مراد الله تعالى بالإرادة التي هي شريكة القدرة في الإيجاد.

(وعن الثالثة أنَّ الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله تعالى طاعة ولا من حيث هذه الحيثية كفر).

قوله: ([وأقول]: المتكلِّمون لم ينازعوا في أنَّ الأمر إنَّما يدلُّ على الإرادة [الثانية])، يعني إرادة الفاعل لفعل غيره، (وكذا الطاعة)، فإنَّها موافقة هذه الإرادة - يعني الثانية -، (ولم يقل أحد: إنَّ الأمر يدلُّ على إرادة الفاعل لفعله، ولا الطاعة أيضاً)، أي ولم يقل أحد: إنَّ الطاعة موافقة الإرادة الأولى.

وقوله: (الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله تعالى طاعة) معناه أنَّ الرضا بالكفر طاعة (من حيث استناد وجوده إلى الله تعالى، وكفر لا من هذه الحيثية، وهو باطل، فإنَّ القبيح لا يختلف بالنسبة إلى الفاعلين، فإنَّ الرضا بالكفر قبيح سواء استند إلى الله تعالى أو إلى غيره).

واعلم أنَّ حاصل كلام المحقِّق هنا: أنَّكم إن أردتم بالإرادة التي يدلُّ عليها الأمر وتُسمَّى موافقتها طاعة إرادة الفاعل لفعل غيره فهو مسلَّم، إلَّا أنَّه يكون استدلالاً بالشيء على نفسه، إذ معنى هذه الإرادة أمر الفاعل ذلك الغير بالفعل على ما تقدَّم بيانه من كون إرادة الله تعالى لأفعال عباده عبارة عن أمرهم بها، والاتِّفاق واقع على أنَّه تعالى أمر بالطاعات المعلومة وقوعها / [[ص ٣٢٦]] وغيرها، وغير أمر بشيء من المعاصي.

وإن أردتم بالإرادة إرادة الفاعل لفعل نفسه، وهو مدَّعى الأشاعرة في قولهم: الله تعالى مرید لكلِّ الكائنات لم يكن الأمر دالاً عليها، ولا تُسمَّى موافقتها طاعة، وإلَّا لكان الفاعل مطيعاً لنفسه، فلا يدلُّ عدم كون الكافر مطيعاً بكفره على أنَّ كفره غير مراد بهذا المعنى.

وقول الشارح (دام ظلُّه): (المتكلِّمون لم ينازعوا... إلى آخره، لم يدفع شيئاً ممَّا ذكره المحقِّق، ولا ينافي شيئاً ممَّا ادَّعاه.

وقوله: (إنَّ القبيح لا يختلف بالنسبة إلى الفاعلين) فيه نظر، فإنَّ الكذب الصادر من المضطرِّ إليه لدفع ضرر وتحليص نبيٍّ ليس كالكذب الصادر عن المختار، ولهذا يجوز ذمُّ الأخير دون الأوَّل، وكذا الكذب الصادر عن الصبي والمجنون ليس كالصادر عن البالغ العاقل في القبح.

الله تعالى لوجب الرضا به، لوقوع الإجماع على الرضا بقضاء الله تعالى، لكنَّ الرضا بالكفر كفر).

واعلم أنَّ المصنَّف (رحمه الله تعالى) صرَّح بأنَّه استدللَّ بالوجوه المذكورة على أنَّه تعالى لا يريد القبائح، وإن سلَّمنا قول الشيوخ أمكننا أن ندلَّ عليه بالأمر والنهي، فإنَّ (الماء) في / [[ص ٣٢٤]] قوله: (عليه) عائدة إلى المدَّعى المذكور، وهو قوله: (وليس القديم مریداً للقبائح)، إذ لا مرجع سواه. والوجهان الأخيران إنَّما دلَّا على ذلك خاصَّة، والدليل الأوَّل يدلُّ على إرادة الطاعات وكرهه المعاصي على تقدير كون الأمر مستلزماً للإرادة والنهي مستلزماً للكرهه.

واعلم أنَّه لا نزاع في كونه تعالى مریداً للطاعات التي علم وقوعها، وغير مرید للمعاصي التي علم عدم وقوعها، بل ذلك مجمع عليه، وإنَّما النزاع في كونه تعالى مریداً للمعاصي الواقعة [من] العباد، وفي كونه مریداً للطاعات التي لم تقع كإيمان من علم استمرار كفره، فعند أصحابنا أنَّه مرید للطاعات التي لم تقع وكرهه للمعاصي الواقعة، وعند المجبِّرة أنَّه غير مرید للطاعات التي لم تقع، وأنَّه مرید للمعاصي والقبائح الواقعة.

ووجه دلالة الدليل الأوَّل على هذا المذهب أن نقول: الله تعالى أمر بالطاعات من علم أنَّه مستمرُّ الكفر والعصيان إجماعاً، ونهى عن المعاصي والقبائح الواقعة اتِّفاقاً، فلو كان الله تعالى مریداً لتلك القبائح وغير مرید لتلك الطاعات لكان أمراً بما لا يريد ناهياً عمَّا يريد، وإنَّه محال، لاستدعاء الأمر بالإرادة والنهي عدمها.

والشارح (دام ظلُّه) جعل استدلال المصنَّف بالأوجه الثلاثة المذكورة على أنَّه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي. وفيه نظر، لما ذكرناه. ويمكن أن يقال: مراده دلالة مجموع الأدلَّة الثلاثة على ذلك، لا دلالة كلِّ واحدٍ منها بانفراده، فإنَّ ذلك محتمل وإن كان بعيداً.

قوله: (وأجاب بعض المحقِّقين عن الأوَّل بأنَّ إرادة الفاعل لفعله غير إرادة غيره)، أي غير إرادة الفاعل لفعل غيره، و[الأمر إنَّما يدلُّ على الإرادة الثانية، يعني إرادة الفاعل لفعل / [[ص ٣٢٥]] غيره] لا على الأولى التي هي إرادة الفاعل لفعله.

(ومدَّعانا) أي جماعة الأشاعرة في قولنا: الله تعالى مرید

المباشر على التفسير الأوّل للمباشر والمتولّد، وكحركة القلم عند الكتابة على التفسير الثاني، (أو) تولّد عن فعل (متولّد عن مباشر) كحركة القلم عند الكتابة على التفسير الأوّل، وكحركة الكرة بالخشبة على الأرض على التفسير الثاني (وهو مذهب جمهور المعتزلة).

وقال النّظام: إنّه لا يفعل إلّا ما يُوجد في محلّ قدرته) كحركة يده (وما يتجاوزها) / [[ص ٣٢٨]] كحركة القلم، (فهو واقع بطبع المحلّ)، ومعناه أنّ القلم إذا كان ملاصقاً لليد المتحرّكة تحرّك بطبعه لا بفعل الكاتب.

وذهب معمر إلى أنّه لا فعل للعبد البتّة إلّا الإرادة، وما يحدث بعدها فهو واقع بطبع المحلّ.

(وذهبت المجبّرة إلى أنّ الأفعال المتولّدة من الله تعالى، وليس للعبد فيها كسب، كما قالوه في الفعل المباشر.

احتجّ الشيخ أبو إسحاق المصنّف (رحمه الله تعالى) على وقوع الأفعال المتولّدة منّا: (بأنّ المكلف مأمور بالإحسان ومنهيّ عن الظلم) اتّفاقاً، (وهما متولّدان، ولا يفعل الأمر والنهي إلّا مع قدرة) المأمور والمنهيّ على الفعل. (ثمّ إنّ الشيخ استبعد عدم استناد المتولّد إلينا بأنّ أصل القبائح وأشدّها قبحاً هو الظلم والكذب)، فإنّ أكثر القبائح فروع لهما، [وهما] متولّدان. أمّا الكذب فظاهر، وأمّا الظلم فبعض أنواعه متولّد كالضرب والشتم لمن لا يستحقّ ذلك، وليست من فعل الله تعالى، لاستحالة صدور القبيح عنه تعالى على ما تقدّم، فتعيّن صدورهما من العبد.

قوله: (فكيف ينفى المتولّد عنّا؟)، مع أنّا مكلفون بترك الظلم والكذب، والتكليف بترك الشيء لا يتحقّق إلّا مع كون ذلك المتروك ممكن الصدور من المكلف، وإلّا لجاز أن يكلفنا الله تعالى بترك الصعود إلى السماء وتغيير الكواكب عن مواضعها.

قوله: (ولأنّه يحسن منّا المدح والذمّ عليها) أي على الأفعال المتولّدة، (بل هنا أظهر) أي حسن المدح والذمّ على الأفعال المتولّدة أظهر منه على الأفعال المباشرة، (فإنّ الذمّ على القتل والشتم) لغير المستحقّ لهما (والمدح على الكتابة) كما في كتابة المصاحف والأحاديث النبويّة (وغيرها من الصنائع) كبناء المساجد والقناطر (أعرف عند العقلاء من المدح والذمّ على المباشر) كالاعتقاد والنظر.

واعلم أنّ المحقّق رحمه الله لو حذف لفظة (غيره) الأولى في قوله: (غير إرادة غيره لفعل غيره) وقال: (غير إرادته لفعل غيره) لكان أولى، لأنّها زائدة من غير ضرورة.

قوله: (احتجّ المخالف بأنّ الله تعالى لو أراد الإيذان من الكافر) مع أنّ الكافر أراد الكفر (لكان الكافر أقدر) أي أعظم قدرة (من الله تعالى، لعدم وقوع مراد الله تعالى ووقوع مراد الكافر) وهو الكفر، (فيكون الله تعالى عاجزاً، وهو باطل بالإجماع. ولأنّه [تعالى] عالم بأنّ الكافر لا يؤمن، فإيماحه حينئذٍ محال، والمحال غير مراد.

والجواب عن الأوّل: أنّ العجز إنّما يلزم لو كان الله تعالى لا يقدر على إجبار الكافر على الإيمان، وليس كذلك، لأنّ الله تعالى قادر على كلّ مقدور على ما بيّننا، وإنّما لم يرد منهم الإيمان على سبيل الجبر، لانقضاء التكليف حينئذٍ، إذ هو منوط بقدرة المكلف. / [[ص ٣٢٧]] (وعن الثاني: أنّ خلاف المعلوم ممكن من حيث ذاته على ما بيّننا. ولأنّه أورد في الطلب على مذهبه)، فإنّ الأمر وإن كان عندهم غير ملزوم للإرادة، إلّا أنّه لا بدّ فيه من الطلب اتّفاقاً، فلو كان العلم بعدم وقوع الإيمان من الكافر موجّباً لاستحالاته لاستحال كونه مطلوباً، كما استحال كونه مراداً بزعمهم، فلا يكون مأموراً، وهو خلاف الواقع اتّفاقاً.

[المسألة الخامسة: في المتولّدات]:

قال المصنّف: (تقع الأفعال المتولّدة منّا، لتوجّه الأمر والنهي إلى الفعل والترك، وكيف لا وأصل القبائح - وهو الظلم والكذب - متولّد؟).

قال الشارح (دام ظلّه): (المباشر من الأفعال عند المتكلّمين [هو] الذي يُجدّته العبد ابتداءً) أي من غير توسط فعل آخر، (في محلّ قدرته، والمتولّد ما يجب حدوثه عن المباشر سواء تولّد في محلّ القدرة كالعلم) المتولّد عن النظر، (أو خارجاً عنه، كما إذا حرّكنا جسماً بأيدينا)، وذكر اليد لأنّ أغلب أفعال الإنسان يقع بها، لا اختصاص هذا الحكم بها، فإنّ غيرها من الأعضاء قد تحرّك به كالرجل مثلاً. وقد يُفسّر المتكلّمون المباشر بما لا يتعدّى محلّ القدرة، والمتولّد بما يتعدّاه ويتجاوزها.

قوله: (واختلف المتكلّمون في المتولّد هل هو من فعل العبد كالمباشر أم لا؟ فذهب المصنّف إلى أنّ كلّما تولّد من فعل العبد فهو فعل له سواء تولّد عن فعل المباشر) كحركة اليد بسبب اعتماد

ذلك على ما قاله المتكلمون من ثبوت الجزء الذي لا يتجزأ، ولهذا حذف المحقق (رحمه الله تعالى) لفظة (الجزء)، وذكر بدلها لفظة (الجسم)، لأن فخر الدين أورد الحجّة المذكورة هكذا: (لنا: إذا التصق جزء واحد بيد زيد وعمرو وجذبه أحدهما حال ما دفعه الآخر...) إلى آخره.

* * *

[[ص ٤١٢]] قوله: (الشبهة الثانية: قالوا: أسندتم الأفعال إلينا من حيث وقوعها بحسب قصودنا، ودواعينا، وهذا ينتقض بالرعيّة، فإنهم يفعلون بحسب قصد الملك)، وليست أفعالهم مستندة إلى الملك، (وكذلك العبد مع السيّد)، فإنه يفعل بحسب قصد سيّده، وليس فعله مستنداً إلى سيّده.

(والجواب: أن ما ذكرتموه) أي من صورة الرعيّة مع الملك والعبد مع السيّد، غير مطابق لما ذكرناه من وقوع أفعالنا بحسب قصودنا ودواعينا، لأننا أوجبنا الفعل عند القصد والداعي، وليست أفعال الرعيّة واجبة عند قصد الملك وداعيه، ولا فعل العبد عند داعي سيّده وقصده، وإلا لما تحقّق عصيان الرعيّة وتمرد العبد بالمخالفة، وهو معلوم بالطلان.

قوله: (الشبهة الثالثة: قالوا) يعني المجبّرة: (لو أوجدنا الحركة مثلاً لأوجدنا الجواهر) أي لو كنّا قادرين على إيجاد الحركة لكنّا قادرين على إيجاد الجواهر، (لأنّ علّة الاستناد هناك) أي في صورة الحركة التي هي الأصل (إنما هي الوجود، وهو حاصل في الفرع) يعني الجواهر، فإنّها موجودة، فيجب تحقّق الحكم فيها - وهو قدرتنا على إيجادنا إيّاها -، وذلك معلوم بالطلان.

(أجاب الشيخ) يعني المصنّف رحمته الله (عنه: بأنّ تعلّق القدرة بالحركة لا يُعلّل)، إذ لا يجب في كلّ شيء أن يكون معلّلاً، وإلاّ لزم التسلسل، (وحيثنّ يبطل الإلحاق)، أي إلحاق الفرع الذي هو القدرة على إيجاد الجواهر بالأصل الذي هو القدرة على إيجاد الحركة.

(سلمنا) أنّه لا بدّ له من علّة، (فلمّ قلتم: إنّ العلّة هي الوجود دون غيره؟).

/ [[ص ٤١٣]] قوله: (الشبهة الرابعة: قالوا: لو كان الله تعالى مريداً للطاعات، لكان إذا حلف المكلف أن يطيع الله تعالى إن شاء الله حائناً إذا لم يفعل، والتالي باطل بالإجماع)، وبيان الملازمة تحقّق الشرط، أعني مشيئة الطاعة بزعمكم.

/ [[ص ٣٢٩]] وفيه نظر، فإنّ القدرة على سبب الفعل - أعني ما يتوقّف وجود ذلك الفعل عليه - كافية في صحّة التكليف به، وتكليفنا بترك الظلم والكذب إنّما هو تكليف بترك سببها.

وإنّما [ذكرنا و] أهمل ذكر السبب لكونها مقصودين بالذات، وترك السبب مقصود بالعرض، كما تقول: لا تُحرق فلاناً بالنار، فإنّ المنهيّ عنه ليس نفس الإحراق، إذا ليس من فعله اتّفاقاً، بل سببه وهو الإلقاء في النار. والمدح على المباشر ليس أخفى من المدح على المتولّد، فإنّ المدح على الإيذان أظهر من المدح على كلّ فعل متولّد مع أنّ الإيذان مباشر وكذا الذمّ على الكفر، فإنّه أظهر من الذمّ على كلّ قبيح متولّد مع أنّه مباشر.

قوله: (احتجّوا) أي المجبّرة على انتفاء الفعل المتولّد عنّا: (بأنّه إذا التصق جسم بكفّي قادرين، وجذبه أحدهما) أي حرّكه إلى جهته (حال دفع الآخر) أي حال تحريك الآخر [له] عن جهته [إلى جهة] الأوّل، (فليس وقوع الحركة بأحدهما أولى من الآخر)، لأنّ فعل كلّ منهما سبب مستقلّ في الحركة الواقعة، فلو وقعت بأحدهما على التعيين لزم الترجيح من غير مرجّح، (ووقوعها [بهما] معاً محال، وإلاّ لزم اجتماع المؤثرين على أثر واحد)، وهو محال أيضاً، وإذا امتنع وقوعها بهما معاً وبأحدهما تعيّن وقوعها بغيرهما، وهو المطلوب.

قوله: (والجواب: قوّة الجسم قابلة للتجزئة)، والمراد بقوّة الجسم الميل القائم به الذي يقتضيه بحسب طبعه، إذ كلّ جسم عند الأوائل فهو ذو ميل طبيعيّ، وذلك الميل قابل للتجزئة إلى ما لا يتناهى، كما أنّ الجسم القابل له كذلك، والمحرّك للجسم يوجد ميلاً قسرياً مضاداً للميل الطبيعيّ القائم بالجسم، (فأحد القادرين يغلب) بميله القسريّ الذي يُحدّثه (بعض أجزاء) الميل الطبيعيّ، (والقادر الآخر جزءاً آخر، وتحصّل الحركة بهما معاً) أي بالقادرين بسبب الميلين اللذين فُعلا بهما (أقوى) أي أسرع (من حصولها بأحدهما، ولولا ذلك / [[ص ٣٣٠]] لساوت حركة الجسم عند صدورهما عن قادر واحد حركته عند صدورهما عن قادرين، ولم تكن إحدهما أشدّ من الأخرى، وذلك باطل قطعاً.

واعلم أنّ هذا الجواب ذكره المحقّق عقيب ذكر فخر الدين للحجّة المذكورة، وهو مبنيّ على ما ذهب إليه الحكماء من وجوب الميل لكلّ جسم، وقبوله الانقسام إلى ما لا يتناهى، ولا يتأتّى

قال [أي العلامة الحلي]: المبحث الثاني: في أننا فاعلون بالاختيار، والضرورة قاضية بذلك، للفرق الضروري بين سقوط الإنسان من سطح، ونزوله منه على الدرج، ولامتناع تكليفنا بشيء فلا عصيان، ولقيح أن يخلق الفعل فينا ثم يُعذِّبنا عليه، وللسمع.

أقول: ذهب أبو الحسن الأشعري ومن تابعه إلى أن الأفعال كلها واقعة بقدرته الله تعالى، وأنه لا فعل للعبد أصلاً. وقال بعض الأشعريين: إن ذات الفعل من الله، والعبد له الكسب، وفسروا الكسب بأنه كون الفعل طاعة أو معصية. وقال بعضهم: معناه أن العبد إذا صمَّ العزم على الشيء خلق الله تعالى الفعل عقبيه. وقالت المعتزلة والزيدية والإمامية: إن الأفعال الصادرة من العبد وصفاتها والكسب الذي ذكره كلها واقعة بقدرته العبد واختياره، وأنه ليس بمجبور على فعله، بل له أن يفعل وله أن لا يفعل. وهو الحق، لوجوه:

الوجه الأول: أننا نجد تفرقة ضرورية بين صدور الفعل من تابعاً للقصود والداعي كالنزول من السطح على الدرج، وبين صدور الفعل لا كذلك، كالسقوط منه إما مع القاهر أو مع الغفلة.

/ [[ص ٧٢]] فإننا نقدر على الترك في الأول دون الثاني، ولو كانت الأفعال ليست منّا لكانت على وتيرة واحدة من غير فرق، لكن الفرق حاصل، فيكون منّا، وهو المطلوب.

الوجه الثاني: لو لم يكن العبد موجداً لأفعاله لامتنع تكليفه، وإلا لزم التكليف بما لا يطاق. وإننا قلنا ذلك لأنه حينئذ غير قادر على ما كُلف به، فلو كُلف كان تكليفاً بما لا يطاق، وهو باطل بالإجماع. وإذا لم يكن مكلفاً لم يكن عاصياً بالمخالفة، لكنه عاصٍ بالإجماع.

الوجه الثالث: أنه لو لم يكن العبد قادراً موجداً لفعله لكان الله أظلم الظالمين. وبيان ذلك: أن الفعل القبيح إذا كان صادراً منه تعالى، استحالت معاقبة العبد عليه، لأنه لم يفعله، لكنه تعالى يعاقبه اتِّفاقاً، فيكون ظالماً، تعالى الله عنه.

الوجه الرابع: الكتاب العزيز الذي هو فرقان بين الحق والباطل مشحون بإضافة الفعل إلى العبد، وأنه واقع بمشيئته كقوله:

١ - ﴿قَوْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُوبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ﴾ [البقرة: ٧٩].

(الجواب: أنه ليس تعليقاً حقيقةً، بل هو إيقاف حكم اليمين ومنع عن انعقادها)، وذلك حكم شرعي ليس لعدم وقوع الشرط المعلق عليه. على أن لما منع أن يمنع من بطلان التالي، ويمنع من تحقق الإجماع عليه.

قوله: ([الشبهة] الخامسة: لو كانت الأفعال المتولدة) كحركة القلم مثلاً (مستندة إلينا لزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد، والتالي باطل، فالقدم مثله. بيان الشرطية: أن الجزء الواحد إذا جذب به إنسان حال ما دفعه غيره، فإما أن تستند الحركة إليهما معاً وهو قول بالاجتماع) أي باجتماع مؤثرين على أثر واحد، فالألف واللام للعهد لا إلى واحد منهما، (وهو المطلوب، أو إلى واحد منهما دون الآخر، وهو ترجيح من غير مرجح).

واعلم أن اللازم من كون الأفعال مستندة إلينا ليس هو التالي - أعني اجتماع المؤثرين على الأثر الواحد بعينه -، بل أحد الأمرين وهما الاجتماع المذكور، أو الترجيح من غير مرجح.

قوله: (والجواب: أن الحركة قابلة للشدة والضعف، فالحركة الحاصلة بهما لها نوع من الشدة لا يمكن حصوله بأحدهما، ومجموعهما هو العلة) أي الحركة الموصوفة بالنوع المذكور من الشدة، (ولا استبعاد في تركيب العلة، ويكون الشخصان) أعني الجاذب والدافع (بمنزلة شخص واحد إذا أثر حركة واحدة معينة، ويستحيل وقوع الانتقال بهما معاً على معنى أن كل / [[ص ٤١٤]] واحد منهما علة في الانتقال الحاصل بهما وإن ظننا استناده إليهما كما نشاهده في هذه الصورة)، وقد عرفت ما في هذا الجواب فيما تقدّم.

قوله: (ويمكن أن يكون قوله: (ويستحيل وقوع الانتقال بهما وإن ظنناه كما نشاهده) إشارة إلى جواب ثانٍ عن هذه الشبهة، وتقريره: أننا نمنع من وقوع الانتقال بهما، لأن الحركة شيء واحد، فلا يقع بهما، وما نشاهد من المثال)، وهو اجتماع الجذب والدفع للشيء الواحد، (وكل واحد منهما) أي من الجاذب والدافع (له) حركة غير حركة صاحبه وناقل له) أي لذلك الجزء، أعني المدفوع المجذوب (إلى حيز غير الحيز الذي نقله إليه الآخر، وحينئذ لا يجتمعان على أثر واحد).

* * *

النافع يوم الحشر / المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

/ [[ص ٧١]] في بيان أن العبد مختار في جميع أفعاله:

٢ - «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ» [الأنعام: ١١٦].

٣ - «حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ» [الأنفال: ٥٣].

٤ - «مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ» [النساء: ١٢٣].

٥ - «كُلُّ أَمْرٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ» [الطور: ٢١].

٦ - «جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» [الواقعة: ٢٤]، إلى غير

ذلك، وكذلك آيات الوعد والوعيد والذم والمدح، وهي أكثر من أن تُحصى.

* * *

أفعال القلوب:

أنوار الملوكوت/ العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ١٥٩]] المقصد التاسع: في أفعال القلوب ونظائرها:

يريد بأفعال القلوب [الأفعال] الصادرة عن الإنسان في القلب، كالعلم والإرادة وشبههما من الشهوة والنفرة وغيرهما. ويريد بنظائرها ما هو متعلق بالإنسان، بواسطة الحياة كالقدرة وشبهها، وهذا المقصد يشتمل على مسائل:

المسألة الأولى: في العلم:

قال: القول في أفعال القلوب ونظائرها:

العلم معرفة المعلوم على ما هو به.

أقول: هذه المسألة قد مضى البحث فيها في أول الكتاب، فلا

حاجة إلى إعادتها هنا.

المسألة الثانية: في جواز تعلق العلم بمعلومين:

قال: فقد يتعلق العلم الواحد بمعلومين، كعلمنا بمنافاة

الحركة للسكون، فإنه لولا أن نعلم به كلاهما لم يصح الأول.

أقول: اختلف المتكلمون هنا، فقال الشيخ أبو إسحاق

المصنّف رحمه الله: إن العلم الواحد يتعلق بمعلومين. وإليه ذهب

الجبائي، وأوجب ذلك أبو منصور البغدادي.

/ [[ص ١٦٠]] وقال القاضي أبو بكر: كل معلومين يصح أن

يُعلم أحدهما مع الذهول عن الآخر امتنع تعلق العلم الواحد

بهما، وكل معلومين لا ينفك أحدهما عن الآخر في العقل يجوز أن

يتعلق بهما علم واحد. والظاهر أن الشيخ اختار هذا، لأنه أتى

بلفظ (قد) الدالة على التقليل. ويمثل بالمنافاة بين الحركة

والسكون الذي لا يُعقل إلا معها.

وقال آخرون: إن العلم لا يتعلق بمعلومين.

وقال بعض المتأخرين: إن فسّرنا العلم بالتعلق لم يصح، لأنه

يصح أن يعلم كون الشخص عالماً بأحد المعلومين مع الذهول عن كونه عالماً بالآخر. وإن فسّرناه بما يوجب التعلق لم يمتنع، لأن العلم المتعلق بكون السواد مضاداً للبياض إن لم يكن هو بعينه متعلقاً بهما لم يكن متعلقاً بالمضادة التي بينهما، بل لمطلق المضادة، وليس كلامنا فيه، بل في العلم المتعلق بالمضادة المخصوصة. وإن كان متعلقاً بهما، فهو المطلوب.

ثم أبطل قول أبي بكر بأن العلم بمضادة السواد والبياض لمّا ثبت أنه متعلق بالسواد والبياض مع أنه يصح أن يُعلم السواد وحده مع الجهل بالبياض، فقد تعلق ذلك العلم بأمرين يصح العلم بأحدهما دون الآخر.

قال بعض المحققين: إذا فسّرنا العلم بالتعلق جاز تعلق العلم بالمجموع، وتكون الأجزاء داخلية فيه، وحيث قد يتعلق بأمرين، وأنت حكمت بامتناع ذلك، واستدللت / [[ص ١٦١]] على الامتناع بصحة تعلق العلم بأحد المعلومين مع الذهول عن كونه عالماً بالآخر، وهذا لا يتأتى هنا.

وفيه نظر، لأن التعلق نوع من الإضافة يتغير [بتغاير] المضاف إليه قطعاً، فنحن نمنع اتحاد التعلق بين العلم والمجموع، وبينه وبين الأجزاء. نعم، لا ريب في الاستلزام عند الاعتبار، أمّا الاتحاد فلا.

قال: وأيضاً كان يجب أن يقول: مع الذهول عن الآخر، وهو

قال: مع الذهول عن كونه عالماً بالآخر. وذلك لأن المطلوب هنا التعلق بمعلومين، لا بمعلوم وبالعلم بمعلوم آخر.

وفيه نظر، لأننا لو قلنا كما قال لكان الذهول صفة للشيء العالم، فيصير التقدير: أننا نعلم كون الشيء عالماً بأحد المعلومين، ونعلم كونه ذاهلاً عن الآخر. وذلك يدل على التغير إلا أنه يكون ممنوعاً، ولا دليل عليه. أمّا إذا قلنا كما قال المتأخر كان الذهول صفة لنا، فيصير التقدير: أننا نعلم كون الشيء عالماً بأحد المعلومين، ونذهل عن كونه عالماً بالآخر، فلولا التغير في علمه لاستحال ذلك، لأن التقدير: أن العلم هو التعلق، ويستحيل أن نعلم كون الشيء متعلقاً بأحد المعلومين، ونذهل عن كونه متعلقاً بالآخر إذا كان المتعلقان واحداً.

قال: وأيضاً على تقدير تفسير العلم بما يوجب التعلق جعل

العلم بمطلق المضادة غير متعلق بشيئين، وذلك غير معقول، لأن المضادة لا تُعقل إلا بين شيئين، بل يكون الشيئان شاملين لكل ما

والرضا قيل: إنَّه الإرادة، وقيل: ترك الاعتراض. والإرادة لا تُراد كالشهوة لا تُشتهى، والتمنى لا يُتمنى.
أقول: في هذه المسألة مباحث:

الأوَّل: في الإرادة فينا، فذهب قوم إلى أنَّ الإرادة فينا هي نفس الداعي.

والشيخ أبو إسحاق رحمته الله أثبت زائداً عليه، وهو اختيار أبي الحسين البصري، فإنَّ الإنسان قد يعلم ما في الفعل من النفع ثم يجد ميلاً وقصدًا إلى الإيجاد زائداً عليه، وقد يعلم ما فيه من النفع ولا يقصده فلا يوجد، وذلك يدلُّ على ثبوت أمر زائد على الداعي في حقنا.

الثاني: أنَّ الإرادة في حقَّه تعالى هي نفس الداعي ليس أمراً زائداً عليه. ذهب إليه الشيخ أبو إسحاق رحمته الله، واختاره أبو الحسين أيضاً.

وقال السيِّد المرتضى رحمته الله: إنَّ الإرادة في حقَّه صفة زائدة على ذاته، وقد مضى البحث في ذلك.

الثالث: الفرق واقع بين الإرادة والشهوة، فإنَّ الشهوة إرادة تتضمن التذاذاً بالمشتهى، والإرادة مجرد القصد. ومع هذا فإنَّ المريض يريد شرب الدواء المر ولا يشتهي، بل ينفر طبعه عنه، وذلك يدلُّ على المغايرة.

/ [[ص ١٦٤]] الرابع: ذهب قوم إلى أنَّ إرادة الشيء كراهة ضده، والشيخ أبو إسحاق المصنِّف رحمته الله أبطل ذلك بأنَّه قد نريد شيئاً حال الغفلة عن الضدِّ، وذلك يوجب المغايرة.

والحقُّ أنَّ إرادة الشيء يلزمها كراهة الضدِّ بشرط التفطن له، فهؤلاء أخذوا لازم الشيء مكانه.

الخامس: العزم إرادة جازمة حصلت بعد التردُّد بسبب الدواعي المختلفة المنبثقة عن الآراء العقلية وعن الشهوات والنفرت المتخالفة، وإن لم يوجد ترجيح لأحد الطرفين حصل التحيُّر، وإن وُجد حصل العزم، فالإرادة المبتدأة لا تُسمَّى عزمًا، ولهذا لا يُوصف الله تعالى بالعزم.

السادس: المحبَّة هي الإرادة، لكنَّها من الله تعالى لنا هي إرادة الثواب، ومنا في حقَّه تعالى هي إرادة الطاعة. فهذا معنى المحبَّة، وقد تُطلق المحبَّة على معنى آخر باشتراك الاسم، وهي تصوُّر كمال من لذة أو منفعة أو مشاكلة، كمحبَّة العاشق لمعشوقه، والمنعم عليه لمنعمه، والصدِّيق لصدِّيقه.

يقع عليه اسم الشئبة، ولا فرق بين المضادة المطلقة وبين المضادة المخصوصة إلا بعدم التعيين ووجوده فيما تتعلَّق المضادة بهما، ولا تختلفان من حيث تعلُّقها بمعلومين.

وفيه نظر، فإنَّ قوله: (وليس كلامنا فيه، بل في المضادة بينهما) لا يقتضي كون / [[ص ١٦٢]] العلم بالمضادة لا يتعلَّق بشئين مطلقين وإلا تعرَّض له، بل قال: إنَّ البحث في المضادة التي بين السواد والبياض، فيجب أن يأخذ المضادة المخصوصة في البيان، لا مطلق المضادة.

قال: وإبطال قول المجوزين بقوله: العلم بالسواد والبياض متعلَّق بأمرين يصحُّ العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر غير صحيح، لأنَّ كلامهم في المضادة المتعلِّقة بهما، وتصور السواد وحده غير تصوُّر المضادة للبياض، فليس ما يصحُّ العلم به مع الجهل بالآخر هو أحد الشئين اللذين يتعلَّق العلم بهما، وهو جيد.

المسألة الثالثة: في اختلاف العلوم باختلاف المعلومات:

قال: والعلوم المتعلِّقة بالمعلومات المختلفة مختلفة، لأنَّ النظر منافٍ للعلم بالمدلول، ومشروط بالعلم بالدليل.

أقول: اختلف المتكلِّمون، فذهب قوم منهم إلى أنَّ العلوم المتعلِّقة بالمعلومات المختلفة كحدوث الأجسام ووجود الصانع تعالى مختلفة، وقال آخرون: إنَّها متماثلة، لأنَّها متَّفقة في كونها علوماً، ومختلفة باعتبار التعلُّقات العارضة.

والشيخ أبو إسحاق رحمته الله ذهب إلى الأوَّل، واحتجَّ عليه بأنَّ من صورة النزاع العلم بالدليل والعلم بالمدلول، وهما مختلفان، فالباقي كذلك.

بيان اختلافهما: أنَّ النظر الذي هو طلب العلم بالمدلول منافٍ للعلم بالمدلول، لأنَّ طلب الحاصل محال، ومشروط بالعلم بالدليل، فالعلم بالدليل مخالف العلم بالمدلول، لأنَّ المنافي لا يصحُّ أن يكون مثله شرطاً لاتِّحاد المثليين في التنافي والاشتراط.

/ [[ص ١٦٣]] المسألة الرابعة: في مباحث متعلِّقة بالإرادة:

قال: والإرادة منَّا القصد، ومن الصانع العلم الداعي، والفرق بين الإرادة والشهوة أنَّ الإنسان المريض ينفر طبعه عن الدواء المر ويريده، وليست إرادة الشيء كراهة ضده، لوجودها حالة الغفلة عن الضدِّ. والعزم إرادة جازمة حصلت بعد تردُّد. والمحبَّة الإرادة، لكن منه إرادة الثواب، ومنا إرادة الطاعة.

أيضاً، والسبب فيه أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، لأنَّ اللذة إنَّها يحصل بالإدراك الذي لا يحصل إلاً بانفعال الحاسة يقتضيه تبدُّل حالٍ ما.

المسألة السابعة: في ماهية القدرة:

قال: والقدرة عبارة عن سلامة الأعضاء وصحتها، لاستحالة الانفكاك، وقد أثبتتها قوم من أصحابنا معني.

أقول: اختلف الناس في القدرة التي لنا ما هي، فذهب الشيخ أبو إسحاق المصنّف رحمته الله إلى أنَّ المرجع بها إلى سلامة الأعضاء وصحتها وصحة البنية والأعصاب واتصالها، وهو اختيار أبي الحسين البصري وجماعة من المعتزلة، وذهب السيّد المرتضى رحمته الله وجماعة البصريين إلى أنَّ القدرة معني مخلقه الله تعالى في جزء من الجسم الحيّ المبنيّ بنية مخصوصة يوجب كون هذه الجملة على حالة القادر، ثمَّ يصحُّ منها الفعل لاختصاصها بتلك الحالة. والأشعرية وافقوهم على ذلك، إلا أنهم نفوا الحال.

احتجَّ المصنّف بأنَّ البنية متى صحَّت صحَّ وقوع الفعل عنها، ومتى صحَّ وقوع الفعل عنها كانت صحيحة، فهما غير متعارضين، فأحدهما هو الآخر.

وفي هذا الاستدلال نظر، إذ التلازم لا يدلُّ على الاتِّحاد.

قوله: (وقد أثبتها قوم من أصحابنا معني) إشارة إلى مذهب السيّد المرتضى، واحتجَّ بأنَّ افتراق الذاتين بالفعل وعدمه مع تساويهما يقتضي ثبوت زائد. ولأنَّ القدرة تختصُّ المحلَّ، وصحة / [[ص ١٦٧]] الفعل صادرة عن الجملة، فلم يجوز أن يكون ما يرجع إلى أحدهما مقتضياً لما يرجع إلى الآخر. والبنية عبارة عن أعصاب وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة، وهي راجعة إلى المحلَّ، فلا تكون مقتضية لما يرجع إلى الجملة. ولأنَّها حاصلة في الميِّت.

والجواب عن الأوَّل: أنَّ الزائد هو سلامة الأعضاء، وذلك كافٍ، فلا دليل على الزائد.

وعن الثاني: بالمنع من الاستحالة، فإنَّه يجوز أن يكون أحدهما حالاً في المحلَّ ومقتضياً للجملة حكماً. وهو الجواب عن البنية، وبنية الميِّت غير صحيحة بفقدان تردُّد الروح الذي هو شرط في صحة الفعل.

المسألة الثامنة: في أنَّ القدرة قبل الفعل:

قال: وهي ممَّا يصحُّ وجودها قبل الفعل واستدامتها بعده، إذ

السابع: الرضا، قيل: إنَّه الإرادة، ذهب أبو الحسن الأشعري إليه. وقيل: إنَّها عبارة عن ترك الاعتراض. والعجب أنَّ أبا الحسن فسَّر المحبَّة والرضا بالإرادة، وعنده الكفر مراد، فيكون محبوباً ومرضياً به، وذلك ينافي قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَاسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥]، وقوله: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧].

الثامن: الإرادة لا تُراد، لأنَّها غير مقصودة لذاتها، كما أنَّ الشهوة لا تُشتهي والتمني لا يُتمنى وإن كان لذيذاً. والفائدة في ذلك أنَّ بعض المجرِّة قال: كلُّ فعل مراد، وإرادة / [[ص ١٦٥]] الواحد منَّا فعل، فلها إرادة، فإنَّما أن يتسلسل أو ينتهي إلى إرادة قديمة.

والجواب: الإرادة وإن صدرت عنَّا فإنَّها لا تُراد كالتمني.

المسألة الخامسة: في إبطال كلام النفس:

قال: وكلام النفس هذيان، وإلا لم يجوز أن نصف أحداً بأنَّه غير متكلم، أحرساً كان أو ساكناً.

أقول: قد بينَّا في ما مضى أنَّ أبا الحسن الأشعري ثبت معني في النفس غير الإرادة، وهو الكلام النفساني المغاير للحروف والأصوات، وبيَّنَّا أنَّه غير معقول، فإنَّ العقلاء كافة لا يصفون بالتكلم إلا من صدر عنه الحروف والأصوات، ويصفون الأخرس والساكت بعدم الكلام، ولو كان الكلام معني قائماً بالنفس لما صحَّ سلبه عنها لوجود المعني فيها. وقد مضى البحث في ذلك على الاستقصاء.

المسألة السادسة: في حدِّ اللذة والألم:

قال: والألم إدراك المنافي، واللذة إدراك الملائم، وليست الخلاص عن الألم اللذة، للذة المبصر مبتدأً لصورة جميلة.

أقول: هذا حدُّ الألم واللذة عند الأوائل، قالوا: الألم إدراك المنافي، واللذة إدراك الملائم. والمعتزلة أيضاً حدُّوهما بذلك.

وأنفق الكلُّ على أنَّ الألم وجودي، واختلفوا في اللذة، فذهب محمد بن زكرياً الطيب إلى أنَّ اللذة عبارة عن الخلاص عن الألم، أو أنَّ اللذة هي العودة إلى الحالة / [[ص ١٦٦]] الطبيعية بعد الخروج عنها.

وأبطل الشيخ المصنّف الأوَّل بأنَّ اللذة قد تحصل وإن لم يسبق الألم، كمن وقعت عينه ابتداءً على صورة جميلة، فإنَّه يلتذُّ بها من غير سابقة ألم الشوق، فلا يكون اللذة خلاصاً منه. والثاني باطل

واعترض بعض المحققين على الأول: بأن الكافر مكلف بالإيمان من حيث هو قادر حتى يؤمن في حال قدرته، وهذا ليس تكليفاً بما لا يُطاق. ومن حيث فرض وقوع الكفر منه في حال قدرته على الإيمان - لو كان مكلفاً بالإيمان - كان تكليفاً بما لا يُطاق. وهكذا الوجه الثالث، فإن الحاجة إلى القدرة وحدها - لأجل أن يدخل فعل من العدم إلى الوجود - لا إليها مأخوذة مع حدوث الفعل أو عدمه.

وعلى الثاني: بأنه لا نسبة لقدرة الله تعالى إلى قدرة العبد، مع أن قدرته تعالى إذا أُخذت مع وجود الإرادة أو عدمها لا يبقى للاختيار وجه، كما قيل في العبد.

والجواب عن الأول: أن الكافر إنَّه يكون قادراً حال وجود الإيمان، وهو غير مقدور حينئذٍ، فلا يكون مكلفاً من حيث القدرة، وذلك تكليف ما لا يُطاق، / [[ص ١٧٠]] والحاجة إلى القدرة إذا كان لأجل إدخال الفعل من العدم إلى الوجود وجب تقدُّمها على الفعل، وذلك هو المطلوب.

واعترضه على الوجه الثاني ليس بشيء.

المسألة التاسعة: في تعلُّق القدرة بالصدِّين:

قال: وهي متعلِّقة بالأضداد، لتحققه فينا. ولأنَّها لو تضادَّت [لتضادِّ] المقدورات لكانت على أحوال متضادَّة، وذلك باطل. أقول: ذهب المعتزلة والأوائل إلى أن القدرة يتعلَّق بالصدِّين، فإنَّ القادر على الفعل قادر على الترك. وخالفت الأشاعرة فيه.

واحتجَّ الشيخ أبو إسحاق رحمته على ذلك بوجهين:

الأول: أننا نعلم قطعاً أننا قادرون على التنقُّل في الجهتين، وهما متضادَّتان.

الثاني: لو تعلَّقت القدرة بمقدور واحد لكانت القدرة على الحركة يمناً متضادَّة على الحركة يسرة، ومن المعلوم أننا قادرون على الحركتين، فيكون كلُّ واحد من المعنيين يوجب للجملية حالة مضادَّة للحالة الأخرى، فيكون الجملية على حالتين متضادَّتين، وهو محال.

احتجُّوا بأن مفهوم التمكُّن من هذا غير مفهوم التمكُّن من ذلك، ولأنَّ نسبة / [[ص ١٧١]] القدرة إلى الطرفين لو كانت على السويَّة لاستحال أن يصدر عنها الأثر إلاَّ عند مرجِّح، فلا يكون مصدر الأثر إلاَّ ذلك المجموع، فقبل الضميمة لا قدرة، وإن لم تكن على السويَّة لم تكن القدرة قدرة إلاَّ على الراجح.

هي صحَّة الأعضاء. وقد نفى قوم كون القدرة قبل الفعل، ويلزم منه تكليف ما لا يُطاق، وحدث قدرته تعالى، أو قدَّم العالم، أو إثبات أمر مستغنٍ عنه، لأنَّ الحاجة إليها وجوده، وقد وُجِدَ.

أقول: ذهب المعتزلة والأوائل إلى أن القدرة متقدِّمة على الفعل. وقالت الأشعرية: إنَّها مقارنة.

والشيخ أبو إسحاق رحمته لما جعل القدرة عبارة عن البنية السليمة، وهي موجودة قبل الفعل وبعده لم يحتج إلى البحث مع الأشاعرة في تقدُّمها، وإنَّما ذكر ما ذكر من إبطال قولهم بناءً على أنَّها معنَى، كما ذهب إليه أصحابه. واستدلَّ على تقدُّمها بوجوه:

الأول: أن الله تعالى كلف الكافر بالإيمان حال كفره، فلو لم يكن قادراً عليه لزم تكليف ما لا يُطاق، وهو باطل بالإجماع، فوجب أن يكون قادراً على الإيمان حالة الكفر، وليست تلك حالة الإيمان، والقدرة متقدِّمة.

الثاني: أن القدرة لو كانت مع الفعل لزم قدَّم العالم أو حدوث قدرة الله تعالى، والقسمان باطلان بالإجماع، فالمقارنة باطلة.

/ [[ص ١٦٨]] الثالث: أن الفعل إنَّما يحتاج إلى القدرة لإيجاده، فعند وجوده يكون مستغنياً عنها، فلا يقع بها، فلا يكون قدرة.

واحتجُّوا بأنَّ القدرة عرض لا يبقى، فلو تقدَّمت لبقيت. والجواب: المنع من الملازمة، ومن صحَّة بقاء الأعراض، ومن إثبات أمر زائد على البنية.

واعترض بعض المتأخِّرين على الأول بأنه وارد على المعتزلة، لأنَّه حال حصول القدرة لا يمكنه الفعل، إذ لا قدرة له عليه.

وعلى الثاني: أن المؤثِّر في وجود أفعال الله تعالى هو تعلُّق قدرته بها زمان حدوثها، وأمَّا التعلُّقات السابقة فلا أثر لها البتَّة، وهذا لا يمكن تحقُّقه في قدرة العبد.

وعلى الثالث: أنه منقوض بالعلَّة والمعلول.

والجواب عن الأول: أن القدرة على الفعل ليست بأنَّ تُوجد الفعل أوَّل زمان وجودها، بل بأنَّ تُوجد في ثاني الحال.

/ [[ص ١٦٩]] وعن الثاني: أن الفعل في زمان حدوثه يكون واجباً لا تأثير للمتعلِّق فيه. ثمَّ كيف يصحُّ استناد التأثير إلى التعلُّق، ومعنى تعلُّق القدرة بالمقدور هو تأثيرها فيه؟

وعن الثالث: بأنَّ العلَّة قبل وجود المعلول يمتنع أن تكون مؤثِّرة فيه، وكذلك حال وقوعه، لانضيف القبل والحال إليها.

وفيه نظر، فإنَّ لقائل أن يقول: يجوز أن يكون العلم شرطاً في صحَّة وقوع المقدور بالقدرة.

الثاني: أنَّ القدرة لو أوجبت الفعل لكانت إمَّا علَّةً، أو سبباً. والأوَّل باطل، لأنَّ العلةَ / [[ص ١٧٣]] لا يتعلَّق إلاَّ بالموجود، كالمعنى الموجب للتحرك المقارن له، والقدرة لا تقارن الفعل على ما تقدَّم. والثاني باطل، لأنَّ عند وجود السبب نخرج عن اختيارنا، ولا نقدر على ردِّ المقدور كالاتِّجاه، ولا نقدر على ردِّ حركة الجسم عند حصوله، ونحن نعلم القدرة على الشيء، ولا نخرج عن اختيارنا في فعله وتركه، ويمكننا ردِّ المقدور مع حصولها.

المسألة الثانية عشر: في أنَّ القدرة غير باقية:

قال: وهي غير باقية، لاستحالة قيام المعنى بالمعنى. وهي موجودة قبل الفعل بزمان واحد، فإذا وُجِد استغنى عنها [و] عن مقارنتها.

أقول: ذهبت الأشاعرة والبغداديون من المعتزلة إلى أنَّ القدرة غير باقية، وشكَّ السيّد المرتضى في ذلك. وذهبت جماعة من المعتزلة البصريين إلى أنَّها باقية. واختار المصنّف أبو إسحاق رحمته الله الأوَّل - تفريقاً على القول بأنَّها معنى - لأنَّها غير باقية، لأنَّ البقاء عنده معنى، فلا يقوم بالقدرة، لاستحالة قيام المعنى بالمعنى. وهو ضعيف لما تقدَّم.

واحتجَّ البصريون بحسن ذمِّ من منع الودیعة وإنَّ بعدت، ولا يحسن إلاَّ والقدرة موجودة، فتكون باقية.

وفيه نظر، لأنَّ الذمَّ يحسن وإنَّ بعدت القدرة، والقدرة عند من أثبتها معنى موجود قبل الفعل بزمان واحد، وهي متعلِّق بالفعل وإنَّ كان معدوماً، كتعلُّق قدرة الله تعالى بالفعل حال عدمه. ثمَّ لا يزال تتجدَّد قدرة بعد أخرى عند القائلين بامتناع بقائها إلى أنَّ / [[ص ١٧٤]] تشارف الفعل للدخول في الوجود، أو تبقى دائمة إلى ذلك الوقت عند القائلين ببقائها، فإذا وُجِد الفعل استغنى عنها وعن مقارنتها، لأنَّه إنَّما يحتاج إليها في الحدوث، وقد حدث.

* * *

إشراق اللاهوت / عميد الدين العبيدي (ت ٧٥٤هـ):

[[ص ٣٥٣]] [المقصد التاسع: في أفعال القلوب ونظرائها:

يريد أفعال القلوب: الأفعال الصادرة عن الإنسان في القلب

والجواب عن الأوَّل: أنَّ المعنى لا يختلف بتبدُّل الألفاظ، ومفهوم التمكُّن هو القدرة. والتمكُّن من هذا مع التمكُّن من ذلك مشتركان في مطلق التمكُّن، ولا نعني بالقدرة إلاَّ ذلك المشترك، إلاَّ أنَّ نعني بهما المشترك مع الخصوصيات، فحينئذ يكون لفظ القدرة واقعاً بالاشتراك على معانٍ لا تتناهى بعدد المقدورات، وهو باطل بالإجماع.

وعن الثاني أنَّ احتياج القدرة إلى زائد ليقع الفعل بها هو مذهبنا، ولا يدلُّ على مطلوبكم.

المسألة العاشرة: في متعلِّق القدرة:

قال: ولا بدَّ من تعلُّق القدرة بشيء، وإلاَّ نقص كونها قدرة، وهي متعلِّقة بالحدوث، لأنَّه الحاصل بها.

أقول: ذهب من لا تحقيق له إلى أنَّ القدرة لا يتعلَّق بشيء، والمصنّف أحال ذلك، لأنَّ القدرة هي التي يصحُّ بها الفعل، فلا بدَّ لها من متعلِّق، وإلاَّ لم تكن قدرة.

احتجَّ المخالف بأنَّ الممنوع قادر ولا متعلِّق له، والباري تعالى في الأزل قادر ولا متعلِّق له.

والجواب عن الأوَّل: أنَّ الممنوع متعلِّق، لأنَّنا أوجبنا تعلُّق القدرة على بعض / [[ص ١٧٢]] الوجوه، والممنوع عند زوال المانع قادر، وكذا الباري تعالى في الأزل.

إذا ثبت هذا فنقول: متعلِّق القدرة هو الحدوث لا غير، لأنَّ الواقع بحسب تصوُّرنا ودواعينا إنَّما هو الحدوث خاصَّة، فهو المتعلِّق.

المسألة الحادية عشر: في أنَّ القدرة غير موجبة للفعل:

قال: وليست موجبة، وإلاَّ لزم إذا خلق الله تعالى في الضرير الأمِّي قدرة على الكتابة أن يكتب. وأيضاً فإنَّ كانت علَّة لم تتعلَّق إلاَّ بالموجود، وإنَّ كانت سبباً وجب أن لا نستطيع ردَّ المقدور، وكلاهما باطلان.

أقول: ذهبت المعتزلة إلى أنَّ القدرة غير موجبة للفعل، خلافاً للأشاعرة.

واستدلَّ الشيخ بوجهين:

الأوَّل: أنَّ القدرة لو كانت موجبة لكان إذا خلق الله تعالى في الضرير الأمِّي القدرة على الكتابة وجب أن يكتب، لأنَّ العلم والقدرة متغايران، فإنَّ محلَّ العلم القلب وليس هو محلاً للقدرة، وإذا تغاير المحلُّ لم يتنافيا.

يُمْتَنَعُ ذلكَ فيهما، وإنَّ أرادَ أنْ بعضَ المعلوماتِ كذلكَ لم يُقَدِّمَ، لجوازِ كونِ بعضِ العلومِ متعلِّقاً بمعلومٍ واحدٍ، وبعضها متعلِّقاً بمعلومين.

قوله: (وإنَّ فسَّرناه بما يوجبُ التعلُّقَ لم يمتنع، لأنَّ العلمَ المتعلِّقَ بكونِ السوادِ مضاداً للبياضِ، إنَّ لم يكنِ هو بعينه متعلِّقاً بهما، لم يكنِ متعلِّقاً بالمضادَّةِ التي بينهما)، أي بينِ السوادِ / [[ص ٣٥٥]] والبياضِ، (بل لطلق المضادَّة، وليس كلامنا فيه، بل في العلمِ المتعلِّقِ بالمضادَّةِ المخصوصة، وإنَّ كان) ذلكَ العلمِ (متعلِّقاً بهما) أي بالسوادِ والبياضِ، (فهو المطلوب).

وفيه نظر، فإنَّ لا نُسلِّمُ أنَّه لا يكونُ متعلِّقاً بالمضادَّةِ التي بينِ السوادِ والبياضِ على تقديرِ عدمِ تعلُّقِهما، فإنَّ العلمَ بالمضادَّةِ التي بينِ السوادِ والبياضِ - وإنَّ كان لا ينفكُ عن العلمِ بهما - إلَّا أنَّه لا يجبُ أنْ يكونَ هو، لجوازِ أنْ يكونَ العلمُ المتعلِّقُ بهما علماً آخرَ مغايراً للعلمِ المتعلِّقِ بالمضادَّةِ التي بينهما، بل يجبُ ذلكَ، لأنَّ المضادَّةَ التي بينِ السوادِ والبياضِ نسبةٌ بينهما، والعلمُ بالنسبةِ متأخِّرُ عن العلمِ بالمتسبين، والمتأخِّرُ عن الشيءِ يمتنعُ أنْ يكونَ نفسَ ذلكَ الشيءِ بالضرورة.

ويمكنُ الجوابُ عن هذا: بأنَّه إنَّما يقتضي أنْ يكونَ المجموعُ الحاصلُ من العلمِ والتعلُّقِ بالسوادِ والبياضِ مغايراً للمجموعِ الحاصلِ من العلمِ والتعلُّقِ بالمضادَّة، ولا يلزمُ من ذلكَ مغايرةُ أحدِ العلمينِ للآخرِ بذاته، لجوازِ [كونِ] المغايرةِ بالتعلُّقِ مع كونِ العلمِ ذي التعلُّقِ واحداً، وقد تقدَّم مثل ذلك.

قوله: (ثمَّ أبطل قولَ أبي بكرٍ بأنَّ العلمَ بالمضادَّةِ بينِ السوادِ والبياضِ لما ثبت أنَّه متعلِّقٌ بالسوادِ والبياضِ، مع أنَّه يصحُّ أنْ يُعلِّمَ السوادَ وحده مع الجهلِ بالبياضِ، فقد تعلَّقَ ذلكَ العلمُ) الواحدِ (بأمرينِ يصحُّ العلمُ بأحدهما دونِ الآخر).

قال بعضُ المحقِّقين: إذا فسَّرَ العلمُ بالتعلُّقِ جازَ تعلُّقُ العلمِ بالمجموعِ، ويكونُ العلمُ بالآخرِ داخلياً فيه، وحينئذٍ قد تعلَّقَ بأمرينِ، وأنتَ حكمتَ بامتناعِ ذلكَ، واستدللتَ على الامتناعِ بصحَّةِ تعلُّقِ العلمِ بأحدِ المعلومينِ مع الذهولِ عن كونه عالماً بالآخر، وهذا لا يتأتَّى هاهنا، لاستحالة أنْ نعلمَ كونه عالماً بمجموعٍ ويذهلُ عن كونه عالماً بجزئه.

قوله: (وفيه نظر، لأنَّ التعلُّقَ نوعٌ من الإضافةِ يتغيَّرُ بتغيُّرِ المضافِ إليه قطعاً، فنحنُ نمنعُ) / [[ص ٣٥٦]] اتِّحادِ التعلُّقِ بينِ

كالعلمِ والإرادةِ وشبههما من الشهوةِ والنفرةِ وغيرهما، ويريدُ بنظرائها ما هو متعلِّقٌ بالإنسانِ بواسطة الحياة كالقدرةِ وشبهها، وهذا المقصدُ يشتملُ على مسائل:

المسألة الأولى: في العلم:

قال المصنِّفُ: (القولُ في أفعالِ القلوبِ ونظرائها: العلمُ معرفة المعلومِ على ما هو به).

قال الشارحُ (دام ظلُّه): (هذه المسألةُ قد مضى البحثُ فيها في أوَّلِ الكتابِ، فلا حاجةُ إلى إعادةِها)، وهو كما قاله (دام ظلُّه).

[المسألة الثانية: في جوازِ تعلُّقِ العلمِ بمعلومين]:

قال المصنِّفُ: (وقد يتعلَّقُ علمٌ واحدٌ بمعلومينِ، كعلمنا بمنافاة الحركة للسكون، فإنَّه لولا أنْ نعلمُ [به] كلاهما، لم يصحَّ الأوَّل).

/ [[ص ٣٥٤]] قال الشارحُ (دام ظلُّه): (اختلف المتكلِّمونُ هنا، فقال [الشيخ] أبو إسحاق (رحمه الله تعالى): إنَّ العلمَ الواحدَ قد يتعلَّقُ بمعلومينِ، وإليه ذهب الجبَّائي، وأوجب ذلكَ) أي تعلَّقَ العلمَ الواحدَ بمعلومينِ (أبو منصور البغدادي، وقال القاضي أبو بكر: كلُّ معلومينِ يصحُّ أنْ يُعلِّمَ أحدهما مع الذهولِ عن الآخر) يمتنعُ تعلُّقُ العلمِ الواحدِ بهما، وكلُّ معلومينِ لا ينفكُ أحدهما عن الآخرِ في العقلِ يجوزُ أنْ يتعلَّقَ بهما علمٌ واحدٌ، والظاهرُ أنَّ الشيخَ أبا إسحاق [المصنِّف] اختارَ هذا القولَ، لأنَّه أتى بلفظة (قد) الدالَّةُ على التقليلِ، وجزئية الحكمِ إذا دخلت على الفعلِ المضارع.

قوله: (ويُمثَّلُ بالمنافاةِ بينِ الحركةِ والسكونِ التي لا تعقلُ إلَّا معها)، أي مع تعقلِ الحركةِ والسكونِ.

(وقال آخرون: إنَّ العلمَ الواحدَ لا يتعلَّقُ بمعلومينِ).

وقال بعضُ المتأخِّرينِ) يعني فخر الدِّين الرازي: (إنَّ فسَّرنا العلمَ بالتعلُّقِ لم يصحَّ) أي لم يصحَّ أنْ يتعلَّقَ علمٌ واحدٌ بمعلومينِ، (لأنَّه يصحُّ أنْ يُعلِّمَ كونَ الشيءِ عالماً بأحدِ المعلومينِ مع الذهولِ عن كونه عالماً بالآخر)، ولو لم يكنِ علماهِ بذنكِ المعلومينِ متغيِّرينِ لم يمكنَ ذلكَ، لاستحالة كونِ الشيءِ الواحدِ معلوماً مغفولاً عنه في وقتٍ واحد.

وفيه نظر، فإنَّه إنَّ أرادَ أنْ كلُّ معلومينِ يصحُّ أنْ يُعلِّمَ كونَ الشيءِ عالماً بأحدهما مع الذهولِ عن كونه عالماً بالآخر كان ممنوعاً، وبطلانه ظاهرٌ، فإنَّ الشيينِ المتلازمينِ [من الجانبين] ذهناً

وأقول: إنَّ حاصل هذا الكلام أنَّ كلام فخر الدِّين ليس فيه دلالة على أنَّه جعل العلم بالمضادة [المطلقة] غير متعلِّق بشيئين. قوله: (وأما بطلان قول المجوزين)، أي الذين جوزوا تعلُّق العلم الواحد بمعلومين، وهذا القول المدَّعى إبطاله هو التفصيل الذي ذكره القاضي أبو بكر، وهو قول بعض المجوزين، (بقوله: العلم بالسواد والبياض متعلِّق بأمرين يصحُّ العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر غير صحيح، لأنَّ كلامهم في المضادة المتعلِّقة بهما، وتصوُّر السواد وحده غير تصوُّر السواد المضادَّ للبياض، فليس ما يصحُّ العلم به مع الجهل بالآخر هو أحد الشيئين اللذين يتعلَّق العلم بأحدهما) يعني السواد المضادَّ للبياض والبياض المضادَّ للسواد، (وهو جيِّد).

واعلم أنَّ المصنِّف (رحمه الله تعالى) ذكر في إبطال التالي أنَّ العلوم متعدِّدة بتعدُّد المعلومات، وهاهنا جوزت تعلُّق العلم الواحد بمعلومين، وهذا تناقض، اللهمَّ إلا أن يُقال: إنَّ كلامه هناك في علم واجب الوجود تعالى القديم، وهاهنا في العلم بالحادث، لكن ذلك ممَّا لم يقل به أحد، بل قال جماعة من أهل السُّنة: إنَّ علم الله تعالى القديم يتعلَّق بما لا يتناهى من المعلومات مع وحدته، وأما العلم بالحادث فعلى ما ذكر الشارح (دام ظلُّه) من الأقوال.

/ [[ص ٣٥٨]] [المسألة الثالثة: في اختلاف العلوم باختلاف المعلومات]:

قال المصنِّف (رحمه الله تعالى): (والعلوم المتعلِّقة بالمعلومات المختلفة مختلفة، لأنَّ النظر منافٍ للعلم بالمدلول ومشروط بالعلم بالدليل).

قال الشارح (دام ظلُّه): (اختلف المتكلِّمون في هذه المسألة، فذهب قوم منهم إلى أنَّ العلوم المتعلِّقة بالمعلومات المختلفة كحدوث الأجسام ووجود الصانع مختلفة، وقال آخرون: إنَّها متماثلة، لأنَّها متَّفقة في كونها علوماً، ومختلفة باعتبار التعلُّقات العارضة).

والشيخ أبو إسحاق (رحمه الله تعالى) ذهب إلى الأوَّل، واحتجَّ عليه بأنَّ من صورة النزاع العلم بالدليل والعلوم بالمدلول وهما مختلفان، فالباقي كذلك.

بيان اختلافهما: أنَّ النظر الذي هو طلب العلم بالمدلول منافٍ للعلم بالمدلول، لأنَّ طلب تحصيل الحاصل محال ومشروط بالعلم بالدليل، فالعلم بالمدلول إذن مخالف للعلم بالدليل، لأنَّ المنافي لا

العالم والمجموع وبينه)، أي بين العالم (والأجزاء) أعني أجزاء ذلك المجموع، (نعم لا ريب في الاستلزام عند الاعتبار)، أي استلزام التعلُّق بين العالم والمجموع، والتعلُّق بينه وبين الأجزاء. (أما الاتِّحاد) بمعنى أن يكون أحد التعلُّقين غير الآخر، (فلا).

قال: (قال: وأيضاً كان يجب أن يقول: مع الذهول عن الآخر، وهو قال: مع الذهول عن كونه عالماً بالآخر، وذلك لأنَّ المطلوب هاهنا هو التعلُّق بمعلومين، لا بمعلوم، ولا بالعلم بمعلوم آخر). قوله: (وفيه نظر، لأنَّ لو قلنا كما قال لكان الذهول صفة للشيء العالم، فيصير التقدير: أنَّا نعلم كون الشيء عالماً بأحد المعلومين، ونعلم كونه ذاهلاً عن الآخر، وذلك يدلُّ على التغير إلا أنَّه يكون ممنوعاً ولا دليل عليه، أمَّا إذا قلنا كما قال المتأخِّر) يعني فخر الدِّين (كان الذهول صفة لنا، فيصير التقدير: أنَّا نعلم كون الشيء عالماً بأحد المعلومين، ونذهل عن كونه عالماً بالآخر، فلولا التغير في علميه لاستحال ذلك، لأنَّ التقدير أنَّ العلم هو التعلُّق، ويستحيل أن نعلم كون الشيء متعلِّقاً بأحد المعلومين، ونذهل عن كونه متعلِّقاً بالآخر، إذا كان التعلُّقان واحداً).

ويمكن أن يُقال: لا نُسلم أنَّه على تقدير قولنا: مع الذهول عن الآخر يكون الذهول صفة لذلك الشيء، بل المتبادر إنَّما هو كون الذهول صفة لنا، فكأنَّه يقول: إنَّا نعلم كون الشيء عالماً بأحد الشيئين ويذهل عن الآخر، ولو كان العلم بهما واحداً لاستحال ذلك.

قوله: (وأيضاً على تقدير تفسير العلم بما يوجب التعلُّق جعل العلم بمطلق المضادة غير متعلِّق بشيئين، وذلك غير معقول، لأنَّ المضادة لا تُعقل إلا بين شيئين، بل يكون الشيطان شاملين / [[ص ٣٥٧]] لكلِّ ما يقع عليه اسم الشبيئية، ولا فرق بين المضادة المطلقة وبين المضادة المخصوصة إلا بعدم التعيين ووجوده فيما تتعلَّق المضادة بهما، ولا تختلفان من حيث تعلُّقهما بمعلومين).

قوله: (وفيه نظر، فإنَّ قوله) أي قول فخر الدِّين (وليس كلامنا فيه، بل في المضادة بينها لا يقتضي كون العلم بالمضادة لا يتعلَّق بشيئين مطلقين وإلا تعرَّض له، بل قال: إنَّ البحث في المضادة التي بين السواد والبياض) وهو حقٌّ، لأنَّ مطلوبه تعلُّق العلم بالسواد والبياض، (فيجب أن يأخذ المضادة المخصوصة في البيان، لا مطلق المضادة).

الحسين البصري، فإنَّ الإنسان قد يعلم ما في الفعل من النفع، ثمَّ يجد ميلاً وقصدًا إلى الإيجاد زائدًا عليه، وقد يعلم ما فيه من النفع ولا يقصده فلا يوجد، وذلك يدلُّ على ثبوت أمر زائد على الداعي في حقِّنا).

(الثاني) أي المبحث الثاني: (الإرادة في حقِّه تعالى هي نفس الداعي ليست أمرًا زائدًا عليه، ذهب إليه [الشيخ] أبو إسحاق (رحمه الله تعالى)، واختاره أبو الحسين أيضًا. وقال السيِّد / [[ص ٣٦٠]] المرتضى (رحمه الله تعالى): إنَّ الإرادة في حقِّه تعالى صفة زائدة على ذاته، وقد مضى البحث في ذلك.

(الثالث) أي المبحث الثالث: (الفرق واقع بين الإرادة والشهوة، فإنَّ الشهوة إرادة تتضمن التذاذًا بالمشتهي، والإرادة مجرد القصد، ولهذا فإنَّ المريض يريد شرب الدواء [المُرَّ] عند الاحتياج إليه، (ولا يشتهي، بل ينفر طبعه [عنه] وذلك يدلُّ على المغايرة)، أي بين الإرادة والشهوة.

وفي هذا نظر، فإنَّه جعل الشهوة إرادة مخصوصة، وهي التي يتبعها التذاذ بمتعلِّقها - أعني المشتهي -، وذلك لا يدلُّ على مغايرتها للإرادة المطلقة إلا بالمغايرة الثابتة بين العامِّ والخاصِّ، وحيثُ يكون كلُّ مشتهي مرادًا، وأكثر المتكلِّمين على خلاف ذلك، فإنَّ الملاذَّ المحرَّمة مشتهية لكلِّ ذي طبع سليم وإلا لم يكن في تركها مشقَّة، فالتكليف بتركها يعتمد ذلك، وليست بمرادة عندهم إلا لمرتكب القبيح، لأنَّ إرادة القبيح قبيحة.

(الرابع) أي المبحث الرابع: (ذهب قوم إلى أنَّ إرادة الشيء كراهة ضده، والشيخ أبو إسحاق المصنِّف رحمه الله أبطل ذلك بأنَّه قد نريد شيئاً حال الغفلة عن الضدِّ أي ضدَّ ذلك الشيء، (وذلك يوجب المغايرة)، لاستحالة كون المغفول عنه مكروهًا حال الغفلة عنه.

قوله: (والحقُّ أنَّ إرادة الشيء يلزمها كراهة الضدِّ بشرط التفطن له، فهؤلاء أخذوا لازم الشيء مكانه)، فإنَّ كراهة ضدَّ الشيء لازمه، لإرادة ذلك الشيء عند التفطن لذلك الضدِّ من حيث مضادته للمراد، فإذا جعلوا كراهة الضدِّ نفس إرادة ذلك الشيء أخذوا لازم الشيء مكانه.

(الخامس) أي المبحث [الخامس]: (العزم إرادة جازمة حصلت بعد التردُّد بسبب / [[ص ٣٦١]] الدواعي المختلفة المنبعثة عن الآراء [العقلية] وعن الشهوات والنفات المتخالفة،

يصحُّ أن يكون مثله شرطاً)، أي لأنَّ المنافي لشيء لا يصحُّ أن يكون مثله شرطاً لذلك الشيء، (لأنَّ حكم المثليين واحد في التنافي، والاشتراط) بمعنى أنَّ أحد المثليين إذا كان منافياً لشيء كان المثل الآخر منافياً لذلك الشيء، وإنَّ كان أحد المثليين شرطاً لشيء كان المثل الآخر شرطاً لذلك الشيء لوجوب تساوي المتماثلات في الأحكام، ولمَّا كان العلم بالمدلول منافياً للنظر والعلم بالدليل غير منافي له لكونه شرطاً له وشرط الشيء لا ينافيه لم يكن العلم بالمدلول ماثلاً للعلم بالدليل، فكان مخالفاً له.

وأيضاً لمَّا كان العلم بالدليل شرطاً للنظر وكان العلم بالمدلول غير شرط له لكونه منافياً له ومنافي الشيء لا يكون شرطاً له لم يكن العلم بالدليل ماثلاً للعلم بالمدلول، فكان مخالفاً له، وهو المطلوب.

واعلم أنَّ هذا الدليل لا يمكن أن يُحتجَّ به على من قال: إنَّ العلم مغاير للتعلق، لأنَّه حينئذٍ يجوز أن يكون العلم مع أحد التعلُّقين مخالفاً للعلم مع التعلُّق الآخر، ولا يلزم من ذلك مخالفة / [[ص ٣٥٩]] أحد العلمين للآخر بذاتيهما، لجواز اختلافهما بالتعلُّقين.

وأيضاً لا يلزم من مخالفة العلم بالدليل للعلم بالمدلول مخالفة كلِّ علم بأمر للعلم بمخالفة ذلك الأمر، فقد ذكر المصنِّف فيما تقدَّم أنَّ العلم الواحد يتعلَّق بالحركة والسكون مع حصول المقابلة بينهما التي هي أخصَّ من المخالفة.

[المسألة الرابعة: في المباحث المتعلقة بالإرادة]:

قال المصنِّف رحمه الله: (والإرادة منَّا القصد، ومن الصانع تعالى العلم الداعي، والفرق بين الإرادة والشهوة أنَّ الإنسان المريض ينفر طبعه عن الدواء المرُّ ويريده، وليست إرادة الشيء كراهة ضده لوجودها حالة الغفلة عن الضدِّ، والعزم إرادة جازمة حصلت بعد تردُّد، والمحبة الإرادة، لكنَّها منه إرادة الثواب، ومنَّا إرادة الطاعة، والرضا قيل: إنَّه الإرادة، وقيل: ترك الاعتراض، والإرادة لا تُراد، كالشهوة لا تُشتهى، والتمني لا يُتمنى).

قال الشارح (دام ظلُّه): (في هذه المسألة مباحث:

الأول: في الإرادة فينا، ذهب قوم إلى أنَّ الإرادة فينا) أي التي لنا (هي نفس الداعي)، والمراد بالداعي علم الفاعل، أو ظلُّه، واعتقاده بما يشتمل عليه الفعل من المصلحة.

(والشيخ أبو إسحاق أثبت زائدًا عليه، وهو اختيار أبي

قوله: (والمتمنى لا يتمنى وإن كان لذيذاً، والفائدة في ذلك) أي في هذا البحث، وهو كون الإرادة لا تراد: (أن بعض المجبرة قالوا: كلُّ فعل مراد، وإرادة الواحد منَّا فعل، فلها إرادة، فإنَّما أن يتسلسل) بأن يكون لكل إرادة إلى غير النهاية، (أو ينتهي إرادة إلى إرادة قديمة)، فيلزم الجبر.

(الجواب: الإرادة - وإن صدرت عنَّا - فإنَّها لا تراد)، كما أنَّ المتمنى لا يتمنى وإن كان لذيذاً. وهذا جواب بالمعارضة بالمثل، وذلك أنَّ عندهم أنَّ كلَّ لذيذ متمنى، والمتمنى لذيد في نفسه، فيجب كونه متمنياً، وليس كذلك، فإنَّ المتمنى لا يتمنى.

واعلم أنَّ مع تسليم كون الإرادة فعلاً وكون كلِّ فعل مراداً، لا يمكن المنع من كون الإرادة تراد، بل الواجب المنع من كلفة الكبرى بأن يقال: لا تُسلم أنَّ كلَّ فعل مراد، وقولهم في المعارضة بأنَّ المتمنى لذيد ممنوع، وبطلانه ظاهر.

[المسألة الخامسة: في إبطال كلام النفس]:

قال المصنّف: (وكلام النفس هذيان، وإلَّا لم يجوز أن نصف أحداً بأنَّه غير متكلم، أخرساً كان أو ساكناً).

/ [[ص ٣٦٣]] قال الشارح (دام ظلُّه): (قد بينَّا فيما مضى أن أبا الحسن الأشعري ثبت معنى في النفس غير الإرادة، وهو الكلام النفساني المغاير للحروف والأصوات)، وبينَّا أنَّه أي ذلك المعنى (غير معقول، فإنَّ العقلاء كافة لا يصفون بالتكلم إلَّا من صدرت منه الحروف والأصوات، ويصفون الأخرس والساكت بعدم الكلام، ولو كان الكلام معنًى قائماً بالنفس لما صحَّ سلبه عنهما) أي عن الأخرس والساكت (لوجود المعنى)، أي الذي يزعمون أنَّه عبارة [عن الكلام] (فيهما) أي في الأخرس والساكت، (وقد مضى البحث في ذلك على سبيل الاستقصاء).

[المسألة السادسة: في حدِّ اللذة والألم]:

قال المصنّف رحمته: (والألم إدراك المنافي، واللذة إدراك الملائم، وليست الخلاص عن الألم المبصر مبتدأ لصورة جميلة).

قال الشارح (دام ظلُّه): (هذا حدُّ الألم واللذة عند الأوائل)، يعني الحكماء، فإنَّهم (قالوا: الألم إدراك المنافي واللذة إدراك الملائم، والمعتزلة أيضاً حدُّوهما) أي الألم واللذة (بذلك) أي بهذين الحدين.

(وأنفق الكلُّ) أي المتكلمون والحكماء (على أن الألم وجوديٌّ، واختلفوا في اللذة، فذهب محمد بن زكريا الطيب إلى أن اللذة

فإن لم يوجد ترجيح لأحد الطرفين حصل التحير، وإن وُجد) ترجيح أحدهما على الآخر (حصل العزم، فالإرادة المبتدأة) على هذا (لا تُسمَّى عزمًا)، لكونها حاصلة إلَّا بعد التردُّد، (ولهذا لا يُوصف الله تعالى بالعزم)، لاستحالة التردُّد عليه تعالى.

(السادس: المحبَّة هي الإرادة، لكنَّها من الله تعالى لنا هي إرادة الثواب، ومنَّا في حقِّه تعالى هي إرادة الطاعة)، فإذا قلنا: هذا يُحبُّه الله تعالى، كان معناه: أن الله تعالى أراد إيصاله الثواب، وإذا قلنا: هذا يُحبُّ الله، كان معناه: يريد طاعة الله تعالى، فالمحبَّة هي الإرادة من الله تعالى ومن العبد، لكنَّها تختلف باختلاف المتعلِّق.

(وقد تُطلق المحبَّة على معنى آخر) مغاير للإرادة (باشتراك الاسم، وهي تصوُّر كمال من لذة أو منفعة أو مشاكلة، كمحبَّة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه لمنعمه والصديق لصديقه).

ويمكن أن يقال: إنَّ المحبَّة في هذه الصورة ترجع أيضاً إلى الإرادة، وإنَّ اختلفت غاياتها.

(السابع: الرضا، قيل: إنَّه الإرادة، وذهب إليه أبو الحسن الأشعري، وقيل: إنَّه عبارة عن ترك الاعتراض)، فمعنى الرضا بالفعل كون فاعله غير معترض فيه، فالكفر وأنواع القبائح الواقعة التي نهى الله تعالى عنها يكون الله تعالى راضياً بها عند الأشاعرة على التفسير الأوَّل، لأنَّه تعالى أرادها وإلَّا لم تكن واقعة، وغير راضٍ بها على التفسير الثاني، لأنَّه لم يترك اعتراض فاعلها فيها، بل اعتراضه فيها بأنَّ نهاه عنها، وحظرها عليه، ورتَّب عليها عقابه.

(والعجب أن أبا الحسن فسَّر المحبَّة والرضا بالإرادة، وعنده الكفر مراد، فيكون محبوباً) أي لله تعالى (ومرضياً به، وذلك ينافي قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥]، وقوله: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧].

/ [[ص ٣٦٢]] (الثامن: الإرادة لا تراد) أي لا يتعلَّق بها إرادة الموصوف بها، (لأنَّها غير مقصودة لذاتها، كما أنَّ الشهوة لا تُشهى)، (والحقُّ أنَّ الشهوة لا تتعلَّق بها شهوة أخرى للموصوف بها، وأمَّا تعلُّق شهوة غيره بشهوته، فالحقُّ الجواز.

وقوله في الإرادة: (لأنَّها غير مقصودة لذاتها) فيه نظر، فإنَّ كون الشيء غير مقصود لذاته لو كان مقتضياً لعدم تعلُّق الإرادة به لزم أن لا يكون شيء من الحركات والأفعال المتوصِّل بها إلى غيرها مراداً، وإنَّه محال.

[فهما] يعني صحّة وقوع الفعل وصحّة البنية (غير متفارقين) أي لا يثبت أحدهما مع انتفاء الآخر، (فأحدهما هو الآخر).

قوله: (وفي هذا الاستدلال نظر، إذ التلازم لا يدلُّ على الاتحاد)، أي تلازم الشئيين لا يدلُّ على كونها شيئاً واحداً، فإن المتضايقين متلازمان مطلقاً، والجوهر والعرض متلازمان خارجاً مع تحقُّق المغايرة بينهما وعدم الاتحاد.

قوله: (وقد أثبتها قوم من أصحابنا معني)، إشارة إلى مذهب السيّد المرتضى (رحمه الله تعالى)، (واحتج) يعني السيّد المرتضى (بأن افتراق الذاتين بصحّة الفعل) من إحداهما وعدم صحّته من الأخرى (مع تساويهما) في الذاتية، لأنّ الذوات عنده متساوية (يقضي ثبوت أمر زائد) في الذات التي يصحُّ وقوع الفعل منها على الذاتية المشتركة، وذلك الزائد إمّا أن يكون بالقدرة أو البنية أو [الصفة - أي] الحالة - .

والأول باطل بوجهين:

أحدهما: أن القدرة لو أوجبت صحّة الفعل من دون الصفة لما توقّف الإيجاب على شرط، وإلا لجاز أن تحلّ الحركة في الجسم ولا يتحرّك لانتهاء شرط منفصل، لكنّ التالي باطل، لأنّ صحّة الفعل موقوف على انتفاء الموانع، فليس صحّة الفعل حكماً للقدرة.

الثاني: (أنّ القدرة تختصُّ المحلّ، وصحّة الفعل صادرة عن الجملة، فلم يكن ما يرجع / [[ص ٣٦٦]] إلى أحدهما مقتضياً لما يرجع إلى الآخر) كزيد وعمرو.

وأما الثاني: وهو كون الزائد عبارة عن البنية فباطل أيضاً، لأنّ (البنية عبارة عن أعصاب وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة، وذلك يرجع إلى المحلّ)، فلم يجوز أن نوجب حكماً (يرجع إلى الجملة. ولأنّ البنية حاصلة في الميت) مع عدم صحّة الفعل منه. وإذا أبطل أن يكون المصحح للفعل هو القدرة والبنية ثبت أنّها صفة القادر، يعني القادريّة.

(والجواب عن الأوّل) يعني إثبات الأمر الزائد الذي يختصُّ به الذات التي يصحُّ منها الفعل (أنّ ذلك الزائد هو سلامة الأعضاء، وذلك كافٍ) في الافتراق بصحّة الفعل من إحدى الذاتين وعدم صحّته من الأخرى، (فلا دليل على الزائد) على ذلك.

(وعن الثاني) وهو مغايرة ذلك الزائد للقدرة (بالمعنى من استحالة) كون ما يختصُّ بالمحلّ مقتضياً لما يرجع إلى الجملة،

عبارة عن الخلاص عن الألم، أو أنّ اللذّة هي الخروج عن الحالة الطبيعيّة)، فهي على هذين التفسيرين عدميّة.

(وأبطل الشيخ المصنّف الأوّل) أي التفسير الأوّل للذّة، أعني الخلاص عن الألم، (بأنّ اللذّة تحصل وإن سبق الألم، كمن وقعت عينه على صورة جميلة) ابتداءً، (فإنّه يلتذُّ بها من غير / [[ص ٣٦٤]] سابقة ألم الشوق، فلا تكون اللذّة خلاصاً منه)، لأنّ الخلاص من الشيء إنّما يتحقّق بعد ثبوت ذلك الشيء، والألم هنا لم يتحقّق، فلا يتحقّق الخلاص منه مع تحقّق اللذّة، فهي مغايرة للخلاص من الألم.

قوله: (والثاني أيضاً باطل)، يريد به التفسير الثاني للذّة - أعني الخروج عن الحالة الطبيعيّة -، ووجه بطلانه أنّ الخروج عن الحالة الطبيعيّة كما يكون عند اللذّة، فكذا يكون عند الألم، إذ لا بدّ في كلتا الحالتين من تبدّل حال ما وانفعال الحاسّة إن كان الألم واللذّة جسمانيّين.

(والسبب فيه) أي في هذا الخطأ في التعريف (أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، لأنّ اللذّة إنّما تحصل بالإدراك الذي لا يحصل إلّا بانفعال الحاسّة انفعالاً يقتضيه تبدّل حال ما).

[المسألة السابعة: في ماهيّة القدرة]:

قال المصنّف (رحمه الله تعالى): (والقدرة عبارة عن سلامة الأعضاء وصحّتها لاستحالة الانفكاك، وقد أثبتها قوم من أصحابنا معني).

قال الشارح (دام ظلّه): (اختلف الناس في القدرة التي لنا ما هي، فذهب الشيخ أبو إسحاق عليه السلام إلى أنّ المرجع بها إلى سلامة الأعضاء وصحّتها وصحّة البنية والأعصاب [وأتّصالها]، وهو اختيار أبي الحسين البصري وجماعة من المعتزلة، وذهب السيّد المرتضى (رحمه الله تعالى) وجماعة من البصريّين إلى أنّ القدرة معني بخلقه الله تعالى في جزء من الجسم الحيّ المبنيّ بنية مخصوصة يوجب [كون] هذه الجملة على حالة القادر، ثم يصحُّ منها) أي من تلك الجملة (الفعل) لاختصاصها بتلك الحالة. والأشعريّة وافقوهم على ذلك) أي على / [[ص ٣٦٥]] كون القدرة معني (إلّا أنّهم نفوا الحال)، فلم يقولوا بإيجاب ذلك المعني حالاً يتعلّق بالجملة، لكون الجملة موصوفة بها يصحُّ فيها الفعل.

(احتجّ المصنّف: بأنّ البنية متى صحّت صحّ وقوع الفعل عنها، ومتى صحّ وقوع الفعل عنها كانت) أي البنية (صحيحة)،

هي متقدّمة) عليها قطعاً، فالقدرة على الإيمان متقدّمة على الإيمان، وهو المطلوب.

(الثاني: أنّ القدرة لو كانت مع الفعل) أي مقارنة له من غير تقدّم (لزم) أحد الأمرين، وهو إمّا (قدّم العالم، أو حدوث قدرة الله تعالى)، والتالي بقسميه باطل، فالقدّم مثله، بيان الملازمة: أنّ قدرة الله تعالى إنّ كانت أزليّة، وهي مقارنة للفعل - أعني إيجاد العالم - كان العالم أزليّاً، وإلّا كانت حادثة، وأمّا بطلان كلّ واحد من قسمي التالي فبالإجماع.

وفي هذا نظر، / [[ص ٣٦٨]] فإنّ النزاع إنّما هو في قدرة العبد، ولا يلزم من وجوب مقارنة [قدرة] العبد لفعله مقارنة قدرة الله تعالى لفعله.

(الثالث: أنّ الفعل إنّما يحتاج إلى القدرة لأجل إيجاده)، أعني إدخاله في الوجود، (فعند وجوده يكون مستغنياً عن القدرة، فلا يقع بها، فلا يكون قدرة).

(واحتجوا) أعني القائلين بعدم تقدّم القدرة على الفعل (بأنّ القدرة عرض)، وكلّ عرض فهو (لا يبقى)، فالقدرة لا تبقى، فلا تكون متقدّمة على الفعل، إذ (لو تقدّمت لبقيت)، هذا خلف. (والجواب: المنع من الملازمة) بين تقدّمها وبقائها، لجواز استناد الفعل إلى قدرة متجدّدة، هكذا قال الشارح (دام ظلّه) في بعض كتبه.

وفيه نظر، لأنّ الكلام في القدرة التي يصحّ استناد الفعل إليها، والقدرة المتقدّمة على الفعل المدومة قبل وجوده لا يكون لها أثر في الفعل [البتّة]، فلا تكون قدرة عليه.

قوله: (ومن صحّة بقاء الأعراض) ينبغي أن يقال: ومن امتناع بقاء الأعراض، لأنّه يدّعي صحّة بقاءها، فكيف يمنع منه؟

قوله: (ومن إثبات أمر زائد على البنية) هو القدرة، بل القدرة نفس البنية، وهي باقية بالضرورة ومتقدّمة على الفعل قطعاً، وهذا المنع لا يتأتّى على تقدير تسليم كون القدرة معنيّة زائداً على البنية، والبحث مع الخصم إنّما هو على تقديره، كما ذكره (دام ظلّه).

قوله: (واعترض بعض المتأخّرين) يعني فخر الدّين الرازي (على الأوّل بأنّه) أي لزوم تكليف ما لا يطاق (وارد على المعتزلة، لأنّه) يعني المكلف (حال حصول القدرة على الإيمان) أعني حال الكفر بزعمهم (لا يمكنه الفعل) أعني الإيمان، لاستحالة الجمع

ويُدعى جواز كون الشيء (حالاً في المحلّ ومقتضياً للجملة حكماً)، ثمّ إنّكم معترفون بأنّ صفة القدرة - أعني القادرية - متعلّقة بالجملة، مع أنّها تقتضي وجود كلّ جزء من أجزاء الجملة، فقد اقتضى ما يرجع إلى الجملة ما يتعلّق بالمحلّ.

قوله: (وهو الجواب عن البنية)، وهذا هو الجواب عن دليله على مغايرة ذلك الزائد للبنية، إذ هو الدليل الذي استدلّ به على مغايرة القدرة بعينه، وكان الجواب عنهما واحداً.

قوله: (وبنية الميّت غير صحيحة) جواب عمّا استدلّ به ثانياً على مغايرة الزائد لصحة البنية وهو وجود صحّة البنية من دون صحّة الفعل في الميّت.

وذلك أن يقال: لا نسلم صحّة بنية الميّت، وظاهر أنّها ليست صحيحة، (لفقدان تردّد الروح فيها الذي هو شرط في صحّة الفعل).

[المسألة الثامنة: في صحّة وجود القدرة قبل الفعل واستدامتها

بعده]:

قال المصنّف: (وهي ممّا يصحّ وجودها قبل الفعل واستدامتها بعده، إذ هي صحّة الأعضاء، / [[ص ٣٦٧]] وقد نفى قوم كون القدرة قبل الفعل، ويلزم عليه تكليف ما لا يطاق وحدث قدرته تعالى، أو قدّم العالم، أو إثبات أمر مستغنٍ عنه، لأنّ الحاجة إليها وجوده، وقد وجد).

قال الشارح (دام ظلّه): (ذهب المعتزلة والأوائل إلى أنّ القدرة متقدّمة على الفعل، وقالت الأشعرية: إنّها مقارنة له، والشيخ أبو إسحاق [المصنّف] (رحمه الله تعالى) لمّا جعل القدرة عبارة عن البنية السليمة، وهي موجودة قبل الفعل وبعده لم يحتج إلى البحث مع الأشاعرة في تقدّمها)، لكون ذلك ضرورياً، (وإنّما ذكر ما ذكره من الأدلّة على بطلان قولهم بناءً على أنّها معنيّة زائد على البنية، كما ذهب إليه أصحابه، واستدلّ على تقدّمها بوجوه:

الأوّل: أنّ الله تعالى كلف الكافر بالإيمان حال كفره) اتّفاقاً، (فلو لم يكن قادراً عليه) في تلك الحالة (لزم تكليف ما لا يطاق، وهو باطل بالإجماع).

وإنّما ادّعى الإجماع على بطلان التكليف بما لا يطاق مع أنّ الأشاعرة جوّزوه، لأنّ اللازم كون كلّ تكليف [تكليفاً] بما لا يطاق، وهذا هو باطل بالإجماع، (فوجب أن يكون قادراً [على الإيمان] حالة الكفر، وليست حالة الكفر هي حالة الإيمان، بل

يقتضي امتناع وجود المعلول، والثاني يقتضي وجوب وجوده، وهما يقتضيان عدم الاستناد إلى العلة، فلم يتحقق نقض الدليل بالعلة، والمعلول، فإنَّ النقص إنَّما يتحقق بحصول تأثير العلة في المعلول حال وجوده، وقد بيَّنا امتناعه.

قوله: (واعترض المحقق على الأوَّل) من أدلة أصحابنا القائلين بتقدم القدرة على الفعل (بأنَّ الكافر مكلف بالإيمان من حيث هو قادر) على الإيمان (حتَّى يؤمن في حال قدرته، وهذا ليس تكليفاً بما لا يطاق، ومن حيث فرض وقوع الكفر منه في حال قدرته على الإيمان - لو كان مكلفاً بالإيمان - لزم تكليف ما لا يطاق، وهكذا الوجه الثالث فإنَّ الحاجة إلى القدرة وحدها - لأجل أن يدخل الفعل من العدم إلى الوجود لا إليها - مأخوذة مع / [[ص ٣٧١]] حدوث الفعل أو عدمه.

(وعلى الثاني) أعني إلزام أحد المحالين، وهما: حدوث قدرة الله تعالى، أو قَدَم العالم: (بأنَّه لا نسبة لقدرة الله تعالى إلى قدرة العبد)، فلا تقاس عليها، والكلام إنَّما هو في قدرة العبد. (مع أنَّ قدرة الله تعالى إذا أُخِذَتْ مع وجود الإرادة أو عدمها لا يبقى للاختيار وجه)، لوجوب الفعل في الأوَّل وامتناعه في الثاني، وهما يميلان لقدرة عليه، (كما قيل في العبد).

قوله: (والجواب عن الأوَّل: أنَّ الكافر إنَّما يكون قادراً حال وجود الإيمان عندكم، وهو) أي الإيمان (غير مقدور حينئذٍ) أي حين إذ وُجِدَ، لكونه واجباً في ذلك الوقت، (فلا يكون مكلفاً به من حيث القدرة)، لأنَّها على قولكم حيثية الوجوب، (وذلك) أي التكليف به من هذه الحيثية (تكليف بما لا يطاق).

وفي هذا نظر، فإنَّ المحقق قال: لا تُسَلَّم لزوم تكليف ما لا يطاق على تقدير كون القدرة على الإيمان غير متحققة حالة الكفر، وإنَّما يلزم ذلك إنَّ لو كان التكليف بإيقاع الإيمان في تلك الحال، أمَّا إذا كان التكليف بإيقاعه في ثاني الحال، وهو زمان تحقُّق القدرة، فلا يلزم تكليف ما لا يطاق، وهذا كلام صحيح.

قوله: (إنَّما يكون قادراً - أي على الإيمان - حال الإيمان) أي عندكم، (وهو) أي الإيمان (غير مقدور حينئذٍ).

قلنا: لا تُسَلَّم أنَّه لا يكون مقدوراً، والوجوب اللاحق له في ذلك الوقت إنَّما يكون منافياً لقدرة أن لو كان لاحقاً للفعل لا بالقدرة، أمَّا إذا كان واجباً بها لم يكن بينها منافاة، كما لا منافاة بين العلة والمعلول المتحدِّين زماناً. وأيضاً فإنَّ هذا لا يرد على أكثر

بين المتقابلين، وهما الإيمان والكفر، وحال حصول الفعل - أعني الإيمان - لا قدرة له عليه / [[ص ٣٦٩]] لوجوبه.

(وعلى الثاني: أنَّ المؤثِّر في أفعال الله تعالى هو تعلق قدرته بها زمان حدوثها، وأمَّا التعلُّقات السابقة فلا أثر لها البتَّة، وهذا لا يمكن تحقُّقه في قدرة العبد) لكونها عرضاً لا يبقى.

(وعلى الثالث: بالنقض بالعلة والمعلول)، فإنَّنا نقول: المعلول إنَّما يحتاج إلى العلة في إيجاده، فإذا وُجِدَ استغنى عنها، فلا تكون العلة مؤثِّرة في المعلول، هذا خلف.

(والجواب عن الأوَّل: أنَّ القدرة على الفعل ليست بأنَّ توجد الفعل أوَّل زمان وجودها، بل [بأنَّ] تُوجِّده في ثاني الحال)، وحينئذٍ لا يكون قول المعترض أنَّه لا يمكنه الفعل - نعني الإيمان - حال الكفر صادقاً، وحال الكفر يتعلَّق بتمكُّنه، لا بالفعل.

(وعن الثاني: أنَّ الفعل حال حدوثه يكون واجباً لا تأثير للتعلُّق فيه. ثمَّ كيف يصحُّ استناد التأثير إلى التعلُّق، ومعنى تعلق القدرة بالمقدور هو تأثيرها فيه).

وفي هذا نظر، فإنَّه إنَّ أراد أنَّه [في] حال حدوثه يكون واجباً لذاته منعاه، وهو ظاهر الاستحالة، وإنَّ أراد به أنَّه واجب الوجود بغيره، فلا تُسَلَّم أنَّه لا تأثير للتعلُّق فيه على هذا التقدير، إذ المدعى أنَّ ذلك الغير هو التعلُّق ووجوب الوجود بالتعلُّق لا يقتضي الاستغناء عن التعلُّق.

قوله: (ومعنى تعلق القدرة بالمقدور هو تأثيرها فيه) ممنوع، واستحالاته ظاهرة، وإلَّا لم تكن قدرة الله تعالى في الأزل متعلِّقة بشيء لعدم تأثيرها في شيء، [وإنَّه] محال، ولاستحالة تعلق قدرته تعالى بالقبائح، وهو خلاف مذهبه.

/ [[ص ٣٧٠]] (وعن الثالث) أعني النقص بالعلة والمعلول: (أنَّ العلة قبل وجود المعلول يمتنع أن تكون مؤثِّرة فيه، وكذلك حال وجود المعلول، لانضياف الحال والقبل إليها)، لأنَّ العلة تُؤثِّر في المعلول من حيث هو لا باعتبار كونه قبل وجوده أو حال وجوده، فإذا أُخِذَ المعلول مقيداً بقبل وجوده كان وجوده في ذلك الوقت ممنوعاً من حيث الفرض، وكذا إذا قيَّدناه بحال وجوده، فإنَّه يصير واجباً في ذلك الوقت وجوباً مستنداً إلى الفرض، فلا يكون أثراً للعلة، وامتناع تأثير العلة في المعلول إنَّما كان لانضياف الـقبل والحال - أي قبل وجود المعلول وحال وجود المعلول - إليها، أي إلى العلة، لأنَّ انضياف الأوَّل إليها

(الثاني: لو تعلقَت القدرة بمقدور واحد) وامتنع تعلقها بغيره (لكانت القدرة على الحركة يمتنة مضادةً للقدرة على الحركة يسرة، ومن المعلوم أننا قادرون على الحركتين) جميعاً، (فيكون كل واحد من المعنيين يوجب للجمله حالة مضادةً للحالة الأخرى، فتكون الجملة على حالتين متضادتين، وهو محال).

وفيه نظر، فإننا لا نسلّم لزوم تضادّ القدرتين على تقدير تضادّ المقدورين، وكيف وعندكم أن القدرة الواحدة تتعلق بمقدورين متضادّين؟ فإنه يلزم أن تكون القدرة الواحدة متضادةً لنفسها.

قوله: (احتجّوا بأن مفهوم التمكّن من هذا) الضدّ كالحركة مثلاً مغايراً لمفهوم (التمكّن من ذلك الضدّ الآخر كالسكون، فلا يكونان) أعني التمكّن شيئاً واحداً، (ولأن نسبة القدرة إلى الطرفين) أعني الفعل والترك (لو كانت على السويّة لاستحال أن يصدر عنها الأثر إلا عند مرجّح) لأحدهما، (فلا يكون مصدر الأثر إلا ذلك المجموع) الحاصل من القدرة والمرجّح، (فقبل الضميمة) أي انضمام المرجّح إلى القدرة (لا قدرة، وإن لم تكن على السويّة لم تكن قدرة إلا على ذلك الراجح)، وهو أحد الضدّين، وذلك باطل.

(والجواب عن الأوّل: أن المعنى لا يختلف بتبدّل الألفاظ) أي المترادفة، (ومفهوم التمكّن هو القدرة)، فالمعنى واحد سواء سُمّي قدرةً أو تمكّناً، (والتمكّن من هذا مع التمكّن من ذلك مشتركان في مطلق التمكّن، ولا نعني بالقدرة إلا ذلك المشترك)، وهو شيء واحد، (إلا أن / [[ص ٣٧٤]] نعني بها) أي بالقدرة (المشترك مع الخصوصيّات) أعني إضافته إلى المقدورات، (وحينئذ يكون لفظ القدرة واقعاً على معانٍ لا تناهي بحسب تعدّد المقدورات، وهو باطل بالإجماع).

وعن الثاني: أن احتياج القدرة إلى زائد) وهو المرجّح لأحد الطرفين المتساويين بالنسبة إليها (ليقع [الفعل] بها هو مذهبنا)، فإننا نقول: إن القدرة وحدها غير كافية في الإيجاد، بل لا بدّ من مرجّح، وهو الداعي، (ولا يدلّ على مطلوبكم) من كون القدرة لا تعلق بضدّ واحد، (وإبطالكم هذا القسم الذي التزمناه واعترفنا بكونه مذهباً لنا بأن المؤثر حينئذٍ إنّما هو المجموع من القدرة وذلك المرجّح، وقبل انضمام ذلك المرجّح إليها لا تكون قدرة ليس بصحيح، لأنّ توقّف تأثير القدرة في أثرها على وجود ذلك المرجّح لا يدلّ على كونه جزءاً من المؤثر، بل هو شرط للتأثير

الأشاعرة، لأنّهم يذهبون إلى أن قدرة العبد غير مؤثّرة في الفعل، بل الله تعالى يخلق القدرة والفعل معاً.

قوله: (والحاجة إلى القدرة إذا كان لأجل إدخال الفعل إلى الوجود ووجب أن تكون متقدّمة / [[ص ٣٧٢]] على ذلك الفعل، وذلك هو المطلوب).

وفيه نظر، فإنّه إن أراد بتقدّمها التقدّم الزمني منعنا ذلك كما في العلة والمعلول، وإن أراد التقدّم الذاتي الثابت بين العلة ومعلولها لم يكن هو المطلوب، إذ المتنازع فيه إنّما هو تقدّم القدرة على الفعل بالزمان.

قوله: (واعترضه على الوجه الثاني ليس بشيء) إشارة إلى قول المحقّق: (لا نسبة لقدرة الله تعالى إلى قدرة العبد).

وفيه نظر، فإنّه إنّما قال ذلك استسلاماً لما تقرّر عنده من أن النزاع بين المتكلمين إنّما هو في قدرة العبد، وإلزامهم حدوث قدرة الله تعالى إنّما هو بطريق القياس لقدرته تعالى على قدرة العبد، والقياس إنّما يتمّ عند عدم الفارق بين الأصل والفرع، أمّا على تقدير ثبوته فلا، وهنا ادّعى ثبوت الفارق بينهما، وبالغ في ذلك بقول: (لا نسبة لقدرة الله تعالى إلى قدرة العبد).

[المسألة التاسعة: في تعلق القدرة بالضدّين]:

قال المصنّف رحمه الله: (وهي متعلّقة بالأضداد لتحققه فينا، ولأنّها لو تضادّت لتضادّت المقدورات، لكنّها على أحوال متضادّة، وذلك باطل).

قال الشارح (دام ظلّه): (ذهبت المعتزلة [والأوائل] إلى أن القدرة تتعلق بالضدّين)، أي القدرة التي يوجد بها أحد الضدّين هي بعينها القدرة التي يوجد بها الضدّ الآخر، (فإنّ القادر على الفعل قادر على الترك)، وهما ضدّان عندهم.

(وخالفت الأشاعرة في ذلك)، وزعمت أن القدرة على أحد الضدّين مغايرة للقدرة على الضدّ الآخر.

/ [[ص ٣٧٣]] (واحتجّ الشيخ أبو إسحاق المصنّف على) تعلق القدرة الواحدة بالضدّين (بوجهين):

الأوّل: أنّنا نعلم بالضرورة أنّنا قادرون على التنقل في الجهتين كاليمين والشمال، (وهما) أي النقلان (متضادّتان)، وإلى هذا أشار المصنّف بقوله: (لتحقّقه فينا).

وفي هذا نظر، فإنّ المعلوم لنا إنّما هو كوننا قادرين على النقلتين مطلقاً، أمّا كوننا قادرين عليهما بقدرة واحدة فهو ليس بمعلوم، والنزاع إنّما هو في هذا.

قال الشارح (دام ظلّه): (ذهبت المعتزلة إلى أن القدرة غير موجبة للفعل خلافاً للأشاعرة، واستدلّ الشيخ) يعني المصنّف على ذلك (بوجهين):

الأوّل: أن القدرة لو كانت موجبة للفعل المقدور (لكان إذا خلق الله تعالى في الضرير) أي الأعمى (الأُمِّيّ) أي الذي لا يعلم الكتابة (القدرة على الكتابة وجب أن يكتب) في حال عماء وجهله بالكتابة، والتالي باطل بالضرورة، فالمقدّم مثله.

بيان الملازمة: (أنّ العلم والقدرة متغايران، لأنّ محلّ العلم القلب)، وهو مغاير / [[ص ٣٧٦]] لمحَلّ القدرة على الكتابة، ومغايرة المحلّ موجبة لمغايرة الحال بالضرورة، وإذا كانا متغايرين صحّ وجود أحدهما عند عدم الآخر، فيصحّ وجود [القدرة على] الكتابة حال عدم العلم بها، فإذا فرض خلق الله تعالى للأُمِّيّ القدرة على الكتابة وجب أن يكتب حال أُمِّيّته، وهو المدّعى.

قوله: (ولفائل أن يقول: يجوز أن يكون العلم شرطاً في صحّة وقوع المقدور بالقدرة)، فلا يتحقّق وجود الكتابة مع عدم العلم وإن تحقّقت القدرة، ضرورة امتناع وقوع الفعل المشروط عند عدم شرطه، وهذا الاعتراض إنّما يرد إذا لم يكن المدّعى عدم إيجاب القدرة الفعل مطلقاً، أي من غير توقّف على شرط، أمّا إذا كان المدّعى ذلك فإنّه لا يرد، ولكن يعترض بمنع جواز وجود القدرة مع عدم العلم، والاستدلال بمغايرة القدرة للعلم على صحّة وجود أحدهما منفكاً عن الآخر ليس بصحيح، لأنّ الأشياء المتلازمة متغايرة بالضرورة مع امتناع وجود أحد المتلازمين بدون لازمه، وحيثنذ نقول: يجوز أن تكون القدرة على الكتابة ملزومة للعلم بها، فيكون فرض عدم العلم بها موجباً لفرض عدم القدرة فينا في فرض وجودها، لأنّ وجود الملزوم حال ارتفاع اللازم ممتنع. وقد ظهر من هذا أن قوله: (وإذا تغاير المحلّ لم يتنافيا) لا مدخل له في تمشية الدليل، ولو قال بدله: (لم يتحدّا ولم يتلازما) كان أصوب. هذا إذا كان الضمير عائداً إلى العلم والقدرة، ويحتمل أن يكون عائداً إلى الفرضين، أعني فرض العمى والأُمِّيّة وفرض تعلّق القدرة على الكتابة، لكن هذا ضعيف لعدم ذكر الفرضين أوّلاً.

قوله: (الثاني: أن القدرة لو أوجبت الفعل لكانت إمّا علّة) أي لذلك الفعل (أو سبباً).

والأوّل) أعني كونها علّة له (باطل، لأنّ العلّة لا تتعلّق إلا

خارج عن ماهيّة المؤثر - أعني القدرة -، ولا يلزم من انتفاء ذلك المرجّح انتفاء القدرة، وإن كان انتفاؤه مستلزماً لانتفاء الأثر، لكونه شرطاً لوجوده.

[المسألة العاشرة: في متعلّق القدرة]:

قال المصنّف: (ولا بدّ من تعلّق القدرة بشيء وإلا نقض كونها قدرة، وهي متعلّقة بالحدوث، لأنّه الحاصل بها).

قال الشارح (دام ظلّه): (ذهب من لا تحقيق له إلى أن القدرة قد لا تتعلّق بشيء، والمصنّف أحال ذلك، لأنّ القدرة هي التي يصحّ بها الفعل، فلا بدّ [لها] من متعلّق) وهو ذلك الفعل الذي يصحّ بها، (وإلا لم تكن قدرة).

احتجّ المخالف بأنّ المنوع قادر ولا متعلّق له، والباري تعالى قادر في الأزل ولا متعلّق له، أي لقدرته.

(والجواب عن الأوّل): بالمنع من عدم التعلّق لقدرة المنوع، بل لها متعلّق، وهو الفعل / [[ص ٣٧٥]] المنوع منه، ولا يقدح تعذّر وقوع ذلك الفعل من النوع حال كونه ممنوعاً في كونه متعلّق القدرة، لأنّ المراد من تعلّق القدرة ما يصحّ وجوده بتوسّطها على بعض الوجوه، وهو تقدير زوال المانع، وكذا قدرة الله تعالى، فإنّ لها متعلّقاً وهو الإيجاد في ما لا يزال.

قوله: (إذا ثبت هذا) أعني استحالة كون القدرة غير متعلّقة بشيء (فنقول: متعلّق القدرة هو الحدوث لا غير، لأنّ الواقع بحسب قصودنا ودواعينا إنّما هو الحدوث خاصّة، فهو المتعلّق).

وفي هذا نظر، فإنّ الحدوث عبارة عن كون الوجود مسبوqاً بالعدم وليس ذلك متعلّق القدرة، فإنّ كون الوجود الصادر عن الفاعل مسبوqاً بالعدم أمر واجب له لا تأثير للقادر فيه.

قوله: (إنّ الواقع بحسب قصودنا ودواعينا إنّما هو الحدوث خاصّة ممنوع، فإنّ الدواعي والقصود إنّما تتعلّق بالأفعال المشتملة على الغايات والأعراض المخصوصة كالأكل والكتابة مثلاً، لا من حيث إنّها حادثة لصدور مثل هذه الأفعال عن القادر حال غفلته عن حدوثها).

[المسألة الحادية عشر: في أن القدرة غير موجبة للفعل]:

قال المصنّف: (وليست موجبة للفعل، وإلا لزم إذا خلق الله تعالى في الضرير الأُمِّيّ قدرة على الكتابة أن يكتب، وأيضاً فإن كانت علّة لم تتعلّق إلا بالموجود، وإن كانت سبباً وجب أن لا نستطيع ردّ المقدور، وكلاهما باطلان).

المصنّف أبو إسحاق (رحمه الله تعالى)) تفرّيعاً على القول بأنّها معنى أنّها غير باقية، وإن كان هو لا يذهب إلى ذلك، فإنّ القدرة عنده عبارة عن سلامة الأعضاء وصحّتها كما تقدّم، (لأنّ البقاء عنده معنى، فلا يقوم بالقدرة لاستحالة قيام المعنى بالمعنى)، فلا تكون القدرة باقية، إذ معنى بقائها قيام البقاء بها، (وهو ضعيف لما تقدّم) من كون البقاء أمراً اعتبارياً لا تحقّق له في الخارج وهو استمرار الوجود، فلا يلزم من كون القدرة باقية وكونها معنى قيام المعنى بالمعنى.

ولو سلّمنا اللزوم منعنا من استحالة اللازم.

(واحتجّ البصريون بحسن ذمّ من منع الوديعة وإن بعدت، ولا يحسن) الذمّ على المنع (إلّا والقدرة) على الردّ (موجودة، فتكون باقية).

وفيه نظر، لأنّ الذمّ يحسن وإن بعدت القدرة) وتبدّلت على القادر بأنّ تُعدّم السابقة وتُطرىّ اللّاحقة، فهو لا يزال قادراً على [أنّ] يوقع الفعل، (والقدرة عند من أثبتتها معنى) قائماً بالقادر (موجودة قبل الفعل بزمان واحد، وهي متعلّقة بالفعل) حال عدمه (كتعلّق قدرة الله تعالى) بإيجاد العالم، (ثمّ لا يزال تتجدّد قدرة بعد أخرى) عند من منع بقاء القدرة (إلى أن يشارف الفعل الدخول في الوجود، أو تبقىّ دائمة مستمرّة إلى ذلك الوقت)، وهو الزمان الذي يليه زمان وقوع الفعل المقدور بلا فصل (عند القائلين ببقائها، فإذا وجدّ الفعل استغنى عنها وعن مقارنتها، لأنّه) أي الفعل (إنّما يحتاج إليها) أي إلى القدرة (في الحدوث) أي [في] حدوثه، (وقد حدث).

* * *

للمزيد راجع:

الحدوث.

الحسن والقبح.

القضاء والقدر.

الكسب.

* * *

أفعال المعصوم:

↳ محمّد بن عبد الله ﷺ / التأسّي.

* * *

(بالموجود)، [و]زمان وجود العلة هو زمان وجود المعلول (كالمعنى الموجب للتحرك المقارن له) في الزمان، (والقدرة لا تتعلّق إلّا بالمعدوم، فإنّ الموجود في حال وجوده مستغنى عن القدرة ولا يقارن متعلّقها، بل يجب تقدّمها عليه، (على ما تقدّم) بيانه.

/ [[ص ٣٧٧]] (والثاني) أعني كونها سبباً (باطل) أيضاً، لأنّنا عند وجود السبب (نخرج عن اختيارنا، ولا نقدر على ردّ المقدور) يعني المسبّب، (فإنّنا لا نقدر على ردّ حركة الجسم عند حصوله، ونحن نعلم حصول القدرة لنا على الشيء ولا نخرج عن اختيارنا في فعله وتركه، [و]يمكننا ردّ المقدور مع حصولها)، أي مع حصول القدرة على ذلك المقدور.

واعلم أنّ العلة عند المعتزلة ما أوجبت لغيره حالاً لا يتعلّق به إلّا وهي موجودة، والفرق بينها وبين السبب من وجوه:

الأوّل: أنّ العلة - وإن كانت ذاتاً - فهي لا توجب إلّا الصفة، وأمّا السبب فإنّه ذات تولّد ذاتاً أخرى.

الثاني: أنّ السبب جاز أن يُعدّم عند وجود المسبّب، والعلة يجب وجودها عند [وجود] المعلول.

الثالث: أنّ السبب الواحد جاز أن يُولّد مسبّبات كثيرة، والعلة الواحدة لا تولّد إلّا صفة واحدة.

الرابع: أنّ السبب قد يتحقّق مع المنع من المسبّب، ولا يجوز ذلك في العلة، فإنّ الذي أحال وجود المعلول أحال وجود العلة.

الخامس: السبب ينقسم إلى ما تصحّ مقارنته للمسبّب وإلى ما يصحّ تقدّمه على المسبّب، والعلة لا تكون متقدّمة على المعلول، أي بالزمان.

السادس: أنّ محلّ السبب والمسبّب قد يكون واحداً مثل المجاورة والتأليف والتفريق والألم، وقد يكون مغايراً كالاتّحاد والحركة، والعلة لا توجب الصفة إلّا لما يختصّ بها.

[المسألة الثانية عشر: في أنّ القدرة غير باقية]:

قال المصنّف: (وهي غير باقية، لاستحالة قيام المعنى بالمعنى، وهي موجودة قبل الفعل / [[ص ٣٧٨]] بزمان واحد، فإذا وجدّ استغنى عنها وعن مقارنتها).

قال الشارح (دام ظلّه): (ذهبت الأشاعرة والبغداديون من المعتزلة إلى أنّ القدرة غير باقية، وشكّ السيّد المرتضى رحمه الله في ذلك، وذهبت جماعة من المعتزلة البصريين إلى أنّها باقية، واختار

٧٣ - الألف واللدة:

← الآلام.

* * *

٧٤ - الإمامة:

تعريف الإمامة:

النكت الاعتقاديّة/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

/ [[ص ٣٩]] الفصل الرابع: في الإمامة:

فإن قيل: حكمة الله تعالى تقتضي نصب الإمام وتوجهه أم لا؟
فالجواب: الحكمة تقتضي ذلك وتوجهه.

فإن قيل: ما حد الإمام؟ فالجواب: الإمام هو الإنسان الذي
له رئاسة عامّة في أمور الدّين والدنيا نيابةً عن النبي ﷺ.

* * *

الإفصاح في الإمامة/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

/ [[ص ٢٧]] مسألة: إن سأل سائل فقال: أخبروني عن

الإمامة، ما هي في التحقيق على موضوع الدّين واللسان؟

قيل له: هي التقدّم فيما يقتضي طاعة صاحبه، والافتداء به فيما
تقدّم فيه على البيان.

* * *

الحدود والحقائق/ السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٧٣٤]] ٧٠ - حقيقة الإمامة هي الرياسة المطلقة،

وهي فرض الطاعة و نفاذ الأمر والنهي. ولا فرق بين أن يكون
الرئيس الذي أوجبناه نبياً يوحى إليه ومتحملاً لشريعة وبين أن لا
يكون كذلك. ولا فرق أيضاً بين أن يكون منفذاً للشرع ومقيماً
لحدود شريعة أو لا يكون كذلك. ولا بدّ للرئيس الذي أوجبناه
من أن يكون لا رئيس له ولا يد فوق يده، ولهذا العلة أوجبنا
عصمته.

* * *

البرهان/ أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧ هـ):

[[ص ٥٢]] والإمام هو الرئيس المتقدّم المقتدى بقوله وفعله،

والغرض في نصبه فيه من اللطف للرعية في تكليفهم العقلية،
ويجوز أن يكون نائباً عن نبيٍّ أو إمام في تبليغ شريعة.

ومتى كان كذلك فلا بدّ من كونه عالماً بجميعها، لقبح تكليفه
الأداء وتكليف الرجوع إليه، مع فقد العلم بما يؤدّيه ويرجع إليه فيه.

* * *

الرسائل (رسالة في الاعتقادات)/ الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):

[[ص ١٠٣]] والإمامة رئاسة عامّة لشخص من الأشخاص

في أمور الدّين والدنيا، وهو عليّ بن أبي طالب ﷺ، فيكون

معصوماً بنصّ النبي ﷺ.

* * *

المقنع في الإمامة/ عبيد الله السّدّآبادي (ق ٥ هـ):

[[ص ٤٥]] فصل في ماهية الإمامة:

إن قال قائل: ما معنى قولكم: الإمامة؟

قيل: هي التقدّم فيما يقتضي الطاعة لصاحبه، فيما تقدّم فيه على
الإيضاح والبيان.

* * *

نقد المحصّل (رسالة الإمامة)/ نصير الدّين الطوسي (ت ٦٧٢ هـ):

[[ص ٤٢٦]] المسألة الأولى: ما الإمام؟

الإمام هو الإنسان الذي له الرئاسة العامّة في الدّين والدنيا
بالأصالة في دار التكليف، وهذا الحدّ أتمّ ممّا ذكّر في بعض
الكتّاب. واعلم أنّ الحدّ لا يُبيّن بالبرهان، بل هو البيّن الذي يُبيّن
غيره، فلا يرد عليه اعتراض ومنع، إذ لا مانع للمصطلح أن يضع
ألفاظاً بإزاء ما يريد إلّا أنّه ينبغي أن يكون مطّرداً في المواضع
المستعملة في المعنى المراد من غير مناقضة ومخالفة.

* * *

نقد المحصّل (قواعد العقائد)/ نصير الدّين الطوسي (ت ٦٧٢ هـ):

[[ص ٤٥٧]] القسم الثاني من الباب الرابع: في الإمامة وما

يتبعها:

الإمامة رئاسة عامّة دينيّة مشتملة على ترغيب عموم الناس في
حفظ مصالحهم الدّينية والدنيويّة، وزجرهم عمّا يضرّهم
بحسبها.

* * *

الرسائل (الرسالة الماتعية)/ المحقّق الحلبي (ت ٦٧٦ هـ):

[[ص ٣٠٦]] في الإمامة:

واعلم أنّ الإمامة رئاسة عامّة لشخص من الأشخاص في
الدين والدنيا بحقّ الأصالة.

* * *

المسلّك في أصول الدّين/ المحقّق الحلبي (ت ٦٧٦ هـ):

[[ص ١٨٧]] النظر الرابع: في الإمامة:

وفيه مقدّمة ومقاصد:

أما المقدّمة فتشتمل على ثلاثة بحوث:

البحث الأول: في حقيقة الإمامة ووجوبها:

الإمامة رئاسة عامّة لشخص من الأشخاص بحقّ الأصل لا

نيابة عن غير هو في دار التكليف.

فقولنا: (عامّة) احترازاً من الأمراء والقضاة. وقولنا: (بحقّ الأصل) احترازاً عمّن يستخلفه الإمام نائباً عنه. وقولنا: (لا نيابة عن غير هو في دار التكليف) احترازاً من نصّ النبيّ أو الإمام على إمام بعده، فإنّه لا يثبت رئاسته مع وجود الناصّ عليه.

واعلم أنّ هذا التفسير تكون لفظة (الإمام) واقعة على النبيّ كما تقع على خليفته حتّى يكون كلّ نبيّ إماماً ولا ينعكس، فيتفاوتان تفاوت العامّ والخاصّ.

واعلم أنّ الناس اختلفوا في وجوب الإمامة على ثلاثة أقوال: فمنهم / [[ص ١٨٨]] من لم يوجبها أصلاً، وهم الخوارج مطلقاً، والأصمّ بتقدير أنّ لا تظهر الفتن، ومنهم من أوجبها عقلاً، ومنهم [من] أوجبها سمعاً.

النجاة في القيامة / ابن ميثم البحراني (ت ٦٩٩هـ):

[[ص ٤١]] الإمامة رئاسة عامّة لشخص من الناس في أمور الدّين والدنيا، إذ الرئاسة هي الجنس القريب للإمامة، ومجموع القيود الباقية خاصّة مركّبة، إذ كلّ منها لا يخصّ نوع الإمامة دون كلّ ما عداه وإنّ خصّه بالنسبة إلى بعض الأشياء، فإنّ كون الرئاسة عامّة وإنّ ميّز نوع الإمامة عن نوع القضاء وكلّ رئاسة خاصّة لكنّه لا يميّزه عن نوع السلطنة الجوريّة، إذ هي عامّة أيضاً. وقولنا: (لشخص) وإنّ ميّزه عن رئاسة لشخصين أو أكثر غير أنّه لا يميّزه عن السلطنة الجوريّة أيضاً، وقولنا: (في أمور الدّين والدنيا) وإنّ ميّزه عن سلطان الجور غير أنّه لا يكفي في تميّزه، إذ ليس كلّ رئاسة في أمور الدّين والدنيا وجب أنّ تكون عامّة، فإذن كلّ واحد من هذه القيود وإنّ كان أعمّ من نوع الإمامة إلّا أنّها إذا اجتمعت حصل / [[ص ٤٢]] من المجموع قدر ميّز لذلك النوع تمييزاً مطلقاً يُسمّى باصطلاح قوم الخاصّة المركّبة، وبالله التوفيق.

قواعد المرام / ابن ميثم البحراني (ت ٦٩٩هـ):

[[ص ١٧٤]] الركن الأوّل: في ماهيّة الإمام ووجوبه وغايته:

وفيه أبحاث:

البحث الأوّل: في ماهيّة:

هو إنسان له الإمامة، وهي رئاسة عامّة في أمور الدّين والدنيا بالأصالة.

فقولنا: (رئاسة) كالجنس لها، والباقي من قبيل الخواصّ.

واحترازنا بـ (العامّة في أمور الدّين والدنيا) عن الخاصّة ببعضها.

وبقولنا: بـ (الأصالة) احتراز عن رئاسة النوّاب والولاية من قبله.

ومفهوم كونه إماماً وإنّ كان أعمّ من كونه إنساناً لكن يُعلم كونه إنساناً بحسب العرف.

المنتقد من التقليد (ج ٢) / سيد الدّين الحمصي (ق ٧هـ):

/ [[ص ٢٣٥]] القول في الإمامة:

أولاً تُبيّن معنى الإمامة والإمام، ثمّ تُقسّم الكلام فيها إلى أقسام، ثمّ تتكلّم في كلّ قسم منها بمشيئة الله وعونه.

أما الإمامة فهي في الأصل كون الغير متّبِعاً وهو الرئاسة،

والإمام هو المتّبِع الرئيس، ولهذا يُسمّى كلّ من يُصليّ بالناس

جماعة إماماً، لأنّ القوم يقتدون به ويتّبِعونه في قيامه وركوعه

وسجوده وتشهّده فيكون متّبِعاً، ثمّ صارت بعرف الشرع عند

إطلاقها عبارة عن رئاسة عامّة في أمور الدّين بالأصالة لا نيابة

عن غير هو في دار التكليف. ولفظ الإمام إذا أُطلق فإنّه بهذا

العرف عبارة عمّن له الرئاسة، وإنّما اعتبرنا العموم في الرئاسة

التي هي الإمامة لكيلا ينتقض بنوّاب الإمام وولاته وقضاته، لأنّ

لكلّ واحدٍ منهم رئاسة، ولكنّها في بعض الأمور، فلذلك لا

يُسَمّون أئمّة.

فإن قيل: إذا اعتبرتم عموم الرئاسة فلا حاجة إلى التقييد

الأخر الذي هو قولكم بالأصالة، لأنّه من تعمّ رئاسته لا يكون

نائباً عن غيره.

قلنا: يمكن أن لا يكون أصلاً، بل يكون نائباً عن الغير. ألا

ترى أنّ الإمام لو فوّض جميع ما إليه إلى غيره وجعله خليفته في

جميع أمور الدّين التي هو رئيس فيها، أليس يكون ذلك الغير

رئيساً في الكلّ ولا يكون إماماً ولا يُسمّى بذلك؟ لأنّه يكون نائباً

عن غيره في تلك الرئاسة.

وتقديره الأجرة في أعمالهم، فإنه يرجع في أمثال ذلك إلى أهل الخبرة، ولا عليه أكثر من ذلك.

فإن قيل: أليس بسياسة يأمن الطُّرُق، ويكثر قدوم القوافل على أهل البلاد وجلب الأمتعة إليهم، فيكثر منافعهم، ويسهل عليهم طُرُق معاشهم؟ وكلُّ هذا من أمور الدنيا ومنافعها. وكذا يرتفع بالخوف منه ومن سياسة الهرج والمرج والتباغي والتظام من بين الرعيّة فيعيشون في عافية عفوفاً صفواً، وذلك أيضاً من المنافع المعجّلة الدنياويّة.

قلنا: بلُ بسياسته يحصل جميع هذه المنافع المعجّلة والأغراض الدنياويّة، ولكن تبعاً لما هو الغرض الأصلي في انتصابه وهو ارتفاع الظلم والفساد والتباغي وامتداد أيدي الظلمة الأفوياء إلى أموال الضعفاء المظلومين ونفوسهم، أو تقليل هذه القبائح والناكير والبعد منها خوفاً من تأديبه وسياسته، وكلُّ ذلك من أمور الدّين. ألا ترى أنّ وجه وجوب معرفة الله تعالى عند القوم إنّما هو كونها وصلة إلى العلم بالثواب والعقاب الذي هو لطف للمكلفين في مثل ما ذكرناه من ارتفاع القبائح عنده أو تقليلها أو البعد منها وأداء الأمانات والواجبات أو تكثيرها والقرب منها، فيعدُّ ذلك من أمور الدنيا؟ فإن كان معارف التوحيد والعدل من الأمور الدنياويّة، فإلى ليت شعري ما الأمور الدّينيّة؟! بلُ يحصل عند هذه المعارف أيضاً المصالح المعجّلة المشار إليها في السؤال، / [[ص ٢٣٨]] ولكنّها تبعاً للمصالح الدنياويّة، ولا تكون تلك المصالح المعجّلة هي الغرض الأصلي والمقصود في تكاليف المعارف، فكذاك حصول المنافع المعجّلة الدنياويّة عند الخوف من تأديب الإمام وسياسته يكون تبعاً للمصالح الدّينيّة المنوطة بالرئاسة، ولا يكون هي الفرض المقصود إليه في الرئاسة، فعلم ما ذكرناه من أنّ الإمامة رئاسة عامّة في أمور الدّين على ما ذكرناه من القيود.

والقوم لمّا ذهبوا إلى أنّ طريق الإمامة الاختيار والعقد الصادر من أهل الحلّ والعقد، وأنّ لأهل الحلّ والعقد الولاية على الإمام بأن يعزلوه ويعقدوا غيره عندما يفسق، ذكروا في تحديد الإمامة أنّها رئاسة عامّة في أمور الدّين والدنيا لشخص من الأشخاص، لئلا يلزمهم أن يكون أهل الحلّ والعقد أئمّة للإمام. قالوا: لأنّ هذه الرئاسة والولاية ليست لشخص واحد وإنّما هي لجماعة، ولكن هذا التقييد إنّما ينجيهم من لزوم إجراء لفظ الأئمّة

/ [[ص ٢٣٦]] فإن قيل: فهلاً استغنيتم بالتقييد بالأصالة عن التقييد بعموم الرئاسة؟

قلنا: ذلك التقييد لا يغني عن هذا التقييد. وبيانه: أنّه لو نصّ الله تعالى على شخص بالقضاء مثلاً أو جباية الصدقات بالأصالة لا أن يجعله نائباً عن غيره في ذلك لما كان إماماً ولم يُسمَّ بذلك، فانكشف أنّه لا بدّ من التقييد جميعاً. وتحقّق أنّ الإمام هو الرئيس في جميع أمور الدّين عموماً الذي لا يكون عليه رئيس ولا يد فوق يده، وإنّما قلنا في التقييد الثاني بالأصالة لا نيابة عن غير هو في دار التكليف، كيلا يقول أحد: أليس من مذهبكم أنّ الأئمّة عليهم السلام خلفاء النبيّ وأوصيائه ونوّابه، فكيف تعتبرون في الإمام أنّ لا يكون نائباً عن غيره؟ وذلك لأنّهم عليهم السلام وإن كانوا نوّابه، إلّا أنّه (عليه الصلاة والسلام) ليس في دار التكليف، فلا يبطل بذلك الحدّ.

فإن قيل: لم اقتصرتم في تحديد الإمامة على أنّها رئاسة في الدّين؟ ولم تم تضمّنوا إليها الرئاسة في الدنيا، على ما يقوله مخالفوكم من المعتزلة؟

قلنا: لأنّ الإمام ليس رئيساً على أهل الصناعات في صناعتهم، فليس رئيساً على الخطّاطين في الخطّ، ولا على الصائغين في الصياغة، ولا على النجّارين في النجارة، ولا على البنّائين في البناء، ولا على النقّاشين في النقش، وكلُّ هذه الصناعات من الأمور الدنياويّة.

فإن قيل: أليس لو وقع بين أهل الصناعات تشاجر وتخالف في صناعاتهم لكان الإمام هو الحاكم فيما بينهم، وهو الذي يقطع حكمه خصوصتهم؟ فكيف لا يكون رئيساً عليهم؟

قلنا: هذا سؤال من لم يفهم ما قلناه، لأنّنا لم نقل: إنّ لا يكون للإمام عليهم رئاسة مطلقاً، بل قلنا: لا يكون رئيسهم في صناعاتهم، فلا يكون رئيس / [[ص ٢٣٧]] الخطّاطين في الخطّ حتّى يحكم بتفضيل بعض خطوطهم على البعض، وبما يستحقّه كلّ واحد منهم من الأجرة على ما كتبه ويتقارب ما يتقارب ويتفاوت ما يتفاوت منها، وكذا القول في جميع الصناعات. فأما ما ذكره السائل من حكمه فيهم وقطعه للمنازعات والخصومات الواقعة بينهم في أعمالهم وصناعاتهم، فإنّه من أمور الدّين، لأنّه إنّما يحكم فيهم بحكم الله الذي يعلمه في مثل تلك الحوادث، وإقامة حكم الله من أمور الدّين، فأما تفضيل عمل البعض على البعض

عليهم، ولا يدفع عنهم شناعة المعنى الذي ذهبوا إليه من أن فوق
رئاسة الإمام وولايته رئاسة وولاية عليه، إذ المقرّر في نفوس أهل
الشرع أنه لا رئيس على الإمام ولا يد فوق يده.

فإن قيل: ما قلتموه من أنه لا رئيس على الإمام ولا يد فوق
يده فهو على ما قلتموه، ونحن لا نخالفكم فيه. وما حكيتموه
عنا لا ينافيه، لأن الإمام ما دام إماماً فإنه لا ولاية لأحد ولا
لجماعة عليه، وإنما يثبت لأهل الحل والعقد الولاية عليه إذا
فسق وبشرط أن يفسق، وهو إذا فسق بطلت إمامته، فلا يكون
إماماً، فولاية أهل الحل والعقد إنما تثبت عليه بعد خروجه عن
كونه إماماً.

تسليك النفس / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):
[[ص ١٩٩]] الإمامة رئاسة عامّة في أمور الدين والدنيا
لشخص من الأشخاص.

قلنا: معاذ الله أن يكون كذلك، بل ولايتهم عليه ثابتة على
مذاهبكم وإن لم يفسق، بمعنى أن لهم عزله وتبديله إن فسق، كما
أن ولاية الإمام بالجلد أو الرجم ثابتة على من لم يزن من الرعيّة،
بمعنى أن له أن يجلده أو يرمه إن زنى، / [[ص ٢٣٩]] فلو جاز
أن يقال: لا ولاية لهم عليه بالمعنى الذي ذكرناه جاز أن يقال: لا
ولاية للإمام على من لم يزن بالمعنى الذي ذكرناه.

أعلام الدين / الحسن الديلمي (ق ٨هـ):
[[ص ٥٢]] والإمام هو الرئيس المتقدم المقتدى بقوله وفعله،
والغرض في نصبه فيه من اللطف للرعيّة في تكاليفهم العقليّة،
ويجوز أن يكون نائباً عن نبيّ أو إمام في تبليغ شريعة.

الألفين / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):
[[ص ٣٦٥]] (المنهج الثامن: في الإمامة.
وفيه مباحث:

الأول: وهي رئاسة عامّة في الدين والدنيا لشخص من
الأشخاص).

أقول: الإمامة مشتقة من الائتام، لأنّ الأمّة تأتمّ به، والإمام
في اللغة هو الطريق الواضح، قال تعالى: ﴿لِيَأْمُرَ مُبِينٍ﴾
[الحجر: ٧٩]، أي طريق واضح، ولمّا كان الإمام طريقاً إلى الله
يهدي في أمور الدين سُمّي به.

وقوله: (رئاسة) كالجنس القريب، و(عامّة) فصل يميّزها عن
الرئاسة الخاصّة كرئاسة نوابه.

وقوله: (في الدين والدنيا) يميّزها عن رئاسة الملوك
والسلطين، فإنّها في الدنيا فقط.

وقوله: (لشخص من الأشخاص) حكم من أحكامها، فإنّه لا
يجوز أن يكون إماماً للناس خلافاً للزيدية الذين جوزوا وجود
إمامين في قطرين متباعدين، وقد أبطلت ذلك في كتاب (البراهين
اليقينية في فساد مذهب الزيدية)، وفي نقض كتاب (الروضة)
لابن شقيف.

وهي واجبة.

اللوامع الإلهية / المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):
[[ص ٣١٩]] [الفصل الأول: في تعريفها وبيان مطالبها:

والثاني: تعديل قولنا بالأصالة بالنيابة عن النبيّ.
وقيل: الإمامة عبارة عن خلافة شخص من الأشخاص
للسول ﷺ في إقامة قوانين الشرع وحفظ حوزة الملة على وجه
يجب اتّباعه على الأمّة كافّة. وجنسها البعيد الإضافة.

معارض الفهم / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):
[[ص ٤٠٣]] أقول: الإمامة رئاسة عامّة في أمور الدين
والدنيا لشخص من الأشخاص.

مناهج اليقين / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٣١٩]] [الفصل الأول: في تعريفها وبيان مطالبها:

والثاني: تعديل قولنا بالأصالة بالنيابة عن النبيّ.
وقيل: الإمامة عبارة عن خلافة شخص من الأشخاص
للسول ﷺ في إقامة قوانين الشرع وحفظ حوزة الملة على وجه
يجب اتّباعه على الأمّة كافّة. وجنسها البعيد الإضافة.

بحقّ الأصالة. وقال في تعريفها: (الإمامة رئاسة عامّة في أمور الدّين والدنيا لشخص إنساني بحقّ الأصالة)، واحترز بهذا عن نائب يُفوّض إليه الإمام عموم الولاية، فإنّ رياسته عامّة لكن ليست بالأصالة.

والحقّ أنّ ذلك تخرج بقيد العموم، فإنّ النائب المذكور لا رئاسة له على إمامه، فلا تكون رياسته عامّة، ومع ذلك كلّه فالتعريف ينطبق على النبوة، فحينئذٍ يزداد فيه: بحقّ النيابة عن النبيّ أو بواسطة بشر.

* * *

إرشاد الطالبين/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

/ [[ص ٣٢٥]] [مباحث الإمامة: من هو الإمام؟]:

قال [أي العلامة الحليّ]: الفصل الحادي عشر: في الإمامة: وفيه مباحث: الأوّل: الإمامة رئاسة عامّة لشخص من الأشخاص في أمور الدّين والدنيا.

أقول: لمّا فرغ من النبوة شرع في الخلافة المعبر عنها بالإمامة، ولمّا كان البحث عن الشيء مسبق بتصوره أولاً افتقر إلى تعريف الإمامة، فعرفها بقوله: (رئاسة...) إلى آخره.

فالرئاسة جنس قريب لها، [والجنس] البعيد هو النسبة، والرئاسة تدلّ عليه بالتضمّن.

وقوله: (عامّة) تخرج به الخاصّة، كولاية قرية وقضاء بلد.

وقوله: (لشخص من الأشخاص) التنوين فيه للوحدة، ويُحترز به عن وجود إمامين فما زاد، إذ لا يجوز أن يكون في زمان واحد أكثر من إمام واحد.

وقوله: (في أمور الدّين) يخرج [به] الرئاسة في أمور الدنيا لا غير كرئاسة الملوك، وقوله: (والدنيا) يخرج [به] الرئاسة في أمور الدّين لا غير كرئاسة القاضي إذا كانت عامّة.

وهاهنا إيرادات يُجاب عنها:

/ [[ص ٣٢٦]] الأوّل: أنّ الشخص المذكور في التعريف أعمّ من أن يكون ملكاً أو جنياً أو إنساناً، والمراد هو الثالث، وهو غير مشعر به.

الثاني: أنّه ينتقض برئاسة نائب الإمام، كما إذا فوّض إلى نائب عموم الرئاسة، فكان ينبغي أن يزداد في التعريف: كونها بالأصالة.

الثالث: أنّ التعريف ينطبق على النبوة، فلا يكون مانعاً، لدخول ما ليس منه فيه.

أمّا الأوّل، فهي رئاسة عامّة في الدّين والدنيا، لشخص إنساني، خلافة عن النبيّ. فالرياسة جنس قريب، والبعيد النسبة. / [[ص ٣٢٠]] وبعمومها خرج ولاية قرية وقضاء بلد. وتعلّقها بالدّين يُخرج الملوكيّة. وبالذّين يُخرج القضيّة. وبقيد الشخص بالإنساني يخرج الملك والجنّ لو أمكن. وبقيد الخلافة يخرج النبوة، لانطباق ما قبله عليها.

وأمّا الثاني، فاعلم أنّ البحث في الإمامة مبنيّ على خمسة مطالب، يُعبر عن كلّ واحد منها بكلمة، وهي: ما، وهل، وكيف، ولم، ومن.

والأوّل قولنا: ما الإمامة؟ وهي البحث عن تفسير هذه اللفظة في الاصطلاح العلمي.

* * *

النافع يوم الحشر/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

/ [[ص ١٠٣]] الأصل الرابع: الفصل السادس: في الإمامة:

وفيه مباحث وفائدة:

/ [[ص ١٠٥]] في أنّ الإمامة رئاسة عامّة في أمور الدّين والدنيا:

قال [أي العلامة الحليّ]: الفصل السادس: في الإمامة، وفيه مباحث:

المبحث الأوّل: الإمامة رئاسة عامّة في أمور الدّين والدنيا لشخص من الأشخاص نيابة عن النبيّ. وهي واجبة عقلاً، لأنّ الإمامة لطف، فإنّنا نعلم قطعاً أنّ الناس إذا كان لهم رئيس مرشد مطاع يتصف للمظلوم من الظالم ويردع الظالم عن ظلمه كانوا إلى الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد. وقد تقدّم أنّ اللطف واجب.

أقول: هذا البحث وهو بحث الإمامة من توابع النبوة وفروعها. والإمامة رئاسة عامّة في أمور الدّين والدنيا لشخص إنساني. فالرياسة جنس قريب، والجنس البعيد هو النسبة، وكونها عامّة فصل يفصلها عن ولاية القضاة والنوّاب. وفي أمور الدّين والدنيا بيان لمعلّقها، فإنّها كما تكون في الدّين فكذا في الدنيا. وكونها لشخص إنساني فيه إشارة إلى أمرين:

الأمر الأوّل: أنّ مستحقّها يكون شخصاً معيّناً معهوداً من الله تعالى ورسوله، لا أيّ شخص اتفق.

الأمر الثاني: أنّه لا يجوز أن يكون مستحقّها أكثر من واحد في عصر واحد، / [[ص ١٠٦]] وزاد بعض الفضلاء في التعريف:

الصادق على جميعها، فيكون قوله: (عامّة) فصل قريب مَيَز الإمامة عن مشاركتها في جنس قريب به يخرج سائر الرياسات التي لا عموم لها. فيكون الحدُّ حينئذٍ مركّباً من جنس قريب وفصل قريب، فيكون حدّاً تامّاً. ويكون مجموعة قوله: (رياسة عامّة) وبه تمّ الحدُّ. ويكون قوله: (في الدّين والدنيا) لا من تمام الحدِّ، بل هو بيان متعلّقها؛ لعوده إلى تفسير قوله: (عامّة)؛ لأنّ سائر الرياسات غيرها متعلّقها إمّا الدّين أو الدنيا والإمامة شاملة لهما؛ لأنّ مقتضى العموم ذلك. ويكون / [[ص ٥٢٩]] قوله: (لشخص من الأشخاص) بيان لمحلّها؛ لأنّها صفة لا تقوم إلّا بموصوف يكون محلّاً لها، ويبيّن أنّ ذلك المحلّ لا يكون متعدّداً، بل يجب أن يكون شخصاً واحداً.

[المراد من (لشخص) في التعريف]:

وقال: في قوله: (لشخص) دلالة على أمرين:

أحدهما: أنّه يجب أن يكون مستحقّ الإمامة في كلّ زمانٍ شخصاً واحداً، ولا يصحّ أن يكون في اثنين في وقتٍ واحدٍ بأن يكونا معاً متصرّفين. أمّا لو كانا معاً متصرّفين بشرائط الإمامة، إلّا أنّ المتصرّف في الرعيّة واحد منهما والآخر تابع له لكأنّه مستعدّد لقبولها بعده لم يكن ذلك محرّجاً لها عن الوحدة الشخصية.

/ [[ص ٥٣٠]] الثاني: أنّ فيه دلالة على أنّ مستحقّ الإمامة في كلّ زمانٍ مشخّص معيّن معهود من الله ورسوله، لا أيّ شخص اتّفق، وهذا إنّما هو على تقدير مذهب الإماميّة خاصّة، فيكون التعريف الشامل المستقيم على سائر المذاهب إنّما هو مجرد قوله: (الإمامة رياسة عامّة في الدّين والدنيا).

/ [[ص ٥٣١]] [عدم شمول هذا التعريف لسائر المذاهب]:

وبعض المتأخّرين من الأصحاب ردّ قول هذا القائل ومنع من أنّ الرياسة جنس قريب للإمامة وأنّ الجنس البعيد هو النسبة، وقال: إنّ النسبة ليست جنساً لسائر النسب حتّى تكون صادقة على الإمامة صدق النسبيّة البعيدة؛ لأنّها ليست داخلية في الأجناس، بل المحقّق أنّها من الأعراض العامّة؛ لأنّ الجنس لا بدّ أن يكون ذاتياً لما تحته والنسبة ليست كذلك، وكيف لا؟ وهي من الأمور الاعتباريّة الصرفة فتكون من العوارض الخارجة عن الماهيّة. وأمّا الرياسة فإنّها جنس بعيد بالنسبة إلى الإمامة؛ لكونها ليست تمام الجزء المشترك. وجعل الجنس القريب للإمامة هو مجموع قوله: (رياسة عامّة)، وجعل قوله: (في الدّين والدنيا

والجواب عن الأوّل: أنّ في العرف خصّ استعمال الشخص في الإنسان، إذ لا يقال عرفاً: إمام غير الإنسان.

وعن الثاني: أنّ رئاسة النائب المذكور خرجت بقيد (عامّة)، إذ النائب لا رئاسة له على إمامه، فلا حاجة إلى الزيادة كما زاد بعض الفضلاء.

وعن الثالث: بأنّ النبوّة إمامة أيضاً بقوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [البقرة: ١٢٤]، فيكون داخلية في التعريف، فيكون جامعاً لا مانعاً.

وهنا نظر، فإنّ موضوع البحث هنا ليس هو الرئاسة الشاملة للنبوّة، بل الرئاسة التي هي نيابة عنها، والتعريف غير مشعر به، فلا ولى أن يزداد في التعريف: نيابة عن النبي ﷺ.

شرح على الباب الحادي عشر (ج ٢) / الأحسائي (ق ١٠هـ):

[[ص ٥٢٧]] قال: الفصل السادس: في الإمامة، وفيه

مباحث:

الأوّل: الإمامة رياسة عامّة في أمور الدّين والدنيا لشخص من الأشخاص.

أقول: لمّا فرغ من مباحث النبوّة أردفها بمباحث الإمامة؛ لأنّها من توابعها ومتفرّعة عليها؛ لأنّها خلافة عنها، والخليفة تابع للمستخلف، والفرع تابع لأصله، فلهذا أخرها عنها وجعلها من لوازمها وتوابعها. ولمّا كان البحث عن الشيء مسبوqاً بتصوّره قدّم المصنّف هذا البحث. فبدأ فيه بتعريف الإمامة بطريق الرسم، فقال: الإمامة رياسة عامّة في أمور الدّين والدنيا لشخص من الأشخاص.

[القول بأنّ التعريف حدّ تامّ]:

فالرياسة قال بعضهم: إنّها الجنس القريب للإمامة، والجنس البعيد هو النسبة؛ / [[ص ٥٢٨]] لما تصوّره من أنّ الإمامة داخلية تحت مطلق النسبة الشاملة لجميع النسب؛ لأنّها نسبة بين الإمام والمؤتمّم، ومطلق النسبة الشاملة لجميع النسب جنس شامل لها ولكلّ نسبة، لكنّها ليست من تمام الجزء المشترك بين الإمامة وغيرها، فلهذا كانت جنساً بعيداً بالنسبة إليها. وأمّا الرياسة هي النسبة الخاصّة الواقعة بين رئيس ومرؤوس، فهي جنس قريب صادق على الإمامة وعلى كلّ رياسة؛ لأنّها بالنسبة إلى سائر الرياسات الصادقة على الإمامة وغيرها بتام الجزء المشترك

لشخص من الأشخاص) هو الفصل القريب؛ لأنه يتميز به النبوة عن الإمامة؛ لأن النبوة تقبل التشريك بخلاف الإمامة؛ فإنه لا يصحُّ الشركة فيها بين اثنين متصرفين. وعلى هذا لا يكون تعريف الإمامة أيضاً شاملاً لسائر المذاهب؛ فإنَّ الزيدية جَوَّزوا الاشتراك فيها بين اثنين وأكثر؛ لتجوزهم تعدُّد الأئمة في الأقطار المتباعدة.

/ [[ص ٥٣٢]] [قول الشارح بأنَّ التعريف رسمي]:

وأنا أقول: الذي يظهر لي أنَّ هذا التعريف رسمي لا حدي، فليس فيه ما يشتمل على الذاتيات لا جنساً ولا فصلاً، بل الرياسة المذكورة فيه من الأعراض الخارجة، وكذلك المميزات المذكورة في التعريف فإنَّها كلّها من الخواصِّ اللازمة. فهو في الحقيقة تعريف بعرض عامٍّ وخاصَّة لازمة أُقيمت مقامَ الأجناس والفصول؛ فإنَّ معرفة كون هذه الأمور العامَّة من الأجناس البعيدة أو القريبة وكون هذه المميزات المقيدة بها هذه الأمور العامَّة من الفصول من أعسر الأشياء؛ لتوقفها على معرفة كونها من الذاتيات، وأنَّ منها ما هو جزء مشترك ومنها ما هو مميِّز ذاتي، والاطلاع على ذلك وإقامة البرهان عليه يكاد لا يتيسَّر لأحد.

[إشكال على هذا التعريف بعدم كونه مانعاً]:

ومع هذا كلُّه فقد قال بعض العلماء: إنَّ هذا التعريف ناقص؛ لكونه ينطبق على منصوب الإمام العامِّ في جميع الأمور المفوض إليه عموم الولاية؛ فإنَّ هذا التعريف صادق عليه، فلا بدَّ من زيادة قيد لإخراجه. فقال في تعريف الإمامة: إنَّها / [[ص ٥٣٣]] رياسة عامَّة في أمور الدِّين والدنيا لشخص من الأشخاص بحقِّ الأصالة. فزاد في التعريف هذا القيد لإخراج هذا النائب؛ لأنَّ رياسته وإنَّ كانت عامَّة إلا أنَّها ليست بحقِّ الأصالة، بل بحقِّ النيابة.

[جواب عن هذا الإشكال]:

قيل عليه: إنَّه لا احتياج إلى زيادة هذا القيد؛ لأنَّ هذا النائب المذكور خرج عن التعريف بقوله: (عامَّة)؛ لأنه لا رياسة له على إمامه، فلم تكن رياسته عامَّة.

[زيادة قيد على هذا التعريف]:

وزاد آخرون في التعريف المذكور نيابةً عن النبي ﷺ، وقالوا: لا بدَّ من زيادة هذا القيد؛ لكون التعريف المذكور ينطبق على النبوة، فلا بدَّ من مميِّز.

[جواب عن هذه الزيادة]:

قيل عليه: إنَّ هذا القيد مستدرِك.

/ [[ص ٥٣٤]] أمَّا أولاً فلخروج النبوة من التعريف بقيد (لشخص)؛ فإنَّ وجوب شخصيَّة الإمام المستلزم لعدم جواز التشريك فيها بين اثنين مخرج للنبوة؛ لجواز التشريك فيها كما في موسى وهارون.

وأما ثانياً فلأنَّ النبوة إمامة أيضاً؛ لقوله تعالى في إبراهيم: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [البقرة: ١٢٤]. وكذلك يصدق على النبي اسم الخليفة؛ لقوله تعالى في آدم: ﴿إِنِّي جَاعِلُ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]، وقال في داود: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾ [ص: ٢٦]. فكانت النبوة والرسالة والخلافة والإمامة شيئاً واحداً متَّحدة المعنى، فقد تجتمع في شخص واحد وقد يفترقان في اثنين، ولم يزل الأمر في الأزمنة السابقة على جواز صدق كلِّ واحدٍ منهما على الآخر.

* * *

مجلي مرآة المنجي (ج ٣) / الأحسائي (ق ١٠هـ):

/ [[ص ١٠٨٧]] [وجوب الإمامة]:

قوله: فصل: ولمَّا كان النبي لا يجب بقاؤه ببقاء التكليف، واشتدَّت الحاجة إلى الحاكم الحاسم لموادِّ النزاع والقاطع لكيفيَّات التجاذب، وجب في العناية الأزليَّة وجود شخص قائم مقام النبي يكون موصوفاً بصفاته؛ ليكون خليفة له، فهو فرع النبي، فلا بدَّ من المشابهة بينهما؛ لوجوب كون الفرع شبيهاً بأصله وكون الخليفة تابعاً لمستخلفة متَّصفاً بصفاته وإلا لم يكن خليفة له، مع أنَّه لطف للمكلفين في القيام بالأوامر والنواهي، وكلُّ لطف واجب، فلا بدَّ من وجوده ونصبه؛ ليتَّمَّ الغرض، وذلك هو الإمام، فالإمامة واجبة.

[تعريف الإمامة]:

قال: الإمامة هي الولاية التي توجب لصاحبها التصرُّف في العالم العنصريِّ وتدييره بإصلاح فساده وإظهار الكمالات فيه؛ لا اختصاص صاحبها بعناية إلهيَّة توجب له قوَّة في نفسه لا يمنعها الاشتغال بالبدن عن الاتِّصال بالعالم العلويِّ واكتساب العلم الغيبيِّ منه في حالة الصحَّة واليقظة، بل تجمع بين الأمرين؛ لما فيها من القوَّة التي تسع الجانبين.

[سبب تقييد اكتساب العلم الغيبيِّ بحالة الصحَّة واليقظة]:

أقول: إنَّما قيِّد بحالة الصحَّة واليقظة؛ لأنَّ المريض الذي قد

الأولياء، فكما أن النفس دون العقل فالوليّ دون النبيّ، وكذلك الإلهام دون الوحي، فالعلم اللدنيّ علم الأنبياء والأولياء، فأماً علم الوحي فخاصّ بالرُّسُل موقوف عليهم.

[الفرق بين الرسالة والنبوة]:

وفرق بين الرسالة والنبوة؛ فإنّ النبوة قبول النفس القدسيّة حقائق المعلومات والمعقولات عن جوهر العقل الأوّل، والرسالة تبليغ تلك المعلومات والمعقولات إلى المستعدين والتابعين، وربّما يتفق القبول لنفس من النفوس ولا يتأتّى لها التبليغ؛ لعذر من الأعذار وسبب من الأسباب. والعلم اللدنيّ يكون لأهل النبوة والولاية وهذه المرتبة لا تُنال بمجرد التعلّم الإنسانيّ، بل إنّها يتمكّن / [[ص ١٠٩٠]] المرء من هذه المرتبة بالعلم الإلهيّ السماويّ؛ فإنّه تعالى إذا أراد بعبد خيراً رفع الحجاب بين نفسه وبين النفس الكلّيّة الذي هو اللوح المحفوظ، فتظهر فيها أسرار المكوّنات وتنقش فيها معاني المكوّنات، فيعبّر عنها بما يشاء لمن يشاء من عباده. وحقيقة الحكمة إنّما تُنال بالعلم اللدنيّ، فما لم تبلغ النفس هذه المرتبة لا تكون حكيماً؛ لأنّ الحكمة من مواهب الله تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦٩].

[دوام احتياج الخلق إلى الإلهام]:

واعلم أنّ الوحي إذا انقطع وباب الرسالة إذا انسدّ استغنى الناس عن الرُّسُل وإظهار الدعوة بعد تصحيح الحجّة وتكميل الدّين، وليس من الحكمة إظهار زيادة الفائدة من غير حاجة. فأماً باب الإلهام فلا ينسدّ ومدد نور النفس الكلّيّة لا ينقطع؛ لدوام الضرورة واحتياج النفوس إليه وإلى تأكيد وتجديد وتذكير في كلّ زمان وعصر وأوان. فالناس لمّا استغنوا عن الرسالة والدعوة واحتاجوا إلى التذكير والتنبيه - لاستغراقهم في هذه الوسواس وانهاكهم في هذه الشهوات - فالله تعالى فتح باب الإلهام عليهم رحمةً وعنايةً، وهياً الأمور ورتّب المراتب؛ ليُعلم أنّ الله لطيف بعباده يرزق من يشاء بغير حساب. وهذا أيضاً لمن أمعن النظر فيه وتدبّر معانيه فيه دلالة ظاهرة وحجّة قاطعة على وجوب نصب الوليّ وتهيئة الأسباب له.

/ [[ص ١٠٩١]] [اشتغال الإمامة المطلقة على النبوة والخلافة

عنها]:

قال: وهي بهذا المعنى تشتمل النبوة والخلافة عنها المسماة

انحلّت قواه وضعفت حواسّه وآلته بسبب المرض قد يعرض لنفسه التفات إلى الجانب / [[ص ١٠٨٨]] العلويّ؛ لضعف العلاقة البدنيّة حينئذٍ، فإذا كانت في التعلّق الصحيّ قد انصلحت بالأفكار الصحيحة والعلوم الرسميّة، ثمّ عرض لها ضعف العلاقة بالمرض، يحصل لها التفات إلى نفسها، فتدرك ذاتها إدراكاً تامّاً ويُتوصّل بذلك إلى إدراك الروحانيّات والحقائق الغيبية، فتطلّع على بعض المعلومات الغائبة.

وكذا في حال النوم؛ فإنّ النفس إذا تحلّت بواسطة النوم عن التصرفات الحسيّة والتعلّقات الجزئيّة وكانت سليمة من قيد الخيال المضاف ومن استيلاء شيء من الأخلاط ومن غلبة شيء من أمور اليقظة والاهتمام بأمر من أحوالها، بل كانت سليمة من هذه العوائق، فإنّها عند هذه الشروط قد تتعلّق ببعض مظاهر عالم المثال، بل وقد تصل إليه، فتشاهد الصور الشبحيّة الكائنة فيه، بل وإذا كانت قويّة الاستعداد قد تتجاوز إلى عالم الروحانيّات من العقول والنفوس، فتشاهد ما هناك مشاهدة حقّة، وذلك هو معنى المنام الصادق، حتّى إنّّه قد لا يحتاج إلى التعبير، وذلك بعض أجزاء الوحي، حتّى إنّ كثيراً من الأنبياء كانت نبوتهم بطريق المنام.

فالإمامة ليس اكتسابها للعلم الغيبيّ بأحد هذين الأمرين، بل في حالة صحته ويقظته يدرك العلم الغيبيّ لقوة نفسه وعدم ممانعة العلاقة لها.

[الفرق بين العلم اللدنيّ و علم الوحي]:

وهذا العلم الغيبيّ المسمّى بالعلم اللدنيّ المشار إليه في قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ [الكهف: ٦٥]، وقوله ﴿كَلَّمَ فِي حَقِّ نَبِيِّنَا ﷺ﴾: ﴿وَعَلَّمَكْ مَا / [[ص ١٠٨٩]] لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾ [النساء: ١١٣]. والعلم اللدنيّ هو الذي لا واسطة في حصوله بين النفس والبارئ تعالى وإنّما هو كالضوء من سراج الغيب يقع على قلب صافٍ لطيفٍ فارغٍ. وذلك لأنّ المعلوم كلّها موجودة في جوهر النفس الكلّيّة الأزليّة وهو من الجواهر العالية الأوّليّة وهو بالنسبة إلى العقل الأوّل كنسبة حواء إلى آدم. وقد تبين أنّ العقل الأوّل الكلّيّ أشرف وأقوى وأكمل وأقرب إلى البارئ تعالى من النفس الكلّيّة، والنفس الكلّيّة أعزّ وألطف وأشرف من سائر المخلوقات. فمن إفاضة العقل الكلّيّ يتولّد الوحي ومن إشراق النفس الكلّيّة يتولّد الإلهام، والوحي حلية الأنبياء، والإلهام زينة

يكون ولياً. فالولاية مبدأ النبوة، وإذا كانت مبدأ لها كانت سابقة عليها وعلّة في حصولها، فتكون ولاية النبي المطلقة أجل وأعلى وأشرف من نبوته.

وأما ثانياً: فلأنّ الولاية أعلى منها رتبة؛ لأنّ مبدأها الوحدة المطلقة التي هي مقام «لا يسعني ملك مقرب»، وكمال النبوة من جهة الكثرة الحاصلة بسبب الردّ إليها بعد مقام الوحدة المشار إليها في قوله: «إني أباهي بكم الأمم»، ولا ريب أنّ / [[ص ١٠٩٣]] مقام الوحدة أجل وأعلى من مقام الكثرة، فتكون قوّة النبوة من الولاية، فتكون أشرف منها.

وأما ثالثاً: فلأنّ الولاية أكمل حيطةً وأوسع محالاً وأبسط حقيقة؛ لكونها كالجنس الداخل تحتها سائر الولايات والجامعة لأصناف الكمالات؛ لدخول النبوة تحتها من حيث إنّها ولاية خاصّة داخلية تحت مطلق الولاية، والأعمّ أشرف وأكمل من الأخصّ.

[تفسير كون الولاية أكمل حيطةً وأوسع محالاً وأبسط حقيقة]:

أقول: أمّا كمال حيظتها فباعتبار كثرة أشخاصها على أشخاص النبوة؛ فإنّ الأولياء أكثر عدداً من الأنبياء. وأمّا سعة محالها فباعتبار سعة دائرتها دون دائرة النبوة؛ لأنّ دائرة الولاية محيطة بدائرة النبوة؛ لدخولها في ضمنها من حيث العموم والخصوص المطلق؛ فإنّ كلّ نبيّ وليّ ولا عكس، فالولاية أعمّ، فتكون متّسعة المحالّ عظيمة الدائرة بسبب كثرة الوجود الخارجي وتعدّد الأشخاص.

وأما بساطة حقيقتها فباعتبار وحدتها وعدم تركيبها من شيء بخلاف النبوة؛ فإنّها مركّبة عن الولاية المطلقة؛ لأنّها ولاية خاصّة مقيدة بكونها ولاية النبوة، وقد عرفت أنّ المطلق والعامّ جزء المقيد والخاصّ.

/ [[ص ١٠٩٤]] [النبوة أعلى من الولاية الخاصّة]:

قال: وأمّا الولاية الخاصّة - أعني المأخوذة من مقام النبوة - فالنبوة أعلى وأشرف وأكمل منها؛ ضرورة أنّ الأصل أشرف من فرعه؛ فإنّ نبوة النبيّ مبدأ لتلك الولاية ومتقدّمة عليها، فتكون أشرف منها من تلك الحيثية.

وأيضاً فإنّ ظهور هذه الولاية عن النبوة كظهور نور القمر عن نور الشمس؛ لما عرفت من توفّقها عليها واستفادتها منها،

بالإمامة الخاصّة، قال تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [البقرة: ١٢٤]. وتسمّى الخلافة المطلقة المشار إليها بقوله (عزّ من قائل): ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]، وقوله: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾ [ص: ٢٦]؛ لأنّه يخلفه في العلم والرياسة؛ لأنّه أقرب إليه من الباقي، يصل الفيض إليهم بتوسّطه، كما أنّ حُفَاطَ الْمَلِكِ وَصُلَاحِهِ عَلَى الْمَلِكِ خِلَافُهُ، فكذا حُفَاطَ الْعُلُومِ الْحَقِيقِيَّةِ وَالْقَائِمُونَ بِحُجَجِ اللَّهِ وَبَيِّنَاتِهِ وَمُصَلِّحُو بَرِيَّتِهِ خِلَفَاءُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ عَلَى خَلْقِهِ. فالإمامة والولاية والخلافة إذا أخذت على الوجه المطلق كانت في الحقيقة شيئاً واحداً ألفاظاً مترادفةً.

[الإمامة الخاصّة]:

وقد تؤخّذ بالمعنى الأخصّ، فتكون الإمامة والخلافة والولاية يُراد بها التصرف المذكور المأخوذ من النبوة، بحيث يُلاحظ فيها كون الكماليّة المشتمل عليها ذلك الشخص المجتمع فيه شرائط الخلافة والولاية بسبب قربه من مشكاة النبوة وأخذ العلوم الحقيقية والكمالات النفسانية عنها، فيكون بينها وبين النبوة عموم وخصوص مطلق؛ لصدق (كلّ نبيّ وليّ وخليفة وإمام) ولا عكس؛ فإنّ مرتبة النبوة أقوى من مرتبة الولاية الخاصّة؛ لأنّ هذه الولاية مبدؤها النبوة؛ فإنّ بلوغ الوليّ الخاصّ مرتبة الولاية إنّما بسبب الفيض عليه / [[ص ١٠٩٢]] من ولاية النبوة بخاصية كمال متابعتها له وقوّة سلوكه مواطئ أقدم مقاماته حتّى يصير متكماً بجميع كمالاته، فيقوم مقامه في الولاية والخلافة، فهو مقتبس لها من مشكاة النبوة مستفيداً لأنوارها منه بغير واسطة شيء خارج، فيوجب له الاستغناء عن المرشد والمعلم، بل يفيض عليه الكمال الأعلى والنور الأسنى بسبب مقابلة نفسه لنفسه وشدة اتّصالها بها وحسن صقلتها، فينطبع فيها جميع صورها المنتقشة فيها من عالم الغيب؛ لكون نفسه نفساً قدسيّة كنفسه في شدة اتّصالها بالعالم العلويّ وجمعها بين القوتين، إلّا أنّ ذلك الاتّصال لها مشروط باتّصالها بمشكاة النبوة التي هي الطريق لها إلى الوصول إلى ذلك الاتّصال.

[مرتبة الولاية المطلقة أجل من مرتبة النبوة]:

فعلّم ممّا ذكرناه أنّ مرتبة الولاية المطلقة أجل وأعلى وأشرف من مرتبة النبوة.

أمّا أولاً: فلأنّ الولاية مبدأ لها؛ لأنّ النبيّ لا يكون نبياً حتّى

العلتين، إلا أننا نقول: لَمَّا بَيَّنَّا في ما سلف أن الإمام متصرف في مادة العالم العنصري فيكون بالنسبة إلى جميع الأشخاص كالنفس بالنسبة إلى البدن في تديره وإصلاحه وإظهار الكمالات فيه، فجميع العالم بالنسبة إليه كالبدن الواحد، فيجب أن يكون هو بالنسبة إلى العالم كالنفس الواحدة. فكما لا يجوز اجتماع نفسين على بدن واحد كذا لا يصح اجتماع إمامين في عصر واحد، كما لا يصح اجتماع علتين على / [[ص ١٠٩٦]] معلول واحد شخصي. وأيضاً المقصود من الإمام هو إصلاح نظام العالم، فإن كان الواحد يحصل منه ذلك الغرض كان وجود الآخر خالياً عن الفائدة، فيمتنع إيجاده في الحكمة، وإن لم يكن المقصود حاصلًا بذلك الواحد لك يكن ذلك مستحقاً للولاية؛ للزوم العبيثية في نصبه؛ لعدم حصول الغرض المقصود من نصبه، فلا بد من شخص يحصل منه المقصود، فلا يكون إلا واحداً.

[متعلق الإمامة]:

قال: وأما قولهم: (في أمور الدين والدنيا) فإنه بيان لمتعلقها؛ فإنها كما تكون متعلقة بأمور الدين فهي متعلقة بأمور الدنيا؛ لأنها المكتملة للنوع في الأمور المعاشية والمعادية على ما تقرر في ولاية النبوة؛ لما بين الخليفة والنبى من المشابهة وإلا لما تحققت الخلافة عنه. فكما أن ولاية النبى ورياسته متعلقة بهما كذلك ولاية الخليفة ورياسته من غير فرق.

وعرفوا النبوة بأنها الإخبار عن الله بغير واسطة بشر، فجعلوا النبوة متعلقة بأخذ الوحي والإتيان بالأحكام النافعة عن الله تعالى بطريق الوحي بمشاهدة الملائكة، وجعلوا الإمامة قائمة مقامها في كل ما لها إلا في ذلك التلقي؛ فإنه يتلقاها بواسطة. ولا بعد بين ما ذكره في هاتين المرتبتين وبين ما أشرنا إليه مما هو طريق أهل الإشارة من حيث المفهوم وإن كان التحقيق يظهر على صفحات كلام أهل الإشارة.

* * *

الحاجة إلى الإمام:

كمال الدين / الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ):

[[ص ٣٤]] الخليفة قبل الخليفة:

أما بعد فإن الله تبارك وتعالى يقول في محكم كتابه: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...﴾ الآية [البقرة: ٣٠]، فبدأ ﷻ بالخليفة قبل الخليفة، فدلل ذلك على أن

فهي عكس لشعاعها وظل لها. ولهذا عرفها أهل العبارة بأن الإمامة رياسة عامة في أمور الدين والدنيا لشخص إنساني، وقالوا: إن الرياسة العامة كالجنس يشمل الرياسة المطلقة الشاملة لمطلق الولاية الداخل فيها النبوة وغيرها.

[الولاية الخاصة لا تقبل التشريك]:

وقولهم: (لشخص إنساني) لتخرج الولاية المطلقة الشاملة للنبوة؛ لأنها لا تختص بشخص واحد؛ لجواز حصولها في أكثر من واحد وقبول النبوة والولاية المطلقة للتشريك بين اثنين كما في موسى وهارون. وأما الإمامة - أعني الولاية الخاصة - فلا تصلح أن تكون في عصر واحد لأكثر من شخص واحد؛ لأن الخلق باعتبار الولي كالمعلول في الفيض واستفادة الكمال، والولي كالعلة في الإفاضة والتعليم، فلو اجتمع اثنان في عصر واحد متصرفان لتوارد علتان على معلول واحد شخصي، هذا خلف.

وأيضاً فإنه بسبب اختلاف دواعي المكلفين واستيلاء الشهوة والغضب على طباعهم قد يحصل الاختلاف في الرغبات المستلزم لاختلال نظام النوع المقصود في العناية بإصلاحه ببقائه على الاجتماع وعدم الاختلاف؛ لأن الولاية لا تقتضي / [[ص ١٠٩٥]] القهر على الدواعي إلا بسبيل السياسة المدنية لا أزيد من ذلك.

وأيضاً فإن تبعية كل مكلف لأحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، مع أنه يجب عليه الاتباع، فإن كان لكل واحد منهما تحقق الاجتماع للعلتين على المعلول الواحد، هذا خلف.

[دخول في الاستدلال بالوجهين الأخيرين]:

أقول: أما الوجهان الأخيران فلا يخلو الاستدلال بهما من دخل:

أما الأول: فلائته يجري على قواعد الجمهور من حيث التفويض فيها إلى الخلق، وأما على القواعد الإمامية فكاد لا يستقيم.

وأما الثاني: فإن لقائل أن يقول: هذا إنما يتم على تقدير القول بوجود اتباع الكل لكل واحد منها، والقائل الذي يقول بجواز الاثنين لا يقول بذلك، بل يقول: إن كل قسم من أقسام الخلق يجب عليه اتباع إمامه الذي نصب لهم، وحيث لا يلزم اجتماع علتين على معلول واحد ولا الترجيح بلا مرجح. وهذا الإيراد يصح إيراده على الوجه الأول من حيث إن اللازم فيه هو اجتماع

العظيم كما جرت به العادة في الشاهد، فكيف وأتى ينجو صاحب الاختيار من عذاب الله وقد شهدت عليه ملائكة الله أولهم وآخرهم، وكيف وأتى يُعذَّب صاحب النصّ وقد شهدت له ملائكة الله كلهم؟

وله وجه آخر وهو أنّ الفضيلة في الخليفة باقية إلى يوم القيامة، ومن زعم أنّ / [[ص ٣٦]] الخليفة أراد به النبوة فقد أخطأ من وجه، وذلك أنّ الله ﷻ وعد أنّ يستخلف من هذه الأمة [الفاضلة] خلفاء راشدين كما قال (جلّ وتقدّس): ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يُعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾ [النور: ٥٥]، ولو كانت قضية الخلافة قضية النبوة أوجب حكم الآية أنّ يبعث الله ﷻ نبياً بعد محمد ﷺ، وما صحّ قوله: ﴿وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، فثبت أنّ الوعد من الله ﷻ ثابت من غير النبوة، وثبت أنّ الخلافة تخالف النبوة بوجه، وقد يكون الخليفة غير نبيّ ولا يكون النبيّ إلا خليفة.

وآخر هو أنّه ﷻ أراد أنّ يظهر باستعباده الخلق بالسجود لآدم ﷺ نفاق المنافق وإخلاص المخلص كما كشفت الأيام والخبر عن قناعيهما أعني ملائكة الله والشيطان، ولو وكلّ ذلك المعنى - من اختيار الإمام - إلى من أضرر سوءاً لما كشفت الأيام عنه بالتعرّض، وذلك أنّه يختار المنافق من سمحت نفسه بطاعته والسجود له، فكيف وأتى يوصل إلى ما في الضمائر من النفاق والإخلاص والحسد والداء الدفين.

ووجه آخر وهو أنّ الكلمة تتفاضل على أقدار المخاطب والمخاطب، فخطاب الرجل عبده يخالف خطاب سيّده، والمخاطب كان الله ﷻ، والمخاطبون ملائكة الله أولهم وآخرهم، والكلمة العموم لها مصلحة عموم كما أنّ الكلمة الخصوص لها مصلحة خصوص، والثبوت في العموم أجلّ من الثبوت في الخصوص، كالتوحيد الذي هو عموم على عامة خلق الله يخالف الحجّ والزكاة وسائر أبواب الشرع الذي هو خصوص، فقوله ﷻ: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ دلّ على أنّ فيه معنى من معاني التوحيد لما أخرجه مخرج العموم، والكلمة إذا جاورت الكلمة في معنى لزمها ما لزم أختها

الحكمة في الخليفة أبلغ من الحكمة في الخليفة، فلذلك ابتداءً به لأنّه سبحانه حكيم والحكيم من يبدأ بالأهمّ دون الأعمّ، وذلك تصديق قول الصادق جعفر بن محمد عليه السلام حيث يقول: «الْحُجَّةُ قَبْلَ الْخَلْقِ، وَمَعَ الْخَلْقِ، وَبَعْدَ الْخَلْقِ»، ولو خلق الله ﷻ الخليفة خلوا من الخليفة لكان قد عرّضهم للتلف، ولم يردع السفيه عن سفهه بالنوع الذي توجب حكمته من إقامة الحدود وتقويم المفسد. واللحظة الواحدة لا تُسوِّغ الحكمة ضرب صفح عنها إنّ الحكمة تعمّ كما أنّ الطاعة تعمّ، ومن زعم أنّ الدنيا تخلو ساعة من إمام لزمه أنّ يصحّح مذهب البراهمة في إبطاهم الرسالة، ولولا أنّ القرآن نزل بأنّ محمداً ﷺ خاتم الأنبياء / [[ص ٣٥]] لوجب كون رسول في كلّ وقت، فلمّا صحّ ذلك ارتفع معنى كون الرسول بعده وبقيت الصورة المستدعية للخليفة في العقل، وذلك أنّ الله تقدّس ذكره لا يدعو إلى سبب إلا بعد أن يُصوّر في العقول حقائقه، وإذا لم يصوّر ذلك لم تتسق الدعوة ولم تثبت الحجّة، وذلك أنّ الأشياء تألف أشكالها وتنبو عن أضدادها، فلو كان في العقل إنكار الرُّسل لما بعث الله ﷻ نبياً قطّ.

مثال ذلك الطبيب يعالج المريض بما يوافق طباعه، ولو عاجله بدواء يخالف طباعه أدّى ذلك إلى تلفه، فثبت أنّ الله أحكم الحاكمين لا يدعو إلى سبب إلا وله في العقول صورة ثابتة، وبالخليفة يستدلّ على المستخلف كما جرت به العادة في العامة والخاصّة، وفي المعارف متى استخلف ملك ظالماً استدلّ بظلم خليفته على ظلم مستخلفه، وإذا كان عادلاً استدلّ بعدله على عدل مستخلفه، فثبت أنّ خلافة الله توجب العصمة ولا يكون الخليفة إلا معصوماً.

وجوب طاعة الخليفة:

ولمّا استخلف الله ﷻ آدم في الأرض أوجب على أهل السماوات الطاعة له، فكيف الظنُّ بأهل الأرض، ولمّا أوجب الله ﷻ على الخلق الإيثار بملائكة الله وأوجب على الملائكة السجود لخليفة الله، ثمّ لمّا امتنع ممنوع من الجنّ عن السجود له أحلّ الله به الذلّ والصغار والدمار، وأخزاه ولعنه إلى يوم القيامة، علمنا بذلك رتبة الإمام وفضله، وأنّ الله تبارك وتعالى لمّا أعلم الملائكة أنّه جاعل في الأرض خليفة أشهدهم على ذلك، لأنّ العلم شهادة، فلزم من ادّعى أنّ الخلق يختار الخليفة أن تشهد ملائكة الله كلهم عن آخرهم عليه، والشهادة العظيمة تدلّ على الخطب

ويتصوّر عند المستدلّ إذا استدلّ على الله ﷻ بأفعاله المحكمة وجلالته الجليلة أنّه جلّ عن أن يلتبس عليه معنى أو يستعجم عليه حال فإنّه لا يعجزه شيء في السماوات والأرض، والسبيل في هذه الآية المتشابهة كالسبيل في أخواتها من الآيات المتشابهات أنّها تردّ إلى المحكمات ممّا يقطع به ومعه العذر للمتطرّق إلى السفه والإلحاد.

فقوله: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ يدلّ على معنى هدايتهم لطاعة جليلة مقترنة بالتوحيد، نافية عن الله ﷻ الخلع والظلم وتضييع الحقوق وما تصحّ به ومعه الولاية، فتكمل معه الحجّة، ولا يبقى لأحد عذر في إغفال حقّ.

وأخرى أنّه ﷻ إذا علم استقلال أحد من عباده لمعنى من معاني الطاعات ندبه له حتّى تحصل له به عبادة ويستحقّ معها مشوبة على قدرها ما لو أغفل ذلك جاز أن يغفل جميع معاني حقوق خلقه أوّلهم وآخرهم، جلّ الله عن ذلك، فللقوام بحقوق الله وحقوق خلقه مشوبة جليلة متى فكّر فيها مفكّر عرف / [[ص ٣٩]] أجزاءها إذ لا وصول إلى كلّها لجلالها وعظم قدرها، وأحد معانيها وهو جزء من أجزائها أنّه يسعد بالإمام العادل النملة والبعوضة والحيوان أوّلهم وآخرهم بدلالة قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، ويدلّ على صحّة ذلك قوله ﷻ في قصّة نوح ﷺ: ﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً﴾ [نوح: ١٠ و ١١]، ثمّ من المدارك ما ينتفع به الإنسان وسائر الحيوان، وسبب ذلك الدعاة إلى دين الله والهداة إلى حقّ الله، فمشوبته على أقداره، وعقوبته على من عانده بحسابه، ولهذا نقول: إنّ الإمام يحتاج إليه لبقاء العالم على صلاحه.

وقد أخرجت الأخبار التي رويتها في هذا المعنى في هذا الكتاب في باب العلة التي يحتاج من أجلها إلى الإمام.

ليس لأحد أن يختار الخليفة إلا الله ﷻ:

وقول الله ﷻ: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾، (جاعل) منون صفة الله التي وصف بها نفسه، وميزانه قوله: ﴿إِنِّي خَالِقُ بَشَرًا مِنْ طِينٍ﴾ [ص: ٧١]، فنوّته ووصف به نفسه، فمن ادّعى أنّه يختار الإمام وجب أن يخلق بشراً من طين، فلمّا بطل هذا المعنى بطل الآخر إذ هما في حيّز واحد.

ووجه آخر: وهو أنّ الملائكة في فضلهم وعصمتهم لم

إذا / [[ص ٣٧]] جمعها معنى واحد، ووجه ذلك أنّ الله سبحانه علم أنّ من خلقه من يوحدّه ويأتمر لأمره، وأنّ لهم أعداء يعيبنهم ويستبيحوا حريمهم، ولو أنّه ﷻ قصر الأيدي عنهم جبراً وقهراً لبطلت الحكمة وثبت الإجبار رأساً وبطل الثواب والعقاب والعبادات، ولمّا استحال ذلك وجب أن يدفع عن أوليائه بضرب من الضروب لا تبطل به ومعه العبادات والمثوبات، فكان الوجه في ذلك إقامة الحدود كالقطع والصلب والقتل والحبس وتحصيل الحقوق، كما قيل: ما يزع السلطان أكثر ممّا يزع القرآن، وقد نطق بمثله قوله ﷻ: ﴿لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِنَ اللَّهِ﴾ [الحشر: ١٣]، فوجب أن ينصب ﷻ خليفة يقصر من أيدي أعدائه عن أوليائه ما تصحّ به ومعه الولاية، لأنّه لا ولاية مع من أغفل الحقوق وضيع الواجبات ووجب خلعه في العقول، جلّ الله تعالى عن ذلك.

والخليفة اسم مشترك لأنّه لو أنّ رجلاً بنى مسجداً ولم يؤدّن فيه ونصب فيه مؤدّناً كان مؤدّنه، فأما إذا أدّن فيه أياماً ثمّ نصب فيه مؤدّناً كان خليفته، وكذلك الصورة في العقول والمعارف متى قال البندار: هذا خليفتي كان خليفته على البندرة لا على البريد والمظالم، فكذلك القول في صاحبي البريد والمظالم، ثبت أنّ الخليفة من الأسماء المشتركة فكان من صفة الله تعالى ذكره الانتصاف لأوليائه من أعدائه، فوكّل من ذلك معنى إلى خليفته، فلهذا الشأن استحقّ معنى الخليفة دون معنى أن يتخذ شريكاً معبوداً مع الله سبحانه، ولهذا من الشأن قال الله تبارك وتعالى لإبليس: ﴿يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ﴾، ثمّ قال ﷻ: ﴿بِيَدَيَّ اسْتَكْبَرْتُ﴾ [ص: ٧٥]، وذلك أنّه يقطع العذر ولا يوهم أنّه خليفة شارك الله في وحدته، فقال - بعد ما عرفت أنّه خلق الله - / [[ص ٣٨]] ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ﴾، ثمّ قال: ﴿بِيَدَيَّ اسْتَكْبَرْتُ﴾، واليد في اللغة قد تكون بمعنى النعمة، وقد كان لله ﷻ عليه نعمتان حوتا نعماً، كقوله ﷻ: ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ [لقمان: ٢٠]، وهما نعمتان حوتا نعماً لا تحصى، ثمّ غلظ عليه القول بقوله ﷻ: ﴿بِيَدَيَّ اسْتَكْبَرْتُ﴾ كقول القائل: بسيفي تقاتلني، وبرمحي تطاعني؟ وهذا أبلغ في القبح وأشنع، فقوله ﷻ: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ كانت كلمة متشابهة أحد وجوها أنّه يتصوّر عند الجاهل أنّ الله ﷻ يستشير خلقه في معنى التبس عليه

الآراء، وقضية الخليفة موضوعة على الأسماء والأسماء موضوعة على السماع، فصَحَّ به ومعه مذهبنا في الإمام أنه يصحُّ بالنص والإشارة، فأما باب الإشارة فمضمرة في قوله ﷺ: «ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ» [البقرة: ٣١]، فباب العرض مبني على الشخص والإشارة، وباب الاسم مبني على السمع، فصَحَّ معنى الإشارة والنص جميعاً.

* * *

[ص ٢٤٠] وتصديق قولنا: إن الإمام يحتاج إليه لبقاء العالم على صلاحه أنه ما عذَّب الله ﷺ أُمَّةً إِلَّا وَأَمْرٌ نَبِيَّهَا بالخروج من بين أظهرهم، كما قال الله ﷻ في قصة نوح ﷺ: «حَتَّى إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ» [هود: ٤٠] منهم، وأمره الله (جلَّ وعزَّ) أن يعتزل عنهم مع أهل الإيمان به ولا يبقى مختلطاً بهم، وقال ﷺ: «وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ» [هود: ٣٧]، وكذلك قال ﷻ في قصة لوط ﷺ: «فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا أَمْرَاتِكَ إِنَّهُ مُصِيبُهَا مَا أَصَابَهُمْ» [هود: ٨١]، فأمره الله ﷻ بالخروج من بين أظهرهم قبل أن أنزل العذاب بهم لأنه لم يكن (جلَّ وعزَّ) لينزل عليهم ونبيه لوط ﷺ بين أظهرهم، وهكذا أمر الله ﷻ كلَّ نبيٍّ أراد هلاك أُمَّته أن يعتزلها كما قال إبراهيم ﷺ: «[ص ٢٤١] خَوْفًا بِذَلِكَ قَوْمِهِ: «وَأَعْتَزَلْتُكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَأَدْعُوا رَبِّي عَسَىٰ أَلَّا أَكُونَ بِدُعَاءِ رَبِّي شَقِيًّا» [٨] فَلَمَّا اعْتَزَلْتَهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ» [مريم: ٤٨، ٤٩]، أهلك الله ﷻ الذين كانوا آذوه وعتوه وألقوه في الجحيم وجعلهم الأسفلين ونجَّاه ولوطاً كما قال الله تعالى: «وَجَجَّيْنَاهُ وَلُوطًا إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا لِلْعَالَمِينَ» [الأنبياء: ٧١]، ووهب الله [جلَّتْ عظمتها] لإبراهيم إسحاق ويعقوب كما قال ﷻ: «وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً وَكُلًّا جَعَلْنَا صَالِحِينَ» [الأنبياء: ٧٢]، وقال الله ﷻ لنبيه محمد ﷺ: «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ» [الأنفال: ٣٣].

وَرَوِيَ فِي الْأَخْبَارِ الصَّحِيحَةِ عَنْ أُنْمَتِنَا ﷺ أَنَّ مَنْ رَأَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَوْ وَاحِدًا مِنَ الْأَنْمَةِ (صلوات الله عليهم) قَدْ دَخَلَ مَدِينَةً أَوْ قَرْيَةً فِي مَنَامِهِ فَإِنَّهُ أَمِنَ لِأَهْلِ تِلْكَ الْمَدِينَةِ أَوْ الْقَرْيَةِ مِمَّا يَخَافُونَ وَيَحْذَرُونَ وَبُلُوعٍ لِمَا يَأْمُلُونَ وَيَرْجُونَ.

يصلحوا لاختيار الإمام حتى تولى الله ذلك بنفسه دونهم، واحتجَّ به على عامة خلقه أنه لا سبيل لهم إلى اختياره لما لم يكن للملائكة سبيل إليه مع صفائهم ووفائهم وعصمتهم ومدح الله إياهم في آيات كثيرة، مثل قوله سبحانه: «بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ» [الأنبياء: ٢٦ و ٢٧]، وكقوله ﷻ: «لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» [التحریم: ٦].

/ [ص ٤٠] ثم إن الإنسان بما فيه من السفه والجهل كيف وأتى يستتب له ذلك، فهذا والأحكام دون الإمامة مثل الصلاة والزكاة والحج وغير ذلك لم يكمل الله ﷻ شيئاً من ذلك إلى خلقه، فكيف وكل إليهم الأهم الجامع للأحكام كلها والحقائق بأسرها؟ وجوب وحدة الخليفة في كل عصر:

وفي قوله ﷻ: (خليفة) إشارة إلى خليفة واحدة ثبت به، ومعه إبطال قول من زعم أنه يجوز أن تكون في وقت واحد أئمة كثيرة، وقد اقتصر الله ﷻ على الواحد، ولو كانت الحكمة ما قالوه وعبروا عنه لم يقتصر الله ﷻ على الواحد، ودعوانا محاذٍ لدعواهم، ثم إن القرآن يرجح قولنا دون قولهم، والكلمتان إذا تقابلتا ثم رجح إحداهما على الأخرى بالقرآن، كان الرجحان أولى.

لزوم وجود الخليفة:

ولقوله ﷻ: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ...» الآية في الخطاب الذي خاطب الله ﷻ به نبيه ﷺ: «رَبُّكَ» من أصحَّ الدليل على أنه سبحانه يستعمل هذا المعنى في أُمَّته إلى يوم القيامة، فإن الأرض لا تخلو من حجة له عليهم، ولو لا ذلك لما كان لقوله: (رَبُّكَ) حكمة وكان يجب أن يقول: (رَبِّهِمْ)، وحكمة الله في السلف كحكمته في الخلف لا يختلف في مرَّ الأيام وكرَّ الأعوام، وذلك أنه ﷻ عدل حكيم لا يجمعه وأحداً من خلقه نسب، جلَّ الله عن ذلك.

* * *

[ص ٤٦] علم الله ﷻ آدم الأسماء كلها. والحكمة في ذلك أيضاً أنه لا وصول إلى الأسماء ووجوه الاستعدادات إلا من طريق السماع، والعقل غير متوجه إلى ذلك، لأنه لو أبصر عاقل شخصاً من بعيد أو قريب لما توصل إلى استخراج اسمه ولا سبيل إليه إلا من طريق السماع، فجعل الله ﷻ العمدة في باب الخليفة السماع، ولما كان كذلك أبطل به باب الاختيار إذ الاختيار من طريق

٢ - حَدَّثَنَا أَبِي عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَيْسَى بْنِ عُبَيْدٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحَكَمِ وَعَلِيُّ بْنُ الْحَسَنِ، عَنْ نَافِعِ الْوَرَّاقِ، عَنْ هَارُونَ بْنِ خَارِجَةَ، قَالَ لِي هَارُونَ بْنُ سَعْدِ الْعَجَلِيِّ: قَدْ مَاتَ إِسْمَاعِيلُ الَّذِي كُنْتُمْ تَمُدُّونَ أَعْنَاقَكُمْ إِلَيْهِ، وَجَعَفَرُ شَيْخٌ كَبِيرٌ يَمُوتُ عَدَاً أَوْ بَعْدَ عَدٍ، فَتَبْقُونَ بِأَبَا إِمَامٍ، فَلَمْ أَدْرِ مَا أَقُولُ لَهُ، فَأَخْبَرْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِمَقَالَتِهِ، فَقَالَ: «هِيَئَاتَ هِيَئَاتَ أَبِي اللَّهِ وَاللَّهِ أَنْ يَنْقَطِعَ هَذَا الْأَمْرُ حَتَّى يَنْقَطِعَ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ، فَإِذَا رَأَيْتَهُ فَقُلْ لَهُ: هَذَا مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ يَكْبُرُ وَيُزَوِّجُهُ فَيُؤَلِّدُ لَهُ وَلَدٌ فَيَكُونُ خَلْفًا إِنْ شَاءَ اللَّهُ».

فهذا أبو عبد الله الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ يحلف بالله أنه لا ينقطع هذا الأمر حتى ينقطع الليل والنهار، والفترات بين الرُّسُلِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ كانت جائزة لأن الرُّسُلَ مبعوثه بشرائع الملة وتجديدها ونسخ بعضها بعضاً، وليس الأنبياء والأئمة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ كذلك ولا لهم ذلك لأنه لا ينسخ بهم شريعة ولا يُجَدِّدُ بهم ملة، وقد علمنا أنه كان بين نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ / [[ص ٦٨٦]] وإبراهيم، وبين إبراهيم وموسى، وبين موسى وعيسى، وبين عيسى ومحمد عَلَيْهِمُ السَّلَامُ أنبياء وأوصياء كثيرون، وإنما كانوا مذكرين لأمر الله، مستحفظين مستودعين لما جعل الله تعالى عندهم من الوصايا والكتب والعلوم وما جاءت به الرُّسُلُ عن الله عَلَيْهِمُ السَّلَامُ إلى أممهم، وكان لكل نبيٍّ منهم مذكر عنه ووصيٌّ يُؤدِّي ما استحفظه من علومه ووصاياه، فلما ختم الله عَلَيْهِمُ السَّلَامُ الرُّسُلَ بمحمد عَلَيْهِ السَّلَامُ لم يجز أن يخلو الأرض من وصيٍّ هادٍ مذكر يقوم بأمره ويؤدِّي عنه ما استودعه، حافظاً لما ائتمنه عليه من دين الله عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فجعل الله عَلَيْهِمُ السَّلَامُ ذلك سبباً لإمامة منسوقة منظومة متصلة ما اتصل أمر الله عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، لأنه لا يجوز أن تندرُس آثار الأنبياء والرُّسُلِ وأعلام محمد عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وملته وشرائعه وفرائضه وسننه وأحكامه أو تنسخ أو تعفى عليها آثار رسول آخر وشرائعه إذ لا رسول بعده عَلَيْهِمُ السَّلَامُ ولا نبيٍّ.

والإمام ليس برسول ولا نبيٍّ ولا داعٍ إلى شريعة ولا ملة غير شريعة محمد عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وملته، فلا يجوز أن يكون بين الإمام والإمام الذي بعده فترة، فالفترات جائزة بين الرُّسُلِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وفي الإمامة غير جائزة، فلذلك وجب أنه لا بد من إمام محجوج به.

ولا بد أيضاً أن يكون بين الرسول والرسول - وإن كان بينهما فترة - إمام وصيٍّ يلزم الخلق حجته ويؤدِّي عن الرُّسُلِ ما جاؤوا به عن الله تعالى، ويُنَبِّه عباده على ما أغفلوا، ويبيِّن لهم ما جهلوا،

وفي حديث هشام مع عمرو بن عبيد حجة في الانتفاع بالحجة الغائب عَلَيْهِ السَّلَامُ، وذلك أن القلب غائب عن سائر الجوارح لا يرى بالعين ولا يشمُّ بالأنف ولا يذاق بالفم ولا يلمس باليد وهو مدبرٌ لهذه الجوارح مع غيبته عنها وبقاؤها على صلاحها ولو لم يكن القلب لانفسد تدبير الجوارح ولم تستقم أمورها فاحتيج إلى القلب لبقاء الجوارح على صلاحها كما احتيج إلى الإمام لبقاء العالم على صلاحه، ولا قوة إلا بالله.

وكما يعلم مكان القلب من الجسد بالخبر فكذلك يعلم مكان الحجة الغائب عَلَيْهِ السَّلَامُ بالخبر، وهو ما ورد عن الأئمة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ من الأخبار في كونه بمكة وخروجه منها في وقت ظهوره، ولسنا نعني بالقلب المضغ التي من اللحم لأن بها لا يقع الانتفاع للجوارح وإنما نعني بالقلب اللطيفة التي جعلها الله عَلَيْهِمُ السَّلَامُ في هذه المضغ لا تدرك بالبصر وإن كشف عن تلك المضغ، ولا تلمس ولا تذاق / [[ص ٢٤٢]] ولا توجد إلا بالعلم بها لحصول التمييز واستقامة التدبير من الجوارح والحجة بتلك اللطيفة على الجوارح [قائمة ما وجدت والتكليف لها لازم ما بقيت فإذا عُدِمَت تلك اللطيفة انفسد تدبير الجوارح وسقط التكليف عنها، فكما يجوز أن يحتجَّ الله عَلَيْهِمُ السَّلَامُ بهذه اللطيفة الغائبة عن الحواس على الجوارح فكذلك جائز أن يحتجَّ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ على جميع الخلق بحجة غائب عنهم به يدفع عنهم وبه يرزقهم وبه ينزل عليهم الغيث، ولا قوة إلا بالله.

* * *

/ [[ص ٦٨٥]] قال مصنف هذا الكتاب عَلَيْهِ السَّلَامُ: إن قوما قالوا بالفترة واحتجوا بها، وزعموا أن الإمامة منقطعة كما انقطعت النبوة والرسالة من نبيٍّ إلى نبيٍّ ورسول إلى رسول بعد محمد عَلَيْهِمُ السَّلَامُ.

فأقول - وبالله التوفيق -: إن هذا القول مخالف للحق لكثرة الروايات التي وردت أن الأرض لا تخلو من حجة إلى يوم القيامة ولم تخل من لدن آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ إلى هذا الوقت، وهذه الأخبار كثيرة شائعة قد ذكرتها في هذا الكتاب، وهي شائعة في طبقات الشيعة وفرقتها لا ينكرها منهم منكر، ولا يجحدتها جاحد، ولا يتأولها متأول، وأن الأرض لا تخلو من إمام حيٍّ معروفٍ إمَّا ظاهر مشهور، أو خاف مستور، ولم يزل إجماعهم عليه إلى زماننا هذا، فالإمامة لا تنقطع ولا يجوز انقطاعها لأنها متصلة ما اتصل الليل والنهار.

ابن عثمان الأحمري، عن بشير النبال، عن أبي جعفر / [ص ٦٨٨] الباقير وأبي عبد الله الصادق عليه السلام، قالاً: «جاءت ابنة خالد بن سنان العبيسي إلى رسول الله ﷺ، فقال لها: مرحباً يا ابنة أخي، وصافحها وأذناها وبسط لها رداءه، ثم اجلسها إلى جنبه، ثم قال: هذه ابنة نبي صبيعه قومه خالد بن سنان العبيسي».

وكان اسمها حياة ابنة خالد بن سنان.

وبعد فلولا الكتاب المنزل وما أخبرنا الله تعالى به على لسان نبينا المرسل ﷺ وما اجتمعت عليه الأمة من النقل عنه عليه السلام في الخبر الموافق للكتاب أنه لا نبي بعده لكان الواجب اللازم في الحكمة أن لا يجوز أن يخلو العباد من رسول منذر ما دام التكليف لازماً لهم، وأن تكون الرسل متواترة إليهم على ما قال الله ﷻ: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرًا كُلِّ مَا جَاءَ أُمَّةٌ رُسُولُهَا كَذَّبُوهُ فَأَتْبَعْنَا بَعْضَهُمْ بَعْضًا﴾ [المؤمنون: ٤٤]، وبقوله ﷻ: ﴿لَيْلًا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]، لأن علتهم لا تنزاح إلا بذلك كما حكى تبارك وتعالى عنهم في قوله ﷻ: ﴿لَوْ لَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نُنزِلَ وَنَخْرُجَ﴾ [طه: ١٣٤].

فكان من احتجاج الله ﷻ جواب ذلك أن قال: ﴿قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالذِّكْرِ قُلْتُمْ قَلِمًا فَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [آل عمران: ١٨٣]، فعمل العباد مع التكليف لا تنزاح إلا برسول منذر مبعوث إليهم ليقوم أودهم ويخبرهم بمصالح أمورهم ديناً ودنياً، وينصف مظلومهم من ظالمهم، ويأخذ حق ضعيفهم من قويهم، وحجة الله ﷻ لا تلزمهم إلا بذلك.

فلما أخبرنا ﷻ أنه قد ختم أنبياءه ورسله بمحمد ﷺ سلمنا لذلك وأيقنا أنه لا رسول بعده، وأنه لا بد لنا ممن يقوم مقامه وتلزمنا حجة الله به، وتنزاح به علتنا، لأن الله ﷻ قال في كتابه لرسوله ﷺ: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ [الرعد: ٧]، ولأن الحاجة منا إلى ذلك دائمة فينا ثابتة إلى انقضاء الدنيا وزوال / [ص ٦٨٩] التكليف والأمر والنهي عنا، فإن ذلك الهادي لا يكون مثل حالنا في الحاجة إلى من يقومه ويؤدبه ويهديه إلى الحق، ولا يحتاج إلى مخلوق منا في شيء من علم الشريعة ومصالح الدين والدنيا، بل مقومه وهاديه الله ﷻ بما يلهمه كما أهم أم موسى عليه السلام، وهداها إلى ما كان فيه نجاتها ونجاة موسى عليه السلام من فرعون وقومه.

ليعلموا أن الله ﷻ لم يتركهم سدى، ولم يضرب عنهم الذكر صفحاً، ولم يدعهم من دينهم في شبهة، ولا من فرائضه التي وظفها عليهم في حيرة، والنبوة والرسالة سنة من الله ﷻ، والإمامة فريضة، والسُنن تنقطع ويجوز تركها في حالات، والفرائض لا تزول ولا تنقطع بعد محمد ﷺ، وأجل الفرائض وأعظمها خطراً الإمامة التي تؤدى بها الفرائض والسُنن، وبها كمل الدين وتمت النعمة، فالأئمة من آل محمد ﷺ لأنه لا نبي بعده، / [ص ٦٨٧] ليحملوا العباد على محجة دينهم، ويلزمهم سبيل نجاتهم، ويُنَبِّههم موارد هلكتهم، ويبيّنوا لهم من فرائض الله ﷻ ما شدّ عن أفهامهم، ويهدوهم بكتاب الله ﷻ إلى مرشد أمورهم، فيكون الدين بهم محفوظاً لا تعترض فيه الشبهة، وفرائض الله ﷻ بهم مؤداة لا يدخلها باطل، وأحكام الله ماضية لا يلحقها تبديل ولا يزيلها تغيير.

فالرسالة والنبوة سنن، والإمامة فرض، وفرائض الله ﷻ الجارية علينا بمحمد لازمة لنا ثابتة لا تنقطع ولا تتغير إلى يوم القيامة، مع أننا لا ندفع الأخبار التي رويت أنه كان بين عيسى ومحمد ﷺ فترة لم يكن فيها نبي ولا وصي ولا ننكرها، ونقول: إنها أخبار صحيحة ولكن تأويلها غير ما ذهب إليه مخالفونا من انقطاع الأنبياء والأئمة والرسل عليهم السلام.

وإنما معنى الفترة أنه لم يكن بينهما رسول ولا نبي ولا وصي ظاهر مشهور كمن كان قبله، وعلى ذلك دل الكتاب المنزل أن الله (جل وعز) بعث محمداً ﷺ على حين فترة من الرسل، لا من الأنبياء والأوصياء، ولكن قد كان بينه وبين عيسى عليه السلام أنبياء وأئمة مستورون خائفون، منهم خالد بن سنان العبيسي نبي لا يدفعه دافع ولا ينكره منكر لتواطؤ الأخبار بذلك عن الخاص والعام وشهرته عندهم، وأن ابنته أدركت رسول الله ﷺ ودخلت عليه، فقال النبي: «هذه ابنة نبي صبيعه قومه خالد بن سنان العبيسي»، وكان بين مبعثه ومبعث نبينا محمد ﷺ خمسون سنة، وهو خالد بن سنان بن بعث بن مريطة بن مخزوم بن مالك بن غالب بن قطيعة بن عيس، حدثني بذلك جماعة من أهل الفقه والعلم.

٣ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ بْنِ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْوَلِيدِ الْخَزَائِيُّ وَالسَّنْدِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ الْبَزَّازِيُّ جَمِيعاً، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَمِيرٍ، عَنْ أَبَانَ

وحجة لازمة يضطر المحجوجين به إلى الإقرار بإمامته لكي يتبين المؤمن المحق [بذلك] من الكافر المبطل المعاند الملبس على الناس بالأكاذيب والمخاريق وزخرف القول، وصنوف التأويلات للكتاب والأخبار، لأن المعاند لا يقبل البرهان.

فإن احتج محتج من أهل الإلحاد والعناد بالكتاب وأنه الحجة التي يستغنى بها عن الأئمة الهداة لأن فيه تبياناً لكل شيء، ولقول الله ﷻ: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨].

قلنا له: أما الكتاب فهو على ما وصفته، (فيه تبيان كل شيء) منه منصوص مبيّن، ومنه ما هو مختلف فيه، فلا بد لنا من مبيّن يبيّن لنا ما قد اختلفنا فيه إذ لا يجوز فيه الاختلاف لقوله ﷻ:

﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، ولا بد للمكلفين من مبيّن يبيّن براهين واضحة تُبهر العقول وتلزم بها الحجة، كما لم يكن فيها مضى بد من مبيّن لكل أمة ما اختلف فيه من / [ص ٦٩١] كتابها بعد نبياها، ولم يكن ذلك لاستغناء أهل التوراة بالتوراة وأهل الزبور بالزبور وأهل الإنجيل بالإنجيل، وقد أخبرنا الله ﷻ عن هذه الكتب أن فيها هدى ونوراً يحكم بها النبيون، وأن فيها حكم ما يحتاجون إليه.

ولكنه ﷻ لم يكلهم إلى علمهم بها فيها، وواتر الرُّسل إليهم، وأقام لكل رسول علماً ووصياً وحجة على أمته، أمرهم بطاعته والقبول منه إلى ظهور النبي الآخر، لئلا تكون لهم عليه حجة، وجعل أوصياء الأنبياء حكماً بما في كتبهم، فقال تعالى: ﴿يُحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءً﴾ [المائدة: ٤٤].

ثم إنه ﷻ قطع عنا بعد نبينا ﷺ الرُّسل ﷻ وجعل لنا هداة من أهل بيته وعترته يهدوننا إلى الحق، ويجلون عنا العمى، وينفون الاختلاف والفرقة، معصومين قد أمنا منهم الخطأ والزلل، وقرن بهم الكتاب، وأمرنا بالتمسك بهما، وأعلمنا على لسان نبيه ﷺ أننا لا نضل ما إن تمسكنا بهما، ولولا ذلك ما كانت الحكمة توجب إلا بعثة الرُّسل ﷻ إلى انقطاع التكليف عنا، وبين الله ﷻ ذلك في قوله لنبية: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ [الرعد: ٧]، فله الحجة البالغة علينا بذلك.

والرُّسل والأنبياء والأوصياء (صلوات الله عليهم) لم تخل الأرض منهم، وقد كانت لهم فترات من خوف وأسباب لا

فعلم الإمام ﷺ كلّه من الله ﷻ ومن رسول الله ﷺ فبذلك يكون عالماً بما في الكتاب المنزل وتنزيله وتفسيره، وتأويله ومعانيه، وناسخه ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه، وحلاله وحرامه، وأوامره وزواجره، ووعدته ووعدته، وأمثاله وقصصه، لا برأي وقياس، كما قال الله ﷻ: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣].

والدليل على ذلك ما اجتمعت الأمة على نقله من قول رسول الله ﷺ: «إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِ لَنْ تَضِلُّوا كِتَابَ اللَّهِ ﷻ وَعَتْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي، وَإِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ».

وبقوله ﷻ: «الْأئمة من أهل بيتي، لا تعلموهم فإنهم أعلم منكم»، فأعلمنا ﷻ فقال: إنه مخلف فينا من يقوم مقامه في هدايتنا وفي معرفته علم الكتاب، وإن الأمة ستفارقها إلا من عصمه الله ﷻ بلزومها فأنقذه باتباعها من الضلالة والردى ضماناً منه صحيحاً يؤدّيه عن الله ﷻ إذ لم يكن ﷻ من المتكلفين، ولم يتبع إلا ما يوحى إليه أن من تمسك بهما لن يضل، وأتمها لن يفترقا حتى يردا عليه الحوض.

وبقوله ﷻ: «إن أمتي ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة، منها فرقة ناجية، واثنين وسبعين فرقة في النار».

فقد أخرج ﷻ من تمسك بالكتاب والعترة من الفرق الهالكة وجعله من الناجية بما قال ﷻ: «إِنَّهُ مَنْ تَمَسَّكَ بِمَا لَنْ يَضِلَّ».

/ [ص ٦٩٠] وبقوله ﷻ: «إِنَّ فِي أُمَّتِهِ مَنْ يَمُرُّ مِنَ الدِّينِ كَمَا يَمُرُّ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ، وَالْمَارِقُ مِنَ الدِّينِ قَدْ فَارَقَ الْكِتَابَ وَالْعِتْرَةَ، فَقَدْ دَلَّنَا ﷻ بِمَا أَعْلَمْنَا أَنَّ فِيهَا خَلْفَهُ فِينَا غِنَى عَنْ إِرْسَالِ اللَّهِ ﷻ الرَّسُلَ إِلَيْنَا وَقَطْعاً لِعُدْرِنَا وَحِجَّتِنَا، وَوَجَدْنَا الْأُمَّةَ بَعْدَ نَبِيِّهَا ﷻ قَدْ كَثُرَ اخْتِلَافُهَا فِي الْقُرْآنِ وَتَنْزِيلِهِ وَسُورِهِ وَأَيَاتِهِ وَفِي قِرَاءَتِهِ وَمَعَانِيهِ وَتَفْسِيرِهِ وَتَأْوِيلِهِ، وَكُلٌّ مِنْهُمْ يَحْتَجُّ لِمَذْهَبِ بَيِّنَاتٍ مِنْهُ، فَعَلِمْنَا أَنَّ الَّذِي يَعْلَمُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ هُوَ الَّذِي قَرَنَهُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَرَسُولَهُ ﷻ بِالْكِتَابِ الَّذِي لَا يَفَارِقُهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ».

ومع هذا فإنه لا بد أن يكون مع هذا الهادي المقرون بالكتاب حجة ودلالة يبيّن بهما من الخلق المحجوجين به المحتاجين إليه، ويكون بهما في صفاته وعلمه وثباته خارجاً عن صفاتهم غنياً بما عنده عنهم، تثبت بذلك معرفتهم عند الخلق، دلالة معجزة،

[الأنبياء: ٢٠]، فلو كان الفتور ذهاباً عن الشيء وذاته لكانت الآية محالاً، لأن الملائكة ينامون والنائم في غاية الفتور، والنائم لا يُسبِّحُ لأنه إذا نام فتر عن التسبيح، والنوم بمنزلة الموت لأن الله ﷻ يقول: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾ [الزمر: ٤٢]، ويقول: ﴿هُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ﴾ [الأنعام: ٦٠]، والنائم فاطر بمنزلة الميت، والذي لا ينام ولا تأخذه سنة ولا نوم ولا يدركه فتور هو الله الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، والخبر دليل على ذلك.

٨ - حَدَّثَنَا أَبِي ﷺ، قَالَ: حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مُوسَى الْوَرَّاقِ، عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقِدِ الْعَطَّارِ، قَالَ: قَالَ لِي بَعْضُ أَصْحَابِنَا: أَخْبِرْنِي عَنِ الْمَلَائِكَةِ أَيَّامُونَ؟ قُلْتُ: لَا أَدْرِي، فَقَالَ: يَقُولُ اللَّهُ ﷻ: ﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ ۝﴾، ثُمَّ قَالَ: أَلَا أُطْرِفُكَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ فِيهِ بَشِيءٌ؟ قَالَ: فَقُلْتُ: بَلَى، فَقَالَ: سُئِلَ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ: «مَا مِنْ حَيٍّ إِلَّا وَهُوَ يَنَامُ مَا خَلَا اللَّهُ وَحْدَهُ ﷻ، وَالْمَلَائِكَةُ يَنَامُونَ»، فَقُلْتُ: يَقُولُ اللَّهُ ﷻ: ﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ ۝﴾، فَقَالَ: «أَنْفَاسُهُمْ تَسْبِيحٌ».

فالفرة إنما هي الكف عن إظهار الأمر والنهي.

واللغة تدلُّ على ذلك، يقال: فتر فلان عن طلب فلان، وفتر عن مطالبته، وفتر عن حاجته، وإنما ذلك تراخ عنه، وكف لا بطلان الشخص والعين، ومنه قول الرجل: أصابتنى فترة، أي ضعف.

وقد احتج قوم بقول الله ﷻ لِنَبِيِّهِ: ﴿لِئِنْ دَرَقُوا مَا آتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ﴾ [القصص: ٤٦]، وقول الله ﷻ: ﴿وَمَا آتَيْنَاهُمْ مِنْ كُتُبٍ يَدْرُسُونَهَا وَمَا أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمْ﴾ [ص: ٦٩٤] قَبْلَكَ مِنْ نَذِيرٍ ۝ [سبأ: ٤٤]، فجعلوا هذا دليلاً على أنه لم يكن بين عيسى ﷺ وبين محمد ﷺ نبي ولا رسول ولا حجة، وهذا تأويل بين الخطأ لأن النذر إنما هم الرُّسُلُ خاصَّة دون الأنبياء والأوصياء، لأن الله ﷻ يقول لِمُحَمَّدٍ ﷺ: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ ۝﴾ [الرعد: ٧].

فالنذر هم الرُّسُلُ والأنبياء والأوصياء هداة، وفي قوله ﷻ: ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ ۝﴾ دليل على أنه لم تخل الأرض من هداة في كلِّ قوم وكلِّ عصر تلزم العباد الحجة لله ﷻ بهم من الأنبياء والأوصياء.

يظهرون فيها دعوة، ولا يبدون أمرهم إلا لمن أمنوه، حتى بعث الله ﷻ محمداً ﷺ فكان آخر أوصياء عيسى ﷺ رجل يقال له: (أبي)، وكان يقال له: (بالط) أيضاً.

٤ - حَدَّثَنَا أَبِي ﷺ، قَالَ: حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى وَحُمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْحَطَّابِ وَيَعْقُوبُ بْنُ يَزِيدَ الْكَاتِبُ وَأَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَالٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بَكْرِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: «الَّذِي تَنَاهَتْ إِلَيْهِ وَصِيَّةُ عَيْسَى بْنِ مَرْيَمَ ﷺ رَجُلٌ يُقَالُ لَهُ: (أَبِي)».

/ [[ص ٦٩٢]] ٥ - وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ ﷺ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ وَسَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ جَمِيعاً، عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ الْكَاتِبِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَمَّنْ حَدَّثَهُ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: «كَانَ آخِرَ أَوْصِيَاءِ عَيْسَى ﷺ رَجُلٌ يُقَالُ لَهُ: (بِالط)».

٦ - وَحَدَّثَنَا أَبِي وَحُمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ ﷺ، قَالَا: حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: حَدَّثَنَا الْهَيْثَمُ بْنُ أَبِي مَسْرُوقٍ النَّهْدِيُّ وَحُمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْجُبَّارِ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ سَهْلٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ دُرُسْتِ بْنِ أَبِي مَنْصُورِ الْوَاسِطِيِّ وَغَيْرِهِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: «كَانَ سَلْمَانَ الْفَارِسِيُّ ﷺ قَدْ أَتَى غَيْرَ وَاحِدٍ مِنَ الْعُلَمَاءِ وَكَانَ آخِرَ مَنْ أَتَى (أَبِي)، فَكَثَّ عِنْدَهُ مَا شَاءَ اللَّهُ، فَلَمَّا ظَهَرَ النَّبِيُّ ﷺ قَالَ أَبِي: يَا سَلْمَانُ، إِنَّ صَاحِبَكَ الَّذِي تَطْلُبُهُ بِمَكَّةَ قَدْ ظَهَرَ، فَتَوَجَّهْ إِلَيْهِ سَلْمَانُ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ».

٧ - حَدَّثَنَا أَبِي وَحُمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ ﷺ، قَالَا: حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: حَدَّثَنَا جَمَاعَةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا الْكُوفِيِّينَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَرِيعٍ، عَنْ أُمِّهِ بْنِ عَلِيٍّ الْقَيْسِيِّ، قَالَ: حَدَّثَنِي دُرُسْتُ ابْنُ أَبِي مَنْصُورِ الْوَاسِطِيِّ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا الْحَسَنِ الْأَوَّلَ يَعْنِي مُوسَى ابْنَ جَعْفَرِ ﷺ: أَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَحْجُوجاً بِأَبِي؟ قَالَ: «لَا، وَلَكِنَّهُ كَانَ مُسْتَوْدَعاً لَوْصَايَاهُ، فَسَلَّمَهَا إِلَيْهِ ﷺ»، قَالَ: قُلْتُ: فَدَفَعَهَا إِلَيْهِ عَلَى أَنَّهُ كَانَ مَحْجُوجاً بِهِ؟ فَقَالَ: «لَوْ كَانَ مَحْجُوجاً بِهِ لَمَا دَفَعَ إِلَيْهِ الْوَصَايَا»، قُلْتُ: فَمَا كَانَ حَالُ أَبِي؟ قَالَ: «أَقْرَبَ بِالنَّبِيِّ ﷺ وَبِهَا جَاءَ بِهِ وَدَفَعَ إِلَيْهِ الْوَصَايَا وَمَاتَ أَبِي مِنْ يَوْمِهِ».

فقد دلَّ ذلك على أن الفترة هي الاختفاء والسر والامتناع من الظهور وإعلان / [[ص ٦٩٣]] الدعوة لا ذهاب شخص وارتفاع عين الذات والإتيية، وقد قال الله ﷻ في قصة الملائكة ﷺ: ﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ ۝﴾

عَنْ سَاعَةَ وَغَيْرِهِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «نَزَلَتْ هَذِهِ آيَةٌ فِي الْقَائِمِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ ﴿١٦﴾» [الحديد: ١٦].

١٣ - وَهَذَا الْإِسْنَادُ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ الْمِثْمِيِّ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ مُؤَمِّنِ الطَّاقِ، عَنْ سَلَامِ بْنِ الْمُسْتَنِيرِ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا» [الحديد: ١٧]، قَالَ: «يُحْيِيهَا اللَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالْقَائِمِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَعْدَ مَوْتِهَا [يَعْنِي] بِمَوْتِهَا كَفَرِ أَهْلِهَا، وَالْكَافِرُ مَيِّتٌ».

/ [[ص ٦٩٦]] ١٤ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ يَحْيَى الْجُلُودِيُّ الْبَصْرِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ زَكَرِيَّا الْجَوْهَرِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرِ بْنِ عِمْرَانَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ سَعْدِ بْنِ طَرِيفٍ، عَنِ الْأَصْبَغِ بْنِ نُبَاتَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: أَفْضَلُ الْكَلَامِ قَوْلُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَفْضَلُ الْخَلْقِ أَوْلَ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَقِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَنْ أَوْلَ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ؟ قَالَ: أَنَا، وَأَنَا نُورٌ بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَوْحَدُهُ وَأُسَبِّحُهُ وَأُكَبِّرُهُ وَأُقَدِّسُهُ وَأُحْمَدُهُ، وَيَتَلَوْنِي نُورٌ شَاهِدٌ مِنِّي، فَقِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَنْ الشَّاهِدُ مِنْكَ؟ فَقَالَ: عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ، أَخِي وَصَفِيِّ وَوَزِيرِي وَخَلِيفَتِي وَوَصِيِّ وَإِمَامِ أُمَّتِي وَصَاحِبِ حَوْضِي وَحَامِلِ لَوَائِي، فَقِيلَ لَهُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَمَنْ يَتَلَوُهُ؟ فَقَالَ: الْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ سَيِّدَا شَبَابِ أَهْلِ الْجَنَّةِ، ثُمَّ الْأئِمَّةُ مِنْ وُلْدِ الْحُسَيْنِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ».

١٥ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَبَانَ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الْكِنَانِيِّ، عَنْ جَدِّهِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنْزَلَ عَلَى نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كِتَابًا قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَهُ الْمَوْتُ فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ، هَذَا الْكِتَابُ وَصِيَّتِكَ إِلَى النَّجِيبِ مِنْ أَهْلِكَ، فَقَالَ: وَمَنْ النَّجِيبُ مِنْ أَهْلِي يَا جَبْرَيْلُ؟ فَقَالَ: عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ، وَكَانَ عَلَى الْكِتَابِ خَوَاتِيمٌ مِنْ ذَهَبٍ، فَدَفَعَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَأَمَرَهُ أَنْ يَفْكَ خَاتَمًا وَيَعْمَلَ بِهَا فِيهِ، فَفَكَ عَلَيْهِ السَّلَامُ خَاتَمًا وَعَمَلَ بِهَا فِيهِ، ثُمَّ دَفَعَهُ إِلَى ابْنِهِ الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَفَكَ خَاتَمًا وَعَمَلَ بِهَا فِيهِ، ثُمَّ دَفَعَهُ إِلَى الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَفَكَ خَاتَمًا فَوَجَدَ فِيهِ أَنْ أُخْرِجَ بِقَوْمِكَ إِلَى الشَّهَادَةِ، وَلَا شَهَادَةَ لَهُمْ إِلَّا مَعَكَ، وَأَشْرَ نَفْسِكَ لِلَّهِ تَعَالَى فَفَعَلَ، ثُمَّ دَفَعَهُ إِلَى عَلِيِّ بْنِ

فالهداة من الأنبياء والأوصياء لا يجوز انقطاعهم ما دام التكليف من الله عَلَيْهِ السَّلَامُ لازماً للعباد لأنهم يؤذون عن النذر، وجائز أن تنقطع النذر كما انقطعت بعد النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فلا نذير بعده.

٩ - حَدَّثَنَا أَبِي وَمُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ وَيَعْقُوبُ بْنُ بُرَيْدٍ جَمِيعاً، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِمْسَى، عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ مُحَمَّدِ ابْنِ مُسْلِمٍ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فِي قَوْلِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ ﴿٧﴾»، فَقَالَ: «كُلُّ إِمَامٍ هَادٍ لِكُلِّ قَوْمٍ فِي زَمَانِهِمْ».

١٠ - حَدَّثَنَا أَبِي عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عِمْسَى، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ، عَنْ بُرَيْدِ بْنِ مُعَاوِيَةَ الْعَجَلِيِّ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَا مَعْنَى: «إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ ﴿٧﴾»، فَقَالَ: «الْمُنذِرُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَعَلِيُّ الْهَادِي، وَفِي كُلِّ وَقْتٍ وَزَمَانٍ إِمَامٌ مَنَّا يَهْدِيهِمْ إِلَى مَا جَاءَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ».

والأخبار في هذا المعنى كثيرة، وإنما قال الله عَلَيْهِ السَّلَامُ لرسوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لِنُنذِرَ قَوْمًا مَا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ»، أي ما جاءهم رسول قبلك بتبديل شريعة / [[ص ٦٩٥]] ولا تغيير ملة ولم ينف عنهم الهداة والدعاة من الأوصياء، وكيف يكون ذلك وهو عَلَيْهِ السَّلَامُ يحكي عنهم في قوله: «وَأَقْسُمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَيَكُونُنَّ أَهْدَى مِنْ إِحْدَى الْأُمَمِ فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا ﴿٤٢﴾» [فاطر: ٤٢]، فهذا يدل على أنه قد كان هناك هادٍ يدهم على شرائع دينهم، لأنهم قالوا ذلك قبل أن يبعث محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

ومما يدل على ذلك الأخبار التي ذكرناها في هذا المعنى وفي هذا الكتاب، ولا قوة إلا بالله.

١١ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكِّلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرِ الْحَمِيرِيِّ، قَالَ: حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ طَرِيفٍ، عَنْ صَالِحِ بْنِ أَبِي حَمَّادٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ، عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «مَنْ مَاتَ وَلَيْسَ لَهُ إِمَامٌ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً»، فَقُلْتُ لَهُ: كُلُّ مَنْ مَاتَ وَلَيْسَ لَهُ إِمَامٌ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً؟ قَالَ: «نَعَمْ، وَالْوَأَقِفُ كَافِرٌ، وَالنَّاصِبُ مُشْرِكٌ».

١٢ - أَخْبَرَنِي عَلِيُّ بْنُ حَاتِمٍ فِيمَا كَتَبَ إِلَيَّ، قَالَ: حَدَّثَنَا حُمَيْدُ بْنُ زِيَادٍ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ سَاعَةَ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ الْمِثْمِيِّ،

١٩ - وَهَذَا الْإِسْنَادُ، عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبٍ، قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «سَيَأْتِي فِي مَسْجِدِكُمْ ثَلَاثَاهُ وَثَلَاثَةٌ عَشَرَ رَجُلًا - يَعْنِي مَسْجِدَ مَكَّةَ -، يَعْلَمُ أَهْلُ مَكَّةَ أَنَّهُ لَمْ يَلِدْهُمْ آبَاؤُهُمْ وَلَا أجدَادُهُمْ، عَلَيْهِمُ السُّيُوفُ مَكْتُوبٌ عَلَى كُلِّ سَيْفٍ كَلِمَةٌ تَفْتَحُ أَلْفَ كَلِمَةٍ، فَيَبْعَثُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى رِيحًا فَتَنَادِي بِكُلِّ وَادٍ: هَذَا الْمُهْدِيُّ يُقْضِي بِقَضَاءِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ عَلَيْهِمَا [و] لَا يُرِيدُ عَلَيْهِ بَيْتَهُ».

٢٠ - وَهَذَا الْإِسْنَادُ، عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبٍ، قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِذَا قَامَ الْقَائِمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمْ يَقُمْ بَيْنَ يَدَيْهِ أَحَدٌ مِنْ خَلْقِي الرَّحْمَنِ إِلَّا عَرَفَهُ صَالِحٌ هُوَ أَمْ طَالِحٌ، لِأَنَّ فِيهِ آيَةً لِلْمُتَوَسِّمِينَ وَهِيَ بِسَبِيلِ مُقِيمٍ».

٢١ - وَهَذَا الْإِسْنَادُ، عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبٍ، قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «دَمَانٌ فِي الْإِسْلَامِ حَالٌ مِنَ اللَّهِ ﷻ لَا يَقْضِي فِيهَا أَحَدٌ بِحُكْمِ اللَّهِ حَتَّى يَبْعَثَ اللَّهُ ﷻ الْقَائِمَ مِنْ أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَيَحْكُمُ فِيهَا بِحُكْمِ اللَّهِ ﷻ لَا يُرِيدُ عَلَى ذَلِكَ بَيْتَهُ: الزَّانِي الْمَحْصَنُ يَرْجُمُهُ، وَمَنْعُ الزَّكَاةِ يَضْرِبُ رَقَبَتَهُ».

٢٢ - وَهَذَا الْإِسْنَادُ، عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبٍ، قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى الْقَائِمِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى ظَهْرِ النَّجْفِ، فَإِذَا اسْتَوَى عَلَى ظَهْرِ النَّجْفِ رَكِبَ فَرَسًا أَدْهَمَ / [ص ٦٩٩] أَبْلَقَ بَيْنَ عَيْنَيْهِ شِمْرًاخٌ، ثُمَّ يَنْتَقِضُ بِهِ فَرَسُهُ فَلَا يَبْقَى أَهْلُ بَلَدَةٍ إِلَّا وَهُمْ يَطْنُونَ أَنَّهُ مَعَهُمْ فِي بِلَادِهِمْ، فَإِذَا نَسَرَ رَايَةَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ انْحَطَّ إِلَيْهِ ثَلَاثَةٌ عَشَرَ أَلْفَ مَلِكٍ وَثَلَاثَةٌ عَشَرَ مَلَكًا، كُلُّهُمْ يَنْتَظِرُ الْقَائِمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَهُمْ الَّذِينَ كَانُوا مَعَ نُوحٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي السَّفِينَةِ، وَالَّذِينَ كَانُوا مَعَ إِبْرَاهِيمَ الْخَلِيلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَيْثُ أُلْقِيَ فِي النَّارِ، وَكَانُوا مَعَ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ حَيْثُ رُفِعَ، وَأَرْبَعَةُ آلَافٍ مُسَوِّمِينَ وَمُرْدِفِينَ، وَثَلَاثَاهُ وَثَلَاثَةٌ عَشَرَ مَلَكًا يَوْمَ بَدْرٍ، وَأَرْبَعَةُ آلَافٍ مَلِكٍ الَّذِينَ هَبَطُوا يُرِيدُونَ الْقِتَالَ مَعَ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَلَيْهِمَا فَلَمْ يُؤَدَّنْ هُمْ، فَصَعِدُوا فِي الْإِسْتِثْدَانِ وَهَبَطُوا وَقَدْ قُتِلَ الْحُسَيْنُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَهُمْ شَعْتُ عُبْرٌ يَكُونُ عِنْدَ قَبْرِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَمَا بَيْنَ قَبْرِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى السَّمَاءِ مُخْتَلَفُ الْمَلَائِكَةِ».

٢٣ - وَهَذَا الْإِسْنَادُ، عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو حَمزة الثَّمَالِيُّ، قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى الْقَائِمِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَدَ ظَهَرَ عَلَى نَجْفِ الْكُوفَةِ، فَإِذَا ظَهَرَ عَلَى النَّجْفِ نَسَرَ رَايَةَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، [و] عَمُودُهَا مِنْ عُمِدِ عَرْشِ اللَّهِ تَعَالَى، وَسَائِرُهَا مِنْ نَصْرِ اللَّهِ ﷻ، وَلَا تُهَوَىٰ بِهَا إِلَى أَحَدٍ إِلَّا أَهْلَكُهُ اللَّهُ تَعَالَى»، قَالَ:

الْحُسَيْنِ عَلَيْهِمَا فَفَكَ خَاتَمًا فَوَجَدَ فِيهِ: اصْمُتْ وَالزَّمْ مَنْزِلَكَ وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ فَفَعَلَ، ثُمَّ دَفَعَهُ إِلَى مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَلَيْهِمَا فَفَكَ خَاتَمًا فَوَجَدَ فِيهِ: حَدِّثِ النَّاسَ وَأَقْنِهِمْ وَلَا تَخَافَنَّ إِلَّا اللَّهَ ﷻ، فَإِنَّهُ لَا سَبِيلَ لِأَحَدٍ عَلَيْكَ، ثُمَّ دَفَعَهُ إِلَيَّ فَفَضَضْتُ خَاتَمًا فَوَجَدْتُ فِيهِ: حَدِّثِ النَّاسَ وَأَقْنِهِمْ وَأَنْشُرْ عِلْمَ أَهْلِ بَيْتِكَ وَصَدِّقْ / [ص ٦٩٧] آبَاءَكَ الصَّالِحِينَ وَلَا تَخَافَنَّ إِلَّا اللَّهَ ﷻ، وَأَنْتَ فِي حِرْزٍ وَأَمَانٍ فَفَعَلْتُ، ثُمَّ أَدَفَعَهُ إِلَى مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ، وَكَذَلِكَ يَدْفَعُهُ مُوسَى إِلَى الَّذِي مِنْ بَعْدِهِ، ثُمَّ كَذَلِكَ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ [قِيَامِ] الْمُهْدِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ».

١٦ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكَّلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ السَّعْدِ أَبَادِيُّ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمزة، عَنْ أَبِي بصيرٍ، قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِ اللَّهِ ﷻ: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ ﴿٣٣﴾» [التوبة: ٣٣]، فَقَالَ: «وَاللَّهِ مَا نَزَلَ تَأْوِيلُهَا بَعْدُ، وَلَا يَنْزِلُ تَأْوِيلُهَا حَتَّى يُخْرِجَ الْقَائِمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَإِذَا خَرَجَ الْقَائِمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمْ يَبْقَ كَافِرٌ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ وَلَا مُشْرِكٌ بِالْإِمَامِ إِلَّا كَرِهَ خُرُوجَهُ، حَتَّى أَنْ لَوْ كَانَ كَافِرًا أَوْ مُشْرِكًا فِي بَطْنِ صَخْرَةٍ لَقَالَتْ: يَا مُؤْمِنُ فِي بَطْنِي كَافِرٌ فَانْكُسِرِي وَأَقْتُلِي».

١٧ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ مَاجِلِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ وَأَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى جَمِيعًا، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ، عَنْ أَبِي الْجَارُودِ زِيَادِ بْنِ الْمُنْذِرِ، قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِذَا خَرَجَ الْقَائِمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ مَكَّةَ يُنَادِي مُنَادِيَهُ: أَلَا لَا يَحْمِلُنَّ أَحَدًا [كُم] طَعَامًا / [ص ٦٩٨] وَلَا شَرَابًا، وَحَمَلْ مَعَهُ حَجَرَ مُوسَى بْنِ عِمْرَانَ عَلَيْهِمَا وَهُوَ وَقُرْ بَعِيرٍ، فَلَا يَنْزِلُ مَنْزِلًا إِلَّا أَنْفَجَرَتْ مِنْهُ عِيُونٌ، فَمَنْ كَانَ جَائِعًا شَبِعَ، وَمَنْ كَانَ ظَمآنًا رَوِيَ، وَرَوَيْتَ دَوَابَّهُمْ حَتَّى يَنْزِلُوا النَّجْفَ مِنْ ظَهْرِ الْكُوفَةِ».

١٨ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ، عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ، عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبٍ، قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَوَّلُ مَنْ يُبَايِعُ الْقَائِمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ جَبْرِئِيلُ يَنْزِلُ فِي صُورَةَ طَيْرٍ أَبْيَضَ فَيَبَايِعُهُ، ثُمَّ يَصْعُقُ رَجُلًا عَلَى بَيْتِ اللَّهِ الْحَرَامِ وَرَجُلًا عَلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ، ثُمَّ يُنَادِي بِصَوْتٍ طَلِقَ تَسْمَعُهُ الْخَلَائِقُ: «أَتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ» [النحل: ١]».

القائم عليه السلام، ولا ذكر إلا شدة أصحابه، وإن الرجل منهم ليعطى قوة أربعين رجلاً، وإن قلبه لأشد من زبر الحديد، ولو مروا بجبال الحديد لقلعوها، ولا يكفون سيوفهم حتى يرضى الله تعالى». .

٢٨ - حَدَّثَنَا أَبِي عليه السلام، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ سَلَمَةَ ابْنِ الْخَطَّابِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ مَنبَعِ بْنِ الْحَجَّاجِ الْبَصْرِيِّ، عَنْ مُجَاشِعِ، عَنْ مَعْلَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ فَيْضٍ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ، قَالَ: «كَانَتْ عَصَا مُوسَى لَادَمَ عليه السلام، فَصَارَتْ إِلَى شُعَيْبٍ، / [[ص ٧٠١]] ثُمَّ صَارَتْ إِلَى مُوسَى بْنِ عِمْرَانَ، وَإِنَّمَا لَعِنَدَنَا، وَإِنَّ عَهْدِي بِهَا آفَاءٌ وَهِيَ خَضْرَاءُ كَهَيْئَتِهَا حِينَ انْتَرَعْتَ مِنْ شَجَرَتِهَا، وَإِنَّمَا لَتَنْطِقُ إِذَا اسْتَنْطَقْتَ، أُعِدَّتْ لِقَائِمِنَا عليه السلام يَصْنَعُ بِهَا مَا كَانَ يَصْنَعُ بِهَا مُوسَى [بْنُ عِمْرَانَ عليه السلام]، وَإِنَّمَا تَصْنَعُ مَا تُوْمَرُ، وَإِنَّمَا حَيْثُ أَلْقَيْتَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ بِلِسَانِهَا».

٢٩ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ مَاجِيلَوِيهِ عليه السلام، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ، عَنْ أَبِي إِسْمَاعِيلَ السَّرَّاجِ، عَنْ بَشِيرِ بْنِ جَعْفَرٍ، عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: «أَتَدْرِي مَا كَانَ قَمِيصُ يُوسُفَ عليه السلام؟»، قَالَ: قُلْتُ: لَا، قَالَ: «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ عليه السلام لَمَّا أَوْقَدَتْ لَهُ النَّارَ أَنَّهُ جَبْرَيْلُ عليه السلام بِثَوْبٍ مِنْ ثِيَابِ الْجَنَّةِ فَالْبَسَهُ إِيَّاهُ فَلَمْ يَضُرَّهُ مَعَهَا حَرٌّ وَلَا بَرْدٌ، فَلَمَّا حَضَرَ إِبْرَاهِيمَ الْمَوْتَ جَعَلَهُ فِي تَيْمَةٍ وَعَلَّقَهُ عَلَى إِسْحَاقَ، وَعَلَّقَهُ إِسْحَاقُ عَلَى يَعْقُوبَ، فَلَمَّا وُلِدَ يُوسُفَ عَلَّقَهُ عَلَيْهِ، وَكَانَ فِي عَضِدِهِ حَتَّى كَانَ مِنْ أَمْرِهِ مَا كَانَ، فَلَمَّا أَخْرَجَهُ يُوسُفَ بِمِصْرَ مِنَ التَّيْمَةِ وَجَدَ يَعْقُوبَ عليه السلام رِيحَهُ، وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى حِكَايَتَهُ عَنْهُ: ﴿إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْ لَا أَنْ تُفَنِّدُونِ﴾ [يوسف: ٩٤]، فَهُوَ ذَلِكَ الْقَمِيصُ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ الْجَنَّةِ»، قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، فَإِلَى مَنْ صَارَ هَذَا الْقَمِيصُ؟ قَالَ: «إِلَى أَهْلِهِ، وَهُوَ مَعَ قَائِمِنَا إِذَا خَرَجَ»، ثُمَّ قَالَ: «كُلُّ نَبِيٍّ وَرَثَ عِلْمًا أَوْ غَيْرَهُ فَقَدْ أَنْتَهَى إِلَى مُحَمَّدٍ عليه السلام».

٣٠ - وَهَذَا الْإِسْنَادُ، عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ، قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «إِنَّهُ إِذَا تَنَاهَتْ الْأُمُورُ إِلَى صَاحِبِ هَذَا الْأَمْرِ رَفَعَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ مُنْخَفِصٍ مِنَ الْأَرْضِ، وَحَفَّضَ لَهُ كُلَّ مُرْتَفِعٍ مِنْهَا، حَتَّى تَكُونَ الدُّنْيَا عِنْدَهُ بِمَنْزِلَةِ رَاحَتِهِ، فَأَيُّكُمْ لَوْ كَانَتْ فِي رَاحَتِهِ شَعْرَةٌ لَمْ يُبْصِرْهَا؟».

/ [[ص ٧٠٢]] ٣١ - حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ مَسْرُورٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَامِرٍ، عَنْ عَمِّهِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَامِرٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَمِيرٍ، عَنِ ابْنِ أَبِي حَمْزَةَ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ، قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «مَا كَانَ قَوْلُ لُوطٍ عليه السلام لِقَوْمِهِ: ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةٌ أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾ [هود: ٨٠]، إِلَّا تَمَنَّى لِقُوَّةِ

قُلْتُ: أَوْ تَكُونُ مَعَهُ أَوْ يُؤْتَى بِهَا؟ قَالَ: «بَلَى يُؤْتَى بِهَا، يَأْتِيهِ بِهَا جَبْرَيْلُ عليه السلام».

٢٤ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ مَاجِيلَوِيهِ عليه السلام، قَالَ: حَدَّثَنَا عَمِّي مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي الْقَاسِمِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْكُوفِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ، عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ، قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «لَقَدْ نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ فِي الْمُفْتَقِدِينَ مِنْ أَصْحَابِ الْقَائِمِ عليه السلام، قَوْلُهُ تعالى: ﴿أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ١٤٨]، إِنَّهُمْ لَيُفْتَقِدُونَ عَنْ فُرُشِهِمْ لَيْلًا فَيُصْبِحُونَ بِمَكَّةَ، وَبَعْضُهُمْ يَسِيرُ فِي السَّحَابِ، يُعْرَفُ بِاسْمِهِ وَاسْمِ أَبِيهِ وَحَلِيِّهِ وَنَسَبِهِ»، قَالَ: قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، أَيُّهُمْ أَكْثَرُ إِيَّانًا؟ قَالَ: «الَّذِي يَسِيرُ فِي السَّحَابِ نَهَارًا».

٢٥ - وَهَذَا الْإِسْنَادُ، عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ، قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «كَأَنِّي أَنْظُرُ / [[ص ٧٠٠]] إِلَى الْقَائِمِ عليه السلام عَلَى مَنِيرِ الْكُوفَةِ وَحَوْلَهُ أَصْحَابُهُ ثَلَاثِينَ وَثَلَاثَةَ عَشَرَ رَجُلًا عِدَّةُ أَهْلِ بَدْرٍ، وَهُمْ أَصْحَابُ الْأَلْوِيَةِ، وَهُمْ حُكَّامُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ عَلَى خَلْقِهِ، حَتَّى يَسْتَخْرِجَ مِنْ قَبَائِهِ كِتَابًا مَحْتُمًا بِخَاتَمٍ مِنْ ذَهَبٍ عَهْدٌ مَعَهُودٌ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله، فَيَجْفَلُونَ عَنْهُ إِجْفَالَ الْغَنَمِ الْبُكْمِ، فَلَا يَبْقَى مِنْهُمْ إِلَّا الْوَزِيرُ وَاحِدٌ عَشْرَ نَقِيًّا كَمَا بَقُوا مَعَ مُوسَى بْنِ عِمْرَانَ عليه السلام، فَيَجُولُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يَجِدُونَ عَنْهُ مَذْهَبًا فَيَرْجِعُونَ إِلَيْهِ، وَاللَّهُ إِنِّي لَأَعْرِفُ الْكَلَامَ الَّذِي يَقُولُهُ هُمْ فَيَكْفُرُونَ بِهِ».

٢٦ - حَدَّثَنَا أَبِي عليه السلام، قَالَ: حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَحْمَدَ ابْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جُمُهورٍ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي هُرَاسَةَ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَمَّادِ الْأَنْصَارِيِّ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ شَمْرٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ يَزِيدَ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام، قَالَ: «كَأَنِّي بِأَصْحَابِ الْقَائِمِ عليه السلام وَقَدْ أَحَاطُوا بِمَا بَيْنَ الْحَافِقَيْنِ، فَلَيْسَ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَهُوَ مُطِيعٌ لَهُمْ حَتَّى سَبَّاحُ الْأَرْضِ وَسَبَّاحُ الطَّيْرِ، يَطْلُبُ رِضَاهُمْ فِي كُلِّ شَيْءٍ، حَتَّى تَفْحَرُ الْأَرْضُ عَلَى الْأَرْضِ وَتَقُولُ: مَرَّ بِي الْيَوْمَ رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِ الْقَائِمِ عليه السلام».

٢٧ - حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ مَسْرُورٍ عليه السلام، قَالَ: حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَامِرٍ، عَنْ عَمِّهِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَامِرٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَمِيرٍ، عَنِ ابْنِ أَبِي حَمْزَةَ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ، قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «مَا كَانَ قَوْلُ لُوطٍ عليه السلام لِقَوْمِهِ: ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةٌ أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾ [هود: ٨٠]، إِلَّا تَمَنَّى لِقُوَّةِ

﴿ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴾ [البقرة: ١٢٤]، فَأَبْطَلْتُ هَذِهِ
الْأَيَّةَ إِمَامَةً كُلِّ ظَالِمٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَصَارَتْ فِي الصَّفْوَةِ، ثُمَّ
أَكْرَمَهَا اللهُ ﷺ بِأَنْ جَعَلَهَا فِي ذُرِّيَّتِهِ أَهْلَ الصَّفْوَةِ وَالطَّهَارَةِ،
فَقَالَ ﷺ: ﴿ وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً وَكُلًّا جَعَلْنَا
صَالِحِينَ ﴾ [٧٦] وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ
الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ ﴿٧٧﴾
[الأنبياء: ٧٢ و٧٣].

فَلَمْ يَزَلْ فِي ذُرِّيَّتِهِ يَرْتُهَا بَعْضٌ عَنْ بَعْضٍ قَرْنَا فَقَرْنَا حَتَّى وَرَثَهَا
النَّبِيُّ ﷺ، فَقَالَ اللهُ ﷻ: ﴿ إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ
وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [٦٨]
[آل عمران: ٦٨]، فَكَانَتْ لَهُ خَاصَّةً فَقَلَّدَهَا ﷺ عَلِيًّا ﷺ بِأَمْرِ
اللهِ ﷻ عَلَى رَسْمِ مَا فَرَضَهَا اللهُ ﷻ، فَصَارَتْ فِي ذُرِّيَّتِهِ الْأَصْفِيَاءُ
الَّذِينَ آتَاهُمُ اللهُ الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ لِقَوْلِهِ ﷻ: ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا
الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ لَقَدْ [ص ٧٠٤] لَبِئْتُمْ فِي كِتَابِ اللهِ إِلَى يَوْمِ
الْبَعْثِ فَهَذَا يَوْمُ الْبَعْثِ [وَلَكِنَّكُمْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ] ﴾ [٥٦]
[الروم: ٥٦]، فَهِيَ فِي وَوَلِدِ عَلِيٍّ ﷺ خَاصَّةً إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، إِذْ لَا
نَبِيَّ بَعْدَ مُحَمَّدٍ ﷺ، فَمِنْ أَيْنَ يَخْتَارُ هَؤُلَاءِ الْجُهَّالُ؟

إِنَّ الْإِمَامَةَ هِيَ مَنْزِلَةُ الْأَنْبِيَاءِ، وَإِزْتُ الْأَوْصِيَاءِ، إِنَّ الْإِمَامَةَ
خِلَافَةُ اللهِ تَعَالَى، وَخِلَافَةُ الرَّسُولِ ﷺ، وَمَقَامُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ،
وَمِيرَاثُ الْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ ﷺ.

إِنَّ الْإِمَامَةَ زِمَامُ الدِّينِ، وَنِظَامُ الْمُسْلِمِينَ، وَصَلَاحُ الدُّنْيَا، وَعِزُّ
الْمُؤْمِنِينَ، إِنَّ الْإِمَامَةَ أَسُّ الْإِسْلَامِ النَّامِي، وَفَرْعُهُ السَّامِي، بِالْإِمَامِ
تَمَامُ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالصِّيَامِ وَالْحَجِّ وَالْجِهَادِ وَتَوْفِيرُ الْفِيءِ
وَالصَّدَقَاتِ وَإِمْضَاءُ الْحُدُودِ وَالْأَحْكَامِ وَمَنْعُ الثُّغُورِ وَالْأَطْرَافِ.
الْإِمَامُ يُحِلُّ حَلَالَ اللهِ، وَيُحَرِّمُ حَرَامَ اللهِ، وَيُقِيمُ حُدُودَ اللهِ،
وَيَذُبُ عَنْ دِينِ اللهِ، وَيَدْعُو إِلَى سَبِيلِ رَبِّهِ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ
الْحَسَنَةِ وَالْحُجَّةِ الْبَالِغَةِ، الْإِمَامُ كَالشَّمْسِ الطَّالِعَةِ لِلْعَالَمِ وَهِيَ فِي
الْأَفُقِ بِحَيْثُ لَا تَنَالُهَا الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارُ.

الْإِمَامُ الْبَدْرُ الْمُنِيرُ، وَالسَّرَاجُ الزَّاهِرُ، وَالنُّورُ السَّاطِعُ، وَالنَّجْمُ
الْهَادِي فِي غِيَابِ الدُّجَى، وَالْبَلَدُ الْقِفَارِ، وَلِجِّ الْبِحَارِ.
الْإِمَامُ الْمَاءُ الْعَذْبُ عَلَى الظَّمَا، وَالِدَالُّ عَلَى الْهُدَى، وَالْمُنْجِي
مِنَ الرَّدَى.

الْإِمَامُ النَّارُ عَلَى الْيَفَاعِ الْحَارِّ لَمِنْ اصْطَلَى بِهِ، وَالِدَلِيلُ فِي
الْمَهَالِكِ مَنْ فَارَقَهُ فَهَالِكٌ.

الْبَصْرِيِّ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ، عَنِ مُثَنَّى الْحَنَاطِ، عَنِ قُتَيْبَةَ
الْأَعَشَى، عَنِ ابْنِ أَبِي يَعْقُورٍ، عَنِ مَوْلَى لَبْنِي شَيْبَانَ، عَنِ أَبِي جَعْفَرِ
الْبَاقِرِ ﷺ، قَالَ: « إِذَا قَامَ قَائِمُنَا ﷺ وَضَعَ يَدَهُ عَلَى رُؤُوسِ
الْعِبَادِ فَجَمَعَ بِهَا عُقُوبَهُمْ وَكَمَلَتْ بِهَا أَحْلَامَهُمْ ».

٣٢ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكِّلِ ﷺ، قَالَ: حَدَّثَنَا
مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ الْقَاسِمُ بْنُ الْعَلَاءِ، قَالَ:
حَدَّثَنِي الْقَاسِمُ بْنُ مُسْلِمٍ، عَنِ أَخِيهِ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ مُسْلِمٍ. وَحَدَّثَنَا
أَبُو الْعَبَّاسِ مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ الطَّلَقَانِيُّ ﷺ، قَالَ:
حَدَّثَنَا أَبُو أَحْمَدَ الْقَاسِمُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْمُرُوزِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو
حَامِدٍ عِمْرَانُ بْنُ مُوسَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْقَاسِمِ
الرَّقَّامِ، قَالَ: حَدَّثَنِي الْقَاسِمُ بْنُ مُسْلِمٍ، عَنِ أَخِيهِ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ
مُسْلِمٍ، قَالَ: كُنَّا فِي أَيَّامِ عَلِيٍّ بْنِ مُوسَى الرِّضَا ﷺ بِمَرَوْ
فَاجْتَمَعْنَا فِي الْجُمُعِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ مِنْ بَدْءِ مَقْدَمِنَا، فَأَدَّارُوا أَمْرَ
الْإِمَامَةِ وَذَكَرُوا كَثْرَةَ اخْتِلَافِ النَّاسِ فِيهَا، فَدَخَلْتُ عَلَى
سَيِّدِي ﷺ فَأَعْلَمْتُهُ خَوْصَانَ النَّاسِ، فَتَبَسَّمَ ﷺ، ثُمَّ قَالَ: « يَا
عَبْدَ الْعَزِيزِ بْنِ مُسْلِمٍ، جَهَلِ الْقَوْمُ وَخَدِعُوا عَنْ أَدْبَانِهِمْ، إِنَّ
اللهَ ﷻ لَمْ يَقْبِضْ نَبِيَّهُ ﷺ حَتَّى أَكْمَلَ لَهُ الدِّينَ، وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ
الْقُرْآنَ فِيهِ تَفْصِيلُ كُلِّ شَيْءٍ، بَيَّنَّ فِيهِ الْحَلَالَ وَالْحَرَامَ وَالْحُدُودَ
وَالْأَحْكَامَ وَجَمِيعَ مَا يَخْتَاجُ إِلَيْهِ النَّاسُ كَمَلًّا، فَقَالَ ﷻ: « مَا فَرَّظْنَا
فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ » [الأنعام: ٣٨]، وَأَنْزَلَ فِي حِجَّةِ الْوَدَاعِ
وَهِيَ آخِرُ عُمْرِهِ ﷺ: « الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ
/ [ص ٧٠٣] عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا »
[المائدة: ٣]، فَأَمْرُ الْإِمَامَةِ مِنْ تَمَامِ الدِّينِ، وَلَمْ يَمْضِ ﷺ حَتَّى
بَيَّنَّ لِأُمَّتِهِ مَعَالِمَ دِينِهِمْ، وَأَوْضَحَ لَهُمْ سَبِيلَهُمْ، وَتَرَكَّهُمْ عَلَى قَصْدِ
الْحَقِّ، وَأَقَامَ لَهُمْ عَلِيًّا ﷺ عَلِمًا وَإِمَامًا، وَمَا تَرَكَ شَيْئًا يَخْتَاجُ إِلَيْهِ
الْأُمَّةُ إِلَّا بَيْنَهُ، فَمَنْ زَعَمَ أَنَّ اللهُ ﷻ لَمْ يَكْمِلْ دِينَهُ فَقَدْ رَدَّ كِتَابَ اللهِ
الْعَزِيزِ، وَمَنْ رَدَّ كِتَابَ اللهِ ﷻ فَهُوَ كَافِرٌ، هَلْ تَعْرِفُونَ قَدْرَ
الْإِمَامَةِ وَمَحَلَّتْهَا مِنَ الْأُمَّةِ فَيَجُوزُ فِيهَا اخْتِيَارُهُمْ؟

إِنَّ الْإِمَامَةَ أَجَلٌ قَدْرًا، وَأَعْظَمُ شَأْنًا، وَأَعْلَى مَكَانًا، وَأَمْنَعُ
جَانِبًا، وَأَبْعَدُ غَوْرًا مِنْ أَنْ يَبْلُغَهَا النَّاسُ بِعُقُوبِهِمْ، أَوْ يَنَالُوهَا
بِأَرَائِهِمْ، أَوْ يُقِيمُوا إِمَامًا بِاخْتِيَارِهِمْ، إِنَّ الْإِمَامَةَ حَصَّ اللهُ ﷻ بِهَا
إِبْرَاهِيمَ الْخَلِيلَ ﷺ بَعْدَ النَّبُوَّةِ وَالْخُلَّةِ مَرْتَبَةً ثَالِثَةً، وَفَضِيلَةً شَرَفَهُ
بِهَا وَأَشَادَ بِهَا ذِكْرَهُ فَقَالَ ﷻ: « لِي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا »، فَقَالَ
الْخَلِيلُ ﷺ سُورًا بِهَا: « وَمِنْ ذُرِّيَّتِي »، قَالَ اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى:

لْمُؤْمِنِينَ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ
الْخَيْرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ [الأحزاب: ٣٦]، وَقَالَ ﷺ: ﴿مَا لَكُمْ
كَيْفَ تَحْكُمُونَ ٣٦﴾ أَمْ لَكُمْ كِتَابٌ فِيهِ تَدْرُسُونَ ٣٧ إِنَّ لَكُمْ
فِيهِ لَمَا تَخَيَّرُونَ ٣٨ أَمْ لَكُمْ أَيْمَانٌ عَلَيْنَا بِالْعَةِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ
إِنَّ لَكُمْ لَمَا تَحْكُمُونَ ٣٩ سَلُّوا أَيْدِيَكُمْ مِنْهُنَّ بِذَلِكَ زَعِيمٌ ٤٠ أَمْ لَهُمْ
شُرَكَاءُ فَلْيَأْتُوا بِشُرَكَائِهِمْ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ ٤١ [القلم: ٣٦ -
٤١]، وَقَالَ ﷺ: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ
أَفْقَالُهَا ٤٢﴾ [محمد: ٢٤]، أَمْ ﴿طُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا
يَفْقَهُونَ ٤٣﴾ [التوبة: ٨٧]، أَمْ ﴿قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ ٤٤﴾
إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ٤٥ وَلَوْ
عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ
مُعْرِضُونَ ٤٦﴾ [الأنفال: ٢١ - ٢٣]، أَمْ ﴿قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا ٤٧﴾
[البقرة: ٩٣]، بَلْ هُوَ [ب]فَضْلِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو
الْفَضْلِ الْعَظِيمِ.

فَكَيْفَ هُمْ بِاخْتِيَارِ الْإِمَامِ، وَالْإِمَامُ عَالِمٌ لَا يَجْهَلُ، وَرَاعٍ لَا
يَنْكُلُ، مَعْدُنُ الْقُدْسِ وَالطَّهَارَةِ، وَالنُّسُكِ وَالرَّهَادَةِ، وَالْعِلْمِ
وَالْعِبَادَةِ، مَخْصُوصٌ بِدَعْوَةِ الرَّسُولِ، وَهُوَ نَسَلُ الْمَطَهَّرَةِ الْبُتُولِ، لَا
مَعْمَرٌ فِيهِ فِي نَسَبٍ، وَلَا يُدَانِيهِ [دَنْسٌ]، لَهُ الْمَنْزِلَةُ الْأَعْلَى لَا يَبْلُغُهَا
ذُو حَسَبٍ، فِي النَّبِيِّ مِنْ قُرَيْشٍ، وَالذَّرْوَةُ مِنْ هَاشِمٍ، وَالْعَتْرَةُ مِنْ
آلِ الرَّسُولِ، وَالرِّضَا مِنَ اللَّهِ ﷺ، شَرَفُ الْأَشْرَافِ، وَالْفَرَعُ مِنْ آلِ
عَبْدِ مَنَافٍ، نَامِي الْعِلْمِ، كَامِلُ الْحِلْمِ، مُضْطَلِعٌ بِالْإِمَامَةِ، عَالِمٌ
بِالسِّيَاسَةِ، مَفْرُوضٌ الطَّاعَةِ، قَائِمٌ بِأَمْرِ اللَّهِ، نَاصِحٌ لِعِبَادِ اللَّهِ،
حَافِظٌ لِلدِّينِ لِلَّهِ ﷺ.

[ص ٧٠٧] [٧٠٧] إِنْ الْأَنْبِيَاءُ وَالْأُمَّةُ ﷺ يُوقَّتُهُمُ اللَّهُ وَيُؤْتِيهِمْ
مِنْ مَخْزُونٍ عِلْمِهِ وَحِكْمَتِهِ مَا لَا يُؤْتِيهِ غَيْرُهُمْ، فَيَكُونُ عِلْمُهُمْ فَوْقَ
عِلْمِ أَهْلِ زَمَانِهِمْ فِي قَوْلِهِ ﷺ: ﴿أَقْمَنَ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ
يُنَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ٣٦﴾
[يونس: ٣٥]، وَقَوْلُهُ ﷺ: ﴿وَمَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا
كَثِيرًا وَمَا يَدْرِكُهُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ٣٦﴾ [البقرة: ٢٦٩]،
وَقَوْلُهُ ﷺ فِي طَالُوتَ: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي
الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلَكَهُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ٣٧﴾
[البقرة: ٢٤٧]، وَقَالَ لِنَبِيِّهِ ﷺ: ﴿وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ
عَظِيمًا ٣٨﴾ [النساء: ١١٣].

وَقَالَ ﷺ فِي الْأُمَّةِ مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ وَعَتْرَتِهِ وَذُرِّيَّتِهِ (صَلَوَاتُ اللَّهِ

الْإِمَامِ السَّحَابِ الْمَاطِرِ، وَالغَيْثِ الْهَاطِلِ، وَالشَّمْسِ الْمُضِيئَةِ،
وَالسَّمَاءِ الظَّلِيلَةِ، وَالْأَرْضِ الْبَسِيطَةِ، وَالْعَيْنِ الْغَزِيرَةِ، وَالغَدِيرِ
وَالرَّوَضَةِ.

/ [ص ٧٠٥] [٧٠٥] الْإِمَامُ الْأَمِينُ الرَّفِيقُ، وَالْوَالِدُ الشَّفِيقُ،
وَالْأَخُ الشَّقِيقُ، وَمَفْرَعُ الْعِبَادِ فِي الدَّاهِيَةِ.

الْإِمَامُ أَمِينُ اللَّهِ ﷺ فِي خَلْقِهِ، وَحُجَّتُهُ عَلَى عِبَادِهِ، وَخَلِيفَتُهُ فِي
بِلَادِهِ، وَالدَّاعِي إِلَى اللَّهِ ﷺ، وَالذَّابُّ عَنْ حُرْمِ اللَّهِ ﷺ.

الْإِمَامُ هُوَ الْمَطَهَّرُ مِنَ الذُّنُوبِ، الْمَبْرَأُ مِنَ الْعُيُوبِ، مَخْصُوصٌ
بِالْعِلْمِ، مَوْسُومٌ بِالْحِلْمِ، نِظَامُ الدِّينِ، وَعِزُّ الْمُسْلِمِينَ، وَعَظْمُ
الْمَنَافِقِينَ، وَبَوَارِ الْكَافِرِينَ.

الْإِمَامُ وَاحِدٌ دَهْرُهُ، لَا يُدَانِيهِ أَحَدٌ، وَلَا يُعَادِلُهُ عَالِمٌ، وَلَا يُوجَدُ
مِنْهُ بَدَلٌ، وَلَا لَهُ مِثْلٌ وَلَا نَظِيرٌ، مَخْصُوصٌ بِالْفَضْلِ كُلِّهِ مِنْ غَيْرِ
طَلَبٍ مِنْهُ لَهُ وَلَا اكْتِسَابٍ، بَلْ اخْتِصَاصٌ مِنَ الْمَفْضَلِ الْوَهَّابِ،
فَمَنْ ذَا الَّذِي يَبْلُغُ مَعْرِفَةَ الْإِمَامِ أَوْ يُمَكِّنُهُ اخْتِيَارَهُ؟ هَيْهَاتَ
هَيْهَاتَ، ضَلَّتِ الْعُقُولُ، وَتَاهَتِ الْخُلُومُ، وَحَارَتِ الْأَلْبَابُ،
وَحَسَرَتِ الْعُيُونُ، وَتَصَاعَرَتِ الْعُظْمَاءُ، وَتَحَيَّرَتِ الْحُكَمَاءُ،
وَحَصَرَتِ الْخُطَبَاءُ، وَتَفَاصَرَتِ الْخُلَمَاءُ، وَجَهَلَتِ الْأَلْبَاءُ، وَكَلَّتِ
الشُّعْرَاءُ، وَعَجَزَتِ الْأُدْبَاءُ، وَعَيَّيَتِ الْبُلَغَاءُ عَنْ وَصْفِ شَأْنٍ مِنْ
شَأْنِهِ أَوْ فَضِيلَةٍ مِنْ فَضَائِلِهِ، فَأَقْرَتِ بِالْعَجْزِ [والتَّقْصِيرِ]، وَكَيْفَ
يُوصَفُ أَوْ يُنْعَتُ بِكُنْهِهِ، أَوْ يُفْهَمُ شَيْءٌ مِنْ أَمْرِهِ، أَوْ يَقُومُ أَحَدٌ
مَقَامَهُ، أَوْ يُغْنِي غِنَاهُ؟ لَا وَكَيْفَ وَآتَى وَهُوَ بِحَيْثُ النَّجْمِ مِنْ أَيْدِي
الْمَتَوَالِينِ، وَوَصَفِ الْوَاصِفِينَ.

فَأَيْنَ الْإِخْتِيَارُ مِنْ هَذَا؟ وَأَيْنَ الْعُقُولُ عَنْ هَذَا؟ وَأَيْنَ يُوجَدُ
مِثْلُ هَذَا؟ ظَنُّوا أَنَّ ذَلِكَ يُوجَدُ فِي غَيْرِ آلِ الرَّسُولِ ﷺ، كَذَبْتُهُمْ
وَاللَّهُ أَنْفُسُهُمْ، وَمَتَّهْتُهُمُ الْبَاطِلَ، فَارْتَقُوا مَرْتَقَى صَعْبًا دَحْضًا، تَذَلُّ
عَنْهُ إِلَى الْخُضِيِّ أَقْدَامُهُمْ، وَرَامُوا إِقَامَةَ الْإِمَامِ بِعُقُولِ حَاثِرَةٍ
نَاقِصَةٍ، وَآرَاءِ مُضِلَّةٍ، فَلَمْ يَزِدُوا مِنْهُ إِلَّا بُعْدًا، قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنْتَى
يُؤْفَكُونَ.

لَقَدْ رَامُوا صَعْبًا، وَقَالُوا إِنْكَأَ، وَصَلُّوا صَلًّا بَعِيدًا، وَوَقَعُوا
فِي الْخَيْرَةِ إِذْ تَرَكُوا الْإِمَامَ عَنْ بَصِيرَةٍ، وَرَبَّيْنَهُمُ الشَّيْطَانَ أَعْمَاهُمْ،
فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَكَانُوا مُسْتَبْصِرِينَ، رَغِبُوا عَنْ اخْتِيَارِ اللَّهِ
وَاخْتِيَارِ رَسُولِهِ إِلَى اخْتِيَارِهِمْ، وَالْقُرْآنُ يَنَادِيهِمْ: / [ص ٧٠٦] [٧٠٦]
﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ
وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ٣٨﴾ [القصص: ٦٨]، وَقَالَ ﷺ: ﴿وَمَا كَانَ

مضى في كتابه من أن الإله لا يكون جسماً، على أن من قال بذلك من الغلاة - إن كان قاله - فلم يوجهه من حيث كان إماماً، وإنما أوجهه من حيث كان إلهاً، وصاحب الكتاب إنما شرع في حكاية تعليل من أوجب الإمامة، وذكر أقوال المختلفين فيها، وفي وجوبها وما احتج له إلى الإمام.

وفي الجملة، فليس يحسن بمثله من أهل العلم أن يحكي في كتابه ما لا يرجع في العلم بصحته إلا إليه، ولا يُسمع إلا من جهته، فإن فضلاء أهل العلم يرغبون عن أن يحكوا عن أهل المذاهب إلا ما يعترفون به، وهو موجود في كتبهم الظاهرة المشهورة!

فأما حكايته من كون الإمام بياناً وما يتصل بذلك، فعندنا أن أحد / [[ص ٤٣]] ما احتج به إلى الإمام كونه بياناً، بمعنى أنه مبيّن للشرع، وكاشف عن ملتبس الدّين وغامضه، غير أن هذه العلة ليست الموجبة للحاجة إلى الإمام في كلّ زمان، وفي كلّ حال، لأنّ الشرع إذا كان قد أجاز أن لا تقع العبادة به لم يحتج إلى مبيّن فيه.

فأما قول بعض أصحابنا: (إنه يُنبّه على الأدلة والنظر فيها)، فالحاجة لا شك في ذلك إليه واضحة إلا أنه ليس يصح أن يتعلّق في إيجاب الإمامة بما يجوز أن يقوم غير الإمام مقامه، وقد يجوز أيضاً أن يُنبّه على الأدلة والنظر فيها غير الإمام، وقد يجوز أيضاً أن يتفق لبعض المكلفين الفكر فيما يدعو إلى النظر من غير خاطر ولا منبه، بل يستغني عن المنبه، ولا يكون عندنا مستغنياً عن الإمام.

وأما قوله: (إنهم يقولون: لا بدّ من الإمام ما دام السهو والغلط جائز[ين] على المكلفين فيما ينقلونه ويؤدّونه...)، إلى آخر كلامه.

فإن هذه العلة في الحاجة إلى الإمام تجري مجرى الأولى في أنها ليست بلازمة في كلّ حال، وإنما هي مختصة بالأحوال التي يُحتاج فيها إلى نقل الشرائع وأدائها، فقد قلنا: إنّ العقل يُجوّز ارتفاع التعبّد بكلّ شرع غير أن ذلك وجه صحيح يُحتاج فيه إلى الإمام مع التعبّد بالشرائع، / [[ص ٤٤]] والمكلفون وإن لم يجز على الجماعة منهم السهو عمّا يسمعون من الإمام شفاهاً، ولا عن كثير ممّا يُؤكّد علمهم به من الأخبار فإنّ تعمّد الخطأ عليهم جائز في الحالين، وبين جوازهم فيما يسمعون من الإمام وهو حاضر موجود العين قريب الدار وبين ما يجوز عليهم بعد وفاة الرسول

عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ): ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا ﴿٥٤﴾ فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ بِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ صَدَّ عَنْهُ وَكَفَى بِجَهَنَّمَ سَعِيرًا ﴿٥٥﴾﴾ [النساء: ٥٤ و ٥٥].

إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا اخْتَارَهُ اللَّهُ تَعَالَى لِأُمُورِ عِبَادِهِ يَشْرَحُ لِدَلِكِ صَدْرَهُ، وَأَوْدَعَ قَلْبَهُ يَنَابِيعَ الْحِكْمَةِ، وَأَهْمَهُ الْعِلْمَ الْهَامَاً، فَلَمْ يَعْجِ بَعْدَهُ بِجَوَابٍ، وَلَا يُحِيرُ فِيهِ عَنِ الصَّوَابِ، فَهُوَ مَعْصُومٌ مُؤَيَّدٌ، مُوَفَّقٌ مُسَدَّدٌ، قَدْ آمَنَ الْخَطَأَ وَالزَّلَلَ وَالْعِثَارَ، يُخْصُّهُ اللَّهُ تَعَالَى بِذَلِكَ لِتَكُونَ حُجَّتَهُ الْبَالِغَةَ عَلَى عِبَادِهِ، وَشَاهِدَهُ عَلَى خَلْقِهِ، وَذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ.

فَهَلْ يَقْدِرُونَ عَلَى مِثْلِ هَذَا فَيَحْتَارُوهُ؟ أَوْ يَكُونُ خِيَارُهُمْ بِهِذِهِ الصِّفَةِ فَيَقْدِمُوهُ؟ تَعَدُّوا - وَبَيَّتِ اللَّهُ - الْحَقَّ، وَبَدُّوا كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ وَفِي كِتَابِ اللَّهِ الْهُدَى وَالشِّفَاءَ، فَبَدُّوهُ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ، فَذَمُّهُمُ اللَّهُ وَمَقْتَهُمْ وَأَتَعَسَّهُمْ، فَقَالَ ﷻ: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٥٠﴾﴾ [القصص: ٥٠]، وَقَالَ ﷻ: ﴿فَتَعَسَّأَ لَهُمْ وَأَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ ﴿٨﴾﴾ [محمد: ٨]، وَقَالَ: ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ ﴿٣٥﴾﴾ [غافر: ٣٥].

* * *

أوائل المقالات / الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[[ص ٣٩]] اتفق أهل الإمامة على أنه لا بدّ في كلّ زمان من إمام موجود يحتجّ الله ﷻ به على عباده المكلفين، ويكون بوجوده تمام المصلحة في الدّين. وأجمعت المعتزلة على خلاف ذلك وجواز خلو الأزمان الكثيرة من إمام موجود، وشاركهم في هذا الرأي وخالف الإمامية فيه الخوارج والزيدية والمرجئة والعمامة المنتسبون إلى الحديث.

* * *

الشافعي في الإمامة (ج ١) / السيّد المرتضى (ت ٣٨١هـ):

[[ص ٤٢]] فأما ما حكاه عن بعضهم من أنه (لولا الإمام لما قامت السماوات والأرض، ولا صحّ من العبد الفعل).

فليس نعرفه قولاً لأحد من الإمامية تقدّم ولا تأخر، اللهم إلا أن يريد ما تقدّم حكايته من قول الغلاة، فإن أراد ذلك فقد قال: إنّ الكلام مع أولئك ليس بكلام في الإمامة، وأحال به على ما

إماماً واحداً، وتارةً جماعةً، فإن أراد بها يسأل عنه من حال ظهور إمامته، ولزوم الحجّة لها ابتداء الإمامة، وأوّل الأئمّة ففي ذلك الحال إذا لم يتمكّن الجميع من العلم بحال الإمام الظاهر في أحد المواضيع قد يجوز عندنا بل يجب إقامة أئمّة عدّة لتكون علّة الجميع مزاحة.

فأمّا 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 أنّ هؤلاء - وإن لم يتمكّنوا من العلم بما ذكّر في الحال - فهم عالمون بإمامة الإمام الذي هو قبل ذلك الإمام الظاهر، ومتصرّفون من قِبَل أمرائه وولاته، وبحسب تدبيرهم، وهذا كافٍ لهم في مصلحتهم، وليس يتّصل بهم فقد الإمام وموته إلّا مع اتّصال غيره وظهوره، وقيامه بهم مقامه، فليس يخلو في حال من الأحوال من المعرفة بالإمام، وإنّما كان في كلامه شبهة لو أمكن أن يتّصل بهم فقد الإمام، ويعرّفوا من اعتقاد إمامته من غير أن يتّصل بهم قيام الإمام الآخر مقامه، فأمّا والأمر على ما ذكرناه فالقدح بمثل ذلك ساقط.

فأمّا تعلّقه بالفترة بين الرُّسل فبعيد لأنّ المعلوم من حال الفترة هو خلوّ الزمان من النبيّ لا من الإمام، فمن أين (أنّ الفترة إذا ثبتت في الرُّسل وجبت في الأئمّة)؟ وهذا يلزم من جعل النبوة في كلّ حالٍ / [[ص ٤٧]] واجبة دون ما اعتبرناه.

فأمّا حكايته عنّا ما نذهب به من كون الإمام لطفاً، وقوله: (إنّ جعلتموه لطفاً على وجه يعمّ أمكنكم هذا القول، وإلّا فيجب أن تجوّزوا في ذلك خلوّ بعض الأزمنة منه، أو بعض المكلفين). ثمّ قوله من بعد ذلك: (لم نقل إنّ هذه المعرفة لطف إلاّ بدليل، فبيّنوا أنّ مثله من الأدلّة قائم [فبها] ذكرتم [ليتمّ ما ذكرتم...]).

فالإمامة عندنا لطف في الدين، والذي يدلُّ على ذلك أنّنا وجدنا أنّ الناس متى خلوا من الرُّساء ومن يفزعون إليه في تدبيرهم وسياستهم اضطربت أحوالهم، وتكدّرت عيشتهم، وفشا فيهم فعل القبيح، وظهر منهم الظلم والبغي، وأنّهم متى كان لهم رئيس أو رؤساء يرجعون إليهم في أمورهم كانوا إلى الصلاح أقرب، ومن الفساد أبعد، وهذا أمر يعمّ كلّ قبيل وبلدة وكلّ زمان وحال، فقد ثبت أنّ وجود الرُّساء لطف بحسب ما نذهب إليه.

فأمّا تعلّقه بعموم اللطف في المعرفة وإيجابه علينا إلحاق

والإمام فرق واضح، لأنّ ما يقع من ذلك والإمام موجود يمكن للإمام استدراكه وتلافيه، وما يقع بعد وفاته لا يكون له مستدرك، وإذا استمرّ منهم الغلط في هذه الأحوال بطلت الحجّة بالشرع على من يأتي من الأخلاف.

فأمّا قوله: (إنّ كون الإمام مع الجهل به غير معتبر لأنّه بمنزلة غيره عند المكلف [فإذا كانت الحال هذه] فلا بدّ من العلم بالإمام).

فإنّ الجواب: أنّ الواجب على الله تعالى أن يوجب العلم به، ويُمكنّ منه، فإنّ فرط المكلف بالعلم به لم يكن معذوراً، وإنّ أخرج نفسه من الانتفاع به والتمكّن من لقائه بأمر يتمكّن من إزالته لم يكن أيضاً معذوراً، ولا سقطت الحجّة عنه، فكيف يصحّ قوله: (إنّ ذلك يؤدّي إلى أن يُعدّر كلّ من لم يعرف إمامه لأنّه لم يرح علته)؟ وإنّما كان يصحّ كلامه لو / [[ص ٤٥]] كان: كلّ من لا يعرف الإمام لا يتمكّن من معرفته ولا سبيل له إلى الانتفاع به، فأمّا والأمر بخلاف ذلك فلا إشكال في لزوم الحجّة له بتفريطه. وهذا كما يقوله جماعتنا في المعرفة: إنّ حصولها هو اللطف، ولا عذر لمن لم تحصل له إذا فرط في التوصل إليها من حيث كان متمكّناً من تحصيلها.

فأمّا إلزامه إيجاب أئمّة عدّة بحسب حاجة المكلفين فغير لازم لو فطن لموضع عمدتنا، لأنّ الذي يقتضيه العقل والاعتبار الذي ذكرناه اللطف بوجود الرئاسة لا عدداً مخصوصاً فيها، ولا رئاسة مخصوصة، وإنّما يرجع في صفات الرُّساء وأعدادهم إلى أدلّة أخر، فليس يمتنع قيام الدليل على أنّ الإمام يجب أن يكون واحداً في العالم، ويكون أمراؤه وخلفاؤه في الأطراف - إذا كان من ورائهم - يغنون عن وجود جماعة من الأئمّة، وكلّ ذلك غير قادح في أنّ الرئاسة لطف على ما ذهبنا إليه.

فأمّا قوله: (لأنّهم إذا قالوا: إنّ الإمام واحد ففي الحال التي تظهر إمامته لا يخلو من أن يقف كلّ العالم عليه، أو بعضهم، ووقوف الجميع غير ممكن، فيجب أن تكون العلّة غير مزاحة...)، إلى آخر كلامه.

فأول ما نقول في ذلك: إنّنا لا نوجب إمامة واحد في الزمان بالدليل الذي دلّنا على وجوب الرئاسة في الجملة، وإنّما المرجع في ذلك إلى أمور أخر.

/ [[ص ٤٦]] وقد يجوز أن تختلف المصلحة فيه، فيكون تارةً

أفعالهم الظاهرة من أبرّ الدواعي إلى استقامة ضمائرهم أيضاً، وعلى هذا يمكن أن يكون الإمام لطفاً في الكلّ.

وإنّما تكلفنا ما تقدّم من الكلام حيث كان هذا الوجه كأنّه غير مقطوع عليه، وممّا يمكن أن يعترض التجويز فيه بخلاف ما قرّرناه.

/ [[ص ٥٠]] فأما قوله: (ولا فرق بين من قال: الإمامة لطف وبين من قال مثله في الإمامة، وسائر من يقوم بشيء من أمور الدين، وبين من يقول ذلك في إمام واحد، وبين من يقول في إمامين أو أئمة...).

فقد تقدّم من كلامنا ما يفسده، وبيّننا أنّ العقول دالة على وجوب الرئاسة في الجملة، وليست دالة على عدد الرؤساء ولا صفاتهم، والإمامة وما جرى مجراها من أمر الولايات رئاسة في الدين، ومكان اللطف بها والانتفاع ظاهر، وإنّما لم نجعل إمام الكلّ ورئيس الجميع بصفة الأمراء لعلل أخر سنذكرها إن شاء الله تعالى، وإنّما كان يلزم كلامه لو كنّا نجعل الدليل على وجوب الإمامة بصفاتها التي تختصّ بها ما قدّمناه من وجوب الرئاسة فيقال: (إنّ العقول لا تُفرّق فيما أوجبتموه بين رئاسة الإمام والأمر ورئاسة واحد وجماعة).

فأما إذا عولنا في وجوب الرئاسة في الجملة على ما ذكرناه، وفي صفات الرئيس وعدد الرؤساء على غير ما يلزمنا كلامه.

فأما تكراره القول (بأنّ معرفة الإمام لا تُمكن جميع المكلفين إذا كان واحداً)، فقد بيّننا ما فيه، وفصلنا الكلام تفصيلاً يزيل الشبهة.

فأما قوله: (فقد كان يجب على هذا القول أن يتمكّن كلّ مكلف من معرفة الأمور من قبّله، ومتى قالوا لنا: يجب ذلك في حال دون حال، قيل لهم: فجوزوه في قوم دون قوم...)، إلى قوله: (وقد كان / [[ص ٥١]] يجب على هذا التعليل أن نعرف إمام زماننا، وإلا فيجب أن نكون معذورين). فقد تقدّم شيء من الكلام على معناه، وجملته: أنّ معرفة الإمام ومعرفة ما يؤدّيه وإن لم يحصل لكلّ أحدٍ فإنّ الجميع متمكّنون من حصول المعرفة له، واستماع الأدلّة منه، لأنّهم قادرون على إزالة خوفه فيمكن عند ذلك من الظهور، والدلالة على نفسه، وبيان ما يلزمه بيانه، فارتفاع المعرفة به، وبما يؤدّيه إذا كان يرجع إلينا، وكنّا متمكّنين من إزالته لم يجب ما ظنّه من ثبوت عذر من لم يعرف إمام زمانه.

الإمامة بها في ذلك فبعيد، لأنّ المعرفة لم تعمّ كلّ تكليف ومكلف من حيث كانت / [[ص ٤٨]] لطفاً بل من حيث اختصّت بها أوجب ذلك فيها، وليس بممتنع في الألفاظ أن يختلف بعضها، فيكون بعضها عامّاً من كلّ وجه، وبعضها خاصّاً من كلّ وجه، وبعض آخر عامّاً من وجه وخاصّاً من وجه آخر.

فمثال ما هو عامٌّ من كلّ وجه: المعرفة، فإنّما تعمّ كلّ مكلف وتكليف أمكن أن تكون لطفاً فيه، ويعمّ أيضاً الأحوال.

فأما ما يعمّ من وجه ويخصّ من آخر: كالصلاة، لأنّها تجب على كلّ مكلف غير معذور بحصول منع أو ما يجري مجراه، وليس يمكن القطع على عموم كونها لطفاً في كلّ تكليف، بل لا يمتنع أن تكون خاصّة في التكليف، وإن كانت عامّة في المكلفين.

فأما الأحوال فمما لا شبهة في أنّها ليست بعامة لها لوجودنا أحوالاً لا يجب فيها فعل الصلاة، بل لا يحسن.

فأما الأحوال التي لا يجب فيها فهي الأحوال التي لم تُوثّق للصلاة الواجبة.

وأما التي لا يحسن فيها فهي التي نهى الله ﷻ عن الصلاة مع حضورها.

/ [[ص ٤٩]] فأما ما هو خاصٌّ من كلّ وجه فكخلق الولد لزيد، أو تثمير مال عمرو، فإنّه 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 حتّى يكون لطفاً في حال ولا يكون لطفاً في أخرى، فإذا ثبت [ت] هذه الجملة فما المانع من أن يكون وجود الإمام لطفاً لكلّ مكلف كان على صفته من يجوز فيه فعل القبيح وفي كلّ حالٍ وإن جوزنا اختصاصه ببعض التكاليف دون بعض، فليس يجب إذا سوّينا بينه وبين المعرفة لما ألزمتنا الخصوم أن يكون مختصّاً بمكلف دون آخر، وبحال دون حال، وكان قصدنا بذلك إلحاقه بالمعرفة في شمول من اختصّ بالصفة التي ذكرناها من المكلفين وعموم الأحوال أن يلزمنا التسوية بينه وبين المعرفة في كلّ وجه.

على أنّنا لم يظهر لنا القطع على كون الإمام لطفاً في كلّ الأفعال والتكاليف لظهوره فيما يتعلّق بأفعال الجوارح فإنّه لا يمتنع أيضاً أن يكون لطفاً فيما يختصّ القلوب من الاعتقادات والقصود، لأنّ المعلوم من حال الناس أن صلاح سرائرهم كالتابع لصلاح ظواهرهم، واستقامة أمورهم. وحسن طريقتهم فيما يقع من

الإمام، لأنه إنَّما يكون لطفاً لمن لا يؤمن منه فعل القبيح دون من كان ذلك مأموناً منه. فكيف يلزمننا القول بحاجة الإمام إلى إمام مع عصمته وكمالها، وأماننا من وقوع شيء من القبيح منه قياساً على حاجة الرعية التي لا يؤمن منها كل ما ذكرناه؟

ولو قيل أيضاً: إنَّ الإمام إنَّما ارتفعت حاجته إلى إمام من حيث لم يصحَّ فيه أن يكون تابعاً مأموماً، وذلك لأنَّ الدليل قد دلَّ على أنَّ الإمام لا بدَّ من أن يكون معصوماً كاملاً وافرأ غير مفتقر في شيء من ضروب العلم والفضل إلى غيره، وإذا كان ذلك ثابتاً فلو كان له إمام لم يكن بدُّ 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 يُفتقر إليه في شيء من هذه الخلال.

/ [[ص ٥٤]] وإذا كانت صفات الإمام التي قدَّمناها تُحيل حاجته إلى غيره في شيء ممَّا عدَّدناه، والرجوع إليه في قليل منه وكثير، استحال أن يكون للإمام إمام من هذا الوجه، وجرى ما ذكرناه هاهنا مجرى قولهم: (إنَّ المعرفة لطف في كلِّ تكليف سوى التكليف التي تقدَّمها، مثل تكليف النظر في طريقها وما جرى مجراه)، ولمَّا خرجت المعرفة من أن تكون لطفاً في بعض التكليف من حيث لم يصحَّ أن يكون لطفاً فيه وقام غيرها مقامها في اللطف ولم يلزم على ذلك أن لا يكون لطفاً فيما يصحُّ أن يكون لطفاً فيه لم يمتنع أيضاً أن يكون الإمام لطفاً لكلِّ مكلف صحَّ فيه معنى الاقتداء والالتزام لغيره وإن لم يكن لطفاً لمن لا يصحُّ ذلك فيه من الأئمة والأنبياء، بل قام لهم غير الإمامة في اللطف مقامها لكان وجهاً قوياً معتمداً.

فأمَّا قوله: (ويلزمهم على علَّتهم أن الله تعالى لو كلف مكلفاً واحداً لاستغنى عن إمام، لأنَّ الإلفة والفرقة إنَّما يصحان في الجماعة...)، فطريف، لأنَّ الذي حكاه عنَّا من الاستدلال لم يقتصر فيه على ذكر الفرقة عند عدم الإمام فقط، بل قد ذكرنا أيضاً وقوع الظلم والفساد، وفعل الخير والطاعات، فهب أنَّ الإلفة والفرقة إنَّما تصحان في الجماعة ولا تصحان في الواحد أمَّا يصحُّ في الواحد فعل الطاعة وتجنُّب المعصية؟ فهذا سهو من صاحب الكتاب!

فأمَّا قوله: (ويلزم إذا كان المعلوم من حال الجماعة أنَّها تبقى على / [[ص ٥٥]] الطاعة كالملائكة أن تستغني عن الإمام...)،

فأمَّا قوله: (إنَّ خبرهم - أعني خبر الأئمة - أغنى عن مشاهدة الإمام، فخير الرسول والتواتر بأن يغني عن الإمام أولى...)، فقدَّمنا ما يفضِّل به بين الأمرين، وبينَّا الفرق بين لزوم الحجة بالأخبار التي يكون الإمام من ورائها، وحاضراً لها، وتممكناً 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 يتلافى ما يقع من الغلط فيها.

فأمَّا قوله: (فإن قالوا: إنَّنا لا نقول: إنَّ الإمام مصلحة من حيث / [[ص ٥٢]] ظننتم لكن لما نعلمه من أن اجتماع الكلمة على رئيس واحد مطاع أقرب إلى التآلف على الخير والطاعة، والعدول عن الظلم والفساد...)، إلى آخر السؤال.

ثمَّ قوله: (قيل لهم: لكن الوجه الذي له قلنا: إنَّها لطف - يعني المعرفة - يختصُّ كلَّ مكلف، وكلُّ فعل من أفعاله، إذ لا أحد من العقلاء إلا وهو عالم أن خوف المضرَّة صارف، ورجاء المنفعة داع...)، إلى آخر كلامه. فقد بيَّنَّا فيما مضى اختلاف الألفاظ في عمومها وخصوصها، وأنَّه لا يجب حمل بعضها على بعض، وبيَّنَّا غرضنا في تشبيه الإمامة بالمعرفة، والوجه الذي من أجله جمعنا بينهما، وأنَّه لا يلزمننا عليه التسوية بينهما من كلِّ وجه، وأنَّ ذلك وإن تعدَّر لم يقدح في كون الإمامة لطفاً من الوجه الذي ذكرناه.

فأمَّا قوله: (لا أحد من العقلاء إلا وهو عالم أن خوف المضرَّة صارف ورجاء المنفعة داع) فكذلك، لا أحد من العقلاء إلا وهو عالم بأنَّ وجود الرؤساء وانبساط أيديهم مقلل لوقوع الظلم والفساد، والبغي / [[ص ٥٣]] والعدوان، أو رافع لذلك، فإن حمل نفسه حامل لنصرة مذهب له فاسد على أن يدفع ما ذكرناه في الرئاسة، وما يعلمه العقلاء من وجود الصلاح بها لم يجد فرقا بينه وبين من حمل نفسه أيضاً على مثل ذلك فيما ذكر من خوف المضرَّة وكونه صارفاً، ورجاء المنفعة وكونه داعياً.

فأمَّا قوله: (وبيَّن ذلك أن المعرفة أوجبنا كونها مصلحة لكلِّ فليزهم في الإمام أن يكون من مصالحه إمام ثانٍ، ومتى جوزوا استغناءه عن إمام لزم ذلك في غيره...)، فبعيد عن الصواب، لأنَّ الوجه الذي من أجله أوجبنا كون الإمام لطفاً لا يتعدَّى إلى

فأمّا قوله: (وبعد، فيلزمهم على هذه الطريقة إثبات أئمة، لأنّ / [[ص ٥٧]] المتعالم أنّ أهل كلّ بلد إذا كان لهم رئيس يشارف أحوالهم، ولا يغيب عنهم ويأخذ حالاً بعد حال على أيديهم [ويُقوم المعوّج منهم، ويزيل الشتات عنهم] إنّهم أقرب إلى الصلاح من أن يكون الرئيس في العالم واحداً)، فقد بيّنا فيما سلف بطلان التعلّق بهذا المعنى، وقلنا: إنّ العقول لا تدلّ على إثبات عدد في الأئمة والرؤساء دون عدد، وأنّه موقوف على ما يعلمه الله تعالى من الصلاح وليس يجب ما ظنّه من اعتبار ما يوجب وجود الرئيس في كلّ مكان وفي كلّ بلد، لأنّه إن أراد بذلك أن رئاسة ما يجب في كلّ بلد فهو صحيح، وعندنا أنّ الإمام وإن كان واحداً فيجب عليه أن يستخلف الخلفاء في البلدان، ويؤمّر الأمراء في الأمصار، وإن أراد أنّه لا بدّ من أن يكون الرئيس في كلّ موضع بصفة رئيس الكلّ وإمام الجميع فهو اقتراح طريف لا يدلّ عليه العقل، ولا يجب علينا التزامه من حيث أوجبنا الرئاسة في الجملة، والذي نُبيّنه فيما بعد بمشيئة الله تعالى عند مصيرنا إلى موضع [هـ] من صفة إمام الكلّ وأحواله وما يجب أن يكون عليه يكشف عن أنّ تلك الصفات لا يجب أن تكون لخلفائه والولاية من قبّله.

فأمّا قوله: (ومتى قالوا: إنّ الإمام يُؤلّى في كلّ بلد، قلنا لهم: ربّما كان الصلاح أن لا يتبع الرؤساء بعضهم بعضاً، وينقاد بعضهم / [[ص ٥٨]] لبعض، لأنّ من حقّ الرئيس أن يتميّز في ذلك عن الرعيّة...)، فلسنا نُنكر أن يكون الصلاح في بعض الأحوال على جهة تقدير ما ذكره، وإذا وقع ذلك نصب الله تعالى في كلّ بلد إماماً له صفات إمام الجميع، فإنّ العقل يُسوِّغ ذلك ولا يمنع منه، بل لا يمتنع أن ينصب الله تعالى لكلّ واحد من الناس إماماً، وإنّما الذي منعنا منه أن يكون ذلك واجباً، فأمّا أن يكون جائزاً فمما لا يضرّنا ولا ينفع صاحب الكتاب.

فأمّا قوله: (فلو جاز لبعضهم أن يكون تابعاً لبعض، جاز في أوّلهم أن يكون تابعاً للجماعة، إذا أرادوا نصبه، فمن أين لا بدّ من إمام من قبّله تعالى؟...)، فهو رجوع إلى الظنّ علينا إيجاب النصّ على الإمام من قبّل الله تعالى من حيث أوجبنا الرئاسة في الجملة وحصول اللطف بها، وقد ذكرنا أنّ الطريقتين مختلفتان، وأنّ الذي به نوجب النصّ عليه ليس هو الذي دلّ على ثبوت اللطف في الرئاسة على سبيل الجملة. على أنّ الذي ذكره من قوله: (جاز في أوّلهم أن يكون تابعاً للجماعة إذا أرادوا نصبه) تصريح منه باتّباع

فلا شكّ أنّ من كان معصوماً فهو مستغن عن إمام يكون لطفاً له في الامتناع من القبيح، وليس معنى المعصوم أكثر من أن يعلم أنّه يبقى على الطاعة ولا يخرج منها، ولا فرق في الاستغناء عن الإمام من هذا الوجه بين من المعلوم أنّه يبقى على الطاعة كالملائكة وبين الأئمة والأنبياء.

فأمّا قوله: (لأنّ في العقلاء من إذا ترك واختياره، ولم يحصل تابعاً لغيره ومنقاداً له يكون أقرب إلى الصلاح، ومتى فُهر على أتباع غيره كان من الصلاح أبعد...)، فإنّنا لا نشكّ أنّ من العقلاء من إذا فُهر على أتباع غيره لم يستقم حاله، وكان إلى الفساد أقرب، غير أنّه وإن لم يصلح حاله على من فُهر على أتباعه لنفاره عنه وكرهته له أو لغير ذلك، فلا بدّ من أن يكون ممّن يصلح حاله أو يستقيم على غيره ممّن يرتضيه ويميل إليه، ويؤثر رئاسته والانقياد له، وما ذكره إنّها يكون قدحاً في قول من قال: (إنّ الصلاح حاصل عند وجود كلّ رئيس كائناً من كان)، ولم نقل بهذا فيقدح به في قولنا. والموضع الذي يحتاج إلى تحصيله، أنّ حال الناس لا يجوز أن يكون مع فقد رئيس ما في الجملة كحالهم عند وجوده، وإن كان لا يمتنع أن يكرهوا رئيساً دون رئيس ويفسدوا عند رئاسة دون رئاسة، والذي يبيّن هذا ويكشفه أنّ الذي يفسدون ويضطربون عند إقامة بعض الرؤساء لو أُقيم لهم من يختارونه ونصب لهم من يرضونه لسكنوا إليه، / [[ص ٥٦]] وصلحوا عليه، فدلّ ذلك على أنّ فسادهم عند رئاسة من كرهوه لم يكن استفرغ لأمر يتعلّق بأصل الرئاسة، وجملة الرؤساء، بل لأجل رئيس دون رئيس، وهؤلاء الخوارج مع خلعهم لطاعة السلطان ومروقهم عن كلمته لم يخلوا من الرؤساء ونصب الأمراء، ورؤساؤهم في كلّ وقت بعد آخر معروفون.

وكذلك من لم يزل عن هذه الطبقة من أهل الذعارة والتلصص لا بدّ أن يكون لهم رئيس يفزعون إلى رأيه، وكبير يتدبرون بتدبيره.

فمن نازع منهم الإمامية فيما ادّعيهاه أولاً من أنّه لا يجوز أن يكون حكم وجود الرئاسة في الجملة حكم ارتفاعها نبهناه على غفلته، ورفعها لما هو ثابت في عقله، وإنّ خالفنا في الثاني وهو أنّ بعض العقلاء قد يكره بعض الرؤساء، ولا ينقاد له، ويفسد عند ولايته لم يضرنا خلافه لأنّنا قد بيّنا أنّ ذلك - وإن صحّ - فهو غير قادح في طريقنا.

من الوجه الذي قدّمناه، وهو أن يكون مؤكّداً، وإن كان لا يمتنع أن يكون لتبنيه وتذكيره بالنظر من الحظّ ما ليس لغيره.

وأما السمعي فعلى ضربين: منه ما قد ورد به التواتر على حدّ يرفع العذر، ويزيل الشكّ والريب، ومنه ما ليس كذلك.

فأما الذي لم يتواتر به الخبر فالحاجة إلى الإمام فيه ظاهر[ة]، لأنّ الخلاف إذا وقع فيه ولم يكن لنا مفرع إلا إلى قوله وبيانه فكان حجّة في قطع الخلاف.

وليس معنى قولنا: إنّه حجّة في ذلك ما ظنّه صاحب الكتاب من أنّ وجوده يرفع الخلاف جملةً، وإنّما أردنا أنّ قوله يكون المفرع والحجّة عند الخلاف، وإنّه لولا مكانه لم يكن لله تعالى على المختلفين في الشيء الذي بيّناه حجّة، مع أنّه لا يمكن أنّ الخلاف عند وجود الأئمّة في الدين كالخلاف عند فقدهم، فلا بدّ أن يكون لوجودهم في رفع ذلك مزية ظاهرة، وهذا يُبيّن أنّ الخلاف قد يزول بهم وإن كان ربّما لم يزل كلّ الخلاف.

فأما ما ورد به التواتر من السمعيّات فالحاجة إليه ماسّة لأنّه يُبيّنه ويؤكّده، ولأنّ من المتواترين - أيضاً - لا يؤمن منهم الرجوع عن التواتر، فليحقق هذا القسم بالآخر فيكون الحجّة حينئذٍ في الجميع قول الإمام وبيانه.

* * *

/ [[ص ١٣٧]] فصل: في الكلام على اعتراضه على ما حكاه من أدلّتنا في وجوب الإمامة والعصمة:

قال صاحب الكتاب حكايةً عنّا: (شبهة لهم، قالوا: وجدنا النقص قد عمّ الناس وقد كلّفوا مع ذلك الصواب في العلم والعمل، فلا بدّ في المكلف الحكيم أن يُرسل رسولاً وينصب حجّةً ليزيل نقصهم، وربّما فسّروا هذا النقص بذكر السهو والغفلة وجوازهما على جميعهم فلا بدّ من منبّه مزيل لهذا الأمر عنهم، وربّما فسّروا ذلك باتّباع الشهوات، وجواز الشبهة، ويقولون: فلا بدّ من معصوم يعدل بهم فيما كلّفوه عن هذه الطريقة...).

فيقال له: لسنا نرضى فيما حكيتّه عنّا من الاستدلال لفظك ولا ترتيبك ولا تفسيرك، ودليلنا على وجوب الإمامة ووجه وجوبها من طريق العقل وبعد التعلّب بالشرع قد بيّناه ودلّلنا على كون الإمامة لطفاً في فعل الواجبات والطاعات، وتجنّب المقبّحات، وارتفاع الفساد، وانتظام أمر الخلق، وأشرنا - أيضاً -

الإمام، وانقياده لمن يريد نصبه من الرعيّة على أكد الوجوه التي لم يزل أصحابنا يسومون أهل مذهبه التزامها، والقول بها، فيمتنعون لأنّه جعل أتباعه للجماعة إذ أرادوا نصبه كاتّباع الرعايا أمراءه وخلفاءه لهم، ونحن نعلم أنّ أتباع هؤلاء وانقيادهم هو على سبيل الطاعة والتصرّف بين أمرهم ونهيبهم، فإن كان / [[ص ٥٩]] قد نشط أن يجعل حكم الإمام مع من يختاره وينصبه حكم الرعيّة مع الأمير ومن جرى مجراه من الولاة فما بقي من الشناعة موضع لم يصر إليه، وقد زاد على ما أراده أصحابنا من أهل مذهبه في التزام هذا المعنى.

* * *

/ [[ص ٧٥]] فأما الإمام فليس يُستغنى عنه في وجوب الصلوات إلى سائر ما ذكره على ما ظنّه، لأنّ أصحابنا قد ذكروا وجوه الحاجة إليه في ذلك:

فمنها تأكيد العلوم وإزالة الشبهات.

ومنها أن يُبيّن ذلك ويُفصّله ويُنبّه على مشكله وغامضه.

/ [[ص ٧٦]] ومنها كونه من وراء الناقلين ليأمن المكلفون من أن يكون شيء من الشرع لم يصل إليهم.

ولو وجب أن يُطلق الاستغناء عن الإمام في هذه الأمور من حيث كان لنا طريق يوصل إلى العلم بها من غير جهة لوجب على صاحب الكتاب وأهل مذهبه أن يُطلقوا الاستغناء عن الرسول في جميع ما أذاه إلينا ممّا علمناه قبل أدائه بالعقل. ومن أطلق بذلك خرج من جملة المسلمين، وليس يمكن أن يمتنع منه ويحتجّ فيه إلاّ بمثل ما احتججنا به.

* * *

/ [[ص ١٠١]] فأما قوله: (فإن قالوا يحتاج إليه لإزالته ما اختلف الناس فيه من الديانات، فقد علمنا أنّ مع بيان الإمام الخلاف قائم فوجوده كعدمه في هذا الباب، فإن كان يحتاج إليه - عندهم - ليزيل الخلاف، فقد بيّنا فساده، وإن كان يحتاج إليه لصحّة زوال الخلاف بيانه فأدلة العقل والشرع تغني عن ذلك...).

/ [[ص ١٠٢]] فما يختلف الناس فيه من الديانات على ضربين: عقلي وسمعي:

فأما العقلي فمن حيث كانت الحجّة به قائمة، والطريق إلى الوصول إليه ممكناً لكلّ متكامل الشروط لم يحتجّ إلى الإمام فيه إلاّ

فأمّا جواز الشبهة فلم نعرف أحداً من أصحابنا تعلق به لاسيّما على هذا الإطلاق ومن هذا الوجه، لأنّ ما دلّته ثابتة من العقلية والشرعيّات لا يُجِلُّ دخول الشبهة على من تدخل عليه بإمكان التوصل إليه، ومعرفة الحقّ منه، وإنّما تُجِلُّ الشبهة بالحجّة ويفتقر إلى الإمام إذا دخلت على باقي الأخبار، وأوجب عدولهم عن النقل وسقوط الحجّة به، فمن هذا الوجه يستقيم التعلّق بدخول الشبهة لا من الوجه الذي توهمه صاحب الكتاب وعناه.

قال صاحب الكتاب بعد فصل لا يقتضي نقضاً: (يقال لهم فيما ادّعوه من النقص: أيمكنكم مع ثباته القيام بما كلفتموه؟ فإنّ قالوا: نعم، فلا حاجة لهم إلى الإمام وإن كان النقص قائماً، لأنّ النقص في هذا الوجه بمنزلة وصفهم بأنهم أجسام ومحدّثون إلى غير ذلك ممّا لا يؤثّر في هذا الباب...).

/ [[ص ١٤٠]] فيقال له: قد بينّا المراد بلفظ النقص، فإنّ أردت بسؤالك عن تمكّنهم من القيام بما كلفوه مع بيانه أنّ ذلك مقدور لهم وأنّه حائل بينهم وبينه فهم كذلك، وإن أردت أنّ حالهم مع ثبوت هذا النقص وفقد الإمام كحالهم مع وجود الإمام في القرب من الصلاح، والبعد من الفساد وفي كلّ ما يرجع إلى إزالة العلة، فليس هم كذلك، لأنّنا قد دلّلنا على أنّ وجود الإمام لطف فيما عدّدناه فليس يجوز أنّ يكون حال المكلفين مع فقده مساوية لحالهم مع وجوده، وإن كانوا في الحالين قادرين على فعل ما كلفوا به، ومجانبة ما نهوا عنه، وهذا بخلاف ظنك أنّ وصفهم بالنقص بمنزلة وصفهم بأنهم أجسام ومحدّثون لكنّ وصفهم بما ذكرته لا تأثير له فيما قصدناه ووصفهم بالنقص مؤثّر على الوجه الذي فصلنا الكلام فيه.

قال صاحب الكتاب: (ثمّ يقال لهم: يصحّ منه تعالى رفع هذا النقص بغير إمام ورسول [أم لا]، فإنّ قالوا: لا، فقد جعلوا للإمام من القدرة ما لم يجعلوه لله تعالى...)، يقال له: ما أبين فساد هذا الكلام وأقبح صور المتعلّق به، لأنك ظننت أنّ النقص إذا لم يرتفع إلّا بالإمام ولم يبق فيه مقامه غيره أنّ ذلك وصف له بالقدرة على ما لا يقدر الله تعالى عليه، وكيف تظنّ ذلك مع مذهبك المعروف في اللطف، وأنّه غير متمنع عندك أنّ يعلم الله تعالى أنّ شيئاً يصلح المكلف عنده لا يقوم غيره من جميع الأشياء في مصلحة مقامه، فلو قال لك قائل في معرفة الله تعالى - وهي أحد الألفاظ عندك - إذا قلت: إنّ غير المعرفة من جميع الأشياء

إلى ما يوجب الحاجة إليه من الشرائع، بأنّ / [[ص ١٣٨]] قلنا: إنّهُ يُفسّر مجملها، ويبيّن محتملها، ويوضّح عن الأغراض المتبسة فيها، ويكون المفرع في الخلاف الواقع فيما الأدلّة الشرعيّة عليه كالمكافئة إليه، وليكون من وراء الناقلين فمتى وقع منهم ما هو جائز عليهم من الإعراض عن النقل يبيّن ذلك وكان قوله الحجّة فيه.

فأمّا 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 إلى رئيس يجمع شملهم، ويُنظّم أمرهم ليرتفع بوجوده من الفساد ما يكون واقعاً عند فقده، فهذا مراد من استعمال اللفظة التي حكاها.

فأمّا جواز السهو فليس ممّا يوجب من أجله الحاجة إلى الإمام، لأنّ السهو أولاً غير جائز عندنا عليهم في كلّ شيء، والأشياء التي يجوز فيها السهو لا يجوز في جميعهم أن يسهوا عنها، ولا في الجماعات الكثيرة، وإن تعلّق متعلّق بالسهو فليس يجوز أن نوجب من أجل جوازه الحاجة إلى الإمام فيما لا يبطل السهو عنه قيام الحجّة به وثبوتها، وإنّما يوجب جواز السهو الحاجة إلى الإمام في الموضع الذي يكون السهو موجباً لبطلان الحجّة، وانسداد طريق الاستدلال على المكلف.

فمثال الأوّل في العقلية وأدلّتها، لأنّ السهو عنها لا يبطل دلالتها، ولا يخرج المكلفين عن التمكّن من إصابة الحقّ إذا قصدوه، واستدلّوا عليه.

ومثال الثاني الشرعيّات التي طريق العمل بها الأخبار لأنّ الناقلين / [[ص ١٣٩]] متى سهوا عن النقل وأعرضوا بطلت الحجّة به، ولم يكن للمكلف طريق العمل بالشيء الذي عدلوا عن نقله.

وهب أنّ الجماعة المتواترين لا يجوز أن يلحق جميعهم السهو عمّا نقلوه، إذا جاز ذلك على الأحاد منهم ثمّ يلحقهم السهو عن المنقول فيتركوا نقله، وهم إذا نقلوه مع غيرهم كان الخبر متواتراً ووجبت الحجّة به، وإذا أخذوا بنقله خرج عن حدّ التواتر وعن كونه حجّة فقد عاد الأمر إلى جواز السهو على الترتيب الذي ذكرناه يحوج إلى الحجّة.

فأمّا اتّباع الشهوات فإنّ أريد به ما قدّمناه من موافقة الخطأ وفعل القبيح لحق بطريقتنا، وإن لم يرد ذلك فلا معنى له.

كوننا مضطرين إلى العلم بوجوب الفعل من الإخلال به وكوننا مضطرين إلى علم قبحه من الإقدام عليه، لأن أكثر من يقدم على الظلم وما جانسه من القبائح يقدم عليه مع العلم بقبحه.

والموضع الآخر: ظنك أن ما كان لطفاً في بعض التكاليف يجب أن يكون لطفاً في جميعها، وهذا مما قد كشفنا عنه وعن فساده فيما تقدّم، ودلنا على أنه لا يمتنع في الألفاظ 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 كل تكليف حتى يكون لطفاً في معرفة نفسه.

ثم يقال له: أليس معرفة الثواب والعقاب على الوجه الذي وجبا عليه لطفاً في جميع فعل الواجبات والامتناع من سائر المقبّحات فلذلك / [[ص ١٤٣]] أوجبت المعرفة بالله من حيث لا يتم معرفة الثواب والعقاب إلا بها؟ فإذا قال: نعم، قيل له: أفتقول: إن هذه المعرفة التي أشرنا إليها لطف في نفسها حتى يكون المكلف لا يصح إيجابها عليه إلا بعد أن تتقدّم 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، فألا جاز الاستغناء عنها في سائر التكاليف؟ فإن قال: المعرفة بالثواب والعقاب وإن لم تكن لطفاً في نفسها - من حيث لم يصح ذلك فيها - فهناك ما يقوم مقامها وهو الظنّ بهما فلم يعر المكلف من لطف في تكليفه المعرفة وإن لم يكن مماثلاً للطفه في سائر التكاليف، قيل له: فاقنع عنّا بمثل ما اقتنعنا به، فإننا نقول لك: إن معرفة كل الأئمة يستحيل أن يكون اللطف فيها معرفة الإمام، لأنه لا بدّ في أول الأئمة من أن تكون معرفته واجبة وإن لم يتقدّم للمكلف معرفته بإمام غيره، وإذا استحال ذلك جاز أن يقوم مقام المعرفة بالإمام في هذا التكليف غيرها، ولا يجب أن يعرّ هذا الوجه سائر المكلفين والتكاليف كما لا يجب أن يعرّ اللطف الحاصل للمكلف في استدلاله على معرفة الله تعالى ومعرفة ثوابه وعقابه بسائر التكاليف.

قال صاحب الكتاب: (ثم يقال لهم: قد علمنا أن الإمام لا يصح أن يُعيرّ حالهم في القدرة والآلة والعقل وسائر وجوه التمكين فلا بدّ من كونها خاصّة، وكذلك فالأدلة على ما كلفوه منصوبة مع فقد الحجّة، فإذا صحّ ذلك فما الذي يمنع من أن

لا يقوم في مصلحة المكلف مقام المعرفة من الحظّ والقدر في صلاح المكلف، فقد جعلت للمعرفة ما لم تجعله الله تعالى، 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 على التنزيه عن منزلته؟ على أن من تعلّق بلفظ النقص وأراد به ما فسّرناه من ارتفاع العصمة وجواز فعل القبيح لا يجوز له أن يوجب الإمام ليرفع النقص، لأنه معلوم أن وجوده ليس يُدخلهم في العصمة، اللهم إلا أن يجعل وجوده رافعاً لمقتضى النقص وهو فعل القبائح، ويكون قوله: (إنه يرتفع النقص) إشارة إلى مقتضاه فيصحّ الكلام والغرض، أو يريد بالنقص - في الأصل - فعل القبيح الذي هو غير مأمون مع فقد الرؤساء، ومعلوم أن وجودهم يرفعه أو يُقلّله فيصحّ على هذا الوجه القول: بأن وجوده يرفع النقص، وإن كان المعنى الأول أشبهه وأقرب.

قال صاحب الكتاب: (ثم يقال لهم: أنعلمون كون الإمام حجّة باضطرار أو باستدلال؟ فإن قالوا: باضطرار ونقصهم لا يؤثّر في ذلك، قيل لهم: فجوزوا في سائر أمور الدين أن تعلموه باضطرار ولا يقدح النقص فيه، وإن قالوا: باستدلال، قيل لهم: فنقصهم يمنع من قيامهم بما كلفوه من الاستدلال على كونه حجّة، فإن قالوا: نعم، لزمت الحاجة إلى إمام آخر، ثم الكلام فيه كالقلام في هذا الإمام، ويوجب ذلك إثبات أئمة لا أول لهم، مع أنهم لا يؤثرون كما لا يؤثّر الواحد، فلا بدّ من القول إنه يمكنهم معرفة الحجّة، والقيام بنصرته من غير حجّة، قيل لهم: فجوزوا مثل ذلك في سائر ما كلفتموه وإن كان النقص قائماً...).

/ [[ص ١٤٢]] فيقال له: كلامك هذا مبني على موضعين: أحدهما: توهمك علينا إيجاب الحاجة إلى الإمام لنعلم عند وجوده ما لا نعلمه عند فقده، فقد بيّنا كيف قولنا في هذا وفصلناه، وكشفنا عن غرض من أطلقه وأنّ التقييد واجب فيه، والذي يدلّ أنّك أردت ما حكيناها قولك: (فجوزوا في سائر أمور الدين أن تعلموه باضطرار ولا يقدح النقص فيه)، ولو علمنا سائر أمور الدين باضطرار - كما ألزمت - لكانت الحاجة إلى الإمام ثابتة في وجه كونه لطفاً في مجانبة القبيح وفعل الواجب، وليس يصح الاستغناء عنه وإن علمنا سائر الدين باضطرار، لأن الإخلال بما علمنا اضطرار متوقّع ممّا عند فقد الإمام، ولا نمنع

من المكلفين أو علم أنهم يخيفونه ويلجئونه إلى الغيبة، وهذا بخلاف ما ظنّه من كون المكلفين معذورين، أو سقوط التكليف عنهم.

فإن قال: إن كان المكلفون غير معذورين وقد أخافوا الإمام على دعواكم، وأحوجوه إلى السكوت بحيث لا ينتفعون به، ولا يصلون إلى مصالحهم من جهته فيجب أن يسقط عنهم التكليف الذي أمر الإمام به، ونهيه وتصرّفه لطف فيه، لأنهم ما فعلوه، وقد منعوا من هذا اللطف، وجروا في هذا الوجه مجرى من قطع رجل نفسه في أن تكليفه بالصلاة قائماً لا يلزمه ويجب سقوطه عنه، ولا يفرق في سقوط التكليف حال قطعه لرجل نفسه وقطع الله تعالى لها.

/ [[ص ١٤٦]] قيل له: ليس يشبه حال المكلفين المانعين للإمام من الظهور والقيام بأمر الإمامة بحال القاطع لرجل نفسه في سقوط تكليف الصلاة مع القيام عنه بأن من قطع رجل نفسه قد أخرج نفسه عن التمكّن من الصلاة قائماً لأنه لا وصول إلى هذه الصلاة بشيء من أفعاله ومقدوراته، وليس كذلك حال الظالمين والمخيفين للإمام لأنهم قادرون وتمكّنون من إزالة إخافته، وما أحوجوه إلى الغيبة، ويجرون في هذا الوجه مجرى من شدّ رجل نفسه في أن تكليفه للصلاة قائماً لا يسقط عنه وإن كان في حال شدّها غير متمكّن من الصلاة، لأنه قادر على إزالة الشدّ فيصحّ منه فعل الصلاة.

فإن قالوا: ما هذا الأمر الذي فعله الظالمون فمنعوا منه الإمام من الظهور، بيّنه لنعلم صحّة ما ادّعيتموه من تمكّنهم من إزالته، والانصراف عنه؟

قيل له: المانع - في الحقيقة - عندنا من ظهوره هو إعلام الله تعالى أن الظالمين متى ظهر أقداموا على قتله وسفك دمه، فبطل الحجّة بمكانه، وليس يجوز أن يكون المانع من الظهور إلا ما ذكرناه، لأن مجرد الخوف من الضرر وما يجري مجرى الضرر مما لا يبلغ إلى تلف النفس ليس يجوز أن يكون قانعاً، لأننا قد رأينا من الأئمة عليهم السلام [م] تقدّم ظهر مع جميع ذلك وليس يجوز أن يجعل المانع من الظهور علم الله تعالى من حال بعض المكلفين أو أكثرهم أنهم يفسدون عند ظهوره في بعض الأحوال، لأنه إن قيل: إنه يعلم ذلك على وجه يكون ظهوره مؤثراً فيه وجب سقوط ما عوّلنا عليه في أصل الإمامة من كونها لطفاً في

يستدلّوا بها فيعلموا ما كلفوه / [[ص ١٤٤]] ويقوموا به مع فقد الإمام؟ وهلاً كان حالهم مع فقد كحالهم مع وجوده، إننا يستفيدون بالنظر في الأدلّة وذلك ممكن مع عدمه؟...).

فيقال له: هذا توهم منك علينا إيجاب الإمامة ووجود الإمام في كلّ زمان ليُعلم عند وجوده ما لا يصحّ أن يُعلم عند فقدته، وإن كانت الأدلّة على المعلوم موجودة في الحالين، وقد تقدّم أنّ لا نذهب إلى ذلك ولا نعتّمده، وبيّنا كيف القول فيه.

فأمّا قولك: (فما الذي يمنع من أن يستدلّوا ويعلموا ويقوموا بها كلفوه؟)، فقد ذكرنا ما في العلم، فأمّا القيام بجميع ما كلفوه - فهو وإن كان مقدوراً على ما ذكرت - فالإمام لطف في وقوعه على ما دلّلنا عليه، ومحال إذا كان لطفاً يكون حالهم مع وجوده كحالهم مع فقدته في القيام بما كلفوه من العبادات التي بيّنا أنّ وجود الإمام لطف في وقوعها وفقد دواعي ارتفاعها.

ثمّ يقال له: هكذا يقول لك نافي اللطف قد عرفنا أنّ جميع الألفاظ لا تغيّر حال المكلف في قدرة وآلة إلى سائر وجوه التمكين، لأنّ المكلف متمكّن من الفعل مع عدم اللطف، كما أنّه متمكّن منه مع وجوده، فألاً جاز الاستغناء عن الألفاظ والاقتصار بالمكلفين على قدرهم وتمكّنهم؟ وجميع ما يبطل به هذا القول يوجب مع القدرة والتمكّن الحاجة إلى الإلطف بمثله يبطل قولك.

قال صاحب الكتاب: (ثمّ يقال لهم: فيجب على زعمكم إذا لم يظهر / [[ص ١٤٥]] الإمام حتّى يزول النقص به، أن يكون الحال فيه كالحال ولا حجّة في الزمان، لأنّ النقص لا يزول بوجود الإمام، وإنما يزول بما يظهر منه، ويُعلم من قبله، وهذا يوجب عليهم في هذا الزمان وفي كثير من الأزمنة أن يكون المكلف معذوراً، والتكليف ساقطاً...).

فيقال له: ليس يجب إذا لم يظهر الإمام ففات النفع به أن يكون الحال عند عدم ظهوره كالحال عند عدم عينه، لأنه إذا لم يظهر لإحافة الظالمين له ولأنهم أحوجوه إلى الغيبة والاستتار كانت الحجّة في فوت المصلحة به عليهم، فكانوا هم المانعين أنفسهم من الانتفاع به، وإذا عُدّمت عين الإمام ففات المكلفين الانتفاع به كانت الحجّة في ذلك على من فوّتهم النفع به وهو القديم تعالى، وإذا وجب إزاحة علل المكلفين عليه تعالى علمنا أنّه لا بدّ من أن يوجد إمام، ويأمر بطاعته، والانقياد له، سواء علم وقوع الطاعة

ادّعائه أنّه الإمام بنفس دعواه، بل لا بدّ من آية يُظهرها تدلّ على صدقه، وما يُظهره من الآيات ليس يُعلم ضرورة كونه آية ودلالة، بل يُعلم ذلك بضروب الاستدلال التي يدخل في طرُقها الشكوك والشُّبهات، وإذا صحَّ هذا فمن لم يُظهر له الإمام من أولياته لا يمتنع أن يكون المعلوم من حاله أنّ ما يُظهره الإمام من المعجزات دخل عليه في طريقه الشُّبهات فلا يصل إلى العلم بكونه آيةً معجزةً، وإذا لم يصل إلى ما ذكرناه واعتقد في المظهر له ما يُعتقد في المحتالين المخرفين لم يمنع أن يكون في المعلوم منه أن يُقدّم مع هذا الاعتقاد على سفك معه، أو فعل ما يُؤدّي إلى ذلك من تنبيه بعضهم عليه - أعني بعض الأعداء - فيؤول الحال إلى العلة التي منعنا لها من ظهوره لأعدائه، وإن كان بين الأعداء والأولياء فرق من وجه آخر، لأنّ الأعداء قبل ظهوره معتقدون أنّه لا إمام في العالم، وأنّ من ادّعى الإمامة مبطل كاذب، فهم عند ظهور من يدّعي الإمامة على الوجه الذي نذهب إليه لا ينظرون فيما يُظهره ممّا يدّعي أنّه آية لتقدّم اعتقادهم أنّ كلّ ما يدّعيه من نسب الإمامة المخصوصة إلى نفسه من الآيات باطل / [[ص ١٤٩]] لا دلالة فيه، فيُقدّمون لهذا الاعتقاد على المكروه فيه، وليس كذلك حال الأولياء لأنّهم ينتظرون ظهور الإمام الذي يدّعي هذا النسب المخصوص، فهم فيما يُظهرهم من آيةٍ إنّما يستحلُّ بعضهم فيه المحرّم لدخول الشبهة عليه فيما يُظهره حتّى يعتقد أنّه ليس بآيةٍ ولا معجزةٍ.

وعلى الجوابين جميعاً لسنا نقطع على أنّ الإمام لا يظهر لبعض أولياته وشيعته، بل يجوز ذلك، ويجوز أيضاً أن لا يكون ظاهراً لأحدٍ منهم، وليس يعرف كلّ واحدٍ ممّا إلّا حال نفسه، فأما حال غيره فغير معلومة له، ولأجل تجويزنا أن لا يظهر لبعضهم أو لجميعهم ما ذكرنا العلة المانعة من الظهور.

وقال صاحب الكتاب: (وقد بيّنا من قبل أنّه يلزمهم كون الإمام والحجة في كلّ وقتٍ وفي كلّ بلدٍ وعند كلّ جمع ليصحّ منه تعالى تكليف المكلفين مع النقص، ومتى جوّزوا خلاف ذلك فقد نقضوا قولهم...).

فيقال له: أمّا كون الإمام في كلّ وقتٍ فهو واجب مع قيام التكليف، وأمّا في كلّ بلدٍ وكلّ جمعٍ فغير لازم، لأنّ بيّنا - فيما تقدّم - القول في هذا، وجملة: أنّه متى تعلّقت المصلحة بوجود أئمّة في البلدان وسائر الأقطار فعل الله تعالى ما يعلم أنّ فيه

الواجبات، وارتفاع المقبّحات ولزم فيها ما نأباه من كونها استفساداً في حال من الأحوال وإن لم يكن ظهوره مؤثراً فيما يتبع من الفساد لأجله كما لم يلزم استتار من تقدّمه / [[ص ١٤٧]] من الأئمّة عليهم السلام، ولا ترك بعثة كثير من الرُّسل لأجل ما وقع من بعض المكلفين من الفساد في حال الإمامة لهؤلاء والنبوة لأولئك، وهذا يبيّن أنّ الوجه الصحيح الذي ذكرناه دون غيره.

فإن قال: إذا كان المانع هو ما ذكرتموه فيجب في كلّ من كان في المعلوم أنّ رعيته تقتله من إمام أو نبيٍّ أن يوجب الله تعالى عليه الاستتار والغيبة، ويحظر عليه الظهور وإلّا فإنّ جاز أن يبيح الله تعالى لبعض [من] يعلم أنّه يقتل من حججه الظهور جاز مثل ذلك في كلّ إمام، فبطل أن يكون المانع ما ذكرتموه.

قيل له: إنّما أوجبنا أن يكون ما بيّناه مانعاً بشرط أن يكون مصلحة المكلفين مقصورة على ذلك الإمام بعينه، ويكون في معلوم الله تعالى أنّ أحداً من البشر لا يقوم في مصلحة الخلق بإمامته مقامه، ومن إباحة الله تعالى التصبّر على القتل من حججه وأنبياؤه لم يتّجه ذلك إلّا مع العلم بأنّه إذا قُتل [قام] مقامه غيره من الحجج، فهذا واضح لمن تأمّله.

فإن قال: إذا كان المانع للإمام من الظهور ما بيّتموه فما هو معلوم أنّ الظالمين هم المخصوصون به فما قولكم في أولياته ومعتقدي إمامته وهم متميّزون من أعدائه في المنع الذي ذكرتموه، فيجب عليكم أحد أمور: أن تقولوا: إنّ التكليف الذي للإمام لطف فيه ساقط عنهم وهذا خروج عن الدين، أو ترتكبوا القول بظهور الإمام لهم، وتدّعون ما تعلمون أنتم وكلّ أحد خلافه، أو تُشركوا بينهم وبين الأعداء في المنع الذي ادّعيتموه، فيلزمكم مساواتهم بحالهم وخروجهم من جملة الولاية إلى العداوة وقد علمنا وعلمتم أنّ جميع الناس ليس بأعداء الإمام الذي تدّعون، بل فيهم من يعتقد إمامته وينتظر ظهوره؟

/ [[ص ١٤٨]] قيل له: قد أجاب أصحابنا عن هذا السؤال، بأن قالوا: إنّ العلة في استتار الإمام في غيبته عن أولياته غير العلة في استتاره عن أعدائه، وهو خوفه من الظهور لهم لئلا ينشروا خبره، ويجروا ذكره فيسمع به الأعداء، ويظهروا عليه فيؤول الأمر إلى الغاية الموجبة للاستتار من الأعداء، وهذا قريب.

وممّا يمكن أن يجاب به عن هذا السؤال، أن يقال: قد علمنا أنّ الإمام إذا ظهر لجميع رعيته أو لبعضهم وليس يُعلم صدقه في

عليه السهو، ولا شيء مما احتاجت الأمة من أجله إليه، فكيف تظنُّ أنه يلزم خصومك إذا أوجبوا حاجة الخلق إلى الإمام لأجل جواز السهو عليهم لزمهم حاجة الإمام نفسه إلى إمام وهو عندهم لا يجوز عليه السهو؟

قال صاحب الكتاب: (وبعد، فإن كان الحجّة يُبيّن لنا ما لولاه لم يبيّنه المكلف، فمن أين أنه لا بدّ منه في كلّ زمان؟ وهلاًّ جاز أن يستغني المكلفون في كثير من الأعصار بما يتواتر عن الرسول ﷺ والحجّة والإمام؟ فإن امتنعوا من ارتفاع النقص [والسهو] / [[ص ١٥٢]] بالتواتر مع أنه يوجب العلم الضروري لزمهم أن لا يرتفعا بالحجّة الذي غاية ما يأتيه هو البيان الذي لا يستقلُّ بنفسه، ويحتاج معه إلى النظر والاستدلال...).

فيقال له: هب أن التواتر يوجب العلم الضروري على ما اقترحت؟ أليس إنَّما يجب العلم الضروري عندنا [بها] ينقل ويتواتر به من الأخبار؟ فإذا قال: بلى، قيل له: فإذا جاز على الناقل العدول عن النقل لسهو أو غيره - على 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 إلى الإمام.

ثمّ يقال له: لو سلّمنا لك أيضاً أنّ الناقلين لا يجوز أن يعدلوا عن النقل، ولا يخلّوا به مضافاً إلى أنّ تسليمنا أن نقلهم يوجب العلم الضروري لم يجب ما توهمته من الاستغناء عن الإمام، لأنّنا قد بيّنا - 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 على ما تدّعيه وتقرّحه، فكيف يصحّ إطلاقك أنّ التواتر إذا أوجب العلم الضروري ارتفعت الحاجة إلى الحجّة في كلّ زمان؟

ثمّ أورد صاحب الكتاب كلاماً في السهو يجري مجرى ما تقدّم في / [[ص ١٥٣]] بيانه على التوهم علينا إيجاب وجود الإمام بجواز السهو في طرق المعارف إلى أن قال: (وبعد، فإنّنا نقول: إنّ السهو إذا لحق المكلف فيما كُلف فلا بدّ إن لم يتذكّر من ذي قبل ولا حصل هناك منبه أن يُخطّر الله تعالى بباله ما يزول معه السهو وإلّا قبح تكليفه، فكيف يحتاج إلى وجود الحجّة مع ذلك؟...).

فيقال له: اعمل على أن تكليف من سها ولم يُخطّر الله تعالى

المصلحة، وقد يجوز أن لا يعلم ذلك فيكون الأمراء والحكّام والخلفاء من قبَل الإمام في البلدان / [[ص ١٥٠]] والأمصار يقومون مقامه. وليس لأحد أن يقول: فيجب أن يكون الرؤساء للناس والأئمّة بجميعهم على صفة الأمراء من حيث قلنا: إنّ وجود الأمراء في البلدان يقوم مقام وجود الأئمّة، لأنّ هذا الكلام في صفات الرئيس لا في وجوب وجوده.

ومن حيث وجبت الرئاسة في الجملة لا يُعلم صفة الرئيس، وإنّما يُعلم صفته وأحواله، وما يجب أن يكون عليه باستتاف نظر واستدلال.

على أنّ رئاسة الأمراء والحكّام في البلدان إنّما قامت في اللطف والمصلحة مقام كون الإمام في تلك المواضع لأنّ الإمام من ورائهم، ولأنّهم مسوسون بسياسته، ومتدبّرون بتدييره، ومنهون إليه أمورهم، 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 إلى ما ذكره من التفصيل، وهو قولهم: إنّ السهو يعمُّ الجميع فلا بدّ من حجّة، فنقول لهم: جواز السهو عليهم لا يمنع من صحّة قيامهم بما كلفوه...)، إلى قوله: (ويمنع من التكليف في وقت لا يمكن الوصول إلى الحجّة، ويوجب في نفس الحجّة أنه لا يمكنه القيام بها كُلفَ إلّا بحجّة...).

/ [[ص ١٥١]] فنقول له: كلامك في هذا الفصل مبنيٌّ على توهمك علينا إيجاب الحجّة لأجل جواز السهو على الخلق في طريق النظر والاستدلال، والتوصّل إلى المعارف، وقد بيّنا أنّ الأمر بخلاف ما ظننته، وربّنا التعلّق بالسهو في وجوب الحاجة إلى الإمام.

فأمّا تكليف المكلفين في وقت لا يتمكّنون فيه من الوصول إلى الحجّة فإنّما كان يقبح لو امتنع وصولهم إليه لشيء يرجع إلى المكلف (جلّت عظمته) أو كانوا في الأحوال التي لا يصلون إليه فيها غير متمكّنين من أفعال إذا وقعت منهم وصلوا إليها لا محالة، وقد بيّنا أنّهم متمكّنون ممّا إذا فعلوه زالت تقيّة الإمام وخوفه، ووجب عليه الظهور.

فأمّا قولك: (ويجب في نفس الحجّة أن لا يمكن القيام بما كُلفَ إلّا بحجّة)، فطريف، لأنّ الحجّة عند خصومك لا يجوز

قال صاحب الكتاب: (وبعد، فإنَّ الشُّبُهَةَ من قِبَلِهِمْ قد يصحُّ منهم حلُّها بالنظر...)، إلى آخر كلامه.

فيقال له: هذا توهم منك علينا إيجاب الإمام ووجوده لدفع الشُّبُهَةِ، والمنع من وقوعها، وهو شبيه بما تقدّم من ظنك علينا في السهو وجواز دخوله على الخلق، وقد مضى كيف قولنا في الأمرين، والوجه الصحيح في ترتيب الاستدلال بها.

قال صاحب الكتاب: (على أنَّ الشُّبُهَةَ قد تجوز في العلم بنفس الحجة فتجب الحاجة إلى آخر، ويلزم من ذلك ما قدّمناه...).

فيقال له: الشُّبُهَةُ وإن جازت في العلم بنفس الحجة فهي غير مانعة من إمكان الوصول إلى الحقِّ ولا دافعة للدلالة على الحجة، وليس كذلك حكم الشُّبُهَةِ إذا دخلت على الناقلين المتواترين، أو على بعضهم، فخرج الخبر من أن يكون متواتراً، لأنَّها إذا دخلت في هذا الموضع ارتفع الطريق إلى المعرفة بما تضمَّنه النقل وإذا دخلت هناك لم تحل بإمكان المعرفة ولا رفعت الطريق إلى إدراك الحقِّ وإصابته.

قال صاحب الكتاب: (على أنَّ الشُّبُهَةَ تجوز على الحجة وإنَّها / [[ص ١٥٦]] يختار خلافها أو يزيلها بما آتاه الله من الدلالة، وحال غيره كحالها، وإن كان قد يقصر فما الحاجة إلى الحجة؟ ولا يمكنهم أن يجعلوا الحجة معصوماً، بمعنى المنع من الإقدام على هذه الأمور، لأنَّ ذلك يوجب زوال التكليف، فإن ثبت فيه العصمة فمعناها أنَّ المعلوم أنَّه لا يختار ذلك وذلك ممكن في غيره على ما قدّمناه...).

فيقال له: إن أردت بقولك: إنَّ الشبهة تجوز على نفس الحجة، بمعنى القدرة، فنعم، الحجة قادر على الشبهة، كما أنَّه قادر على ضروب الأفعال، وإن أردت بالجواز معنى الشكِّ فلا، لأنَّنا قد قطعنا على أنَّه لا يختار ذلك بالدلالة الدالة على عصمته، فكيف يكون حال غيره ممَّن لا يؤمن منه ذلك كحالها؟

فأمَّا قولك: (ذلك ممكن في غيره)، إن أردت أنَّه ممكن أن يكون معصوماً، بمعنى أنَّه لا يختار على هذا الوجه، فذلك يجوز أن يكون ممكناً، وإذا لم يحتج هذا المعصوم إلى إمام من هذا الوجه. وإن أردت بقولك: إنَّه ممكن في غيره أنَّه يجوز أن يختار وأن لا يختار، فلاجل هذا الجواز وعدم الأمان والثقة احتيج حينئذٍ إلى الإمام.

قال صاحب الكتاب: (ولا يجب إذا قصر أن ينصب الله تعالى

بإله ما يزول معه السهو وإلا قبح تكليفه فكيف يكون ما ذكرته قادحاً في كلامنا ومعتزلاً علينا؟ ونحن نعلم أنَّ تكليف النقل عمَّن سها عنه لو سقط حسب ما ادَّعت لم يسقط وجوب معرفة الشيء المنقول عن غيره من المكلفين الذين لم يلحقهم سهو، ولا طريق لهم مع وقوع السهو عن النقل إلى معرفة ما تضمَّنه النقل إلا قول الإمام وبيانه، وهذا يبيِّن أن ما تكلفته من ادِّعاء وجوب أن يُخطِر الله تعالى على باب المكلف ما سها عنه أو سقوط تكليفه لا يغني عنك شيئاً في لزوم الحاجة إلى الإمام.

اللَّهُمَّ إلا أن يدعى أيضاً أن السهو إذا لحق الناقلين فأعرضوا عن النقل وسقط عنهم تكليفه فقد سقط أيضاً تكليف معرفة الشيء المنقول عن غيرهم.

وهذا قول ظاهر الفساد، وفي إجماع الأمة على ما فرضه الله تعالى / [[ص ١٥٤]] على لسان نبيِّه ﷺ وتعبده وبينه لمن كان في زمانه لازم لنا وواجب علينا التوصل إلى معرفته والعمل به دلالة على بطلان دعوى من ادَّعى سقوط التكليف الشرعي عن بعض الأمة من حيث سها بعضها عن النقل، ولم يقم بما وجب عليه فيه.

قال صاحب الكتاب: (فأمَّا تعلُّقهم بجواز الشُّبُهَةِ فهو أبعد ممَّا قلناه، لأنَّه قد يصحُّ أن لا تعتر بهم، كما يصحُّ تطرُّقها عليهم أو على بعضهم، فكيف يقال: إنَّه لا بد من حجة لأجل أمر قد يصحُّ زواله والتكليف ثابت؟...).

فيقال له: قد بينَّا - فيما سلف - وجه التعلُّق بجواز الشُّبُهَةِ في الحاجة إلى الإمام وهو على خلاف ما تظنُّه علينا، لأنَّنا لم نوجب الإمامة لجواز الشُّبُهَةِ في طُرُق الأدلَّة الثابتة التي لا يمنع دخول الشُّبُهَةِ فيها من استدراك الحقِّ فيها، لأنَّ الشُّبُهَةَ وإن دخلت فيما هذا حكمه فالمكلف متمكِّن من إصابة الحقِّ، وإنَّها يعدل عن إصابته بتقصير من جهته، وإنَّها أوجبنا الحاجة إلى الإمام في هذا الوجه لأجل جواز دخول الشُّبُهَةِ على الناقلين حتَّى يعدلوا عن النقل فلا يمكن الوصول مع عدولهم إلى معرفة الشيء المنقول.

فأمَّا قولك: (إنَّ الشُّبُهَةَ يصحُّ أن تعتر بهم)، فهو كذلك، غير أنَّ الوضع الذي حصلناه وأوجبنا فيه الحاجة إلى الإمام لا يفتقر إلى القطع على وجوب دخول الشبهة، بل التجويز لدخولها كافٍ من حيث لم يحصل الثقة بأنَّ جميع ما يحتاج إليه وقد كُلفنا معرفته قد نُقل إلينا مع الجواز كما لا / [[ص ١٥٥]] يحصل مع الوجوب، فما ظنُّه من الفرق بين الأمرين غير صحيح.

حجّة لأن مقتضى الشهوة العدول عن ذلك لما فيه من الراحة، ولما قد يعترى المكلف من الشبه فتجب الحاجة إلى حجّة قبل الإمام...).

فيقال له: إنّما يلزم ما ذكرته من يوجب كون الإمام لطفاً في ارتفاع كلّ ما تدعو إليه الشهوات، وتميل إليه النفوس، حتّى يجعله لطفاً في جميع ما يلزم من النظر والاستدلال وغيرهما، وقد بيّنّا أنّ الصحيح خلاف ذلك، وليس إذا قضت العادات بكون الأئمة والرؤساء لطفاً في وقوع كثير من الواجبات، والامتناع من ضروب المقبّحات وجب أنّ يُقَطَّع على كونهم لطفاً في كلّ واجب.

قال صاحب الكتاب: (ولو كان الحجّة يؤثّر في الشهوة لكان يجب / [[ص ١٥٩]] الغنى عنه بأن لا يفعل الله تعالى الشهوة أو يزيلها عن المكلف والتكليف قائم لأنّه تعالى على ذلك أقدر...).

فيقال له: لو أنّ الله تعالى أزال الشهوة ولم يفعلها بالابتداء لقبح التكليف لأنّ فقدتها محلّ بشرطه، ولو سقط التكليف لم يحتج إلى الإمام لأنّ الحاجة إليه مقرونة به وباستمراره، على أنّ في قولك: (يزيلها) وأنت تعني الشهوة والتكليف قائم مناقضة ظاهرة، لأنّك قبل هذا الفصل قلت: (إنّ الشهوة والهوى لا بدّ من إثباتها حتّى يصحّ التكليف)، فكيف نسيت هذا هاهنا، وألزمت أنّ لا يفعلها الله تعالى مع ثبوت التكليف؟

فإن قلت: إنّما أردت أنّ يزيلها كما يزيلها الإمام، قلنا لك: الإمام ليس يزيلها وإنّما هو لطف في ارتفاع مقتضاها.

فإن قلت: فألاً رفع مقتضاها بغير إمام. قلنا لك: هذا ممّا قد بيّنّا فساده بالدلالة على أنّ الإمام لطف، وأنّ غيره لا يقوم مقامه في من كان لطفاً لهم.

قال صاحب الكتاب: (وتعلّقهم بكلّ ذلك يبطل، لأنّه يوجب أنّ لا يقتصروا على حجّة واحدة يلزمهم أنّ يكون كلّ مكلف متمكناً منه في كلّ وقت...).

فيقال له: أمّا إلزامك أنّ لا يقتصر على حجّة واحدة، فقد مضى ما فيه مكرراً.

/ [[ص ١٦٠]] فأما الغيبة فإنّنا لم نُجوزها مع الاختيار، بل مع الإلجاء والاضطرار، والحجّة على الظالمين الذين أخافوا الإمام وأحوجوه إلى الاستتار والغيبة، ولا حجّة فيه على الله تعالى ولا على الإمام ﷺ.

حجّة، لأنّ الحجّة لا يزيل التفسير إذ المعلوم أنّ مع وجوده قد يُقَصِّر المكلف لأنّه لا يُضطرّ إلى فعل ما كلفه، وإنّما يدلّ ويُنَبِّه...).

/ [[ص ١٥٧]] فيقال له: وهذا أيضاً مبنيّ على توهمك الأوّل، وقد مضى ما فيه كفاية. وجملة ما نقول: إنّه ليس لأجل تقصير المكلف الذي دخلت عليه الشبهة أو جبننا الحاجة إلى الإمام ليُنَبِّهه على تقصيره، ولكن تقصيره إذا وقع وتعدّى إلى غيره من حيث سدّد عليه باب العلم من جهة النقل احتيج إلى إمام ليبيّن ما لا يعلمه المكلف لولا بيانه.

قال صاحب الكتاب: (فأما الشهوة والهوى والتعلّق بهما فبعيد، لأنّ مع وجود الحجّة لا بدّ من ثباتها حتّى يصحّ التكليف، وإنّما يكون في التعلّق بذلك فائدة لو كان عند وجود الإمام يزول ذلك ويتغيّر، ومتى قالوا: إنّها وإن كانت حاصلة مع وجود الإمام فإنّه بيانه وتحذيره يصدف المكلف عن اتّباع شهوته.

قيل لهم: إنّما يصدف بالتنبيه والتحذير دون الاضطرار، وذلك ممكن من غيره ومنه، وإن لم يكن حجّة، ويمكن المكلف من ذي قبل فيجب الغنى عن الإمام...).

فيقال له: قد بيّنّا فيما مضى وجه التعلّق في الحاجة إلى الإمام بالشهوة والهوى وهو بخلاف ما ظننته من أنّ وجوده يزيل الشهوات أو يُغيّرهما، وكشفنا عن أنّ وجود الإمام إنّما يؤثّر في مقتضى الشهوات فيقلّل وقوع ما لولا وجوده لوقع من الخلف لمكان شهواتهم.

فأما قولك: (إنّ ذلك ممكن من غيرهم)، فهو ممكن - كما قلت - غير أنّه لا يؤثّر تأثير فعل الأئمة المطاعين الذين قامت هيبتهم في النفوس، / [[ص ١٥٨]] لأنّنا نعلم ضرورة أنّ زجر الأئمة المهيبين المتسلّطين وأمرهم ونهيهم له من التأثير في ارتفاع كثير ممّا تميل إليه شهوات رعاياهم ما ليس لزجر غيرهم ممّن لا طاعة له ولا سلطان ولا نفوذ أمر، ومن دفع هذا كان مكابراً.

وأما قولك: (ويمكن المكلف من ذي قبل)، فهو يمكنه غير أنّه معلوم أنّه عند وجود الرؤساء والأئمة وذوي السلطان والبسط يكون أقرب إلى تجنّبهم، وعند عدمهم أقرب إلى مواقعتهم، وما تقدّم من الدلالة من أنّ وجود الرؤساء لطف - فيما ذكرناه - يبطل كلّ هذا الذي ذكره.

قال صاحب الكتاب: (وبعد، فإنّ ذلك قائم في النظر في كونه

لطفاً في كل أمر كُلفوه، أو بعض دون بعض، فإن جعلوه [لطفاً] في كلّه لزم الحاجة إلى حجة في النظر المؤدّي إلى العلم بأنّ الحجة حجة، ويؤدّي إلى ما ذكرناه من الفساد، ويلزم حضور الحجة في كل وقت عند كل مكلف، أو يلزم إثبات حجاج ليصحّ ذلك فيهم إلى سائر ما قدّمناه.

وإن قالوا: هو لطف في بعض ذلك.

/ [[ص ١٦٢]] قيل لهم: إذا كان حال الكلّ سواء فمن أين أنّه لطف في البعض دون بعض؟ (...).

فيقال له: قد بينّا ما يقتضي العادات أن يكون الإمام لطفاً فيه، وفصلنا بينه وبين غيره بما لا يجب القطع على مثل ذلك فيه، وقلنا: في الاعتقادات وما يرجع إلى أفعال القلوب كالنظر وغيره أنّه ليس بواجب أن يكون الإمام لطفاً في وقوعه لأنّه غير ممتنع أن يعلم الله تعالى من حال المكلفين أنّهم يؤدّون الواجب عليهم فيما عدّدناه مع فقد الإمام ويقوم مقام تنبيهه لهم تنبيه غيره من خاطر أو غير خاطر.

فأمّا قولك: (إنّ حال الكلّ سواء)، فليس كذلك، لأنّ كلّ عاقل يعلم ضرورة ما بين حال الرؤساء والأئمّة في لزوم السداد، وطريقة العدل والإنصاف، ومفارقة الظلم والبغي، وكثير من ضروب الفساد، وليس بمعلوم مثل ذلك في كلّ الواجبات. فأمّا حضور الحجة في كلّ وقت وإثبات حجاج فقد مضى ما فيه مكرراً.

فإن قال: إذا كنتم لا تقطعون على أنّ الإمام ليس بلطف في كلّ الواجبات، بل تُجوزون كونه لطفاً في جميعها، وإنّما امتنعتم من القطع على / [[ص ١٦٣]] وجوب كونه لطفاً في الجميع فقد جاز على ما صرّحتم به أن يكون لطفاً في الكلّ، فكيف الجواب مع هذا التجويز عمّا ألزماكموه؟

قيل له: حكم الجواز يخالف حكم الوجوب في هذا الموضوع لأنّ الوجوب يقتضي إثبات ما لا نهاية له من الحجج، والجواز ليس كذلك.

فإن قال: لا شك أنّ بين الجواز والوجوب الفرق الذي ذكرتموه، غير أنّه إذا كان جائزاً أنّ كون الإمام لطفاً في كلّ واجب، ومعرفة بإمام وغيره، وعلى كلّ وجه فلو علم الله تعالى هذا الجائز ما الذي كان يجب على قولكم؟

قيل له: إن علم ما ذكرته لم يحسن تكليفنا لتعلّقه بوجود ما لا نهاية له.

فأمّا تمكّن كل واحد من الوصول إليه فقد تقدّم أنّه ممكن من حيث تمكّنوا من مفارقة ما أوجب الإمام إلى الاستتار.

قال صاحب الكتاب: (شبهة لهم أخرى: وربّما سلخوا ما يقارب هذه الطريقة على وجه آخر بأن يقولوا: إذا كان السهو والغفلة والغلط لاتباع الشهوة والشبهة جائزة على المكلفين وكذلك النقص والتقصير وكان الأقرب في زوال ذلك أو زوال تأثير وجود حجة في الزمان لأنّ عنده - لا شك - يكونون أقرب إلى العدول عن ذلك إلى القيام بما كُلفوه فلا بدّ في المكلف إذا كان أحسن النظر للمكلفين أن يقيم لهم في الزمان حجة من رسول أو إمام كما لا بدّ من أن يلطف لهم).

قال: (وهذا يسقط بوجوه: منها ما قدّمناه من أنّه لا وجه لقطع به على أنّ ذلك أقرب إلى قيامهم بما كُلفوه، لأنّنا قد بينّا مفارقتهم لكون المعرفة لطفاً لهم على كلّ حال، وبينّا أنّ لطف المكلف قد يكون بأنّ يُجلى سربه ويؤكّل إلى نفسه فقد يكون عند ذلك أقرب إلى الطاعة من أن يلزم اتباع غيره...).

فيقال له: قد تقدّم [ما] ذكرناه في الوجه الذي يُقطع به على أنّ وجود / [[ص ١٦١]] الأئمّة والرؤساء لطف للمكلفين، ودلّلنا على أنّه لا بدّ أن يكونوا عند وجودهم أقرب إلى الصلاح وأبعد من الفساد، وما ظننت أنّه يفسد هذه الطريقة وأحلت في كلامك هذا عليه فقد أفسدناه ودلّلنا على بطلانه، وبعده من الصواب.

فأمّا مفارقة الإمامة للمعرفة في عموم اللطف بها فقد قلنا: إنّها عامّة في الأحوال ومساوية للمعرفة في ذلك، وإن لم يجب القطع على أنّها لطف في كلّ تكليف كالمعرفة، ولا في كلّ مكلف حتّى يتعدّى إلى المعصومين. وقد تقدّم ذكر الخصوص والعموم في الألفاظ، وأنّها قد تتفق في ذلك وتختلف ما لا يحتاج إلى إعادته.

ومن عجيب الأمور تصرّجه بأنّ الصلاح قد يكون في الإهمال بقوله: (إنّ لطف المكلف في أن يكون بأنّ يُجلى سربه ويؤكّل إلى نفسه)، وهذه حالة يعلم كلّ العقلاء بما تثمره من الفساد ويأسون من وقوع شيء من الصلاح، حتّى إنّهم إذا بلغوا الغاية في التعمّد من المكاره رغبوا إلى الله تعالى في أن لا يكلمهم إلى نفوسهم.

والمناظرة في الضروريات لا معنى لها وأكثر ما يُستعمل فيها التنبيه الذي استقصيناه، وتناهيها في استعماله.

قال صاحب الكتاب: (ومنها أنّه لا يخلو من أن يكون ذلك

قال صاحب الكتاب: (وبعد، فإن ذلك يوجب جواز أن لا يكون لطفاً في البعض الذي ذكره، وفي ذلك الاستغناء عن الحجّة في بعض المكلفين وفي بعض الأعصار، [وما أوجب ذلك أوجب جواز الاستغناء عنه في كل زمان...]).

/ [[ص ١٦٥]] فيقال له: الذي يُبطل قولك ما قدّمناه من الدلالة على كون الإمام لطفاً في أحد الأمرين، وأنه لا وجه يُقطع منه كونه لطفاً في الآخر، وليس يجب إذا لم يكن لطفاً في شيء أن لا يكون لطفاً في غيره، لأن هذا لو وجب للزمك إخراج كثير من الألفاظ عن كونها لطفاً، لأنه لو قيل لك: أنتقطع على أن الصلاة لطف في كل تكليف؟ لم يمكنك ادعاء ذلك فيها، لأنك إن ادعيت طولت بالبرهان، ولا برهان يُقطع به على عموم كونها لطفاً في جميع التكليف، وإذا جوّزت اختصاصها قيل لك: ما تُنكر أن يكون جواز أن يكون لطفاً في بعض التكليف كجواز ذلك في الكل؟ فوجب أن تُخرجها من أن تكون لطفاً جملةً، وهذا إن لزمته لم يكن جوابك عنه إلا مثل جوابنا لك، فتأمل!

قال صاحب الكتاب: (ومنها: أن اللطف في ذلك لا يجوز أن يكون وجود عين الإمام، وإنما هو بيانه وما يكون من قبله فيجب أن يقوم بيان غيره مقام بيانه، وتنبية العلماء يقوم مقام تنبيهه...).

فيقال له: إن أردت أن بيان غيره من العلماء يقوم مقام بيان الإمام وتنبية فيما دللنا على أن وجود الإمام لطف فيه من الأفعال فلا، لأن العقلاء يعلمون أن غير الرؤساء والأئمة لا يقومون في هذا الوجه مقامهم، وإن أردت به غير ذلك من الاعتقادات والتنبية على النظر والاستدلال فيما ذكرته جاز، إلا أنه ليس بقادح في طريقتنا.

قال صاحب الكتاب: (ومنها: أن نفس الحجّة إذا استغنى في قيامه بما كُلف عن حجّة أخرى فما الذي يمنع من مثله في / [[ص ١٦٦]] المكلفين...).

فيقال له: إننا وجب في الحجّة الاستغناء عن الحجّة الأخرى يكون لطفاً له في الامتناع من القبيح، وأداء الواجب لعصمته وكماله، وما وجدنا في غيره ذلك لأنه لو كانت حال غيره من المكلفين كحال لا استغنى عن إمام كما استغنى هو.

فإن قال: إذا جاز أن يقوم في الحجج والأئمة في باب اللطف والامتناع من القبائح غير الإمام مقام الإمام فلم لا يجوز مثل ذلك في غير الحجج والأئمة؟ وألا جاز أن يعلم الله

وبيان هذه الجملة: أنه تعالى إذا كلفنا بفعل الواجبات، والامتناع عن المقبّحات، فكنا عالمين بأن الإمامة لطف في فعل كثير ممّا يوجب علينا، والامتناع من كثير ممّا كره منا، فلو علم تعالى أن معرفتنا بالإمام الذي في إمامته لطف لنا يحتاج في معنى اللطف إلى مثل ما احتاجت إليه الأفعال التي ذكرناها حتى يكون وجود إمام آخر لطفاً فيها كما كانت هي لطفاً في غيرها، وكان القول في ذلك الإمام كالقول في هذا لأنّصل لطفاً بها لا نهاية له، ولو كان ما قدرناه في المعلوم لقبح تكليفنا ما وجود الإمام لطف فيه، وفي علمنا بأننا مكلفون بذلك دلالة على أن التقدير الذي قدرناه ليس في المعلوم، والعمدة هي الفصل بين الوجوب والجواز، لأنّ الوجوب مع ثبوت التكليف يقتضي وجود ما لا نهاية له، والجواز لا يقتضي ذلك، بل يكون ثبوت التكليف مؤمناً من أن يكون في المعلوم ما يقتضي فعل ما لا يتناهى، وما كان منه ينتهي إلى حدّ فهو مجوّز، لأنّ ثبوت التكليف لا ينافيه وإنما ينافي ما لا يتناهى.

/ [[ص ١٦٤]] فإن قال: جملة ما ذكرتموه يوجب أن الإمام لطف فيما يُخاف فيه من أدبه وعقابه، وهذا يوجب أن الناس عند وجود الإمام كالمليّين إلى فعل الواجب والامتناع من القبيح فلا يستحقّون ثواباً.

قيل له: ليس يبلغ خوف الناس من أدب الإمام ورهبتهم له إلى حدّ الإلجاء، لأننا نرى بعضهم قد يواقع القبيح مع وجود الأئمة وانسباط أيديهم، وقوة سلطانهم، ولأننا نجد من يمتنع منه في حال وجود الأئمة يستحقّ المدح، وليس يجوز أن يستحقّ المدح فيها الإنسان ملجأً إليه، ولو لزمنا في هذا الموضوع أن يكون المكلفون ملجئين إلى فعل الواجب لأجل الخوف من الإمام للزمك إذا قلت: إن المعرفة باستحقاق العقاب لطف في التكليف، وأنّ المكلفين لا بدّ أن يكونوا عند هذه المعرفة أقرب إلى اجتناب القبيح أن يكونوا ملجئين وغير مستحقّين للثواب.

فإن قلت: ليس يمتنع أن يترك المكلفون - عند المعرفة باستحقاق العقاب - الفعل لقبحه وتكون هذه المعرفة داعية لهم إلى ذلك.

قيل لك: وكذلك ليس يمتنع أن يترك الناس القبائح عند وجود الأئمة وانسباط أيديهم للوجه الذي وجب عليهم تركها منه، ويكون وجود الأئمة داعياً ومسهلاً.

قال صاحب الكتاب: (شبهة لهم أخرى: وربّما تعلقوا باختلاف الأئمة في الفقه والاجتهاد، وقالوا: لا بدّ من حجة ليقطع هذا الخلاف، لأنّه لا يمكن إثبات حجة قاطعة في الكتاب والسنة، ولا بدّ من أن يكون علم ذلك مستودعاً في الإمام...).

قال: (وهذا يبطل بما دللنا عليه من إثبات الاجتهاد...).

فيقال له: قد تعلق أكثر أصحابنا بهذه الطريقة، واعتمدوها في الحاجة إلى إمام بعد النبي، وما حكيت من نفي حجة قاطعة في الكتاب والسنة باطل لا يطلقه القوم المستدلون بهذه الطريقة. ووجه ترتيب الاستدلال بها أن يقال: قد علمنا أنّ ليس كل ما تمس الحاجة إليه من الشريعة عليه حجة قاطعة من كتاب أو تواتر أو إجماع أو ما يجري مجراها، بل الأدلة في كثير من ذلك كالمتكافئة، أو هي متكافئة، ولولا ما / [[ص ١٦٩]] ذكرناه ما فزع خصومنا إلى غلبة الظن والاستحسان وغيرهما ممّا يسمونه اجتهاداً، وإذا ثبت ذلك وكنا مكلفين للعلم بالشريعة والعمل بها وجب أن يكون لنا مفرع نصل من جهته إلى ما اختلفت أقوال الأئمة فيه.

فأمّا قولك: (وهذا يبطل بما دللنا عليه من صحة الاجتهاد)، فقد دلت الأدلة الواضحة عندنا على إبطال ما تسميه اجتهاداً، وأحد ما يدل على ذلك، أن الاجتهاد في الشريعة عندكم هو طلب غلبة الظن فيما لا دليل عليه، والظن لا مجال له في الشريعة، ولا يصح أن يغلب في الظن تحريم شيء منها أو تحليله، لأن الشريعة مبنية على ما يعلمه الله تعالى من مصالحنا التي لا عهد لنا فيها ولا عادة ولا تجربة.

ألا ترى أنّه تعالى قد حرّم شيئاً وأباح مثله وما هو من جنسه، وأباح شيئاً وحظر مثله وما صفاته كصفاته؟ فكيف يمكن أن يستدرك بالظن الحلال والحرام من هذه الشريعة، وما يوجب الظن ويقتضيه مفقود فيها؟

وما يذكره خصومنا عند ورود هذا الكلام عليهم من قولهم: (إن الظن يغلب في الشريعة وإن لم يكن له طريق معلوم مقطوع عليه كما يغلب ظن أحدنا أنّه إذا أراد التجارة خسر أو ربح، وإذا سلك بعض الطريق عطب أو سلم إلى غير ما ذكرناه ممّا يغلب ظن العقلاء فيه، وإن لم يمكن الإشارة إلى ما اقتضى الظن بعينه فكذلك لا يُنكر أن يغلب ظن العلماء في الشريعة بما يوجب الحاق المحرّم بالمحرّم والمحلّل بالمحلّل)، لا يُغني عنهم في دفع كلامنا

تعالى ذلك في سائر المكلفين أو أكثرهم فيستغنوا عن الأئمة كما استغنت الأئمة؟

قيل له: ليس يمتنع أن يعلم الله تعالى من حال بعض المكلفين ممّن ليس بإمام أنّه لا يختار شيئاً من القبيح عند بعض الألفاظ التي ليست بإمامة، فيفعل ذلك ويكون معصوماً لا يحتاج إلى إمام من هذا الوجه، غير أن الذي لا نُجوزّه هو أن يكون في المعلوم أن غير وجود الأئمة والرؤساء يقوم في لطف من جاز عليه من المكلفين فعل القبيح، ولم يؤمن منه الفساد والافتتان مقام وجودهم حتّى يكونوا عنده أقرب إلى فعل الواجب، وأبعد من فعل القبيح، كما يكونوا كذلك عند وجود الأئمة، والذي يمنع من هذا علمنا بأنّ الناس على طريقة واحدة يفسدون ويفتنون عند فقد الأئمة، ويصلحون ويستقيمون عند وجودهم، ولو كان ما ألزمناه جائزاً لم يكن العلم الذي ذكرناه حاصلًا على الحد الذي هو عليه، / [[ص ١٦٧]] بل كان يجب تجوز كون الناس مع فقد الأئمة على حال السداد والصلاح، ومع وجودهم على حال الفساد والاضطراب، وفي القطع على بطلان هذا دلالة على أنّه ليس في الجائز أن يقوم مقام الأئمة فيما ذكرناه غيرهم.

قال صاحب الكتاب: (شبهة أخرى لهم، قالوا: قد علمنا من حال المكلفين أنّهم يجوز عليهم الاختلاف فيما كلفوا علمه من المذاهب، فكما يجوز عليهم ذلك فجائز عليهم الاختلاف في الأدلة، والاختلاف في كيفية الاستدلال بها، والنظر فيها، وإذا كان كل ذلك جائزاً فلا بدّ من قاطع للخلاف...).

ثم تكلم في ردّ ذلك بكلام طويل بعضه صحيح مثمر وبعضه غير صحيح، وهذه الطريقة التي حكاها غير معتمدة عندنا ولا اعتمدها أحد من أصحابنا المتقدمين ولا المتأخرين، والذي يتعلّقون به في باب الاختلاف في المذاهب هو على خلاف هذا الوجه، لأنّهم يذكرون ذلك في بعض السمعيات والشرعيّات ممّا يكون فيه الحُجج كالمتكافئة، / [[ص ١٦٨]] والأدلة القاطعة مفقودة، وستكلم في تصحيح هذه الطريقة، فقد ذكرها صاحب الكتاب تالية لهذا الفصل، وقد كان يجب عليه أن لا يورد في الحكاية عنّا هذه الشبهة الضعيفة التي لا يخفى بطلانها على متكلّم، اللّهمّ إلا أن يكون أصابها في كتاب لنا مشهور أو سمعها من متكلّم من أصحابنا حاذق فيضيفها إلى الكتاب أو المتكلّم، وإلا فقد أقام نفسه مقام المتهم بإيراد ما سهل عليه نقضه، ويمكنه دفعه.

قال صاحب الكتاب: (وبعد، فلو كان الحقُّ في واحد لكان لا بدَّ من أن يكون عليه دليل كالمذاهب في التوحيد والعدل، فكما يُستغنى عن الإمام فيها لما قدَّمناه من قبل فكذلك كان يجب الاستغناء عنه في هذه المسائل، وأن يقال: إنَّ من خالف الحقَّ إنَّما أتى من قِبَل نفسه بأن قصَّر في النظر والاستدلال الذي يمكنه أن يفعله على الوجه الذي لزمنا ووجبا وفي ذلك أيضاً يمكن الاستغناء عن الإمام...).

فيقال له: إنَّما كان ما ذكرته سائغاً لو كان كلُّ حقٍّ من الشريعة / [[ص ١٧٢]] عليه دليل قائم كأدلة التوحيد والعدل، وقد علمنا خلاف ذلك ضرورةً، لأنَّه لو كانت الشريعة بهذه الصفة لما تكلَّف الناس في التوسُّل إليها طُرُق الاجتهاد والاستحسان كما لم يتكلَّفوا مثل هذا في التوحيد والعدل، والأمر فيما ذكرنا أوضح من أن يخفى على أحد، ومن اعترض مذاهب مخالفينا في الفرع لم يُصب على عَشْرها أدلة قاطعة كأدلة التوحيد والعدل، بل وجد المعول في جميعها أو أكثرها على الاجتهاد والظنِّ وما أشبهها ممَّا هو خارج عن طريقة العلم.

فإن قال: ما ذكرتموه يُؤدِّي إلى الحيرة، وإلى أن الناس قد كلَّفوا إصابة الحقِّ من غير دليل يصلون إليه من جهته. قيل له: ما كلَّف الله تعالى إلا ما مكن من الوصول إليه من شريعة وغيرها، فما نُقل من الشريعة عن الرسول ﷺ نقلاً يقطع العذر كلَّفنا فيه الرجوع إلى النقل، وما لم يكن فيه نقل ولا ما يقوم مقامه من الحجج السمعية إمَّا لأنَّ الناس عدلوا عن نقله، أو لأنَّهم لم يخاطبوا به وعول بهم على قول الإمام القائم مقام الرسول ﷺ كلَّفنا فيه الرجوع إلى أقوال الأئمة المستخلفين بعد الرسول، ولهذا نجد الحكم في جميع ما يُحتاج إليه في الحوادث موجوداً فيما ينقله الشيعة عن أئمتهم عليهم السلام، وكلُّ ما تكلَّف فيه خصومنا القياس والاجتهاد وطُرُق الظنِّ عند الشيعة فيه نصُّ إمَّا مجمل أو مفصَّل.

قال صاحب الكتاب: (ويلزمهم على هذه العلة وجود الإمام وظهوره والتمكُّن من ملاقاته لإزالة هذا الاختلاف، ويلزمهم وجود / [[ص ١٧٣]] الحجَّة في كلِّ بلد، وعند كلِّ فريق، ويلزمهم إبطال الفتاوى من العلماء لجواز الغلط عليهم، أو على كثير منهم، وأنَّ يوجبوا أن لا يُفتي إلاَّ الإمام، ولا يحكم إلاَّ هو، وفي ذلك خروج عن دين المسلمين...).

شيئاً، لأنَّ سائر ما يذكرونه إنَّها يغلب ظنُّ / [[ص ١٧٠]] العقلاء فيه لتقدُّم عادة 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 أن من لم يسافر قطُّ، ولم يسلك طريقاً من الطُّرُق ولا سمع بأخبار المسافرين وأحوال الطُّرُق المسلوكة، فلا يجوز أن يظنَّ العطب أو النجاة في بعض الأسفار، وفي سلوك بعض الطُّرُق، وكذلك من لم يتجر قطُّ ولا أتصل به خبر التجارات وأحوال التجارة لا يجوز أن يظنَّ في شيء منها ربحاً ولا خسراناً.

وإذا صحَّ ما ذكرناه، وكانت الظنون التي تعلق بها مخالفونا إنَّما غلبت لاستنادها إلى طُرُق معلومة ولو قدرنا زوالها لم تحصل تلك الظنون، وكانت جميع الطُّرُق التي تغلب فيها الظنون مفقودة في الشريعة بطل دخول الظنِّ فيها.

فإن قال: هذا يُؤدِّي إلى أن جميع المصحِّحين للاجتهاد من الفقهاء وغيرهم كاذبون فيما يُجربون به من غلبة ظنونهم في الشريعة، ومثل ذلك لا يجوز عليهم مع كثرتهم وتديُّنهم بمذاهبهم.

قيل له: ليس القوم الذين ذكرتهم كاذبين في وجدانهم أنفسهم على اعتقاد ما، وإنَّما هم مبطلون في إخبارهم بأنَّه غلبة ظنِّ والعلم بالفرق بين الاعتقاد والمبتدأ، والظنُّ والعلم ليس بضروري، ولا ممَّا يجب أن يعرفه كلُّ أحد من نفسه.

ثمَّ يقال له: ليس ما نقوله من أن الفقهاء وغيرهم من أصحاب الاجتهاد غير ظانِّين في الشريعة على الوجه الذي تدعونه بأعجب من قولك: إنَّ جميع من خالفك ممَّن يرى أن الحقَّ في واحد من أهل الاجتهاد / [[ص ١٧١]] غير عالم في الحقيقة بما يدعي أنه عالم به، وأنَّهم جميعاً كاذبون في قولهم بأنَّهم عالمون. وقولهم أيضاً: إنَّ جميع مخالفيك في أصول الديانات التي طريقها الأدلة والعلم كاذبون فيما يدعونه من العلم بمذاهبهم التي يخالفونك فيها.

فإن قلت: إنَّ هؤلاء لم يكذبوا فيما يجدون أنفسهم عليه من الاعتقاد، وإنَّما غلطوا في ادعاء كونه علماء، 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 ظنِّ، وهو في الحقيقة اعتقاد مبتدأ لا تأثير له.

أما قولك عن أمير المؤمنين عليه السلام وغيره من الأئمة 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 إلى 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 الأصول فأولى أن لا يستعمل مع المخالف في الفروع، فمن ادّعى أنّهم سوّغوا الاجتهاد من حيث لم يظهر منهم في المنع عنه أكثر من المناظرة والمحاجّة والدعاء والترغيب كمن ادّعى أنّهم سوّغوا الخلاف في الأصول لأنّهم لم يتعدّوا في كثير منها هذه الطريقة، وممّا يؤيّد ما ذكرناه من إنكار القوم على من خالفهم ما تظاهرت به الرواية عن ابن عباس من قوله: (من شاء باهلتة في باب العول)، وقوله: (ألا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل أبا الأب أباً)، ولهذا الأخبار أمثال كثيرة معروفة.

فأمّا تولية أمير المؤمنين عليه السلام المخالفين له في المذهب فما نعرف من ولاته من يُقطع على خلافه له، ولو ثبت ذلك لم يمتنع أن يفعله عليه السلام على وجه الاستصلاح والتألف، فالظاهر من أحواله عليه السلام أنّه في حال ولايته الأمر لم يكن متمكناً من جميع مراداته وقد صرح بذلك بقوله عليه السلام: «أما والله لو ثنيت» الوسادة لي لحكمت بين أهل التوراة بتوراتهم، وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم، وبين أهل الزبور بزبورهم، وبين أهل الفرقان بفرقانهم حتّى يزهو كل كتاب من هذه / [[ص ١٧٦]] الكُتب فيقول: يا ربّ، إنّ عليّاً قد قضى بقضائك»، وقوله عليه السلام وقد سأله قضائه عمّا يقضون به: «اقضوا كما كنتم تقضون حتّى يكون الناس جماعة، أو أموت كما مات أصحابي» يعني من تقدّم موته لحال ولايته من أوليائه وشيعته الذين قبضهم الله تعالى فهم على حالة التمسك بالثقة.

فأمّا الرجوع من اجتهاد إلى غيره فغير معلوم منه عليه السلام، وأكثر ما يدّعيه المخالفون من ذلك ما روي من قول عبيدة السلماني وقد سأله عن بيع أمّهات الأولاد فقال: «كان رأيي ورأي عمر أن لا يبعن، ورأيي الآن أن يبعن...»، إلى آخر الخبر. وهذا خبر واحد وقد ردّه أكثر الناس، وطعنوا في طريقه، ولو صحّ لم يكن مصحّحاً للاجتهاد الذي يدّعيه المخالفون، لأنّه يمكن - على

فيقال له: أمّا وجود الإمام وظهوره في كل بلد فقد مضى الكلام فيه دفعةً بعد أخرى.

فأمّا الفتاوى فلا تبطل - كما ادّعت -، بل يتولّأها من استودع حكم الحوادث - وهم الشيعة - بما نقلوه عن أئمتهم عليهم السلام، ومن عدل عن هذا المعدن الذي بيّناه لم يكن له أن يُفتي، لأنّه لا يُفتي في الأكثر إلّا بما هو عامل فيه بالظنّ والترجيم. فإن قال: هذا تصريح منكم باستغناء الشيعة بما علمته عن إمام الزمان، لأنّها إذا كانت قد استفادت علم الحوادث عمّن تقدّم ظهوره من الأئمة عليهم السلام، فأى حاجة بها إلى هذا الإمام؟

قيل له: إنّها يجب ما ظننته لو كان ما استفدته من هذه العلوم ووثقت به لا يفنقر إلى كون الإمام من ورائهم، وقد علمنا خلاف ذلك، لأنّه لولا وجود الإمام مع جواز ترك النقل على الشيعة والعدول عنه لم نأمن أن يكون ما أدّوه إلينا بعض ما سمعوه، وليس نأمن وقوع ما هو جائز عليهم ممّا أشرنا إليه إلّا بالقطع على وجود معصوم من ورائهم.

قال صاحب الكتاب: (وبعد، فقد علمنا أن من يعترف بالإمام والحجّة قد اختلفوا في مذاهب فيلزمهم الحاجة إلى إمام آخر / [[ص ١٧٤]] يقطع اختلافهم، وما يوجب الغنى عن ذلك في اختلافهم ينقض ما ذكروه من علّتهم...).

يقال له: ليس يُنكر اختلاف من اعترف بالحجّة في مذاهب، إلّا أنّهم لم يختلفوا إلّا فيما عليه دليل ذهب عن طريقه بعض ووصل إليه بعض، وليس كذلك اختلاف مخالفين فيما لا دليل عليه من الشرعيّات، ومن شكّ فيما ذكرناه كانت المحنة بيننا وبينه.

قال صاحب الكتاب: (على أن ما نعرفه من حال من تقدّم من الأئمة يمنع من هذا القول، لأنّهم كانوا لا يمنعون من الاختلاف والاجتهاد، والثابت عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه كان لا يمنع من ذلك، بل كان يُجيز لمن يخالفه في المذاهب أن يحكم ويُفتي ويؤيّه الأمور، وكان ينتقل من اجتهاد إلى اجتهاد، وتختلف مذاهبه على ما ظهرت الرواية به، وكلّ ذلك يُبيّن فساد هذا الجنس من التعليل...).

فيقال له: هذا الكلام في نصرة الاجتهاد فللاستقصاء به موضع غير هذا، غير أنّنا لا نُخلي هذا الموضوع من كلام فيه وردّ لما اعتمدته.

دواعي العدول عن النقل يصح دخولها في الثاني دون الأوّل ولا حاجة بنا إلى إعادة ما مضى.

قال صاحب الكتاب: (شبهة أخرى لهم: وربّما سألوها فقالوا: ما يوجب الحاجة إلى الرسول والنبّي من بيان الشرائع والدعاء إلى الطاعة، إلى غير ذلك، يوجب الحاجة إلى من يقوم مقامه في حفظ شريعته، ويسدّ مسدّه، لأنّنا قد علمنا أنّه لا أحد من أمّته 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 إلى إمام في كلّ زمانٍ، إذ لا فرق ما بين وجوب الشريعة حتّى 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 زمانٍ لا يصحّ، لأنّه قد يجوز عندنا أن يخلو التكليف العقلي من الشرعي - على / [[ص ١٧٩]] ما بيّناه من قبل - فإذا لم يكن شرع لم تجب الحاجة إلى حجّة في الزمان، وإنّما يمكن التعلّق بذلك في أنّه لا بدّ من حجّة بعد وجود الرّسل، وهذا أيضاً لا يصحّ لأنّ في الرّسل من يجوز أن يكلف أداء الشريعة إلى من يشاهده ولا تكون شريعته مؤبّدة، بل تكون مخصوصة بزمانه وقومه...)، إلى آخر كلامه.

يقال له: ما نراك تخرج فيما تحكيه من طرّقنا وأدلتنا عن إيراد ما لا نعلمه جملةً، ولا نرتضيه دلالةً وطريقةً، وإيراد ما يتعلّق به بعضنا فلا يرتضيه أكثرنا، والمحقّقون منّا، أو تحريف المعتدّ، وتنحيته وإزالته عن نظمه وترتيبه، أو حكاية لفظٍ ربّما عبّر به بعض أصحابنا، وتفسيره على خلاف المراد وضدّ الغرض.

فأمّا هذه الطريقة التي حكيتها آنفاً فترتيب الاستدلال بها على خلاف ما رتبته وهو أن يقال: قد علمنا أنّ شريعة نبيّنا ﷺ مؤبّدة غير منسوخة، ومستمرّة غير منقطعة، فإنّ التعبّد لازم للمكلفين إلى 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، فإنّ لم يكن معصوماً لم يؤمن من تغييره وتبديله، وفي جواز ذلك عليه - وهو الحافظ لها - رجوع إلى أنّها غير محفوظة في الحقيقة، لأنّه لا فرق

مذهبنا في حسن التقيّة بل على وجوبها في بعض الأحوال - أن يكون ﷺ أظهر موافقة عمر لما علمه في ذلك من الاستصلاح، ولمّا 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 وإنّ / [[ص ١٧٧]] كان في الظاهر كحال حاله، وهذه أمور تدلّ عليها الأحوال فيكون لبعضها مزيّة على بعض عند من شاهد الحال، وإن كانت عند غيره ممّن لم يشهدها متساوية.

على أنّنا لو عدلنا عن هذا الجواب - وإن كان ظاهر الصحّة، وبين الاستمرار - لم يكن فيما يدّعي من الخبر دلالة على صحّة الاجتهاد، لأنّه لا ينكر أن يرجع من قول إلى قول بدليل قاطع، وإنّما كان في الخبر متعلّق لو ثبت أنّه لا يمكن أن يرجع من قول إلى قول إلّا بالاجتهاد، فأما إذا كان ممكناً فلا فائدة في التعلّق به.

وهذا الجواب وإن كان غير صحيح عندنا لأنّ أمير المؤمنين ﷺ لا يجوز أن يخفى عليه الحقّ المعلوم بالدليل في وقت حتّى يرجع إليه في وقت آخر، فإنّما ذكرناه لأنّ أصول من تعلّق بهذا الخبر في صحّة الاجتهاد لا تنافيه، وإذا كانت أصولهم تقتضي جواز ما ذكرناه بطل تعلّقهم به، ولم يكن لهم أن يستدلّوا بما أصولهم تقتضي أن لا دلالة فيه.

قال صاحب الكتاب: (شبهة أخرى لهم: وربّما قالوا: لا بدّ في صحّة ثبات التكليف على المكلفين في كلّ زمانٍ [إلى] أن يعرفوا ما لا يصحّ لهم غنى عن الأئمة فيه، ممّا يتصل بمصالح أبدانهم ومعائشهم ومكاسبهم والأمور كلّها على الحظر...)، إلى آخر كلامه.

يقال له: قد بيّنا فيما تقدّم من كلامنا أنّ هذه الطريقة غير / [[ص ١٧٨]] معتمدة، ولا دلالة على وجوب الإمامة في كلّ زمانٍ، وإن كان بعض أصحابنا قد تعلّق بها، وقلنا: إنّ لو قد صحّ الافتقار في هذه الطريقة المذكورة إلى السمع لما وجبت الحاجة إلى إمام في كلّ زمانٍ، بل كان التواتر بما بيّنه الإمام المتقدّم يُعني عن إمام في كلّ عصر، وفصلنا 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

وقنعنا بأن نوجب في وصول الشريعة إلينا بعد وفاة الرسول ﷺ ما نوجبه في وصوله إلى من غاب عنه حال حياته، لأننا نعلم أنّها كانت تصل إلى من بعد عنه (صلوات الله عليه وآله) بنقل وهو ﷺ 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 يتلافى ما يجري في الشريعة من زلل وترك الواجب كما كان ذلك في / [[ص ١٨٢]] حياته وإلا فقد اختلف الحال، وبطل حملك أحدهما على الأخرى.

فأمّا قولك: (لزمهم إثبات حجّة وهو ﷺ حيّ)، فعجيب، وأيّ حجّة هو أكبر من النبيّ المعصوم المؤيّد بالملائكة والوحي (صلوات الله عليه وآله)؟!

وكيف تظنّ أنّا إذا أوجبنا أن يكون وراء المتواترين حجّة أن لا نكتفي بالنبيّ ﷺ وهو سيّد الحجج في ذلك؟!

قال صاحب الكتاب: (ثمّ يقال لهم: خبرونا عن الحجّة والإمام الذي يحفظ الشرع، أيّؤديه إلى الكلّ أو إلى البعض؟ ولا يمكن أن يلقاه الكلّ فلا بدّ من أن يؤدّي إلى البعض.

قيل لهم: أفليس الشرع يصل إلى الباقي بالتواتر، فهلاًّ جوزتم وصول شرعه ﷺ إلينا بمثل هذه الطريقة ويستغنى عن الحجّة كما يستغنى عن حجج ينقلون الشرع عن الحجّة...).

يقال له: الإمام عندنا مؤدّد للشرع إلى الكلّ فبعضه مشافهة، وبعضه بالنقل الذي هو من ورائه، فمتى لم يؤدّ ووقع تفریط فيه من الناقلين تلافاه بنفسه أو بناقل سواهم، فإنّ ألزمت في نقل الشريعة مثل هذا فما ناباه، بل هو الذي ندعو إليه ونحدو على اعتقاده، وهو أن تكون الشريعة منقولة، وفي الناقلين حافظ لها، ومراع لما يعرض فيها، ومتلافٍ لما يُفرط فيه الناقلون ويعدلون عن الواجب عليهم في أدائه.

قال صاحب الكتاب: (ثمّ يقال لهم: يلزمكم على هذه العلة / [[ص ١٨٣]] فيمن لا يعرف الإمام أن لا يعلم شيئاً من الشرع، فإذا صحّ أن يعرف بالتواتر أركان الشرع كالصلاة وغيرها، ويستغنى في ذلك عن الإمام فهلاًّ جاز مثله في سائرهما؟...).

يقال له: أمّا من لا يعرف الإمام في الحقيقة بعد الرسول ﷺ ومن كان بعده من أبنائه الأئمّة الراشدين عليهم السلام ولم يرجع في الشرع إلى ما نقل عنهم، وأخذ من جهتهم فإنّه لا يعرف كثيراً من

بين أن تُحفظ بمن جائز عليه التغيير والتبديل والزلل والخطأ وبين أن لا تُحفظ 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 استحالة أن تكون محفوظة بالأئمة وهي غير معصومة، والخطأ جائز على آحادها وجماعتها، وإذا بطل أن يكون الحافظ هو الأئمة فلا بدّ من إمام معصوم حافظ لها.

وهذا على خلاف ما ظنّه صاحب الكتاب، لأنّ من أحسن الظنّ بأصحابنا لا يجوز أن يتوهم عليهم الاستدلال بهذه الطريقة مع تصرّحهم في إثباتها بما يوجب الاختصاص بشريعتنا هذه على وجوب الإمامة في كلّ عصر وأوان، وقبل ورود الشرع.

فإن قال: وأيّ فائدة في الاستدلال على وجوب الإمامة بعد نبينا ﷺ ونحن متفقون على وجوبها بعده؟

قيل له: ليس الاتفاق بيننا وبينك يوجب دفع الخلاف من جميع فرق الأئمة، وقد علمنا أنّ في الأئمة من يخالف في وجوب الإمامة بعد النبيّ ﷺ فليس يمتنع أن نحاجّه بما ذكرناه.

وبعد، فلو كان الوفاق مع جميع الأئمة ثابتاً في وجوب الإمامة لم يكن وفاقنا على طريقتنا التي ذكرناها، لأنّنا نوجب الإمامة بهذه الطريقة من جهة حفظ الشريعة، وهذا يخالفنا فيه الكلّ.

قال صاحب الكتاب: (فعند ذلك يقال لهم: إنّ شريعة النبيّ ﷺ وإن كان لا بدّ من أن تكون محفوظة فمن أين / [[ص ١٨١]] أنّها لا تحصل محفوظة إلاّ بالإمام المعصوم؟ وهل عوّلتم في ذلك إلاّ على دعوى فيها تخالفون؟

ويقال لهم: هلاًّ جوزتم أن تصير محفوظة بالتواتر كما صارت واصلة إلى من غاب عن الرسول في زمنه بطريق التواتر فإنّ منعوا من ذلك لزمهم إثبات حجّة وهو ﷺ حيّ كما يقولون بإثباته بعد وفاته، إذ العلة واحدة، ومتى قالوا في حال حياته أنّه يصل إلى من غاب [عنه] بالتواتر فكذلك من بعده...).

يقال له: أمّا قولك: (وهل عوّلتم إلاّ على دعوى فيها تخالفون)، فقد بيّننا أنّ الحافظ ليس يخلو من أن يكون الأئمة أو الإمام، وأبطلنا أن تكون الأئمة هي الحافظة فلا بدّ من ثبوت الحفظ للإمام وإلاّ وجب أن تكون الشريعة مهملة.

فأمّا إلزامك تجويز حفظها بالتواتر على حدّ ما كانت تصل الأخبار في حياة الرسول ﷺ إلى من غاب عنه فقد رضينا بذلك،

فيه، وكذا كل ما كان حكمه حكم النص عليه من الشريعة التي تواتر بها النقل وتظاهر لم يكن ما ذكرته قادحاً في الطريقة التي استدللنا بها على وجوب وجود الإمام بعد النبي ﷺ لحفظ شريعته، وذلك أن جميع الشريعة - التي كلامنا فيها - ليس بمتواتر به، بل أكثرها مفقود فيه التواتر عن صاحب الشريعة ﷺ، فالحاجة إلى الإمام في الشريعة إذاً قائمة من حيث بيئنا وإن سلم أن ما ورد به التواتر منها مستغنى فيه عن الإمام.

قال صاحب الكتاب: (ثم يقال لهم: يجب على هذه العلة في هذا الزمان والإمام مفقود أو غائب أن لا نعرف الشريعة، ثم لا يخلو حالنا من وجهين: إما أن نكون معذورين وغير مكلفين لذلك، فإن جاز ذلك فينا ليجوز أن في كل عصر بعد الرسول ﷺ وذلك يغني عن الإمام وتبطل علتهم. وإن قالوا: بل نعرف الشريعة لا من قبل الإمام. قيل لهم: فبأي وجه يصح أن نعرفها، يجب جواز مثله في سائر الأعصار، وفي ذلك الغنى عن الإمام في كل عصر...).

يقال له: قد بيئنا أن الفرقة المحقة القائلة بوجود إمام حافظ للشريعة هي عارفة بما نقل من الشريعة عن النبي ﷺ وما لم ينقل عنه فيما نقل عن الأئمة القائمين بالأمر بعده ﷺ، واثقة بأن / [ص ١٨٦] شيئاً من الشريعة يجب معرفته لمن لم يُحل به من أجل كون الإمام من ورائها، وبيئنا أن من خالف الحق وصل عن دين الله تعالى الذي ارتضاه لا يعرف أكثر الشريعة لعدوله عن الطريق الذي يوصل إلى العلم بها، ولا يثق بأن شيئاً مما يلزمه معرفته لم ينطو عنه وإن أظهر الثقة من نفسه، ولا يجب أن يكون من هذا حكمه معذوراً لتمكُّنه من الرجوع إلى الحق.

فأمّا قولك: (إن قالوا: بل نعرفها لا من قبل الإمام)، فإن أردت إمام زماننا فقد بيئنا أننا قد عرفنا أكثر الشريعة ببيان من تقدم من آبائه ﷺ، غير أنه لا نقضي الغنى في الشريعة من الوجه الذي تردّد في كلامنا مراراً.

وإن أردت أن تعرف الشريعة لا من قبل إمام في الجملة بعد الرسول ﷺ فقد دللنا على بطلان ذلك.

وبعد وإن تقدم أكثر ما اختلف فيه من الشريعة لولا ما نُقل عن الأئمة من آل الرسول ﷺ فيه من البيان لما عُرِف الحق، وإن من عوّل في الشريعة على الظن فقد خبط وضلّ عن القصد، وبيئنا - أيضاً - أن جميع الشريعة لو كان منقولاً عن النبي ﷺ ولم

الشرائع، ولم يدل على ذلك إلا فرع خصومنا إلى الظن والاستحسان في أكثر الشرائع والحوادث، وقد بيئنا أن ما فرغوا إليه لا يوجب معرفة، ولا يثمر علماً.

فأمّا أركان الشرع كالصلاة وغيرها فليس يمتنع أن يعرف [ها] الخصوم بالتواتر، ولم نقل: إن الإمام يحتاج إليه لتعرف صحة دلالة التواتر، بل لتيقن بأنه لم ينكتم عنّا شيء من أمور الدين.

قال صاحب الكتاب: (ثم يقال لهم: من جملة الشريعة الإيذان بالإمام، والمعرفة به وبأحواله فلا بد من نعم، ولأنه من أعظم أمر الدين عندهم. قيل لهم: أيعلم ذلك بالتواتر أم من جهة الإمام؟ فإن قالوا: من جهة الإمام. قيل لهم: فكيف يُعلم من جهته كونه إماماً؟ وإنما يُعلم صدقه بعد العلم بأنه إمام، فلا بد من الرجوع إلى أن ذلك يُعلم بالتواتر. / [ص ١٨٤] فيقال لهم: فإذا استغني به عن الإمام في هذا عن الشريعة فهلاً جاز أن يستغنى به في سائرها؟...).

يقال له: أمّا المعرفة بوجود الإمام في الجملة، وصفاته المخصوصة فطريقه العقل، وليس يُفتقر فيه إلى التواتر، ولا إلى القول بالإمام، وقد مضى طرف من الدلالة على هذا.

وأمّا العلم بأن الإمام فلان دون غيره فيحصل بالتواتر، وبقول الإمام أيضاً، مع المعجز، لأن المعجز إذا دل على صدقه، وأمن من كذبه وادّعائه أنه الإمام الذي احتج الله تعالى به على الخلق وجب تصديقه والتسليم لقوله، كما أن المعجز إذا دل على صدق النبي وجب التسليم لكل ما يدّعيه ويؤدّيه، والقطع على صدقه فيه، وهذا بخلاف ما ظننته من أن كونه إماماً لا يصح أن يُعلم من جهته من حيث توهمت أن صدقه لا يصح أن يكون معلوماً قبل إمامته.

فأمّا قولك: فإذا استغني به عن الإمام - وأنت تعني التواتر - فهلاً جاز أن يستغنى به في سائر الشريعة؟ فما استغني قط في التواتر عن الإمام، بل وجه الحاجة فيه إليه ظاهر، لأننا قد بيئنا أن المتواترين كان يجوز أن لا ينقلوا ذلك فلا نعلمه من جهة النقل، وبعد أن نقلوه يجوز - أيضاً - أن يعدلوا عن نقله فإذا تسقط الحجّة به في المستقبل، فكيف توهمت الاستغناء عن الإمام فيما نُقِل؟ على أنه لو سلم لك استظهاراً وإيجاباً لإقامة الحجّة من كل وجه أن التواتر بالنص على الإمام يستغنى عنه / [ص ١٨٥]

مع ذلك لا يترجم عن نفسه، ولا يُنبئ عن معناه وتفصيله وتأويله، ولا بدّ له من مترجم ومبيّن.

فإن قيل: إنّه الرسول ﷺ لم ندفع ذلك إلاّ أنّه لا بدّ لمن لم يشاهد زمن الرسول من أن يتّصل ذلك به، ويكون له طريق إلى معرفته، فإن كان الطريق هو التواتر والإجماع فقد مضى ما فيها، وهذا يوجب الرجوع إلى أنّه لا بدّ من حجة مبلّغ لما يقع من بيان الرسول ﷺ للكتاب.

وأما الاجتهاد والقياس فقد دللنا على بطلانها في الشريعة وأنها لا ينتجان علماً ولا فائدة، فضلاً عن أن يحفظا الشريعة وحال أخبار الآحاد في فساد حفظ الشريعة بها أظهر من كثير ممّا تقدّم، لأنّها لا توجب علماً، وهي - أيضاً - متكافئة متقابلة، واردة بالمختلف من الأحكام والمتضادّ، وما يعتمد في قرائنها إمّا أن يكون على طريقة خصومنا الإجماع أو القياس، / [[ص ١٨٩]] وليس مطابقة شيء من ذلك لها بموجب لصحّتها والقطع عليها.

قال صاحب الكتاب: (فإن قالوا: إن أهل التواتر وإن كانوا حجة فقد يصحّ عليهم السهو عمّا ينقلون في بعض الأحوال، أو في كلّ حال، فلا بدّ من حافظ يزيل سهوهم، ويُنّبئهم على كتبهم، ولا يجوز عليه ما يجوز عليهم. قيل لهم: إن أهل التواتر علمهم به ضروري لا يزول بفعالهم، بل القديم تعالى يفعله فيهم، وكمال العقل في الجمع العظيم يقتضي أن لا ينسوا ما حلّ هذا المحلّ، ولو جاز السهو في ذلك لم نأمن من حصول السهو في علمهم بالمشاهدات فتختلّ 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 علّم ضرورةً لا يصحّ أن يُسهى عنه، وإنّما يُستبعد سهو العاقل والعقلاء في العلوم التي هي من جملة كمال عقولهم، كالعلم بأنّ الاثنين أكثر من واحد، وأنّ الشبر لا يطابق الذراع، والموجود لا يخلو أن يكون قديماً أو محدثاً، إلى ما شاكل هذه العلوم وهي / [[ص ١٩٠]] كثيرة، أو فيما تكرّر علمهم به، ومشاهدتهم له من جملة المشاهدات كاستماع سهو العاقل عن اسمه، وما يتكرّر علمه به، وإدراكه له من لباسه

يقف منها شيء على بيان الأئمة بعده ﷺ لكانت الحاجة إليهم فيها قائمة من حيث كان يجوز على من نقلها فعلمناها أن لا ينقلها، وبعد أن نقلها أن يعدل عن نقلها فلا يُعلم في المستقبل.

وقد تكرّر هذا المعنى دفعة بعد أخرى، والعدر فيه لنا ما استعمله صاحب الكتاب من ترداد التعلّق بالشيء الواحد وتكراره.

/ [[ص ١٨٧]] وقال صاحب الكتاب: فإن قالوا: ليس كلّ ما شرّع النبي ﷺ ثابتاً بالتواتر، فكيف يصحّ ما تعلّقتم به؟ قيل لهم: إنّنا أردنا أن نبيّن أن حفظ ذلك ممكن بالتواتر، وأن ذلك يسقط علّتهم، لأنّ قولهم بالحاجة إلى الإمام إنّما يمكن متى ثبت لهم أن حفظ الشريعة لا يمكن إلاّ به، فإذا أريناهم أنّه يمكن بغيره فقد بطلت العلة. فأما أن نقول في جميع الشريعة إنّها محفوظة بالتواتر، فبعيد، بل فيها ما نُقل بالتواتر، وفيها ما تلقّته الأئمة بالقبول وأجمعت عليه، وقد علمنا بالدليل أنّهم لا يجتمعون على خطأ، وفيها ما يثبت بالكتاب المنقول بالتواتر، وفيها ما يثبت بخبر يُعلم صحّته باستدلال على ما قدّمناه من قبل، وفيها ما يثبت بطريقة الاجتهاد من قياس وخبر واحد، وكلّ ذلك يُستغنى فيه عن الإمام...).

يقال له: ليس ينفك إمكان التواتر بجميع الشريعة إذا أقرت بأنّ أكثرها أو بعضها لا تواتر فيه، ولا يكون ذلك معترضاً للطريقة التي نحن في نصرتها، وأنت في نقضها، ولا قادحاً في استمرارها، لأنّ في الاستدلال بهذه الطريقة أوجبنا الحاجة إلى 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 حجة، ولا اعتبار بإمكان التواتر في / [[ص ١٨٨]] جميعها، على أنّا قد بيّنا أنّ التواتر لا يجوز أن يُحفظ به الشريعة واستقصيناها وأحكامها.

فأما الإجماع فلا حجة فيه إذا لم يُقطع على أنّ في جملة المجمعين معصوماً يؤمن غلظه وزلزله، لأنّ الخطأ يجوز على آحاد الأئمة وجماعاتها، وليس يجوز أن يكون اجتماعها عاصماً لها، ولا مؤمناً من وقوع الخطأ منها، ومن هذه حاله لا يجوز أن يحفظ الله تعالى به شرعاً.

فأما الكتاب فليس يجوز الاقتصار عليه في حفظ الشرع، لأنّ أكثر الشرائع ليس في صريحه بيانها على التفصيل والتحديد، وهو

داع إلى نفسه على وجه الظهور، ويجوز أن يكون محققاً ويجوز أن يكون مبطلاً، ولأن من اعتقد تكذيبه لا يمنعه هذا الاعتقاد من نقل خبره، لأن العقلاء قد يُخبرون عن حال الصادق والكاذب، والمحقق والمبطل.

فأما نقل القرآن، ونقل وجود الأعلام سوى القرآن فهو مما لا يمتنع حصول الدواعي إلى كتمانها، وقد يجوز من طريق الإمكان وقوع الإخلال به، وليس على أن يقدر أن الحال في المصدقين به ﷺ في الكثرة والظهور هذه، بل بأن يُقدَّر أن المصدق للدعوة كان في الأصل واحداً أو اثنين، وكان من عداه مكذباً معادياً فلا يمتنع مع هذا / [[ص ١٩٢]] التقدير الإخلال بنقل الأعلام بأن يدعو المكذِّبين دواعي الكتمان إليه، وينفر المصدقون لضعف أمرهم، غير أن هذا مما يؤمن وقوعه لقيام الدلالة عندنا على أن الله تعالى حجة في كلِّ زمانٍ حافظاً لدينه، مبيِّناً له متلافاً لما يجري فيه من زلل وغلط لا يمكن أن يستدركه غيره.

فأما الصلاة والصيام والأمر الظاهرة في الشريعة فليس يلزم على هذه الطريقة أن لا يعرفها إلا من عرف الإمام والإمام صاحب الكتاب ذاك ظلم أو سهو، لأنه لا علة لنا توجبه.

وقد بينا أنه لا يمتنع أن يعرف الصلاة والصيام وما أشبهها بالتواتر من لا يعرف الإمام غير أنه وإن عرف ذلك لا يكون واثقاً بأن شيئاً مما يجري مجرى هذه العبادة من العبادات لم ينطو عنه، وأنه وإن أظهر الثقة بذلك فهو غير واثق في الحقيقة ولا متيقن.

فأما ما لا يزال يعارضنا به الخصوم في هذا الموضوع من قولهم: جوزوا أن يكون القرآن قد عورض بمعارضة هي أبلغ منه وأفصح فكتّم ذلك المسلمون لغلبيتهم وقوتهم، وخوف المخالفين منهم فهو ساقط بما أصلناه في كلامنا، لأننا قد بينا أن ما دواعي النقل فيه ثابتة لا يلزمنا تجويز كتمانها، وقد علمنا أن لكل من خالف الملة من الدواعي إلى نقل معارضة القرآن لو كانت مما لا يجوز أن يقعدوا معه عن نقلها لخوف أو لغيره، ولأن فيهم من لا يخاف جملةً لحصوله في بلاد عرّه ومملكته كالروم ومن جرى مجراهم، ولأن الخوف - أيضاً - لا يمنع من النقل كما لم يمنعهم من نقل كثير مما يُسَخِّط المسلمون ويُغضبهم من سب النبي ﷺ وقذفه وهجائه، ولأن الخوف إنما يمنع - إن منع - من التظاهر بالنقل، ولا يمنعهم من الاستسرار به، وفي نقله على جهة الاستسرار ما يوجب اتصاله بنا، وفي إفساد هذه المعارضة وإبطاله

وأعضائه، وليس بمنكر أن يسهو العاقل في أشياء مخصوصة وإن علمها ضرورةً إذا كانت خارجة عمّا ذكرناه، لأننا نعلم أن الإنسان قد يسهو عمّا أكله في أمسه، وصنعه في عمره، وإن كان علمه بذلك عند حصوله ضرورياً، فكيف أحلت على أهل التواتر السهو من حيث علموا ما تواتروا به ضرورةً، فإن عنيت بما ذكرته إحالة السهو على جميعهم أو على الجمع العظيم منهم فهو مما لا نأباه، ولا ينفك وقد تقدّم في كلامنا أن العادات قاضية بامتناع السهو على الأمم العظيمة في الشيء الواحد في الوقت الواحد، غير أن ذلك وإن كان باطلاً لم يسقط عنك ما بيننا لزومه، لأنه وإن امتنع السهو على المتواترين جميعاً في حالة واحدة عمّا نقلوه فغير ممتنع أن يسهو بعضهم عنه في حال، وبعض في حالٍ أخرى، إلى أن يخرج الخبر من أن يكون متواتراً، وهذا أيضاً مما قد تقدّم.

وهب أن السهو لا يجوز على المتواترين في جماعاتهم ولا في أحادهم - حيثما ادّعت -، ما المانع من عدولهم عن النقل تعمّداً لبعض الأغراض والدواعي؟ وقد بينا فيما سلف من كتابنا جواز ذلك عليهم، وأن في جوازه بطلان كونهم حجةً، وصحة ما نذهب إليه من وجود إمام حافظ للشريعة.

فأما المعرفة بالبلدان والملوك فمخالفة لما ذكرناه، وإلزامك لنا الشك في أمرها لا يلزمنا.

أما السهو عن البلدان والظاهر الشائع من أخبار الملوك فإننا لا نجيزه / [[ص ١٩١]] لما قدّمناه في كلامنا آنفاً من استحالة السهو على العقلاء فيما تكرر علمهم به، وإدراكهم له، ولحق هذا القسم من حيث تكرر العلم فيه بالقسم الذي أحلنا سهو العقلاء عنه.

وأما تعمّد العقلاء كتمان أمر البلدان قياساً على جواز كتمان العبادات والشرائع على الأمة فيستحيل، لأنه لا داعي للعقلاء إلى كتمان أمر البلدان وما أشبهها يعرف ولا غرض، بل كلُّ داعٍ معقول يدعو إلى نقلها ونشر خبرها، لأن تصرف الناس في تجارتهم وأسفارهم وكثير من معاشهم يقتضي ذلك، ويوجب أن بهم إليه أمس الحاجة، وما كانت دواعي الإذاعة فيه قائمة وعلم استمرارها في كلِّ زمانٍ لا يجوز كتمانها، لأن الكتمان لا يُقطع إلا بداعٍ قويٍّ، وغرض ظاهر، وكلُّ ذلك مفقود في أمر البلدان مع ما بيننا من ثبوت الدواعي إلى نقل خبرها وإشاعته.

فأما ما نقل من كون الرسول في الدنيا فهو جارٍ مجرى ما تقدّم من أحوال البلدان من وجه، لأنه لا غرض لعاقل في كتمان دعاء

أوصافاً من المدح أكثر الأئمة لا تستحقه، ولا يستجيز عاقل وصفهم به.

وقد بيّن الكلام في هذه الآيات، والصحيح في تأويلها في غير موضع.

ولم يستعمل صاحب الكتاب فيما ادّعه من صحّة الإجماع شيئاً من الحجاج فنقضه عليه، بل اقتصر على الدعوى وأحال على ما ادّعى أنه ذكره في غير هذا الموضع فلماذا لم نستقص الكلام واقتصرنا على هذه الجملة وهي كافية.

على أننا لو سلمنا له (أن الأئمة لا تجتمع على خطأ) لم يغن ذلك عنه شيئاً فيما ادّعه من كونها حافظة للشرع، لأنه قد اعترف في كلامه بأنه قد يجوز على بعضها الذهاب عن الحق في الشرع حتى يبقى الحق في جماعة من جملتها، ولا بدّ له من الاعتراف بذلك، لأن ما يدعى في صحّة إجماعها لو صحّ لكان دالاً على أنها لا تجتمع على الخطأ، فأما أن يكون دالاً على / [[ص ١٩٥]] أن كلّ حق فلا بدّ من اجتماعها عليه فليس ممّا يمكن أن يدعى، وقد علمنا أن بعضها إذا ذهب عن الحق، وبقي الحق في بعض آخر فإن البعض الذي ثبت الحق فيه ليس بإجماع، ولا يكون قولهم حجّة على من ذهب عن الحق، لأنه ليس بكلّ الأئمة الذي يدعى أن الخطأ لا يجوز عليها إذا اجتمعت.

فإن قيل: يكون قول البعض حجّة بدليل سوى الإجماع إمّا بالتواتر أو غيره.

قلنا: ليس هذا هو الذي نحن فيه، لأنّ كلامنا على أن الشرع هل يصحّ حفظه بالإجماع أم لا؟ وإذا كان على القول دليل ثابت وجب الرجوع إليه من غير اعتبار الإجماع فيه أو الخلاف، وقد مضى في التواتر وأنه ممّا لا يصحّ حفظ الشرع به ما مضى.

قال صاحب الكتاب: (ولا بدّ لهم من التعلّق بمثل ذلك في نقل الخبر الذي به يُعلم كون الإمام وصفته، والنصّ على كونه إماماً، إلى غير ذلك، فإذا استغنى في كلّ ذلك عن الإمام، وقيل فيه: إن السهو والكتان لا يقع فيه، فكذلك القول فيما عداه من الشرع، ولا يمكنهم أن يقولوا: إنه يُعلم إماماً بالمعجز، لأنّنا قد دللنا من قبل على أن ظهوره على غير الأنبياء لا يصحّ، ولأنّ المعجز لا بدّ من نقله، فإذا جعلوه محفوظاً بالتواتر ومنعوا فيه السهو والكتان لزم مثله في سائر ما ذكرناه...).

فيقال له: أمّا وجود الإمام وصفاته المخصوصة فليس يحتاج في العلم بها إلى خبر، بل العقل يدلنا على ذلك على ما بيّناه.

وجوه كثيرة، ولعلنا أن نستقصيها / [[ص ١٩٣]] فيما يأتي من الكتاب عند الكلام في النصّ على أمير المؤمنين عليه السلام.

وجملة ما يُعقد عليه هذا الباب أن كلّ شيء كانت الدواعي إلى نقله للعقلاء أو لبعضهم ثابتة معلومة لم يجز كتانها، وفي كلّ شيء جاز أن يدخل فيه دواعي النقل ودواعي الكتان معاً جوّزنا فيه الكتان، فاعتبر كلّ ما يرد عليك من أعيان المسائل هذا الاعتبار، فما لحق بما يسوغ فيه دواعي الكتان أجزته، وما لم يسغ أحلته.

إلا أن ما يسوغ فيه الكتان وحصول الدواعي إليه على ضربين: منه ما يجب إذا كنتم أن يُبيّن إمام الزمان ويُظهره لتقوم الحجّة به وهو ما كان من قبيل العبادات والفرائض، وما يجب على المكلفين العلم به، ومنه ما لا يجب فيه ذلك - وإن كُتِم - كأكثر الحوادث التي تجري من الناس في متصرفاتهم التي لا تعلق لها بشرع ولا دين.

قال صاحب الكتاب: (فأمّا ما يصير محفوظاً بالإجماع فقد علمنا بالدليل أنه لا يجوز على الأئمة فيه الخطأ، ولا يجوز عليهم الذهاب عن الحق، ولا بدّ من كون الحق محفوظاً فيهم حتى لا يخلو الزمان ممن يحفظ الشرع والحق، فإمّا أن يكون واحداً بعينه أو جماعة، وإمّا أن يكون كلّ ذلك في واحد أو جميع الشرع في الجماعة، وإذا ذهب بعضهم عنه أمكنهم معرفته ممن يحفظه ويُنهيه على ذلك من هو حافظ له، وكذلك القول في سائر الأدلّة، فمن أين أنه لا بدّ من الحاجة إلى الإمام؟...).

فيقال له: ليس يجوز أن تكون الأئمة حافظة للشرع لأن الغلط جائز على آحادها وجماعاتها كما بيّناه فيما تقدّم، وليس يرجع خصوصاً في الاستدلال على أنّهم لا يجمعون على خطأ، وإن كان العقل مجوّزاً / [[ص ١٩٤]] اجتماعهم عليه إلى خبر واحد يجعلون إجماعهم وإمساكهم عن النكير على راويه دليلاً على صحّته، ولم يثبت أنّهم أجمعوا عليه في الحقيقة حسب ما ادّعوه، ولو ثبت لم يصحّ الاستدلال على الإجماع وصحّته بأمر لا يُعلم أنه دليل إلا بعد صحّة الإجماع، لأنّ لخصمهم أن يقول: جوّزوا أن يكون إجماعهم على تصديق هذا الخبر، وترك النكير على رواته من جملة الخطأ الذي يجوز اجتماعهم عليه، فكأنّ الذهاب إلى صحّة الإجماع والمستدلّ عليه بهذه الطريقة يقول: الدليل على صحّة الإجماع نفس الإجماع، ويرجعون إلى ظاهر آيات لا دلالة في ظاهرها ولا في فحواها على صحّة إجماع الأئمة، بل أكثرها يتضمّن

على يد النبي، أو لأنهم رأوا سائر الأدلة لا يُخرجها كثرتها من كونها دالة على مدلولاتها لأن ما دلّ على أن الفاعل قادر لو تكرر وتوالى لم يخرج من أن يكون دالاً، وليس هذا حكم المعجزات لأن كثرتها يُخرجها من كونها دالة على النبوة، وليس في شيء مما ذكره ما يوجب كون المعجزات دالة على جهة الإبانة والتخصيص.

أما وجوب حصولها وظهورها على يد النبي ومخالفتها في ذلك لسائر الأدلة فليس بمقتضى ما ذكره، لأنه إنما وجب ذلك فيها من حيث كانت مصالحن متعلقة بالنبي، وكان مؤدياً إلينا، ومبيناً لنا من مصالحن ما لا يصح أن نفق عليه إلا من جهته، وإذا وجب على القديم تعالى تعريفنا مصالحننا، ولم يمكن أن نعرفها من جهة من لا نقطع على صدقه وجب أن يُظهر المعجز على يد النبي لهذا الوجه، وليس يجب هذا في سائر الأدلة، لأنه ليس يجب أن يعرف أحوال كل قادر في العالم، ولا تتعلّق هذه المعرفة بشيء من مصالحننا، على أن في الأمور العقلية ما يجب قيام الدلالة عليه، ولا يقتضي ذلك من حاله مخالفته لسائر الأدلة، ووجوب كونه دالاً من جهة الإبانة.

فأما ما حكاه ثانياً فإنه غير صحيح، لأن كثرة المعجزات وتواتر / [[ص ١٩٨]] وقوعها يُخرجها من أن تكون واقعة على الوجه الذي يدل عليه، لأن أحد الشروط في دلالتها كونها ناقضة للعادة، ومتى توالى وجودها وكثر حصلت معتادة، وبطل فيها انتقاض العادة فلم تدل من هذا الوجه، وليس كذلك حكم سائر الأدلة لأن تواترها وتوالي وجودها يُؤثّر في وجه دلالتها، ألا ترى أن ما دلّ على أن الحيّ منّا قادر لا تتغيّر دلالته بكثرته وتواليه من حيث لم تكن الكثرة مؤثرة في وجه الدلالة، وكما أنه غير ممتنع أن يدلّ قدر من الأفعال المحكمة على كون فاعله عالماً ولا يدلّ ما هو أنقص منه، ويخالف من هذا الوجه ما يدلّ على أن الحيّ قادر في أن يسيره وكثيره دالّ ولم يوجب مع ذلك مخالفته له ولسائر الأدلة في معنى الإبانة، بل كانت دلالة الجميع على حدّ واحد وإن كان بينهما الاختلاف الذي ذكرناه فكذلك غير ممتنع أن يدلّ المعجزات على النبوة إذا لم تبلغ حدّاً من الكثرة وإن كانت لو كثرت لخرجت من كونها دالة، ولا يجب أن تكون مخالفة لسائر الأدلة في معنى الإبانة.

فأما ما يقوله بعضهم من أن المعجزات لو ظهرت على يد غير الأنبياء لاقتضى تجويز ظهورها على غيرهم التنفير عن النظر فيها إذا ظهرت على أيديهم.

فأما النصّ على عين الإمام واسمه فنعلمه من طريق الخبر، ويجوز / [[ص ١٩٦]] فيه الكتمان، ولو وقع لظهر الإمام، ودلّ على نفسه بالمعجز ويبيّن عن الكتمان، وكان الناظر في النصّ على الإمام بعينه لم يُكلّف ما ذكرناه إلا بعد أن قطع الله تعالى عذره بعقله في وجود إمام معصوم في كل زمان، وأنه لو كتم النصّ على اسمه بعينه لوجب عليه البيان عنه، وإقامة الحجّة فيه، وليس جهله بأن الإمام فلان دون غيره يقدح في ثقته بما بيّناه، لأنه وإن جهل كونه فلاناً فهو يعلم أن الله تعالى في أرضه حجّة حافظاً لدينه، فمن هذا الوجه يثق ويسكن، وإنّما غلط صاحب الكتاب من حيث ظنّ أن بالتواتر يُعلم كون الإمام وصفته، ولو فطن لما اعتمده لعلم سلامة مذهبنا من الخلل.

فأما نفيه إظهار المعجز على الإمام فما اعتمد فيه إلا على الحوالة على ما قدّمه في كتابه، ولو اقتصرنا على مثل فعله وأحلنا على ما في كُتُبنا، وما سطره أصحابنا (رضوان الله عليهم) في جواز ما أحاله لكفانا، غير أنّا نجري على عادتنا في عقد كل ما يمضي في كلامنا من دعوى بدليل يمكن إصابة الحقّ منه.

والذي يدلّ على جواز إظهار المعجزات على يد من ليس بنبيّ، أن المعجز هو الدالّ على صدق من يظهر على يده فيما يدّعيه، أو يكون كالمدّعى له لأنه يقع موقع التصديق ويجري مجرى قول الله تعالى له: صدقت فيما تدّعيه عليّ، وإذا كان هذا هو، هو حكم المعجز لم يمتنع أن يُظهره الله تعالى على يد من يدّعي الإمامة ليدلّ به على عصمته، ووجوب طاعته، والانقياد له، كما لا يمتنع أن يظهره على يد من يدّعي نبوته.

فأما امتناع خصومنا من إظهار المعجزات على يد غير الأنبياء من / [[ص ١٩٧]] حيث ظنوا أنّها تدلّ على النبوة من جهة الإبانة والتخصيص، وأنّ دلالتها مخالفة لسائر الدلالات، وأنّها إذا دخلت من جهة الإبانة استحال ظهورها على يد من ليس بنبيّ، كما أن ما أبان السواد والجوهر من سائر الأجناس يستحيل ثبوته لما ليس بجوهر ولا سواد فباطل، لأنّ شبهتهم في اعتقادهم أنّ المعجزات تدلّ من جهة الإبانة، وأنّها تخالف من هذا الوجه سائر الأدلة أنّهم وجدوها ممّا يجب ظهورها وحصولها، وليس بواجب مثل ذلك في سائر الأدلة، لأنه غير منكر أن يثبت كون بعض القادرين قادراً من غير أن يقوم دلالة على أنه كذلك، وليس يسوغ مثل هذا في دلالة المعجزات لأنه لا بدّ من ظهورها

قال صاحب الكتاب: (وبعد، فإننا تتبنا حال أكثر الشرع فوجدنا النقل فيه والأدلة عليه أظهر من النص على الإمام، بل من كون [الإمام في بعض الاعتبار] وسائر صفاته [في بعض] الأعصار، فكيف يصح أن يجعل العلم بكل ذلك فرعاً على الإمام والمعرفة بكونه إماماً؟...).

يقال له: أما كون الإمام وجوده في كل عصر فطريقه العقل، وقد بيناه، ولا نسبة بينه وبين العلم بأكثر الشرع الذي يعتمد فيه الخصوم على الاجتهاد وطرق الظنون.

فأما النص على عين الإمام واسمه وهو أيضاً أظهر من أكثر الشرع وأثبت، لأننا نرجع في تصحيحه إلى أخبار قد أجمع عليها المختلفون من الأمة، ونبيّن من فحواها الدلالة على النص أو إلى أخبار قد تواترت بها فرقة كثيرة العدد، مشهورة المكان والاعتقاد، وليس في أكثر الشرع أخبار متواترة، ولولا أن الأمر على ما ذكرناه لم يفزع خصومنا في أكثره إلى الظنون والاستحسان، لأن ما يوجد فيه أخبار متواترة لا يفتقر في تصحيحه إلى غيرها من ظن واجتهاد.

على أننا لم نجعل العلم بالشرع والثقة بما أذى إلينا منه فرعاً على معرفة إمام بعينه، بل جعلناه مسنداً إلى ما يُعلم بالعقول من وجود إمام معصوم في كل عصر على طريق الجملة يحفظ الشريعة، فلو كان العلم / [[ص ٢٠١]] بأكثر الشرع أظهر من النص على الإمام - كما ظننت - لم يقدر في طريقنا على هذا الوجه.

قال صاحب الكتاب: (على أن المتعالم من حال أمير المؤمنين عليه السلام - وهو الإمام الأوّل - أنه كان قد يرجع في معرفة بعض الشرائع إلى غيره من الصحابة، وقد كان يرجع من رأي إلى رأي، فكيف يمكن ادعاء ما ذكره من أن الشريعة لا تصير محفوظة إلا بالإمام، والمتعالم من حاله أنه كان يجوز لغيره مخالفته في الفتاوى والأحكام، وكان لا يُنكر على من لا يتبع قوله كما يُنكر على من لا يتبع قول الرسول ﷺ...).

يقال له: ما رأينا أعجب من إقدامك على ادعاء رجوع أمير المؤمنين عليه السلام إلى غيره في معرفة الشرائع مع ظهور بطلان هذه الدعوى لكل عاقل سمع الأخبار، وأكثر ما يدل على بطلانها أنك لم تشر إلى شيء رجع فيه إلى غيره من الأحكام، وأرسلت القول به إرسالاً فعل من لا خلاف عليه، ولا نزاع في قوله، وكيف يستجيز منصف مثل هذه الدعوى مع ما قد تظاهرت به الرواية وأطبق

وقولهم: إن النظر فيها إنما وجب من جهة الخوف لأن تكون لنا مصالح لا تقف عليها إلا من جهتهم، وإذا جوزنا ظهورها على يدي من ليس بنبي ارتفعت جهة الخوف، وكان هذا سبباً قوياً في النفور عن النظر، والاضراب عن تكلفه، فشيبه في البطلان بما تقدّم، لأن من له العلم المعجز ودعي إلى النظر فيه يلزمه النظر وإن كان مجوّزاً أن يكون من ظهر عليه ليس بنبي، لأنه وإن جوز ذلك فهو غير آمن من أن يكون له مصالح لا يقف عليها إلا من جهته فيجب عليه النظر في المعجز ليعلم / [[ص ١٩٩]] صدق المدعي ويرجع إلى قوله في كونه نبياً أو إماماً، أو ليس بنبي ولا إمام، ولو لزم النفور عن النظر لأجل تجويز الناظر أن يكون من ظهر على يده العلم ليس بنبي للزم من مثله النفور إذا كان الناظر قبل نظره في المعجز مجوّزاً أن يكون شعبدة ومخرقة، وغير دالة على الصدق، والناظر لا بد قبل نظره من أن يكون مجوّزاً لما ذكرناه، فإن لزمه النظر مع هذا التجويز ولم يكن منفراً له ولا مسقطاً لوجوب النظر عليه فالتجويز أيضاً فيمن ظهر عليه العلم أن يكون غير نبي غير منفّر، ولا مسقطاً لوجوب النظر، على أن من ظهر العلم على يده لا يخلو من أن يكون ممن تتعلّق مصالحنا به وبمعرفة كالتبني والإمام أو لا يكون كذلك كالمصالحين الذي يجوز أن يظهر عليهم المعجزات، فإن كان على الوجه الأوّل فلا بد من أن يدعونا إلى النظر في علمه ويؤفّفنا من ترك النظر فيه بفوت مصالحنا، ولا بد من أن يلزمنا النظر مع الخوف، فإن جوزنا قبل النظر في معجزه كونه كاذباً كان هذا التجويز عند الجميع غير مؤثّر في وجوب النظر، وإن كان على الوجه الثاني لم يدعنا إلى النظر في علمه ولم يلزمنا النظر فيه فقد زال الالتباس الذي تتعلّق به القوم والتنفير، لأن من يدعونا إلى النظر في علمه ويؤفّفنا بفوت مصالحنا لا يجوز أن يكون صادقاً، ولا مصلحة لنا معه بل لا يخلو عندنا من أن يكون كاذباً مخرفاً، أو صادقاً متحملاً لمصالحنا، فيلزم النظر في أمره على كل حال، وقد زال الاشتباه على ما ذكرناه بين حال من يجوز كونه متحملاً لمصالحنا وبين حال الصالح، فأين التنفير عن النظر في الإعلام لولا ذهاب القوم عن الصواب؟

ولاستقصاء الكلام في جواز إظهار المعجزات على غير الأنبياء موضع / [[ص ٢٠٠]] غير هذا، ولعلنا أن نُفرد له مسألة بمشيئة الله تعالى.

الشك في نبوته، وإن أُريد ما يقع من الخلاف على طريق دخول الشبهة في مراده أو في ثبوت أمره بالشيء أو نفيه عنه فقد يجوز أن يستعمل في هذا الضرب من الخلاف - يعني الثاني - المناظرة والدعاء الجميل دون غيره.

بل عندنا أن كل من خالفه عليه السلام في الأحكام هذه صورته في أنه راد لقول النبي صلى الله عليه وآله من حيث لا يعلم.

قال صاحب الكتاب: (شبهة أخرى لهم: قالوا: قد ثبت أنه لا بد من إمام يقوم بإقامة الحدود، وتنفيذ الأحكام، وقسمة الفيء، وحفظ البيضة، إلى غير ذلك، وأن قيامه بذلك لا بد منه، وإن لم نقل إنه يحفظ الشرع، ومعلوم من هذه الأمور أنها لا يجوز أن توكل إلى من يجوز عليه فيها الغلط، لأنها من باب الدين، فتجوز الغلط فيها كتجوز الغلط في سائر الشرائع، وذلك لا يصح إلا بأن يكون معصوماً يؤمن سهوه وغلطه، وليس بعض الأئمة بذلك أولى من بعض، لأن العلة واحدة، / [ص ٢٠٥] وفي ذلك إثبات إمام معصوم في كل زمان على ما نقوله...).

يقال له: وهذه الطريقة أيضاً مما لا نعتمده، وقد بينا أن التعلق بإقامة الحدود في وجوب الإمامة غير مستمر، لأن العقل يجوز أن لا يتعبد بذلك أصلاً، ويجوز أن ينسخ عنا بعد التعبد به، وألزمنا من تعلق بوجوب إقامة الحدود في الدلالة على أن الإمامة واجبة من طرق السمع أن يكون الخطاب بإقامة الحدود متوجهاً إلى الأئمة في حال إمامتهم، فلا تجب إقامتهم والتوصل إلى كونهم أئمة بذلك، وعارضنا بالزكاة وغيرها، وفساد هذه الطريقة التي حكيتها على الترتيب الذي رتبته أظهر من أن يخفى، وإن كان أكثر ما تكلمت به علينا واستعملته في ردّها فاسداً أيضاً غير مستمر.

ونحن نبيّن عنه، ويمكن أن يتعلّق بمعنى هذه الطريقة على ضرب من الترتيب في الدلالة على وجوب عصمة الإمام.

فيقال: قد ثبت عندنا وعند مخالفينا أنه لا بد من إمام في الشريعة يقوم بالحدود وتنفيذ الأحكام، وإن اختلفنا في علة وجوب الإمامة، واعتمدنا في وجوبها على طريقة، واعتمدوا على أخرى، وإذا ثبت ذلك وجبت عصمته، لأنه لو لم يكن معصوماً وهو إمام فيما قام به من الدين الذي من جملة إقامة الحدود وغيرها وواجب علينا الاقتداء به من حيث قال وفعل لجاز وقوع الخطأ منه في الدين، ولكننا إذا وقع منه ذلك مأمورين باتباعه فيه، والاقتداء به في فعله، وهذا يؤدّي إلى أن نكون مأمورين بالقبیح

عليه الوليّ والعدو من قول النبي صلى الله عليه وآله: «أنا مدينة العلم وعليّ باهما».

/ [ص ٢٠٢] وقوله صلى الله عليه وآله: «أقضاكم عليّ».

وقوله صلى الله عليه وآله: «عليّ مع الحقّ والحقّ مع عليّ يدور حيثما دار».

وقول أمير المؤمنين عليه السلام: «بعثني رسول الله إلى اليمن، فقلت: أتبعثني وأنا شاب لا علم لي بكثير من الأحكام؟ فضرب بيده على صدره وقال: اللهم اهد قلبه، وثبت لسانه، فما شككت في قضاء بين اثنين».

وليس يجوز أن يكون أفضى الأمة، ومن الحقّ معه في كل حال، ومن هو باب العلم والحكمة يرجع إلى غيره في الأحكام، وليس يرجع / [ص ٢٠٣] في الأحكام إلى غيره إلا من ذهب عنه بعضها، وافتقر إلى معرفة غيره فيها، ومن هذا حكمه لا يجوز أن يكون أفضى الأمة، لأن أقضاها لا يجوز أن يغرب عنه علم شيء من القضايا والأحكام.

والظاهر المعلوم خلاف ما ادّعه صاحب الكتاب أنه لا اختلاف بين أهل النقل في رجوع من تولّى الأمر بعد النبي صلى الله عليه وآله في معضلات الأحكام ومشتبهات الأمور إليه، وأنهم كانوا يستضيئون برأيه، ويستمدون من علمه.

وقول عمر: (لا عشت لمعضلة لا يكون لها أبو حسن).

وقوله: (لولا عليّ هلك عمر)، معروف.

فكيف يسوغ لصاحب الكتاب أن يعكس الأمر ويقبله، ويجعل ما هو ظاهر من الافتقار إليه (صلوات الله عليه) والرجوع إلى فتاويه وأحكامه رجوعاً منه إلى غيره؟ وهذه مكابرة لا تخفى على أحد.

/ [ص ٢٠٤] فأما الرجوع من رأي إلى آخر فقد بينا أنه باطل، وأن أكثر ما يتعلّق به خبر عبيدة السلماني وقد قلنا ما عندنا فيه.

ولو ذكر صاحب الكتاب شيئاً يمكن أن يكون شبهة في الرجوع عن المذهب، والتثقل في الآراء لبيّننا كيف القول فيه.

وأما تركه عليه السلام الإنكار على من لا يتبع قوله فقد بينا أن النكير على ضروب، وأنه عليه السلام كان يستعمل مع مخالفيه في الأحكام ما يجب استعماله في مثلها من المناظرة والدعاء.

وليس يجب أن يجري كل خلاف مجرى الخلاف في اتباع قول الرسول صلى الله عليه وآله، إن أُريد بالخلاف - أيضاً - الواقع على طريق

الإمام على الله تعالى، وتوجبها أنت على العباد، لأنَّ لقائل أن يقول لك: إذا كان الله تعالى قد أمر بإقامة الحدود والأحكام، وعلمنا أنَّه لا يقوم بها إلاَّ الإمام، وجب عليه تعالى إقامته، لأنَّ ما أمر به من إقامة الحدود لا يتمُّ إلاَّ بإقامة الإمام من جهته، لأنَّ اختياره وهو معصوم على ما رتبته في الطريقة التي ناقضتها لا يمكن، فإنَّ جاز أن يأمر بإقامة الحدود جاز أيضاً أن يأمر بإقامة الحدود ويكون الأمر متوجَّهاً إلى الأئمة متى أقامهم، ولا يجب عليه إقامتهم وإن كانت إقامة الحدود لا تتمُّ إلاَّ بذلك جاز أن يأمر بإقامة الحدود الأئمة في حال إمامتهم ولا يكون الخطاب متوجَّهاً إليهم قبل أن يكونوا أئمة فيلزمهم مع غيرهم التوصل إلى إقامة / [[ص ٢٠٨]] الإمام، وإن كانت إقامة الحدود لا يمكن إلاَّ بإقامته ولا فصل بين الأمرين.

قال صاحب الكتاب: (ثمَّ يقال لهم: خبرونا عن هذه الحدود والأحكام في هذا الزمان ما حالهما؟ ولسنا نجد إماماً ظاهراً يقوم بذلك، أو يمكن الرجوع إليه. فإنَّ قالوا: إنَّهما يسقطان، ويرجع فيهما إلى ما ذكرنا. قيل لهم: جوزوا مثله في سائر الأزمان...).

يقال له: ليس تسقط الحدود في الزمان الذي لا يتمكَّن الإمام فيه من الظهور وإقامتها، بل هي ثابتة في جنوب مستحقِّها، فإنَّ أدركهم ظهور الإمام أقامها عليهم، وإن لم يدركهم ظهوره كان الله تعالى المتولَّى في القيامة الجزاء بها أو العفو عنها، والإثم في تأخير إقامتها والمنع من استعمال الواجب فيها لازم لمن أخاف الإمام وألجأه إلى الغيبة والاستتار.

وليس يلزم قياساً على هذا أن لا يقيم الله تعالى إماماً، لأنَّه إذا لم يقمه وسقطت الحدود التي تقتضيها المصلحة كان تعالى هو المانع للعباد ما فيه المصلحة.

ثمَّ يقال له: خبرنا عن الحدود في هذه الأحوال التي لا يتمكَّنون فيها - معشر أهل الاختيار - من الاختيار، ما القول فيها؟ أتسقط أم هي ثابتة؟ فإنَّ قال: هي ثابتة على مستحقِّها والإثم في تأخير إقامتها على من منع أهل الاختيار من إقامة الإمام، فمتى تمكَّنوا من إقامته وقامت / [[ص ٢٠٩]] عنده البيئته بشيء تقدَّم ممَّا يستحقُّ عليه الحدود أقامها على مستحقِّها وإلاَّ كان أمرها إلى الله تعالى. قيل له: بمثل هذا الاختيار أجبنا.

وإنَّ قال: إنَّ الحدود تسقط إذا لم يكن إمام يقيمها كما تسقط بالشُّبهات. قيل له: أفيلزم على ذلك سقوطها في كلِّ حال ومع

على وجه من الوجوه، وإذا فسد أن نكون مأمورين بالقيح وجب / [[ص ٢٠٦]] عصمة من أمرنا باتِّباعه، والافتداء به في الدين.

وليس لأحد أن يقول: إنَّنا أمرنا باتِّباع الإمام والافتداء به فيما علمنا صوابه من جهة غيره فنحن نتبعه في الذي نعلمه صواباً، وإذا أخطأ في بعض الدِّين لم نتبعه، لأنَّ هذا لو كان صحيحاً لوجب أن لا يكون بين الإمام وبين رعيته مزية في معنى الافتداء به والائتمام، بل اليهود والنصارى والزنادقة، لأنَّ رعيَّة الإمام قد يوافق بعضهم بعضاً في المذاهب، لا من حيث ذهب إليه ذلك البعض الموافق، بل من حيث علم بالدليل صحَّته، وكذلك قد يوافق المسلمون اليهود والنصارى في القول بنبوَّة موسى وعيسى عليهما السلام، وتعظيمهما وتفضيلهما لا من حيث ذهبت اليهود والنصارى إلى ذلك، ونحن نعلم أنَّه لا إمامة لكل هؤلاء من حيث الموافقة وإنَّها تكون لهم إقامة لو أتبعنا أقوالهم ولزمت موافقتها من حيث قالوها، وذهبوا إليها، وإذا ثبت أن للإمام مزية في معنى الافتداء به والائتمام على كلِّ من ليس بإمام ثبت أن الافتداء به واجب من حيث قال وفعل، حتَّى 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 بالشُّبهات، ومن العدول في باب الأحكام إلى صلح وتراضٍ وغير ذلك، فمن أين أنَّه لا بدَّ من إمام مع إمكان ذلك؟ فإنَّ قالوا: نقول في ذلك كما تقولون. / [[ص ٢٠٧]] قيل لهم: إنَّنا نقول: إنَّ إقامة الإمام واجبة، ولسنا نقول: إنَّ كون إمام في كلِّ زمانٍ واجبٍ لا بدَّ منه، وطريقتنا في ذلك مخالفة لطريقتكم، وإنَّنا وجَّهنا للإلزام على علَّتكم، ونحن مخالفون لكم فيها...).

يقال له: ما ذكرته في هذا الفصل ينقض ما كنت اعتمدته في الاستدلال على وجوب الإمامة من طريق السمع، لأنَّك تعلَّقت بأمر الله تعالى بإقامة الحدود، وقلت: إنَّها إذا كانت من فروض الإمام وجب علينا إقامته، لأنَّ الأمر بالشَّيء أمر بما لا يتمُّ إلاَّ به، وأنت الآن قد ألزمت على 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

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 على الوجه الذي ذكرناه غير ثابت فيهم؟

قال صاحب الكتاب - بعد فصل لا طائل فيه - (ومتى قالوا: إن الأمير إذا أخطأ في ذلك فالإمام يأخذ على يده، كان هذا القول منهم فصلاً مع وجود العلة، لأننا إنما أزمناهم عصمة الأمراء على علتهم، فالفصل الذي قالوه لا ينجيهم، على أن من قولنا إن الإمام إذا أخطأ فعلماء الأمة تأخذ على يده، لأننا لا نُجوز على جميعهم الخطأ...).

يقال له: لا شك في أن الفصل بما ذكرته مع إطلاق القول في أصل الاستدلال على الوجه الذي حكيته نقض ظاهر، غير أن من يفصل بين أصحابنا وبين الإمام وخلفائه لا يرتضي ما أطلقت في الاستدلال، بل يقول: في الأصل لا يجوز أن تُوكَل هذه الأحكام إلى من يخطئ فيها خطأ يثمر فساداً في الدين، وليس وراءه من يتلافى خطأه ويستدرك غلطه، فلا يلزم عصمة الأمراء والحكام.

وأما قولك: (إن الإمام إذا أخطأ أخذ على يده علماء الأمة)، فتصريح بأن الأمة أئمة للإمام، وإيجاب لفرض طاعتها عليه، وهذا مع ما فيه من الخروج عن أقوال الأمة تناقض ظاهر، لأنه يستحيل أن يقول قائل: لا بد لزيد على عمرو طاعة وإمرة فيها له فيه بعينه عليه طاعة وإمرة فيكون ذلك صحيحاً، والإمام إمام في جميع الدين فليس يجوز أن يكون لبعض رعيتيه عليه في بعض الدين طاعة ولا إمامة.

قال صاحب الكتاب: (ولا يمكنهم أن يقولوا: إن الإمام يعلم كل ذلك، لأن الإمام لا يزيد على الرسول، فإذا كان قد يخفى عليه خطأ عماله وأمرائه وإنما كان يعرف ما ينتهي خبره إليه فكذلك القول في / [[ص ٢١٢]] الإمام، ولأن الأمر في ذلك ظاهر في حال أمير المؤمنين مع عماله، وإذا لم يعلم الإمام الخطأ من الأمراء فكيف يستدرك ذلك؟...).

يقال له: من فصل من أصحابنا بين الإمام وحكامه في العصمة بالفصل الذي ذكرناه يذهب إلى أنه لا يجوز أن يقع من أمرائه وخلفائه - وإن بعدت داره من دارهم - خطأ يقتضي فساداً في الدين فيخفى عليه، بل لا بد من أن يتصل به ذلك حتى يستدركه ويتلافاه.

التمكّن؟ فإن قال: لا، لأنّها إنّما سقطت في الأحوال التي لا يتمكّن العاقدون فيهما من العقد. قيل له: فما المانع لنا من جوابك هذا؟ وأن نقول: إن الحدود تسقط في غيبة الإمام كما تسقط بالشبهات، لأنّ حال الغيبة حال ضرورة، ولا يجب أن تسقط في كلّ حالٍ حتّى يلزمنا تجويز خلوّ الزمان من إمام يقيم الحدود جملةً قياساً على ما فات من إقامتها في حال غيبته، فكلُّ شيء يُفصل فيه خصوصاً بين أحوال التمكّن من عقد الإمامة واختيار الإمام وأحوال التعذّر في معنى سقوط الحدود وثبوتها هو ما فصلناه بعينه بين حال غيبة الإمام وحال فقده.

قال صاحب الكتاب: (ثمّ يقال لهم: إن وقوع الشيء على وجه يجوز أن يكون خطأً وفساداً فيما يتعلّق بالدين ليس بأكثر من عدمه، فإذا جوزتم 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 بينّا أن عدم إقامة الحدود في هذا الزمان اللوم فيه على الظالمين المخيفين للإمام، وليس يلزم قياساً على عدمها من قبل الظلمة أن تُعدم أو تقع على وجه يوجب فساداً في الدين من قبل الله تعالى، والفصل بين الأمرين ظاهر، لأنّ الحجّة في أحدهما لله تعالى لا عليه، وفي الآخر عليه لا له، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

قال صاحب الكتاب: (ثمّ يقال: خبرونا عن الحدود والأحكام أيتولّى الإمام جميعها في العالم؟ أو يتولّى بعض ذلك، وما عداه يتولّاه حكامه وأمرأؤه، فلا بدّ [له من أعوان له؟] [ولا بدّ من أن يقولوا بالوجه الثاني]، لأنّه لا بدّ في بعض ذلك من أن يتولّاه الأمراء والحكام. قيل لهم: فيجب أن يكونوا معصومين للعلّة التي ذكرتموها لأنّها موجودة في كلّ من يقوم بالحدود والأحكام...).

يقال له: قد علمنا أنّك إنّما ربّبت ما حكيته عنّا من الطريقة التي كلامك الآن عليها على الوجه الذي ربّبتة لنلزم هذا الإلزام، ونورد هذا النقض، ولو أوردتها على الوجه الذي ذكرناه لم يسغ لك إيراد هذا الإلزام، لأنّ من ذكرته من الأمراء والحكام وسائر من يتولّى الأعمال من قبل الإمام لا يلزم الاقتداء بهم من حيث

/ [[ص ٢١٤]] معصوم يحفظ الشرع ويقوم به، لأنه لا بدّ فيه من حافظٍ، وليس إلا الإمام - على ما نقول - أو الأمة - على ما تقولون -، وقد علمنا أنّ الأمة لا يجوز ذلك عليها، لأنّ كلّ واحدٍ منها يجوز عليه الغلط والسهو، وجميعها ليس إلاّ كلّ واحدٍ منها فيجب جواز الغلط على الجميع، وإلاّ انتقض القول بجواز ذلك على آحادها، وإذا لم يصحّ كون الشريعة محفوظة بالأمة فلا بدّ من إثبات معصوم في كلّ زمانٍ يحفظها...).

[و]قال أيضاً صاحب الكتاب: (واعلم أنّا قد بيّنا في باب الإجماع من هذا الكتاب أنّه لا يمتنع جواز الخطأ على كلّ واحدٍ من الجماعة ويؤمن ذلك في جميعهم، لأنّ انفراد كلّ واحدٍ من الجماعة بقول [لا يؤمن ذلك فيه]، ويؤمن في جميعهم، وكما لا يمتنع أن يؤمن على زيد الخطأ في شيء دون شيء بحسب الدليل، أو في حال دون حال، ولا يتناقض ذلك فكذلك ما ذكرناه وبيننا أنّ النبي ﷺ لو قال في عشرة من المكلفين: إنّ كلّ واحدٍ منهم يجوز أن يرتدّ ولا يجوز اجتماعهم على ذلك، لم يمتنع، وبيننا أنّ التجويز مفارق للإثبات والصحة، ولا يجوز أن يصحّ من كلّ واحدٍ منهم الخطأ في معنى القدرة، ولا يصحّ من سائرهم لأنّ ذلك يتناقض، [وكذلك فلا يجوز أن يثبت لكلّ واحدٍ منهم صفة ولا تثبت لجميعهم، لأنّ ذلك يتناقض].

وأما التجويز فهو بمعنى الشكّ، وغير ممتنع أن يشكّ فيما يأتيه كلّ / [[ص ٢١٥]] واحدٍ منهم إذا انفرد لفقد الدليل، ولا يُشكّ فيما اجتمعوا عليه، بل يُعلم صواباً بحصول الدليل...، إلى قوله: (وإنما الغرض بما أوردناه إبطال التوصل إلى القدرح في الإجماع من جهة العقل على ما يسلكه القوم، فأما الكلام في إثباته فموقوف على السمع، وقد دللنا من قبل على صحة الإجماع وأنّه لا معدل عنه، فإذا صحّ كونه حجّة فمن أين أنّه لا بدّ من إمام معصوم؟...).

يقال له: من عجيب الأمور أنّك تناقض في الإجماع من لا تعرف مذهبه فيه، لأنّ كلامك يدلّ على مخالفتين في الإجماع منّا يذهبون إلى أنّ الأمة يجب أن تجتمع على الخطأ من طريق العقول، وأنّه يستحيل عندهم أن تقوم دلالة سمعية على أنّهم لا يختارون الخطأ في حال الإجماع، وليس يتوهم علينا مثل هذا من أنعم النظر في مذهبنا، وإنّما نورد الحجاج الذي حكيت بعضه في الإجماع، مثل قولنا: إنّ جميعهم هم آحادهم فما يجوز على الآحاد يجب

وأما قولك: (إنّ الإمام لا يزيد على الرسول وقد خفي عليه خطأ عمّاله وأمرائه)، فلا إشكال في أنّ الإمام لا يزيد على الرسول، ولكن من أين لك أنّه قد خفي على الرسول خطأ عمّاله وأمرائه؟ ولم يتعلّق بذلك في شبهة فنحلّها، بل عوّلت على الدعوى وإرسالها حتّى كأنّه لا يخالف فيها حكمت به، والقول في أمير المؤمنين عليه السلام كالقول في الرسول ﷺ في أنّه لا يجوز أن يخفي عليه من خطأ عمّاله وخلفائه ما يقتضي الفساد في الدّين، وليس يجب أن يستبعد ذلك ونحن نجد حزمة الملوك وذوي القدرة والسلطان منهم يرعون من أحوال خلفائهم وعمّالهم في البلاد وإنّ بعدت ما ينتهون فيه إلى حدّ لا يخفي عليهم معه شيء من أحوالهم المتعلقة بسلطانهم وتدبيرهم وما يحتاجون إلى معرفته، وقد عرفنا هذا من أحوال كثير من الملوك المتقدّمين، وشاهدناه أيضاً ممّن عاصرناه، وكان بالصفة التي قدّمناها، وإذا تمّ مثل ما ذكرناه لمن ليس بحجّة الله تعالى على خلقه، ولا حافظ لشريعته ودينه، ولا مادّة بينه وبينه / [[ص ٢١٣]] تعالى، ولا سبب ولا وصلة لم تُنكر إتمامه وانتظامه لمن كان على جميع هذه الصفات التي نفيهاها عن هؤلاء.

ثمّ أورد صاحب الكتاب فصلاً لا حاجة بنا إلى نقضها، لأنّه سأل نفسه في بعضها عمّا لا نسأله عنه، وبني بعضها على مذاهب قد تقدّم إفسادها...، إلى أن قال: (على أنّه يلزمهم أن يكون الشاهد الذي يشهد على الزنا والسرقة معصوماً وإلاّ أدّى إلى الفساد في الدّين بأن يقيم الحدّ على من لا يستحقّه [إذا غلط في الشهادة أو زور فيها، وهذا يوجب عصمة الشهود]...).

فيقال له: أمّا الفصل بين الشاهد والإمام على الطريقة التي ربّناها فواضح، لأنّ غلط الشاهد لا يتعدّى إلى غيره، من حيث لا يجب الاقتداء به، والاتباع لقوله وفعله، والإمام مقتدى به، متّبع في أقواله وأفعاله، فجواز الغلط على أحدهما يخالف جوازه على الآخر.

على أنّ في أصحابنا من يذهب إلى أنّ للإمام أمانة نصبها الله تعالى على لسان رسوله ﷺ يُمرّق بين الصادق من الشهود والكاذب، فمتى شهد عنده الكاذب ردّ شهادته ولم يمضها وإنّ كان في الظاهر عدلاً، ومن سلك هذه الطريقة لم يلزمه ما ألزمته أيضاً من هذا الوجه.

قال صاحب الكتاب: (شبهة أخرى لهم: قالوا: لا بدّ من إمام

بوجود / [[ص ٢٧٧]] معصوم في الزمان، فمتى لم يقم الناقلون بما يجب عليهم من النقل للنص على عين الإمام ظهر الإمام، ودل على نفسه بالمعجز، وهذا بخلاف ما ظنه صاحب الكتاب.

قال صاحب الكتاب: (ولا بد لهم في ذلك من وجه آخر، وذلك أنهم زعموا أن الإمام الذي يحفظ الشرع، لا يلقي كل المكلفين، ولا يلقاه جميعهم، ولا بد فيما يحفظه أن يبلغه المحتاج إليه منهم بطريق التواتر، فإذا صحَّ فيما يحفظه أن ينتهي إلى المكلفين بهذا الوجه لم يمنع مثله في شريعة الرسول ﷺ ويُسْتغْنَى عن إثبات المعصوم...).

وهذا مما قد تكلمنا عليه، وبيّننا أن الشرع وإن كان واصلاً إلى من نأى عن الإمام بالتواتر، فإنه محفوظ في الإمام، لكونه مراعيًا له ومراقبًا لتلافي ما يعرض فيه من خطأ وإخلال بواجب، فإن ألزمتنا مخالفونا القول بوصول شريعة الرسول ﷺ إلينا على هذا الوجه التزمناه، لأننا لا نأبى أن تكون الشريعة واصلة إلينا بنقل متواتر يكون من ورائه معصوم يراعيه ويتلافى ما يعرض فيه بل هذا هو نص مذهبنا، وإن أرادوا إلزامنا كون الشريعة منقولة إلينا ولا معصوم وراءها لم يكن هذا مشبهًا لما نقوله فيما ينقل عن الإمام وهو حيٌّ إلى من نأى عنه في أطراف البلاد، وصار قولهم لنا: قولوا في هذا ما قلتموه في ذلك لا معنى له.

قال صاحب الكتاب: (ولا بد لهم من ذلك من وجه آخر، لأن الإمام عندهم قد يكون مغلوبًا بالخوارج وغيرهم، ولا بد مع إثبات / [[ص ٢٧٨]] التكليف من معرفة الشرائع، فإذا صحَّ أن يعرفوها والحال هذه لا من جهة الإمام فلا يمتنع في سائر الأحوال مثله، ويُسْتغْنَى عن الإمام المعصوم، ولا بد من ذلك من وجه آخر، لأن الإمام منذ زمان غير معلوم عينه، وإن كان له عين فغير معلوم مكانه، وغير متميز على وجه يصحُّ أن يُقصد، وقد صحَّ مع ذلك أن نعرف الشرائع ونقوم بها، فغير ممتنع مثله في سائر الأزمنة...).

يقال له: أمّا غلبة الخوارج فغير مانعة من حفظ الشرع، وأمّا معرفته في هذه الأحوال - يعني أحوال غلبتهم - فيكون بالنقل عن صاحب الشرع، أو عمّن تقدّم إمام الزمان من الأئمة، ويكون ذلك النقل محفوظًا بإمام الزمان، وليس يجوز أن تنتهي غلبة الخوارج إلى حدٍّ يمنع الإمام من بيان ما ضاع من الشرع، وأحلَّ به الناقلون، لأن ذلك لو علِمَ لما كلّفنا الله تعالى العمل بالشرع،

جوازه على الجميع إلى نظائر ذلك على من يذهب إلى أن الأمة لا يجوز أن تجتمع على خطأ من طريق العقول ولا يعتبر فيه السمع ويجري اجتماعها على الخطأ بالشبهة في امتناعه عليها مجرى اجتماعها على السهو عن شيء واحد في وقت واحد، ولا نعرف محصلاً من أصحابنا ولا من غيرهم يذهب إلى أن السمع يستحيل أن يرد على سبيل التقدير بأن الأمة أو جماعة منها لا تختار الخطأ في حال دون حال وعلى وجه دون وجه، والذي يجب أن نتشغل به بعد هذا الكلام في صحّة ما يدعى من السمع الوارد بأن الأمة لا تجتمع على الخطأ، ولم نجده ذكرها هنا شيئاً من الاستدلال بالسمع، وإنها أحال على ما ذكره هناك، ونبيّن فساده على / [[ص ٢١٦]] طريقتنا في الإيجاز والاختصار بمشيئة الله تعالى وتوفيقه.

* * *

[[ص ٢٧٥]] قال صاحب الكتاب: (على أنه لو صحَّ ما قاله، كان لا يجب إثبات معصوم لجواز أن تكون الشريعة محفوظة بالنقل المتواتر، كما أن / [[ص ٢٧٦]] القرآن محفوظ بهذه الطريقة، إلى غير ذلك من السنن، فكأن لا يمتنع في كل شرع أن يكون منقسماً إلى ما يثبت بالتواتر، وإلى ما يثبت بطريقة الاجتهاد والقياس...).

فيقال له: قد مضى الكلام على هذا حيث بيّننا أن التواتر لا يجوز أن تُحفظ به الشريعة، وإن كانت الحجّة به تثبت عند وروده، وأنه لا بد من معصوم يكون وراء الناقلين.

فأمّا الاجتهاد والقياس فقد بيّننا بطلانها في الشريعة، وأنها لا يثمران فائدة، ولا ينتجان علماً ولا ظناً، فضلاً عن أن تكون الشريعة محفوظة بهما.

قال صاحب الكتاب: (فلا بد للقوم مما ذكرناه في الطريق الذي يُعرف به الإمام المعصوم، لأنه لا بد من أن يرجعوا فيه إلى التواتر، فإذا صار ذلك محفوظاً وهو من أصل الشريعة لم يمتنع مثله فيما عداه وإلا أدى ذلك إلى إثبات أئمة لا نهاية لهم...).

وهذا أيضاً مما قد مضى الكلام عليه، لأننا قد بيّننا أن المعرفة بوجود إمام معصوم حجّة في كل زمانٍ لا يفتقر إلى التواتر والنقل، بل هو مستفاد بأدلة العقول.

فأمّا المعرفة بعين الإمام، وأنه فلان دون فلان، فهو وإن كان معلوماً بالنقل فالأمان حاصل للمكلفين من ضياعه بعلمهم

قال صاحب الكتاب: (ومتى قالوا: بأن الإجماع حقّ لكون الإمام فيه، أريناهم أنه لا فائدة تحت هذا القول، لأنّ الحجّة هي قول الإمام، فضمّ سائرهم إليه لا وجه له، كما لا يجوز أن يقال: إجماع النصاريّ حقّ إذا كان عيسى فيهم، وقول اليهود حقّ إذا كان موسى فيهم، وكما لا يجوز أن يقال: إن إجماع الكفار حقّ إذا كان رسول الله ﷺ فيهم، فقد بيّنّا من قبل أنّه لا بدّ من محقّقين في الأمة من الشهداء وغيرهم على ما يقوله شيخنا أبو عليّ، فإن رجعوا بهذا الكلام علينا في الشهداء لم يكن لازماً، لأنّنا لا نعيّتهم ولا يمتنع لفقد التعيّن أن يُجعل الإجماع الذي هو حجّة إجماع المؤمنين ولو تميّز ولجعلنا إجماعهم هو الحجّة، وليس كذلك ما قاله القوم بأنّ الإمام عندهم مميّزاً، فالذي أزمناه متوجّه، وهو عنّا زائل...).

يقال له: قول الإمام وإن كان بانفراده حقّاً، ولا تأثير لضمّ غيره / [[ص ٢٨١]] إليه، فلا بدّ من أن يكون جواب من سأل عن الإجماع الذي الإمام في جملة أنّه حقّ، كما يكون مثل ذلك الجواب لمن سأل عن عشرة في جملةهم نبيّ.

فأمّا الفائدة في ذكر غير الإمام معه، والحجّة في قوله بعينه، فإنّما يسأل عنها من استعمل هذه اللفظة مبتدئاً مع تميّز قول الإمام، ونحن لا نكاد نستعملها في مثل هذه الحال، وإنّنا نجيب بالصحيح عندنا فيه عند سؤال المخالف عنه، وإن كان لا يمتنع أن يكون لذلك فائدة، وهي أن قول الإمام قد يكون غير متميّر في بعض الأحوال كأحوال الغيبة والخوف التي لا نعرف قول الإمام فيها على سبيل التفصيل، فلا يمتنع في مثل هذه الأحوال أن يُعتبر الإجماع لعلمنا بدخول الإمام فيه، كما يقول خصومنا في الشهداء والمؤمنين، لأنّ إجماع هؤلاء عندهم هو الحجّة، ولا تأثير بضمّ غيره إليه، ومع ذلك فنحن نراهم يعتبرون إجماع الأمة من حيث لم يتميّر عندهم أقوال الشهداء والمؤمنين، وعلموا دخولها في جملة أقوال الأمة، وبهذا الجواب الذي ذكرناه يجب أن يجيب من سلّم الخبر المروي في الاجتماع الذي هو قوله: «لا تجتمع أمّتي على ضلال»، إذا تأوّل على أن اجتماعهم حقّ لمكان الإمام المعصوم، ودخولهم في جملة من سأل فليل له: إذا كان قول الإمام هو الحجّة بانفراده فأبى معنى لضمّ غيره إليه، لأنّنا قد بيّنّا الوجه في حسن استعمال ذلك ابتداءً، ونبّهنا على وجه الفائدة فيه في الأحوال التي لا يتميّر قول الإمام فيها، وبيّنّا أيضاً الفرق بين ما

والثقة به، والقطع على وصوله إلينا، وفي العلم بأنّنا مكلفون بما ذكرناه دليل على أنّ الإمام لا يجوز أن ينتهي به غلبة الخوارج إلى حدّ يمنعه من بيان ما يضيّع من الشرع.

فأمّا حال الغيبة فغير مانعة من المعرفة بالشرع، ومن حفظه أيضاً على الوجه الذي بيّنّا، ولم نقل: إنّنا نحتاج إلى الإمام في كلّ حالٍ لنعرف الشرع، بل لثقت بوصوله إلينا، ونحن نثق بذلك في حال الغيبة لعلمنا بأنّه لو أخلّ الناقلون منه بشيء يلزمنا معرفته لظهر الإمام، وبيّن بنفسه عنه.

قال صاحب الكتاب: (قد قال شيخنا أبو عليّ: إن كان الغرض / [[ص ٢٧٩]] إثبات إمام في الزمان، وإن لم يُبلّغ ولم يقدّم بالأمر، وصحّ ذلك، فما الأمان من أنّه جبرائيل، أو بعض الملائكة في السماء ويُستغنى عن إمام في الأرض؟ لأنّ المعنى الذي لأجله يُطلب الإمام عندهم يقتضي ظهوره، فإذا لم يظهر كان وجوده كعدمه، وكان كونه في الزمان ككون جبرئيل في السماء).

يقال له: لا شكّ في أنّ الغرض ليس هو وجود الإمام فقط، بل أمره ونهيه وتصرفه، لأنّ هذه الأمور ما يكون المكلفون من القبيح أبعده، وإلى فعل الواجب أقرب، غير أنّ الظالمين منعه مما هو الغرض، واللوم فيه عليهم، والله المطالب لهم، ولما كان ما هو الغرض لا يتمّ إلّا بوجوده أو جده الله تعالى، وجعله بحيث لو شاء المكلفون أن يصلوا إليه ويتنفعوا به لوصلوا وانتفعوا، بأن يعدلوا عمّا أوجب خوفه وتقوّته، فيقع منه الظهور الذي أوجبه الله تعالى عليه مع التمكن، ولما كان المانع من تصرفه وأمره ونهيه غير مانع من وجوده لم يجب من حيث امتنع عليه التصرف بفعل الظلمة أن يعدمه الله تعالى، أو ألا يوجد في الأصل، ولو فعل ذلك لكان هو المانع حينئذٍ للمكلفين لطفهم، ولكانوا إنّما أوتوا في فسادهم، وارتفاع صلاحهم من جهته، لأنّهم غير متمكّنين مع عدم / [[ص ٢٨٠]] الإمام من الوصول إلى ما فيه لطفهم ومصالحتهم، فجميع ما ذكرناه يُفرّق بين وجود الإمام مع الاستتار وبين عدمه.

وبما تقدّم يُعلم أيضاً الفرق بينه وبين جبرائيل في السماء، لأنّ الإمام إذا كان موجوداً مستتراً كانت الحجّة لله تعالى على المكلفين به ثابتة، لأنّهم قادرون على أفعال تقتضي ظهوره، ووصولهم من جهته إلى منافعهم ومصالحهم، وكلّ هذا غير حاصل في جبرئيل ﷺ فالمعارض به ظاهر الغلط.

يقال له: هذه الطريقة صحيحة معتمدة ويؤيدها ما دللنا عليه من قبل أن التواتر لا يجوز أن يقتصر عليه في حفظ الشرع وأدائه، وأنه لا بد من كون معصوم وراءه.

فأمّا القدح في التواتر فمعاذ الله أن نراه أو نذهب إليه، فإن كان يظنُّ أننا إذا منعنا من أن يُحفظ الشرع به فقد قدحنا فيه، فقد أبعده، لأنَّ القدح فيه إنَّما يكون بالظن في كونه حجَّةً وطريقاً إلى العلم عند وروده على شرائطه، فأمَّا لما ذكرناه فلا.

وقوله في الحكاية عنَّا: (إنَّ كلَّ واحدٍ منهم إذا جاز أن يكتفم ويكذب فيجب جواز ذلك على جميعهم، وأن لا يصحَّ القطع على صحَّة خبرهم) غلط طريف، لأنَّنا لا نجيز الكذب على جماعتهم على الحدِّ الذي أجزناه على آحادهم، ولو كنَّا نجيز ذلك للحقنا بمنكري الأخبار، والذاهبين إلى أنَّها لا توجب علماً، والمعلوم من مذهبنا خلاف هذا.

/ [[ص ٢٨٤]] وأمَّا الكتان فإذا جاز على آحادهم وجماعاتهم فليس يجب أن يكون مانعاً من القطع على صحَّة خبرهم إذا ورد على الشرائط المخصوصة، وإنَّما يكون مانعاً من كونهم حافظين للشرع، لأنَّه إذا جاز ذلك عليهم لم نثق بأنَّه لم يقع منهم إلا بأنَّ يُقطع على وجود معصوم يكون وراءهم متى وقع منهم الكتان الجائر عليهم تلافاه وبيَّن عنه، فليس يجب أن يخلط صاحب الكتاب جواز الكتان بجواز الكذب وإخراجهم من أن يكونوا حافظين للشرع بإخراجهم من أن يكونوا حجَّةً فيما يتواترون به، فإنَّ ذلك لا يختلط إلا عند من لا معرفة عنده.

قال صاحب الكتاب: (واعلم أن أمثال هذه الشبهة لا يجوز أن يكون مبتدأها إلا من ملحد طاعن في الدين، لأنَّها إذا صحَّت وجب بطلان النبوَّة والإمامة، لأنَّنا إنَّما نعلم بالتواتر كون النبي ﷺ وكون القرآن ووقوع التحدي به، وأنَّه لم يقع من جهتهم معارضة، وبه نعلم ثبوت الشرائع ونسخ المنسوخ منها، وبه نعلم أنَّه ﷺ خاتم النبيين، وأنَّ شريعته ثابتة، وأنَّه لا نبيَّ معه ولا بعده، [إلى غير ذلك]، فالطاعن في التواتر يريد التشكيك في جميع ما قدَّمناه ممَّا يبطله أو يبطل بعضه يبطل الدين، فكيف يُعلم مع فساد التواتر القرآن وتميُّزه من غيره حتَّى يكون حجَّةً؟ وهذا القول أداهم إلى جواز الزيادة في القرآن وأنَّها قد كُتِّمَتْ...).

/ [[ص ٢٨٥]] يقال له: أمَّا التواتر فقد بيَّنَّا أنَّنا لا نظعن عليه

يبتدئ المستعمل باستعماله من الكلام فيلزمه المطالبة لفائدته، وبين ما يتناوله من سؤال خصمه ويخرج له الوجوه، وليس يمتنع أن يجيب من / [[ص ٢٨٢]] سألت عن إجماع النصارى إذا كان عيسى ﷺ فيهم بأنَّه حقٌّ، وكذلك القول في إجماع اليهود إذا كان قول موسى ﷺ في جملة أقوالهم، لأنَّنا إن لم نقل إنَّه حقٌّ فلا بد أن يكون باطلاً، وكيف يكون باطلاً وفي جملتهم نبيُّ مقطوع على صدقه، اللهمَّ إلا أن يسأل عن الفائدة في الابتداء بهذا القول، فقد قلنا: إنَّه لا فائدة فيه إذا كان قول عيسى ﷺ منفرداً متميِّزاً ولو عُدَّ تميُّزه في بعض الأحوال لحسن استعماله كما حسن ذلك في الإمام عند الغيبة على مذهبنا، وفي الشهداء والمؤمنين على مذاهب خصومنا.

فأمَّا تعاطيه الفرق بين قولنا في الإمام وقوله في الشهداء، لأنَّ الإمام متميِّز والشهداء غير متميِّزين، فقد بيَّنَّا أن قول الإمام قد يكون غير متميِّز في بعض الأحوال فيجب أن يسوغ لنا فيه ما ساغ له في الشهداء.

ثمَّ يقال له: لو تعيَّن الشهداء عندكم وتميَّزوا وسُئِلت عن إجماع الأمة هل هو حقٌّ بأيِّ شيء كنت تجيب؟ فإذا قال: أُجيب بأنَّه حقٌّ، قلنا: فلمَّ عبت علينا أن نجيب بمثل ذلك إذا سُئِلنا عن إجماع الأمة؟ وألَّا منعك من الجواب بأنَّه حقٌّ تميُّز الشهداء أو تعيُّنهم؟ وأنَّه لا تأثير لضمِّ غيرهم إليهم، فإن قال: كلُّ هذا لا يمنع من الجواب بأنَّه حقٌّ إذا سُئِلت عن ذلك، لأنَّه لا بد أن يكون حقاً إذا فرضنا هذا الفرض، وإنَّما العيب إذا ضمَّ مبتدأ إلى الشهداء مع تعيُّنهم وتميُّزهم غيرهم ثمَّ قضى بأنَّ في قولهم الحقُّ، قلنا: أصبت في هذا التفصيل وبمثله أجبت.

قال صاحب الكتاب: (شبهة لهم أخرى: قالوا: إذا كان لا بد في شريعة محمَّد ﷺ وهو خاتم الأنبياء من حافظ / [[ص ٢٨٣]] ومبلِّغ، وكان لا يصحُّ أن يقع ذلك بالتواتر، فلا بد من إثبات إمام معصوم يكون في كلِّ حال بمنزلة الرسول ﷺ في أنه يُبلِّغ ويُعلِّم ويُرجع إليه في المشكل ويؤخذ عنه الدين، وكما لا يجوز أن لا يكون الرسول في كلِّ حال مع الحاجة إلى معرفة الشرع، فكذلك لا يجوز أن لا يكون الإمام في كلِّ حال مع الحاجة إلى ذلك، وقدحوا في التواتر بوجوه قد قدَّمنا ذكرها في باب الأخبار، وأحدها أن كلَّ واحدٍ منهم إذا جاز أن يكتفم النقل ويكذب ويُعيَّر فيجب جواز ذلك على جميعهم، وأن لا يصحَّ القطع على صحَّة خبرهم...).

المختلفة المتضاربة التي يجوز عليها الخطأ والضلال حجّة في حفظ الشرع وقصر حفظه على معصوم كامل لا يجوز عليه شيء ممّا عدّدناه، بل الملحد المشكّك في الذين الناطق بلسان أعدائه وخصومه هو من ذهب إلى أنّ الشرع محفوظ بمن وصفنا حاله، لأنّ الناظر المتأمل إذا فكّر فيمن جعله هؤلاء القوم حجّة في الشرع حافظاً له، ورأى ما هم عليه من جواز الخطأ، والإعراض عن النقل، والميل إلى الهوى وأسبابه كان هذا له طريقاً مهيباً إلى الشكّ في الدّين، وارتفاع الثقة بالشرعية، إن لم يُوفّقه الله تعالى لإصابة الحقّ، ويُلهمه ما ذهبنا إليه من أنّ الحافظ للشرع والحجّة فيه هو المعصوم الخارج عن صفات الأئمة.

قال صاحب الكتاب: (فإن لم يثبت التواتر كيف يُعلّم الإمام المعصوم، لأنّه لا يمكن في إثباته إلاّ أحد طريقين: إمّا النصّ أو المعجز، ولا بدّ في صحّتهما من التواتر، وكيف يُعلّم من جهة الإمام ما يتحمّله من الشرع، لأنّه لا يمكن إثبات النصّ عند كلّ مكلفٍ إلاّ بهذا الوجه، وكذلك القول في المعجز إذا كان به يتبيّن الإمام من غيره، وبه تُعرّف إمامته...)، وهذا كلّهُ ممّا قد مضى الكلام عليه مكرّراً.

قال صاحب الكتاب: (على أنّ ذلك يجري مجرى البهت، لأنّنا / [[ص ٢٨٨]] نجد من أنفسنا أنّنا نعرف إنّ كان الشرائع بالتواتر وإن لم نعرف الإمام المعصوم [ولا تُعرّف صحّته]، ولا يمكنهم أن يدّعوا علينا هذا الاعتقاد ونحن نعلم من أنفسنا خلافه، بل يعلمون ذلك من حالنا...).

يقال له: هذا الكلام إنّما يلزم من يذهب إلى أنّ التواتر لا يُعرّف به صحّة شيء، وإن عُرِفَت به فلا بدّ من تقدمة معرفة الإمام، وليس هذا ممّا نذهب إليه ولا نراه، بل قد يتمكّن من الاستدلال بالتواتر من يجهل الإمام، فإن أراد بقوله: (إنّا نجد من أنفسنا معرفة إنّ كان الشرع ما ذكرناه ممّا قد تواتر الخبر به، وقامت حجّته بالنقل)، فقد قلنا: إنّ ذلك غير ممتنع، وإن أراد أنّه يعرف من نفسه الثقة بأنّ شيئاً من الشرع لم ينطو عنه، ولم يخفّ عليه، وإن لم يعرف الإمام، ليُبطل بذلك ما اعتمدهنا من أنّ هذه الثقة لا تحصل إلاّ مستندة إلى الإمام، فغير مسلمّ له ما ادّعى من المعرفة، وعندنا أنّه متوهّم غير عارف، ومعتقد غير عالم، وكون الإنسان عارفاً في الحقيقة لا يعلمه الواحد ممّن من نفسه ضرورة، وليس هذه الدعوى بأكثر من دعوى سائر المبطلين من المجبّرة

ولا نقدح فيه، بل هو عندنا من حُجّج الله تعالى على عباده، وأحد الطُّرُق إلى العلم، فمن ظنّ علينا خلاف هذا، أو رمانا بإبطاله، فهو مبطل سرف، والذي نذهب إليه من جواز الكتان والعدول عن النقل عن الناقلين لا يقتضي إبطال التواتر، وترك العمل عليه إذا ورد على شرائطه، لأنّه إنّما يكون حجّة إذا قام الرواة بأدائه ونقله، فأما إذا لم يفعلوا ذلك فقد سقطت الحجّة به، وجميع ما ذكره وجعل التواتر طريقاً إليه من العلم بكون النبيّ والقرآن ووقوع التحدّي صحيح، وليس بحجّة علينا، بل على من طعن على التواتر، وذهب إلى أنّه ليس بطريق إلى العلم.

فأما عدم المعارضة وادّعاؤه أنّ الطريق إلى فقدما هو التواتر وإدخاله ذلك في جملة ما تقدّم فطريف، لأنّ مثل هذا لا يُعلّم بالتواتر ولا يصحّ النقل فيه، وإنّما يُعلّم فقد المعارضة من حيث علمنا توفّر دواعي المخالفين إلى نقلها، وحرصهم على ذكرها والإشارة بها، لو كانت موجودة، فإذا فقدنا الرواية لها مع قوّة الدواعي وشدة البواعث قطعنا على نفيها.

وأما ثبوت الشرائع، والناسخ والمنسوخ، وما جرى مجراها، فنعلم من جهة التواتر ما وردت به الرواية المتواترة، ونعلم أنّ جميع الشرع واصل إلينا من جهته، وأنّه لم ينكتم عنّا منه شيء بالطريق الذي قدّمناه، وهو أنّ الإمام المعصوم إذا كان موجوداً في كلّ زمانٍ وجرى في الشريعة ما قدرناه وجب عليه الظهور والبيان، وإيصال المكلفين إلى العلم بما طواه / [[ص ٢٨٦]] الناقلون، فنعلم بفقد تنبيهه على الخلل الواقع في الشريعة عدم ذلك.

فأما القول بأنّ في القرآن زيادة كُتِمَت ولم تُنقل فلم يتعدّد الذاهبون إليه ما تناصرت به الروايات وأجمع عليه الرواة من نقل آي وألفاظ كثيرة شهد جماعة من الصحابة أنّها كانت تُقرأ في جملة القرآن وهي غير موجودة فيما تضمّنه مصحفنا والحال فيما روي من ذلك ظاهرة، وليس المعقول فيما جرى مجرى النقل على من ليس من أهله ممّن يدفع باقتراح كلّ ما ثلم اعتقاداً له أو خالف مذهباً يذهب إليه، وليس يلزم لأجل هذا التجويز ما لا يزال يقوله لنا مخالفوننا من إلزامهم التجويز، لأنّ يكون في جملة ما لم / [[ص ٢٨٧]] يتّصل بنا من القرآن فرائض وسُنن وأحكام، لأنّنا نأمن ذلك بالوجه الذي ذكرناه وعولنا عليه بالثقة بوصول جميع الشرع إلينا، وليس الملحد المشكّك في الدّين من لم يجعل الأئمة

يوجد بوجوده ويرتفع بارتفاعه، وهذا إنَّما يصحُّ ويجب للعلل الحقيقية.

ألا ترى أننا كلُّنا نقول: إنَّ كون الظلم ظلماً علّة 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 ردُّ الودیعة كونه راداً لها علّة في وجوبه، وليس يجب إذا ارتفعت هذه العلّة أن يرتفع الوجوب، لأنّه قد شارك ردُّ الودیعة [كونه ردُّ الودیعة] في الوجوب ما ليس له هذه الصفة، كقضاء الدين وشكر النعمة.

فقد بان أنّا لو عللنا الحاجة إلى الإمام بارتفاع العصمة، ولم نورد عزيز الذي ذكرناه لم يلزمنا أن ينفي [ظ: ننفي] الحاجة عمّن ليس بمعصوم، لأنَّ العلل قد يخلف بعضها بعضاً على ما ذكرناه.

وقد زاد أهل التوحيد والعدل على هذه الجملة التي ذكرناها، فقالوا: ليس يمتنع أن يجب الحكم على الحقيقة في موضع ويجب في مكان آخر مع ارتفاعها. ومثّلوا ذلك بأنَّ العلم الموجود في قلوبنا يوجب كوننا [عالين] بالمعلومات. وقد وقع حسب للقديم تعالى مثل هذه الأحوال بأعيانها ولا علم / [[ص ٣٩٨]] له. إلا أنّهم قالوا: القديم تعالى وإن وجب كونه عالماً بما نعلمه وإن لم يحتج إلى وجود علم يكون فيه عالماً [ظ: بما يعلمه لم يحتج إلى وجود علم يكون به عالماً]، فهو عالم لنفسه لا لعلّة توجب كونه عالماً.

قالوا: وليس يمتنع أن يجب مثل الحكم الواجب من علّة لا لعلّة، وإنَّما الممتنع أن يجب الحكم عن العلّة الحقيقية، ثمَّ يجب عن علّة أخرى مخالفة لها.

قالوا: ولذلك لما وجب كون أحدنا عالماً عند وجود العلم، لم يجوز أن يشاركه في كونه عالماً من يجب له هذه الصفة عن علّة أخرى هي غير العلم. وقد بسطنا هذا الكلام في مواضع من كتبنا واستوفيناها، وفي هذا القدر منه كفاية.

* * *

كنز الفوائد (ج ١) / أبو الفتح الكراچي (ت ٤٤٩ هـ):
[[ص ٣٢٢]] وقد فهمت السؤال الذي أرسلت، وأنا أُجيب عنه بما يحضرنى حسبما طلبت إن شاء الله تعالى، وبه أستعين.

السؤال: ذكرت - أيُّدك الله - أن أحد المخالفين قال: إذا كان الله تعالى قد قال: ﴿مَا قَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾

وغيرهم، أنّهم عارفون بصحّة مذاهبهم، وعالمون بها، فكما أنّ ذلك غير ملتفت إليه منهم فكذلك ما ادّعاه.

* * *

الرسائل (ج ١) / (جوابات المسائل الطرابلسيات الثالثة) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٣٩٥]] المسألة التاسعة: [الوجه في الحاجة إلى الإمام]:
إذا كانت العلّة موجبة للحكم، وهي التي يجب الحكم بوجودها ويرتفع بارتفاعها، وكانت العلّة التي لها احتاج المكلفون إلى الإمام المعصوم بجواز [ظ: جواز] السهو عليهم وإمكان وقوع الخطأ منهم. ثمَّ أحوجنا المعصوم ^{عليه السلام} من ذلك / [[ص ٣٩٦]] إلى الإمام لغير هذه العلّة، أفليس قد أخرجناها عن كونها علّة 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 المتحرّك متحرّكاً لحلول الحركة فيه، ثمَّ أوجب تحرّك بعض المحال لغير حلول الحركة فيه؟

الجواب: إنَّ الصحيح المجرّد أن نقول: الوجه في الحاجة إلى الإمام يكون لفظاً [ظ: لفظاً] لارتفاع الخطأ، أو تعليبه هو فقد العصمة وجواز الخطأ، لمن [ظ: ومن] احتاج مع وفوره وعصمته إلى إمام فلم يحتج إليه ليكون لفظاً [ظ: لفظاً] في ارتفاع خطبه [ظ: خطاه].

وإنَّما احتاج إليه لمعانٍ أخر خارجة عن هذا الباب كتعليمه وتفهمه، لأنَّ الحاجة إلى الإمام مختلفة، فلا يمتنع أن يكون لها علل مختلفة، وبهذا التقدير قد زالت المناقضة وسقطت الشبهة.

ثمَّ نعود إلى ما في المسألة من كلام جرى على غير وجهه، أمّا العلّة في الحقيقة فهي كلُّ ذات أوجب لغيرها حالاً يجب الحركة، وهي ذات لكون المتحرّك متحرّكاً وهي حال له، فإيجاب العلم الذي يوجد في قلوبنا وهو ذات كوننا عالين، وهي حال لنا.

وإذا قلنا فيما ليس بذات إنّه علّة، أو لا يوجب حالاً وإنَّما يقتضي حكماً، / [[ص ٣٩٧]] فعلى طريق التنبيه واسم للعلّة [ظ:

العلّة] في العلل الشرعية، إنَّما كان مستعاراً لما ذكرناه وكون الرعيّة غير معصومين، أو جواز الخطأ عليهم، ليس بجواز [ظ: بجائز] أن يكون علّة على الحقيقة، وإنَّما هو وجه احتياج إلى الإمام من أجله، فأجريناه استعارة مجرى العلّة فيه، فكيف يلزم فيه أنّ الحكم

لو فرضنا أن النبي ﷺ قد شمل جميع الأمة بالإبانة على سبيل التفصيل والجملة، ولم يخص أحداً منهم، ولا أخفى شيئاً عنهم، لم تسقط مع ذلك الإمامة، ولا جاز خلوه زمان من حجة، لأن النبي ﷺ علم أهل عصره، وبين / [[ص ٣٢٤]] لمن كان في وقته ودهره، وكانت أحوالهم مختلفة، وأسباب اختلافها معهودة معروفة.

فمنهم الذكي الرشيد، والبطيء البليد، والمحِبُّ للعلم مع شغله بديناه، والمنقطع إلى العمل والزهد دون ما سواه، والمتوقِّف على العلم المواظب عليه، والمتصجِّر منه الزاهد فيه، والمجتهد في الحفظ مع كثرة نسيانه، والمعتمد يعتبر ما [يسعه] إيمانه.

هذا مع عدم العصمة عنهم، وجواز الغلط منهم، ولذلك حصل الاختلاف بينهم، وتضادَّت رواياتهم، ووقع في الحيرة العظمى من عوَل في دينه عليهم.

ولم يكن الله سبحانه ليلجئ عباده بعد نبِيهِ ﷺ إلى غير حفظة لما استودعوه، ولا منفقين فيما روه ونقلوه.

ولسنا نجد علماً على يد بعضهم، يُستدلُّ به على أمانتهم وصدقهم، ولا عصمة لهم يؤمن معها من تحريفهم أو غلطهم.

هذا مع ما نعلم من عدمهم أكثر النصوص في الأحكام، والتجائهم بعدمها إلى الاجتهاد والقياس، والأخذ في الدين بالظنِّ والرأي، الموقَّع بينهم الاختلاف، والمانع من الاتِّفاق والاتِّلاف.

فعلمنا أن الله سبحانه قد أراح عِللَ المكلفين بعد رسول الله (صلى الله عليه وآله الطاهرين)، بالأئمة الراشدين، الهداة المعصومين، الذين أمر الله تعالى بالردِّ إليهم، والتعويل عليهم، فقال (عزَّ من قائل): «وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَ الَّذِينَ يُسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ» [النساء: ٨٣].

وقال النبي ﷺ: / [[ص ٣٢٥]] «إني خلف فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلُّوا كتاب الله وعترتي أهل بيتي».

ووجه آخر:

ولو قدرنا أن الأمة قد سمعت جميع علوم الشريعة، فوعت وأحاطت بتفاصيل أحكامها، وحفظت وأتفقت فيما روت ونقلت، وسقطت معرَّة الاختلاف عنها، واستقرَّ الاتِّفاق منها، لم يغن ذلك عن الأئمة، ولا جاز عدمهم، على ما يقتضيه العدل والحكمة، لأنَّ الأمة على كلِّ حالٍ يجوز عليها الشكُّ والنسيان، ويمكن منها الجحد والكتنات.

[الأنعام: ٣٨]، وكانت الأمة مجتمعة [على] أن النبي ﷺ قد بلغ الرسالة إلى الكافة، وأدَّى فيها الأمانة، وبينَّ لجميع الأمة، فما الحاجة بعد ذلك إلى إمام.

الجواب: فأقول - والله الموقِّق للصواب -: إنَّ الكتاب وإنَّ كان الله تعالى لم يُفِرِّط فيه من شيء، فإنَّ الأمة لم تستغن به عن تفسير رسول الله ﷺ لمعانيه، وتنبهه لمراد الله تعالى فيه، ولا علمت - بسماع تلاوته - جميع أحكام الله تعالى في شرائعه، بل مفتقرة إلى النبي ﷺ في الإيضاح والبيان، معتمدة عليه في السؤال عن معاني القرآن، وهو نبِيُّها مؤيَّد معصوم، كامل العلوم، يُرشد ضالَّتها، ويُعلم جاهلها، ويحيب سائلها، ويُنَبِّه غافلها، ويزيل الاختلاف من بينها، ويُفقهها على معالم / [[ص ٣٢٣]] دينها، بقول متفق وأمر متسق، وقد علم أن الآتين من أمته بعده مكلفون من شرعه نظيرنا، كأنه من كان في وقته.

فوجب في العدل والحكمة إزاحة عِللِ أهل كلِّ زمانٍ لمن يقوم فيه ذلك المقام، يفزع إليه في النزالات، ويُعوَل عليه عند المشكلات، تكون النفس ساكنة إلى طهارته وعصمته، واثقة بكمال علمه ووفادته.

وليس ما تضمَّنه السؤال من أن النبي (عليه وآله السلام) قد بلغ الكافة وبينَّ للأمة بقادح في هذا الاستدلال، لأنَّه ﷺ بيَّن لهم شرعه على الحدِّ الذي أمر به، فعين لهم على بعضه بالمشافهة، ودلَّهم منه على الجملة الباقية بالإشارة إلى من خصَّه الله بعلمها، واستحفظه إياها، وجعله الخليفة على الأمة بعده في تبليغها حسبما تقتضيه مصالحها في تكليفها، في أخبارٍ تواترت على ألسنتها، منها قوله: «أنا مدينة العلم وعليٌّ بابها»، فكان ما خصَّه به من تفصيل ما أجمل لهم، بحسب ما كلفه من التبليغ دونهم.

على أنَّه لو مائلهم في جميع التكليف لم يلزم اشتراكهم في الإبانة على التفصيل، وإنَّ الواجب عموم المكلفين بالتمليك من الأدلة التي بها تثبت الحجة، وتُدرك المحجَّة.

والإمام عندنا أحد الدليلين على الحقِّ من الشريعة، فإذا أودعه الذي استخلفه عليهم تفصيل كثير ممَّا أجمل لهم، ونصَّ على عينه، ومكَّن منه، فقد أراح عِللهم، ولم يخرج ذلك عن القول بأنَّه بلغهم وبينَّ لهم، ولا دفع ما قدَّمناه من وجوب الحاجة إلى إمام يرجعون إليه فيما كلفهم.

ووجه آخر:

وهذا أمر يعلم العقلاء صحته ممن أقر بالشرع وجحدته، قال الأفوه الأودي وكان جاهلياً:

لا يصلح الناس فوضى لا سراة

ولا سراة إذا جهلهم سادوا

وإذا كان الله تعالى إننا خلق خلقه لنفعمهم، وأحياهم لصلاحهم ومراشداهم، فإنه في عدله وحكمته، ورأفته ورحمته، لم يخلهم في كل زمان من رئيس يكون لهم، وإمام في الدين والدنيا عليهم.

/ [[ص ٣٢٧]] ووجه آخر:

ولو رفعنا الدليل العقلي الذي أوردناه، مع تسليم ما ذكرناه وقدّمناه، لم يدفع ذلك وجوب الحاجة إلى الإمام، ولا جاز معه أن تعدمه الأنام، لأن الأمة مجمعة على أن في الشريعة أحكاماً تفتقر إلى من يُنفذها، وحدوداً على الجناة تحتاج إلى من يتولأها.

وهي مقرّة بأن الله تعالى ما جعل ذلك لها، وأنه لا يسع ولا يجوز إهمالها وتركها، فوجب أن يكون للناس إمام في كل زمان، يُنفذ الأحكام، ويقوم حدود شريعة الإسلام، حافظاً للبيضة من الكفّار، دافعاً عن المسلمين أسباب الأذى والمضار، يسير فيهم بالهدى والصواب، لا يتعدى ما يوجب العقل والكتاب.

والحمد لله قد أوردت لك أيها الأخ الفاضل (أدام الله توفيقك) ما حضرني من وجوه الأجوبة عن هذا السؤال، وفي بعضه كفاية وبيان لمن أراد الاستدلال، والحمد لله وصلواته على سيّدنا محمد رسوله وآله وسلامه، وحسبي الله ونعم الوكيل.

* * *

كنز الفوائد (ج ٢) / أبو الفتح الكراجكي (ت ٤٤٩هـ):

[[ص ٢١٥]] فصل: من الاستدلال بهذه الآية على صحة

الإمامة والعصمة:

قال الله تعالى: ﴿فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢]، / [[ص ٢١٦]] فحث سبحانه وتعالى على طلب العلم ورغب فيه، وأوجب على من به نهضة أن يلتزمه ويسارع إليه، وهذا لازم في وقت رسول الله ﷺ وبعده. ولا يصح أن يتخصّص به زمان دون غيره، لأنّ التكليف قائم لازم، والشرع شامل دائم.

وقد علمنا ومن خالفنا أنّ النافرين للتفقّه في الدين أيام

وعلى ذلك حُجج مجدها من أنعم الاستدلال، لولا الغرض في ترك الإطالة، لأوردنا طرفاً منها في هذا الجواب.

وللمسؤول أن يبني جوابه على أصله المستقرّ عنده على قوله، إلى أن ينقل الكلام إليه، فتكون المنازعة فيه.

وإذا جاز على الأمة ما ذكرناه، لم يكن حفظها واتّفاقها الذي قدّرناه، بمؤمّن من وقوع ما هو جائز عليها، وحصول ما هو متوهم منها.

وفي جواز ذلك مع عدم الأئمة جواز سقوط الحجّة عن الأمة، إذ لا معقل يُدرّك منه الصواب، [يكون] حافظاً للشرع والكتاب.

وفي هذا أوضح البيان عن وجوب الحاجة إلى الإمام في كل زمان.

وجه آخر:

ولو أضفنا إلى ما فرضناه، وقدّرناه وجوده وتوهمناه، من سماع الأمة لجميع تفاصيل الأحكام، وإيرادها على اتّفاق ونظام، نفي جواز الشكّ / [[ص ٣٢٦]] والنسيان عنها، وإحالة الجحد والكتمان منها، لم يغن ذلك عن إمام في كل زمان، حسبما يشهد به الدليل العقلي والبرهان.

وذلك أنّنا وجدنا اختلاف طبائع الناس وشهواتهم، وتباين همهم وإرادتهم، وميل جميعهم في الجملة إلى الرئاسة، ومحبتهم لنفوذ الأمر ووجوب الطاعة، ورغبتهم في حرز الأموال، وتطلّعهم إلى نيل الآمال، وارتاب أكثرهم للمقبّحات، وتسرّعهم إلى ما يقدرون عليه من الشهوات، مع وكيد تحاسدهم، وشديد تظالمهم الذي لا يُنكره إلا من دفع الضرورات، وأنكر المشاهدات. يقضي ذلك في العقول عند ذوي التحصيل، بأنّ صلاح أحوالهم، وانتظام أمورهم، وحراسة أنفسهم وأموالهم، لا يتمّ إلا بوجود رئيس لهم، ومتقدّم عليهم، يكون مسدداً فيما يُمضيه من تدبيرهم، موفّقاً للصواب فيما يراه لهم وعليهم، يقيم بهيئته عوجهم، ويردّ بيده أودهم، ويجمع برأيه مشتتّهم، ويقهر بتمكّنه معاندهم، ويمنع القويّ من الضعيف، ويسوسهم بالسوط والسيف.

وفي عدم الرئيس - وهم على ما ذكرناه - فساد أحوالهم، وانقطاع نظامهم، وحصول الهرج منهم، ووجود الحيرة والفتنة بينهم، التي هي سبب تلافهم، وهلاك أنفسهم.

فينبغي أن يُبين ما يلزمنا أمر الإمام، وأنه يحتاج إلى إمام وجه الحاجة فيه إلى إمام آخر. فأماً وهو مقترح في الالتزام و متمن في ما يظنه من الاعتراض فلا وجه لمقاله.

ثم الأمر في الإمام بخلاف ذلك، لأنَّ وجوه الحاجة كلها مرتفعة عنه. ألا ترى أنَّ العصمة التي لأجلها احتاج بعض الأئمة إلى إمام حاصلة له، وكذلك أخذ معالم الدِّين عن غيره؟ لأنَّ الإمام عندنا لا يكون إلا وهو عالم بجميع ما تحتاج إليه رعيته، ولا يجوز أن يكون في رعيته من هو أعلم منه، بما سندلُّ عليه من بعد. وكذلك لا يجوز أن يكون في رعيته من هو أفضل منه، فجعل ذلك وجهاً للحاجة إلى الإمام. وإذا كان الأمر على ما ذكرناه سقط الاعتراض بما ذكرناه.

/ [[ص ٨١]] فإن قال قائل: أليس أحد ما يحتاج معه إلى الإمام هو أنه يجوز أن يظلم فيحتاج إلى إمام يكون من ورائه يتتصف له ممن ظلمه؟ وإذا كان هذا وجهاً في الحاجة لم يمكنكم أن تقولوا: إنَّ الإمام لا يجوز أن يظلم لوجود الأمر بخلاف ذلك وخاصّة على مذهبكم، فهلاً قلتم: إنَّ الإمام أيضاً يحتاج إلى إمام؟ قيل له: نحن لم نقل: إنَّ من يجوز أن يظلم يحتاج إلى إمام لثلاً يظلم، وإنَّما الحاجة هناك في الحقيقة راجعة إلى الظالم، لأنَّ وجود الرئيس يكون أقرب إلى الامتناع من الظلم، ووقوع الخطأ من جهته، وإذا لم يقع منه ظلم لم يكن هناك أيضاً مظلوم. فلاجل ذلك قالوا متجاوزين: إنَّه لطف للمظلوم أيضاً، وإن لم يكن في الحقيقة لطفاً له. والذي يكشف عن ذلك أنه لو علم أنه ليس هناك من يجوز فيه الظلم لما احتاج إلى إمام، وإن كان صحّة أن يظلم المكلف حاصلاً على كلِّ حال.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الإمام يحتاج أيضاً إلى إمام، إذا علم من حاله أنه عنده أقرب إلى الصلاح وأبعد من الفساد؟ وإن علم أنه لا بد أن يفعله، لأنَّ هذا وجه لوجوب اللطف.

قيل له: إنَّما يكون هذا وجهاً لوجوب اللطف في من لا يفعل الواجب، أو يفعل القبيح، فيفعل له اللطف المقرَّب. فأماً من علم من حاله أنه لا بد أن يفعل جميع الواجبات فلا وجه لفعل هذا اللطف به، لأنَّه عيب.

المسلِّك في أصول الدِّين / المحقِّق الحليّ (ت ٦٧٦هـ):

[[ص ١٩٤]] قوله في المعارضة الثانية: (الغرض بنصب

النبيِّ ﷺ كانوا إذا وردوا عليه أرشدهم إلى الحقِّ بعينه، وهداهم إلى قول واحد من شرعه ودينه، فرجعوا إلى قومهم متفقين، وعلى شيء واحد مجتمعين، لا يختلفون في تأويل آية، ولا في حكم فريضة، حلالهم واحد، وحرامهم واحد، ودينهم واحد، فثبت بهم الحجّة، وتتّضح للمسترشدين المحجّة، وينال الطالب بغيته، ويدرك المستفيد فائدته.

والناس بعد رسول الله ﷺ مكلفون من شرعه بما كلفه من كان في وقته، فوجب في عدل الله وحكمته وفضله ورحمته أن يزيح علل بريته، ويقيم لهم في كلِّ زمانٍ عالماً أميناً، حافظاً مأموناً، لا تختلف أقواله، ولا تتضادُّ أفعاله، وتثق النفوس بكماله ومعرفته، وتسكن إلى طهارته وعصمته، ليكون النفير إليه، والتعويل في الهداية عليه. ولولا ذلك لكان الله تعالى قد أمر بالنفير إلى المختلفين وسؤل المتباينين المتضادِّين، والتعويل على المرجّحين الظانِّين، الذين يحار بينهم المستجير، ويضلُّ المسترشد، ويشكُّ الضعيف، وهذا عنت في التكليف، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

تلخيص الشافي (ج ١) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ٧٩]] فإن قيل: بينوا الوجه الذي يحتاج لأجله من حصلت له العصمة إلى رئيس لئتم ما ذكرتموه.

قيل له: وجوه الحاجة إلى الإمام مختلفة: فمنهم من يحتاج إلى الإمام لأخذ معالم الدِّين عنه، وتعلّم ما يشدُّ عنه من الأحكام الشرعية. وهذا حكم المؤهل للإمامة، لأنَّه لا يزال يتعلّم الأحكام ومعالم الدِّين من جهة من تقدّمه من الأئمة حتّى يستكمل منه جميع ما تحتاج إليه رعيته عند خروج الإمام الأوّل من دار الدنيا، ويستغني بذلك عن غيره، ويحصل له حدُّ الكمال. وهذا بين لمن تدبّره.

/ [[ص ٨٠]] فإن قال قائل: فإذا قلتم: إنَّه لا يمتنع اختلاف وجوه الحاجة فيكون من ارتفعت العصمة عنه محتاجاً إلى الإمام لأجلها، ومن حصلت له العصمة ينضمُّ إليها وجه آخر يحتاج معه إلى إمام، فما المانع من أن يكون الإمام أيضاً يحتاج إلى إمام آخر، وإن كانت العصمة حاصلة له؟

قيل له: إذا قلنا: إنَّ من حصلت له العصمة يحتاج إلى إمام آخر لوجه من الوجوه، بيّنّا ذلك الوجه ولم نحل إلى أمر مجهول،

يَتَّفِقُونَ عَلَى مَقْدَمٍ، فَيُؤَدِّي إِلَى الاختلاف، وهو نقض للغرض، فلا بدَّ أن يَتَمَيَّزَ بآية من الله تعالى، ويكون منزهاً من كلِّ عيب، ويكون معصوماً، لئلا تنفر الطباع عنه.

/ [[ص ٢٨]] ٣ - حفظ نظام النوع عن الاختلال، لأنَّ الإنسان مدني بالطبع لا يمكن أن يستقلَّ وحده بأُمور معاشه، لا احتياجه للغذاء والملبوس والمسكن وغير ذلك من ضروريَّاته التي تخصُّه ويشاركه غيره من أتباعه فيها، وهي صناعة لا يمكن أن يعيش الإنسان مدَّة بصنعها، فلا بدَّ من الاجتماع بحيث يحصل التعاون الموجب لتسهيل الفعل، فيكون كلُّ واحد يفعل لهم عملاً يستفيض منه أجراً، لا يمكن النظام إلاً بذلك. وقد يمتنع المجتمعون من بعضها، فلا بدَّ من قاهر يكون التخصيص منوطاً بنظره، لاستحالة الترجيح من غير مرجِّح، ولأنَّه يُؤَدِّي إلى التنازع.

٤ - الطباع البشريَّة مجبولة على الشهوة والغضب والتحاسد والتنازع، والاجتماع مظنة ذلك، فيقع بسبب الاجتماع الهرج والمرج ويختلُّ أمر النظام، فلا بدَّ من رئيس يقهر الظالم وينصر المظلوم ويمنع عن التعدي والقهر، ويستحيل عليه الميل والحيف، وإثماً قصده الإنصاف. ويخاف من عقوبته العاجلة، فإنَّ أكثر الناس أطوع لها من الآجلة، لأنَّنا نبحث على هذا التقدير بحيث يقاوم خوفه شهوته وغضبه وحسده، وغير الرئيس لا يقوم مقامه في ذلك لما تقدَّم، وأيضاً فإنَّه معلوم بالضرورة.

٥ - الحدود لطف أمر الشارع بها، فلا بدَّ لها من مقيم، وغير الرئيس يُؤَدِّي إلى الهرج والمرج، والترجيح بلا مرجِّح، فلا يقوم غيره مقامه في ذلك.

٦ - الوقائع غير محصورة، والحوادث غير مضبوطة، والكتاب والسنة لا يفيان بها، فلا بدَّ من إمام منصوب من قبل الله تعالى، معصوم من الزلل والخطأ، يُعرِّفنا الأحكام ويحفظ الشرع، لئلا يترك بعض الأحكام أو يزيد فيها عمداً أو سهواً أو يُبدِّلها، وظاهر أنَّ غير المعصوم لا يقوم مقامه في ذلك.

٧ - تولية القضاة الذين يجب العمل بحكمهم في الدماء والأموال / [[ص ٢٩]] والفروج، وسعاة الزكوات الأمانة على أموال الفقراء، وأمراء الجيوش الواجبي الطاعة في الحروب وبذل النفس والقتل، والولاية، أمر ضروري لنظام النوع، ولا بدَّ أن يكون منوطاً بنظر واحد، لاستحالة الترجيح من غير مرجِّح،

الرئيس تنفيذ الأحكام الشرعيَّة)، قلنا: لا نُسلم، بل الغرض به تقوية دواعي المكلفين إلى الطاعة وترك المعصية، وذلك يعمُّ الواجبات والمقبَّحات شرعيَّة كانت أو عقليَّة، فإذا وجبت الشرعيَّات كانت الإمامة لطفاً فيها وفي العقليَّات، ولو فرض ارتفاع / [[ص ١٩٥]] الشرعيَّات لكانت الإمامة لطفاً في العقليَّات.

* * *

قواعد المرام / ابن ميثم البحراني (ت ٦٩٩هـ):

[[ص ١٧٧]] البحث الثالث: في علَّة وجوده:

وهي أمران:

أحدهما: أن يكون المكلفون مع وجوده أقرب إلى الطاعات وأبعد عن المعاصي، لجواز وقوعها منهم، وذلك برده لهم عنها وحمله إيَّاهم على أضدادها.

الثاني: أن يكون الشرع محفوظاً بوجوده، لما سنبين من وجوب عصمته، وبالله التوفيق.

* * *

عجالة المعرفة / محمد بن سعيد الراوندي (ق ٧هـ):

[[ص ٣٨]] اعلم أن الوصول إلى الكمال والتمام لا يحصل إلاً بالنظام، وذلك لا يتمُّ إلاً بوجود الإمام.

فوجوده مقرَّب إلى الطريق المفضي إلى الكمال.

ويأمر بالعدل، وينهى عن الفحشاء والمنكر، فلا بدَّ من وجوده، ما دام التكليف باقياً.

* * *

الألفين / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٢٧]] الوجه الرابع: المطلوب من الرئيس أشياء:

١ - جمع الآراء على الأمور الاجتماعية التي مناط تكليف الشارع فيها الاجتماع كالحروب والجماعات، فإنَّه من المستبعد بل المحال أن يجتمع آراء الخلق الكثير على أمر واحد، وعلى مصلحة واحدة، وأن يعرف الكلُّ تلك المصلحة ويتفقوا عليها، وأن تجتمعوا من البلاد المتباعدة، وأن تتفق دواعيهم على الحرب ومدته وجهته والمهانات والمصلحة في جميع الأوقات، فإنَّ الاتفاقي لا يكون دائماً ولا أكثرية، ولا يقوم غير الرئيس في ذلك مقام الرئيس، وهو ظاهر.

٢ - التقريب المتقدِّم فيما يُحتاج فيه إلى الاجتماع، فإنَّ الناس لا

[البقرة: ١٧٩]، ولثاني تحريم المسكر والحُدُّ عليه، ولثالث قتل المرتدَّ والجهاد، وللرابع تحريم الزنا والحُدُّ عليه، وللخامس قطع السارق وضمان المال. وهذه أمور مهمَّة يجب حكمها في كلِّ شريعة في كلِّ زمان، ولا يتمُّ إلاَّ بمتولِّ لذلك يكون عارفاً بكيفيَّة إيجابها وكميَّة الواجب ومحلِّه وشرائطه، ولا يقوم غيره مقامه في ذلك. ولا بدَّ أن يمتاز عن بني نوعه بنصِّ إلهي ومعجز ظاهر، لاستحالة الترجيح من غير مرجِّح، ولجواز اجتماع جميع الآراء على غيره لاختلاف الأهواء، ولأنَّه لولا ذلك لأدَّى إلى الهرج والمرج.

* * *

شرح على الباب الحادي عشر (ج ٢) / الأحسائي (ق ١٠هـ):
[[ص ٥٨٣]] ومذاهب أهل الحكمة في الخلافة النبويَّة والولاية الإلهيَّة عاضدة ما ذهب إليه الإماميَّة من هذه الأصول؛ فإنَّهم قالوا: إذ انقطع الوحي بانتقال أهل الرسالة إلى دار الآخرة بعد إظهارهم الدعوة انسداد باب الوحي ولا ينسدُّ به باب الإلهام؛ لاحتياج الخلق إليه للتذكير والتجديد والحفظ في كلِّ عصر وأوان؛ لأنَّ استغراقهم في الأمور الدنيويَّة وإنهاكهم في الشهوات موجب فتح باب الإلهام على الأولياء عنايةً منه بخلقه ورحمةً لهم، ففتح الباب ورتب المراتب وسبب الأسباب؛ ليتمَّ لطفه بعباده. فلا بدَّ من نصب الوليِّ في العناية الإلهيَّة وتهيئة الأسباب له كما هيَّأها للأنبياء، فلا بدَّ من الخلافة عنه في تدبير الخلق وإقامة المصالح.

ولا يصحُّ اشتغال خلفائه على شيء من المفاصد؛ لكون ذلك ماضياً في حكمته مستمراً في سائر أزمته التكليف؛ لوجوب عموم لطفه وعدم جواز التغيير في سنَّته والتبديل فيها. ويجب اشتغال خلفائه على العدالة المطلقة التي هي تهذيب القوَّة العمليَّة والعلميَّة الموجبة للتوسُّط بين طرفي الإفراط والتفريط وهو الصراط المستقيم، صراط الله الذي عليه أنبياءه وأوليَّاه وخلفاؤه الذين أنعم الله عليهم. والواقف معهم على هذا الصراط قليل، بل أكثر الناس يتمزقون ويتفرَّقون / [[ص ٥٨٤]] عنه على أنحاء شتى. فلا بدَّ من وجود شخص مؤيَّد من الله بالفضائل الداخلة والخارجة والمعجزات الظاهرة والباطنة والإلهامات الإلهيَّة، صاحب الاستقامة الوسطى والعدالة الحقيقيَّة، يضع الشرائع مواضعها ويبيِّن النواميس النبويَّة على أصولها ويقوم الرعايا

والواقع اختلاف الآراء، وتضادُّ الأهواء، وغلبة الشهوات، وتغاير المرادات، واتِّفاق الخلق من أنفسهم ابتداءً على واحد في هذه المناصب متعسِّر بل متعذِّر، وفي كلِّ زمان على شخص واحد بالشرائط التي يستحقُّ معها ذلك ممتنع، فإنَّ الاتِّفاقي يستحيل أن يكون أكثرياً أو دائماً. فذلك الواحد الذي يناط تولية هؤلاء بنظره لا بدَّ أن يكون واجب الطاعة من قِبَل الله تعالى، ويستحيل من الحكيم إيجاب طاعة غير المعصوم في مثل هذه الأمور الكليَّة التي بها نظام النوع وعدم اختلاله. وظاهر أن غيره لا يقوم مقامه على التقادير التي يُبحث عنها.

٨ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لطف لا يقوم غيره مقامه، لوجوبه من غير بدل، فالأمر لطف واجب لا يقوم غيره مقامه، لامتناع تحقُّق الإضافة بدون تحقُّق المضافين، ولا بدَّ أن ينتهي إلى معصوم لا يجوز عليه الخطأ بوجه من الوجوه ولا السهو، وإلاَّ لجاز أمره بالمنكر ونهيه عن المعروف، فلم يبق وثوق بقوله، فانفتت فائدة التكليف به. ولأنَّه إمَّا أن يكون كلُّ واحدٍ من الخلق مأموراً بأمر الآخر ونهيه من غير أن يكون هناك رئيس يأمر الكلَّ وينهاهم، أو مع رئيس. والأوَّل باطل، وإلاَّ لوقع الهرج والمرج، ولانتفى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إذ الغالب أن يرضى الواحد بترك تأليم غيره ليرتك تأليمه، لأنَّنا نبحت على تقدير غلبة القوَّة الشهويَّة والغضبيَّة على القوَّة العقليَّة في أكثر الناس الذين يحصل بسبب تخلُّبهم على قواهم الشهويَّة والغضبيَّة المفتضية لعدم التفاتهم إلى الشرائع اختلال نظام النوع، فتعين الثاني، فلا يقوم غير الرئيس في ذلك مقامه. ولا بدَّ أن يكون ذلك الرئيس من قِبَل الله تعالى بحيث تجب طاعته وجوباً عاماً، ولا بدَّ أن يكون معصوماً.

٩ - العلم بالأحكام يقيناً لا ظناً بالاجتهاد، لأنَّ المصيب واحد على ما بيَّناه في كتِّبنا الأصوليَّة، وقد تتعارض الأدلَّة وتتساوى الأمارات، ويستحيل / [[ص ٣٠]] الترجيح بلا مرجِّح، وتتساوى أحوال العلماء بالنسبة إلى المقلِّدين، فلا بدَّ من عالم بالأحكام يقيناً لا ظناً بالأمانة ليرجع إليه من يطلب العلم ويطلب الصواب يقيناً.

الوجه الخامس: أن نظام النوع لا يحصل إلاَّ بحفظ النفس، والعقل، والدِّين، والنسب، والمال. فشرَّع للأوَّل القصاص، وأشار إليه بقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾

جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»، (جاعل) منونٌ صفة الله التي وصف بها نفسه، وميزانه قوله: «إِنِّي خَالِقُ بَشَرًا مِنْ طِينٍ ﴿٧١﴾» [ص: ٧١]، فنونته ووصفه به نفسه، فمن ادعى أنه يختار الإمام وجب أن يخلق بشراً من طين، فلما بطل هذا المعنى بطل الآخر إذ هما في حيز واحد.

ووجه آخر: وهو أن الملائكة في فضلهم وعصمتهم لم يصلحوا لاختيار الإمام حتى تولى الله ذلك بنفسه دونهم، واحتج به على عامة خلقه أنه لا سبيل لهم إلى اختياره لما لم يكن للملائكة سبيل إليه مع صفائهم ووفائهم وعصمتهم ومدح الله إياهم في آيات كثيرة، مثل قوله سبحانه: «بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ ﴿٦٦﴾ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهٖ يَعْمَلُونَ ﴿٦٧﴾» [الأنبياء: ٢٦ و ٢٧]، وكقوله ﷻ: «لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴿٦٦﴾» [التحریم: ٦].

/ [ص ٤٠] ثم إن الإنسان بما فيه من السفه والجهل كيف وأنى يستتب له ذلك، فهذا والأحكام دون الإمامة مثل الصلاة والزكاة والحج وغير ذلك لم يكمل الله ﷻ شيئاً من ذلك إلى خلقه، فكيف وكل إليهم الأهم الجامع للأحكام كلها والحقائق بأسرها؟

* * *

النكت الاعتقاديّة / الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[ص ٣٩] فإن قيل: ما الدليل على أن الإمامة واجبة في الحكمة؟ فالجواب: الدليل على ذلك أنّها لطف واللفظ واجب في الحكمة على الله تعالى فالإمامة واجبة في الحكمة.

* * *

تقريب المعارف / أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧هـ):

[ص ١٧٠] والغرض في الإمامة المنفردة عن النبوة ما بيّننا من حصول اللطف بها، وعموم الاستصلاح لكل مكلف يجوز منه فعل القبيح، ويجوز اختصاص هذه الرئاسة بهذا اللطف. ويجب له نصب الرئيس ذي الصفات التي بيّننا وجوب تأثير ثبوتها وانتفاؤها في الاستصلاح لكل والاستفساد.

ويجوز أن يكون الرئيس الملتوف للخلق بوجوده مؤدياً عن نبيٍّ ومنفذاً لشرعه أو نائباً في ذلك عن إمام مثله، ويُعلم كونه كذلك بقوله، لأنّ قيام البرهان على عصمته يؤمن المكلف كذبه فيها يخبر به.

* * *

ويُسمّى في عباراتهم الملك العادل وفي عبارات متأخريهم الإمام العادل وأفلاطون يُسمّيه مدبّر العالم وأرسطاليس يُسمّيه إنسان المدينة؛ لأنّ قوام الإنسان به.

ولا يُراد بذلك صاحب الجنود والعساكر والبنود والخيال والسلاح والمال والرجال وحكم البلاد، بل يُراد به من يستحق ذلك، وإن لم يكن في يده شيء من ذلك، بل لو لم يكن [ذا] شوكة ولم يكن التدبير في يده ولا سياسة الخلق لغلبة أهل الدول بل كان في غيره، فيقع بذلك ظلمة الزمان وخراب البلاد، فيكثر الظلم والفسوق والجور والعدوان وتنقض اللذات وتُعدّم الراحة. وإذا وقعت / [ص ٥٨٥] السياسة بيده أشرق الزمان واستنارت الأرض وزهرت القلوب وانتشر العدل وكثرت الخيرات وظهرت البركات وعمِلَ بالشرائع واستقام الأود وأمنت السبل وقام بالجهاد، «وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا» [الزمر: ٦٩]. فدائرة الوجود لا تتمّ إلّا به، فوجب أن يكون أكمل الخلق وأقومهم في نفسه؛ لأنّه يستفيض العلوم والمعارف والحكم والدقائق والحقائق من نبيّه.

فنسبته إليه كنسبة النفس إلى العقل ونسبه القمر إلى الشمس، ولهذا سُمّيت الإمامة بالقمرية والنبوة بالشمسية، ولهذا قال ﷺ: «أنا كالشمس وعليٌّ كالقمر وأهل بيتي كالنجوم، بأيهم اقتديتم اهتديتم». فما مدح قمر إلّا وكان المدح في الحقيقة للشمس؛ لأنّ كماله من كمالها، فلهذا كان الإمام صاحب الجمعية التامة بعد النبيّ ﷺ. فهو مظهر الكلّ وأهل القدوة في الكلّ؛ لأنّه مظهر الآثار الإلهية ومحلّ أسرار الولاية والخلافة النبوية، فهو الباب الذي يدخل منه الداخل إلى معرفة النبيّ ﷺ، بل وإلى معرفة الله؛ لأنّه الظاهر بأسرارهما. فوجب / [ص ٥٨٦] على الكلّ طاعته وخدمته، وذلك في الحقيقة طاعة الله وخدمته؛ لأنّ به يُتوصّل إليه. وهذا إذا تدبّرتَه وجدته مطابقاً لجميع الأصول التي أصّلوها الإمامية في الإمامة، فالبح القولين تجد بينهما المطابقة الحقيقية، والله أعلم.

* * *

وجوب الإمامة على الله:

كمال الدين / الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ):

ليس لأحد أن يختار الخليفة إلّا الله ﷻ:

[ص ٣٩] وقول الله ﷻ: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي

يُخَلُّ بما يجب عليه، فيكون الإمام منصوباً ما دام التكليف باقياً، فيكون الإمام موجوداً، وهو المطلوب.

فإن قيل: أولاً: لِمَ لا يجوز أن يقوم غير ما أوجبتم على الله من أفعاله أو أفعال غيره مقامه؟ وحينئذٍ لا يكون نصب الإمام واجباً. وثانياً: متى يجب هذا النصب، إذا كان خالياً عن جميع وجوه الفساد أو مطلقاً؟ الأول مسلّم والثاني ممنوع، ولكن لِمَ لا يجوز أن يكون فيه مفسدة خفية لا نعرفها وبسببها لا يجب عليه؟ وثالثاً: لو وجب وجود إمام معصوم لكونه مقرباً مبعداً لوجب أن يكون جميع نوابه ورؤساء القرى والنواحي بل الحُكَّام بأسرهم معصومين، لأن ذلك أشدُّ تقريباً وتبعيداً. ورابعاً: هب أن الإمام منصوب إليكم، لِمَ قلتم: كون الإمام منصوباً ممكناً لطف؟ فعند عدم تمكنه لا يحصل اللطف. وإذا علم الله تعالى ذلك كان النصب الذي لا يتمُّ إلا باللطف عبثاً، فلا يجب عليه.

أجبنا عن الأول: أن قيام البدل مقامه لا يتصور إلا في حال عدمه، وقد قلنا / [[ص ٤٢٨]] في صدر المسألة: إننا نعلم ضرورة أن التقريب والتباعد عند عدم نصب الإمام أو تمكنه على عكس ما ينبغي، ويستحيل أن يكون له بدل.

وعن الثاني بوجهين: الأول: أن قرب المكلفين من الطاعة وبعدهم عن المعصية ممَّا يطابق غرض الحكيم من التكليف ويُقرَّب حصوله، وعكسها ممَّا يناقضه ويُبعد حصوله. فلو كان فيما يطابق غرضه ويُقرَّب حصوله مفسدة لكان حصول غرضه مفسدة. وذلك باطل على ما تبين في باب العدل أنه لا يريد القبائح.

الثاني: أن المفسدة لا يكون راجعةً إلى الحكيم، إذ هو واجب الوجود لذاته غني عن غيره، لا يصلح عليه جذب نفع ولا دفع ضرر، فلو كانت لكانت راجعةً إلى غيره. والذي أثبتناه من وجوب نصب الإمام فيه المصلحة العامة للمكلفين، فلو كانت فيه مفسدة راجعةً إليهم لكان عين ما هو مصلحة لهم مفسدة لهم، هذا خلف.

وعن الثالث: أننا أوجبنا عليه ما يفيد التقريب والتباعد، لا ما يزيد التقريب والتباعد، وذلك غير وارد علينا. بيانه: أن المكلف إذا استوتت نسبته إلى ما يريد الحكيم منه وإلى ما لا يريده، يجب على الحكيم أن يُقرِّبه إلى ما يريده ويُبعِّده عما لا يريده، حتى يحصل ترجيح أحد المتساويين على الآخر الذي لا يتمُّ الوقوع إلا به. أمَّا

نقد المحصل (رسالة الإمامة) / نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢ هـ):

[[ص ٤٢٦]] المسألة الثانية: هل الإمام؟

لنا في إثبات المطلوب فيها مسلكان:

المسلك الأول: نصب الإمام لطف في التكليف الواجبة:

الإمام الذي حدّدناه إذا كان منصوباً ممكناً، يُقرَّب المكلفين إلى القيام بالواجبات والانتهاز من المقبّحات ويُبعِّدهم عن الإخلال بالواجبات وارتكاب المقبّحات. وإذا لم يكن كذلك كان الأمر بالعكس. وهذا الحكم ممَّا قد ظهر لكلِّ عاقل بالتجربة، وصار ضرورياً له بحيث لا يمكنه أن يدفعه. وكلُّ ما يُقرَّب المكلفين إلى الطاعات ويُبعِّدهم عن المعاصي فقد يُسمَّى لطفاً اصطلاحاً. فظهر من ذلك أن كون الإمام منصوباً ممكناً لطف في التكليف الواجبة.

ثم الإمام المذكور إمَّا أن يكون بحيث يجوز منه أن يُخَلُّ بواجب أو يفعل قبيحاً، أو يكون بحيث لا يجوز ذلك منه. فإن كان بحيث يجوز ذلك منه يمتنع أن يكون لطفاً، أي مقرباً أو مبعداً، وإلا لزم أن يكون داخلياً فيما هو خارج عنه، أي يكون من المحتاجين إلى نفسه لجواز المعصية عليه، ومن غير المحتاجين لكونه / [[ص ٤٢٧]] محتاجاً إليه، والمحتاج إليه غير المحتاج. ونزید بيانه فيما بعد. فإذا امتنع أن يكون من القسم الأول وجب أن يكون من القسم الثاني. وحينئذٍ لا يمكن نصبه من فعل غير الله، لأنَّ غير المطلع على السرائر لا يكون مطلعاً على السرائر، فلا يقدر أن يُميِّز الموصوف بامتناع وقوع المعصية عنه عن غيره حتى ينصبه إماماً. فظهر أن نصب الإمام ليس من فعل غير الله تعالى. وأمَّا تمكنه فظاهر على ما ثبت في العدل، وأنه من أفعال المكلفين، إذ المدح عليه والذمُّ على ضدّه راجعان إليهم.

وممَّا بيّن من باب العدل أن اللطف ينقسم قسمين: أحدهما ما يكون من فعل الله، وثانيهما ما يكون من فعل غيره. وكلُّ قسم منها ينقسم أيضاً إلى قسمين: أحدهما ما يكون لطفاً في واجب، وثانيهما ما يكون لطفاً في مندوب. وبيّن أن كلَّ لطف من فعل الله، في واجب كُلف العبد به على وجه لا يقوم غيره من أفعاله وأفعال غيره مقامه فيما هو لطف فيه، واجب على الله، وإلا لقبح التكليف بالملطوف فيه، وانتقض غرضه. ونصب الإمام فيما نحن فيه كذلك، فثبت أن نصب الإمام ما دام التكليف باقٍ واجب على الله. ومن المسلّمات هاهنا المقررات من باب العدل أنه سبحانه لا

إذا كان ما يريد أقرب فالترجيح حاصل. وموجب الوجوب وهو التساوي المانع عن الوقوع زائل، فلا يجب عليه.

وعن الرابع: أن التمكين ليس من أفعاله سبحانه، ولا يجوز أن يخلَّ بها يجب عليه، لإخلال غيره بما يجب عليه، خصوصاً إذا كان الواجب المتعلِّق بالغير موقوفاً على الواجب المتعلِّق به، لأنَّ إزاحة العلل واجبة عليه سبحانه، وهو لا يخلُّ بالواجب.

المسلك الثاني: اختيار نصب الإمام بيد الله العالم بمصالح الناس:

مما يعلم كلُّ عاقل بالضرورة أنَّ كلَّ حاكم يتعلَّق به حكم من أحكام جماعة يكون إمضاء ذلك الحكم مصلحةً لهم، والتوقُّف فيه مفسدة لهم. ولا يريد الحاكم إلا ما يقتضي مصلحتهم، فيقبح منه أن لا يقيم مَنْ يمضي فيه ذلك الحكم إذا لم يتولَّه بنفسه. ولذلك يذمُّون كلَّ والي ناحية أو راعي قطعة يغيب عنهم، غير مخلفٍ من يقوم فيهم مقامه مع عدم الموانع، ويؤبِّخونه. والباري سبحانه هو الحاكم على / [[ص ٤٢٩]] الإطلاق، وقد تعلَّق به أحكام المكلفين، بل ليس لغيره التصرُّف فيهم على الإطلاق، وإنفاذ كلِّ ما يقوم به الرئيس القاهر الأمر الزاجر العادل فيهم مصلحة لهم، وهو لا يريد إلا ما يقتضي مصالحهم ولا يقوم بنفسه بجمع ذلك، فيقبح منه أن لا يقيم فيهم من يقوم بها، أي يجب عليه نصب إمام لهم وهو لا يخلُّ بواجب، فالإمام موجود منصوب، وهو المطلوب.

إن قيل: لمَّ لا يجوز أن يجعل الاختيار في ذلك إليهم؟

قلنا: قد نعلم ضرورة أنَّ كلَّ حاكم يكون أعلم برعيته منهم بأنفسهم، ولا يريد إلا مصلحتهم، يقبح منه أن يجعل اختيار النائب القائم بمصالحهم إليهم، إذ فيه جواز وقوعهم فيما وجب النصب فيه مخافة الوقوع فيه، وليس كذلك إذ لم يجعل ذلك إليهم.

المسألة الثالثة: لمَّ الإمام؟

قد لاح ممَّا سلف أنَّ جواز وقوع الإخلال بالواجبات وارتكاب المقتضيات محوج إلى نصب إمام يمنع المكلفين من ذلك ويزجر المخلِّين والمرتكبين ويحملهم على أصدادها، ليصير المكلفون مقرِّبين إلى الطاعات مبعدين عن المعاصي. فذلك هو السبب المقتضي وجود الإمام ووجوب نصبه على الله تعالى وتمكينه على الخلق.

* * *

الرسائل (الرسالة الماتعية) / المحقق الحلي (ت ٦٧٦هـ):

[[ص ٣٠٦]] وهي واجبة على الله تعالى في كلِّ زمان، لأنَّ المكلف مع وجود الإمام أقرب إلى الطاعة وأبعد من المعصية، وكلُّ ما قرَّب من الطاعة كان لطفاً، ففعله على الله واجب.

* * *

معارج الفهم / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ٤٠٣]] قال: الباب السادس: في الإمامة:

معنى الإمامة:

وهي واجبة لكونها لطفاً، فإنَّ الناس مع رئيس أقرب إلى الصلاح وأبعد من الفساد. واللفظ واجب بما مرَّ.

* * *

مناهج اليقين / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٣٧٣]] واختلف الناس في وجوبها، فذهب إليه جمهور المسلمين، ونازع في ذلك الأصمُّ وهشام الفوطي وبعض الخوارج، إلا أنَّ الأصمَّ والخوارج ذهبوا إلى أنَّ نصب الإمام غير واجب إذا تناصف الناس وتعادلوا، وأمَّا هشام فإنه قال: إنَّه غير واجب إذا لم يتناصفوا.

والقائلون بالوجوب منهم من أوجبها عقلاً، وهو مذهب الإمامية والجاحظ والكعبي وأبي الحسين البصري وجماعة من المعتزلة، / [[ص ٣٧٤]] ومنهم من أوجبها سمعاً وهم جمهور المعتزلة والأشاعرة والزيدية.

والقائلون بوجوبها عقلاً منهم من أوجبها على الله تعالى وهم الإمامية، ومنهم من أوجبها على الخلق وهم الجاحظ وأبو الحسين البصري والكعبي.

والدليل على وجوبها مطلقاً أنَّ الإمامة لطف، وكلُّ لطف واجب. أمَّا الصغرى فضرورية، فإنَّ الناس متى كان لهم رئيس قاهر اليد ينصف الناس ويردع الظالم كانوا إلى الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد. وأمَّا الكبرى فقد بيَّنت فيما سلف. وهذا كما هو دليل على الوجوب فهو دليل على الوجوب العقلي على الله تعالى.

فإن قيل: لا نسلم أنَّ الإمامة لطف عقلي، بل لطف سمعي، فلا يجب عقلاً. سلّمنا، ولكن لطف يقوم غيره مقامه أو لطف لا يقوم غيره مقامه ممنوع، وعلى ذلك التقدير لا يتعيَّن الإمامة للوجوب. سلّمنا، لكن وجوب الإمامة لا يكفي فيه وجه المصلحة ما لم يُعلَم فيه انتفاء جهات القبح بأسرها، فلمَّ لا يجوز

سَلَمْنَا، لكن هاهنا ما يدلُّ على أنَّها ليست لطفًا، وذلك لأنَّها إمَّا أن يكون لطفًا في أفعال الجوارح أو في أفعال القلوب، والقسمان باطلان. أمَّا الأوَّل فعلى قسمين، وذلك أنَّ القبائح منها ما يدلُّ العقل عليها، ومنها ما يدلُّ السمع عليها، فإنَّ جعلتم الإمام لطفًا في الشرعيَّات لم يلزم وجوبه مطلقًا، لأنَّ الشرع لا / [[ص ٣٧٦]] يجب في كلِّ زمان، ووجوب اللطف تابع لوجوب الملتوف فيه. وإنَّ جعلتموه لطفًا في العقليَّات، فنقول: القبائح العقليَّة إنَّ تَرَكْت لوجه وجوب تركها كان ذلك مصلحة دينية، وإنَّ تَرَكْت لا لذلك كان مصلحة دنيويَّة، لأنَّ في ترك الظلم والكذب مصلحة دنيويَّة، ضرورة اشتماله على مصلحة النظام، لكن معنى ترك القبيح لقبحه هو أنَّ الداعي إلى ترك الظلم هو كونه ظلمًا، وذلك من صفات القلوب. فإنَّ جعلنا الإمام لطفًا في ترك القبيح سواء كان لوجه قبحه أو لا لوجه قبحه كان ذلك الترك مصلحة دنيويَّة، فيكون الإمام لطفًا في المصالح الدنيوية، وذلك غير واجب بالاتِّفاق على الله تعالى. وإنَّ جعلناه في ترك القبيح لوجه قبحه، فقد جعلنا الإمام لطفًا في صفات القلوب لا في أفعال الجوارح، وذلك باطل، لأنَّ الإمام لا اطلع له على البواطن.

لا يقال: يحصل بسبب الإمام القاهر مواظبة الناس على فعل الواجبات العقليَّة من أفعال الجوارح، وذلك يفيد استعدادًا تامًّا لخلوص الداعي في أنَّ ذلك الفعل يُفعل لوجه وجوبه ويُترك لوجه قبحه، وذلك مصلحة دنيويَّة.

لأنَّنا نقول: هذا يقتضي وجوب اللطف في المصالح الدنيويَّة على الله تعالى، لأنَّ على ذلك التقدير تكون المصالح الدنيويَّة والمواظبة عليها سببًا لرعاية المصالح الدنيويَّة، وذلك غير واجب اتِّفاقًا.

سَلَمْنَا لكن متى يكون الإمام من المصالح الدنيويَّة إذا كان ظاهرًا نافذ الحكم أو إذا لم يكن؟ ممنوع، وذلك لأنَّ الامام إنَّما يفيد الانزجار عن القبائح والإقدام على الطاعات إذا كان قاهر اليد، أمَّا إذا لم يكن فلا، لكنَّكم لا توجبون ذلك فيما هو لطف غير واجب، وما توجبونه فغير لطف.

سَلَمْنَا لكن ينتقض ما ذكرتموه بالقضاة والأمراء، فإنَّهم إذا كانوا معصومين كان الناس أقرب إلى الطاعة وأبعد من المعصية، وذلك يقتضي كون عصمة هؤلاء لطفًا، فإنَّ وجبت لزم خلاف مذهبكم وإلَّا انتقض دليلكم.

أنَّ تكون الإمامة قد اشتملت على نوع مفسدة لا نعلمه؟ فلا يصحُّ الحكم بالوجوب.

لا يقال: إنَّنا لا نعلم فيه وجه قبح فيجب نفيه. ولأنَّ هذا آتٍ في معرفة الله تعالى، فيلزم الحكم بعدم وجوبها.

لأنَّنا نقول: قد بيَّنا ضعف الاستدلال بعدم العلم على العدم.

وأمَّا المعرفة فالفرق أنَّنا إنَّما نحكم بوجوبها علينا، وهو يكفي في بيان وجه الوجوب وإنَّ جَوَزْنَا فيه اشتماله على المفسدة، أمَّا الإمامة فلما أوجبتموها على الله تعالى لم يصحَّ ذلك إلَّا بعد أن تبيَّنا اشتغالها على عدم المفسد.

ثمَّ إنَّنا نذكر وجه المفسدة، وذلك من وجوه:

/ [[ص ٣٧٥]] الأوَّل: أنَّ في نصب الإمام إثارة الفتن وقيام

الحروب، كما في زمن عليٍّ عليه السلام والحسن والحسين عليهما السلام.

الثاني: أنَّ مع وجود الإمام يخاف المكلف، فيفعل الطاعة ويترك القبيح للخوف منه، وذلك يوجب أن لا يترك المكلف القبيح لقبحه ولا يفعل الطاعة لحسنها بل للخوف، وذلك من أعظم المفسد.

الثالث: فعل الطاعة وترك المعصية عند فقدان الإمام أشدَّ منهما عند وجوده، فيكون الثواب عليهما في حالة فقدته أكثر منه حالة وجوده، وذلك فساد عظيم.

سَلَمْنَا أنَّ الإمامة لطف، لكن لا نُسَلِّم أنَّها دائماً كذلك، فإنَّه قد يكون في بعض الأزمنة من يستنكف من أتباع غيره، فيكون نصب الإمام في ذلك الوقت قبيحًا.

سَلَمْنَا لكن هاهنا لطف آخر فلا يتعيَّن الإمامة للوجوب.

وبيانه: أنَّ الإمام معصوم، فعصمته إن كانت لإمام آخر تسلسل، وإن كانت لا لإمام آخر فقد ثبت المطلوب، لأنَّ امتناع الإمام من المعصية وترك الواجب لا يتوقَّف على الإمام، بل له لطف آخر.

لا يقال: إنَّنا نعلم بالضرورة أنَّ القوم الذين لا يكونون

معصومين ينزجرون عن القبائح أتمَّ عند وجود الإمام.

لأنَّنا نقول: جاز أن يكون في بعض الأزمنة القوم بأسرهم

معصومين فيه، فلا يكون نصب الإمام هناك واجبًا. ولأنَّكم

حينئذٍ تجعلون العصمة قائمة مقام الإمام في ذلك الوقت، فجاز

في كلِّ وقت، فلا يتعيَّن وقت من الأوقات لوجوب نصب الإمام

على التعيين. ولأنَّه جاز أن يكون غير العصمة سببًا في الامتناع

عن الإقدام على المعاصي.

/ [[ص ٣٧٧]] سلّمنا لكن لا نُسلّم أنّ اللطف واجب، وقد تقدّم.

سلّمنا أنّ اللطف واجب، لكن ليس كلُّ لطف. بيانه: أنّ فاعل اللطف له ثلاثة أحوال:

أحدها: أن يعلم أنّ الملطوف له يفعل الملطوف فيه. وثانيها: أن لا يعلم أنّه لا يفعله.

وثالثها: أن يعلم أنّه لا يفعله، ففي الأوّل والثاني نُسلّم أنّه يجب فعل اللطف، وأمّا الثالث فلا نُسلّم أنّه يجب فيه فعل اللطف، والله تعالى لا بدّ وأن يكون عالماً، إمّا بالفعل فيجب اللطف، وإمّا بعدمه فلا يجب.

وإذا كان كذلك فلا يجب على الله تعالى نصب الإمام إلا إذا علم انتفاع المكلف به، وذلك غير معلوم، لاحتمال أن يعلم الله تعالى في بعض الأزمنة أن الإمام ليس في حقهم لطفاً محصلاً، وإن كان لطفاً مقرباً فلا يجب فيه نصب الإمام.

ثمّ كلُّ زمان يحتل ذلك فلا يصحّ الحكم بالوجوب على الله تعالى في شيء من الأزمنة.

سلّمنا لكن متى يجب اللطف إذا كان ممكناً أو إذا لم يكن؟ ممنوعاً. وإذا كان كذلك فيحتمل أن يكون نصب الإمام في بعض الأزمنة غير مقدور له تعالى فلا يكون واجباً.

وبيان هذا الاحتمال: أن الله تعالى قد يعلم في بعض الأزمنة أنّ كلّ من خلقه فيه فإنّه يكفر أو يفسق، فلا يكون في ذلك الزمان خلق المعصوم مقدوراً له، وهذا يحتل في كلّ زمان.

لا يقال: لو لم يمكن خلق المعصوم في ذلك الزمان لبطل التكليف، بخلاف الكافر فإنّه لا لطف له في الحال والمآل، فلما استحال ذلك مطلقاً لا جرم لم يتوقّف عليه التكليف، أمّا اللطف الحاصل من الإمام فهو وإن لم يكن مقدوراً في الحال لكنّه يمكن في المستقبل، فلا جرم يقبح التكليف في المآل بدون الإمام.

لأنّنا نقول: كما أنّ الكافر لمّا لم يكن لطفه مقدوراً أصلاً وحسن التكليف، فكذلك لم / [[ص ٣٧٨]] لا يجوز أن يقال: المعصوم في هذا اليوم لمّا لم يكن مقدوراً لا جرم لم يتوقّف عليه التكليف؟

والجواب: قد بيّنّا أنّ الإمامة لطف عقلي.

قوله: لم لا يقوم غيرها مقامها؟ قلنا: لا تُتّفق العقلاء في جميع المواطن على اختلاف طبقاتهم في الأزمنة على الاتّفاق على نصب

الرؤساء لأجل دفع فسادهم، ولو كان هناك طريق آخر أو بدل لالتجئوا إليه.

قوله: لم لا يجوز اشتغالها على نوع من المفسدة؟ قلنا: لأنّ المفسد محصورة لنا معلومة، لكوننا مكلفين باجتنابها، وتلك منفيّة عن الإمامة، وقد تقدّم هذا. وهذا السؤال غير مسموع من أبي الحسين وأصحابه، لوروده عليهم.

وما ذكره من الفساد فمندفع:

أمّا الأوّل، فلأنّنا نقول: لم لا يجوز أن يكون لولا إمامة عليّ عليه السلام والحسن والحسين عليهم السلام لظهر من الفتن ما هو أشدّ من ذلك؟ سلّمنا لكن اللطف لا يجب مع ارتفاع المفسد في كلّ زمان، بل في الأكثر.

وأمّا الثاني، فلأنّ ذلك يقتضي قبح الإمامة مطلقاً، سواء وجبت بالعقل أو من الله، وذلك باطل اتّفاقاً.

ثمّ إنّنا نقول: المكلف إمّا مطيع وإمّا عاصٍ، ووجه اللطف في الأوّل تقويته على فعل الطاعة، وأمّا الثاني فلا نُسلّم أنّ ترك المعصية منه لا لكونها معصية قبيح، بل القبح هو ذلك الاعتقاد، وهو كون الترك لا لكونها معصية، ووجه اللطف فيه حصول الاستعداد الشديد بسبب التكرير والتذكير الموجب لفعل الطاعة لكونها طاعة ولترك المعصية لكونها معصية.

وأمّا الثالث، فلأنّه وارد في كلّ لطف مع أنّا قد بيّنّا وجوبه فيما سلف. / [[ص ٣٧٩]] وأيضاً فلا نُسلّم جواز ترك اللطف سواء زاد الثواب به أو لم يزد، وهذا مذهب أبو عليّ. ثمّ إنّّه يلزم من ذلك قبح كلّ لطف. وأيضاً يلزم منه على تقدير الوجوب على الله تعالى.

قوله: إنّّه قد يتفق في بعض الأزمنة من يستنكف عن طاعة الإمام، فلا يكون لطفاً حينئذٍ. قلنا: لا نُسلّم اتّفاق أهل زمان ما من الأزمنة التي وقع التكليف فيها على ذلك. نعم قد يكون البعض بهذه المثابة، لكن البعض لو نظّر إليه لكانت بعثة الأنبياء قبيحة لاستنكاف البعض منها.

وأيضاً فإنّ هذا إنّما يكون بالنسبة إلى شخص معيّن، أمّا مطلق الرئيس فلا، ونحن الآن لم نتعرّض لتعيين ذلك الرئيس.

وأيضاً فلأنّ المفسدة الحاصلة عند عدمه أغلب منها عند وجوده، فيجب وجوده نظراً إلى حكمته تعالى.

قوله: العصمة لطف آخر فلا يتعيّن الإمامة للوجوب، قلنا:

وأيضاً، فهذا لا يرد علينا، لأننا لم نُثبت عصمة الإمام بكونها لطفاً، بل أثبتناها بلزوم التسلسل على ما يأتي.

قوله: لِمَ لا يجوز أن يكون بعض الأزمنة يعلم الله تعالى عدم الانتفاع بالإمام فيه، فلا يكون نصبه واجباً، قلنا: اللطف قد يكون محصلاً وقد يكون مقرباً، الأوّل واجب على ما مرّ، وكذلك الثاني. أيضاً والفائدة فيه إزاحة عذر المكلف، ولا شك في أن الإمام لطف مقرب في كل وقت، فيكون نصبه واجباً دائماً.

/ [[ص ٣٨١]] سلّمنا، لكن لا شك في أن الإمام يكون لطفاً محصلاً بالنسبة إلى بعض المكلفين قطعاً، واتّفاق الجميع على عدم الانتفاع به ممّا يمتنع حصوله.

قوله: لِمَ لا يجوز أن يكون في بعض الأزمنة خلق المعصوم تميّز مقدور؟ قلنا: لو كان الأمر كذلك لسقط التكليف، لأنّ التكليف مع فوت اللطف إذا كان الفوات من غير المكلف قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح.

* * *

الألفين/ العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٤١]] النظر الرابع: في محلّ الوجوب:

الوجوب هنا يتحقّق على الله سبحانه وتعالى، ويدلّ عليه وجوه:

[الوجه] الأوّل: أن اللطف ينقسم قسمين: أحدهما ما يكون من فعل الله تعالى، وثانيهما ما يكون من فعل غيره. وكلّ قسم ينقسم إلى قسمين: أحدهما ما يكون لطفاً في واجب، وثانيهما ما يكون لطفاً في مندوب. وقد تبين في علم الكلام أن كلّ ما هو لطف من الله تعالى في واجب كلّ العبيد به على وجه لا يقوم غيره من أفعاله وأفعال غيره مقامه فيما هو لطف فيه فهو واجب على الله تعالى، وإلّا لقبح التكليف بالملطوف فيه، وانتقض غرضه. / [[ص ٤٢]] ونصب الإمام فيما يجب فيه كذلك، فثبت أن نصب الإمام ما دام التكليف باقياً واجب على الله تعالى.

فهذا الدليل مبني على مقدّمات:

الأولى: أن نصب الإمام لطف في الواجبات، وهذا بيّن، وقد قرّرناه فيما مضى.

الثانية: أنه من فعل الله تعالى، لأنّ الإمام يجب أن يكون معصوماً، فلا يمكن أن يكون نصبه من فعل غير الله، لأنّ غير المطّلع على السرائر لا يكون مطّلعاً على السرائر، فلا يقدر أن يميّز

الإمام لا شك في كونه لطفاً بالنسبة إلى غير المعصومين مع بقاء التكليف فيكون حينئذٍ واجباً، أمّا إذا فُقد أحد الشرطين وهو جواز الخطأ على المكلفين أو التكليف لم نقل بالوجوب حينئذٍ، وذلك لا يضرنا.

لا يقال: مذهبكم وجوب الإمامة مع التكليف مطلقاً.

لأننا نقول: لا نُسلّم، بل مع شرط آخر، وهو جواز الخطأ.

قوله: الإمامة إمّا لطف في أفعال الجوارح أو في أفعال القلوب، قلنا: إنّها مصلحة فيها، والشرع لا يُسلّم جواز انقطاعه مع بقاء التكليف، وهذا المنع يتأتى من القائل بعد جواز انفكاك التكليف العقلي عن السمعي.

سلّمنا لكن ترك الظلم ليس مصلحة دنيوية لا غير، بل هو مصلحة دينية ودنيوية، لأنّ الإخلال به من التكليف العقلي والسمعي.

سلّمنا لكنّه يكون لطفاً في أفعال القلوب، فإنّ ترك القبيح لأجل الإمام ابتداءً ممّا / [[ص ٣٨٠]] يؤثّر الاستعداد التام لتركه لقبحه.

قوله: الإمام إنّها يكون لطفاً إذا كان ظاهراً، قلنا: ممنوع، فإنّه مع غيبته يُجوز المكلف ظهوره كلّ لحظة، فيمتنع من الإقدام على المعاصي، وذلك يكون لطفاً.

لا يقال: تصرّف الإمام إن كان شرطاً في كونه لطفاً وجب على الله تعالى فعله وتمكينه، وإلّا فلا لطف قطعاً.

لأننا نقول: إنّ تصرّفه لا بدّ منه في كونه لطفاً، ولا نُسلّم أنّه يجب عليه تعالى تمكينه، لأنّ اللطف إنّما يجب إذا لم ينافِ التكليف، وخلق الله تعالى الأعوان للإمام ينافي التكليف، وإنّما لطف الإمامة يحصل ويتمُّ بأمور:

منها: خلق الإمام وتمكينه بالقدرة والعلوم والنص عليه باسمه ونسبه، وهذا يجب عليه تعالى، وقد فعله.

ومنها: تحمّله للإمامة وقبوله، وهذا يجب على الإمام، وقد فعله.

ومنها: النصرة للإمام والذب عنه وامتنال أوامره وقبول قوله، وهذا يجب على الرعية.

قوله: كون القضاة والأمرء معصومين لطف، قلنا: ممنوع. ولأنّ هذا لا يرد على كون الإمام لطفاً، بل يرد على كون اللطف واجباً، فهو وارد على المعتزلة.

الموصوف بامتناع وقوع المعصية عنه أو عن غيره حتى يُنصبه إماماً.

الثالثة: أنه لا يقوم غيره مقامه، وقد تقرّر ذلك فيما مضى.

الرابعة: أن كل لطف شأنه ذلك فهو واجب على الله تعالى، على ما قد بيّناه في علم الكلام.

الخامسة: أنه تعالى لا يخل بالواجبات، وهذا قد تقرّر ويّين في باب العدل.

الوجه الثاني: كل ما كان التكليف واجباً عليه تعالى، فنصب الإمام واجب عليه تعالى، لكن المقدم حقّ فالتالي مثله. بيان الملازمة من وجوه:

الأول: أنه لا يتمّ فائدته وغايته إلا بنصب الإمام، فيكون أولى بالوجوب.

الثاني: أنه إنما يجب التكليف السمعي لكونه لطفاً في التكليف العقلية، وهذا لطف في التكليف السمعية، واللطف في اللطف في الشيء لطف في ذلك الشيء أيضاً، فيجب.

الثالث: إنما وجب التكليف لأنه خلق فيهم القوى الشهوية والغضبية وخلق لهم قدراً، فوجب من حيث الحكمة التكليف، وإلا لزم الاختلال والفساد. وهذا بعينه أت في نصب الإمام، ولا يتمّ إلا بنصب الإمام، وما لا يتمّ الواجب إلا به فهو واجب، فيكون نصب الإمام واجباً على تقدير وجوب التكليف.

وأما حقيقة المقدم فقد بيّن في / [[ص ٤٣]] علم الكلام.

الوجه الثالث: أن وجوه وجوبه تتحقّق في الله تعالى، وكلّ ما كان كذلك كان واجباً عليه، ينتج أن نصب الإمام واجب عليه تعالى. أمّا الصغرى فلأنّ وجه وجوب التكليف يتحقّق هنا مع زيادة هي كونه لطفاً فيه، وأمّا الكبرى / [[ص ٤٤]] فظاهرة.

الوجه الرابع: أن الحسن على قسمين: منه ما وجوبه لازم لحسنه بحيث كلّما حسن وجب، ومنه ما ليس كذلك. والإمامة من الأوّل إجماعاً. ولأنّها تصرّف في الأموال والأنفس والفروج في العالم، فلا تحسن إلا عند ضرورة ملزمة بما تقتضي وجوبها كأكل طعام العين في الخمصة وشرب مائه. ونصب الإمام حسن من الله تعالى ولطف، فيكون واجباً.

* * *

الصرط المستقيم (ج ١) / البياضي (ت ٨٧٧هـ):

/ [[ص ٦٣]] الباب الرابع: في إثبات الوصي وصفاته:

وفيه فصول:

الفصل الأوّل: في طريق إثباته:

اختلف الناس في الإمامة، فأوجبها عقلاً مطلقاً على الله الإمامية والشيعة، وأوجبها أكثر المعتزلة عقلاً علينا، وأوجبها الزيدية والأشعرية والجاحظ والكعبي وأبو الحسن البصري علينا سمعاً، ولم يوجبها بعض الخوارج أصلاً، وبعضهم الأصمّ وأتباعه أوجبوها إذا لم يتناصف الناس، وعكس ذلك هشام وأتباعه، فأوجبها إذا تناصف الناس.

لنا على الوجوب مطلقاً على الله كون الإمام لطفاً، فيجب عليه، لامتناع نقض الغرض، إذا علم أن المكلف لا يقرب من ذلك إلا به.

بيان اللطيفة: أن فيه ردّ المطامع، والقيام بحقّ الضائع، ولهذا تسارعوا إلى طلب الرئيس في السقيفة قبل تجهيز النبي، واشتغل به عليّ لعلمه أنه خليفة النبي، وتبادر الناس إلى نصبه في كلّ صقع. ولأنّه حافظ الشرع، فهو معصوم، ولا يعرف المعصوم إلا الله، وهو من الألفاظ في العقليات المتقدمة على السمعيّات، فلو وجب سمعاً لزم الدور. ولأنّ الوجوب سمعاً إمّا على النبي، فلا يخلّ به لعصمته، أو على الأمة، فلا علم لها بتعيينه، أو مشترك بينهما، ويلزم التناقض، فإنه إذا اختار وجب أتباعه، وإذا لم تختار الأمة معه لم يجب أتباعه، ولأنّ الأمة قد لا يقع اختيارها، فيتعلّق الواجب وهو قول النبي ﷺ ونصب الإمام بالخيار.

/ [[ص ٦٤]] قالوا: الإمامة تثير الفتن في كلّ زمان، كما في

علي وولديه، فكيف تجب من الله أو عليه؟

قلنا: جاز كون الفساد بتركها أكثر منها، إذ لولاها جاز أن يستولي شوكة الكافرين، على تبديل مذهب المسلمين، فبتلك المنازعة خمدت نار الظلمة، واجتمع المسلمون على كلمة.

إن قالوا: إذا كان تصرّفه في الأمة بردها - بالمحاربة - إلى طاعته يستلزم كفرها، لزم كون الإمامة مفسدة، فتخرج بذلك عن وجوبها.

قلنا: قال المرتضى: إذا علم الله المصلحة فيها وجب أن يفرضها، ويوجب طاعة الأمة لها، وقد فعل، فخالفه الأمة بترك نصرتها، بل منعت وصدت عنها، فاللوم عليها إذا لم تفعل ما يوجب تمكين الإمام من مصلحتها، وليس له بالمحاربة أن يلجئها لأدائه إلى إبطال تكليفها، ويجوز أن يغلب في ظنّه عدم طاعتها

عند عدمه، وقد بيّننا وجوبه في كل وقت. وأيضاً لزم من عدم الإمام، هدم الصوامع والبيع والصلوات، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدَّمت صَوَامِعُ وَيَبْعُ وَصَلَوَاتٌ...﴾ الآية [الحج: ٤٠]، فلو كان له بدل، لم تلزم هذه المفسدات. وأيضاً ففي أمره تعالى بطاعة أولي / [ص ٦٩] الأمر دليل على عدم البدل، لعطفه على طاعة الله ورسوله، وليس لهما بدل. وإجماع الصدر الأوّل على امتناع خلوّ الزمان من خليفة، فدلّ على عدم البدل.

قالوا: قد يكون في نصبه مفسدة يعلمها الله دوننا، فلا ينصبه، ويجب نصبه علينا، لأنّ وجه الوجوب كافٍ في حقنا.

قلنا: لو علم الله فيها مفسدة لما أوجبها علينا، ولنهانا عن نصب الإمام وطاعته، مع أنّ القرب من الطاعة والبعد من المعصية المعلوم حصوله عند الإمام ممّا يطابق غرض الحكيم، وعكسها يتقضه، فلو كان ما يطابق غرضه مفسدة خرج عن الحكمة. وأيضاً فالمفسدة بالإمام لا ترجع إلى الحكيم، لوجوبه وغناؤه، فترجع إلى عبّيده، ونحن قد بيّننا أنّ فيه المصلحة العامّة لعيّبه، فيلزم كون المصلحة عين المفسدة، وهو محال.

قالوا: مع وجود الإمام يخاف العبد، فيفعل ويترك للخوف لا للوجه، وذلك مفسدة.

قلنا: أمّا المطيع فلطفه تقريبه إليها، وأمّا العاصي فلطفه ترك المعصية، وليس القبيح ترك المعصية لا لكونها معصية، وإنّما القبيح اعتقاد تركها لا لكونها معصية، ووجه اللطف حصول الاستعداد بالتكرير الموجب لفعل الطاعة وترك المعصية للوجه. على أنّه معارض بنصب النبيّ.

قالوا: الثواب على الطاعة عند فقد الإمام أشدّ من وجوده، فهو مفسدة.

قلنا: وجوده ليس ملجئاً إليها، فإنّ كثيراً لا يعلم الإمام حالهم، وما ذكرتم سارّاً أيضاً في النبيّ، وفي كلّ لطفٍ.

قالوا: جاز أنّ يكون في بعض الأزمان من يستنكف عن الإمام، فهو مفسدة لبعض الأنام.

قلنا: ذلك نادر [فيه] غير عامّ، بل الأكثر على قبول نصب الإمام. مع أنّه معارض بالنبيّ.

قالوا: لطفية الإمام ليست في أفعال الجوارح، والشرعيّات منها الشرع كافٍ فيها. على أنّه لا يجب الشرع في كلّ زمانٍ، فلا

بمحراربتها، بل قد يزداد نفورها. ولأنّ المفسدة المفروضة غير لازمة للإمامة، وإلا لم توجد إمامة ولا نبوة. وأيضاً فالتمكن واجب عليه تعالى لإزاحة العلة، ونصب الإمام جزء منه، إذ الداعي بوجوده إلى فعل الطاعات أوفر، والصارف إلى ترك المعصيات أزر، وجزء الواجب واجب، فالإمامة واجبة.

قالوا: جاز اشتهاها على قبيح لا تعلمونه.

قلنا: القباح محصورة، لتكليفنا باجتنابها، فنكف ما لا نطيع أو لم نعقلها.

إنّ قالوا: يجوز أنّ يُعرفنا الله أقسام الحسن، ويقول: القبيح ما عداها، ويكفنا بتركه وإن لم نعلم تفصيل جملة.

قلنا: يلزم المطلوب، لأنّ حصر أحد الجهتين يستلزم حصر الأخرى، ولما نصب الله الأنبياء والخلفاء انتفى القبيح بغير خفاء. ولأنّ الطوائف المحاربة للإمام كان فيهم رؤساء، فلو كان الفساد في الرؤساء لم ينصبوا لأنفسهم رؤساء.

قالوا: مع الإمام يلتجئ المكلف إلى الطاعة، والإلجاء مفسدة، لعدم الثواب فيه.

قلنا: نمنع الإلجاء. على أنّه وارد في النبوة.

قالوا: شرطتم لطفية بتمكينه، فمع عدم تمكينه يسارع المكلف إلى معصية ربّه.

/ [ص ٦٥] قلنا: لم نشرط ذلك، بل نصبه لطف، وتمكينه آخر. على أنّ المكلف يكون خائفاً مترقباً ظهوره دائماً.

قالوا: يكفي ترقب وجوده بعد عدمه، كما يكفي ترقب ظهوره بعد غيبته، فلا قاطع الآن بوجوده.

قلنا: قضت الضرورة بعدم استواء الخوف مع غيبته بالخوف مع عدمه وإن جزم بوجوده عند مصلحته.

* * *

[ص ٦٨] الفصل الثاني: في تكميل شيء ممّا سبق في هذا

الباب:

قالوا: لطفية الإمام لا تتعيّن إلا عند امتناع البدل.

قلنا: التجاء الخلق في الأزمان والأصقاع إليه، دليل [على] عدم البدل.

قالوا: فقد قام غيره مقامه في حق الإمامة، وهو العصمة عندكم.

قلنا: قد علمنا عدم عصمة الأمة. وأيضاً فبدله لا يتصور إلا

واللطف واجب على الله من حيث الحكمة، ومنعه الأشاعرة، [لأنهم] قالوا: إن الإمامة لطف دنيوي، وهو غير واجب على الله تعالى.

قلنا: إذا رُفِعَت العصمة عن الأمة عُلِمَ بالبداهة ميلها إلى ترك مشاقِّ التكليف، وإلى الراحة والتخفيف، ومع الإمام يذهب ذلك الإحجام.

وقد جاء القرآن بوجود الإمام في كلِّ زمان: ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ﴾ [الإسراء: ٧١]، ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [البقرة: ١٢٤]، ﴿إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾ [ص: ٢٦]، ﴿وَإِنْ / [ص ١١١] مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ﴿٥٦﴾﴾ [فاطر: ٢٤]، ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا﴾ [النحل: ٨٤]، ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ﴾ [النساء: ٤١]، ورتب الله تعالى في كتابه طاعة أولي الأمر على طاعة الرسول ﷺ المرتبة على طاعته تعالى. وقد قال النبي ﷺ: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهليّة»، فكيف يختصُّ لطف الإمام بالأمر الدنيويّة لولا الأهوية المردية؟ فظهر وجوب الإمامة والعصمة، وهذا مذهب الإماميّة والإسماعيليّة.

قالت الأشاعرة: فعلى هذا تثبت إمامة المشايخ، لحصول اللطف بهم في زمانهم، باستظهار الإسلام في أيامهم، فإنّ عليّاً نقص الإسلام في خلافته، والحسن كان اللطف في ترك إمامته، واشتهر الفساد في طلب الحسين وخروجه، والباقون منهزمون محتفون إلى من تعتقدونه مهديّاً، لم ينتفع به ديناً ولا دنياً، فعلى تقريركم العصمة للمشايخ دونهم.

قلنا: لا نُسَلِّمُ عدم نقص الإسلام في زمانهم، لأنكم نقلتم ارتداد سبع فرق في زمان أبي بكر، هم: قوم عتبة، وغطفان، وبنو سليم، وبنو يربوع، وبعض تميم، وبنو كندة، وبنو بكر بن وائل. وفي زمان عمر ارتدَّت غسَّان قوم جبلة، كما نقله شارح الطوابع عن الزمخشري وغيره. وفي زمان عثمان حصل من الفساد ما لا يخفى على إنسان. وأيضاً فالارتداد يدلُّ على عصيان الأمة، لا على أنّ الإمام عديم العصمة، وإلّا لزم أن يكون النبيُّ عديم العصمة، لارتداد كثير من المسلمين في عهد سيّد المرسلين.

إن قالوا: هذا ينقلب عليكم، لأنّ الارتداد إذا لم يدلّ على عدم العصمة لم يدلّ على عدم العصمة الثلاثة.

قلنا: إنّنا ذكرنا ذلك إلزاماً لكم، حيث قلتم: حصل النظام

يجب اللطف فيه. والعقليات إن فعلت لكونها مصلحة دنيويّة كما في ترك الظلم، إذ فيه قيام النظام، فحيثنذ لطف الإمام في مصالح الدنيا، وهو غير واجب اتفاقاً. وإن فعلت لوجوهها المرادة لله، فلا / [[ص ٧٠]] اطلاع للإمام على قلوب عباد الله، فعلم من ذلك أنّ لطفيته ليست في أفعال القلوب أيضاً، فانفتت لطفيته مطلقاً.

قلنا: بل لطفيته عامّة، والشرع غير كافٍ في الشرعيّات، إذ أكثرها غير كائن في صدر الإسلام، وبعد موت النبيِّ. ولا نُسَلِّمُ جواز الخلوّ من الشرايع والأحكام، وإلّا لاختل النظام، وفي ترك الظلم مصلحة دنيويّة ودينيّة، فإنّه من التكليف السميّة والعقلية. وأمّا لطفه في العقليات، فإنّ الملازمة بوجوده على فعل الشرعيّات يؤثّر استعداداً تامّاً في قصد وقوعها لوجوهها، لا غيرها، ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥].

* * *

/ [[ص ١١٠]] الباب السادس: في شرايطه: وفيه مقدّمة وفصول، منها [خمسة] في إثبات عصمته من المعقول، وبتلوها أقطاب في إثباتها من المنقول، وبقايتها في ردّ الاعتراضات عليها.

مقدّمة:

لا شكّ في كون الإمامة لطفاً، للعلم الضروري بفساد الأنام بفقد الإمام، والتجاء الناس إليه في سائر الأيام. فسقط قول بعض الخوارج بسقوطه أصلاً، وقول بعضهم والأصمّ وأتباعه: إذا تناصف الناس، وقول هشام وأتباعه: إذا لم يتناصف الناس.

قلنا: لا يحصل التناصف إلى الأبد بدون الإمام لأحد، وقد ازدوج في وجوبها العقل والسمع، واصطحب الرأي والشرع، وهذا شيء اعتمله الخبراء، ونظمه الشعراء، قال حكيم العرب الأفوه الأودي:

لا تصلح الناس فوضي لا سراة

ولا سراة إذا جهّاهم سادوا

إذا تولّت سراة الناس آخرهم

نمى على ذاك أمر الناس فازدادوا

تهدي الأمور بأهل الرأي ما

فإن تولّت فبالأشرار تنقاد

وقد أسلفنا في باب إثبات الوصيِّ حُجَج المخالفين، وأجبنا

عنها بأوضح البراهين، والعصمة شرط فيها لما يأتي.

الصلاح، ويزيل الفساد، وهو الموجود في عقل العقلاء عند الحوادث والنواب، وقد بلغ حاله في الظهور إلى أن غير العقلاء يشركهم فيه...، إلى آخر السؤال.

ثمّ قوله: (قيل لهم: قولكم: إن هذا مقرّر في العقول لا يخلو من وجهين:

إمّا أن يدعى علم اضطرار، وذلك ممّا لا سبيل إليه، لأننا نجد من أنفسنا خلافه، ولأنّ الاختلاف في ذلك ممكن مع سلامة الأحوال، ولأنّه ليس بأن يدعى في العقل إماماً واحداً بأولى من أن يدعى جماعةً، ولا بأن يدعى معصوماً أولى من غيره.

/ [[ص ٦٠]] وإن كنت مدعي علم الاكتساب فيّين طريقه...).
فقد بيّنا ما الذي يُعلم ضرورةً من هذا الباب، وما الذي يُعلم اكتساباً، ونبّهنا عليه، وجملته: أنّ المعلوم ضرورةً من أن الناس لا يجوز أن يكون حالهم عند وجود الرؤساء المطاعين وانسباط أيديهم، ونفوذ أوامرهم ونواهيهم، وتمكّنهم من الحلّ والعقد، والقبض والبسط، والإحسان والإساءة، كحالهم إذا لم يكونوا في الصلاح والفساد، وإنّما المشتبه الذي يرجع فيه إلى 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 ممّن لا ينوب منابه فيه؟ وهل هذه الحاجة مستمرة لازمة، أو هي منقطعة يجوز ارتفاعها؟ فهذه الوجوه وما قاربها هي التي يمكن أن يقع الاختلاف فيها، وتبيّن الدليل الصحيح منها.

فأمّا ما قدّمناه فلا طريق إليه من جهة الاستدلال، لأنّه في حيّز الضرورات، وما هو معلوم بالعادة، وقد قدّمنا أنّ من حمل نفسه على دفعه لم ينفصل ممّن دفعه عمّا نعتقده في جميع العادات وغيرها.

وكيف لا يكون ما ذكرناه مستقرّاً في العقول، معلوماً لسائر العقلاء ونحن نجد جميع حكماء الأمم يحضون عليه، ويوصون به، ويحذرون / [[ص ٦١]] من التغافل عنه، والتقصير في القيام به، وهذا أردشير بن بابك، وألفاظه ووصاياه في الحكمة، وما يتعلّق بالأخذ بالحزم معروفة بقوله: (الملك والدين أخوان توأمان لا قوام لأحدهما إلّا بصاحبه).

ومن أمثالهم القديمة: (إنّ مثل الملك والدين مثل الروح والجسد، فلا انتفاع بالروح من غير جسد، ولا بجسد من غير روح).

في زمان الثلاثة. على أنّه يمتنع من كلّ أحد دعوى عصمة الثلاثة.

وقولهم: كان اللطف في ترك إمامة الحسن، وعدم خروج الحسين. قلنا: إنّما كان من عصيان الأئمة، وهلاً قالوا: كان اللطف في ترك السقيفة، وترك الشورى لإمامة عثمان الذي أظهر الأحداث وآوى الأحياء؟ وأيضاً فلو لزم من عصيان الأئمة عند قيام الأئمة عدم الإمامة، لزم مثله في النبوة، فإنّ العصيان كان عند بعثهم، بل يلزم / [[ص ١١٢]] امتناع التكليف إذا كان سبباً لعصيان الخلق. وانهمام الأئمة واختفاؤهم لا يدلّ على عدم إمامتهم، لتواتر النصوص من الطريقتين فيهم. على أنّ ذلك معارض باختفاء الأنبياء من قبلهم، وقتلهم، وهزيمة جدّهم. وخوف المهدي من الظالمين يمنعه من الاشتهار، كما ألبأ الخوف جدّه إلى الاستتار، وقد كان ظاهراً لأوليائه، فلمّا اشتدّ الأمر استتر عنهم كأعدائه. وليس الستر سبباً لنفي ولادته ولطفيته، كما في عيسى المجمع على حياته، وقد قيل: إنّ المهدي، والصحيح أنّه وزيره ومن خاصّته.

وقد ظهر على تقديرنا أنّه لا عصمة للمشايخ، كيف ذلك وقد علم منهم الأنام عبادة الأصنام؟ وأئمّتنا بحمد الله لم ينقل أحد من مبغضيه عنهم نوعاً من العصيان على مرور الأزمان، بل نقلوا فضائلهم، وتعبّداتهم. وأنشأ الخاصّ والعامّ المدائح والمحامد فيهم، قال ابن حنبل شعراً:

قوماً نجوماً في السماء زواهر

في برج ثاني عشر ظلّ قرانها

ومنازل القمر المنير عليهم

سعد السعود وعزّهم دبرانها

شرفت بوطنهم البلاد وإن علوا

قلل المنابر شرفت عيدانها

سلّ عنهم الليل البهيم وإنهم

في كلّ ظلمة حندس رهبانها

وجوب الإمامة عقلاً:

الشافعي في الإمامة (ج ١) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٥٩]] فأما قوله: (فإن قالوا: المقرّر في عقول العقلاء

الفرع إلى نصب رئيس يجمع الكلمة ويُنظّم الشمل، ويجمع على

وأما حكماء العرب فقولهم في ذلك معروف شايع، قال الأفوه الأودي:

لا يصلح الناس فوضي لا سراة لهم

ولا سراة إذا جهَّاهم سادوا

/ [[ص ٦٢]]

تُهدى الأمور بأهل الحزم ما صلحت

وإن تولت فلا شرار تنقاد

فالبيت لا يبتنى إلا بأعمدة

ولا عماد إذا لم ترس أوتاد

فإن تجمَّع أوتاد وأعمدة

وساكن بلغ الأمر الذي كادوا

فما يكون قول العقلاء والألباء فيه هذا القول، ووصيتهم به

جارية على هذا الوجه كيف يمكن اختلاف العقلاء فيه، وأنه أمر

يُستغنى عنه أحياناً ويحتاج إليه أحياناً!

وليس لأحد أن يقول: فلعل من حكيتم عنه ما ذكرتموه غلط

ومتوهم لخلاف الواجب، لأننا لم نحتج بقوله على وجه يقدح فيه

مثل هذا الكلام، وإنما أردنا أن اعتقاد الحاجة إلى الرؤساء وعموم

النفع بهم شامل للعقلاء، وأنه مما لا يختص به أحد، فاستشهدنا

بقول من قد صحَّت حكمته، وتبينت معرفته بالسياسة وما يرجع

إلى الأخذ بالحزم والتدبير ليكون أبلغ فيما قصدنا.

وبعد فكيف غلط هؤلاء فيما ذكرناه ولم يغلطوا في جميع ما

وَصَّوا به / [[ص ٦٣]] من الحكم والآداب والتدبير والسياسة،

ونحن نجد جميع العقلاء يفزعون في هذه الأمور إلى كتب هؤلاء

القوم ويستفيدون منها ما يسوسون به أمر معاشهم وأكثر

متصرفاتهم؟! وهل ادعاء الغلط عليهم في هذا دون غيره إلا فراراً

من لزوم الحجَّة؟

وأما قوله: (وليس بأن يدعى إماماً واحداً بأولى من جماعة،

ولا معصوماً بأولى من غيره...)، فقد مضى ما فيه، وبيننا أن الذي

يُثبت وجوب الرئاسة وحصول اللطف بها في الجملة غير الذي

به يثبت صفات الرؤساء وأعدادهم.

وأما قوله: (ولو أن قائلاً قال بالمتقرر في العقول فزعمهم إلى

اختيار أنفسهم في نصب رئيس جامع للكلم، فيجب أن يبطل

بذلك إثبات الإمام بنص أو معجزة لكان أقرب مما ذكره...)،

فقد سلف من الكلام عليه في هذا المعنى المتكرر ما يُغني.

وبعد، فإنهم إنما فزعوا إلى اختيار أنفسهم عند جهلهم بأن لهم إماماً يجب عليهم طاعته، وعند نفورهم ممن نُصِب لهم من الأئمة وعصيانهم لهم، ففزعوا إلى نصب رئيس من حيث فوتوا أنفسهم الاتِّباع لمن نُصِب لهم، وهذا يؤكِّد ما ذكرناه من مثابرة العقلاء على أمر الرئاسة، واعتقادهم وجوبها وحصول الضرر في الإخلال بها.

/ [[ص ٦٤]] فأما قوله: (ولو أن قائلاً قال: المعلوم أنهم

ينصبون رئيساً عند الحوادث لا في كلِّ حال، وأنهم مع سلامة

أحوالهم قد لا يفعلون ذلك، فإذا وقعوا في محاربة ومنازعة فعلوه

لكان أقرب ممَّا قالوه...)، فقد بيننا أن الأمر الذي يُحتاج فيه إلى

إمام ليس مما يحدث في حال دون حال، بل هو عامٌّ في الأحوال،

فكيف يصح ما ذكره؟

وبعد، فكيف يجوز الاستغناء عن الإمام في حال الأمن

وارتفاع الحاجة إلى الحرب والمنازعة وما جرى مجراها ونحن

نعلم أن حال الأمن لا يُعدم فيها التظالم والتغالب، وامتداد يد

القوي إلى الضعيف إلى سائر ما يُستغنى عن ذكره من وجوه

الفساد التي لا يمتنع الأمن منها ولا يحيل وقوعها؟ وإذا كان كلُّ

هذا متوقعاً ممكناً ووجود من يهاب مكانه، وتُخشى سطوته، أو

يُوقر في نفسه، ويُستحيى من مجاهرته يرفع ذلك أو يُقلله فقد بطل

ما ظنَّه من اختصاص الحاجة إليه بحالٍ دون أخرى. على أنه لا

فرق بين من قال: إن الإمام قد يجوز أن يُستغنى عنه في الأمن عند

الاستغناء من الحرب وبين من قال: وقد يجوز أيضاً أن يُستغنى

عنه في الحرب وغيرها ممَّا يدعى أنه يُحتاج إليه فيه، وما يُصحح

الحاجة إليه في الحرب والمنازعات بمثله يُصحح الحاجة إليه في

جميع الأحوال. وقوله: (لأنهم مع سلامة الأحوال قد لا يفعلون

ذلك) لا يُنكر، غير أنهم إذا لم يفعلوه أعقبهم من الضرر

والانتشار ما هو معروف، ولم يكن احتجاجنا / [[ص ٦٥]]

بفعلهم حسب، وإنما احتجاجنا أنهم يفعلون ذلك. ويبادرون إليه

لوجوبه في عقولهم، ومتى أغفلوه تبينوا عن مضرته. على أنهم إذا

لم يفعلوا ذلك علموا من أنفسهم أنهم مهملون، وتاركون لما يجب

في عقولهم، وأنهم مستعملون الهوى، ومتبعون له، كما يعلمون -

إذا كانوا عقلاء وارتكبوا الظلم وما جرى مجراه في القبائح في

العقول - أنهم فاعلون لما يقتضي عقولهم خلافه، وأنهم في ذلك

عاملون على الهوى، ومائلون مع الطباع، ولا يحلُّ ذلك بمعرفتهم

صاحب الكتاب - عليّ ظنّه - أنّ طريقتنا في وجوب الرئاسة وصفات الرؤساء وأعدادهم واحدة [غير صحيحة].

فأمّا قوله: (إنّ العقلاء قد يفعلون ما هو واجب وما ليس بواجب، فمن أين أنّه واجب؟ وقد يفعلون ما يحسن وما لا يحسن، فمن أين أنّه حسن؟ وقد يفعلون ما يشتركون في معرفته وسببه، وما يفترون فيه، فمن أين أنّ جميعهم قد وقفوا على وجوب سببه؟ وهذا يبيّن أنّ فعلهم ليس بحجّة إلاّ إذا كان عن معرفة...)، فقد بيّنّا أنّ تعلّقنا لم يكن بفعلهم فقط، بل بما يعلمونه من وجوب ذلك الفعل عليهم، وما في تركه من الاستضرار، وفي فعله من الصلاح، وأنّه ممّا لا يختلف حاله مع كون المكلفين على ما هم عليه، بل العلم بوجوده مستمرّ غير منقطع، وإذا كنّا قد فرغنا من ذلك فقد سقط ما ذكره في هذا الفصل، لأنّهم إذا كانوا قد فعلوه مع العلم بوجوبه فقد زاد ذلك على إثبات حسنه لأنّ الواجب في العقول لا يكون إلاّ حسناً، وبأنّ أيضاً أنّهم مشتركون في / [[ص ٦٨]] معرفة سبب وجوبه، وقد تقدّم فصلنا بين ما يُعلم من ذلك باضطرار وما يُعلم باكتساب، فلا وجه لإعادته.

فأمّا قوله: (لأنّ العقلاء مختلفون، فمنهم من ينصب رئيساً، ومنهم من يُعوّل على ما يعلمه من حال جميعهم في بذل النصفة من أنفسهم، ومنهم من يُبطل الرئيس ويُعزله ويعود إلى طريقة الشورى...)، فقد عرفنا وعرف من يفرع إلى نصب الرؤساء من العقلاء ويثابر على أمر الرئاسة، ويحذر من التفريط فيها، والإهمال لأمرها، وليس يُعرّف من الذي يعوّل على بذل النصفة من نفسه، ويظنّ الاستغناء عن الرؤساء والأئمّة، وقد كان يجب عليه إذا ادّعى ذلك أن يشير إلى من لا يمكن جحد مكانه، ولا يُعوّل على محض الدعوى. وقوله: (ومنهم من يعزل الرئيس ويعود إلى الشورى)، لسنا نعلم بأيّ طريق يقدر في مذهبنا، لأنّ رجوع من يرجع إلى الشورى لم يخرج به عن طريقة من يعتقد الحاجة إلى الرؤساء، ولزوم إقامتهم، لأنّ الشورى إنّما هي زمان الفحص عن المستحقّ لأمر الرئاسة، وذلك يُؤكّد أمر الحاجة إلى الإمام، اللهمّ إلاّ أن يريد بلفظ الشورى الإهمال والاستغناء عن الإمام، فإذا كان يريد ذلك فهو غير مفهوم من هذه اللفظة مع الاصطلاح الواقع على معناها، وقد مضى الكلام على فساد ذلك - إن كان أراد - مستقصى.

/ [[ص ٦٩]] فأمّا قوله: (واعلم أنّ الذي يفعله العقلاء لا

بقيح ما صنعوه، فكذلك حكمهم إذا أهملوا أمر الإمامة وتوانوا عن إقامة الرؤساء مثل ذلك.

فأمّا قوله: (لو أنّ قائلاً قال: فزعمهم إلى نصب رئيس كزعمهم إلى الاستبدال به إذا كرهوا منه أمراً).

وقوله: (ولو أنّ قائلاً قال: كلّ فرقة تفرع إلى رئيس غير الذي تفرع إليه سائر الفرق فيجب إثبات رئيس لكلّ فرقة لكان أقرب ممّا ذكره...)، فقد تكرّر منّا الكلام عليه لتكراره له.

وجملته: أنّه يظنّ أنّ طريقتنا في إثبات الإمامة، وما نوجبها به هي طريقتنا إلى إثبات صفات الإمام التي يختصّ بها، وكونه عليه نصّ من قبل الله تعالى، وهذا ظنّ منه بعيد.

وأمّا قوله: (ولو أنّ قائلاً قال: المتقرّر في العقول أنّهم ينصبون / [[ص ٦٦]] رئيساً عند ظنّهم الحاجة إليه كما ينصبون وكياً عند ذلك، ولذلك لو ظنّوا الغنى عنه لم يتكلّفوه...)، فقد بيّنّا أنّهم عالمون بالحاجة إلى الإمام والرئيس لا ظانّون، وأنّ حاجتهم إلى ذلك لا تختلف باختلاف الأوقات، فإنّ الاستغناء عن الرؤساء لا يجوز أن يتخيّله عاقل، وذلك كافٍ.

وأمّا قوله: (لا فرق بين من قال: المتقرّر في العقول وجوب [نصب الإمام لحصول الأمن وبين من قال: المتقرّر في العقول وجوب] الصلاة والصيام، ورجع إلى ما ثبت في العقل من وجوب الخضوع للمعبود، وإذا كان ذلك لا يدلّ على وجوبها بهذه الشرائط، لأنّ العقل إنّما يقتضي الخضوع فقط ولا يقتضي الخضوع بهذين الفعلين [على ما اختصّ به من الشرائط]، فكذلك لو ثبت ما قالوه من نصب رئيس في العقل كما دلّ على ما قالوه، لأنّه لم يثبت نصبه على الصفة التي ذكرها، فلا بدّ من رجوعهم إلى دليل سواه...)، فقد رضينا بما ذكره ومثّل به من أمر الصلاة والصيام وما أشبههما من العبادات الشرعيّة، لأنّ العقل وإنّ دلّ على وجوب الخضوع للمعبود في الجملة فهو غير دالّ على استعمال ضرب من الخضوع مخصوص، وإنّما يرجع في ذلك إلى أدلّة أخرى، وكذلك القول في الإمامة عندنا، لأنّ العقل الدالّ على الحاجة إلى الرئاسة في / [[ص ٦٧]] الجملة ووجوب إقامة الرؤساء لا يدلّ بنفس ما دلّ به على الحاجة إليهم في الجملة على صفاتهم المخصوصة، وأحوالهم المعيّنة، بل لا بدّ من إثبات ذلك من الرجوع إلى طريقة أخرى، وهي وإن كانت من جملة طرق العقل وأدلّته فليست نفس ما دلّنا على وجوب الرئاسة، فنسبة

مدخل له في باب الإمامة، لأنهم يفعلون ما يتصل باجتلاب المنافع، ودفع المضار، والاستعانة بالغير عند الحاجة تدخل في هذا الباب، ولا فرق بين الاستعانة بوكيل يقوم بأمر الدار والضيعة والاستعانة بأمر يقوم بحفظ البلد...، إلى قوله: (فلا فرق بين من يدعي نصب الإمام بهذه الطريقة وبين من يدعي جميع ما يتعلّق باجتلاب المنافع ودفع المضار، ويجعله أصلاً في هذا الباب...)، فليس كما ادّعاه من أن الحاجة إلى الإمام بخصوصه في اجتلاب المنافع ودفع المضارّ الدنيويّة، بل الذي ذكره إن كان حاصلًا فيها فقد يتعلّق بها أمر ما يرجع إلى الدين، واللفظ في فعل الواجبات، والإقلاع من المقبّحات.

ألا ترى أننا قد دللنا على أن بوجود الرؤساء وانسباط أيديهم وقوة سلطانهم يرتفع كثير من الظلم والبغي، ويخفّ أكثر ما يجري عند فقدهم من الفساد والانتشار؟ وكلّ ذلك يُبيّن أن للرئاسة دخولاً في الدّين قوياً، وكيف يُدفع تأثير الرئاسة في أمر الدّين مع ما ذكرناه من تقليلها لوقوع كثير من المقبّحات، وتكثيرها لفعل الواجبات؟

وليس لأحد أن يقول: لو كانت الرئاسة إنّهما تجب من حيث كانت لطفاً في واجبات العقول لم يجب على الناس إقامة الرؤساء، لأنّه لا يجب عليهم أن يلففوا غيرهم في فعل الواجبات عليه، فإذا كان غرض من / [[ص ٧٠]] ينصب الأئمة في نصبهم دفع ما يقع من المفسدين من الظلم والعدوان على ما ادّعيتم فقد صار واجباً عليهم أن يلففوا غيرهم فيما يتعلّق بالدّين وفساد ذلك ظاهر، وإذا فسد لم يبق إلا أن غرضهم في نصب الرؤساء مقصور على المصالح الدنيويّة، ودفع المضارّ العاجلة، واجتلاب المنافع الحاضرة.

وذلك أن غرض العقلاء في نصب الرؤساء ليس بمقصور على أن لا يقع من غيرهم فعل القبيح، بل على أن لا يقع من غيرهم ومنهم أيضاً فعل ما يقبح في عقولهم ممّا وجود الرؤساء يرفعه أو يُقلّله، فقد عاد الأمر إلى أن ذلك لا يتعلّق بالدنيا، ويجب لأمر يتعلّق بالدّين، على أنه لا أحد من العقلاء يجب عليه في الحقيقة عندنا نصب الرؤساء وإقامتهم، لأننا إنّهما نوجب ذلك على الله تعالى، ونحيل أن يكون نصب الإمام ممّا تمكّن منه العقلاء بآرائهم واختيارهم، وإنّها ظنّ بعض العقلاء أن ذلك واجب عليه فنزع عند هذا الظنّ إلى نصب الرؤساء من حيث جهل ما ذكرناه

من اختصاص ذلك بالله تعالى 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 أن إقامته من فروضهم، لأننا قد بيّنا ما أدخلهم في هذا الاعتقاد الفاسد وكشفناه، والفرق بين الوكيل والأمير والإمام واضح، لأننا قد دللنا فيما تقدّم على أن الحاجة إلى الرؤساء والأمراء ثابتة غير زائلة، وليس كذلك الحاجة إلى الوكيل فإن من لا ضيعة له ولا عقار له، ولا ما يجري مجراها ممّا يتصرّف فيه الوكلاء لا حاجة به إلى الوكيل، ولا يعده العقلاء في ترك الاستعانة بوكيل مهملاً ومفرطاً، وليس نجد أحداً / [[ص ٧١]] من العقلاء يستغني عن أن يكون له رئيس يأخذ على يده ويمنعه عن كثير ممّا يتسرّع بطباعه وهواه إليه من القبائح، وحكم سائر من يجوز عليه فعل القبيح من المكلفين حكم صاحب الضياع والأموال التي لا يتسّع لتدبيرها والقيام بها، وكما أن من هذه حاله إذا ترك إقامة الوكيل والاستعانة به كان مفرطاً مذموماً موبّخاً وأعقبه ذلك غاية الضرر فكذلك حال المكلفين متى خلوا من الرؤساء والأمراء.

وقوله: (فلا فرق بين من يدعي نصب إمام بهذه الطريقة...)، إن أراد نصب الإمام المختصّ بالصفات التي يذكرها فقد تقدّم أنّ هذه الطريقة وحدها لا تُثبت، وإن أراد نصب رئيس في الجملة فهو الصحيح وقد أوضحناه.

فأمّا قوله: (على أنّنا قد بيّنا أنّ ما يكون طريقاً لا اجتلاب المنافع يحسن ولا يجب، وما يكون طريقاً لدفع المضارّ قد يجب، وأنّ ذلك متعلّق بغالب الظنّ...)، إلى آخر كلامه. فقد تقدّم أنّ ما يُبطل ما ادّعاه من اختصاص نصب الرؤساء بدفع المضارّ الدنيويّة، واجتلاب المنافع العاجلة، ودلنا على أن للرئاسة تعلّقاً وكيداً بالدين بما لا يمكن دفعه.

فأمّا قوله: (وربّما اجتمعوا على رئيس كافر، وربّما اجتمعوا على رئيس مؤمن، ويحلّ ذلك محلّ اختلافهم في أغراضهم وشهواتهم، وما هذا حاله لا يُجعل أصلاً في باب الديانات...)، فليس نُنكر ما ذكره / [[ص ٧٢]] من جواز اجتماع الناس على رئيس كافر، ولا نمنع من أن تستقيم أحوالهم على رئاسته بعض الاستقامة، وليس ذلك بقادح في قولنا، لأننا نمنع من أن ينصب الله إماماً كافراً لأمر يرجع إلى حكمته لا أنّ رئاسة الكافر لا يجوز

ذكرناه وعلى ما ظنّه خصومنا، لم يكن لله تعالى على من لم يشاهد زمن النبيّ حجّة إذا كان النقل بالصورة التي ذكرناها، وهذا يبطل / [[ص ٧٤]] قوله: (إنّ التواتر يقوم مقام الإمام في بيان مراد الرسول).

فأمّا ما ذكره في السموم القاتلة، والأغذية المتبقية، فمما لا نعتمده أيضاً في وجوب الحاجة إلى الأئمة، ولو كان ذلك ممّا لا يستفاد بالتجربة والاختبار لما وجب الحاجة إلى الإمام في كلّ زمان، بل كان لا يمتنع أن يُنبّه عليه في الابتداء إمام واحد ويستغني من يأتي من بعده عن بيان الإمام لذلك بالنقل، وليس يجري هذا الوجه مجرى ما ذكرناه قبل هذا الفصل في باب العبادات وشكر المنعم، وأنّه غير ممتنع على الخلق أن يكتموا ما نبّه الرسول عليه من ذلك لداعٍ وغرضٍ، وبين الأمرين فرق واضح، لأنّ ما يعلمه الناس من السموم القاتلة، والأغذية المصلحة، وما جرى مجراها ممّا به قوام أبدانهم هم كالملمجّين إلى نقله وإعلام أولادهم وأخلافهم ومن يأتي بعدهم، مضرتّه ليجتنبوا منه المضّر ويتناولوا المصلح، ويبعد بل يستحيل أن يكون لعاقل داعٍ إلى كتمان ما جرى هذا المجرى، وليس بمستحيل ولا ممتنع أن يعرض الناس عن نقل العبادات وكثير من التكليفات لأغراض معقولة، فهذا جاز أن يُستغنى عن الميّن في كلّ وقت لأحوال السموم والأغذية وإن لم يجز أن يُستغنى عنه في باب الدين والعبادات.

وأما قوله: (ويقال لهم: إنّ وقوع القتل بالسّم ليس بواجب، وقد كان يجوز أن تتعلّق الشهوة به فيصير غذاءً، وأن تجري العادة فيه بخلاف ذلك فلا يكون قاتلاً فما الذي يمنع أن يخلي الله المكلفين من حجّة / [[ص ٧٥]] إذا كانت الحالة هذه...))، إلى آخر كلامه. فإنّه لا يقدح في طريقة جعل الإمام ميّناً لهذه الأمور، لأنّهم إنّما أوجبوا الحجّة إليه من هذا الوجه بطباع الإنسان، وسائر الناس وعاداتهم على ما هي عليه، وما قدره صاحب الكتاب لا يصحّ إلا بانتقاص العادات، وخروج الناس عن طبائعهم المعروفة، وهم أن يقولوا: إنّ تقديرك لو وقع لارتفعت الحاجة إلى الإمام في هذا الوجه وإن لم يرتفع من وجه آخر، كما أنّا لو قدرنا عصمته جميع الخلق، وامتناع وقوع القبيح منهم، لم يكن لهم حاجة إلى الإمام على بعض الوجوه، ولم يمنع ذلك من القضاء بحاجتهم إليه إذا لم يكن هذه حالهم.

فأمّا قوله: (وبعد، فإنّ ذلك يوجب الاستغناء بالرسول إذا

أن تكون، إذ في المعلوم أنّ قوماً يستقيمون عندها فيه [و] هذا - كما نقوله نحن وأنتم جميعاً - لا يمتنع أن يعلم الله تعالى من بعض عباده أنّه لا يؤمن إلاّ بأن يفعل تعالى بعض القبائح. فنقول: إنّ ذلك لا يجوز أن يفعله بل لا يحسن، فكذلك القول في رئاسة الكافر، وكلّ هذا لا يمنع من صحّة ما ذكرناه في وجوب الرئاسة على الجملة بل يؤكّده.

فإن قيل: ما تقولون لو علم الله تعالى أنّ سائر المكلفين لا يصلحون ولا يستقيم حالهم إلاّ عند رئاسة كافر، أو عند رئاسة من ليست له هذه الصفات المخصوصة التي تدعوها للأئمة؟ قيل له: إذا علم الله ذلك أسقط عن المكلفين ما الإمامة لطف فيه من التكليف، أو لم يخلقهم في الابتداء، ويجري مجراه أن يعلم الله سبحانه أنّ بعض المكلفين لا يصلح في شيء من تكليفه، ولا يكون شيء من الأفعال الحسنة لطفاً له، بل يعلم أنّ صلاحه ولطفه في فعل قبيح يفعله سبحانه، فكما أنّا نوجب إسقاط التكليف عن هذا أو أنّ لا يخلق فكذلك نوجه فيمن تقدّم.

فأمّا ما طوّله من الخاطر والتنبيه على النظر، إلى آخر كلامه في ذلك، فليس ممّا تتعلّق به ولا نعتمده، وقد أوضحنا عن وجه / [[ص ٧٣]] الحاجة إلى الإمام بما يُغني عن غيره، وقد كنّا قلنا فيما قبل: إنّّه ليس يجوز أن يوجب إقامة إمام لأمر يجوز أن يقوم غيره فيه مقامه، والتنبيه على النظر فيما يجوز عندنا أن يُستغنى فيه عن الإمام وإن كان بعض أصحابنا تتعلّق بذلك تقريباً. فأمّا ما ذكره وأطنب فيه أيضاً من شكر النعمة وتعاطيه إفساد قول من يدّعي: أنّ الإمام يُحتاج إليه لبيان كيفية الشكر لله تعالى، فمما لا نرتضيه ولا نعتمده.

وقوله في آخر كلامه: (إنّ هذا التعليل لو صحّ [لهم] لما كان يوجب في كلّ عصر حجّة لا محالة، لأنّ بيان الرسول الواحد إذا انتشر بالتواتر في كيفية الشكر أغنى عن حجّة [بعده]...))، باطل لا يفسد بمثله المذهب الذي حكاها، لأنّ ما بينه الرسول عن كيفية الشكر ليس ممّا يجب نقله لا محالة، ولو وجب نقله لم يجب على وجه التواتر الموجب للحجّة، لأنّه لا يمتنع أن يعرض الناقلون أو أكثرهم عن النقل لداعٍ يدعوهم إلى الإعراض، كما أنّهم في الأصل لم ينقلوا ما نقلوه إلاّ لداعٍ دعاهم إلى النقل، وإذا كان ذلك عليهم جائزاً وغير ممتنع سقطت الحجّة بالنقل وثبتت الحاجة إلى إمام مؤدّباً لما وقع من بيان الرسول، لأنّه لو كان الأمر بخلاف ما

الله - التواتر، وهو عندنا الحجّة في ثبوت السمعيّات، وكيف نُبطله وبه نحتجّ في النصّ على أعيان الأئمّة، ومعجزات الأنبياء؟ فإن كان يظنُّ إذا جَوَزنا على المتواترين الإعراض عن النقل بشبهة أو تعمّد فقد أبطلنا التواتر، فقد وقع بعيداً، لأنّ الناقلين إنّما يكونون متواترين إذا نقلوا أو أخبروا على وجه مخصوص، وعندنا أنّهم إذا نقلوا الخبر على وجه التواتر كان نقلهم حجّة، وتجويز الإعراض عن النقل عليهم لا يقدح في صحّة التواتر، ولا يكون تجويزه عليهم مبطلاً له.

فأمّا قوله: (وبعضهم ارتكب القول بجواز الكتمان على الخلق العظيم، وارتكب بعضهم إبطال الإجماع، لأنّهم رأوا مع القول بصحّة هذه الأدلّة أنّه لا يصحّ تعلّقهم بما قدّمنا في أنّه لا بدّ من حجّة في كلّ / [[ص ٧٨]] وقت...)، فإنّنا لم نرتكب ما حكاها، بل ذهبنا إليه واعتقدناه للأدلة الباهرة التي قد ذكرنا بعضها. وإنّما يقال: ارتكب كذا وكذا فيما لا دليل عليه، وفيها يضطرُّ المرتكب لزوم المحجّة إلى ارتكابه، ولم نُجوّز الكتمان من حيث نضطرُّ ليصحّ لنا ما ذكرناه، بل لأنّ الاعتبار كشف لنا عن جوازه عليهم.

فأمّا الإجماع فليس يبطل عندنا، لأنّ الدليل قد دلّنا على أنّ في جملة المجمعين معصوماً، حجّة الله تعالى، فليس يجوز أن يعتقد الإجماع على باطل من هذا الوجه، لا كما يدّعيه المخالفون. ثمّ يقال له: لكنّك وأصحابك ارتكبتم أنّ الخلق لا يجوز عليهم الكتمان، وتجاوزتم ذلك إلى الجماعات، وأدّعيتم أيضاً أنّ الأئمّة لا تجتمع على باطل بشبهة ولا تعمّد ليسلم لكم ما تريدون نصرته من الاستغناء عن الأئمّة والحجج بعد الرسول ﷺ، ولأنّكم رأيتم أنّ في تجويز ذلك على الأئمّة ونفي وجود الأئمّة انسلاخاً عن الدّين، وخروجاً عن الإسلام، وطريقنا إلى ارتفاع الثقة بشيء من العبادات / [[ص ٧٩]] والشرع، فحملتم نفوسكم على دفع المعلوم الجائر في العقول ليصحّ لكم مذاهبكم الفاسدة.

فأمّا قوله: (ثمّ دعا ذلك بعضهم إلى إنكار العقليّات أو بعضها لكي يثبت له إثبات حجّة في الزمان فأبطلوا الحجج الصحيحة لكي يثبتوا ما لا أصل له، وما لو ثبت لكان فرعاً على هذه الحجج، لأنّ إثبات الإمام لا يمكن إلّا بطريقة العقل أو التواتر...)، فواضح البطلان، وكيف يُبطل أدلّة العقل من

بيّن بياناً يشتهر بطريقة التواتر هذه الأمور التي ذكروها، كما يُستغنى الآن عن الإمام في وجوب الصلوات، فإنّ الفرض أنّ يستقبل القبلة ويُصليّ بطهارة إلى غير ذلك...، فقد بيّننا ما يصحّ أنّ يُستغنى فيه بالتواتر وما لا يصحّ أنّ يُستغنى بذلك فيه، وفصلنا بين الأمرين.

فأمّا الإمام فليس يُستغنى عنه في وجوب الصلوات إلى سائر ما ذكره على ما ظنّه، لأنّ أصحابنا قد ذكروا وجوه الحاجة إليه في ذلك:

فمنها تأكيد العلوم وإزالة الشبهات.

ومنها أنّ يبيّن ذلك ويُفصّله ويُنبّه على مشكله وغامضه.

/ [[ص ٧٦]] ومنها كونه من وراء الناقلين ليأمن المكلفون من أن يكون شيء من الشرع لم يصل إليهم.

ولو وجب أن يُطلق الاستغناء عن الإمام في هذه الأمور من حيث كان لنا طريق يوصل إلى العلم بها من غير جهة لوجب على صاحب الكتاب وأهل مذهبه أن يُطلقوا الاستغناء عن الرسول في جميع ما أدّاه إلينا ممّا علمناه قبل أدائه بالعقل. ومن أطلق بذلك خرج من جملة المسلمين، وليس يمكن أن يتمتع منه ويحتجّ فيه إلّا بمثل ما احتجنا به.

فأمّا قوله: (واعلم أنّ الذي أوجب هذا الخلاف الشديد الذي هو أصل الكلام مع الإماميّة...)، إلى قوله: (لأنّ الرسول [صلّى الله عليه] كما تُعني مشاهدته وسماع كلامه في معرفة الأمور من قبله عن غيره في وقته فكذلك يجوز أن يُستغنى بها بتواتر عنه من الأخبار في سائر ما يحتاج إليه عن إمام بعده بالصفة التي ذكروها...)، فقد مضى الكلام في أنّ التواتر لا يُعني عن ذلك، والفصل بينه في الاستغناء به بعد الرسول وبين استغنائنا بمشاهدة الرسول وسماع كلامه في معرفة الأمور عن غيره واضح، لأنّنا نأمن في حال مشاهدته وسماع كلامه على من يكتّم بعض ما يجب أدّاه، ويُعرض عنه بشبهة وسهو، وما جرى مجراهما، فنستغني في حال مشاهدته بكلامه وبيانه لما ذكرناه، وليس كذلك الحال بعد وفاته، لأنّنا قد بيّننا أنّ الإعراض عن النقل بشبهة أو تعمّد غير مأمون على / [[ص ٧٧]] الناقلين، فكيف يجوز أن يحمل إحدى الحالين على الأخرى مع تباعد بينهما.

فأمّا قوله: (ولذلك ارتكب بعضهم عند هذا الإلزام القول بإبطال التواتر...)، فهو سهو منه عجيب، لأنّنا لا نُبطل - بحمد

ما يراد بالإمام 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 الأمور السميَّة تنافي الحاجة في الأمور العقلية، فأما إذا لم يكن كذلك فلا طائل فيما ذكره.

فأما قوله: (فإن قالوا: إنَّنا لا نسلِّم أنَّ الإمام يُراد لما ذكرتموه فقط...)، وقوله: (فطريق الكلام معهم أن يقال: لا بدَّ من أن يكون قبيهاً بأمر ما، إمَّا أن يكون بها ذكرناه، أو يكون حجَّةً، وقد أبطلنا ذلك...)، فقد سلف الكلام على ما ظنَّ به صاحب الكتاب أنَّه أبطل كونه حجَّةً، ودلَّنا على أنَّه لطف في الدِّين وحجَّةً بما لا شبهة في مثله.

فأما قوله: (فإن قالوا: ألا يحتاج إليه ليؤدِّي عن الرسول الشرعية؟...)، وقوله: (فقد علمنا أنَّ التواتر يغني عن ذلك، وكذلك الإجماع...)، فقد مضى في التواتر ما يكفي.

/ [[ص ١٠٠]] فأما الإجماع فإنَّنا وإنَّ ذهبنا إلى أنَّه لا يجوز أن ينعقد على باطل من حيث استقرَّ عندنا أن في جملة المجمعين معصوماً فليس يجوز أن يُجعل الإمام حجَّة قبل ثبوت وجود المعصوم، وكونه في جملة المجمعين، فمن هاهنا قلنا: إنَّ الإجماع لا يُستغنى به عن الإمام، فكيف يتوهم عاقل الاستغناء بالتواتر والإجماع عن مؤدِّ للشرعة بعد الرسول ﷺ وتسعة أشعار ما يُحتاج إليه لا إجماع فيه، ولا تواتر به؟ ولو عوَّل بها في الشريعة على التواتر والإجماع لوجب أن يكون ما لم يُجمَع عليه ولم يتواتر الخبر به ليس من الشريعة، أو لا حجَّة علينا فيه، وكلا الأمرين فاسد.

فأما قوله: (فإن قالوا بجواز الخطأ عليهما)، فقد بيَّنا فساد ذلك، وبيَّنا أيضاً أنَّ إثبات الإمام لا يصحُّ إلا بإثبات التواتر، فهو كالفرع على صحَّته، ولا يصحُّ مع بطلانه القول بإثبات الإمامة، فليس الأمر كما توهم، لأنَّ التواتر عندنا ليس بطريق إلى إثبات أعيان الأئمَّة في الجملة، ووجوب وجودهم في الأعصار، بل طريق ذلك هو العقل وحجَّته، وإنَّما التواتر طريق إلى إثبات أعيان الأئمَّة، ولكون الإمام فلاناً دون غيره، وإنَّ كان إلى ذلك أيضاً طريق آخر وهو المعجز، فكيف يظنُّ أنَّه لا يصحُّ القول بالإمامة مع بطلانه. على أنَّ ذلك مبنيٌّ على توهمه أنَّنا نبطل التواتر، وقد قدَّمنا أنَّ الأمر بخلافه، وإنَّنا وإنَّ جوزنا أن يعرض المتواترون عن النقل لأجل ما ذكرنا فغير مجوِّزين على المتواترين الكذب فيما يتواترون به.

تقاضى خصومه إليها، ويُعوَّل في حجاجهم ودفع مذهبهم عليها، لولا يرى صاحب الكتاب أنَّ معتمدنا من أوَّل كلامنا إلى هذه الغاية في إثبات الرئاسة على محض دلالة العقل، فكيف يتوهم المحتجُّ بالعقل اعتقاد بطلانه؟ والذين أنكروا العقليَّات في الحقيقة وأبطلوها من حيث لا يشعرون هم الذين نفوا الحاجة إلى الرؤساء مع شهادة العقل بالحاجة إليهم.

فأما قولهم: (ثمَّ أدَّاهم ذلك إلى إثبات أشخاص) لا أصل لهم لكي يصلح ما ادَّعوه، فأتبوا في هذا الزمان إماماً مختصاً بنسب واسم من غير أن يُعرَف منه عين أو أثر...، فمبنيٌّ على مجرَّد دعوى ومحض الاقتراح، وقد دلَّنا على أنَّ الإمامة واجبة في كلِّ زمان بما لا حيلة / [[ص ٨٠]] فيه ولا قدرة على دفعه، وإذا استحال أن يكون القديم تعالى غير مزيج لعل عبادته لما فيه لطفهم ومصالحتهم وجب القطع على 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...)، إنَّ أراد أن لا يُعرَف بالدليل فما ذكرناه يُبطله، وإنَّ أراد بالمشاهدة فليس كلُّ ما كان غير مشاهد يجب نفيه وإبطاله.

وأما قوله: (وأدَّى بعضهم هذه الطريقة إلى ادِّعاء الضرورة في النصوص على المخالف، بل أدَّى بعضهم إلى القول بأنَّ المعارف كلُّها ضرورية...)، فليس فينا من يدعي الضرورة في النصِّ إلاَّ على السامع له، ممَّن وقع من جهته، فأما من يعرفه من طُرُق الخبر فخارج عن باب الضرورة، وما نعرف فينا أحداً محصلاً يدعي أنَّ المعارف كلُّها ضرورية، وقد كان يجب أن لا يُعيَّر باعتقاد الضرورة في المعارف من له مثل أبي عثمان الجاحظ الذي افتتح هذا الرأي المنكر، وتناهى فيه إلى ما هو المشهور.

* * *

[[ص ٩٨]] فأما قوله: (وأحد ما يدلُّ على أنَّ الإمامة لا تجب من جهة العقل / [[ص ٩٩]] أنَّ الإمام إنَّما يراد لأمر سميَّة كإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام وما شاكلها، وإذا كان ما يراد له الإمام لا مدخل للعقل فيه فبأن لا يكون له مدخل في إثبات الإمامة أولى...)، فقد تقدَّم من كلامنا في إبطاله ما يغني، وبيَّنا أنَّ ما يُراد له الإمام أمر يتعلَّق بواجبات العقل، وأنَّ الحاجة إليه واجبة سواء وردت العبادة بالسمع أو لم ترد، وليس إذا كان أحد

جوابات المسائل الطرابلسية (خ) / السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):
 [[ص ١٧٣]] أقوى ما دلّ على النصّ أنّ الأدلّة العقلية قد
 دلّت على أنّ الإمام لا بدّ منه في كلّ زمان، وأنّه لا بدّ من كونه
 معصوماً من كلّ / [[ص ١٧٤]] القبائح، وأنّه قطعاً على ذلك
 وبتاتاً. وإذا استقرّت هذه الجملة ووجدنا الأمة في الإمامة بعد
 وفاة النبي ﷺ على أقوال ثلاثة لا رابع لها، منها قول الشيعة بأنّ
 الإمام بعده أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب ؑ. ومنها قول
 العباسية: إنّ الإمام في تلك الحال هو العباس بن عبد المطلب
 (رضوان الله عليه). ومنها القول بأنّ الإمام بعده (عليه وآله
 السلام) أبو بكر، على اختلاف من القائلين، فمنهم من جعله
 إماماً بنصّ من الرسول (عليه وآله السلام) عليه وهم البكرية،
 ومنهم من أثبتّه إماماً باختيار الأمة له وهم المعتزلة والخوارج
 وأصحاب الحديث ومن وافقهم من الفرق.

وإذا كان مذهب القائلين بإمامة العباس ؑ ... لفقد
 الشرط العقلي الذي هو العصمة، إذ هي فيها ... بها، وإذا لم يكن
 الشرط الذي لا بدّ من إثباته والقطع عليه في الإمام مقطوعاً إليها
 فيها فلا إمامة لها، فلم يبقَ إلّا أن يكون الإمام في تلك الحال هو
 أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب ؑ، لأنّه إنّ بطل هذا المذهب
 كما بطل الأوّلان خرج الحقّ عن جميع الأمة، فإنّ أحداً منهم لم
 يعتدّ في الإمامة بتلك الحال غير هؤلاء الثلاثة.

ولم يبقَ إلّا أن ندلّ على وجوب الإمامة والعصمة بالعقل،
 وهذا ممّا قد بيّناه في مواضع كثيرة من كتبنا وخاصة في الكتاب
 المعروف بـ (الشافي). والذي يدلّ على وجوب جنس الأمة من
 الرياسة في كلّ زمان أنّنا نعلم ضرورةً وباختبار العادات أنّ الناس
 متى خلّوا من رئيس مذهب مهذب نافذ الأمر باسط اليد يُقوم
 الجاني ويُؤدّب المذنب فشا بينهم التظالم والتغاشم والأفعال
 القبيحة، وأنهم متى دعاهم من هذه صفته كانوا إلى الارتداع
 والإنزجار ولزوم الحجّة المثلى أقرب، ومتى كلّفهم وأراد منهم
 فعل الواجب وكره فعل القبيح لا بدّ أن يلطف لهم بما هو مقرب
 من مراده مبعّد من مسخوطه، فيجب أن لا يُجلبهم من إمام في كلّ
 زمان. وإذا بيّنا أنّ صفات هذا الإمام لا تُستدرك بالاختيار فلا بدّ
 من النصّ على عينه.

والذي يدلّ على وجوب عصمته أنّ جهة الحاجة إليه على ما
 بيّنا هي جواز الخطاء وفعل القبيح من الأمة، فليس يخلو أن يكون

/ [[ص ١٠١]] فأما قوله: (ومتى قالوا: يحتاج إليه لإزالة
 السهو والخطأ، إلى غير ذلك، فقد بيّنا أنّ ذلك يزول من دون
 الإمام إذا عُرِفَ أنّ الإمام لا يحتاج إليه في ذلك] وأنّ السهو لا
 يقع في نقل الأخبار على طريق التواتر، ولا يصحّ على جميع
 الأمة...، فقد تقدّم أنّ ما يكون الإمام لطفاً فيه وفي ارتفاعه من
 ضروب الخطأ لا يقوم فيه غيره مقامه.

وقوله: (إنّ السهو لا يقع في نقل الأخبار على طريق التواتر،
 ولا يصحّ على جميع الأمة)، فهب أنّ الأمر كما ادّعى في السهو،
 فمن أين نأمن عليهم تعمد الخطأ؟ يعني فيما تجتمع الأمة عليه،
 وإذا كان ما يفزع إليه في امتناع السهو عليهم من العادة لا ينافي
 تعمد الخطأ، فقد ثبتت الحاجة إلى الأئمة على كلّ حال، فبطل ما
 يدّعي من الاستغناء عنهم.

* * *

شرح جمل العلم والعمل / السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ١٩١]] مسألة: قال السيد المرتضى رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: الإمامة
 واجبة في كلّ 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]] المكلفون غير معصومين ويجوز منهم
 الخطأ والفساد والظلم.

والذي يدلّ على ذلك: أنّنا نعلم ضرورةً أنّ المكلفين متى كان
 لهم رئيس مطاع مهيب منبسط اليد يُؤدّب الجناة وينتصف من
 الظالم للمظلوم ويردع المعاند، كانوا إلى الصلاح أقرب ومن
 الفساد أبعد. ومتى خلّوا من رئيس هذه صفته - حسب ما ذكرناه
 - كانوا من الصلاح أبعد ومن الفساد أقرب ووقع بينهم المهرج
 والمرج.

والعلم بما ذكرناه ضروريٌّ بالشرط الذي ذكرناه، لا يختلف
 بالأوقات والأزمان والأحوال بل الأحوال مستمرة فيما ذكرناه.
 فبان بذلك أنّ وجود الرؤساء لطف. وإذا ثبت كونها لطفاً
 وجبت كسائر الألفاظ من المعارف وغيرها، ولم يحسن التكليف
 من دونها.

وهذه جملة كافية في هذا الموضوع، لأنّ شرحها طويل، وقد
 استوفيناها في الكتاب (الشافي في الإمامة) وفي (الذخيرة).

* * *

لا رئيس له ولا يد فوق يده. ولهذه العلة أوجبنا عصمته على ما سنبيته بمشيئة الله تعالى.

فإذا قيل: أي حاجة إلى هذا الشرط، والإنزجار عن القبيح والمصلحة المعتبرة في الرؤساء بتأمن بالأمراء وخلفاء الأمر؟

قلنا: الأمر لا يخلون من أن يكونوا رعية لغيرهم وراجعين إلى إمام الكل أو كانوا غير مؤتمين بغيرهم، ولا يكونوا كذلك إلا بعد أن يكونوا معصومين كاملين. ومن كان بهذه الصفة فله الرئاسة التي أشرنا إلى وجوبها، وإن كانوا جماعة فإن العقل لا يمنع من وجود أئمة كثيرين في زمان واحد. وإن كان هؤلاء الأمراء رعية لغيرهم ومؤتمين بإمام الكل فقد ثبت على كل حال وجوب رئاسة من لا رئاسة عليه، وأنه لا بد من ذلك وإن كان من رئاسة من يقتدي من الرؤساء بغيره كالأمراء بد.

والذي يدل على ما ادعينا أن كل عاقل عرف العادة وخالط الناس، يعلم ضرورة أن وجود الرئيس المهيب النافذ الأمر السديد التدبير يرتفع عنده التظالم والتقسام والتباغي أو معظمه، أو يكون الناس إلى ارتفاعه أقرب، وإن فقد من هذه صفته يقع عنده كل ما أشرنا إليه من الفساد أو يكون الناس إلى وقوعه أقرب.

فالرئاسة على ما بيناه لطف في فعل الواجب والامتناع من القبيح، فيجب أن لا يُجلى الله تعالى المكلفين منها. ودليل وجوب الإلطاف يتناولها.

وهذه الجملة إن خالف فيها مخالف لم يحسن مناظرته. وإن ادعى أنه قد يفسد الناس عند بعض الرؤساء ويصلحون عند فقده، لم يكن ذلك معترضاً على / [[ص ٤١١]] كلامنا، لأننا لا ندعي أن الناس يصلحون عند [ذلك على] رئيس، وإنما قلنا: وجود جنس الرئاسة على الجملة في باب الصلاح والفساد لا يكون كفقدها، فمن فسد من الناس عند رئاسة بعض الرؤساء لأنه يعاديه أو يجسده أو ما يجري مجرى ذلك من الأسباب لا بد من أن يكون أقرب إلى الصلاح عند رئاسة غيره.

ألا ترى أن الخوارج المبطلين لوجوب الإمامة المارقين عن طاعة الأئمة ما خلوا قط من رئيس ينصبونه ويرجعون في أمورهم إليه، يأخذ على أيدي جناتهم وينصف مظلومهم من ظالمهم، ورؤسائهم في كل عصر معروفون؟

فإن قيل: الصلاح الذي يحصل للمكلفين عند وجود الرؤساء

الإمام يجوز عليه من الخطأ ما جاز على رعيته أو لا يجوز ذلك عليه، وفي الأول وجوب إثبات إمام له، لأن علة الحاجة إليه موجودة / [[ص ١٧٥]] فيه، وإلا كان ذلك نقضاً للعلة، وهذا يؤدي إلى إثبات ما لا يتناهي من الأئمة أو الانتهاء إلى إمام معصوم وهو المطلوب.

فإن قيل: أي حاجة بكم في نصره الدليل الذي ذكرتموه إلى إثبات وجوب الإمامة في كل زمان، وما نرى لذلك تأثيراً كتأثير إيجاب العصمة؟

قلنا: متى لم ندل على وجوب الإمامة في كل زمان وثبتت العصمة لكل إمام لم نعلم أن الحق لا يخرج عن الأئمة، وجوزنا أن تجمع الأئمة على الباطل، فلا يستمر الدليل الذي اعتمدناه، وهذا الدليل هو الذي أشرنا إليه في صدر كلامنا إلى أنه لا يدخله احتمال ولا مجاز. فيمكن أن تقابل بما يدعى أن له ظواهر تنافيه وتعارضه، بل هو مبني على قسمة عقلية وطريقة ضرورية لا يجوز العدول عنها ولا الاعتراض عليها بشيء من الأقوال والأفعال.

* * *

الذخيرة في علم الكلام / السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

/ [[ص ٤٠٩]] باب: الكلام في الإمامة:

إننا وإن كنا قد أوردنا في كتابنا (الشافي في الإمامة) كل ما يحتاج إليه في هذا الفن من الكلام وانتهينا فيه إلى أبعاد الغايات، فلا يجوز إخلال هذا الكتاب من جملة فيها مقنعة وكلام لا يحتاج معه إلى غيره، ونحن عاملون على ذلك.

فصل: في الدلالة على وجوب الرئاسة في كل زمان:

اعلم أننا إنما نوجب الرئاسة بشرطين: أحدهما ثبوت التكليف العقلي، والشرط الآخر ارتفاع العصمة. فمتى زال الشرطان أو أحدهما فلا وجوب لرئاسته.

والذي يوجبه ويقتضيه العقل الرئاسة المطلقة، وهي فرض الطاعة ونفاذ الأمر والنهي، فإن المصلحة التي نوجب الرئاسة لها بذلك مقترنة.

ولا فرق بين أن يكون الرئيس الذي أوجبناه منبئاً يوحي إليه ومتحملاً لشريعته وبين أن لا يكون كذلك.

ولا فرق أيضاً بين أن يكون منفذاً لشرع ومقيماً لحدود شرعية أو لا يكون كذلك، لأننا إنما نوجب الرئاسة المطلقة.

/ [[ص ٤١٠]] ولا بد في الرئيس الذي أوجبناه من أن يكون

هو فيما يتعلّق بالدنيا ومنافعها وينتظم به أحوال التجارات والمعاش، ولا تعلّق لذلك بالدين وإنّما يجب المصالح الدنيّة.

قلنا: لوجود الرؤساء مصالح دنيويّة، وهي ما ذكرتم، وفيها مصالح دينية، لأنّنا قد بينّا أنّه يرتفع معها أو يكون أقرب إلى الارتفاع الظلم والبغي والصالح بذلك ديني ولا محالة.

وليس لأحد أن يقول: إنّ امتناع المكلف من القبيح لخوفه من عقاب الإمام وتأديبه يُدخله في أن يكون ملجأً لا يستحقّ [بذلك] ثواباً، وذلك لأنّ الإلجاء ما رفع الدواعي إلى القبيح مترددة مع وجود الرؤساء والأئمّة، ألا ترى أنّهم قد يعصون ويخالفون ويقع القبائح مع وجود الرئاسة من كثير من المكلفين؟ فعلم أنّهم غير ملجئين، ولو كانوا ملجئين لاستحقّ من امتنع من القبيح مع قدرته عليه في زمان وجود رئيس متصرّف مدحاً ولا تعظيماً، وقد / [[ص ٤١٢]] علمنا خلاف ذلك.

فإن قيل: فلو كلف الله تعالى مكلفاً واحداً بلا ثانٍ له، أكتتم توجبون نصب رئيس له أو لا توجبونه؟ فإن أوجبتموه بأيّ ظلم رفع هذا الرئيس، وأيّ بغي أزال، وليس مع هذا المكلف من يظلمه ويبغي عليه؟ وإن لم توجبوه نقضتم مذهبكم في وجوب الحاجة إلى الرئيس مع ثبوت الشرطين اللذين ذكرتموهما، وينبغي أن تزيدوا شرطاً ثالثاً، وهو أن يكون التكليف لجماعة.

وإن قيل: يمكن أن يظلم هذا المكلف الرئيس المنصوب نفسه، فإنّما يتمكّن من ظلمه اذا وُجد ونُصب رئيساً له، فمن أين وجوب ذلك وهذا المكلف لا يتمكّن من ظلم فيرتفع؟

قلنا: المكلف وإن كان واحداً فقد تمكّن من قبيح متعدّد إلى غيره، وهو أن يريد ويعزم على الظلم وأخذ أموال غيره إذا تمكّن منها، والعزم على القبيح قبيح. وإذا كان الرئيس يأخذ على يده ويمنعه من الظلم إذا تمكّن منه لم يكن له داع إلى هذا العزم القبيح، فارتفع وامتنع وكان وجود الرئيس لطفاً فيه.

فإن قيل: طريقتكم هذه توجب أن ينصب الله تعالى في كلّ بلد رئيساً وإلا لم يكن مزيجاً لعلّة المكلفين فيه، وهذا يوجب نصب أئمّة عدّة في كلّ زمان.

قلنا: لا بدّ لكلّ أهل بلد قريب وبعيد من رئيس، فإنّما أن يكون له صفة إمام الكلّ أو يكون له صفة الأمير المتولّي من قبل رئيس الكلّ وإمام الجميع، فإنّ الحال لا يمنع من نصب عدّة رؤساء ممّن له صفة الإمام الأصلي، فإنّ العقل لا يمنع من ذلك

وإنّما امتنعنا الآن منه للسمع والإجماع، وإلا / [[ص ٤١٣]] جوّزنا أن يكون رؤساء الأقطار [كلّها] والبلاد جميعها لهم صفات الأئمّة، وإن [كانت] الحال كحالنا هذه قد علّم منها أن الإمام لا يكون إلا إماماً واحداً قطعنا أنّ رؤساء الأقطار والبلدان لهم صفات الأمراء وأنّهم يرغبون بإمام الكلّ.

وليس يلزم على ما ذكرناه إذا قلنا: إنّ الإمام إذا كان واحداً ونُصب في بعض أقطار الأرض أن يكون المكلفون في الأقطار البعيدة منه ليس يمكنهم المعرفة بحاله إلا بعد زمان طويل، أن يكونوا خالين من لطفهم في تكليفهم.

وذلك أنّ المذهب الذي نصرناه ودلّلنا على صحّته يوجب أن أصل التكليف يوجب إقامة أئمّة عدّة في كلّ بلد وعند كلّ أحد، ويجوز بعد ذلك أن يستصلح الله تعالى من بعد أن استقرّ الإمام بخلفائه وأمرائه، لأنّه ممكن في الفرع وغير ممكن في الأصل.

فإن قيل: أليس في البلدان البعيدة عن مقرّ الإمام ما يبلغ في البعد إلى حدّ لا يمكن معه معرفة الإمام المنصوب، فكيف يقع الاستصلاح لهم بأمرائه وخلفائه مع هذه الحالة؟

قلنا: إنّ انتهت الحال في البعد إلى ما ذكرتم وجب نصب من له صفة الإمام هناك.

فإن قيل: هذا يقتضي تجويز أئمّة كثيرين فيما نأى عنّا من البلاد في هذا الوقت.

قلنا: إنّ كانت شريعة نبينا ﷺ لازمة لكلّ من على الأرض ولكلّ من المكلف بشر قريب وبعيد في تخوم الأرض فلن يجوز أن يكون مكلفاً إلا وأخبارنا متّصلة به والحجّة بمعجزات نبينا ﷺ وشريعته قائمة / [[ص ٤١٤]] عليه، وإذا اتّصلت - ولو في مدّة طويلة - أخبارنا به لزمه الاقتداء بمن ينصبه من الأمراء كما يلزمه الانقياد إلى هذا الشرع. فإنّ جاز أن يكون على حذب الأرض وفي تخومها من لا يجوز اتّصال أخبارنا به ولا هو مكلف بشريعتنا جاز أن ينصب له إمام وأئمّة. فإنّ الذي اقتضاه الإجماع أنّ الإمام في هذا الشرع لمن يجري مجرانا ونعرف أخباره ويعرف أخبارنا إلا واحداً. فأما من ليس هذه أحواله وهو كالملائكة والجنّ. وفي تفصيل ذلك والقطع [على الحقّ] منه بعينه نظر، والشكّ فيه غير محلّ بما نحن متكلّمون عليه وناصرين له.

فإن قالوا: لو عمّ كون الرئاسة لطفاً في كلّ زمان لوجب أن يعمّ كلّ تكليف وكلّ مكلف، لما وجب ذلك في المعرفة بالله تعالى،

قلنا: لا شبهة في أن تصرّف الإمام في الأئمة هو اللطف، وفيه المصلحة لهم في الدين، وإن كان ذلك لا يتم إلا بإيجاد الإمام والنص على عينه.

والذي يتم به لطفنا في الإمامة ويتعلّق به مصلحتنا هو مجموع علوم بعضها يتعلّق بالله تعالى ويختصّ به، فعليه تعالى إزاحة العلة فيه، وبعض آخر يتعلّق / [[ص ٤١٦]] بنا، ولا يتم إلا بفعلنا، فعليه تعالى أن يوجه علينا، وعلينا أن نطيع فيه، فإذا عصينا وفرطنا كانت الحجّة علينا، وبرئ تعالى من عهدة إزاحة علّتنا.

ألا ترى أن المعرفة التي أجمعنا فيه والمخلصون من مخالفينا في الإمامة على أن جهة وجوبها اللطف لا يتم الغرض فيها إلا بأمر من فعل الله تعالى وأمور من فعلنا؟ والذي يتعلّق بفعل الله تعالى أن يُعلمنا وجوبها، ويُقدّرنا على السبب المؤلّد لها، ويُخوّفنا من التفريط في فعلها. والذي يتعلّق بنا أن نفعها أن يفعل سببها، وقد فعل الله تعالى كلّ ما يتعلّق به في هذا الباب، وليس عليه أن لا يفعل المكلف ما يتعلّق به، ولا نُخرجه من أن يكون مزيجاً لعلّته في تكليفه.

وقد خلق الله تعالى إمام الزمان (عليه وعلى آبائه الصلاة والسلام)، ونصّ الإمامة على عينه، ودلّ على اسمه ونسبه بالأدلة القاطعة، وحثّ على طاعته، وتوعّد على معصيته.

فأمّا الأمور التي لا يتم مصلحتنا بالإمام إلا بها وهي راجعة إلى أفعالنا، وهي تمكين الإمام والتخيلية بينه وبين ولايته، والعدول عن تخوفه وإرهابه، ثم طاعته وامتنال أوامره.

فإذا لم يقع منّا تمكين الإمام وأخفيانه وأخرجناه إلى الاستتار تحزّراً من المضرة ثم نخرج من أن نكون مزاحي العلة في تكليفنا، وكان تعدّر انتفاعنا بهذا الإمام منسوباً إلينا، ووزره عائداً علينا، لأننا لو شئنا أملكناه وأمنناه، فيتصرّف فينا التصرّف الذي يعود بالنفع علينا.

وليس يجب إذا لم نُمكنه وخلنا بينه وبين التصرّف أن يسقط عنّا التكليف الذي الإمامة لطف فيه، وأن يجري ذلك مجرى من قطع رجل / [[ص ٤١٧]] نفسه، فإنّ التكليف المتعلّق بها يسقط عنه، ولا فرق بين أن يكون هو القاطع لها أو غيره. وذلك أنّا في أحوال غيبية الإمام عنّا متمكّنون من إزالة خوفه وأن نُؤمّنه ليظهر ويتصرّف، فلم يخرج عن أيدينا التمكّن من الانتفاع بهذا الإمام، ولا كان من فعلنا من إخافته يجري مجرى قطع الرجل، لأنّ قطعها لا يبقى معه تمكّن من الأفعال التي لا يتم إلا بالرجل.

وهذا يقتضي أن تكون الإمامة لطفًا للإمام نفسه ويُؤدّي إلى ما لا نهاية له من الأئمة.

قلنا: الألف لا يجب قياس بعضها على بعض في خصوص أو عموم، وإنّما يجب إثباتها ألقافاً فيما إلف فيه بحسب ما تقتضيه الدلالة، فليس يمتنع على هذا أن تكون الرئاسة لطفاً في كلّ زمان للأدلة الدالة على ذلك وإن لم يكن لطفاً في كلّ تكليف ومكلف.

وإنّما لم يجب في الإمام نفسه وإن كان مكلفاً يكون له إمام هو لطف له، لأنّ الإمامة إنّما هي لطف في رفع القبيح أو تقليده فيمن يجوز صفة فعل القبيح، فأما من هو معصوم مقطوع على أنّه لا يختار قبيحاً فأبى حاجة إلى لطف يكون معه أقرب إلى الامتناع والقبيح؟

والمعرفة لم يجب عمومها لكلّ تكليف ومكلف من حيث عمّت الأوقات، بل لدليل خصّها ليس بموجود في الإمام. على أنّ المعرفة نفسها ليست عامّة لكلّ تكليف ولا كلّ حال، فإنّ التكليف العقلي في أحوال مهلة / [[ص ٤١٥]] النظر ليست المعرفة لطفاً فيه، فقد خالف عمومها في كلّ مكلف عمومها للتكاليف والأزمان.

فإنّ تعلّلوا: بأنّ المعرفة لا يمكن كونها لطفاً في التكليف العقلي في أزمان مهلة النظر.

قلنا: هو كذلك، وليس كلّ شيء أمكن من طريق التقدير كونه لطفاً في شيء بعينه يُقطع على أنّها لطف في الجميع كما قطعنا في الأفعال الظاهرة.

ويمكن أيضاً أن نقول: إنّ الإمامة إنّما يمكن كونها لطفاً ورافعاً للقبيح فيمن يجوز منه فعل القبيح ويُشكّ في وقوعه منه، فأما من قطعنا بالدليل على القبيح لا يقع البتّة منه فلا يمكن رفع ما هو مرتفع، فجرت الإمامة في هذا الوجه مجرى المعرفة.

وقد بيّنا الجواب عن هذا السؤال وعن أكثر ما أوردناه هاهنا في كتابنا (الشافعي)، واستقصيناه بحسب اقتضاء ذلك الموضوع له، وفيما اقتصرنا عليه هاهنا كفاية.

فإن قيل: هذا يوجب أن يكون الإمام في كلّ حال ظاهراً متصرّفاً حتّى يقع الانزجار عن القبائح به، فإنّ الزاجر هو تدبيره وتصرفه لا وجود عينه. وهذا يقتضي أن يكون الناس في حال الغيبة غير مزاحي العلة في تكليفهم.

الأمرين وقع فالعلة من الله تعالى مزاحمة، واللوم على من أخاف الإمام ولم يمكنه من الظهور.

ولا فرق بين حقوق الذم لنا بين أن نفوت أنفسنا منافع يجب عن أسباب نفعها - كوجوب العلم عند النظر - وبين أن نفوتها منافع، ولا يجب عن أسباب بل معلوم حصولها بالعادة أو جرى بمجرها عند غيرها من أفعالنا، كنحو الشبع عند الأكل، والري عند الشرب. وإذا كنا قاطعين على أن الله تعالى يوجد الإمام ويظهره لا محالة إذا أزلنا أسباب خوفه، فقد صرنا متمكّنين وقادرين على ما يقتضي ظهوره، فإذا لم نفعلم فنحن الملمومين.

/ [[ص ٤١٩]] وما حقّقنا هذا السؤال في شيء من كلامنا في الغيبة هذا التحقيق ولا انتهينا فيه إلى هذه الغاية، وهو من أشد ما نُسئل عنه اشتباهاً وإشكالاً.

والجواب: أن المقصد من هذا السؤال إلزامنا بتجويز كون إمام زماننا ^{عَلَيْهِ السَّلَامُ} معدوماً بدلاً من كونه غائباً. وهذا غير لازم، لأنّه 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، وسنبيّن ذلك فصل بيان عند الكلام في علة غيبته.

وهم أيضاً منتفعون به من وجه آخر، لأنّه يحفظ عليهم الشرع، وبمكانه يتقون بأنّه لم يكتف من الشرع ما لم يصل إليهم، وإذا كان معدوماً فات هذا كله.

وهذه الجملة تُفسد مقصود المخالفين في هذا السؤال، لكننا نجيب عنه على كلّ حال، إذا بني على التقدير، وقيل: أجزوا في زمان غير هذا الزمان أن يُعدّم الإمام إذا لم يمكن من الظهور والتدبير، ونفرض أن أحداً لم يقرّ بإمامته فينتفع به وإن كان غير ظاهر الشخص له، فنقول: انتفاع الأمة من الإمام لا يتمّ إلاّ بأمر من فعله تعالى فعله أن يفعلها، وأمور من جهة الإمام ^{عَلَيْهِ السَّلَامُ} فلا بدّ أيضاً من حصولها، وأمور من جهتنا فيجب على الله تعالى أن يكلفنا فعلها ويجب علينا الطاعة فيها.

والذي من فعله تعالى هو إيجاد الإمام وتمكينه بالقدر والآلات والعلوم: من القيام بما فوّض إليه، والنصّ على عينه، وإلزامه القيام بأمر الأمة.

وما يرجع إلى الإمام فهو قبول هذا التكليف، وتوطينه نفسه على القيام به.

وجرى فعلنا لما أحوج الإمام إلى الغيبة مجرى شدّ أحدنا لرجل نفسه في أنّه لا يسقط عنه تكليف القيام لقدرته على إزالة هذا الشدّ، وجرى قطع الرجل مجرى قتل الإمام.

فإن قيل: إذا جاز أن يغيب إمام الزمان بحيث لا يتصل إليه فيه ولا تميّزه من غيره حتّى إذا أمن من الخوف ظهر، فأبى فرق بين ذلك وبين أن يُعدهم الله تعالى أو يميته، حتّى إذا أمن أوجده أو أحياه إن كان ميتاً؟ فإن قلت: إنّنا لا نقدر على الانتفاع إذا كان معدوماً أو ميتاً، ونحن نقدر على الانتفاع به إذا كان موجوداً بيننا. قيل لكم: ونحن لا نقدر على الانتفاع به وهو غير متميّز الشخص، ولا معروف العين. فإذا قلت: في أيدينا وتحت مقدورنا إذا فعلناه من إيمانه وإزالة خوفه تعرّف إلينا وتميّز لنا. قيل لكم: وفي أيدينا أيضاً ما إذا فعلناه أوجده الله تعالى لنا.

وعلى كلّ الوجهين ليس انتفاعنا به ممّا يتمّ بمقدورنا خالصاً دون أن ننضمّ إليه فعل واقع باختيار مختار، فأبى فرق بين أن يغيب عنّا حتّى إذا أزلنا خوفه من جهتنا واعتقدنا فيه الجميل ظهر لنا وتعرّف إلينا ونعرفه وظهوره من فعله وباختياره، وبين أن يُعدهم الله تعالى، فإذا اعتقدنا الجميل له وفيه وأزلنا أسباب خوفه ممّا أوجده؟ وهل إيجاد وإحيائه إن كان ميتاً في تعلّقه باختيار / [[ص ٤١٨]] مختار هو غيرنا إلاّ كظهوره إلينا وإعلامنا أنّه الإمام في أنّه متعلّق باختيار مختار هو غيرنا؟

على أن انتفاعنا وإمكان طاعتنا للإمام على كلّ الوجهين يتعلّق بفعل الله تعالى لا بدّ منه، لأنّه إذا أمن ممّا وأراد الظهور، فلا بدّ من أن يدعي أنّه الإمام، ولا بدّ من أن يُصدّقه الله تعالى في هذه الدعوى التي لا نعلم صحّتها بمجردّها إلاّ بإظهار معجز يظهر على يده. فقد بان أن انتفاعنا بالإمام لا يتمّ إلاّ بفعل يختاره الله تعالى على كلا الوجهين، فأبى فرق بين أن يكون ذلك الفعل المعجز الذي يظهره على يده وبين أن يكون إيجاد نفسه؟

فإن قلت: لو أعدمه لكان فوت انتفاعنا بالإمام منسوباً إليه تعالى، وليس إذا كان موجوداً مستخفياً.

قيل لكم: بل يكون منسوباً إلى من أخاف الإمام ولم يؤمنه على نفسه فيظهر ويتنفع به، لأنّه إذا أخيف فليس غير الامتناع من الظهور. ثمّ حينئذ لا فرق بين إذا لم يتمكّن من الظهور بين أن يُعدّم إلى أن يمكن إيجاد أو يستتر إلى أن يمكن إظهاره، فأبى

فإذا قيل: كيف يأمن القتل؟

قلنا: عند الإمامية أن الإمام في هذا قد عرف من آباءه عليهم السلام بتوقيف الرسول ﷺ حال الغيبة، والفرق بين الزمان الذي يجب أن يكون الإمام عليه السلام فيه غائباً للخوف، وبين الزمان الذي يجب فيه الظهور. وهذا وجه لا يتطرق فيه شبهة.

وغير ممتنع زائداً فيه على ذلك أن يكون خوفه وأمنه موقوفين على الظنون والأمارات، فإذا ظن العطب استتر، وإذا ظن السلامة ظهر، وللسلامة وضدها أمارات متميزات.

وليس لأحد أن يقول: كيف يعمل الإمام عليه السلام على الأمارات والظنون في ظهوره، وقد يجوز أن يكدي الظن في ظهوره ويقع خلاف المظنون؟ أو ليس يجب على هذا أن يكون مجوزاً لأن يقتل وإن ظن السلامة؟ وذلك أنه غير ممتنع أن يكون الله تعالى تعبداً الإمام بأن يظهر عند قوة ظنه بالسلامة وعلمه بإيجاب الظهور عليه مؤمناً له من القتل، فصار الظن طريقاً إلى العلم.

فإن قيل: إذا كان الغرض من إقامة الرئيس الانزجار عن القبيح، فقد يكون ذلك عند رئاسته كافر فهل تميزون ذلك؟ قلنا: رئاسته الكافر فيها وجه من وجوه القبح، وهو الأمر بتعظيم الكافر وتقديمه، وهذا وجه قبح، وإن كان الصلاح المقصود قد يتم بولايته.

/ [[ص ٤٢٢]] فإن قيل: فلو علم تعالى أن الأمة لا تنزجر عن القبائح إلا لرئاسته كافراً، وبرياسته من ليست له الصفات التي يوجبونها في الأئمة.

قلنا: إذا كان لطف المكلف في فعل قبيح فالأصح من المذهبين أنه لا يكلف ما ذلك القبيح لطف فيه، ولا يجري مجرى من لا لطف له.

وكذلك إذا قدرنا أن الله تعالى يعلم أن أحداً من الأئمة كلها لا تقبل تكليف الإمامة ولا يتكفل برياسته الأمة، أو يعلم أنه لا يقبل ذلك الأمر يتكامل فيه الشرائط التي يوجبها في الإمام. فإننا نقول في هذا الموضوع: إن الله تعالى كان يسقط عن الأمة التكليف الذي الرئاسة لطف فيه، ويجري ذلك مجرى ما نقوله كلنا فيمن كان لطفه في فعل غيره من المكلفين وعلم الله تعالى أن ذلك الغير لا يختار ذلك الفعل الذي [فيه] لطفه، فإننا مجمعون على القول بأن التكليف الذي ذلك الفعل لطف فيه يسقط عنه، ولا نجريه مجرى من لا لطف فيه في حسن تكليفه.

وما يرجع إلى الأمة هو تمكين الإمام من تديريهم، ورفع الحوائل والموانع / [[ص ٤٢٠]] من ذلك، ثم طاعته والانقياد له، أو التصرف على تديريه.

فما يرجع إلى الله تعالى هو الأصل والقاعدة فلا تقدمه وتمهده، وتتلوه ما يرجع إلى الإمام، وتتلو الأمرين ما يرجع إلى الأمة. فمتى لم يتقدم الأصلان الراجعان إلى الله تعالى وإلى الإمام نفسه لم يجب على الأمة ما قلنا: إنه يجب عليهم ما هو فرع للأصلين ليس يخرج ما ذكرناه وقلنا: إنه أصل في هذا الباب وواجب فعله من كونه أصلاً.

ومن وجوب التقديم إخلال الأمة بما يجب عليها، والعلم بأنها تطيع أو تعصي، فيجب على كل حال أن يكون الإمام موجوداً مزاح العلة في القدر والعلوم وما جرى مجراها، موطناً نفسه على تديير الأمة إذا أمن وزال خوفه. ولم يجوز أن يقوم العدم في هذا الباب مقام الوجود.

على أن الإمام بهذا الفرض الذي فرضوه - وإن كان معدوماً - في حكم الوجود، لأنه تعالى إذا أعلم الأمة ودلها على أنه يوجد الإمام لا محالة متى مكثوه وأزالوا خوفه وإن كانوا مكلفين بالشرعية، ثم انطوى عنهم منها شيئاً، وجده في الحال ليتزحم عنه، فالإمام كالموجود بل مع هذه العناية منه تعالى، والتقدير المفروض الإمام هو تعالى.

وإنما نوجب وجود حجة في كل زمان إذا كنا نحن الآن عليه، ومع الفرض [الذي] ذكروه قد تغيرت الحال.

وربما قيل لنا: أي فرق بين رفع الإمام إلى السماء حتى يأمن فيهبط فيها، وبين الغيبة في الأرض بحيث لا نقف على مكانه؟ والجواب: أننا إن فرضنا أنه في السماء يعرف أخبار رعيته في طاعة ومعصية ولا يخفى عليه من أحوالهم ما يجب معه الظهور واستمرار الغيبة، / [[ص ٤٢١]] فالسما كالأرض في المعنى المقصود، والقرب كالبعد.

فإن قيل: فما السبب المانع من ظهوره والمقتضي لغيبته على التحقيق؟

قلنا: يجب أن يكون السبب في ذلك هو الخوف على المهجة، فإن الآلام وما دون القتل يتحمله الإمام ولا يترك الظهور له، وإنما علت منزلة الأنبياء عليهم السلام والأئمة عليهم السلام لأنهم يتحملون كل مشقة عظيمة بالقيام بها فوَّض إليهم.

متميّز الشخص، لأنه إذا كان معروف العين أمن مع بعده من مشاهدة لجناية تجري من بعض شيعته، وإذا لم يتميّز شخصه لم يؤمن في كل / [[ص ٤٢٤]] حال من مشاهدته، وجوز في كل من يرى ولا يعرف أنه الإمام.

وأما البيّنة فيجوز أن تقوم عنده وهو غائب بأن يتفق كون من شاهد تلك الفاحشة ممن يلقي الإمام فيشهد بها عنده، والتجوز في هذا الباب كافٍ، ولا يحتاج في الخوف وحصوله إلى القطع. وكذلك الإقرار ممكن في الغيبة على هذا الوجه.

وإذا سلكتنا هذه الطريقة ربحتنا الجواب عن كل شبهة تُورد في علّة استتار إمام الزمان (عليه وعلى آباءه الصلاة والسلام) من أولياته فهي كثيرة، ويكفيها مؤنة ما تعسّفه قوم من أصحابنا في جواب ذلك من طرق ضعيفة لا تثمر فائدة.

دليل آخر على وجوب الإمامة:

قد استدلل أصحابنا على وجوب الإمامة بعد التعبّد بالشرائع: أن شريعة نبينا (صلوات الله وسلامه عليه) قد ثبت أنّها [مؤبّدة] غير منسوخة ولا مرفوعة إلى يوم القيامة، فلا بدّ لها من حافظ، لأنّه لو جاز أن يُحلى من حافظ جاز أن يُحلى من مؤدّد، فما اقتضى وجوب أدائها يقتضي وجوب حفظها.

ولا بدّ أن يكون حافظها معصوماً ليؤمن عليه الإهمال ونثق بحفظه، كما لا بدّ في مؤدّيها من أن يكون بهذه الصفة، وهذا يوجب ثبوت الحافظ المعصوم في كل حال.

فإذا قيل: من أيّ شيء يحفظ الشريعة؟

قالوا: من الإضاعة والتغيير والتبديل.

فإن قيل: النقل المتواتر يُحفظ به الشريعة.

/ [[ص ٤٢٥]] قالوا: النقل المتواتر إنّما يوجب العلم إذا وقع وحصل، وقد يجوز أن يقع العدول عنه لشبهة أو عمد، وقد يجوز فيها نُقل بالتواتر أن يضعف نقله فيصير في الأحاد الذين لا حجة في نقلهم، فلا بدّ من تجويز ما ذكرناه من الحفظ الذي يؤمن منه كل ذلك.

وإذا قيل لهم: جوزوا أن يكون إجماع الأمة يحفظ الشريعة.

قالوا: الإجماع أيضاً كما يجوز أن يقع يجوز أن يرتفع، فمن أين لا بدّ من ثبوته في كل حكم من أحكام الشريعة؟ على أنّا بالامتحان نعلم أن الاجماع في الشريعة على القليل والاختلاف في الكثير.

فإن قيل: ألا جرّ من الله تعالى الإمام من الأعداء وأظهره ليُدبّر أمورهم؟ هل بتضييق قدرته عن حفظه منهم حتّى لا ينالوه بسوء؟

قلنا: الله تعالى قادر على كل شيء، وما ليس بمقدور في نفسه لا يُوصف بالقدرة عليه، وقد منع الله تعالى إمام الزمان عليه السلام وحفظه من الأعداء بكل ما لا ينافي [التكليف] من النهي والأمر والوعظ والزجر، فأما ما ينافي التكليف وموجب الإلجاء فلا يجوز أن يفعله، والحال حال التكليف.

فإن قيل: العلّة في غيبة إمام الزمان عليه السلام من أعدائه معروفة، فما العلّة في غيبته عن أوليائه وشيعته؟ وكيف فات هؤلاء الانتفاع به لما جناه غيرهم؟ وهل يسوغ في التكليف مثل هذا؟

/ [[ص ٤٢٣]] قلنا: قد بينّا في كتابنا (المقنع في الغيبة) الكلام في هذا الفصل مستقصى، والمختار من الوجوه المذكورة إنّما نطالب بعلّة 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، لأنّهم قاطعون على وجوده بينهم، وأنّه [يعلم] أخبارهم ويعرف حال المخطئ والمصيب والطائع والعاصي، فهم يتركون المعاصي أو يكونون أقرب إلى من تركها حياءً منه، ومحابةً له، وإشفاقاً من معالجته بالحدّ والعقوبة، ومن فيهم لو ظهر له الإمام وأراد أن يقيم عليه الحدّ أو يعاقبه بجنايته ما امتنع عليه، فالانتفاع الدّيني بالأئمة حاصل به عليه السلام لشيعته في حال الغيبة.

وإنّما ينتفعون به في حال الظهور في انتقامه لهم من أعدائهم وأخذ حقوقهم منهم، وهذه منافع دنيويّة يجوز تأخيرها وفوتها، ولا يجري ذلك مجرى تلك المنافع الدّينيّة التي يقتضيها التكليف. وبينّا أيضاً أنّا غير قاطعين على أن أحداً من شيعته لا يلقاه في حال غيبته، كما نقطع على ذلك في أعدائه، وإنّا نُجوز أن يلقاه الكثير منهم.

وبينّا هناك أيضاً أنّه لا وجه لاستبعاد معرفة إمام الزمان عليه السلام بجنايات شيعته مع الغيبة، وأنّ معرفته بذلك وهو غائب كعرفته به وهو ظاهر، لأنّ المعرفة بذلك في حال الظهور إنّما يكون المشاهدة، أو بالبيّنة، أو بالإقرار. والمشاهدة ممكنة في حال الغيبة، والخوف منها وهو غائب قويّ منه مع ظهوره، لأنّ التحرّز من مشاهدته للجنايات وهو غائب أشدّ وأضيق تعذراً منه وهو ظاهر

أيضاً، فلو كان بمعنى ' (إلّا) في كلِّ حالٍ لما حسن ذلك، كما لا يحسن أن يقول: لا تتبّع إلّا سبيل زيد وسبيله.

فإذا قيل: متى لم يتبّع غير سبيلهم فلا بدّ من أن يكون بحكم الضرورة متبّعاً سبيلهم.

/ [[ص ٤٢٧]] قلنا: لا ضرورة [هنا] في ذلك، لأنّه قد يجوز أن يحظر عليه اتّباع سبيل كلِّ أحدٍ، لأنّ المفهوم من هذه اللفظة أن يفعل المتبّع الفعل لأجل فعل المتبّع، وقد يجوز أن ينهى عن ذلك كلّه ويوجب عليه العمل بما يؤدّي الأدلّة.

والكلام على الآية الثانية أيضاً فيه وجوه:

أولها: أنّ وصفهم بالعدالة يقتضي كون كلِّ واحدٍ منهم بهذه الصفة، وكذلك وصفهم بالشهادة يقتضي في كلِّ واحدٍ أنّه شاهد، كما لو وصف جماعة بأنهم مؤمنون لوجب أن يكون كلُّ واحدٍ منهم مؤمناً، وقد علمنا [أنهم] لا يُشْتَبون العدالة لكلِّ واحدٍ ولا الشهادة أيضاً، فيجب أن تكون الآية مصروفة إلى جماعة ثبتت لكلِّ واحدٍ منهم صفة العدالة والشهادة.

وثانيها: أنّ قوله تعالى: ﴿جَعَلْنَاكُمْ﴾ لا يخلو من أن يكون المراد به جميع الأئمة أو بعضها، ومحال أن يُراد الجميع، لانتهاء هذه الصفة عن كثير من الأئمة، وإن أراد البعض - وهم المؤمنون الأبرار - فيجب أن يدخل فيه كلُّ من كان بهذه الصفة من الأعصار كلّها إن حملناه على العموم، وإن خصّصناه بمن كان بهذه الصفة في كلِّ عصر فقد عدلنا عن الظاهر على مذاهبهم، ولم يكونوا بذلك أولى ممّن حمل الآية على بعض بمن كان بهذه الصفة.

وثالثها: أنّ الآية - إذا تجاوزنا عن كلِّ طعن في تأويلهم فيها - إنّها تقتضي أن تُجَنَّب الأئمة كلّ ما أخرج من العدالة، والصغائر لا تُسقط العدالة، فيجب تجويزها عليهم، فلا سبيل إلى القطع على أنّ أقوالهم صواب في كلِّ شيء.

وأما الأخبار المدّعاة فنحو ما يروونه عنه ﷺ من قوله: «لا تجتمع أمّتي على خطأ»، وهذا خبر ينقله الآحاد، وليس بموجب للعلم / [[ص ٤٢٨]] ولا قامت به الحجّة، فكيف يُعتمد في هذا الأصل الكثير على مثله؟ وإنّا يرجعون في تخصيصه إلى إجماع الصحابة عليه وعملهم به، وأنهم لم يردّوه، وأنّ عاداتهم جرت بالتشكُّك فيما لا يعرفونه.

وهذا كلّه استدلال في المعنى على الشيء بنفسه، لأنّ عمل

وبعد، فإذا لم يثبت وجود إمام معصوم في كلِّ زمان، لا يكون الإجماع حجّة ولا فيه دلالة، لأنّ العقل يُجوز الخطأ على الأئمة فرادى ومجتمعين، فليس في السمع الذي يدعى من قرآن ولا خبر ما يؤمّن من اجتماعهم على الخطأ.

أما القرآن فأقوى ما تعلقوا به منه قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥]، وقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣].

فأما الآية الأولى فالتعلُّق بها يبطل من وجوه:

أولها: أنّ لفظ ﴿الْمُؤْمِنِينَ﴾ معرّض للخصوص والعموم، وليس بأنّ تُحمّل على أحدهما أولى من الآخر، فمن أين وجوب القول بعمومه؟ وإذا كان عامّاً فظاهره يقتضي دخول كلِّ مؤمن فيه في جميع الأوقات إلى يوم القيامة، فمن / [[ص ٤٢٦]] أين أنّ المراد به أهل كلِّ عصر؟ وهل تخصيصه في مؤمني الأعصار في أنّه ترك لظاهره إلّا كمن خصّه بالمعصومين من أمّتنا ﷺ؟

وثانيها: أنّ لفظ ﴿سَبِيلٍ﴾ يمتلئه، فمن أين عمومها في كلِّ شيء؟

فإذا قيل: قد أطلقت ولو أراد الخصوص لقيّدت.

قلنا: احتمالها مع الإطلاق للخصوص والعموم سواء، فإنّ جعل نفي دلالة الخصوص حجّة في العموم جعلنا نفي دلالة العموم حجّة في أنّ المراد بها الخصوص.

وثالثها: أنّه تعالى علّق وجوب اتّباعهم بكونهم مؤمنين، فمن أين أنّهم لا يجوز أن يخرجوا عن هذه الصفة، فلا يجب اتّباعهم؟ ورابعها: أنّه تعالى نهي عن اتّباع غير سبيلهم، وليس في الظاهر إيجاب اتّباع سبيلهم، لأنّه غير ممتنع أن يكون اتّباع سبيل يغيّر سبيلهم محظوراً من غير وجوب سبيل اتّباعهم، وليس لهم أن يجعلوا لفظة (غيرها) هنا تفيد الاستثناء، لأنّ هذه اللفظة بالصفة أخصّ منها بالاستثناء، كما أنّ لفظة (إلّا) بالاستثناء أخصّ من الصفة، وإنّا استثنى بلفظة [غير] تشبيهاً بلفظة (إلّا)، كما وصفوا بلفظة (إلّا) تشبيهاً بلفظ (غير)، ولو كانت محتملة للصفة والاستثناء ومعرّضة لهما فمن أين لهم أنّ المراد في الآية بها الاستثناء دون الصفة؟

وقد يجوز أن يقول القائل: لا تتبّع غير سبيل فلان ولا سبيله

فساد عند وجود الرؤساء، أو بإيثار بعض العقلاء رئيساً دون رئيس، أو اعتقاد بعض العقلاء حصول الصلاح بفقد الرئاسة.

فإن نازع على الوجه الأول قضت المشاهدة عليه، وحكم بفساد نزاعه عموم العلم للعقلاء بصلاح الخلق بعد الرؤساء وقهرهم المفسدين في الأرض وإرهابهم، وأنه لو خلا مصر واحد من رئيس لم يئوهم صلاحه أبداً، وحال المكلفين حالهم من جواز القبيح منهم.

وإن نازع على الوجه الثاني لم يقدح في وجوب الرئاسة، لتعلقه بكونها لطفاً في فعل الواجب واجتناب القبيح وليس بملجئ، لصحة التكليف معه وفساده مع الإلجاء، فوقع القبيح عندها لا يمنع من كونها لطفاً في اجتنابه، كالعلم بالثواب والعقاب المعلوم عموم كونه لطفاً لكل مكلف مع وقوع القبائح من العالمين بها. على أن الواقع من القبيح عند وجود الرئاسة لولاها لوقع أضعافه حسب ما يعلمه كل عاقل بمجرى العادة، وما أثر رفع قبيح واحد أو يبيد منه لطف واجب في حكمته سبحانه كوجوب ما أثر رفع سائر القبائح بغير نزاع بين أهل العدل.

وإن نازع على الوجه الثالث لم يقدح أيضاً، لأن صلاح بعض المكلفين برئيس دون رئيس لا يقدح في جهة وجوب الرئاسة في الجملة، وإنما اختص صلاحه لأمر يرجع إليه لا إلى الرئاسة، يوضح ذلك أنه لم يصلح إلا برئاسة.

وإن نازع على الوجه الرابع لم يقدح أيضاً، لأن اعتقاد بعض العقلاء حصول صلاحه بعدم الرئاسة، لا يمنع من وجوبها من الوجه الذي بيّننا ثبوته في أوائل / [[ص ٨٦]] العقول، لأنه يخص هذا المعتقد وإن كان عالماً بما للخلق من الصلاح بها، كما أن اعتقاد المودع والغريم أن عليه ضرراً في ردّ الوديعة وقضاء الدين وله صلاح في الامتناع من ذلك، وله نفع في الظلم وفي الكذب وعليه ضرر في الإنصاف والصدق، لا يخرج ردّ الوديعة وقضاء الدين عن الوجوب، ولا يقتضي حسن الظلم والكذب، وكذلك حكم الرئاسة وهذا المعتقد.

يوضح ذلك حصول العلم لكل عاقل باختصاص هذا الاعتقاد بالمفسدين في الأرض، لئتم لهم ما يؤثرونه من الفساد، لعدم الرؤساء الذين يصح منهم مع وجودهم، ولا شبهة في قبح هذا الاعتقاد.

والاعتراض علينا به أو بمن يعلم فساداً في رئاسة فهو يؤثر

الصحابة وقبولهم وكفهم عن الردّ وما أشبه ذلك لا حجة فيه إذا لم يتقدم دلالة صحة الإجماع.

ومما يتعلّقون به في تصحيحه من أن معناه متواتر وإن كانت كل لفظة من ألفاظه من طريق الآحاد، وأجروه مجرى سخاء حاتم وشجاعة عمرو مما أشبه ذلك [لا حجة فيه] ليس بصحيح، لأن معنى هذا الخبر وفائدته لو كان متواتراً أو جارياً مجرى سخاء حاتم، لعلم كل عاقل من معنى هذا الخبر ما يعلمونه من سخاء حاتم وشجاعة عمرو، ولما اختلفوا في ذلك كما لم يختلفوا في نظائره. ومعلوم خلاف هذا.

وإذا سلّمنا نقل هذا الخبر لم يكن في ظاهره حجة لهم، لأنّه نفى إجماعهم على منكر، فمن أين أن المراد به كل خطأ ولعل المراد به الخطأ الذي هو الكفر؟

فإن احتجوا بإطلاق النفي وأنه يقتضي العموم، فقد مضى الكلام عليه.

وبعد، فلا يخلو لفظ «أمتي» من أن يراد به جميع المصدّقين أو بعضهم وهم المؤمنون المستحقون للثواب، وفي الأوّل إيجاب حملها على أهل جميع الأعصار من أمتّه إلى يوم الساعة، لأن ظاهر العموم هكذا يقتضي، فيبطل أن يكون إجماع أهل كل عصر حجة. وإن حملوها على المؤمنين وجب أيضاً بالظاهر الذي يراعونه أن يُحمّل على كل مؤمن إلى قيام الساعة على سبيل / [[ص ٤٢٩]] الجمع، ويبطل أن يكون اجتماع [أهل] جميع الأعصار حجة.

على أنه من أين لهم حمل ذلك على المؤمنين دون سائر المصدّقين؟ لأن هذا الخبر لا يقتضي مدحاً في من أريد به، فيخرج من لا يستحقه من جملته، كما قلنا ذلك في الآيات المتقدمة.

* * *

الكافي في الفقه / أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧ هـ):

[[ص ٨٤]] والوجه في الرئاسة كونها لطفاً للخلق، لقبح تكليفهم العقلي من دونها، لأننا نعلم ضرورة أن وجود الرؤساء المهيبين النافذي الأمر المهوي السطوة مقلل للقبيح ومكثّر للحسن، وأن فقدهم بل ضعفهم يعكس هذه القضية.

وإذا علم كون الرئاسة بهذه الصفة ثبت كونها لطفاً فوجب كسائر الألفاظ، والمخالف في هذا لا يعدو خلافه [من] أربعة مواضع: إمّا أن ينازع فيما ذكرناه من / [[ص ٨٥]] تأثير الرئاسة في الصلاح وحصول الفساد بفقدتها، أو يقدح بما لعله يقع من

عدمها لما فيها من الفساد، ومن هذه حاله غير منكر لرئاسة العادل، ولذلك يعلمه كلُّ عاقل متمنياً لها، أو بمن يُنكر رئاسة يُؤدّي ثبوتها إلى فساد رئاسته كالمتمدّمين على أئمة الهدى عليهم السلام جهة إنكارهم لرئاستهم اعتقادهم صلاح أمرهم لعدمها لما يعلمونه من زوال سلطانهم بها وفوت المنافع بثبوتها، ولا شبهة في قبح هذا الاعتقاد، فلا قدح به في وجوب الرئاسة.

يُوضّح ذلك علمنا به لا أحد من هؤلاء إلا وهو متدينّ بالرئاسة وعاهد أمره وما يرومه من الصلاح بها، وإنّا أنكر رئاسة من يعتقد فوت أمانيه بها، وهذا خارج عن مقصودنا.

كنز الفوائد (ج ١) / أبو الفتح الكراجكي (ت ٤٤٩ هـ):

[[ص ٣٢٥]] وجه آخر:

ولو أضفنا إلى ما فرضناه، وقدّرنا وجوده وتوهمناه، من سماع الأئمة لجميع تفاصيل الأحكام، وإيرادها على اتفاق ونظام، نفي جواز الشكّ / [[ص ٣٢٦]] والنسيان عنها، وإحالة الجحد والكتمان منها، لم يغن ذلك عن إمام في كلِّ زمان، حسبما يشهد به الدليل العقلي والبرهان.

وذلك أنّا وجدنا اختلاف طبائع الناس وشهواتهم، وتباين هممهم وإرادتهم، وميل جميعهم في الجملة إلى الرئاسة، ومحبّتهم لنفوذ الأمر ووجوب الطاعة، ورغبتهم في حرز الأموال، وتطلّعهم إلى نيل الآمال، وارتكاب أكثرهم للمقبّحات، وتسرّعهم إلى ما يقدرون عليه من الشهوات، مع وكيد تحاسدهم، وشديد تظالمهم الذي لا يُنكره إلا من دفع الضرورات، وأنكر المشاهدات. يقضي ذلك في العقول عند ذوي التحصيل، بأنّ صلاح أحوالهم، وانتظام أمورهم، وحراسة أنفسهم وأموالهم، لا يتمّ إلا بوجود رئيس لهم، ومتقدّم عليهم، يكون مسدداً فيما يُمضيه من تدبيرهم، موفّقاً للصواب فيما يراه لهم وعليهم، يقيم بهيبته عوجهم، ويردُّ بيده أودهم، ويجمع برأيه متشتّتهم، ويقهر بتمكّنه معاندتهم، ويمنع القوي من الضعيف، ويسوسهم بالسوط والسيف.

وفي عدم الرئيس - وهم على ما ذكرناه - فساد أحوالهم، وانقطاع نظامهم، وحصول المهرج منهم، ووجود الحيرة والفتنة بينهم، التي هي سبب تلافهم، وهلاك أنفسهم.

وهذا أمر يعلم العقلاء صحّته ممّن أقرّ بالشرع وجحدته، قال الأفوه الأودي وكان جاهلياً:

لا يصلح الناس فوضى لا سراة

ولا سراة إذا جهلهم سادوا

وإذا كان الله تعالى إنّما خلق خلقه لنفعهم، وأحياءهم لصلاحهم ومرآشدهم، فإنّه في عدله وحكمته، ورأفته ورحمته، لم يخلهم في كلِّ زمان من رئيس يكون لهم، وإمام في الدّين والدنيا عليهم.

[[ص ٣٤٦]] دليل على وجوب الإمامة:

أمّا الدليل أنّه لا بدّ للناس من إمام في كلِّ زمان، فمختصره أنّا نعلم علماً ليس للشكّ فيه مجال أنّ وجود الرئيس في الرعيّة، المطاع ذي الهيبة، مقدماً ومثقفاً ومذكراً وموقفاً، أردع لها من القبيح، وأدعى إلى فعل الجميل، / [[ص ٣٤٧]] وأكفّ لأيدي الظالمين، وأحرس لأنفس [المردوعين]، ووجود المهرج بينهم ووقع الفتن منهم.

والعلم بما ذكرناه في ذلك مبنيّ على الضرورات، والتنبيه عليه مع ظهوره يغني عن الإطالة والزيادات، وقد أتقن الكلام في هذه المسألة مشايخنا عليهم السلام، ولم يدعوا للخصوم شبهة تُستعرب منهم.

[[ص ٥٠٥]] الكلام في الإمامة:

ذكر عليه السلام في هذا الفصل أشياء، منها: الكلام في وجوب الرياسة، ومنها: الكلام في صفات الإمام، ومنها: الكلام في أعيان الأئمة، ومنها: الكلام في أحكام البغاة على الأئمة، ومنها: الكلام في الغيبة. ونحن نبيّن جميع ذلك على أوجز الوجوه إن شاء الله.

[في وجوب الرياسة في كلِّ زمان]:

فأمّا الكلام في وجوب الرياسة؛ فإنّه يجب لكلّ مكلف غير معصوم. يدلُّ على ذلك ما ثبت من كونها لطفاً في أفعال الواجبات والامتناع من القبائح؛ بدلالة أنّ الناس متى كان لهم رئيس منبسط اليد يأخذ على أيديهم، ويمنع القوي من الضعيف، ويؤدّب الظالم ويردع المعاند، فإنّ عند وجوده يكثر الصلاح ويقبّل الفساد، وعند عدم من ذكرناه يكثر الفساد ويقبّل الصلاح، بل يجب ذلك عند ضعف سلطانهم واختلال أمره ونهيه مع وجود عينه. والعلم بما قدّمناه ضروريّ لا يمكن أحداً دفعه.

ولا يقدح في ذلك ما يقع من الفساد عند نصب بعض الرؤساء؛ لأنّه إنّما يقع ذلك لكرهاتهم رياسةً بعينها، ولو نصب

لهم من يريدوه ليرضوا به وانقادوا له. فعلم بذلك أنه لا يقدح في وجوب جنس الرياسة.

[تجب الرياسة للمصالح الدينية لا المنافع الدنيوية]:

والمنافع الدنيوية التي تحصل عند وجود الرؤساء ومصالحهم لا تجب الرياسة لها، وإنما يجب للمصالح الدينية التي هي ارتفاع الظلم وكثير من القبائح. وإن حصل فيها مصالح دنيوية فعلى طريق التبع.

/ [[ص ٥٠٦]] ولا يلزم على هذه الطريقة نصب رؤساء كثيرين في وقت واحد؛ لأن السؤال إن كان عن مجرد العقل فالعقل يُجوز ذلك، وإنما المنع بالسمع، يمنع من ذلك لما علمناه من أن الإمام لا يكون إلا واحداً.

على أن السمع أيضاً يوجب الرؤساء الكثيرين في كل بلد، لكن من ورائهم رئيس يأخذ على أيديهم؛ لكونهم غير معصومين. فإن فرضنا أن الله تعالى خلق الخلق ابتداءً بهذه الكثرة غير معصومين؛ فإنه يجب أن ينصب من كل بلد إماماً معصوماً؛ لأنه لو لم يكن معصوماً لوجب أن يكون مرعياً برياسة معصوم، ومن هو رئيس في بلد لا يمكنه أن يعلم أنه مرعيّ برياسة الإمام - وبينه وبينه المسافة البعيدة - إلا في زمان طويل لا يجوز فيه أن يخلو من لطف الرياسة. وإن كان الأمر على ما استقر عليه اليوم أن الإمام واحد، وأن الأمراء والقضاة من قبله يتولون عنه في الآفاق، فإن جميعهم يعلمون أن من ورائهم إماماً، فاللطف لهم حاصل، فجاز أن يكونوا غير معصومين، ولا يتصل بهم خبر إمام مضى إلا ويعرفون أن غيره قام مقامه، فلا يخلون في حال من اللطف بالرئيس.

[في أن الرياسة لطف في أفعال الجوارح]:

والذي يقطع على أن الرياسة لطف فيه أفعال الجوارح المتعدية إلى الغير، فأما أفعال القلوب فلا طريق يقطع منها على أن الرياسة لطف فيها، وإن كان ذلك جائزاً غير واجب.

وليس إذا أجزنا أن لا يكون لطفاً في بعض التكاليف وجب أن نجيز أن لا يكون لطفاً في جميعها؛ لأنه لا يجب العموم والخصوص في اللطف من حيث كان لطفاً، بل بحسب ما تدل عليه الدلالة. ألا ترى أن المعارف التي هي أعم الألفاظ في التكاليف ليست لطفاً في التكليف في أزمان مهلة النظر، وإنما هي لطف فيما يتأخر عنها؟

والشروعات فيها ما هو عامٌ وفيها ما هو خاصٌ، وفيها ما هو عامٌ من وجهٍ دون وجهٍ. وأما خلق الأولاد وإعطاء الأموال وسلبها، فهو خاصٌ في قوم دون قوم.

فعلى هذا لا يمتنع أن تكون الرياسة لطفاً في أفعال الجوارح، وإن لم تكن لطفاً في أفعال / [[ص ٥٠٧]] القلوب.

[لزوم الإمام حتى لمكلف واحد]:

ومتى فرضنا أن الله تعالى خلق مكلفاً واحداً غير معصوم فلا بد له أيضاً من رئيس. ووجه حاجته إليه أنه إذا لم يكن له رئيس جاز أن يعزم على فعل الظلم متى وجد من يظلمه، ومن كان له رئيس لا يفعل هذا العزم؛ لعلمه بأن الرئيس يمنعه منها ويؤدبه عليها، فوجه كونه لطفاً حاصل له. وأيضاً فلا يمتنع أن يفعل الأفعال القبيحة التي لا تتعداه، والإمام يمنعه منها ويؤدبه عليها، فوجه اللطف حاصل له على كل حال.

فأما من هو معصوم من القبائح والإخلال بالواجبات، فلا يحتاج إلى رئيس يكون لطفاً له في ترك القبائح وفعل الواجبات، وإن كان لا يمتنع أن يحتاج إليه في وجوه أخرى، من أخذ معالم الدين عنه وغير ذلك، كما نقوله في أمير المؤمنين (صلوات الله عليه وآله) مع النبي، والحسن والحسين (صلوات الله عليهم)، وكل مؤهل للإمامة مع الإمام الذي قبله. فلا يلزمنا أن يكون في الأمة من ليس بإمام ولا مأموم، فيكون خلاف الإجماع.

ولا يلزم عليه تجويز أن يكون في الأمة من لا تكلف المعرفة للعلم بكونه معصوماً من دونها؛ لأننا قد علمنا بالإجماع وجوب عموم المعرفة لكل مكلف، فعلمنا عند ذلك أن أحداً لا يختار العصمة من دونها، ولو خَلينا والعقل لجوزنا ذلك.

[بقاء اللطف في زمن غيبة الإمام]:

واللطف في الحقيقة هو تصرف الإمام وأمره ونهيه وتأديبه، دون وجود عينه. وليس إذا عُدِمَ اليوم ذلك يجب سقوط التكليف، أو خروج الرياسة من كونها لطفاً.

وذلك؛ أن وجه اللطف ثابت، والتكليف إنما لم يسقط؛ لأن المكلفين أتوا من قبل نفوسهم؛ من حيث لم يطيعوه وأخافوه وأحوجوه إلى الاستتار؛ لخوفه على نفسه، دون الخوف على المال أو ألم يناله؛ لأنه لو كان كذلك لتحمله، والخوف على النفس بخلاف ذلك، مع علم الله تعالى / [[ص ٥٠٨]] أن أحداً بعده لا يقوم مقامه. وكانت الحجّة عليهم، لا لهم. ولو مكّنوه

إن سبب ذلك فعل المكلف، قلنا: وكذلك سبب الإعدام فعل المكلف، فما الفرق؟

وذلك؛ أن هذا السؤال لا يتوجه على ما قلناه عن قوم من أصحابنا، وهو الذي اختاره عليه السلام من أن اللطف بمكانه حاصل مع غيبته، وذلك لا يصح مع العدم. ولا يتم معه أيضاً الثقة بوصول جميع الشرع إلينا إلا مع وجوده.

ومن لا يقول ذلك فجوابه أن نقول: إن تصرف الإمام لا يتم إلا بأمر ثلاثة، أولها وهو الأصل: ما هو من فعل الله تعالى من خلقه وإيجاده والدلالة عليه، وثانيها: ما يرجع إلى فعل الإمام من تحمّلها والقيام بأعيانها، وثالثها: وهو طاعته له وامتناننا لأمره ونبيه.

ففعل الله تعالى هو الأصل، وفعل الإمام يتبعه، وفعل المكلف فرع الأصلين، فكيف يوجب عليه طاعة من ليس بموجود ونصرة من هو معدوم؟

على أننا لو قلنا: متى أعلم الله المكلف أنه متى أطاعه وعزم على امتثال أمره أو جده، فهو في حكم الموجود، وإن كان معدوماً الآن، بل يكون الإمام في الحقيقة هو الله، والأول هو أصح.

ومتى علم الله تعالى أن أحداً لا يختار العصمة فيصلح أن يكون إماماً، لم يحسن أن يكلف من ليس بمعصوم؛ لأنه يؤدي إلى أن يكلفه مع أن علة الحاجة إلى الرئيس قائمة فيه، ولم ينصب له. ولو جاز ذلك فيه لجاز في جميع الأئمة، وذلك باطل.

على أن تكليف الإمامة للكافر والفاسق ومن ليس بمعصوم قبيح؛ لأن الإمامة يقتضي تعظيماً دينياً لا يوازيه تعظيم، وذلك لا يكون إلا مستحقاً، وهؤلاء الذين ذكرناهم لا يستحقون ذلك ولا يحسن تكليفهم الإمامة، وهذا مستمر في الكافر، فأما الفاسق الملبى فإنه عندنا يستحق تعظيماً بإيمانه، فلا يستمر ذلك، والأول هو المعتمد.

والخوف من تأديب الإمام وزجره لا يبلغ حد الإلحاح فينا في التكليف؛ بدلالة أنهم يستحقون المدح على ترك القبيح في زمان وجود الأئمة وانبساط أيديهم، فلو كانوا ملجئين لما استحقوا / [[ص ٥١٠]] ذلك.

وأيضاً: لو كانوا ملجئين لما وقع منهم فعل القبيح مع وجود الأئمة؛ لأن الملجأ لا يجوز أن يقع منه ما أُلجئ إليه مع قدرته عليه. على أنهم يلزمهم أن يكون المكلفون مع معرفة الثواب

وأطاعوه واعتقدوا إمامته لظهر لهم وأمر ونهى، وحصل ما هو لطف لهم.

وجرى ذلك مجرى من لم ينظر في المعارف فلم يعرف الله تعالى، فما حصل له اللطف في أنه لا يجب إسقاط التكليف عنه؛ لأنه أتى من قبل نفسه؛ لتفريطه في النظر في معرفة الله، فكذلك ما قلناه.

فأما أولياء الإمام ومن يعتقد طاعته وإمامته فإنها لم يسقط التكليف عنهم؛ لأن لطفهم حاصل بمكانه؛ من حيث إنهم إذا اعتقدوا إمامته واعتقدوا أن لهم إماماً موجوداً، فإنهم في كل حال يتوقعون ظهوره وانبساط يده وأخذه على أيدي الظالمين، فهم لا يأمنون ذلك، فينزعون لأجله.

وأيضاً: فلمكانه يثقون بوصول جميع الشرع إليهم، ولولاه لما وثقوا بذلك، على ما سنبينه فيما بعد.

على أنه لا يمتنع أن يقال: إن الأولياء أيضاً أتوا من قبل نفوسهم؛ لأنهم على صفة من التقصير لو ظهر لهم وادعى أنه إمام وأظهر علماً معجزاً، لدخل عليهم الشبهة فيه واعتقدوا أنه مبطل ولصاروا أعداءه، ولو أمعنوا النظر في ذلك لزال ذلك عنهم وظهر.

ولا يلزم أن يكون الأولياء كالأعداء؛ لأن الأعداء يعتقدون بطلان إمامته وأن من يدعيها على ما يقوله مبطل، والأولياء ليسوا كذلك؛ لأنهم يعتقدون إمامته وفرص طاعته، وإنما هم مقصرون في النظر في الفرق بين ما هو معجز وغير معجز، وذلك لا يوجب التكفير ومعاداة الإمام.

وقد قيل: إنما لم يظهر للأولياء؛ لأنه لو ظهر لهم لاستبشروا به، وألقى بعضهم إلى بعض خبره فرحاً بمكانه، فيؤدي ذلك إلى شياع أمره ووقوف الأعداء على مكانه.

على أننا لا نقطع على أنه لا يظهر لجميع أوليائه، وإنما يعلم كل إنسان من حال نفسه، لكن من لا يظهر له فالعلة ما قلناه.

[عدم قيام الحجة إذا عدم الإمام]:

وليس لأحد أن يقول: إذا جاز أن لا يظهر وتكون الحجة به قائمة، جاز أن يكون معدوماً و/ [[ص ٥٠٩]] الحجة به قائمة. فإذا قلت: إذا كان معدوماً أتى المكلف من قبل الله تعالى، قلنا: وكذلك إذا كان غائباً؛ لأنه إذا ظهر فلا يعلم إمامته إلا لمعجز، وذلك من فعل الله، واستتاره أيضاً من فعل الإمام. فمتى قلت:

أو في كل زمان يتركه واحد بعد الآخر، إلى أن يصير في حيز الأحاد، فلا ينقطع العذر بنقلهم. وإنما يوثق بعدم ذلك إذا كان من ورائهم حافظ معصوم يراعيهم، متى تعمّدوا تركه وعدلوا عنه بيّنه وأظهره. ومتى فرض عدم المعصوم فلا أمان من ذلك. ولا يمكن أحداً أن يقول: متى انقطع النقل ولم يصل إلى الأخلاف فإنه يسقط فرض ذلك عنهم.

وذلك؛ أن هذا خلاف الإجماع؛ لأن الأمة مجمعة على أن شرع النبي ﷺ يتساوى فيه المكلفون، من عاصره ومن يأتي فيما بعد إلى قيام الساعة، مع استقامة الأحوال وارتفاع الأعدار.

فإن قيل: من كان في عصر النبي ﷺ في أقاصي البلاد، وكذلك في زمن الأئمة عليهم السلام، أليس كان ينقطع عذرهم بما يصل إليهم بالتواتر؟ فهلاً جاز مثل ذلك في مستقبل الأزمان؟

قيل: لا نذكر أن تنزاح علة المكلفين بما يُنقل إليهم من التواتر، لكن لا يثقون بوصول جميعه إليهم إلا بكون المعصوم من ورائهم. ومن كان في عصر النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام في أقاصي البلاد إنما يثق بوصول جميع ما كلفه لكون النبي ﷺ والإمام من ورائه، فيجب أن يكون ذلك حكمه في جميع الأحوال المستقبلية. وعلم المتواترين بما يعلمونه ضرورة لا يمنع من ترك نقلهم، إمّا عمداً أو لدخول شبهة عليهم أو بتشاغل واحد بعد واحد عن نقله، حتى يصير أحاداً.

/ [[ص ٥١٢]] وليس لأحد أن يقول: إن هذا يُشكك في نقل جميع معجزات النبي ﷺ، وفي أن القرآن قد عورض، وأن هاهنا عبادات أحر تركوا نقلها، وأن نبياً آخر بُعث، وأن بين بغداد والبصرة بلداً أكبر منهما، لكنه لم يُنقل تعمّداً أو لغير ذلك ممّا قلموه.

وذلك؛ أن معجزات النبي ﷺ، متى لم يُبين أنها متواتر بها فإنه يلزم ذلك، والكلام فيها كالكلام في غير ذلك من الشرائع، ولا يأمن من ذلك إلا من يعلم أن هاهنا معصوماً من وراء الناقلين متى تركوه بيّنه بنفسه.

فأمّا كتان البلدان فلا يلزم على ذلك؛ لأن العادة ما جرت بأن يدعو الناس داعٍ إلى كتان بلد من البلاد، بل العادة جارية بتوفر الدواعي إلى نقل ما يجري مجراه، فكيف يُشبه بذلك ما يجوز أن يدعو الداعي إلى تركه وكتانه؟

وأما القرآن فإننا نأمن أنه لم يعارض بأنه لو عورض لتوفرت

والعقاب مُلجئين إلى ترك القبائح وفعل الواجبات، فما يجيئون به فهو جوابنا بعينه.

ولا يجوز أن يكون للإمامة بدل يقوم مقامها في باب اللطف، وإن جاز ذلك في كثير من الألفاظ؛ لأنه لو كان لها بدل لم يمتنع أن يفعل ذلك البدل، فيكون الناس مع عدم الرؤساء إلى الصلاح وترك القبائح والفساد كهم مع وجودهم، وقد علمنا خلافه. ويلزمهم مثل ذلك في المعرفة فلا جواب لهم إلا ما قلناه.

[الدليل الثاني على وجوب الإمامة]:

دليل آخر على وجوب الإمامة: وهو أننا قد علمنا أنه ليس جميع أحكام الحوادث التي نحتاج إلى معرفتها عليه أدلة قاطعة، لا من تواتر ولا إجماع، وإذا كنا مكلفين للعمل بالشرع وجب أن يكون لنا طريق يوصل به إلى معرفته، ونعرف الصحيح ممّا اختلفت أقوال الأمة فيه، وليس ذلك إلا قول معصوم مأمون عليه السهو والغلط، فنرجع إليه ونعوّل عليه.

وليس لأحد أن يقول: كل مجتهد مصيب، وإن القول بالقياس والاجتهاد سائغ.

وذلك؛ أننا قد بيّنا بطلان ذلك في كتاب (العدة في أصول الفقه)، وطرفاً منه في (تلخيص الشافي)، فإذا بطل ذلك لم يصح ما قالوه.

[الدليل الثالث على وجوب الإمامة]:

دليل آخر: وهو أننا قد علمنا أن شريعة النبي ﷺ لازمة لكل من يأتي فيما بعد إلى قيام الساعة، وما هذه صورته فلا بد لها من حافظ؛ لأنه إن لم يكن لها حافظ لم يمكن من يحييها فيما بعد الوصول إلى ما كلفه وتعبّد به. وإذا ثبت أنه لا بد لها من حافظ، فلا يخلو أن يكون الحافظ جميع الأمة أو بعضها. ولا يجوز أن يكون الحافظ لها [جميع] الأمة؛ لأن الأمة يجوز عليها الغلط والسهو وتعمّد الباطل، إذا فرضنا أنه ليس فيها معصوم، فلا بد مع ذلك من حافظ يؤمن من جهته التغيير والتبديل، لئتمكّن المكلفون من الوصول إلى ما كلفوه.

/ [[ص ٥١١]] [في رد القول بأن الشرع محفوظ بالتواتر]:

وليس لأحد أن يقول: إن الشرع يُحفظ بالتواتر. وذلك؛ أن تسعة أعشار الشريعة ليس فيها تواتر، وإنما التواتر منها في شيء يسير. على أن ما تواتر به يجوز أن يصير أحاداً فيما بعد وأن يتركوا نقله، إمّا بأن يتواطؤوا على تركه ويتعمّدوا طرحه،

رئيس يكون لطفاً لهم في ارتفاع القبيح؛ لارتفاع علّة الحاجة، وكذلك هاهنا.

فإن قيل: انفصلوا ممن عكس هذه الطريقة وقال: إذا علمنا وجوب الشرع ولزومه لكلّ أحد في مستقبل الأزمان كما لزم من في عصر النبي ﷺ، علمنا أنّه لا بدّ لها من حافظ؛ إمّا وجوب نقل الناقلين، أو وجود إمام معصوم، أو العمل بأخبار الآحاد. فإذا علم أنّ هاهنا معصوم علم حصول الأمرين الآخرين، وإلّا لم يحسن التكليف.

قيل: هذا يسقط بالإجماع؛ لأنّ كلّ من جوّز حفظ الشرع بإمام معصوم قطع على أنّه لا حافظ / [[ص ٥١٤]] له سواه؛ لأنّ من خالف الإمامية في ذلك لم يجوّز حفظها بالإمام المعصوم، بل قال: إنّهُ محفوظ بالتواتر والقياس وأخبار الآحاد، والقول بإمكان حفظ الشرع بمعصوم مع أنّ الحافظ له غيره، قولٌ خارج عن الإجماع.

[في ردّ القول بأنّ الشرع محفوظ بالإجماع]:

وليس لهم أن يقولوا: إنّ الشرع محفوظ بالإجماع، وقد ثبت أنّه حجة.

وذلك؛ أنّه لا إجماع في أكثر الشرع، وإنّما الإجماع في آحاد المسائل، فما ليس فيه إجماع لا بدّ من أن يكون الرجوع فيه إلى قول معصوم إذا فقدنا سائر الأدلّة الدالّة على صحّته. فهذا أوّل ما فيه. ثمّ إنّنا نقول: الإجماع - متى فرضنا أنّه لا معصوم في جملتهم - فإنّه ليس بحجة؛ لأنّه إذا كان كلّ واحد منهم يجوز عليه الخطأ وتعمّد الباطل فجماعتهم هم آحادهم يجب أن يكون ذلك جائزاً عليهم كما كان.

[تزييف ما استدلّ من السمع على اعتبار إجماع الأمة]:

فإنّ ادّعي أنّ السمع ورد بأنّ ما كان يجوز أن يقع منهم من الخطأ قد أمن من وقوعه؛ لأنّ الله تعالى علم من حالهم أنّهم لا يختارون عند الإجماع شيئاً من الخطأ.

قيل: هذا غير مسلم، وعلى من ادّعى ذلك الدلالة.

الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد/ الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ٢٩٦]] الكلام في وجوب الإمامة:

المخالف في وجوب الإمامة طائفتان: أحدهما يخالف في وجوبها عقلاً، والآخر يخالف في وجوبها سمعاً، والمخالف في وجوبها سمعاً شاذ لا يُعتدّ به لشذوذه، لأنّه لا يُعرَف قائل به،

الدواعي إلى نقله، ولعلّم ذلك؛ إذ لا صارف عن ذلك؛ لأنّه كان يكون حينئذ القرآن شبهةً والمعارضة حجةً، ونقل الحجة أولى من نقل الشبهة، والخوف من المسلمين لا يجوز أن يكون مانعاً من نقله؛ لأنّ ذلك - إن ثبت كونه مانعاً - منع من التظاهر به، فأما نقله على وجه الاستسرار به، فلا.

على أنّه كان يجب أن ينقله مخالفو الإسلام، وخاصّة في بلاد غيرهم من الروم وغيرها، فإذا لم يُنقل مع ذلك علمنا أنّها لم تكن. فإن قيل: كما يجوز أن يُعلم صفات الإمام وأعيانهم بالتواتر، فكذلك يجوز أن يُعلم جميع الشرائع قبل ذلك.

قيل: صفات الإمام عندنا معلومة بالعقل، فلا يدخل النقل فيها. فأما أعيان الأئمة فإنّنا نعلمهم تارةً بالنصّ والتواتر، وتارةً بالمعجز. فإنّ نُقل على وجه يوجب العلم فإثباته الحجة، وإن لم يُنقل كذلك أظهر الله على يده علماً معجزاً يُبيّنه من غيره، ولا يحتاج معه إلى النقل. فإنّ خولفنا في ذلك فقد دللنا على جوازه فيما تقدّم.

وليس لأحد أن يقول: إنّ هذا يوجب عليكم أن تقولوا: إنّ من لا يعرف الإمام لا يعرف شيئاً / [[ص ٥١٣]] من الشرع؛ لأنّه إن جاز أن يعرف بعض الشرع بغير الإمام جاز أن يعرف به جميعه. ومتى قلتم: إنّهُ لا يعرف شيئاً منه علم بطلان ذلك ضرورةً.

وذلك؛ أنّنا نقول: إنّ من لا يعرف الإمام لا يعرف كثيراً من الشرعيّات، وإنّما يعلم منها ما تواتر النقل به من أعداد الصلوات والصوم والحجّ والزكاة. وقد كان يجوز أيضاً أن لا يتواتروا به، فلا يعلموه.

وليس إذا علموا ما فيه طريق موجب للعلم وجب أن يعلموا ما ليس فيه ذلك الطريق، ولاختلاف الحالين فزع مخالفونا إلى القياس والقول باجتهاد الرأي والعمل بأخبار الآحاد، وكلّ ذلك عندنا فاسد؛ لما بيّناه في مواضع من كتبنا.

فإن قيل: لو فرضنا أنّ المتواترين يتواترون بجميع الشريعة، فما كان يكون دليلكم على وجوب الإمامة؟

قلنا: إنّنا استدللنا بهذه الطريقة على وجوب معصوم حافظ للشرع متى علمنا أنّ التواتر مفقود في أكثر الشرع، فإذا فرضنا وجوده لم نستدلّ بهذه الطريقة، كما لو فرضنا في الدليل الأوّل أنّ الناس كلّهم معصومون لم نستدلّ بها تقدّم على أنّه لا بدّ لهم من

من يُؤثرونه ويميلون إليه لرؤسا به وانقادوا له، وذلك لا يقدح في وجوب جنس الرئاسة، ولا يلزم أيضاً نصب جماعة رؤساء، لأنَّ هذه الطريقة إنَّما يُعلِّم وجوب جنس الرئاسة، فأما عددهم وصفاتهم فإنَّنا نرجع إلى طريقة أخرى غير اعتبار وجوب الرئاسة في الجملة.

والعقل كان يُجوز نصب أئمة كثيرين في كلِّ زمان، وإنَّما منع السمع والإجماع من أنَّه لا ينصب من يُسمَّى إماماً في كلِّ زمانٍ / [[ص ٢٩٩]] إلا واحداً، ويكون باقي الرؤساء من قبله.

والذي يُقطع به أنَّ الرئاسة لطف فيه أفعال الجوارح التي يظهر قلتها بوجود الرؤساء وكثرتها بعدمهم، وأما أفعال القلوب فلا طريق لنا إلى كون الرئيس لطفاً فيها.

ولا يلزم إذا كان الإمام لطفاً في بعض التكليف أن لا يكون لطفاً أصلاً، لأنَّ أحكام الألفاظ تختلف فبعضها عامٌّ من كلِّ وجه وبعضها خاصٌّ، وبعضها عامٌّ من وجه وخاصٌّ من وجه، فلا ينبغي أن يقاس بعضها على بعض. ألا ترى أنَّ المعرفة عامَّة في جميع التكليف إلا ما تقدَّمتها من زمان مهلة النظر، وأما العبادات الشرعية فليس يخفى الاختصاص فيها، لأنَّ الصلاة تجب على قوم دون قوم، فإنَّ الحائض لا تجب عليها الصلاة، والزكاة لا تجب على من لا يملك النصاب، والصوم لا يجب إلا على من يطيقه، فأما من به عطاش أو قلَّة صبر عن الطعام لفساد مزاج فلا يجب عليه، وكذلك جميع العبادات، فلا يجب قياس بعضها على بعض. فأما خلق الأولاد والصحة والسقم والغنى والفقر فالأمر في اختصاصه ظاهر.

ومن هو معصوم مأمون منه القبيح وترك الواجب لا يحتاج إلى إمام يكون لطفاً له في ذلك وإن احتاج إليه من وجوه أخر نحو أخذ معالم الدين عنه وغير ذلك.

واللطف في الحقيقة هو تصرُّف الإمام وأمره ونهيه وتأديبه، فإن حصل انزاحت به العلة وحسن التكليف، وإن لم يحصل بأمر يرجع / [[ص ٣٠٠]] إلى المكلفين لا يجب سقوط التكليف عنهم، لأنَّهم يؤتون في ذلك من قبل نفوسهم لا من قبل خالقهم، وإنَّما يجب على الله خلق الإمام وإيجابه علينا طاعته لئتمكَّن من التصرُّف، فإذا لم يمكنه لم يجب سقوط التكليف عنَّا، لأنَّنا نكون أئمة من قبل نفوسنا. فإذا ثبتت هذه الجملة فلا يلزم إذا كان الإمام غائباً أن يسقط التكليف عنَّا، لأنَّنا أئمة من قبل نفوسنا بأن

وعلماء الأئمة / [[ص ٢٩٧]] المعروفون مجتمعون على وجوب الإمامة سمعاً، والخلاف القوي في وجوب الإمامة عقلاً، فإنَّه لا يقول بوجوبها عقلاً غير الإمامية والبغداديين من المعتزلة وجماعة من المتأخرين، والباقون يخالفون في ذلك ويقولون: المرجع فيه إلى السمع.

ولنا في الكلام بوجوب الإمامة عقلاً طريقان:

أحدهما: أن نبيِّن وجوبها عقلاً سواء كان هناك شرع أو لم يكن.

وثانيها: أن نبيِّن أنَّ مع وجود الشرع لا بدَّ من إمام له صفة مخصوصة لحفظ الشرع باعتبار عقلي.

والذي يدلُّ على الطريقة الأولى أنَّه قد ثبت أنَّ الناس متى كانوا غير معصومين ويجوز منهم الخطأ، وترك الواجب إذا كان لهم رئيس مطاع منبسط اليد، يردع المعاند ويؤدِّب الجاني، ويأخذ على يد السفهية والجاهل، ويتنصف للمظلوم من الظالم، كانوا إلى وقوع الصلاح وقلَّة الفساد أقرب، ومتى خلوا من رئيس على ما وصفناه وقع الفساد وقلَّ الصلاح ووقع الهرج والمرج وفسدت المعاش، بهذا جرت العادة وحكم الاعتبار، ومن خالف في ذلك لا تحسن مكالمته، لكونه مركزاً في أوائل العقول، بل المعلوم أنَّ مع وجود الرؤساء وانقباض أيديهم وضعف سلطانهم يكثر الفساد ويقبُل الصلاح، فكيف يمكن الخلاف فيه؟

وليس لأحد أن يقول: إنَّ ما يحصل من الصلاح عند الرؤساء أمور دنيوية ولا يجب / [[ص ٢٩٨]] (اللفظ لأجلها)، وليس فيها أمر ديني يجب اللطف لأجله. وذلك أنَّ ما يحصل عند الرؤساء أمر ديني وهو قلَّة الظلم ووقوع الفساد من تغلب القوي على الضعيف، وهذه أمور دينية يجب اللطف لأجلها، وإن حصل فيها أمر دنيوي فعلى وجه التبع.

ولا يبلغ الخوف من الرؤساء إلى حدِّ الإلجاء، لأنَّه لو بلغ حدَّ الإلجاء لما وقع شيء من الفساد، لأنَّ مع الإلجاء لا يقع فعل ما أُجئ إليه، وكان يجب أن لا يستحقَّ تارك القبيح وفاعل الواجب مدحاً، لأنَّ ما يقع على وجه الإلجاء لا يستحقُّ به مدحاً، والمعلوم أنَّ العقلاء يستحقُّون المدح بفعل الواجب وترك القبيح مع وجود الرؤساء.

ولا يقدح فيما قلنا وقوع كثير من الفساد عند نصب رئيس بعينه، لأنَّه إنَّما يقع الفساد لكرهاتهم رئيساً بعينه، ولو نصب لهم

علّة من شاهد النبي ﷺ مزاحه، ولا تكون العلّة مزاحة إلا بأن تكون الشريعة محفوظة، (فلا تخلو من أن تكون محفوظة) بالتواتر أو الإجماع أو الرجوع إلى أخبار الآحاد أو القياس أو بوجود معصوم عالم بجميع الأحكام في كل عصر يجري قوله مثل قول النبي ﷺ، فإذا أفسدنا الأقسام كلها إلا وجود معصوم ثبت أنه لا بدّ من وجوده في كل وقت.

ولا يجوز أن تكون محفوظة بالتواتر، لأنه ليس جميع الشريعة متواتراً بها، بل التواتر موجود في مسائل قليلة نزره، فكيف يُعمل بها في باقي الشريعة؟ على أن ما هو متواتر يجوز أن يصير غير متواتر بأن يترك في كل وقت جماعة من الناقلين نقله إلى أن يصير آحاداً، إمّا لشبهه تدخل عليهم أو اشتغال بمعاش وغير ذلك من القواطع ولا مانع يمنع من ذلك، أو يتعمّدوا تركه، لأنهم ليسوا معصومين لا يجوز عليهم ذلك.

ولا يجوز أن تكون محفوظة بالإجماع، لأن الإجماع ليس بحاصل في أكثر الأحكام، / [[ص ٣٠٣]] بل هو حاصل في مسائل قليلة والباقي كله فيه خلاف، فكيف يعول عليه؟ على أن الإجماع إن فرضنا أنه ليس فيهم معصوم على ما يقولونه فليس بحجّة، لأن حكم اجتماعهم حكم انفرادهم، فإذا كان كل واحد منهم ليس معصوماً فكيف يصيرون باجتماعهم معصومين؟ ولو جاز ذلك جاز أن يكون كل واحد منهم لا يكون مؤمناً فإذا اجتمعوا صاروا مؤمنين، أو يكون كل واحد منهم يهودياً فإذا اجتمعوا صاروا مسلمين، وذلك باطل.

ومتى قيل: في العقل وإن كان الأمر على ما قلتموه فإن أدلّة الشرع أمّتنا من جواز اجتماعهم على خطأ من آيات وأخبار، قلنا: لا دلالة في شيء من الآيات والأخبار على ما يدّعون، وبيننا وبينكم السبر والاعتبار، وقد استوفينا الكلام في ذلك في (أصول الفقه) و(تلخيص الشافي) و(شرح الجمل)، فلا نُطوّل بذكره هاهنا.

فأمّا أخبار الآحاد والقياس فلا يجوز أن يعول عليهما عندنا، وقد بيّنا ذلك في (أصول الفقه) وغيره من كتبنا. فلم يبق من الأقسام إلا وجود معصوم يجري قوله كقول النبي ﷺ.

فإن قيل: يلزم على هذا أن يكون من لا يعرف الإمام لا يعرف / [[ص ٣٠٤]] أحكام الشرع، والمعلوم خلافه.

قلنا: من لا يعرف الإمام لا يجوز أن يعرف من الشريعة إلا ما

أخفناه وأحوجناه إلى الاستتار، ولو أطعناه ومكّناه لظهر وتصرّف فحصل اللطف. وكلّ من لم يظهر له الإمام فلا بدّ أن تكون العلّة ترجع إليه، لأنه لو رجع إلى غيره لأسقط الله تكليفه، وفي بقاء التكليف عليه دليل على أن الله تعالى أراح علته وبيّن له ما هو لطف له، فعل هو أم لم يفعل، كما نقول: إن الصلاة لطف لكلّ مكلف، فمن لم يصل لم يجب سقوط تكليفه، لأنه أتى من قبل نفسه، وكذلك هاهنا.

ولا يلزم على جواز الغيبة جواز عدمه، لأنه لو كان معدوماً لما أمكننا طاعته ولا تمكينه، فلا يكون علّتنا مزاحة، وإذا كان موجوداً أمكننا ذلك، فإذا لم يظهر تكون الحجّة علينا، وإذا كان معدوماً تكون الحجّة على الله تعالى، فبان الفرق بين وجوده غائباً وبين عدمه، فالوجود أصل لتمكيننا إيّاه، ولا يمكن حصول الفرع بلا حصول الأصل. وأولياء الإمام ومن يعتقد طاعته فاللطف بمكانه حاصل لهم في كل وقت عند كثير من أصحابنا، لأنهم يرتدعون لوجوده من كثير / [[ص ٣٠١]] من القبائح، ولأنهم لا يأمنون كل ساعة من ظهوره وتمكينه فيخالفون تأديبه كما يخافونه وإن لم يكن معهم في بلدهم وكان بينه وبينهم بعد، بل ربّما كانت الغيبة أبلغ، لأنّ معها يجوز أن يكون حاضراً فيهم مشاهداً لهم وإن لم يعرفوه بعينه، وفيهم من قال: إنه إذا لم يظهر لهم فالتقصير يرجع إليهم أولاً، لما يعلم الله من حالهم أنه لو ظهر إليهم لأشاعوا خبره أو شكّوا في معجزه لشبهة تدخل عليهم فيكفرون به فلذلك لم يُظهِرهم.

ولا يجوز أن يكون للإمامة بدل يقوم مقامها في باب اللطف، كما لا يجوز مثله في المعرفة، وإن جاز في كثير من الألفاظ أن يكون له بدل. وإنّا قلنا ذلك لأنه لو كان لها بدل لم يمتنع أن يفعل الله ذلك البديل فيمن ليس بمعصوم فيكون حاله مع فقد الرئيس كحال مع وجوده في باب الانزجار عن القبيح والتوفّر على فعل الواجب، والمعلوم ضرورةً خلافه على ما بيّناه. والكلام في تفريع هذا الباب استوفيناه في (تلخيص الشافي) و(شرح الجمل)، وفيما ذكرناه هاهنا كفاية.

/ [[ص ٣٠٢]] وأمّا الطريقة الثانية - وهو أنه لا بدّ من إمام بعد ورود الشرع -: أنه إذا ثبت أن شريعة نبينا ﷺ مؤبّدة إلى يوم القيامة، وأنّ من يأتي فيما بعد يلزمه العمل بها كما لزم من كان في عصر النبي ﷺ، فلا بدّ من أن تكون علّتهم مزاحة كما كانت

والطريقة الثانية: أن نبيّن أن بعد ورود الشرع لا بدّ من وجود إمام حافظ للشرع يقوم بأحكام الملة، ونبيّن أن وجه الحاجة فيه أيضاً العقل دون ما ذهب إليه خصومنا.

ونحن نبتدئ بالطريقة الأولى، لأنّها أولى والتشاغل بها أحرى، من حيث كانت أعمّ في سائر أحوال التكليف. ونستوفي ما فيها من شبه القوم، وما يمكن أن يقال فيها، ونفرض عليها ما لم يذكره، ولم يودعوا كتبهم. ومن الله تعالى أستمدّ المعونة لما يقرب إليه بمنه ولطفه.

/ [[ص ٦٩]] الطريقة الأولى: وهي الكلام في وجوب الإمامة عقلاً وإن لم يكن سمع:

الذي يدلّ على ذلك: ما ثبت من كونها لطفاً في التكليف العقلي لا يتمّ من دونها، فجرت مجرى سائر الألفاظ في المعارف وغيرها في أنّه لا يحسن التكليف من دونها.

/ [[ص ٧٠]] فإن قيل: دلّوا على كونها لطفاً لئتمّ لكم ما ادّعيتموه.

قيل له: الذي يدلّ على أنّها لطف: ما علمناه بجريان العادة من أنّ الناس متى كان لهم رئيس منبسط اليد، قاهر عادل، يردع المعاندين، ويقمع المتغلبين، ويتنصف للمظلومين من الظالمين، اتّسقت الأمور، وسكنت الفتن، ودرّت المعاش، وكان الناس مع وجوده إلى الصلاح أقرب، ومن الفساد أبعد. ومتى خلوا من رئيس صفته ما ذكرناه تكدّرت معاشهم، وتغلّب القويّ على الضعيف، وانهمكوا في المعاصي، ووقع الهرج والمرج، وكانوا إلى الفساد أقرب، ومن الصلاح أبعد. وهذا أمر لازم لكمال العقل، من خالف فيه لا تحسن مكالمته.

فإن قيل: الصلاح الذي يحصل للمكلفين عند وجود الرؤساء هو فيما يتعلّق بمصالح الدنيا ومنافعها، وذلك غير واجب على الله تعالى أن يفعلها، لأنّه إنّما تجب عليه المصالح الدنيّة.

قلنا: في وجود الرؤساء مصالح دنيوية وهي كما ذكر السؤال، وفيها أيضاً مصالح دنيّة، لأننا نعلم - على ما بيّنا - عند وجود الرؤساء يرتفع كثير من القبائح: مثل الظلم والبغي، وذلك من مصالح الدّين لا محالة، فالرئاسة واجبة من هذا الوجه لا من الوجه الأوّل.

فإن قيل: كيف يمكنكم ادّعاء العلم الضروري فيما ذكرتموه ومن / [[ص ٧١]] خالفكم في وجوب الرئاسة عقلاً ينازع في

تواتر النقل به، أو دلّ دليل قاطع عليه من ظاهر قرآن، أو اجتمعت الأمة عليه، فأما ما عدا ذلك فإنّه لا يعلمه، وإن اعتقده فإنّما يعتقده اعتقاداً ليس بعلم، فلم يخرج من موجب الدلالة. والشرع يصل إلى من هو في البلاد البعيدة وفي زمن النبيّ أو الإمام بالنقل المتواتر الذي من ورائه حافظ معصوم، ومتى انقطع دونهم أو وقع فيه تفريط تلافاه حتّى يصل إليهم وينقطع عذرهم. فأما إذا فرضنا النقل بلا حافظ معصوم من وراء الناقلين فإننا لا نثق بأنّه وصل جميعه، وجوّزنا أن يكون وقع فيه تقصير أو كتمان لشبهة أو تعمد، وإنّا نأمن من وقوع شيء منه لعلمنا أنّ من ورائه معصوماً متى وقع خلل تلافاه، وهذه حالنا في زمن الغيبة، فإنّا متى علمنا بقاء التكليف وعلمنا استمرار الغيبة علمنا أنّ عذرنا منقطع ولطفنا حاصل، لأنّه لو لم يكن حاصلاً لسقط التكليف أو أظهر الله الإمام ليبيّن لنا ما وقع فيه من الخلل، فلا يمكن التسوية بين نقل من ورائه معصوم وبين نقل ليس من ورائه ذلك، فسقط الاعتراض.

* * *

تلخيص الشافي (ج ١) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):

/ [[ص ٦٣]] فصل في ذكر اختلاف الناس في وجوب الإمامة:

/ [[ص ٦٥]] اختلاف الناس في وجوب الإمامة على وجهين:

فقال الجمهور الأكثر والسواد الأعظم: إنّها واجبة.

وقال نفر يسير شذوذ منهم: إنّها ليست واجبة. ولم يكونوا هؤلاء فرقة مشهورة يُشار إليهم، إنّما هم شذوذ من الحشويّة وغيرهم ممّن لا يُعرفون بشهرتهم.

واختلف من قال بوجوبها على وجهين:

فقال الشيعة بأجمعها وكثير من المعتزلة: إنّ طريق وجوبها العقل، وليس وجوبها بموقوف على السمع.

/ [[ص ٦٨]] وقال باقي المعتزلة وسائر الفرق: إنّها واجبة سمعاً.

ونحن نحتاج أن نبتدئ بالكلام على من خالف في وجوبها أصلاً، وندلّ على أنّها واجبة، ونبيّن وجه وجوبها، فإننا إذا بيّنا وجه وجوبها كان كلامنا عليهم كلاماً على من خالفنا في وجوبها عقلاً وأوجبها سمعاً.

ولنا في الكلام على وجوبها طريقتان:

إحدهما: أن نبيّن أنّها واجبة عقلاً سواء كان هناك سمع أو لم يكن، ثمّ نبيّن أنّها واجبة على كلّ حال ما دام التكليف باقياً.

يقع من الفساد أضعاف ذلك، ولكان يحصل من الظلم أو التعدي ما لم يقع عند وجوده، وهذا كما نقول نحن ومخالفونا: إنَّ ما يقع من الفساد والمهرج والمرج عند بعثة الأنبياء وتنفيذ الرُّسل لولا هم لوقع أضعاف ذلك، وإنَّ بعثتهم لا تخرج أن يكون فيها لطف وإنَّ لم يظهر، وكذلك جوابنا في الرئاسة.

فإن قيل: إنَّ ما اعتبرتموه من دليل العادة يوجب عليكم وجود رؤساء عدَّة، بل يوجب عليكم رئاسة في كلِّ بلد وفي كلِّ محلَّة. ومتى قلت: إنَّ الرئيس واحد، بطل اعتباركم دليل العادة، لأنَّه متى جاز خلُوُّ بلد ومحلَّة من رئيس مع حاجتهم إليه جاز أن يخلو الناس كلُّهم من رئيس وإن كان بهم الحاجة إليه.

/ [[ص ٧٤]] قيل: ما ذكرناه من دليل العادة إنَّما يدلُّ على وجوب رئاسة يصلح الناس عند حصولها، ويفسدون عند ارتفاعها، ولم يدلُّ على عدد الرؤساء، ولا على صفاتهم، بل يحتاج في اعتبار عدد الرؤساء وحصول صفات لهم مخصوصة إلى أدلَّة أُخر. وهذا بحسب ما يكون في المعلوم وعلى ما تقتضيه المصلحة، فإن كانت المصلحة تقتضي وجود رئيس واحد نُصِبَ الواحد، وإن كانت تقتضي نصب عدَّة رؤساء نُصبوا. وهذا يُسقط ما ظنَّوه.

مع أنَّنا ننزل على حكمهم، ونقول بموجب ما ألزماه، فنقول بوجوب وجود رئيس في كلِّ بلد ومحلَّة، لكنَّا نوجب أن يكون من وراء هؤلاء رئيس متى زلَّ واحد منهم أخذ على يده. وإنَّنا نقول ذلك لحصول علَّة الحاجة فيهم أيضاً. وهذه أيضاً إنَّما تُسقط الإلزام.

على أنَّ العقل لا يمنع من نصب رئيس معصوم في كلِّ بلد وكلِّ صقع، وإنَّنا علمنا بالإجماع أنَّ الإمام / [[ص ٧٥]] لا يكون إلَّا واحداً، فأوجبنا له العصمة، ولم نوجبها لمن كان من قبلة من / [[ص ٧٦]] الولاية والأمر، لأنَّهم مرعيون بإمام الكلِّ.

وليس يلزم على ما ذكرناه إذا كان الإمام واحداً وفي بعض أقطار الأرض أن يكون من نأى عنه ولا يمكنه المعرفة بحاله إلَّا بعد زمان طويل أن يكونوا خالين من لطفهم في تكليفهم، وذلك أنَّ المذهب الذي نصرناه يوجب - في أصل التكليف - إقامة أئمَّة عدَّة، وفي كلِّ بلد، وعند كلِّ واحد. ويجوز بعد ذلك أن يستصلح الله من بعد من مستقرَّ الإمام بخلفائه وأمرائه، لأنَّ هذا ممكن في الفرع، وغير ممكن في الأصل.

ذلك، ويُجوز خلُوُّ الزمان من رئيس، وأن يكون الناس مع فقده وارتفاعه كههم مع وجوده وحصوله؟ فلمَّا أن تقولوا: إنَّهم يكابرون فيما يقولون، أو يدعون العلم الضروري فيما ليس فيه العلم الضروري.

قيل: ما ذكرناه من جريان العادة، وأنَّ مع وجود رئيس يقلُّ الفساد ومع عدمه يكثر لا يخالف فيه عاقل، وإنَّما وقع الخلاف ممَّن دفع وجوب الرئاسة: في أنَّ ما ذكرناه لا يستمرُّ ولا يحصل على كلِّ حال، بل يجوز أن تنتقض العادة فيه، ويكون في المستقبل بخلاف الحال. ونحن إذا بيَّنا أنَّ العادة الجارية على وتيرة واحدة في المستقبل وفي الحال سقط خلاف من خالف فيه.

فإن قيل: دلُّوا على استمرار العادة فيما ذكرتموه لئتمَّ غرضكم فيما نحوتموه.

قيل له: إنَّما كان وقوع الفساد والظلم والمهرج والمرج عند فقد الرئيس لكون الناس ممَّن لا يؤمن منهم ذلك، لارتفاع العصمة عنهم وحصول طبائع / [[ص ٧٢]] فيهم تدعوهم إلى نيل الملائد وبلوغ المشتبهات. وإذا كانت حالهم في مستقبل الأوقات كحالهم في الآن في ارتفاع العصمة عنهم، وكونهم على الطباع المخصوصة، يجب أن تكون الحاجة قائمة فيها.

فإن قيل: كيف ادَّعيتم استمرار العادة فيما ذكرتموه وقد علمنا أنَّها تختلف على الأوقات: فتارة يكون الناس عند وجود الرئيس أقرب إلى الصلاح وأبعد من الفساد حسب ما ذكرتموه، وتارة يكونون عند فقده كذلك، / [[ص ٧٣]] ألا ترى أنَّ الناس قد يكونون على حال الاستقامة وارتفاع وقوع الفساد منهم، فإذا نُصِبَ لهم رئيس وقعت الفتن، وتباينت الكلم، ووقع المهرج والمرج؟ وهذا بالصدِّ ممَّا ذكرتموه.

قيل: ما يقع من الفساد عند وجود الرئيس إنَّما يقع لكراهة الناس انتصاب رئيس فيهم بعينه، ونحن لم نقل: إنَّ الناس يصلحون عند وجود كلِّ رئيس، وإنَّما بيَّنا أنَّهم يصلحون عند وجود رئيس ما في الجملة، وهذا حاصل في هذه الحال أيضاً. ألا ترى أنَّه لو انتصب في هذه الحال من مالت قلوب الناس إليه، وقام فيهم من أرادوه، لصلحت أحوالهم وسكنت الفتن فيهم؟ وإنَّما وقع الفساد لما ذكرناه، وهذا غير مخلِّ بحاجة الناس إلى الرئيس في كلِّ حال.

ثم الذي يقع من الفساد عند وجود الرئيس لولاها لم يمتنع أن

العصمة عنه، وليست لطفاً لمن حصلت له، يوجب عليكم أن من حصلت له هذه الصفة من آحاد الأمة لا يحتاج إلى إمام، وكذلك من هو مؤهل للإمامة لا يحتاج أيضاً إلى إمام، لأنه لا شك في حصول العصمة له على قولكم، فإذا قلتم بذلك فهو باطل بالإجماع، لأن الأمة مجمعة على أن الناس بين رجلين: إمّا إمام أو مأموم، فيجب أن يكون كل قول يؤدّي إلى خلافه باطلاً.

قيل لهم: هذا إلزام من لم يراع معنى ما قلناه، لأننا قلنا: إن الرئاسة / [[ص ٧٩]] لطف لمن ارتفعت العصمة عنه في ترك الظلم، والامتناع من موقعة الخطأ من جهته، وحصول الأمن في ترك كثير من القبائح من قبله، وإن من حصلت له الصفة التي ذكرناها من دون الرئاسة وأمن موقعة الخطأ منه من دونها لم يحتاج إلى رئيس يكون لطفاً له في ذلك، لأن من المحال أن يكون الشيء لطفاً في الأمر الحاصل، وإنما يكون لطفاً فيما يقع في المستقبل. ولم نقل: لا وجه للحاجة إلى الإمام إلا ارتفاع العصمة، بل لا يمتنع أن تكون هاهنا وجوه أخر لمن حصلت له العصمة، يحتاج لأجلها إلى إمام. وهذا يسقط ما اعترضوه.

على أنه لا يمتنع أن يكون الإمام لطفاً للمعصومين من رعيته بأن يصيروا معصومين، لمكانه وللخوف من تأديبه وردعه، فإذا كان كذلك فجهة الحاجة فيهم أيضاً ثابتة على كل حال. وإذا علمنا أن كل من عدا الإمام مأموم، وللإمام عليه طاعة، علمنا أنه احتاج إليه، لكونه لطفاً له، ولمكانه دخل في كونه معصوماً.

هذا إذا لم تتقدّر جهة أخرى يحتاج لأجلها إلى الإمام، فإن تقدّرت جهة أخرى فالأمران معاً جائزان على حد سواء.

* * *

[[ص ٨١]] فإن قال قائل: فما تقولون في الرئاسة التي أوجبتوها أهي لطف في سائر التكاليف أم هي لطف في بعضها؟ فإن قلتم: إنّها لطف في جميع التكاليف جاز أن يكون لتكاليف الإمام، وإن قلتم: إنّها لطف في بعض / [[ص ٨٢]] التكاليف جاز أن لا يكون لطفاً في سائرها. وهذا يبطل في كونها لطفاً أصلاً.

قيل له: الذي نقطع على أن الرئاسة لطف فيه هي أفعال الجوارح من الظلم والغشم والتغلب على الغير، لأن هذه الأشياء ممّا يقل بوجودها ويكثر بارتفاعها، وأفعال القلوب فيجوز أن يكون أيضاً لطفاً فيها في من ليس بإمام. فأما نفس الإمام فنقطع

فإن قيل: أليس في البلدان البعيدة عن مقر الإمام ما يبلغ في البعد إلى حد لا يمكن معه معرفة هذا الإمام المنصوب، فكيف يقع الاستصلاح لهم بأمرائه وخلفائه مع هذه الحال؟

قلنا: إن انتهت الحال في البعد إلى ما ذكرتم وجب نصب من له صفة الإمام هناك.

فإن قيل: هذا يقتضي تجويز أئمة كثيرين فيما نأى عنّا من البلاد في هذا الوقت.

قلنا: إن كانت شريعة نبينا (عليه وآله السلام) لازمة لكل من على وجه الأرض، ولكل مكلف من البشر قريب وبعيد، وفي تخوم الأرض، فلن يجوز أن يكون مكلفاً لذلك إلا وأخبارنا متصلة به، والحجة بمعجزات نبينا ﷺ وشريعته قائمة عليه. وإذا اتصلت - ولو في مدة طويلة - أخبارنا به لزم الاقتداء بمن ينصبه من الأمراء، كما يلزم الانقياد إلى هذا الشرع. وإن / [[ص ٧٧]] جاز أن يكون على حذب الأرض وفي تخومها من لا تتصل أخبارنا به وهو كل مكلف، جاز أن ينصب له إمام وأئمة، فإن الذي اقتضاه الإجماع أن لا إمام في هذا الشرع - ولمن يجري مجرانا ونعرف أخباره ويعرف أخبارنا - إلا واحداً، أمّا من ليس هذه حاله فهو كالملائكة والجن، فلذلك / [[ص ٧٨]] نظر، والقطع على أحد الأمرين منه مشكوك فيه، والشك فيه لا يحل بما تكلمنا عليه ونصرناه.

فإن قيل: فما تقولون في هذه الرئاسة التي ذكرتموها أهي لطف لجميع المكلفين أم لبعض المكلفين؟ فإن قلتم: إنّها لطف لجميع المكلفين، لزم أن يكون للرئيس رئيس، فيؤدّي إلى ما لا نهاية له من عدد الرؤساء، وهذا محال. وإن قلتم: إنّها لطف لبعض المكلفين، قيل لكم: فإذا جاز خلوه بعض المكلفين من رئيس جاز خلوه الكل، وهذا يبطل كونها لطفاً أصلاً.

قيل لهم: الذي نقوله في ذلك: إنّ الرئاسة لطف لمن لا يؤمن منه ووقوع الخطأ والظلم، فكل من حصل على هذه الصفة احتاج إلى إمام يكون لطفاً له في الامتناع من القبائح، ومن حصل على ضدها من حصول العصمة له لم يحتاج إلى إمام يكون لطفاً له في الامتناع من موقعة الخطأ من الظلم وغيره منه، والإمام ليس ممن حصلت له هذه الصفة، بما يستدل عليه من بعد، فاستغنى بحصولها عن إمام يكون من ورائه. وهذا يسقط ما ظنوه.

فإن قيل: إن ما ذكرتموه من أن الرئاسة لطف لمن ارتفعت

ثانٍ. والوجه الذي يقطع أن لا يكون الإمام لطفاً له في جميع تكاليفه، حصول العصمة له، وهذا قائم في الإمام الأول. أو أن نقول: يحسن تكليف إمام وإن كان من لطفه إمام ثانٍ، فنكون مجوّزين لمنع اللطف في التكليف، وهذا باطل. ثم هو أيضاً مسقط لأصل التعليل في إيجاب الحاجة إلى إمام، لأننا إننا أوجبناها لكونها لطفاً، وإذا لم يجب اللطف على هذا القول / [[ص ٨٤]] لم يحتج إلى إمام أصلاً، وهذا بيّن الفساد.

فإن قال قائل: جملة ما تقطعون على أن الإمام لطف فيه هو ما يردع المكلف من تأديب الإمام وعقابه عن مواقعه من أفعال الجوارح، وهذا يوجب أن يكون الناس ملجئين إلى فعل الواجب وترك القبائح، وهذا يُسقط التكليف أصلاً.

قيل له: ليس يبلغ خوف الناس من أدب الإمام ورهبتهم من عقابه إلى حدّ الإلجاء، لأننا نرى بعضهم قد يواقع القبيح مع وجود الإمام وانبساط يده وقوة سلطانه، ولأننا نجد من يمتنع منه في حال وجود الأئمة يستحقّ بذلك المدح من العقلاء، وليس يجوز أن يستحقّ المدح فيها يكون ملجأً إليه. ولو أيقنا في هذا الموضوع أن يكون المكلفون ملجئين إلى فعل الواجب لأجل الخوف من الإمام للزمكم أن يكونوا ملجئين عند حصول المعرفة لهم باستحقاق العقاب.

فإن قلتم: إنّه قد يترك المكلف عند المعرفة باستحقاق العقاب الفعل لقبحه وتكون هذه المعرفة داعية لهم إلى ذلك.

قيل لكم: وكذلك ليس يمتنع أن يترك الناس القبائح عند وجود الإمام وانبساط أيديه، للوجه الذي وجب عليهم تركها، ويكون الإمام داعياً ومستهدلاً. وهذا يُسقط ما ظنوه.

فإن قيل: إذا قلتم: إن الإمامة لطف من حيث كان المكلف يكون عندها أقرب إلى الطاعة وأبعد من المعصية، وأجريتموها مجرى المعرفة في ذلك، ثم قلتم: إن الإمام بعصمته استغنى عن إمام، قيل لكم: فيجب على هذا أن يكون بعصمته يستغنى عن المعرفة، وإذا كانت العصمة غير مغنية له عن وجوب المعرفة عليه فما الذي يمنع أن يكون حصولها أيضاً للإمام / [[ص ٨٥]] غير مغنٍ له عن إمام آخر؟ فيعود الأمر إلى ما ذكرناه أولاً من وجود أئمة لا نهاية لهم، أو إسقاط وجوب المعرفة عنه، وكلا الأمرين باطل بالاتفاق.

قيل له: نحن لم نوجب المعرفة على جميع المكلفين من حيث

على أنّها ليست لطفاً له لاستغنائه عن إمام. فأما من هو مأموم فيجوز أن يكون لطفاً له في سائر التكاليف مما يصحّ أن يكون لطفاً.

وليس إذا قلنا: إن الرئاسة لطف في بعض التكاليف يلزمنا أن لا يكون لطفاً في سائرهما، لأن الألفاظ تختلف بحسب الأحوال والأوقات، وبحسب المكلفين. ألا ترى أن منها ما هو لطف في سائر الأحوال مع بقاء التكليف مثل المعارف، ومنها ما هو لطف في حال دون حال مثل الشرعيّات من الصلاة والزكاة والصوم، لأنّها تختلف باختلاف المكلفين؟ وكذلك خلق الأولاد، وإعطاء الأموال وسلبها إنّها يكون لطفاً بحسب ما يكون في المعلوم. ولا ينبغي أن تقاس الألفاظ بعضها على بعض.

وإذا كان الأمر على ما قلنا لم يلزم أن يكون من لطف الإمام إمام آخر، ولا أن لا يكون لطفاً لمن ليس بإمام، بحسب ما ذكره السائل.

على أنّنا نقطع على أنّه لا يجوز أن يكون الإمام لطفاً لنا في نفس المعرفة / [[ص ٨٣]] بالإمام الذي هو لطف لنا في فعل كثير ممّا وجب علينا فعله، والامتناع من كثير ممّا يجب علينا الامتناع منه، لأنّه لو كان لطفاً في ذلك لقبح تكليفنا، لأنّه كان يجب من ذلك وجود ما لا نهاية له من الأئمة، لأنّه إذا كان من لطف المعرفة بالإمام إمام، ومن لطف معرفته إمام آخر - والكلام في إمامته كالكلام فيه -، فكان ذلك يؤدّي إلى ما أنكرناه من وجود أئمة لا نهاية لهم، فيجب إذاً القطع على أن الإمام لا يجوز أن يكون لطفاً في نفس معرفة الإمام لما قلنا.

فإن قيل: قد مضى في كلامكم جواز أن يكون الإمام لطفاً في سائر التكاليف لمن ليس بإمام، وامتناعكم أن يكون لطفاً فيها لعين الإمام، فما الذي دعاكم إلى الفرق بين التكليفين؟ وهلاّ سوّيتم بينها في تجويز أن يكون الإمام لطفاً في جميعها؟

قيل له: إنّنا جوّزنا أن يكون الإمام لطفاً في سائر التكاليف لمن ليس بإمام من حيث لم يكن مؤدّياً إلى فساد، ولا إلى أمر يوجب إسقاط نفس التكليف، وذلك أنّنا إذا جوّزنا ذلك نصب الله تعالى لهم إماماً يكون لطفاً في سائر تكاليفهم، فيحسن حينئذٍ تكليفهم. ولو جوّزنا مثل ذلك في تكاليف الإمام للزم أن يكون محتاجاً إلى إمام آخر، والكلام في إمامته كالكلام فيه، فيؤدّي إلى وجود ما لا يتناهى من الأئمة، أو القطع إلى إمام لا يكون من تكليفه إمام

فإن قيل: أليس في الألف ما يكون له بدل، ويكون غيره يقوم مقامه في كونه لطفاً؟ فما المانع أن يكون فيها ما يقوم مقام الإمامة؟ فيحسن التكليف من دونها إذا فعل الله تعالى ما يقوم مقامها من اللطف.

قيل له: إنَّما يتمُّ ما ذكرتموه من السؤال لو صحَّ أن يكون في الألف ما يقوم مقام الإمامة حتَّى يحسن التكليف من دونها. وعندنا أن الأمر بخلاف ذلك، لأنَّنا قد علمنا أنَّه لا يقوم شيء من الألف مقامها. وهذا يُسقط ما توهموه.

فإن قيل: إذا جاز أن يقوم للحجج والأئمَّة في باب اللطف والامتناع من القبائح غير الإمام مقام الإمام، فلم لا يجوز مثل ذلك في غير الحجج والأئمَّة؟ وألا جاز أن يعلم الله ذلك في سائر المكلفين أو أكثرهم، فيستغنوا عن الإمام / [[ص ٨٨]] كما استغنت الأئمَّة؟

قيل له: ليس يمتنع أن يعلم الله تعالى من حال بعض المكلفين ممن ليس بإمام أنَّه لا يختار شيئاً من القبيح عند بعض الألف التي ليست بإمامة فيفعل به ذلك، ويكون معصوماً لا يحتاج إلى إمام من هذا الوجه، غير أن الذي لا نُجوزُه هو أن يكون في المعلوم أن غير وجود الأئمَّة والرؤساء يقوم في لطف من يجوز عليه من المكلفين فعل القبيح، ولم يؤمن من الفساد والافتتان، مقام وجودهم حتَّى يكونوا عنده أقرب إلى فعل الواجب وأبعد من فعل القبيح، كما يكونون كذلك عند وجود الأئمَّة. والذي يمنع من هذا علمنا بأنَّ الناس على طريقة واحدة يفسدون ويفتنون عند فقد الأئمَّة ويصلحون ويستقيمون عند وجودهم. ولو كان ما أُلزمنه جائزاً لم يكن العلم الذي ذكرناه حاصلًا على الحد الذي هو عليه، بل كان يجب أن نُجوز كون الناس مع فقد الأئمَّة على حال السداد والصلاح، كههم مع وجودهم. وفي القطع على بطلان هذا دلالة على أنَّه ليس في الجائز أن يقوم مقام الأئمَّة فيها ذكرناه غيرهم.

فإن قيل: أليس قد قال بعض من أوجب باللطف بأنَّه يحسن التكليف عند فقد اللطف إذا كان فعل ما يكلف من الطاعة يستحقُّ عليه من الثواب أضعاف ما يستحقُّ عليه مع وجود اللطف؟ فما المانع أن يكون التكليف مع فقد الإمام أشقَّ، ويستحقُّ عليه من الثواب أضعاف ما يستحقُّ عليه مع وجوده، فيحسن التكليف على بعض الوجوه، وإن لم يكن هناك إمام؟

كانت لطفًا فحسب، وإنَّما نوجبها تارةً لكونها لطفًا، وتارةً نوجبها من حيث كان لا يتمُّ شكر المنعم إلَّا بها، فالإمام لو حصلت له العصمة من دون المعرفة لم يجب سقوط المعرفة عنه من حيث لم يسقط وجوب شكر المنعم عنه على حال.

وأيضاً فقد علمنا - ضرورةً من دين النبي ﷺ - أن العبادات الشرعيَّة واجبة على جميع من تكاملت شروطه، ونحن نعلم أن هذه العبادات لا يصحُّ وقوعها قرينةً، وعلى الوجه الذي وجبت عليه من جاهل بالله تعالى، أو غير عالم بالله تعالى وبصفاته وبالنبي ﷺ. وهذا أوضح دلالة على وجوب المعرفة، لأنَّ ما لا يتمُّ الواجب إلَّا به واجب مثله.

وليس لأحد أن يقول: إنَّ هذه / [[ص ٨٦]] العبادات قد تسقط عن كثير من العقلاء لأعدار، فيجب أن تسقط المعرفة لسقوطها، وذلك أنا نرجع في ثبوتها على من سقطت عنه العبادات إلى دلالة أخرى، وهي أن الأئمَّة مجمعة على أن سقوط فرض المعرفة غير تابع لسقوط فرض العبادات، لأنَّ من ذهب إلى الضرورة لا يجعل فرضها ثابتاً أصلاً، فكيف يجعل تابعاً لسقوط العبادات؟ ومن ذهب إلى أنَّها اكتساب لا شبهة في قطعه على وجودها، وأنَّها لا تتبع في الزوال زوال العبادات. والقائل بأنَّها تقع بالطبع لا يخالف هذا أيضاً. فسقط الاعتراض بهم على كلِّ حال.

ومن قال: إنَّه لا وجه لوجوب المعرفة إلَّا كونها لطفًا، فله أن يُفرِّق بينها وبين الإمامة بأن يقول: يستحيل أن يدخل الإمام في أن يكون معصوماً من دون حصول المعرفة له، لأنَّ المعصوم هو الذي يفعل جميع الواجبات عليه، وإذا كان من جملة الواجبات عليه المعرفة فكيف نقول: إنَّه حصل معصوماً وإن لم يفعل / [[ص ٨٧]] المعرفة؟ وليس كذلك الرئاسة، لأنَّه ليس بمستحيل أن يكون المكلف يختار فعل جميع ما يجب عليه وإن لم يكن من ورائه إمام، لأنَّه لا تعلق لفعله هو بوجود غيره حتَّى يستحيل حصوله من دونه.

ولو قدرنا أن يكون الإمام يحصل معصوماً وفاعلاً لجميع ما وجب عليه من دون المعرفة لما وجبت عليه المعرفة، ولما رأيت الأئمَّة مجمعة على وجوب المعرفة على الإمام، وتسويتها في ذلك بينه وبين غيره من المكلفين، علمت استحالة دخوله في أن يكون معصوماً من دونها. وإذا كان الأمر على ما ذكرناه سقط ما اعترضوا به.

هذا اللطف فأنتم بين أمرين: إمّا أن تقولوا: إنّه يحسن التكليف مع ارتفاع اللطف، قيل لكم: إذا حسن التكليف مع ارتفاع اللطف، فبأن يحسن مع ارتفاع ما لا يتمُّ اللطف إلا به أولى، وهو وجود الإمام، وإمّا أن تقولوا بإسقاط اللطف، فيجب أن تُعذروا المكلفين فيما يقع منهم من الظلم والتعدي، وهذا لا يقوله مسلم.

قيل له: تصرّف الإمام وأمره ونهيه متى ارتفع لا يلزم على ذلك سقوط التكليف، لأنّه إنّما ارتفع لعلّة ترجع إلى المكلفين، وهم قادرون على إزاحتها، وهي إخافتهم وظلمهم إيّاه وتغلّبهم على موضعه. ولو أطاعوه وأذعنوا له وعزموا على الانقياد له لظهر وتصرّف وأمر ونهى، وحصل حينئذٍ ما هو لطف لهم، ومتى لم يحصل فإنّما أتوا ذلك من قبل نفوسهم، وهم قادرون على إزاحة ذلك.

وليس كذلك وجوده، لأنّه متى لم يكن موجوداً، لم يتمكّنوا من إيجاده ولم يقدرُوا على تحصيله، يكونوا قد أتوا في لطفهم من قبل الله تعالى. وإذا كان الأمر على ما بيّناه بأنّ الفرق بين ارتفاع تصرّف الإمام وبين ارتفاع وجوده، فإن قيل: فما السبب المانع من ظهوره والمقتضي لغيبته؟

* * *

[[ص ١٠٨]] فإن قال قائل: فما تقولون إذا علم الله تعالى أنّه ليس في المقدور من يصلح للإمامة، ولا من يقوم بأعبائها ويتحمّل شرائطها أيحسّن حينئذٍ التكليف أم لا؟ فما القول في ذلك؟

قيل له: متى كان المعلوم ما ذكرتم فإنّه لا يحسن التكليف، لأنّه يصير التكليف قبيحاً، والتكليف إذا حصل فيه وجه من وجوه القبح قبح.

فإن قيل: ولم قلتم: إنّه يقبح هذا التكليف؟ وهلاً قلتم: إنّه يجري مجرى من لا لطف له في التكليف، فيحسن تكليفه لا محالة؟ قيل له: الفرق بين هذا وبين من علم أنّه لا لطف له في تكليفه واضح، وذلك أنّ هذا تكليف له لطف، وإنّما لم يحسن فعله لشيء إلى حكمة الباري تعالى. ألا ترى أنّ لطف المكلف هو التصرّف الذي يكون عند وجوده أقرب إلى الصلاح وأبعد من الفساد، سواء حصل هذا التصرّف من جهة معصوم أو غير معصوم، فإنّه تنزاح علّة المكلف به. ولمّا كانت علّة الحاجة إلى الإمام حاصلة في كلّ من ليس بمعصوم أحوجناه أيضاً إلى إمام لئلا يعود بالنقض.

/ [[ص ٨٩]] قيل له: الذي نختاره في هذا الموضع أنّه إذا كان للمكلف لطف في فعل ما كُلف لا يحسن تكليفه إلا بعد حصول ذلك اللطف، وإن كان يستحقُّ على فعل ذلك من الثواب أضعاف ما يستحقُّ عليه مع وجود اللطف. وإذا كان هذا مذهبنا سقط عنّا هذا السؤال. ومن اختار من أصحابنا ذلك المذهب فله أن يقول: أنا إنّما أجوز التكليف من دون اللطف إذا كان ارتفاع اللطف لا يكون سبباً في وقوع الفساد، فأما إذا كان ارتفاع اللطف هو السبب للفساد فإنّي لا أجوزّه، وقد علمت أنّ وقوع الفساد عند فقد الرؤساء سبب ذلك عدمهم، فيجب أن لا يجوز التكليف من دونهم.

فإن قيل: فما تقولون في هذا الرئيس الذي ذكرتم أنّه لطف أذاته هي لطف للمكلفين أم تصرّفه وأمره ونهيه؟ فإن قلتم: ذاته هي اللطف، قيل لكم: فما الفرق بين ذاته وذات غيره؟ وإن قلتم: تصرّفه وأمره ونهيه هو اللطف، قيل لكم: كيف يمكنكم ادّعاء ذلك وهو لم يوجد من سنين كثيرة عندكم؟ وهلاً ذلكم ذلك على أنّ الرئاسة ليست لطفاً أصلاً؟

قيل له: الذي نقول في ذلك: إنّ تصرّف الإمام وأمره ونهيه وزجره ووعدده ووعيده هو اللطف، وإنّما أوجبنا وجوده من حيث لم يتمّ هذا التصرّف إلا به، فجرى مجراه في تمام حصول شرائط التكليف.

وما ذكره السائل: من أنّ تصرّف الإمام مرتفع عندكم، فليس بصحيح، لأنّ الرئيس الذي دللنا على كونه لطفاً لم يرتفع، وإنّما ارتفع التصرّف المخصوص الذي هو تصرّف الإمام المعصوم الذي له صفات مخصوصة. ونحن لم نستدلّ بدليل العادة على أنّ تصرّف الإمام المعصوم هو اللطف، وإنّما نستدلّ على أنّ تصرّفاته لطف في حقّ المكلف. وإذا صحّ ذلك بيّناً بعد / [[ص ٩٠]] ذلك أنّ هذا التصرّف لا بدّ وأن يستند إلى من بخلاف صفات هؤلاء المكلفين بأدلة أخرى، وإنّما كان يلزم ما ذكره السائل لو جعلنا دلالة وجوب الرئاسة هي الدلالة على وجوب صفاته، فأما ونحن لم نفعل ذلك فقد سقط الاعتراض بما قالوا.

فإن قال قائل: إذا قلتم: إنّ تصرّف الإمام وأمره ونهيه هو اللطف، ثمّ بيّنتم بعد ذلك أنّ هذا التصرّف لا بدّ أن يكون مستنداً إلى من له صفة مخصوصة بدليل آخر حسب ما قلتموه، فقد عاد الأمر إلى أنّ التصرّف المخصوص هو اللطف، فإذا ارتفع

فإن قيل: أليس قد علمنا أن الإمام لا يصلح أن يُغيّر حال المكلفين في القدرة والآلة والعقل ونصب الأدلة وسائر وجوه التمكين؟ لأنه لا بدّ من كونها حاصلة، وإذا صحّ ذلك فما الذي يمنع من أن يستدلّوا بها، فيعلموا ما كُلفوه، ويقوموا به مع الإمام؟ وهلاً كان حالهم مع فقده كحالهم مع وجوده؟ لأنّ مع وجوده إنّما يستفيدون المعارف والعلوم بالنظر والأدلة، وذلك ممكن مع عدمه.

يقال لهم: قد ذكرتم في أوّل السؤال ما إذا سلّمنا لكم لم يضرنا ولا ينفعكم، ثمّ أدخلتم فيه ما فيه إبهام ولبس، فيحتاج أن نُفصّله وتبيّن قولنا فيه:

أمّا ما ذكرتموه من أن الإمام لا يُغيّر حال المكلفين من القدرة والعقل ونصب الأدلة، فهو على ما ذكرتم، ثمّ أدخلتم فيه قولكم: إن سائر وجوه التمكين لا بدّ أن تكون حاصلة. وهذا لا يُسلّم، لأنّ عندنا أن التمكين عبارة عن التكليف الذي حصل فيه جميع ما ينزاح به علة المكلف من القدرة والآلة واللفظ، وإذا كان الإمام لطفاً في بعض التكليف على ما قدّمناه فقبل حصوله محال أن نقول: قد حصل وجوه التمكين كلّها.

ثمّ لو جاز لهم / [[ص ١١١]] أن يلزمونا ما ذكرناه لجاز لبشر، ومن نفى اللطف أن يقول لهم: أليس علة المكلف مزاحة في حصوله القدرة والآلة ونصب الأدلة، وهو متمكّن من الاستدلال؟ فلمّ أوجبتم بعد هذا ما ادّعيتموه أنّه لطف؟ فكلّ ما أجابوا به فهو جوابنا.

وإنّما ذكرنا ما قلناه لأنّ كلامنا في هذه الطريقة مع من أوجب اللطف ووافقنا في وجوبه، وادّعى أنّ الإمامة ليست لطفاً، فأما من نفى اللطف جملةً فالكلام بيننا وبينه يكون في إيجاد اللطف، ثمّ بيان أن الإمامة لطف.

فأمّا قولهم: وإذا كان الأمر على ما قلناه جاز أن يستدلّوا فيعلموا ما لا يعلمونه، فلا يخلو من أن يريدوا به أن يعلموا ما طريقه العقل بمجردّه، فإنّ أرادوا ذلك فقد بيّننا فيما تقدّم أنّ لا نوجب الإمامة لهذا الوجه، وأنّ هذا الوجه ممّا لا يُقطع على كون الإمام لطفاً فيه، وإنّما نوجه من حيث كان لطفاً في الامتناع من القبائح حسب ما ذكرناه، وإنّ أرادوا بقولهم أن يستدلّوا فيعلموا ما طريقه السمع، فنحن نبيّن في الطريقة الثانية أنّ مع فقد الإمام لا طريق إلى حصول العلم في السمعيات، وأنّه لا يكفي في إزاحة علة المكلف حصول الشريعة فحسب، وأنّه لا بدّ من حافظ يكون

وتكليف الإمامة لمن ليس بمعصوم إنّما لم يحسن بشيء يرجع إلى حكمته تعالى، لأنّه متى كلفه الإمامة فلا بدّ من أن يأمر بتعظيمه وتبجيله وأتباع قوله والانقياد لأمره ونهيه، ومتى لم يكن معصوماً قبح هذا، لأنّه لا يجوز تعظيم من لا يؤمن من جهته القبائح بالإطلاق، والمصير إلى قول من لا يؤمن أن يكون المصير إليه استفساداً. فعلم أنّ هذه العلة المانعة من هذا التكليف راجعة إلى المكلف تعالى دون غيره. وجرى ذلك مجرى من تعلق لطفه بفعل ظلم في مقدور البارئ تعالى / [[ص ١٠٩]] في أنّه لا يحسن تكليفه، لأنّ المكلف تنزاح علته بفعل الظلم كما تنزاح علته بفعل العدل، وإن كان كلّ واحدٍ منهما يقوم مقام الآخر فيما يرجع إليه. وإنّما لم يحسن فعل الظلم لما يرجع إلى حكمته تعالى. ولمّا كانت العلة راجعة إليه تعالى وجب إسقاط التكليف.

على أنّ هذا السؤال يسقط على ما قدّمناه، لأنّه متى فرضنا أنّه ليس هناك معصوم تنقطع الحاجة إلى معصوم آخر عنده، كانت علة الحاجة قائمة، واحتاج إلى رئيس آخر. والكلام في رئيسه كالكلام فيه، فيؤدّي ذلك إلى ما لا نهاية له، أو القطع عند رئيس غير معصوم، وله لطف لا يفعل به. وكلاهما فاسدان، فسقط السؤال.

فإن قال قائل: أليس حكيتم عن بعض مشايخكم أنّ اللطف متى تعلق بفعل المكلف أو غيره من المكلفين، وعلم أنّه لا يحصل، فإنّه يحسن التكليف، فهلاً قلتم بجوازه هاهنا؟ لأنّ اختيار العصمة هو شيء يرجع إلى المكلف، لأنّ معناها هو أن لا يختار فعل شيء من القبائح، وأنّه يفعل جميع الواجبات عليه، وهذا راجع إليه، فيجب أن تُجوزوا على هذا المذهب التكليف، وإن لم يكن هناك إمام معصوم؟

قيل له: لا يلزم ما ذكرتموه على هذا المذهب، لأنّ من اختار هذا الجواب في الموضوع الذي ذكرناه يقول: إنّ التكليف الذي له لطف من فعل المكلف أو غيره من المكلفين وعلم أنّه لا يحصل، ليس هناك وجه من وجوه القبح يمنع من تكليفه، والتكليف الذي تصرّف الإمام لطف فيه، وعلم أنّه ليس هناك من يقوم بأعبائها، يقبح لا لما ذكرناه من الوجه بل لوجه آخر. والذي يقبح لأجله هذا التكليف، وهو ما يرجع إلى حكمة البارئ تعالى من حيث لا يحسن تكليف الإمامة من ليس على صفات مخصوصة، ومتى كلف من ليس على / [[ص ١١٠]] هذه الصفات كان سفيهاً، فبان الفرق بين الأمرين.

الغيبة/ الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ١٤]] والذي يدلُّ على وجوب الرئاسة ما ثبت من كونها لطفاً في الواجبات العقلية فصارت واجبة، كالمعرفة التي لا يُعزى مكلف من وجوبها عليه، ألا ترى أن من المعلوم أن من ليس بمعصوم من الخلق متى خلوا من رئيس مهيب يردع المعاند ويُؤدب الجاني، ويأخذ على يد المتغلب، ويمنع القوي من الضعيف، وأمنوا ذلك، وقع الفساد، وانتشر الحيل، وكثر الفساد، وقُلَّ الصلاح، ومتى كان لهم رئيس هذه صفته كان الأمر بالعكس من ذلك، من شمول الصلاح وكثرته، وقلة الفساد ونزارته؟ والعلم بذلك ضروري لا يخفى على العقلاء، فمن دفعه لا يحسن مكالمته.

وأجبنا عن كل ما يُسأل على ذلك مستوفى في (تلخيص الشافي) و(شرح الجمل) لا نُطوّل بذكره هاهنا.

* * *

المقنع في الإمامة/ عبيد الله السُّدَّابادي (ق ٥هـ):

/[[ص ٤٧]] فصل في منفعة وجود الإمام:

إنَّ وجود الإمام لطف من الله تعالى لعبيده، لأنَّه بكونه بينهم يجتمع شملهم ويتصل جملهم، ويتنصف الضعيف من القوي، والفقير من الغني، ويرتدع الجاهل، ويتيقظ الغافل. فإذا عُدِمَ بطل الشرع وأحكام الدين، كالحجِّ، والجهاد، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وجميع أركان الإسلام، إلا أن يكون الإمام خائفاً على نفسه، فقد ظهر عذره.

* * *

الياقوت في علم الكلام/ إبراهيم بن نوبخت (ق ٥ أو ٦):

[[ص ٧٥]] الإمامة واجبة عقلاً، لأنَّها لطف يُقرَّب من الطاعة ويُبعد من المعصية، ويختلُّ حال الخلق مع عدمها. وقد ذكر أصحابنا فيها وجوهاً من إرشاده إلى الصنائع وتمييز الأغذية من السموم وغير ذلك.

* * *

غنية النزوع (ج ٢)/ ابن زهرة الحلبي (ت ٥٨٥هـ):

/[[ص ١٤٧]] الفصل الأول: في الكلام في الإمامة:

الإمامة تجب عندنا عقلاً بشرطين: ثبوت التكليف العقلي، وارتفاع العصمة عن المكلفين.

وقلنا ذلك لأنَّنا قد علمنا ضرورةً باختبار العادات أن وجود

من ورائها ليسكن المكلف إلى وصول ما يتعلَّق به من الطاعة، ونُشيع القول فيه إن شاء الله تعالى.

فإن قالوا: يصحُّ من القديم تعالى أن يزيح علة المكلفين بغير الإمام، ويفعل ما يقوم مقامه. فإن قلت: نعم، فقد بطل قولكم بوجوب الإمامة في كلِّ حال، وإن قلت: لا، فقد جعلتم للإمام من القدرة ما لم تجعلوه لله تعالى، وهذا فيه ما فيه.

قيل له: ما أبين فساد هذا الكلام، وأقبح صورة المتعلِّق به، لأنَّه ظنَّ مَنْ قال: إنَّ علة المكلف إذا لم تنزح إلا بالإمام ولم يبق فيها غيره مقامه، /[[ص ١١٢]] إنَّ ذلك وصف له بالقدرة على ما لا يقدر الله تعالى عليه. وكيف يظنُّ ذلك من مذهبه المعروف في اللطف أنَّه لا يمتنع أن يعلم الله تعالى أن شيئاً يصلح المكلف عنده لا يقوم غيره في جميع الأشياء في مصلحته مقامه؟

ولو أن قائلًا قال له في المعرفة وهي أحد الألفاظ عندهم: إذا قلت: إنَّ غير المعرفة من جميع الأشياء لا يقوم في المصلحة مقامها، فقد جعلتم للمعرفة من الحظِّ والقدرة في صلاح المكلف ما لم تجعلوا لله تعالى، ما كان يكون جوابه؟

وما يظنُّ أن قائل هذا يستحقُّ عنده جواباً، بل يكون مكان جوابه التعجُّب من غفلته والتنبيه له على رقدته، والحمد لله تعالى على التنزيل من منزلته. وهذا القدر كافٍ في إسقاط هذه الشبهة. فإن قيل: أليس لو خلق الله تعالى مكلفاً واحداً يجوز عليه القبائح، ما كان يحتاج إلى إمام يمنعه من وقوع الظلم وغيره؟ لأنَّه ليس هناك من يظلمه.

قيل له: الإمام لطف فيما يتعدى إلى غير المكلف من الظلم وغيره، ولطف فيما لا يتعداه، وإن كان لا يؤمِّن من جهته، لأنَّنا نعلم أن من خلق وحده يجوز منه فعل العبث والكذب من أفعاله، والإمام لطف فيها. ووجه اللطف في ذلك ظاهر، فلا بدَّ من أن تكون علته مزاحة في التكليف، وإن كان اللطف في شيء واحد. وقد أُجيب عن ذلك بأن قيل: إذا خلقه الله وحده بلا إمام لا يمتنع أن يعزم على فعل القبيح والظلم متى تمكَّن من ذلك إذا خلق الله معه غيره. فإذا كان له إمام يعلم أنَّه يأخذ على يده ويردعه عن ذلك، داعياً له إلى الكفِّ عن هذا العزم والامتناع منه إمَّا بأن لا يعزم أصلاً أو بأن يقلَّ ذلك منه، وعلى الأمرين معاً فالحاجة قائمة إلى الإمام. وهذا أيضاً وجه قريب.

* * *

على أنه يلزم المخالف مثل ذلك في المعرفة بالله تعالى، فمهما أجابوا به قبلوا بمثله.

ولا يلزم على ما ذكرناه أن يكون المكلفون في حالة الغيبة غير مزاحي العلة في التكليف، وأن يسقط عنهم تكليف ما للإمامة لطف فيه، لأن من أخاف الإمام من أعدائه ومنكري إمامته فأحوجه عليه السلام إلى الاستتار تحزناً من المصرة لم يحصل لطفه بتصرف الامام لأمر يرجع إليه لا إلى مكلفه سبحانه.

فلا يجب والحال هذه أن يسقط عنه تكليف ما للإمامة لطف فيه، كما لا يجب سقوط تكليف ما العلم باستحقاق الثواب والعقاب لطف فيه عمّن جهل ذلك من حيث أتى في فقد المعرفة بهما من قبل نفسه.

وكذلك سائر العبادات الشرعية كالصلاة وغيرها، فإن عصيان المكلف بتركها لا يسقط عنه تكليف ما فعلها لطف فيه من حيث كان فوت انتفاعه بهذا اللطف عائداً إليه، كذلك في مسألتنا.

/ [[ص ١٥٠]] وأما أولياء الإمام العالمون بوجوده القاطعون على إمامته وفرض طاعته، فلطفهم به حاصل في حال غيبته، لأن معنى قولهم: إنه غائب عنهم لا يعرفون شخصه بعينه ولا يميزونه من غيره، ولا يعنون بذلك أنهم في جهة وهو في غيرها بحيث لا يشاهدتهم ولا يعرف أخبارهم.

فهم والحال هذه مردودون عن القبائح به، كما لو كان ظاهراً، لتجوزهم في كل حال أن يظهر لهم، بل حالة الغيبة أجزء، لأنه إذا ظهر تميز شخصه وتعيين مكانه فأمكن الاحتراز منه، وليس كذلك إذا كان غائباً.

ولا يلزمنا إذا سوّينا بين الغيبة والظهور في إزاحة العلة في تكليف أوليائه أن يكونوا أغنياء عن ظهوره، لأن لهم في ظهوره عليه السلام فوائد كثيرة سوى ما ذكرناه.

منها: إزالة دول الظالمين المخيفين لهم، ورفع جورهم بعدله. ومنها: التمكّن من الأمر بكل معروف، والنهي عن كل منكر، وجهاد الكفار.

ومنها: سهولة التكليف الشرعي ببيانه، وسقوط كلفة النظر الشاق في الطرق الموصلة اليه في حال غيبته.

ومنها: براءة الذمم من الحقوق الواجبة له في الأموال المتعدّرة إيصالها إليه مع الغيبة.

الرئيس المنصف المهيب، النافذ الأمر، الموهوب السطوة، الآخذ على يد السفیه والجاهل، المنتصف للمظلوم من الظالم، يرتفع عنده الفساد أو معظمه، أو يكون الناس إلى ارتفاعه أقرب، وأن فقد من هذه حاله يقع عنده ذلك، أو يكون الناس إلى وقوعه أقرب، وفي ذلك ثبوت كونها لطفاً، فوجبت كسائر الألفاظ.

ومن خالف فيما ذكرناه إماماً أن ينازع في وجوب اللطف، أو في حصول / [[ص ١٤٨]] الصلاح بالرئاسة، أو يعترض بها لعلّة يقع من الفساد عند وجود بعض الرؤساء، أو باعتقاد بعض العقلاء حصول صلاحهم بعدم الرئيس.

فإن نازع من الوجه الأوّل رجعنا معه إلى الكلام في وجوب اللطف، وقد بيّنا ذلك فيما تقدّم.

فإن نازع من الوجه الثاني لم تحسن مناظرته، لإنكاره ما يعلم العقلاء بأسرهم ضرورة خلافه.

وإن نازع من الوجه الثالث لم يقدر ذلك فيما ذكرناه، لأن تأثير اللطف إنما هو في تسهيل الشيء والدعاء إليه وليس بملجأ إلى وقوعه ولا حامل بالقهر عليه، ففوق الفساد عند الرئاسة لا تمنع من كونها لطفاً في اجتنابه كسائر الألفاظ.

على أن الفساد الواقع عندها لولاها لوقع أضعافه حسب ما يعلمه كل عاقل بمجرى العادة، وما أثر في رفع قبائح واحد أو بعد منه واجب كوجوب ما أثر في رفع سائر القبائح، بغير نزاع بين أهل العدل.

وإن نازع من الوجه الرابع لم يقدر ذلك أيضاً، لاختصاص هذا الاعتقاد بالفسدين في الأرض الذين لا يتم لهم ما يرومونه من الفساد إلا مع عدم الرؤساء، أو بمن يُنكر رئاسة العادل، لما يُؤدّي ثبوتها إليه من فساد رئاسته، ولا شبهة في فساد هذا الاعتقاد، فكيف يقدر به فيما اعتمدنا؟!

/ [[ص ١٤٩]] ألا ترى أن اعتقاد المودع والمدين أن عليهما ضرراً في ردّ الوديعة وقضاء الدين، ولهما صلاح في الامتناع من ذلك لا يقدر في وجوبها؟ كذلك هاهنا.

وليس لأحد أن يقول: جوزوا أن يكون للإمامة بدل يقوم مقامها في باب اللطف فلا يجب، لأنه لو كان لها بدل لم يمتنع فعله بمن ليس بمعصوم، فيكون حاله في كونه أقرب إلى الصلاح وأبعد من الفساد مع عدم الرئيس كحالته في ذلك مع وجوده، والمعلوم ضرورة خلاف ذلك.

إذا كان لهم رئيس مطاع منبسط اليد يردع المعاند ويُؤدّب الجاني فيأخذ على يد السفية والجاهل ويتنصف للمظلوم من الظالم كانوا إلى وقوع الصلاح وقلة الفساد أقرب، ومتى خلوا من رئيس على ما وصفناه وقع الفساد وقُلّ الصلاح ووقع المهرج والمرج وفسدت المعاش، بهذا جرت العادات وحكم الاعتبار، من خالف في ذلك لا يحسن مكالمته، لكونه مركزاً في أوائل العقول.

* * *

تجريد الاعتقاد/ نصير الدّين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):

[[ص ٢٢١]] الإمام لطف، فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلاً للغرض، والمفاسد معلومة الانتفاء، وانحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء، ووجوده لطف، وتصرفه [لطف] آخر، وغيبته مناً.

* * *

المسلك في أصول الدّين/ المحقّق الحليّ (ت ٦٧٦هـ):

[[ص ١٨٨]] والموجوب لها عقلاً اختلفوا على قولين: فمنهم من أوجبها دفعا للضرر، فأوجب نصب الإمام بهذا الاعتبار على المكلفين، ومنهم من أوجبها لكونها لطفاً في أداء الواجبات واجتناب المقبّحات، فأوجب نصب الإمام بهذا الاعتبار على الله سبحانه وتعالى، والأوّل هو مذهب النّظام والجاحظ والحيّاط وأبي الحسين البصري، والثاني مذهب الإمامية، وهو الحق.

لنا أنّ الأئمة مع وجود الإمام تكون أقرب إلى فعل الطاعة، وأبعد من/ [[ص ١٨٩]] فعل المعصية، وكلّ ما كان كذلك فهو واجب على الله في الحكمة. أمّا الأوّل فاستقراء العوائد يُحقّقها، وأمّا الثانية فقد مرّت في أبواب العدل.

فإن قيل: لا نُسلم أنّ الإمامة لطف في أمور الدّين، غاية ما يُعلم حصول المضارّ الدنيويّة بفواتها، ودفع المضارّ الدنيويّة غير واجب على الله سبحانه وتعالى مع تمكينه المكلف من الاحتراز منها وإرشاده إليها. أمّا كونها لطفاً في الأمور الدّينيّة فهو غير معلوم.

سلّمنا أنّها لطف في الأمور الدّينيّة، لكن متى يجب على الله فعل اللطف؟ إذا خلا عن وجوه المفاسد أم إذا لم يخل؟ الأوّل مسلم والثاني ممنوع، ونحن لا نُسلم أنّها خالية من وجوه المفاسد، فعليكم أن تثبتوا ذلك.

فإن قلتم: لا نعلم هناك مفسدة. قلنا: لا يكفي عدم علمكم

وهذه قبائح ترتفع، وتكاليف تتغيّر وأخر تسهل، فكيف يكونون - والحال هذه - أغنياء عن ظهوره؟

/ [[ص ١٥١]] الإمام حافظ للشريعة:

ويدلّ أيضاً على وجوب الإمامة بعد التّعبد بالشريعة أنّه قد ثبت وجوب التّعبد بشريعة الإسلام ولزوم العمل بها إلى انقطاع التكليف، فلا بدّ لها والحال هذه من حافظ، لأنّ ما اقتضى وجوب أدائها - وهو تمكين المكلفين من الوصول إلى العلم بما كُلفوه وإزاحة علتهم فيه - يقتضي وجوب حفظها، وإذا ثبت أنّه لا بدّ لها من حافظ فليس إلّا الإمام المعصوم.

وإنّما قلنا ذلك من حيث أنّه لا يجوز أن تكون محفوظه بالتواتر، لأنّه إنّما يوجب العلم إذا وقع وحصل، وقد يجوز أن يترك تعمّداً أو لشبهة فلا يقع ولا يحصل.

على أنّه لا يمتنع فيما قد حصل من ذلك أن يضعف دواعي ناقله، فيقلّ نقله ويصير أحاداً، ومع جواز ما ذكرناه لا يمكن أن يكون التواتر حافظاً لجميع الشريعة.

على أنّا إذا اعتبرنا المتواترة بها وجدناه يسيراً من كثير، فكيف يصحّ مع ذلك القول بكون التواتر حافظاً لجمليتها، وبهذا يبطل أن تكون محفوظة بالكتاب.

على أنّه يحتاج في أكثر ما تضمّنه من العبادات والأحكام إلى مترجم ومفسّر، يقطع بقوله على الحقّ في المراد بذلك.

ولا يجوز أن تكون محفوظة بالإجماع، لأنّه كما يجوز أن يقع يجوز أن يرتفع، فمن أين أنّه لا بدّ من حصوله في كلّ حكم؟

على أنّنا نعلم بالاختبار انتفاؤه عن أكثر الشريعة ومعظمها، فكيف يكون / [[ص ١٥٢]] حافظاً لجمليتها؟

على أنّ العقل يميز إجماع الأئمة على الخطاء، وليس في السمع ما يؤمن من ذلك، على ما بيّنه في موضعه من أصول الفقه إن شاء الله تعالى.

ولا يجوز أن تكون محفوظة بأخبار الآحاد والقياس، لأنّ التّعبد لم يرد بالعمل بهما فيها على ما توضّحه في الموضع الذي أشرنا إليه بمشيئة الله، فلم يبق إلّا الإمام المعصوم على ما قلناه.

* * *

روضة الواعظين (ج ١) / محمّد بن الفتال (ت ٥٠٨هـ):

[[ص ٨٨]] اعلم أنّ الإمامة واجبة بدلالة أنّ الناس متى كانوا غير معصومين ويجوز منهم الخطأ والنسيان وترك الواجب،

[الوجه] الثالث: لو كانت الإمامة واجبة على الله تعالى لعلمت الصحابة ذلك أو معظمهم، لكن لو علموا ذلك لما عولوا على نصب رئيس، ولفحصوا عن ذلك الرئيس الذي نصبه الله، فلما لم يقع ذلك لم يكن ما ادّعت الإمامية حقاً.

لا يقال: لعل الصحابة لا تعلم ذلك، أو إن علمه آحاد منهم لم يتمكنوا من الاعتراض على الباقيين، كما أن النصّ على عليّ عليه السلام كان معلوماً وعجز العارفون به عن الاعتراض على المعولين على الاختيار.

لأننا نقول: أمّا ذهاب ذلك على جملة الصحابة فبعيد، إذ يستحيل أن يدعى أن آحاد الإمامية أعرف بطرق النظر من الصحابة أجمع، وأمّا تمثيل ذلك بالنصّ فظاهر البطلان، لأنّ ما شهد به العقل يمكن إثباته عند كلّ عاقل، ولا كذلك ما يدعيه ناقل النصّ، لأنّه يُخبر بها سمعه، فجاز أن يجحد دعواه.

والجواب: قوله: (لا نسلم أن الإمام لطف في أمور الدين)، قلنا: هذا جحد للمعلوم، فإنّ كلّ عاقل يجزم جزمًا ضروريًا مع تصفّح العادات وارتفاع العصمة عن العوالم بوقوع التنافس والتحاسد والميل إلى الراحة الباعثة على ترك العبادات الشاقّة، ويعلم أنّ مع وجود الإمام يكون الناس / [ص ١٩٢] إلى زوال ذلك أقرب، ولا معنى للألطف الدينية إلا ما يكون المكلف معها أقرب إلى فعل الطاعة، والمجاهدة عن ذلك من أفحش البهت.

قوله: (متى يجب فعل اللطف إذا خلا عن وجوه الفساد أو إذا لم يجز؟)، قلنا: إذا خلا، ووجه المفسدة مرتفع هاهنا جزمًا. وتحقيق ذلك أنّ المفسدة المفروضة إمّا أن تكون لازمة لذلك اللطف، أو صادرة عن الإمام، أو منه تعالى، أو من المكلف.

لا جائز أن تكون لازمة للإمامة من حيث هي، إذ لو كان ذلك للزم محذوران: أحدهما استحالة تصوّر وجود الإمامة منفكّة عن تلك المفسدة، تحقيقًا للزوم. والثاني استحالة أن يأمر بها الشرع عند تحقّق ذلك الفرض، لكن الشرع أمر بذلك مطلقًا. ولا جائز أن يكون صدورها من الإمام ولا من الله، لتحقّق العصمة في الإمام، وارتفاع المفسدة في حقّ الله، لما تقرّر من أنّه لا يفعل القبيح.

وإن كانت من المكلف اختياراً، لم يمنع وجوب الإمامة على الله، كما لم يمنع ذلك وجوب كثير من الواجبات بتقدير وقوع مفسدة من العبد.

في إيجابها على الله، فإنّ عدم الدليل لا يدلّ على عدم المدلول، ومهما جوزتم أن تكون هناك مفسدة فقد جوزتم الإخلال بنصب الرئيس عند حصول ذلك الجائز.

لا يقال: يلزم من ذلك أن تكون المعرفة بالله غير واجبة على مذهب من يرى وجه وجوب المعرفة كونها لطفًا.

لأننا نقول: المعرفة واجبة على المكلف، وهو يُبنى على وجوب التحرّز من الضرر على الظنّ كما نبينه على العلم، وليس / [ص ١٩٠] كذلك ما يجب على الله في الحكمة، فإنّه يطّلع على الغيوب، فلا يجب من الألفاظ إلا ما يُعلم خلوصه عن المفسد. فالفرق بين الباين واضح.

سلمنا خلوّها عن المفسد، لكن لا نسلم وجوب ما هذا شأنه على الله، فإننا لم نسمع دليلكم الدالّ على إيجابه. فإن عوّلتم على الدليل الذي أشرت إليه في أبواب العدل، من أن الإخلال بذلك نقض لغرض المكلف سبحانه، لأنّه إذا عرف أنّ المكلف يكون أقرب إلى فعل ما أمر به إذا فعل معه فعلاً لا يستتضر الأمر به، فإنّه بتقدير أن لا يفعله يُعدّ ناقضاً لغرضه.

قلنا: نحن نطالبكم بدليل هذه الدعوى، فإنكم لم تأتونا بزيادة عنها.

سلمنا أنّ الإمامة لطف، وأنّ اللطف واجب على الله، لكن لا نسلم مع ذلك وجوب الإمامة، وإنّها يلزم ذلك بتقدير أن يكون ذلك اللطف متعيّنًا، بحيث لا يقوم غيره مقامه. أمّا إذا احتل أن يكون هناك لطف آخر يقوم مقام هذا اللطف، فإننا لا نسلم وجوبه، فعليكم أن تُبيّنوا إزالة هذا الاحتمال لئتمّ لكم ما حاولتموه من هذا الاستدلال.

ثمّ إنّنا نعارض ما ذكرتموه بوجوه ثلاثة:

الأول: لو وجب نصب الرئيس لكان إمّا مشروطاً بانسباط يده أو لا مع ذلك الشرط، والقسمان باطلان. أمّا الملازمة فظاهرة، وأمّا بطلان الأوّل، فلأنّ الأزمان تنقضي مع أنّا لا نرى إماماً منبسط اليد، متمكّنًا من إمضاء الأحكام، بل لا نعلم وجود مثله. وأمّا الثاني فبطلانه ظاهر، إذ لا فائدة في / [ص ١٩١]

إمام هذا شأنه.

الوجه الثاني: أنّ الغرض بنصب الرئيس تنفيذ الأحكام الشرعيّة، فيكون نصبه تبعاً لها، وإذا لم يكن الأصل معلوماً عقلاً فالفرع أولى بذلك.

اللفظ والقيام بأعباء ما حُمِّلَ، ومنه ما يختصُّ بالمكلف، وهو الانقياد لأوامر الإمام والمعاوضة له.

فلو أُخِلَّ اللهُ سبحانه بنصبه لكان مَخْلًا بما يجب عليه في الحكمة، ولما انزاحت علةُ المكلف، فيجب أن ينصبه بحيث إذا أُخِلَّ المكلف بالقبول يكون فوات مصلحته بسوء اختياره.

قوله في المعارضة الثانية: (الغرض بنصب الرئيس تنفيذ الأحكام الشرعية)، قلنا: لا نُسلم، بل الغرض به تقوية دواعي المكلفين إلى الطاعة وترك المعصية، وذلك يعمُّ الواجبات والمقبّحات شرعية كانت أو عقلية، فإذا وجبت الشرعيات كانت الإمامة لطفًا فيها وفي العقليات، ولو فرض ارتفاع / [[ص ١٩٥]] الشرعيات لكانت الإمامة لطفًا في العقليات.

قوله في المعارضة الثالثة: (لو كان نصب الإمامة واجباً على الله تعالى لعلم ذلك الصحابة أو معظمهم)، قلنا: لا نُسلم، وهذا لأن العلم بذلك نظري لا ضروري، والأمر النظرية قد تذهب على كثير. نعم لا يذهب ذلك على كل الصحابة، بل نقول: إنَّ فيهم جماعة عرفوا ذلك.

قوله: (لو عرف ذلك الصحابة لما عوّلوا على التعيين على إمام)، قلنا: ليس كلهم فعل ذلك، وجماعة أنكروا ذلك، وشهدوا أنَّ عليًّا عليه السلام هو الإمام دون غيره، وأنشدوا في ذلك الأشعار.

قوله: (لو عرفوا ذلك لفحصوا عن ذلك الإمام)، قلنا: لا نُسلم، وهذا لأنَّ الصحابة بين عارف بوجوب الإمامة عقلاً مقرِّ بعين الإمام، وبين عارف منكر، وبين شاكٍّ، فالعارف بوجوب الإمامة وعين الإمام لا يفحص، والفريقان الآخران لا يفحصان، هذا لعلمه، وذلك لجهله.

قوله: (لو عرف ذلك بعض لا اعتراض على الآخرين)، قلنا: قد وقع ذلك، كما روي أنَّ سعد بن عويمر بن ساعدة قال: إنَّ الخلافة لا تكون إلا في أهل بيت النبوة، فاجعلوها حيث جعلها الله.

/ [[ص ١٩٦]] وكما روي أنَّ ستَّة من المهاجرين وستَّة من الأنصار أنكروا على الجالس بعد النبي عليه السلام.

وجماعة امتنعوا من بيعته كالعباس وعقيل وسلمان وبريدة وأبي حذيفة وغيرهم.

/ [[ص ١٩٧]] ويروى أنَّ عبادة بن الصامت قال:

يا للرجال أخروا عليًّا أليس كان دونهم وصيًّا

فقد تلخَّص هذه الوجوه أنَّ الإمامة عريَّة عن وجوه المفسد. ويمكن أن يُقرَّر هذا بوجه آخر، وهو: أنَّنا نعلم علمًا يقينًا أنَّه كيف ما فرض لطف الإمامة، فإنَّه إمَّا أن يكون صافيًّا عن المفسدة، أو راجحاً عليها، إذ لو جُوِّز خلاف هذين الأمرين لما حكم العقل بوجود الصلاح مع الإمام وانتفائه مع عدمه حكمًا مطلقًا، لكن العقل حاكم بذلك مطلقًا، فلا يكون / [[ص ١٩٣]] ذلك الاحتمال مؤثراً في إيجاب ذلك اللطف.

قوله: (لا نُسلم أنَّ اللطف واجب)، قلنا: قد بينَّا ذلك.

قوله: (لم تأتوا بزائد على الدعوى)، قلنا: لا شيء في الدلالة أظهر من برهان يكون مادته ضرورية، ونحن قد بينَّا أنَّ كلَّ عاقل يحاول من غيره أمرًا، يفعل كلَّ ما يُحرِّك داعي ذلك الغير إلى ذلك الأمر، إذا لم يكن في فعله عليه مشقة، وندعي أنَّ ترك ذلك نقض للغرض ضرورة، وأنَّ نقض الغرض قبيح في العقول، فمع ذلك لا حاجة إلى مزيد إيضاح عند المنصف.

قوله: (متى يجب لطف الإمامة إذا كان له بدل أو إذا لم يكن؟)، قلنا: إذا لم يكن، وظاهر أنَّه لا بدل له، يدلُّ على ذلك وجهان: أحدهما: أنَّه لو كان له بدل لما حكم العقل حكمًا مطردًا على استمرار الأزمان بكون المكلفين معه أقرب إلى الطاعة وأبعد من المعصية، وكان العقل يقف في الحكم بذلك على انتفاء البدل، لكنَّ العقل يحكم بذلك مطلقًا، وذلك دليل على عدم البدل.

الوجه الثاني: أنَّ مع فرض جواز الخطأ على المكلفين يكون انضياف الإمامة إلى أيِّ لطف فرض أدعى إلى وقوع الطاعة وارتفاع المعصية، ومع انفراد ذلك اللطف المفروض عن الإمامة تكون الحال بالضد من ذلك، فلا / [[ص ١٩٤]] تنقل الإمامة عن كونها لطفًا كيف ما كان، ومع ذلك تجب لأنَّه لا يقوم مقامها شيء. اللهمَّ إلا أن يدعى لطف ينتهي بالمكلفين إلى العصمة، فعند ذلك نُسلم سقوط فرض الإمامة، إلا أنَّ الموجب للإمامة عقلاً إنَّما هو جواز الخطأ على المكلفين.

قوله في المعارضة الأولى: (وجوب الإمامة إمَّا أن يكون مشروطاً بانسباط يد الإمام أو لا يكون)، قلنا: لا يكون.

قوله: (لا فائدة في إمام هذا شأنه)، قلنا: لا نُسلم، بل فيه فوائد أيسرها قيام الحجَّة على المكلفين.

وتحقيق هذا أنَّ لطف الإمامة ذو شعب، فمنه ما يختصُّ بالله سبحانه، كنصب الرئيس، ومنه ما يختصُّ بالإمام، وهو قبول

والأول ممنوع، فلم قلت: إنه كذلك؟! وبتقدير أن لا يكون كذلك لم يكن الخير فيها أغلب. سلمنا ولكنه معارض بما أن نصب الإمام يتضمن الإضرار بالخلق، وحيث يكون شرًا محضاً أو الشر فيه أغلب، فوجب أن لا يجب، بل ولا يجوز.

وإنما قلنا: إنه يتضمن الضرر لوجهين:

أحدهما: أنه قد يستنكف أكثر الناس من طاعته فيحاربونه ويحاربهم، فيؤدّي ذلك إلى القتل والفتن وذلك محض الضرر، واعتبر الوقائع الحاصلة بسبب إمامة عليّ عليه السلام بحرب الجمل وصفين وحرب الخوارج، فأنا نعلم بالضرورة أن ذلك إنما كان بسبب إمامة عليّ عليه السلام بحيث لو لم يكن لم يكن شيء من ذلك.

الثاني: أن الإمام إن لم يكن معصوماً فبتقدير فسقه أو كفره إن لم يعزل تعدى ضرر فسقه وكفره إلى الخلق، وإن عُرِل احتيج في عزله إلى المحاربة والفتنة، وذلك عين الضرر وإن كان معصوماً جاز فسقه وكفره، وحيث يتوجّه التقسيم المذكور فيه.

سلمنا أن الإمامة لا تشمل على ضرر، لكن لا نسلّم أنّها مشتملة على شيء من المصالح، وحيث لا يكون فيها خير فضلاً عن أن تكون خيراً محضاً أو الخير فيها غالباً، وبيان ذلك: أنّها إما أن تجب لا لفائدة، فتكون عبثاً وهو قبيح عندهم، وأيضاً فيكون تسليماً للغرض أو لفائدة، وهي إما منفعة دنيوية أو أخروية أو دفع مضرّة دنيوية أو أخروية، وعلى كلّ التقديرات فهو محال.

أمّا أولاً فلا تكم لا توجبون على الله تعالى تحصيل كلّ المنافع للعباد ولا دفع كلّ المضار عنهم، وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن تكون الإمامة من تلك المنافع أو دفع المضار؟ وأمّا ثانياً فلا نصل إلى تلك المنفعة أو دفع تلك المضرّة مقدور لله تعالى بدون الإمامة، فينبغي أن توجبوا ذلك عليه ابتداءً.

/ [[ص ٤٧]] والجواب عن الأول: أنا ندعي ذلك مطلقاً وفي كلّ وقت، ولذلك فإنّ العقلاء بأسرهم متفقون على إقامة الرؤساء في كلّ وقت معتقدون أنّ الحاجة إليهم في انتظام أمور الدّين والدنيا ضرورية، وهو ضروري، ولو كان نصبهم في وقت ما سبباً لفساد أكثرى أو متساوياً لما كان اعتقاد الخلق كما ذكرناه دائماً.

وعن الثاني: لا نسلّم أنه يتضمن الإضرار أو الأكثرية بالخلق أو المساوية للخير.

قوله في الوجه الأول من المعارضة: (أنهم ربّما استنكفوا عن

وغير ذلك من الأحاديث المتضمنة للشهادة بعين الإمام المنصوص عليه عن الله سبحانه وعن رسوله ﷺ.

لا يقال: هذه الأخبار آحاد، لأننا نقول: يكفي تجويز صحتها في طريق الاحتمال إلى ما استدلوأ به.

ثم نقول: إنّ السبب الذي لأجله لم يتواتر النكير قوة المنتصبين، وضعف المعترضين، وخوف الناقلين. وذلك يوجب الاستتار بالنكير، فيقع نادراً، فيقلُّ النقل، ثم يعتوره خوف الناقل، فيكاد يضمحل، لولا أن يريد الله إظهار الحق لعباده.

النجاة في القيامة/ ابن ميثم البحراني (ت ٦٩٩هـ):

[[ص ٤٥]] فنقول: الإمامة واجبة عقلاً وسمعاً، أمّا العقل

فمن وجهين:

الأول: نصب الإمام إمّا أن يكون خيراً محضاً، أو الخير فيه أغلب، أو شرّاً محضاً، أو الشر فيه أغلب، أو متساويين، والأقسام الثلاثة الأخيرة باطلة لما يعلم بالضرورة بعد تصفّح أحوال الخلق وعاداتهم أنه متى كان بينهم رئيس منبسط اليد قوي الشوكة، يردع ظالمهم وينصر مظلومهم، ويحثهم على الواجبات ويكفهم عن المحرمات، كانوا إلى الصلاح أقرب وعن الفساد أبعد، وإذا لم يكن بينهم مثل هذا الرئيس كان حالهم بالعكس، وفطرة العقل شاهدة بما ذكرنا، وإذا كان الأمر كذلك لم يمكن أن يقال: الشر في هذه الحالة مساوٍ للخير فضلاً عن القسمين الأخيرين، فبقي أن يقال: إنّها خير أو الخير فيه غالب، وأبها كان فهي تفيد المطلوب.

أمّا الأول: فلأنّ ذات الله تعالى فيأضة بالخيرات، لا توقّف لها في إفاضة الخير على أمر غير ذاتها، فكان إيجادها مثل هذا الخير المحض واجباً.

وأما الثاني: فهو أيضاً كذلك، فأما كونها مشتملة على شيء من الشرور فلا يضّر في وجوب وجودها، لأنّ ترك الخير الكثير لأجل الشرّ القليل شرٌّ كثير في الجود والحكمة.

فيثبت بما قرّناه أن نصب الإمام واجب من الله تعالى، وهو المطلوب.

لا يقال: لم قلت بأنّ الأقسام الثلاثة باطلة؟ قوله: (لأنّ الخلق إذا كان لهم رئيس يأمرهم بالواجبات كانوا إلى الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد). قلنا: / [[ص ٤٦]] يدعي هذا مطلقاً في كلّ وقت أو في بعض أوقات دون البعض؟ والثاني مسلّم،

لطف واجب، لأنَّ تقدير كبرى قياسهم في غاية الصعوبة والتعسُّر، وبالله التوفيق.

لا يقال: لا نُسلِّم أنَّ فعل الطاعات واجتناب المعصية موقوف على وجود الإمام، وبيانه: أنَّك إن أردت أن جميع الخلق في زمان وجود الإمام يمتنعون من جميع المعاصي ويفعلون جميع الطاعات فهذا ممنوع، بل الضرورة تشهد بطلانه، وإذا كان كذلك كان بعض المعاصي واقعاً وبعض الطاعات مفعولاً في زمان وجوده، وهذا أيضاً ثابت في حال عدمه، فإنَّ بعض المعاصي موجود وبعض / [[ص ٤٩]] الطاعات مفعول.

سلَّمناه، لكن متى تكون المعاصي مرتفعة والطاعات واقعة إذا كان الإمام ظاهراً نافذاً للحكم؟! وإذا لم يكن كذلك فالأول مسلَّم والثاني ممنوع.

بيانه: أنَّ انزجار الخلق عن القبائح بسبب الإمام إنَّما يكون إذا كان متمكناً من زجرهم عن القبائح، وإذا لم يكن قادراً على ذلك لم يحصل الانزجار.

والحاصل: أنَّ الإمام الذي توجبونه لا يفيد مطلوبكم، والذي يفيد مطلوبكم لا توجبونه.

لأنَّ نجيب عن الأول: أنَّما ادَّعينا أنَّ كلَّ الخلق يمتنعون بوجوده من كلِّ المعاصي، بل نقول: إنَّ الحازم يجزم بعد تصفُّح أحوال الخلق أنَّ دواعي أكثرهم إلى الطاعات واجتناب المعاصي موقوف على وجود الإمام، أمَّا في حقِّ تاركي أصل العبادة والمترخِّصين من أنفسهم فيها بما لا يجوز لهم فعله والإخلال به منها، فظاهر ممَّا بيَّناه، وأمَّا في حقِّ من كان سالكاً للعبادة قائماً بها فإنَّ الحركات فيها مقولة بحسب التشكيك أي إنَّها قابلة للأشدِّ والأضعف، فالعلم الضروري حاصل بأنَّ العبادة ممَّن كان قائماً بها قبل وجود الإمام تكون بوجوده أوفي وأتمَّ لتوفُّر الدواعي عليها بوجوده، فإذا القدر الزائد على العبادة بعد وجوده كان موقوفاً على توفُّر الدواعي إليه وذلك التوفُّر موقوف على وجود الإمام، والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف.

وعن الثاني من وجهين: أحدهما: أنَّ الانزجار حاصل بالإمام وإن كان غائباً، فإنَّ المكلفين إذا تقرَّر في عقولهم وجود الإمام وصحَّة إمامته، واعتقدوا أنَّه لا حال من الأحوال إلاَّ ويجوز ظهوره عليهم

طاعته فيكون ذلك سبباً للحروب والفتن كما في الوقائع المذكورة).

قلنا: هذا وإن وقع بسبب وجود الإمام إلاَّ أنَّه أمر خيري بالنسبة إلى الفتن والأضاليل الواقعة على تقدير عدمه، فإنَّ العاقل إذا رجع إلى عقله علم أنَّ غفلة الخلق عن أمور الدِّين وثوران الفتن والتغلُّب وعدم تسليم بعضهم لبعض عند ما لا يكون الإمام المذكَّر بها والمعاتب على الإخلال بها موجود أكثر ممَّا إذا كان موجوداً بكثير.

قوله في الوجه الثاني: (إنَّ الإمام إن كان معصوماً جاز فسقه وكفره).

قلت: لا نُسلِّم أنَّه إن كان معصوماً جاز ذلك منه، وذلك كما سنبيِّن أنَّ العصمة ملكة ترك المعاصي، وهي متمكِّنة في جوهر النفس، فيستحيل زوالها إلى أضعادها، وبالله التوفيق.

وعن الثالث: لِم لا يجوز أن يكون وجوب الإمامة لفائدة هي تقرب عباده من طاعته المرادة له تعالى.

قوله: (تلك المنفعة بدون الإمامة) إن كان ممكناً إلاَّ أنَّه ليس بحسن، بل هو قبيح عندنا عقلاً، ويُنَبِّهك على ذلك أنَّ من دعا غيره إلى طعمه يعلم أنَّه لا يحضر إلاَّ أن يتولَّى دعاءه بنفسه وهو قادر على ذلك / [[ص ٤٨]] ولا غضاضة عليه في فعله، فإنَّه متى لم يفعل عدَّ مقصراً في عرف العقل أو استقبح ذلك منه. واستعملنا لهذا المثال في حقِّ الله تعالى بحسب قياس الغائب على الشاهد، فإنَّ الفطرة شاهدة بعليَّته أي بمؤثريَّة هذا الحكم مطلقاً، بل للتنبية على ملاحظة عدم حسنه في حقِّ الله تعالى.

الوجه الثاني: الإمامة جزء من أجزاء التمكين الذي هو واجب، وجزء الواجب لا بدَّ وأن يكون واجباً، فالإمامة واجبة، أمَّا الكبرى فظاهرة ومتفق عليها، وأمَّا الصغرى فبيانها: أنَّ الداعي إلى فعل أكثر الطاعات واجتناب المعاصي في أكثر الخلق في كلِّ وقت موقوف على وجود الإمام وغير ممكن الحصول من دونه، وهذه ضروريَّة بعد تصحيح أحوال الخلق والإطلاع على أخلاقهم وطبائعهم ولوازم أمرجتهم، وإذا كان فعل الطاعة غير ممكن بدون الداعي لاستحالة الترجيح من غير مرجِّح والداعي غير ممكن من أكثر الخلق إلاَّ بوجود الإمام، وجب أن يكون الإمام جزءاً من أجزاء التمكين، وكانت أولى بالوجوب.

وهذا التقدير أولى من قول أصحابنا: إنَّ الإمامة لطف وكلُّ

بالكرامات، الذي لو عرف الخلق بأسرهم حقيقة وجوده وصحة إمامته وأن الحق معه لبذلوا مهجتهم دونه، إذا اختص إنساناً من خلق الله - ربنا كان فقيراً مطرحاً - فتطرق إليه وظهر إليه، فإنه والحال هذه لا يؤمن أن يفتخر بمثل ذلك ويسره إلى أخ له أو ولد أو زوجة، فينتشر ذلك إلى الأعداء أو ولاة الأشرار، فإن لكل نصح نضوحاً، وكل حديث جاوز اثنين شاع، وإذا انتشر ذلك كان سبباً للفساد.

الثاني: أن ذلك الولي لا يعرفه إلا بالكرامات التي تظهر له منه، ولا يصدق به بمجرد قوله، ثم لا يمتنع أن تطرأ الشبهة على المكلف في ذلك، فلا يقف على وجه دلالة الكرامة على مدعي الإمامة، فيعتقد ما جاء به منكرًا فيستعين بغيره، فيصير خصماً وسبباً لوصول ذلك الأمر إلى الأعداء.

/ [[ص ٥٢]] واعلم أن للخصم اعتراضات أخر رغبتنا عن إيرادها كراهة التطويل، والله المستعان.

* * *

قواعد المرام / ابن ميثم البحراني (ت ٦٩٩ هـ):

/ [[ص ١٧٥]] البحث الثاني: في أنه هل يجب نصبه أم لا؟ لأنه إما أن يجب ذلك على العباد أو على الله، أو لا يجب أصلاً. والأول إما أن يجب عقلاً أو سمعاً، والأول مذهب أبي الحسين البصري والجاحظ، والثاني مذهب الأشعرية وأكثر المعتزلة والزيدية.

والثاني قول الشيعة، فمنهم من قال: يجب على الله نصبه ليعلمنا معرفته ويرشدنا إلى وجوه الأدلة والمطالب، وهو قول الإسماعيلية، ومنهم من قال: يجب على الله نصبه ليكون لطفاً لنا لأداء الواجبات العقلية والاجتناب عن القبائح ويكون حافظاً للشريعة مبيئاً لها، وهو قول الاثني عشرية.

والثالث قول من قال: لا يجب نصبه، فمنهم من قال: لا يجب في وقت الحرب والاضطراب، لأنه ربنا كان نصبه سبباً لزيادة الشر، ومنهم من عكس، ومنهم من قال: لا يجب أصلاً. والمختار أنه يجب نصبه في حكمته تعالى.

لنا: أن نصب الإمام لطف من فعل الله تعالى في أداء الواجبات الشرعية التكليفية، وكل لطف بالصفة المذكورة فواجب في حكمة الله تعالى أن يفعله ما دام التكليف بالمطلوب فيه قائماً، فنصب الإمام المذكور واجب من الله في كل زمان التكليف.

ويمكنه من التصرف فيهم بالأخذ بالجرائم، فحينئذ لا حال إلا ويكون المكلف فيه خائفاً، فلاجل ذلك يمتنع من القبيح.

/ [[ص ٥٠]] الثاني: أن الانزجار وإن لم يحصل إلا عند ظهوره وتمكنه لكن هذا لا يقدح في وجوبه من الله سبحانه، فإن عدم تمكنه إنما كان لأمر يرجع إلى المكلفين، وهو إخافتهم للإمام وعدم أخذهم بيده، مع قدرتهم على تمكنه وإزاحة علته، فهم إنما أتوا من قبل أنفسهم.

لا يقال على الجواب الأول: إننا إذا توقعنا حدوث الإمام في كل وقت وعلما أنه متى حدث كان مانعاً من القبائح، كان الخوف منه في كل وقت - وإن كنا لا نعلم أنه حاصل في ذلك الوقت أم لا - كالخوف الحاصل من وجوده وإمكان ظهوره، وإذا كان كذلك فجوّزوا أن لا يكون موجوداً إلا أن الله تعالى يجب عليه أن يخلقه عند تحقق المصلحة في إيجاده.

وعلى الثاني: أنه ضعيف أيضاً، لأن العذر الذي ذكرتموه من تخويف الخلق له غير حاصل في أوليائه الذين يكونون له في غاية الولاء والإخلاص والمحبة، فكان ينبغي أن يظهر لهم عند شدة حاجتهم إليه لاستفادة ما أشكل عليهم من العلوم.

لأننا نجيب عن الأول: بأن الخوف من الإمام إنما هو مشروط بوجود الإمام، لأن الخوف ممن يجزم العقل بعدمه محال وإن جوّز وجوده، وما أحسب عاقلاً لا يفرق في حصول الخوف بين إمام موجود يتوقع ظهوره عليه في كل لحظة، وبين من يجزم بعدمه ويجوز وجوده حتى يستوي بينهما، نعوذ بالله من عدم الإنصاف.

وعن الثاني: أننا لا نسلّم أن الإمام الذي نقول بغيبته الآن لا يظهر لأوليائه، بل يظهر لهم ويأخذون عنه الأحكام، وقد ظهرت إليهم عنه أحكام وأجوبة مسائل سألوها وغير ذلك من الأدعية والمكاتبات كما هو مشهور بين / [[ص ٥١]] الاثني عشرية.

سلمنا أنه لا يظهر لأحد من أوليائه وإن كانوا في غاية الصلاح والمحبة له والحاجة إليه، لكن السبب فيه أحد أمرين:

أحدهما: أن الإنسان وإن كان في غاية الصلاح إلا أن طبيعته مجبولة على طلب الكمال، وأعظم كمال يتنافس فيه في الدنيا ويتخيّل كونه أشرف الكمال هو الجاه، فإن الإنسان ربنا يجهد في تحصيله بكل وسيلة، حتى إن كثيراً من الزهاد ربنا جعلوا الوسيلة إليه إظهار بغضه، ثم إنه إذا كان مطلوباً للخلق من تعظيم أقل أمير من أمراء الجور لهم، فكيف من الإمام الحق المؤيد

وبعدهم من المقبّحات، إذ لا يأمنون في كل وقت من تمكينه وظهوره عليهم. وبالله التوفيق.

* * *

المتخذ من التقليد (ج ٢) / سيد الدين الحمصي (ق ٧هـ):

[[ص ٢٣٩]] واختلف العلماء في طريق وجوبها، فعند أبي عليّ وأبي هاشم طريق وجوبها السمع دون العقل، وعند الجاحظ وأبي القاسم طريق وجوبها العقل والسمع، وعندنا طريق وجوبها العقل ويوجد تأكيده في السمع.

واعلم أنّنا لا نُكَلِّمُ فيه إلاّ المعتزلة المنتمين إلى العدل، الموافقين المصاحبين لنا إلى القول بوجوب اللطف، دون غيرهم من الفرق المنكرين للتحسين والتقيح العقلي، الجاحدين لوجوب اللطف، لأنّ هذا الأصل مبنيّ على وجوب اللطف، وهو فرعه، ولا يحسن الكلام في فرع مع من يأبى أصله الذي ابتنى عليه، بل الواجب أن يُقرَّر معه الأصل أولاً، ثم يُرتَّب عليه الفرع. فعلى هذا إذا / [[ص ٢٤٠]] نازعنا غير من استثنيناهم من الطوائف، قررنا معهم الأصل الذي أشرنا إليه من وجوب اللطف، فإن اعترفوا به حقيقةً ومذهباً أو سلّموه لنا جدلاً ربّنا عليه غرضنا، وإلا فلا نُكَلِّمُهم في هذا الأصل الذي هو فرع ما أبوه وأنكروه.

وإذا كلّمنا المعترف بوجوب اللطف حقيقةً أو المسلّم له جدلاً في هذا الأصل، فالوجه فيه أن نقول: الرئاسة لطف، واللطف واجب، فتجب الرئاسة. فببيني وجوب الرئاسة على ركنين، هما: كون الرئاسة لطفاً، ووجوب اللطف. أمّا وجوب اللطف فمفروغ عنه في هذا المقام، لما سبق من أنّنا لا نُكَلِّمُ في وجوب الرئاسة إلاّ من اعترف بوجوب اللطف حقيقةً ومذهباً أو سلّمه جدلاً. وأمّا الركن الآخر وهو كون الرئاسة لطفاً فظاهر أيضاً للمنصف، وذلك لأنّ من المعلوم الذي لا خفاء به ولا يستريب فيه ذو لبّ، أنّ المكلفين الذين يجوز منهم وقوع الخطأ من النظام والتباغي كالقتل واغتصاب الأموال والفروج وإثارة الفتن، مهما كان لهم رئيس مهيب مطاع منبسط اليد يكلؤهم بالعين الساهرة ويأخذ على أيدي الظلمة ويؤدّب خائنهم ويُقوّم معوجّهم ويطنفئ نائرة الفتنة قبل أن يستطير شررها وينتشر ضررها، كانوا أقرب إلى الصلاح وأبعد من الفساد، بل زائداً على القرب والبعد يُكثرون الصلاح ويُقلّلون الفساد. ومتى فقدوا الرئيس الذي وصفناه وتروكوا مهملين سدى اقتحموا أودية الردى، وأكثروا

أمّا الصغرى: فإنّ مجموعها مرّكب من كون نصب الإمام لطفاً في الواجبات الشرعيّة، ومن كونه من فعل الله. أمّا الأوّل فلا يُمكن المكلفين إذا كان لهم رئيس تامّ الرئاسة عادل ممكّن كانوا أقرب إلى القيام بالواجبات واجتناب المقبّحات، وإذا لم يكن كذلك كان الأمر بالعكس، والعلم بهذا الحكم ضروري لكلّ عاقل بالتجربة لا يمكنه دفعه عن نفسه بشبهة، ولا معنى للطف إلاّ ما كان مقرباً إلى الطاعة / [[ص ١٧٦]] ومبعداً عن المعصية، فثبت أنّ نصب الإمام لطف في أداء الواجبات. وأمّا كونه من فعل الله فلمّا سُبِّحَ أنّ هذا الإمام لا يجوز عليه الإخلال بالواجب ولا فعل القبيح، فحينئذ لا يمكن أن يكون نصبه إلاّ من فعل الله، لأنّه القادر على تمييز من يجوز وقوع المعصية منه عن غيره لاطلاعاً على السرائر دون غيره.

وأمّا الكبرى فلا يُمكن لو لم يجب منه تعالى وجود ذلك اللطف في مدّة زمان التكليف بالملطوف فيه لقبح التكليف به وانتقض الغرض منه، وأمّا تمكين هذا الإمام فهو من أفعال المكلفين، إذ المدح عليه والذمّ على عدمه راجعان إليهم.

لا يقال: لِمَ لا يجوز أن يقوم غير هذا الإمام مقامه من فعل الله أو من فعل غيره، فلا يكون نصبه بعينه واجباً؟ سلّمناه، لكن متى يجب هذا النصب إذا كان خالياً عن وجود المفسد أو إذا لم يكن. والثاني ممنوع، فلم لا يجوز أن يكون فيه مفسدة خفية لا نعرفها وبسببها لا يجب؟ سلّمناه، لكن إنَّما يجب نصبه لكونه لطفاً، لكنكم شرطتم في كونه لطفاً تمكينه، فعند عدم تمكينه لا يكون نصبه لطفاً فلا يجب.

لأنّنا نجيب عن الأوّل: أنّ قيام الغير مقامه لا يُتصوّر إلاّ في حال عدمه، وقد قلنا: إنّنا نعلم بالضرورة أنّ عدم نصبه وتمكينه مستلزم لبعث الخلق عن الصلاح وقربهم من الفساد، فيستحيل أن يكون له بدل.

وعن الثاني: أنّ قرب المكلفين من الطاعة وبعدهم عن المعصية مطابق لغرض الحكيم من التكليف ومقرّب لحصوله، فيكون مراداً له، فلو كان فيه مفسدة لكان تعالى مريداً للمفسدة، وقد سبق بطلان ذلك.

وعن الثالث: أنّنا لا نجعل التمكين شرطاً في كون نصبه لطفاً، بل من تمام / [[ص ١٧٧]] اللطف وكماله، إذ مجرد نصب الإمام لطف لأوليائه والمعتقدين بصحّة إمامته في قربهم من الواجبات

بتحصيل أمن الطُّرُق / [[ص ٢٤٢]] ودفع اللصوص وقُطَاع الطريق والمتغلبين وتقليل الضرائب والأعشار إلى ما أشبهها، وهذه مصالح ناجزة دنيويّة لا دينيّة، ولستم ممن يرى الأصلاح في الدنيا واجباً. ثمّ وهذه المصالح إنّما تقوم وتنضبط بإقامة الحدود من قطع السُّرَّاق، وصلب قُطَاع الطُّرُق أو ما يقوم مقامه، وجلد الزناة أو رجهم، وجلد المفترين، ومعلوم أنّ هذه حدود وعقوبات شرعيّة، وإنّما تتلقّى من جهة الشارع، فلولا الشرع كيف كان يهتدي الرئيس إليها حتّى يقيمها، ويكثر بإقامتها أو بالخوف منها الصلاح، ويقلُّ الفساد؟ فعلى هذا إنّما تجب الرئاسة بعد ورود الشرع بهذه الحدود، وليس هذا مذهبكم، فإنّ من مذهبكم أنّها واجبة عقلاً قبل ورود الشرع، كوجوبها بعد وروده.

ثمّ إنّ كانت الرئاسة لطفاً لكونها كذلك، لوجب أن يكون للرئيس رئيس، وذلك يجرّ إلى التسلسل. يوضّح ما ذكرناه أنّ الرئاسة إنّ كانت لطفاً لم تخلّ من أن تكون لطفاً لبعض المكلفين دون بعض، أو تكون لطفاً لجميع المكلفين على العموم. إنّ قلتُم بالأوّل قيل لكم: ما الفرق بين بعض المكلفين وبين بعضهم في ذلك؟ بيّنه، فإنّنا لا نعلم ذلك الفرق ولا نجده من أنفسنا، بل المقرّر في النفوس أنّها إنّ كانت لطفاً كانت لطفاً لكلّ مكلف على العموم، من غير فرق بين البعض والبعض. ثمّ إذا كانت لطفاً لبعض المكلفين دون بعض يلزمكم على ذلك جواز خلوّ بعض الأزمنة والأعصار من الرئيس، لحصول مكلفي ذلك العصر على الوصف الذي باعتباره تحصل الغنية عن الرئيس. وليس هذا مذهبكم في وجوب الرئاسة. وإنّ قلتُم بالثاني وهو كون الرئاسة لطفاً على العموم لكلّ مكلف، يتّضح لزوم الرئيس.

ثمّ إذا ساعدناكم على كونها لطفاً على ما تذهبون إليه، فهلّا جاز أن يكون / [[ص ٢٤٣]] لها بدل يقوم مقامها كما تُجوزونه في كثير من الألفاظ؟ ألستم تقولون في الكفّارات الثلاث في الحنث: إنّها واجبة علينا لكونها لطفاً لنا، وكلّ واحدة منها بدل عن الآخرين؟ ومثل هذا جائز في المرض والصحة والفقر والغنى وسلب المال والولد وإعطائها. وإذا جاز أن يكون لها بدل لم يمكن القطع على وجوبها تعييناً في سائر الأحوال على ما تذهبون إليه.

قلنا: أمّا الجواب عن أوّل ما ذكر، فهو أنّ الفساد الواقع ممّن وقع من الجماعات عند انتصاب شخص معيّن رئيساً لهم إنّما وقع

الفساد وقللوا الصلاح، ووقعوا في الهرج والمرج، والتباغي والتظالم، وامتدّت الأيدي الغالبة إلى الأموال والفروج، وتوتّب الطغام على العلماء الكرام، إلى ما لا يحصى كثرة من الفساد. وهذا ممّا اتّفق عليه جماهير العلماء، ملّهم وذمّهم، كافرهم ومؤمّنهم، حتّى لم نجد فرقة من / [[ص ٢٤١]] الفرق في كفر وإسلام إلّا وقد التجئوا إلى رئيس وسائس فيما بينهم يسوسهم، ويؤدّب جناتهم، ويدفع شرّ الأقوياء المتغلبين عن الضعفاء. ما هذا إلّا لعلمهم بأنّ الصلاح الكلّي منوط بوجود الرئيس والفساد بعده، وعلى هذا قال القائل:

لا تصلح الناس فوضى لا سراة لهم

ولا سراة إذا جُهاهم سادوا

يُهدى الأمور بأهل الرأي ما صلحت

فإنّ تولّت فبالأشرار تنقاد

يزيد ما ذكرناه وضوحاً ما عرفناه من أحوال الصدر الأوّل من الصحابة عند وفاة النبيّ (عليه الصلاة والسلام) وارتحاله من دار الفناء إلى دار البقاء، وتبادرهم إلى السقيفة، وتسارعهم إلى طلب السائس حتّى تركوا بسببه تجهيز النبيّ ﷺ ومواراته في روضته، أفترى أنّهم تركوا تجهيزه ﷺ لأمر غير واجب مهمّ في اعتقادهم؟

فثبت بهذه الجملة وأنّضح كون الرئاسة لطفاً. وقد تقرّر وجوب اللطف، فتجب الرئاسة. وهذا هو الأصل الذي أردنا بيانه.

فإنّ قيل: كيف تدعون كثرة الصلاح وقلة الفساد بثبوت الرئاسة، وقد علمنا أنّه عندما انتصب كثير من الرؤساء انشقّ عصا الجماعة، وافتقرت الألفة، ونبغت البغاة، وظهرت الفتن، وامتدّت الأيدي إلى الظلم، وسفك الدماء، واغتصاب الأموال، وهتك الحرّم؟ وكيف يدفع هذا ومعلوم أنّ أمير المؤمنين (عليه أفضل التحية والسلام) لمّا انتصب الأمر مرقت طائفة ونكثت أخرى وقسط آخرون؟ فلئن ادّعى مدّع أنّ الرئاسة استفساد مكثرة للفساد مقرّبة منه، مقلّلة للصلاح مبعّدة منه، لكان قد قاومكم وعارضكم في دعواكم. ثمّ إذا تجاوزنا عن ذلك، فالصلاح الذي تعلّق بالرئاسة إنّما هو انتظام أمور الناس في اختلاطهم، وما يجري بينهم من المعاملات، وأداء الأمانات، وقضاء الديون، وإطفاء نائرة الفتن، وتسهيل السبيل إلى معاشهم

فإنما يقع منه بدعوة العلم بالثواب والعقاب ردُّ الوديعة وقضاء الدين وما أشبههما من الواجبات العقلية، وإنما ينصرف عن الظلم والعدوان إلى ما أشبه ذلك، وبذلك يتم ويتنظم أموره الدنياوية، فعلى هذا ما تعلق المعارف إلا بالمصالح الدنياوية. ولا شك في أنه لو اعترض معترض بمثل هذا على قولنا كلنا في المعارف لما كان الجواب عنه إلا ما أشرنا إليه. ومعاني هذه الجملة قد ذكرناها فيما سبق لَمَّا تكلمنا على تحديد المخالفين للإمامة، ولكننا أعدناها هاهنا، فالكلام إذا تكرر تقرَّر.

وأما الجواب عمَّا ذكر ثالثاً، فهو أنَّ هذه العقوبات المعيّنة والحدود المقررة هي التي عُرِفَت بالشرع وأخذت من الشارع، ولا يتوقَّف الانزجار عن القبائح وأنواع الفساد والانبعاث على الخيرات والترغيب فيها على هذه / [[ص ٢٤٥]] المعينات، بل يحصل هذا المقصود بكلِّ إيلاَم وتأديب معتدِّ به. يُبيِّن ذلك أنَّ جزاء هذه الجنايات يختلف باختلاف الأُمم وأرباب الملل مع عموم الانزجار والترغيب في الكلِّ، فعلى هذا الرئيس يسوس رعيته ويؤدِّبهم قبل ورود الشرع بهذه العقوبات المعيّنة المقدَّرة بما يقتضيه رأيه ويراه صلاحاً وبعد وروده بما يوافق الشرع.

وأما الجواب عمَّا ذكر رابعاً من إلزام التسلسل في الرؤساء، فهو أنَّ من تأمَّل كلامنا لا يُلزِمنا ذلك، لأننا إنَّما أوجبنا الرئاسة بغير المعصومين من المكلفين الذين يجوز وقوع الخطأ منهم، وإذا كان كذلك فمهما كان الرئيس معصوماً مأموناً منه ووقوع الخطأ لا يلزم أنَّ يكون له رئيس، فيقطع التسلسل بثبوت العصمة في الرئيس. أمَّا قول السائل: (إنَّا لا نعلم فرقاً بين بعض المكلفين وبين بعضهم) فعناد، وذلك لأنَّه إذا كان المحوج إلى الرئيس هو جواز وقوع الخطأ من القوم فمهما ارتفع الجواز الذي هو العلة المحوجة كيف يثبت الاحتياج؟ ما هذا إلا كقول من يقول بأنَّ أحدنا إنَّما احتاج في كونه عالماً إلى العلم لأنَّه يُجدِّد كونه عالماً مع الجواز، ومع ذلك نقول: كلُّ عالم يجب أن يعلم بعلم واجب، وإنَّ وجب كون بعضهم عالماً. وكيف يمكن إنكار التفرقة بين المعصوم وغيره في هذه القضية، مع أنَّ من المعلوم الظاهر الذي لا خفاء به أنَّ حال الصلحاء وإنَّ لم يبلغوا درجة العصمة بخلاف حال غيرهم فيما ذكرناه؟

يُبيِّن ما قلناه ويوضِّحه ما يعلمه كلُّ عاقل، من أنَّ السلطان العادل إذا ولى والياً عادلاً أيضاً على بلد من البلاد، وجعل

بسبب أتمهم كرهوه وكرهوا رئاسته لمعاداة أو منافسة كانت بينهم وبينه، فلم ينقادوا له ولم يطيعوه، ولو نزعوا من قلوبهم تلك الضغينة والمنافسة ووالوه وانقادوا له ونزلوا عند أمره ونهيه ونصَّب لهم من أحبُّوه وأرادوه، لكانوا بلا شكٍّ ولا خلاف أقرب إلى الصلاح وأبعد من الفساد منهم إذا تركوا مهملين سدى بلا سائس ولا رئيس. وعلى هذا فإنَّ الجماعات المشار إليهم في السؤال من الخوارج وغيرهم لم يُخلوا أنفسهم قطُّ من مقدِّم ورئيس يُدبِّر أحوالهم ويسوسهم، وكانوا يرجعون إليه.

وإذا كان كذلك لم يقدح ما ذكره السائل في وجوب جنس الرئاسة، وسلم ما ذكرناه من أنَّ جنس الرئاسة لطف واجب. وإنَّما يتوجَّه هذا السؤال ويكون له وقع إذا أُورِد عند كلامنا في تعيين الرؤساء، فيقال: أليس قد ظهر عند رئاسة فلان كذا وكذا من الفساد والفتنة، على ما أُشير إليه من إمامة أمير المؤمنين، فكيف تزعمون أنَّ تقدُّمه ورئاسته لطف؟ وإذا أُورِد في موضعه، فسنجيب عنه بمشيئة الله وعونه بما لا يبقى معه للمنصف شكٌّ وخيال.

وأما الجواب عمَّا ذكر ثانياً، فهو أنَّ جميع ما ذُكِر وعُدِّد إنَّما هو إشارة إلى تعليل الظلم والعدوان وتكثير أداء الأمانات والمودعات، وقضاء الديون، ولا شكَّ في أنَّ جميع ذلك من تكاليفهم فعلاً وتركاً وإقداماً وإحجاماً. فعلى هذا / [[ص ٢٤٤]] التقرير يتمُّ غرضنا من كون الرئاسة لطفاً، إذ عندها يكثر الصلاح الدِّيني الذي هو أداء الأمانات وقضاء الديون، ويقبُل الفساد الدِّيني الذي هو أنواع الظلم والتعدِّي، وكلُّ ذلك ممَّا كلفوه فعلاً وإنَّ لا يُفعل. ولا معنى لطف إلا ما يقع عنده الطاعة أو يُقرَّب منها، أو يرتفع عنده المعصية أو يصرف عنها، أو يثبت له الخطآن جميعاً، ولا يكون تمكيناً ولا له حظُّ في التمكين. بلَى تتبع هذه المصالح الدِّينية انتظام أمورهم في دنياهم ومنافعهم الناجزة، ولكننا إنَّما نوجب الرئاسة لتعلق المصلحة الدِّينية بها على ما أشرنا إليه، لا لما يتبعها من المصالح الدنيوية. فالمعترض نظر بعينه العوراء فرأى إحدى المصلحتين دون الأخرى، ما هذا إلا كمن يقول ويعترض قولنا بأنَّ المعرفة بالله تعالى وبالثواب والعقاب تجب عقلاً، لكونها لطفاً في أداء الطاعات العقلية واجتناب مقبِّحاتها، بأنَّ يقول: العارف بالله تعالى وبالثواب والعقاب إذا لم يُكلَّف شيئاً من العبادات الشرعية،

وإذا اتَّضح بالبيان الذي ذكرناه أن لا بدل للطف الرئاسة لم يلزمنا جواز خلوّ بعض الأزمنة التي يُكَلَّف فيها من يُجَوِّز منهم وقوع الخطأ عن الرئيس حتّى يكون خلافاً لما نذهب إليه.

فإن قيل: كيف تقولون: إن الإمام قبل ورود الشرع بهذه الحدود والعقوبات المعيّنة يسوس الرعيّة ويؤدّبهم بما يقتضيه رأيه، مع أن العقل يُجرّم إيلاّم الغير قصداً، ولا يُرخص فيه ولا يُحسّنه، فكيف يصح ما ذكرتموه؟

ثم قولكم في دفع لزوم التسلسل: إن المعصوم غير محتاج إلى الرئيس وإنّما المحتاج إليه غير المعصوم، يتّجه عليه تجويز أن يكون في الأُمَّة من ليس بإمام ولا مأموم لثبوت العصمة فيه، بل يلزمكم القطع على ذلك زائداً على التجويز، لأنكم تذهبون إلى عصمة الحسن والحسين عليهما السلام، وقد كانا في زمان أبيهما أمير المؤمنين عليه السلام، وكذا الحسين كان في عهد أخيه الحسن، وكذا القول في زين العابدين وأبيه الحسين، والباقر وزين العابدين، إلى غيرهم من أولادهم المعصومين عليهم السلام. وهذا بخلاف ما أجمعت عليه الأُمَّة أعني القول بأنّ في الأُمَّة من ليس إماماً ولا مأموماً.

ثم قولكم: الرئاسة لطف ليس له بدل، يناقض قولكم: إن المعصوم يستغني عن لطف الرئاسة بثبوت عصمته، لأنّ العصمة إنّما هي لطف يختار المعصوم عنده الطاعة ويجتنب المعصية ويعزم عنده على أن لا يفعل قبيحاً ولا يخلّ بواجب، وإذا كان كذلك فقد قام لطف العصمة في المعصوم مقام لطف / [[ص ٢٤٨]] الرئاسة وناب منابه، فكيف تقولون: لا بدل للطف الرئاسة؟ وهل الجمع بين قوليك هذين إلّا مناقضة؟ ثم يلزمكم على ما قرّرتموه وجود رؤساء كثيرين في عصر واحد حتّى ينتصب في كلّ بلدة بل في كلّ محلّة رئيس، لأنّ كثرة الصلاح وقلة الفساد بذلك تتم، والرئيس الواحد لا يمكنه التصرف في جميع الخلق في أقطار العالم.

قلنا: أمّا الجواب عن السؤال، فهو أنّا إذا كنّا إنّما نُكَلِّم المعتزلة في هذه المسألة، فمن يسأل عن مثل هذا السؤال ويورد جنس هذا المقال يكون ناسياً لأصول المعتزلة معرضاً عنها، وذلك لأنهم يُحسّنون الألم إذا كان فيه نفع موقوف عليه، أو دفع ضرر أعظم منه، أو ظنّ أحد الوجهين فيه، أو كان مستحقاً، أو كان واقعاً على وجه المدافعة. وإذا كان كذلك فكيف يقال: إن الإيلاّم على طريق القصد لا يحسن عقلاً. فعلى هذا يتصوّر ما ذكرناه من تأديب

سياسات أهل تلك البلاد وتديب أهلها إليه، فإن خوف صلحاء تلك البلدة من ذلك الوالي / [[ص ٢٤٦]] وتصرفه لا يكون كخوف المفسدين من الشّرّاق والخائنين والظلمة، بل ربّما لا يخافون ظلمة جملة إذا كان الوالي عادلاً، ويقولون: هو لا يطالبنا إلّا بما نحن عليه من سلامة أحوالنا وانقباض أيدينا عن الظلم والفساد، فما لنا وله؟ وإذا كان هذا هكذا فكيف يمكن ادّعاء التسوية بين المكلفين في الحاجة إلى الرئيس؟

أمّا قوله: فعلى هذا يلزمكم جواز خلوّ بعض الأعصار من الرئيس، بأن يكون مكلفوا ذلك العصر على الوصف الذي باعتباره تحصل الغنية عن الرئيس.

فالجواب عنه أنّه لو قدّر في مكلفي عصر أن يكونوا معصومين بأسرهم وأجمعهم لما احتاجوا إلى رئيس يكون لطفاً لهم، وليس هذا ممّا ناباه، وإنّما الذي ننكره ونأباه أن يخلو بعض الأزمنة من الرئيس إذا كان مكلفو ذلك الزمان جائزي الخطأ غير معصومين. ولا يضرّنا ما ذكره السائل. على أن من البعيد من حيث العادة أن يتفق في أهل عصر بأسرهم وأجمعهم أن يكونوا معصومين، حتّى يستغنوا عن رئيس.

وأمّا الجواب عن الخامس ممّا ذكر، فهو أنّ اللطف الثابت بالرئاسة لمن هو لطف له من المكلفين ممّا لا يتصوّر أن يكون له بدل وإن أجزنا في بعض الألفاف أن يثبت له بدل. وذلك لأنّه لو تصوّر للرئاسة بدل في باب اللطف لكان من المجوّز عند العقلاء أن يكون حال المكلفين الذين يجوز وتوقّع منهم وقوع الخطأ ولهم رئيس مهيب وسائس يؤدّبهم ويؤمّمهم ويدفع ظالمهم عن مظلومهم ويُسكّن الفتن قبل انتشارها واشتدادها، كحالهم مع فقد الرئيس الموصوف في القرب من الصلاح والتكثير منه والبعد من الفساد والتقليل منه، لقيام ذلك البديل مقام لطف الرئاسة. ومعلوم ضرورة خلاف ذلك، وأنّ حالتهم لا يستويان فيما ذكرناه، فعلمنا أنّ لطف الرئاسة لا بدل له.

ولو اعترض على / [[ص ٢٤٧]] المعتزلة بمثل هذا الاعتراض في إيجابهم المعارف والثواب والعقاب على كلّ مكلف لكونها لطفاً لهم، وقيل لهم: إذا كنتم تُجوّزون دخول البديل في الألفاف فأجيزوا أن يكون للطف المعارف بدل في حقّ بعض المكلفين حتّى يستغني به من تحصيل المعارف، لما أجابوا إلّا بمثل جوابنا هذا.

الرئاسة وتصرف الرئيس بتلك العقوبات لطفاً واجباً من جهة العقل، لأن العلم السمعي يتعلّق باستحقاق تلك العقوبات وتعيينها ومقاديرها، والعقلي يتعلّق بكون إقامتها والخوف من إقامتها لطفاً واجباً، فمتعلّق أحد العلمين وصف، / [[ص ٢٥٠]] ومتعلّق العلم الآخر وصف آخر، فلم يتناقض القولان.

واعلم أنّنا تسامحنا بإطلاق اسم العقوبات على الحدود وتأديب الإمام، ووافقنا الخصوم والفقهاء في ذلك، فإنّهم يُسمّونها عقوبات، وإلّا فعندنا أنّ هذه الحدود تقام على فسّاق الملة العارفين بالله وتوحيده وعدله استصلاحاً لا عقوبة، لتجوز العفو عنهم، فلا ينبغي أن يعتقد أحد ذهولنا عن هذه الدقيقة.

وأما الجواب عن السؤال الثاني، فهو أنّ المعصوم إنّما لا يحتاج إلى رئيس يكون لطفاً له، ولكن قد يحتاج إلى إمام ومقدم يأخذ منه معالم الدين والأحكام الشرعية ويقنّدي به. وعلى هذا كان حال أمير المؤمنين عليه السلام مع النبي عليه السلام، وحال كلّ إمام من ولده مع من تقدّم (صلوات الله عليهم أجمعين). فلم يلزمنا مخالفة للإجماع وأن يكون في الأمة من لا يكون إماماً ولا مأموماً.

وأما الجواب عن السؤال الثالث، فهو أنّ من تأمّل كلامنا وفهمه لا يلزمنا هذه المناقضة، وذلك لأنّنا قلنا: لطف الرئاسة في حقّ من هي لطف له لا بدل له، ودلّلنا عليه وبيّناه بما لا إشكال فيه، فبأنّ ثبت في حقّ من ليست الرئاسة لطفاً له لطفاً آخر مغنياً له عن الرئاسة لم ينقض قولنا الأوّل، وهذا ظاهر للمنصف.

وأما الجواب عن السؤال الرابع، فهو أنّنا نجيب إلى ما ذكره السائل ولنترجم ما ألزمه ونقول: لا بدّ من رئيس وسائس في كلّ بلدة وبقعة، ليكون أهل تلك البقعة مرعّبين برئاسته، ولكنهم ولاية الإمام ونوّابه وعمّاله، ولا يجب كونهم معصومين، لأنّهم مرعّبون برئاسة الإمام المعصوم الذي هو رئيس الكلّ، فينقطع التسلسل به، ولا يلزم وجوب أئمة عدّة في عصر واحد، حتّى يكون / [[ص ٢٥١]] خلاف الإجماع، لأنّ الإمام إنّما هو الرئيس الذي لا رئيس عليه، ولا يد فوق يده. ولكن لو فرضنا أنّ يكمل الله تعالى شروط التكليف في جميع المكلفين دفعة واحدة وكلفهم بمرة واحدة من غير ترتيب في أقطار العالم، فإنّه لا بدّ من أن ينصب في كلّ بقعة من البقاع وقطر من الأقطار إماماً معصوماً يسوس أهل تلك البقعة ويُمكّنه سياستهم والتصرّف فيهم، لأنّه

الرئيس الجناة بما يقتضيه رأيه إذا لم يرد الشرع بالمعيّنات من الحدود، ويكون وجه حسن ذلك التأديب والإيلاء حصول النفع الموفي فيه الجاني ولكافة الرعيّة.

ثمّ الذي يقطع دابر هذا السؤال ويستأصل هذا الخيال أنّ تعيين الرئيس عندنا لا يكون إلّا بالنصّ أو ما يقوم مقامه على ما سنبيّه إن شاء الله تعالى. فالإمام لا يُعلّم أنّه إمام إلّا بنصّ الله تعالى عليه، وغيره من الرعيّة لا يعلمه إماماً إلّا بالنصّ أو ما يقوم مقامه. وإذا كان كذلك فكما ينصّ تعالى عليه ينصّ له على الحدود التي بها يسوس الرعيّة ويؤدّبهم ويرشده إليها. ولا نظنّ أنّ هذا يناقض قولنا ومذهبنا في أنّ الرئاسة واجبة عقلاً، لأنّ مرادنا بذلك أنّنا بعقولنا نعلم كون الرئاسة لطفاً واجباً وإن لم يدلّ عليها دليل سمعي ولا كلفنا شيئاً من الشرعيّات، خلافاً لما يذهب إليه مخالفونا في الإمامة، فإنّهم يستدلّون على / [[ص ٢٤٩]] وجوب نصّ الرئيس بالسمع من الآيات والإجماع. هذا هو مرادنا، لا أنّنا ندعي أنّ الرئيس ينبغي أن يهتدي إلى تأديبه بعقله من دون سمع ونصّ وتوقيف. ألا ترى أنّنا نذهب إلى أنّ الرئيس إنّما يتعيّن بالنصّ، ولم ينقض ذلك قولنا: إنّ الرئاسة واجبة عقلاً، بمعنى أنّنا نعلم بعقولنا وجوب أن ينصب الله تعالى رئيساً لنا. فكما أنّ مذهبنا في وجوب النصّ لا ينقض أصلنا في كون الرئاسة واجبة عقلاً، كذلك قولنا بتنصيب الله تعالى الإمام على الحدود المعيّنة، ولا ينقض أصلنا ذلك، واندفع الخيال.

يبيّن ما ذكرناه ويزيده وضوحاً أنّ العلم بالعقاب لطف بلا خلاف بيننا، وهو من الألطاف العقلية، أي ممّا يُعلّم كونه لطفاً ووجوب تحصيله عقلاً. ثمّ عند أصحابنا أنّ استحقاق العقاب يُعلّم سمعاً، ولم يكن هذا المذهب نقضاً لما قالوه من أنّنا نعلم بالعقل أنّ العلم باستحقاق العقاب لطف داع إلى الواجب وصارف عن الإخلال به وعن القبيح. وأنّه يجب على المكلف الحكيم أن يكلف المكلف تحصيله، ويجب على المكلف تحصيله، لأنّ العلم السمعي يتعلّق بنفس استحقاق العقاب، والعقلي يتعلّق بوصف العلم باستحقاق العقاب من كونه لطفاً واجباً، فتغاير متعلّق العلمين، إذ أحدهما نفس الاستحقاق، والآخر العلم بالاستحقاق وأوصافه، فلم يتناقض القولان. كذلك في مسائلنا إذا لم يهتد الإمام إلى أنواع العقوبات والتأديب الذي به يسوس الرعيّة إلّا من جهة السمع لم ينقض ذلك قولنا: إنّنا نعلم كون

والنزول تحت أمره ونهيه، بل عزموا على البغي والخروج عليه وإخافته على نفسه، ولو غيروا هذه الحالة لأوجد الله الإمام ولنصرف فيهم وانتفعوا. فعلى هذا هم الذين فوّتوا [على] أنفسهم لطف الرئاسة، واللوم إليهم يرجع، كما أنّ في الغيبة عندكم هم الملمومون.

يُبيّن ما ذكرنا أنّ غيبة الإمام أيضاً من جهة الإمام ومن فعله لا من فعل رعيته، ولكن لما كان غيبته بسبب من جهتهم كانت كأثماً من جهتهم، وكان اللوم راجعاً إليهم، فكذلك عدمه وإن لم يكن من جهتهم، إلاّ أنّه لما كان بسبب من جهتهم صار كأنّه من جهتهم، فكان اللوم راجعاً إليهم أيضاً، ولا فرق بين السبب في الموضوعين والوجهين في هذه القضية، فعلى هذا التقرير جوزوا / [[ص ٢٥٣]] عدم الرئيس في هذا العصر كما جوزتم غيبته، وفي ذلك نقض قولكم: إنّ الزمان لا يجوز خلوه من رئيس، وبطلانه.

قلنا: أمّا ما ذكره السائل أولاً، فالجواب عنه هو: أنّ الخوف من تصرف الإمام وتأديبه وزجره لو كان ملجئاً لما وقع في زمن الأئمة المتصرفين السائسين شيء من الجنایات والمعاصي والإخلال بالواجبات، والمعلوم خلافه، لأنّ في عصر النبي ﷺ وهو سيّد الرؤساء والأئمة جلد بعض الزناة ورجم ماعز، وكذا في عصر الصحابة، ولما انتهى الأمر إلى أمير المؤمنين ﷺ كان يجلد الزناة ويقطع الشّراق ويقاد القاتلون ظلماً بمظلومهم. وفي الجملة كان تقام الحدود، ولا ذلك إلاّ لوقوع الجنایات الموجبة لتلك الحدود منهم، فكيف يقال: إنّ الخوف من تأديب الرئيس وسياسته ملجئ؟!

وأما ما ذكره ثانياً، فالجواب عنه: أنّ ما ذكره لو قدح في كون الرئاسة لطفاً، لقدح في كون المعارف والعلم بالثواب والعقاب واستحقاقها لطفاً، بأنّ يقال: والمعارف بالثواب والعقاب واستحقاقها إنّما يقدم ويحجم خوفاً من العقاب وتحزراً من ضرره، وطمعاً في الثواب واجتذاباً لنفعه، فيجب على مقتضى قول السائل أنّ لا يكون لطفاً. بل قدح في أكثر الألفاظ من المرض والصحة وسلب المال والولد وإعطائهما، بأنّ يقال: المريض إنّما يفعل الطاعة ويترك المعصية خوفاً من ضرر المرض وتخلّصاً منه، والصحيح كذا: إنّما يفعل ويترك طمعاً في حفظ صحته وبقيائها وخوفاً من أن يمرض، وكذا القول في سلب المال

لو لم ينصب كذلك ونصب شخصاً واحداً إماماً لجميع من في الأقطار لكان لا يصل إلى جميع أهل الأقطار تصرفه وسياسته ولا نوابه وعمّاله إلاّ في مدّة طويلة، فيؤدّي إلى خلوّ أهل الأقطار في تلك المدّة من لطف الرئاسة مع حاجتهم إليه، وذلك لا يليق بالحكمة. إلاّ أنّ هذا أمر مقدّر غير واقع، والموجود المحقّق خلاف هذا. ثمّ والإجماع إنّما انعقد وظهر على أنّ الإمام في كلّ عصر من أعصار أمتنا هذه إلاّ واحداً، فأما في الأعصار الأخر والأئمّ السالفة فهذا غير مسلم، ولا إجماع معلوم فيه، ولا دليل آخر.

فإن قيل: الخوف من سياسة الرئيس وتصرفه وضربه وإيلامه خوف من المضارّ الناجزة العاجلة، وذلك يلجئ إلى الإقدام والإحجام، فكيف يكون لطفاً؟ وبذلك يظهر أنّ الرئاسة نصبت للمصالح الدنياويّة دون الدنيّة. ومن وجه آخر وهو أنّ من يخاف في ارتكاب القبيح والإخلال بالواجب، مثل تأديب الرئيس وضربه وعقوبته العاجلة، إنّما يفعل ويترك تحزراً من الضرر، فلا يترك القبيح لقبحه، ولا يفعل الواجب لوجوبه، فكيف تكون الرئاسة لطفاً واللطفية إنّما تتحقّق فيما يقع عنده الطاعة على الوجه الذي كُلف أو يدعو إليها على الوجه المكلف به أو فيما يرتفع المعصية عنده أو يصرف عنها على الوجه الذي كُلف الامتناع منها؟

/ [[ص ٢٥٢]] ثمّ ومن قاعدتكم في الغيبة جواز أن يفوت الرعيّة لطف الرئاسة بجنائيتهم، وبأنّ يسببوا ما يحتاج الرئيس معه إلى الغيبة والاستتار، ويكون اللوم في ذلك متوجّهاً نحوهم، فهلاًّ جوزتم عدم عين الرئيس وتسيبهم ما لا ينتفعون معه بلطف الرئاسة؟ لأنّهم إذا جنوا وسببوا ما معه لا ينتفعون بالرئيس، فما الفرق بعد ذلك بين غيبة الرئيس وبين عدمه، وانتفاعهم بالرئيس فائت في الوجهين جميعاً؟

فإن قلت: عدم الرئيس يخلّ بإزاحة علّتهم من جهة الله تعالى، ويقتضي أنّ يفوتهم اللطف من جهته ﷺ لا بجنائيتهم، وليس كذلك غيبته لأنّهم الذين أخرجوا الإمام إليها وسببوا ما معه احتاج إلى الاستتار، ففوات لطفهم يكون بجنائيتهم، واللوم إليهم يعود فيه.

قيل لكم: وعدم الإمام إنّما يكون بسبب أنّ الله تعالى علم من حالهم أنّهم لم يعزموا على طاعة رئيس يُنصب لهم والانقياد له

والولد وإعطائهما، وأي شيء ذكروه في التفصي عن هذا القدرح في الألف التي عددناها نذكره نحن، فنتفصي به عن قدحهم في لطف الرئاسة.

ومن عجيب الأمر أن القوم قلما يوردون قدحاً وطعنأ في لطف الرئاسة إلاً وينعكس عليهم ويهدم قاعدتهم في وجوب اللطف.

ثم الجواب عن هذا الخيال: أن العلم بوجوب الفعل، وأنه يختص بوجه زائد / [[ص ٢٥٤]] على حسنه يدعو المكلف إلى فعله، وكذا العلم بقبح الفعل يصرف عن فعله. فإذا علم الثواب والعقاب، أو خاف من تأديب الإمام، أو لطف الله تعالى له ببعض الألف الأخر، قوى ذلك داعيه الأصلي إلى الفعل، فيؤدّي الواجب لوجوبه والمندوب إليه، لكونه كذلك، ويترك القبيح لقبه. ولكن الألف تقوي دعوة العلم بالوجوب والحسن وصرف العلم بالقبح. ثم وتارك القبيح وإن تركه لا لقبه بل لوجه آخر، فإنه لا يعاقب على القبيح، فيكون قد تخلص بتركه ذلك من ضرر العقاب، ومن المفسدة أيضاً إن كان ما تركه من القبيح شرعياً، وإنما لا يثاب على ذلك الترك، فإن تارك القبيح إنما يثاب إذا ترك القبيح لقبه، وقد كلف المكلف التخلص من ضرر العقاب والمفسدة. فعلى هذا الخوف من تأديب الإمام في حق من يترك القبيح لا لقبه، بل خوفاً من تأديب الإمام يكون لطفاً، لأن عنده وقع أحد مقصودي تكليفه، وهو التخلص من ضرر العقاب المقابل للقبيح المستحق بفعله، ومن المفسدة إن كان القبيح مفسدة.

وأما ما ذكره ثالثاً، فالجواب عنه: أن لطف الرئاسة ذو ثلاث شعب:

أحدها متعلقة بالله تعالى، وهو خلق الرئيس، وإكمال شروط تكليف الإمامة فيه، وتكليفه الإمامة.

والثانية متعلقة بالرئيس نفسه، وهي الانتصاب للأمر، وقبول أمانة الله ﷻ فيما كلفه، وتحمل أعباء الإمامة، والعزم على تنفيذ ما فوضه الله ﷻ إليه عند التمكن.

والثالثة متعلقة بالرعية التي الرئاسة لطف لها، وهي الانقياد للرئيس والنزول تحت تصرفه وأمره ونهيه، ونصرته فيما يفعله ممأ يرجع صلاحه إليها، / [[ص ٢٥٥]] وتقوية شوكته، وأن يصيروا جنده وحزبه، لأن الرئاسة إمارة وملك، ومعلوم أن الإمارة والملك لا يتآن إلاً بالجنود والأعوان.

فما يتعلق بالله تعالى من هذه الشعب الثلاثة هو الأصل، لأنه ما لم يخلق الله الرئيس ولم يكلفه الرئاسة بعد إكمال شروط تكليف الرئاسة فيه، لا يصح ولا يتأتى ما يتعلق بالرئيس من الانتصاب للرئاسة وتحمل أعبائها. وما يتعلق بالرئيس أصل ثان فيما يتعلق بالرعية، لأنه ما لم يتحمل الرئيس أعباء الرئاسة، ولم يقبل أمانة الله تعالى في الرئاسة، ولم ينتصب للأمر بالعزم على تنفيذ ما فوض الله تعالى إليه عند التمكن، لا يتأتى من الرعية ما يتعلق بهم من النزول تحت أمره ونهيه وتقوية شوكته ونصرته وأن يصيروا حزبه وجنده. فجرى لطف الرئاسة وإن كان واحداً مجرى ثلاثة ألف، بعضها من فعل الله تعالى، وبعضها من فعل الرئيس، وبعضها من فعل الرعية. وإذا كان كذلك فكما إذا علم الله تعالى أن بعض أفعال المكلف لطف له في أفعال أخر، نحو المعارف التي هي لطف له في تكاليفه العقلية والشرعية، ونحو الشرعيات التي هي ألف له فيما كلفه عقلاً، فإنه لا يحسن أن يكلفه الفعل الملطوف فيه إلاً ويكلفه اللطف الذي هو من فعله ومتعلق به من المعارف. والشرعيات كذلك لا يحسن أن يكلفه ما الرئاسة لطف فيه إلاً ويكلفه ما به يتم الرئاسة واللطف المتعلق بها من نصره الرئيس وتقوية شوكته والنزول تحت أمره ونهيه.

ولا يحسن أن يكلفه ما أشرنا إليه من نصره الرئيس وغيرها والرئيس معدوم، لأنه تكليف لما لا يطاق. فعند عدم الرئيس لا يخلو من أن يكلفهم ما يتعلق بهم، أو لا يكلفهم ذلك. إن كلفهم فقد كلفهم ما لا يطيقونه، وذلك قبيح. وإن لم يكلفهم ذلك لم يكن قد أراح علتهم، وذلك أيضاً قبيح. وليس كذلك إذا كان الرئيس موجوداً، لأنه يحسن مع وجوده أن يكلف الرعية ما يتعلق بهم ممأ لا تتم الرئاسة إلاً به، من حيث إن مع وجود الرئيس يتأتى منهم ويصح / [[ص ٢٥٦]] ما ذكرناه. فإذا لم يفعلوا ما يجب عليهم في ذلك فقد أتوا من قبل نفوسهم في فوات لطفهم بالرئاسة، ويكون اللوم راجعاً إليهم لا إليه تعالى، لأنه ﷻ يكون قد أراح علتهم، وجرى ذلك مجرى من كلفه الله سبحانه المعارف فلم يُصّلها. فغاية لطف المعارف أو من كلفه الشرعيات فأخل بها ففاته لطف الشرعيات، في أنه يكون قد أتى من قبل نفسه في فواته اللطيفين.

دليل آخر: ومأ يدل على وجوب نصب إمام معصوم بعد ورود الشرع بالاعتبار العقلي، ما قد ثبت أن أمة نبينا ﷺ

متعبدة مكلفة بما لا يهتدى إليه، وذلك معدود في تكليف ما لا يُطاق، وهو قبيح. أو لم يُكَلَّفُوا من الشرع سوى المنصوص عليه في الكتاب والسنة المقطوع بها، وذلك خلاف الإجماع.

فإن قيل: لِمَ حصرتم أدلة الشرع فيما عددتموه من نص الكتاب أو السنة المقطوع بها والإجماع وخبر الواحد والقياس على رأي البعض وقول المعصوم على ما تذهبون إليه؟ وهلاً جاز أن يكون هاهنا دلالة أخرى وطريق آخر سوى جميع ما ذكرتموه يُرجع إليه في تعريف حكم المسكوت عنه في الكتاب والسنة / [[ص ٢٥٨]] والإجماع، حتى لا يجب نصب المعصوم لما ذكرتموه ولا يحتاج إليه فيه؟ ثم لستم في الاستدلال بهذه الطريقة على وجوب نصب معصوم بأشعر ممن يستدل بها على وجوب العمل بالقياس واجتهاد الرأي بأن يقول: أليس جميع ما تعبّدنا به في الشرع مبيّناً في السنة والكتاب، فلا بدّ من أن يكون لنا طريق إلى معرفة المسكوت عنه في هذه الأدلة من قول معصوم أو الرجوع إلى الرأي والقياس، ولم يثبت وجود المعصوم، فيجب الرجوع إلى الرأي والقياس، وإلا كنا قد كلّفنا ما لا طريق لنا إليه، وذلك قبيح، فظهر بذلك أنّا متعبّدون بالقياس.

فإن قلتم: إن وجود المعصوم معلوم ثابت بخلاف ما قال السائل، قيل لكم: وبأيّ دليل يثبت لكم ذلك؟ فإن قلتم: بهذا الدليل. قيل لكم: فهذا الدليل ما تمّ لكم بعد، وإنما يتمّ بأن تُبيّنوا وجود المعصوم على تقدير الجواب الذي ذكرناه عنكم عن هذا السؤال، وإذا كان كذلك كان استدلالكم هذا استدلالاً بالشيء على نفسه، فلا بدّ لكم من الرجوع إلى دليل آخر، وذلك يوجب الانقطاع وبطلان هذا الاستدلال.

قلنا: أمّا ما ذكره السائل أولاً، فالجواب عنه ظاهر، وذلك لأنّ ادّعاء طريق آخر إلى معرفة الأحكام الشرعية سوى ما ذكرناه من المتفق عليه والمختلف فيه خروج عن الإجماع، إذ لا أحد من الأمة يدّعي طريقاً آخر، فيجب أن يُحكّم ببطلانه.

وأما ما ذكره ثانياً فلنا عنه جوابان: أحدهما يقرب من الجواب عن السؤال الأوّل، وهو أن يقال: من يستدل بطريقتنا هذه على أنّا متعبّدون بالقياس واجتهاد الرأي قبل إتمام استدلاله يكون مجوّزاً لكون قول معصوم سوى الرسول حجّة في الشرع على ما قرّره السائل، وإنما يدّعي أنّه علم بعد ذلك عدم المعصوم، وأنّ عند علمه بذلك علم كونه متعبّداً بالعمل على القياس.

متعبّدون بشرعه من العبادات والعقود والموارث وأحكام الجنایات، ولا شكّ في أنّ تفاصيل ما جاء به من الشرع في هذه الأقطاب الأربعة لم يُعلم ضرورةً، ولا يهتدى إليها بأدلة العقول. وليس في نصوص الكتاب والسنة المقطوع بها ما يدلّنا على جميع ما تعبّدنا به من شرعه، وكذا الإجماع من حيث إنّ عدمه ظاهر في أكثر الشريعة، إذ اختلاف الأمة في أكثر الشرعيّات ممّا لا يخفى. على أنّ الإجماع لو لم يشتمل على قول معصوم أو فعله إنّ كان إجماعاً على فعل أو رضاه بالقول أو الفعل لم يكن دليلاً، على ما سنبيّه من بعد إنّ شاء الله تعالى.

ولو ادّعى أحد أنّ جميع أحكام الشرع مبيّنة في الكتاب أو السنة كان جاحداً معانداً، إذ لو كان كذلك لما اختلف علماء الأمة فيما اختلفوا فيه من الشرعيّات. ولهذا فزع أكثر مخالفينا في الإمامة إلى القول بالقياس والاجتهاد، ونشير إلى مسألتين ليظهر ويتّضح ما نقوله.

قال الله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، فنصّ على الصلاة، ولم ينصّ في الكتاب ولا في السنة المقطوع بها على كيفية الصلاة وتفصيلها المختلف فيها فيما بين الأمة، من القراءة وكيفيّتها، والتأمين عقيب قراءة الفاتحة، والتكفير أو / [[ص ٢٥٧]] إرسال اليدين، إلى غير ذلك.

وقال الله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، واسم اليد يُطلق على هذه الجارحة إلى المنكب، وإلى المرفق، وإلى الزند، وإلى أصول الأصابع. يقول القائل: غوّصت يدي في الماء إلى المنكب، وإلى المرفق، وإلى الزند. وتقول: كتبت بيدي، وفي التنزيل: ﴿قَوْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُوبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ﴾ [البقرة: ٧٩]، ومن المعلوم أنّ الكتابة تقع بالأنامل لا بجميع اليد. فثبت أنّ اسم اليد يُطلق على هذه الجارحة إلى كلّ واحد من هذه الغايات. وإذا كان كذلك فقد أمرنا بقطع يد السارق والسارقة، وما وجدنا في نصوص الكتاب والسنة المقطوع بها ولا في الإجماع أنّ يد السارق من أيّ موضع يُقطع.

وأمثال هذين كثير في الشريعة. ولم يثبت كون خبر الواحد والقياس والاجتهاد حجّة في الشرع، على ما هو مذكور مشروح في مواضعه من الكتب، فيجب أن يكون في الأمة معصوم مقطوع على عصمته، مأمون الخطأ والزلل من جهته ليرجع إليه في تعرف المسكوت عنه في الكتاب والسنة المقطوع بها، وإلا كانت الأمة

واعلم أن هذا الجواب قد ذكره السيّد المرتضى (قدّس الله روحه)، ولا أراه مرضياً، باعتبار أن مبناه أن الجمع بين تجويز كون قول المعصوم حجّة في الشرع وبين القطع على كون القياس حجّة فيه خروج عن الإجماع، وذلك باطل. ومعلوم من مذهبنا أن كون الإجماع وكون ما خرج عمّا عليه الإجماع باطلاً، كل ذلك مبنيّ على وجود معصوم فيما بين المجمعين، وأنّه ما لم يُعلم ذلك لا يُعلم لا كون الإجماع حجّة ولا كون ما خرج عنه باطلاً، فكيف يصحّ أن نجيب عن سؤال يورد على دليل يُستدلّ به على وجود معصوم بما يكون مبنيّاً على وجوده؟ أليس يكون ذلك بمنزلة الاستدلال بالشيء على نفسه؟ بل يمكن إيراد ما ذكره عليه السلام على طريق الإلزام للخصم، لأنّه يُثبت كون الإجماع حجّة من دون اعتبار وجود معصوم فيما بين المجمعين، وأمّا إيراده في الاستدلال على وجه الاحتجاج فلا يصحّ على ما ذكرناه. فالصحيح هو الجواب الثاني، وهو أن الدليل قد دلّ على أنّنا ما تعبّدنا بالعمل على القياس في الشريعات على ما بيّن في موضعه من فنّ أصول الفقه، وإذا علمنا بالدليل أن ما تعبّدنا بالعمل على القياس في الشرع وجب أن يكون في الأئمة معصوم يمكن الرجوع إليه في تعرف حكم المسكوت عنه في الكتاب والسنة المقطوع بها، وإلا كُنّا قد / [[ص ٢٦١]] كُلفنا ما لا طريق لنا إلى معرفته، وذلك قبيح.

دليل آخر: ومّا يدلّ أيضاً على وجوب نصب إمام معصوم بعد ورود الشرع، ما قد ثبت أن شرع محمد عليه السلام، لازم لجميع أمته من لدن عصره إلى انقراض التكليف، وأنّ حالنا وحال من يجيء بعدنا من أهل الأعصار المستقبلية حال الصدر الأوّل من المسلمين ممّن عاصر النبي عليه السلام في التعبد بشرعه، وما هذا حاله لا بدّ له من حافظ موثوق به يحفظه بعد الرسول ويبلغه ويؤدّيه إلى الأخلاف وأهل الأعصار المستقبلية الذين يتعبّدون به، وإلا لم يثقوا بوصول جميع الشرع إليهم، ويكونون قد كُلفوا ما لا سبيل لهم إلى معرفته، وذلك قبيح، أو لم يُكَلّفوا جميع الشرع، وذلك باطل بالاتفاق، فثبت أنّه لا بدّ من حافظ للشرع.

وإذا ثبت وتقرّر وجوب كون الشرع محفوظاً، لم يخلّ من أن يكون محفوظاً بالكتاب أو السنة المقطوع بها أو بهما جميعاً أو بالإجماع أو بأخبار الآحاد أو بالرأي والقياس أو بمعصوم موثوق به على ما نقوله. ولا يمكن المنازع أن يدعى كون الشرع محفوظاً بشيء آخر سوى ما ذكرناه، لأنّه خلاف الإجماع. أمّا الكتاب

فنقول: تجويز كون قول معصوم سوى الرسول حجّة في الشرع، مع المصير / [[ص ٢٥٩]] إلى التعبد بالقياس، وأنّه الحجّة في المسكوت عنه من الشرع في الكتاب والسنة والإجماع دون قول المعصوم، خروج عن الإجماع. وذلك يوضّح ما ذكرناه أن الأئمة بين قائل بالقياس والعمل عليه وبين نافٍ له، ولا شكّ في أن العامل على القياس القائل به لا يُجوز أن تكون الحجّة فيما لم يُبيّن حكمه من الشرع في الكتاب والسنة والإجماع قول معصوم، بل يذهب إلى أن لا حجّة فيه إلا القياس والاجتهاد، ونافي القياس والاجتهاد لا يعمل عليه ولا يرى التعبد به، فاتّضح أن الجمع بين تجويز قول المعصوم حجّة في الشرع وبين القطع على كون القياس حجّة خروج عن الإجماع.

وليس لأحد أن يقول: الجمع بين هذا التجويز والقطع المشار إليه محال لما بينهما من التنافي، فكيف يجمع المستدلّ الذي ذكرتموه بينهما حتّى تقولوا: إن الجمع خروج عن الإجماع؟ وذلك لأنّه لا تنافي بين هذا التجويز وبين هذا القطع، من حيث إنّ متعلّقها متغاير، إذ متعلّق التجويز كون قول المعصوم حجّة ومتعلّق القطع كون القياس حجّة، وهما متغايران.

ويمكن أن يقال: المستدلّ إنّما يكون مجوّزاً لما ذكرتموه في حال استدلاله ونظيره، وهو في تلك الحالة لا يكون قاطعاً على كون القياس حجّة. وإذا تمّ استدلاله وقطع على كون القياس حجّة لا يبقى مجوّز لكون قول المعصوم حجّة، فلا يكون جامعاً بين التجويز والقطع المشار إليهما حتّى يصير بذلك خارجاً عن الإجماع.

ويمكن أن يُجاب عنه بأنّ يقال: إنّ بعد تمام استدلاله بزعمه يكون مجوّزاً لكون قول المعصوم حجّة في الشرع بتقدير وجوده، وإنّما يدعى أنّه غير موجود مع اعترافه بأنّه لو كان موجوداً لكان قوله حجّة، وهذا منه تجويز لكون قوله حجّة بتقدير وجوده على ما ذكرناه، ويكون بذلك جامعاً بين التجويز والقطع الذين أشرنا إليها وقلنا: إنّ خروج عن الإجماع.

/ [[ص ٢٦٠]] ولا يتقلب هذا علينا بأنّ يقال: وتجويز كون القياس حجّة في الشرع، والقطع على كون معصوم في الأئمة وكون قوله حجّة ممّا لم يقل به أحد، فيكون خروجاً عن الإجماع. وذلك لأنّ الظاهر من مذهب محقّقي أصحابنا جواز ورود التعبد بالقياس مع قطعهم على أنّ العبادة ما وردت به، ومع قطعهم على أنّ قول المعصوم هو الحجّة في المسكوت عنه في الكتاب والسنة.

الوجه الأول: ما ذكره القدماء، وهو أن اتفاق العقلاء في كل صقع وفي كل زمان على إقامة الرؤساء يدل على عدم قيام غيرها مقامها.

/ [[ص ٢٦]] الوجه الثاني: أن الغالب على أكثر الناس القوة الشهوية والغضبية والوهيية، بحيث يستبيح كثير من الجهال لذلك اختلال نظام النوع الإنساني في جنب تحصيل غاية القوة الشهوية له أو الغضبية، ويظهر لذلك التغالب والتنازع والفساد الكلي، فيحتاج إلى رادع لها. وهو لطف يتوقف فعل الواجبات وترك المحرمات عليه، وهو إما داخلي أو خارجي. فالأول ليس إلا القوة العقلية، وإلا لكان الله تعالى محلاً بالواجب في أكثر الناس، وهذا محال، لأنه إن امتنع معه الفعل وكان من فعله تعالى كان إلقاءً، وهو ينافي التكليف. وإن كان من فعل المكلف نقلنا الكلام إليه، وإن كان ممّا يختار معه المكلف فعل الواجبات وترك المعاصي بحيث يوجب الداعي لذلك ويوجب المصارف عن ضده وإن جاز معه الفعل بالنظر إلى القدرة لا بالنظر إلى الداعي كما في العصمة، فالتقدير خلاف ذلك في الأكثر، والواقع ضد ذلك في غير المعصوم. ولأنّ البحث على تقدير عدمه، ولهذا أوجبنا الإمامة. ولأنّ يلزم إخلاله تعالى بالواجب، وإن لم يكن كذلك لم نجد نفعاً في ردعها، وهو ظاهر، والواقع يدل على. والثاني إن كان من فعله تعالى بحيث كلما أحلّ المكلف بواجب أو فعل حراماً أرسل الله عليه عقاباً أو مانعاً أو في بعض الأوقات كان إلقاءً، وهو باطل. وإن كان من فعله تعالى الحدود، ومن فعل غيره كإقامتها، وهو المطلوب، لأنّ ذلك الغير يجب أن يكون معصوماً مطواعاً لئتم له ذلك، فلا يقوم غيره مقامه. ولأنّ إن وجب وصوله كل وقت يحتاج إليه لزم الجبر، وإلا فإمّا أن يكون من فعل الله تعالى بغير وساطة أحد / [[ص ٢٧]] من البشر بأن يُنزل به عذاباً إذا فعل أو آية عند عزمه والتقدير عدمه، أو بتوسط البشر فهو مطلوبنا.

الوجه الثالث: أن تحصيل الأحكام الشرعية في جميع الوقائع من الكتاب والسنة وحفظها لا بدّ له من نفس قدسية تكون العلوم الكسبية بالنسبة إليها كقضية القياس، معصومة من الخطأ، ولا يقوم غيرها مقامها في ذلك، إذ الوقائع غير متناهية، والكتاب والسنة متناهية، ولا يمكن أن تكون هذه النفس لسائر الناس، فتعيّن أن تكون لبعضهم، وهو الإمام، فلا يقوم غيره مقامه.

فمعلوم أن جميع تفاصيل الشرع ليست مبيّنة فيه، فكيف يكون محفوظاً به؟ ثم الكتاب نفسه لا بدّ له من حافظ أيضاً موثوق به يحفظه ويتعيّن عليه حفظه عن التغيير والتبديل، وإلا لم يؤمن من تطرّق التحريف والتبديل إليه.

وأما السنة المقطوع بها والإجماع، فمن المعلوم الظاهر أيضاً أن جميع الشرع ليس مبيّناً فيهما. على أن المتواترين فيما تواتروا يجوز أن يعدلوا عن النقل والرواية تعمّداً أو سهواً إذا لم يكن من ورائهم من يحفظهم، فيؤدّي إلى إخفاء ما تحمّلوه أو إلى نقله في الأحاد، ومن لا يكون في نقله حجّة، والإجماع متى لم يشمل على قول معصوم أو فعله أو رضاه لم يكن حجّة، على ما نبينته بعد إتمام هذه الطريقة. وأما أخبار الأحاد والرأي والقياس فلم يثبت كونها حجّة، فكيف / [[ص ٢٦٢]] يُحفظ الشرع بهما؟ فتعيّن كون الشرع محفوظاً بمعصوم، وهو المقصود، إذ لم يبق من الأقسام سواه.

ويرد على هذه الدلالة من القلب ما ورد على التي قبلها بأن يقال: إذا وجب كون الشرع محفوظاً، فلا يخلو من أن يُحفظ بالكتاب أو السنة المقطوع بها أو الإجماع أو خبر الواحد أو المعصوم على ما تذهبون إليه أو الرأي والقياس مع باقي الأدلة. ويبطل كونه محفوظاً بالكتاب والسنة والإجماع بمثل ما ذكرتم من أن جميع الشرع لم يبيّن في شيء من هذه الأدلة.

ثم يقال: والمعصوم ما ثبت وجوده في الأمة، فيجب كون الشرع محفوظاً بالرأي والقياس مع باقي الأدلة. والجواب عنه ما تقدّم، فلا وجه لإطالة القول بإعادته.

* * *

الألفين / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٢٥]] البحث الرابع: في أن نصب الإمام لطف:

اعلم أن الإمام الذي حدّدناه إذا كان منصوباً يقرب المكلف بسببه من الطاعات ويبعد عن المقبّحات، وإذا لم يكن كذلك كان الأمر بالعكس. وهذا الحكم ظاهر لكل عاقل بالتجربة، وضروري لا يتمكّن أحد من إنكاره. وكل ما يقرب المكلفين إلى الطاعة ويبيّدهم عن المعاصي يُسمّى لطفاً اصطلاحاً. فظهر من ذلك أن كون الإمام منصوباً ممكناً لطف في التكاليف الواجبة، وما سيأتي في وجوب نصب الإمام يدل على أنه لطف أيضاً.

البحث الخامس: لا يقوم غير الإمامة مقامها، لوجوه:

الوجه الرابع: المطلوب من الرئيس أشياء:

١ - جمع الآراء على الأمور الاجتماعية التي مناط تكليف الشارع فيها الاجتماع كالحروب والجماعات، فإنه من المستبعد بل المحال أن يجتمع آراء الخلق الكثير على أمر واحد، وعلى مصلحة واحدة، وأن يعرف الكل تلك المصلحة ويتفقوا عليها، وأن تجتمعوا من البلاد المتباعدة، وأن تتفق دواعيهم على الحرب ومدته وجهته والمهانات والمصلحة في جميع الأوقات، فإن الاتفاقي لا يكون دائماً ولا أكثرياً، ولا يقوم غير الرئيس في ذلك مقام الرئيس، وهو ظاهر.

٢ - التقريب المتقدم فيما يحتاج فيه إلى الاجتماع، فإن الناس لا يتفقون على مقدم، فيؤدّي إلى الاختلاف، وهو نقض للغرض، فلا بد أن يتميز بأية من الله تعالى، ويكون منزهاً من كل عيب، ويكون معصوماً، لئلا تنفر الطباع عنه.

/ [[ص ٢٨]] ٣ - حفظ نظام النوع عن الاختلال، لأن الإنسان مدني بالطبع لا يمكن أن يستقل وحده بأمر معاشه، لاحتياجه للغذاء والملبوس والمسكن وغير ذلك من ضرورياته التي تحضه ويشاركه غيره من أتباعه فيها، وهي صناعة لا يمكن أن يعيش الإنسان مدة بصنعها، فلا بد من الاجتماع بحيث يحصل معاون الموجب لتسهيل الفعل، فيكون كل واحد يفعل لهم عملاً يستفيض منه أجراً، لا يمكن النظام إلا بذلك. وقد يمتنع المجتمعون من بعضها، فلا بد من قاهر يكون التخصيص منوطاً بنظره، لاستحالة الترجيح من غير مرجح، ولأنه يؤدّي إلى التنازع.

٤ - الطباع البشرية مجبولة على الشهوة والغضب والتحاسد والتنازع، والاجتماع مظنة ذلك، فيقع بسبب الاجتماع الهرج والمرج ويختل أمر النظام، فلا بد من رئيس يقهر الظالم وينصر المظلوم ويمنع عن التعدي والقهر، ويستحيل عليه الميل والحيف، وإنما قصده الإنصاف. ويخاف من عقوبته العاجلة، فإن أكثر الناس أطوع لها من الآجلة، لأننا نبحت على هذا التقدير بحيث يقاوم خوفه شهوته وغضبه وحسده، وغير الرئيس لا يقوم مقامه في ذلك لما تقدم، وأيضاً فإنه معلوم بالضرورة.

٥ - الحدود لطف أمر الشارع بها، فلا بد لها من مقيم، وغير الرئيس يؤدّي إلى الهرج والمرج، والترجيح بلا مرجح، فلا يقوم غيره مقامه في ذلك.

٦ - الوقائع غير محصورة، والحوادث غير مضبوطة،

والكتاب والسنة لا يفيان بها، فلا بد من إمام منصوب من قبل الله تعالى، معصوم من الزلل والخطأ، يُعرفنا الأحكام ويحفظ الشرع، لئلا يترك بعض الأحكام أو يزيد فيها عمداً أو سهواً أو يُبدلها، وظاهر أن غير المعصوم لا يقوم مقامه في ذلك.

٧ - تولية القضاة الذين يجب العمل بحكمهم في الدماء والأموال / [[ص ٢٩]] والفروج، وسعاة الزكوات الأمانة على أموال الفقراء، وأمراء الجيوش الواجبي الطاعة في الحروب وبذل النفس والقتل، والولادة، أمر ضروري لنظام النوع، ولا بد أن يكون منوطاً بنظر واحد، لاستحالة الترجيح من غير مرجح، والواقع اختلاف الآراء، وتضاد الأهواء، وغلبة الشهوات، وتغاير المرادات، واتفاق الخلق من أنفسهم ابتداءً على واحد في هذه المناصب متعسر بل متعذر، وفي كل زمان على شخص واحد بالشرائط التي يستحق معها ذلك ممتنع، فإن الاتفاقي يستحيل أن يكون أكثرياً أو دائماً. فذلك الواحد الذي يناط تولية هؤلاء بنظره لا بد أن يكون واجب الطاعة من قبل الله تعالى، ويستحيل من الحكيم إيجاب طاعة غير المعصوم في مثل هذه الأمور الكلية التي بها نظام النوع وعدم اختلاله. وظاهر أن غيره لا يقوم مقامه على التقادير التي يُبحث عنها.

٨ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لطف لا يقوم غيره مقامه، لوجوبه من غير بدل، فالأمر لطف واجب لا يقوم غيره مقامه، لامتناع تحقق الإضافة بدون تحقق المضافين، ولا بد أن ينتهي إلى معصوم لا يجوز عليه الخطأ بوجه من الوجوه ولا السهو، وإلا لجاز أمره بالمنكر ونهيه عن المعروف، فلم يبق وثوق بقوله، فانتفت فائدة التكليف به. ولأنه إما أن يكون كل واحد من الخلق مأموراً بأمر الآخر ونهيه من غير أن يكون هناك رئيس يأمر الكل وينهاهم، أو مع رئيس. والأول باطل، وإلا لوقع الهرج والمرج، ولانتفى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إذ الغالب أن يرضى الواحد بترك تأليم غيره لترك تأليمه، لأننا نبحت على تقدير غلبة القوة الشهوية والغضبية على القوة العقلية في أكثر الناس الذين يحصل بسبب تخليتهم على قواهم الشهوية والغضبية المفتضية لعدم التفاتهم إلى الشرائع اختلال نظام النوع، فتعين الثاني، فلا يقوم غير الرئيس في ذلك مقامه. ولا بد أن يكون ذلك الرئيس من قبل الله تعالى بحيث تجب طاعته وجوباً عاماً، ولا بد أن يكون معصوماً.

الوجوب علينا كافٍ لا عليه تعالى، ولأنَّ في نصبه إثارة الفتن وقيام الحروب كما في زمن عليٍّ عليه السلام والحسن والحسين عليهما السلام، ولأنَّ مع وجود الإمام يخاف المكلف فيفعل الطاعة ويترك القبيح للخوف منه لا لكونه طاعةً أو قبيحاً وذلك من أعظم المفاسد، ولأنَّ فعل الطاعة وترك المعصية عند فقد الإمام أشدَّ منها عند وجوده، فيكون الثواب عليهما في حال فقدته أكثر منه في حالة وجوده، وذلك فساد عظيم. سلَّمنا كونها لطفاً لكن لا نُسَلِّم دائماً كذلك، فإنَّه قد يكون في بعض الأزمنة من يستنكف من اتباع غيره، فيكون نصب الإمام في ذلك الوقت قبيحاً. وسلَّمنا لكن هاهنا لطف آخر فلا تتعيَّن الإمامة للوجوب، لأنَّ الإمام معصوم فعصمته إن كانت لإمام آخر تسلسل، وإن كانت لا لإمام آخر ثبت المطلوب، لأنَّ امتناع الإمام من المعصية وترك الواجب لا يتوقَّف على الإمام بل له لطف آخر.

لا يقال: إنَّا نعلم بالضرورة أنَّ غير المعصوم احترازه عن فعل القبيح وفعله الطاعات عند وجود الإمام أتمَّ، لأنَّنا نقول: جاز أن يكون في بعض الأزمنة القوم بأسرهم معصومين فيه، فلا يكون نصب الإمام هناك واجباً لقيام العصمة مقام الإمام في ذلك الوقت، فجاز في كلِّ وقتٍ، فلا يتعيَّن وقت من الأوقات لوجوب نصب الإمام على التعيين. ولأنَّه جاز أن يكون غير العصمة سبباً في الامتناع عن الإقدام على المعاصي. سلَّمنا لكن هاهنا ما يدلُّ على أنَّها ليست لطفاً، وذلك لأنَّها إمَّا أن تكون لطفاً في أفعال الجوارح أو في أفعال القلوب. والقسمان باطلان، أمَّا الأوَّل فعلى قسمين، لأنَّ القبائح منها ما يدلُّ العقل عليها، ومنها ما يدلُّ السمع عليها. فإنَّ جعلتم الإمام لطفاً في الشرعيَّات لم يلزم وجوبه مطلقاً، لأنَّ الشرع لا يجب في كلِّ زمان، ووجوب اللطف تابع لوجوب الملطوف فيه. وإنَّ جعلتموه لطفاً في العقليَّات، فنقول: / [[ص ٣٣]] القبائح العقليَّة إنَّ تُركت لوجه وجوب تركها كان ذلك مصلحة دينيَّة، وإنَّ تُركت لا لذلك كانت مصلحة دينيَّة، لأنَّ في ترك الظلم والكذب مصلحة دينيَّة، ضرورة اشتماله على مصلحة النظام، لكن معنى ترك القبيح لقبحه هو أنَّ الداعي إلى ترك الظلم هو كونه ظلماً، وذلك من صفات القلوب، فإنَّ جعلنا الإمام لطفاً في ترك القبيح سواء كان لوجه قبحه أو لا لوجه قبحه، كان ذلك الترك مصلحة دينيَّة، فيكون الإمام لطفاً في المصالح الدنيويَّة، وذلك غير واجب بالاتِّفاق على

٩ - العلم بالأحكام يقيناً لا ظناً بالاجتهاد، لأنَّ المصيب واحد على ما بيَّناه في كُتُبنا الأصوليَّة، وقد تتعارض الأدلَّة وتتساوى الأمارات، ويستحيل / [[ص ٣٠]] الترجيح بلا مرجِّح، وتتساوى أحوال العلماء بالنسبة إلى المقلِّدين، فلا بدَّ من عالم بالأحكام يقيناً لا ظناً بالأمارات ليرجع إليه من يطلب العلم ويطلب الصواب يقيناً.

الوجه الخامس: أنَّ نظام النوع لا يحصل إلَّا بحفظ النفس، والعقل، والدين، والنسب، والمال. فشُرِّع للأوَّل القصاص، وأشار إليه بقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩]، وللثاني تحريم المسكر والحدُّ عليه، وللثالث قتل المرتدَّ والجهاد، وللرابع تحريم الزنا والحدُّ عليه، وللخامس قطع السارق وضمان المال. وهذه أمور مهمَّة يجب حكمها في كلِّ شريعة في كلِّ زمان، ولا يتمُّ إلَّا بمتولٍّ لذلك يكون عارفاً بكيفيَّة إيجابها وكميَّة الواجب ومحله وشرائطه، ولا يقوم غيره مقامه في ذلك. ولا بدَّ أن يمتاز عن بني نوعه بنصِّ إلهي ومعجز ظاهر، لاستحالة الترجيح من غير مرجِّح، ولجواز اجتماع جميع الآراء على غيره لاختلاف الأهواء، ولأنَّه لولا ذلك لأدَّى إلى الهرج والمرج.

الوجه السادس: أنَّ قيام البدل مقامه لا يتصوَّر إلَّا في حال عدمه، وقد تقرَّر حصول العلم الضروري أنَّ التقريب والتباعد عند عدم نصب الإمام أو تمكينه على عكس ما ينبغي، فيستحيل أن يكون له بدل.

/ [[ص ٣١]] البحث السادس: في أنَّ نصب الإمام واجب، والنظر في الوجوب وكيفيَّته وطريقه ومحله، وإبطال كلام الخصم: النظر الأوَّل: في الوجوب:

أجمع العقلاء كافةً على الوجوب في الجملة، خلافاً للأزارقة والأصفرية وغيرهم من الخوارج. والدليل على الوجوب مطلقاً أنَّ الإمامة لطف، وكلُّ لطف واجب. والصغرى ضروريَّة قد ذكرناها، والكبرى مثبتة في علم الكلام.

لا يقال: إنَّما يجب اللطف عيناً إذا لم يقم غيره مقامه، أمَّا إذا قام فلا. سلَّمنا لكن الوجوب لا يكفي فيه وجه المصلحة ما لم يُعلم انتفاء جهات القبح بأسرها، فلمَّ لا يجوز أن تكون الإمامة قد اشتملت على نوع / [[ص ٣٢]] مفسدة لا نعلمه؟ فلا يصحُّ الحكم بالوجوب. وعدم العلم لا يدلُّ على العدم، ووجه

الإمامة سمعاً، ولا يتأتى على قواعد الإمامية القائلين بوجوبها عقلاً، ولا على قواعد الأشاعرة.

ولأنه قد ثبت بالتواتر إجماع المسلمين في الصدر الأوّل أنّهم قالوا: يمتنع خلوّ الوقت عن خليفة، ولو قام غير الإمام مقامها لما امتنع ذلك، وفيه نظر. فإنّه يدلّ على ذلك الوقت، والمدعى في كلّ وقت.

وعن الثاني بوجهين:

الأوّل: أنّ قرب المكلفين من الطاعة وبعدهم عن المعصية ممّا يطابق غرض الحكيم من التكليف ويُقرّب حصوله، وعكسها ممّا يناقضه ويُبعد حصوله، فلو كان فيما يطابق غرضه ويُقرّر حصوله مفسدة لكان غرضه مفسدة، وذلك باطل على ما ثبت في العدل أنّه لا يريد القبائح.

والثاني: أنّ المفسدة تستحيل أن تكون راجعة إلى الحكيم، إذ هو واجب / [[ص ٣٥]] الوجود لذاته غني عن غيره، فلا يصحّ عليه جلب نفع ولا دفع ضرر، فلو كانت لكانت راجعة إلى غيره. والذي أثبتناه في وجوب نصب الإمام فيه المصلحة العامة للمكلفين، فلو كانت فيه مفسدة راجعة إليهم لكان عين ما هو مصلحة لهم مفسدة لهم، خلف.

وأيضاً فإنّ المفاصد محصورة معلومة، لأنّ مكلفون باجتنابها، وتلك منفية عن الإمام.

لا يقال: إنّنا نعلم المفاصد المشتملة عليها أفعالنا، بل أفعال غيرنا التي لا نقدر نحن عليها، فلا يجب معرفتها. والإمامة عندكم ليست من فعلنا على ما يأتي بل من فعل الله تعالى، فلا يجب العلم بالمفسدة التي تشتمل عليها.

لأنّنا نقول: لو كانت الإمامة مشتملة على مفسدة لما أوجبها الله تعالى على المكلفين، ولما أوجب على الناس طاعة الإمام. وأيضاً لو اشتملت على مفسدة لنهى الله تعالى عن نصب الإمام. والتالي باطل قطعاً فالمقدّم مثله، والملازمة ظاهرة.

وعن الثالث: أنّه لو لا إمامة عليّ والحسن والحسين عليهم السلام لظهر من الفتن ما هو أشدّ من ذلك. ولأنّ الإمام كعليّ والحسن والحسين عليهم السلام يدعون الناس إلى ما دعاهم النبي صلى الله عليه وآله ويخاصمهم على ما لو كان النبي صلى الله عليه وآله موجوداً لخاصمهم عليه كذلك، فلو كان ذلك مانعاً من نصب الإمام لكان مانعاً من نصب النبي. ولأنّ الحثّ على الواجبات وترك المعاصي لو كانت مفسدة غير جائزة لامتنعت من النبي صلى الله عليه وآله.

الله تعالى. وإن جعلناه لطفاً في ترك القبيح لوجه قبحه، فقد جعلنا الإمام لطفاً في صفات القلوب لا في أفعال الجوارح، وذلك باطل، لأنّ الإمام لا اطلاع له على الباطن.

لا يقال: يحصل بسببه المواظبة على فعل الواجبات، وهو يفيد استعداداً تاماً لخلوص الداعي في أنّ ذلك الفعل يفعل لوجه وجوبه ويترك لوجه قبحه، وذلك مصلحة دينية. لأنّنا نقول: هذا يقتضي وجوب اللطف في المصالح الدنيوية على الله تعالى، لأنّ على ذلك التقدير تكون المصالح الدنيوية والمواظبة عليها سبباً لرعاية المصالح الدينية، وذلك غير واجب اتفاقاً.

لأنّنا نجيب عن الأوّل: بأنّه قد بينّا أنّ الإمام لطف لا يقوم غيره مقامه، ونزيد هاهنا فنقول:

إنّ قيام البدل قيامه لا يتصوّر إلا في حال عدمه، وقد قلنا في صدر هذه المسألة: إنّنا نعلم ضرورة أنّ التقريب والتباعد عند عدم نصب الإمام أو تمكينه على عكس ما ينبغي، فيستحيل أن يكون له بدل.

ولقوله تعالى: ﴿وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٥٩﴾﴾ [الحج: ٤٠]، حكم بلزوم هذه المفاصد لانتفاء الرئيس، فلو قام غيره مقامه لم تكن لازمة لانتفاء الرئيس.

ولقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ / [[ص ٣٤]] وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، جعل طاعة الرسول وطاعة أولي الأمر متساويتين، لاقتضاء العطف المساواة في العامل، وكما أنّ طاعة الرسول لا يقوم غيرها مقامها كذلك طاعة أولي الأمر، فلا يقوم غيرها مقامها.

وأيضاً فإنّ الوجوب عند المعتزلة مشروط باشتغال الفعل على مصلحة أو وجه يقتضي وجوبه، فإن قام غيره مقامه وكان مساوياً له في الإمكان والقدرة عليه والمصالح والوجوه الموجبة للوجوب بحيث لا يشتمل أحدها على وجه موجب للوجوب ويخلو الآخر عنه، استحال إيجاب أحدهما عيناً ووجب إيجابها مخيراً، ولا شكّ في وجوب الإمامة في الجملة، فلو قام غيرها مقامها وكان مقدوراً ممكناً استحال وجوبها عيناً، بل كان الله تعالى قد أوجب أحدهما لا بعينه.

وهذا الدليل إنّما يتأتى على قواعد المعتزلة القائلين بوجوب

مخصوص بزمان الخوف وظهور الفتن، ولا يجب مع الأمن وانصاف الناس بعضهم من بعض، لعدم الحاجة إليه.

والفريق الثاني: الفوطي وأتباعه، فإنهم ذهبوا إلى عدم وجوبه مع عدم الفتن، فإنه ربماً كان نصبه سبباً لزيادة الفتن واستنكافهم عنه، وإنما يجب عند العدل والأمن إذ هو أقرب إلى شعائر الإسلام.

لنا دلالة الأدلة الدالة على وجوبه على عمومها، إذ مع الإنصاف والأمن يجوز الخطأ، ويحتاج إلى حفظ الشرع وإقامة الحدود، فيجب الإمام. ومع ظهور الفتن الخطأ واقع، فالمكلف إلى اللطف يكون أحوج.

/ [[ص ٣٨]] النظر الثالث: في طريق وجوبه:

انحصر قول القائلين بالوجوب في ثلاثة أقوال: أحدها: أنه واجب بالعقل لا بالأوامر السمعية، وهو مذهب الإمامية والإسماعيلية.

وثانيها: القول بالوجوب سمعي، وهو مذهب الأشاعرة.

وثالثها: القول بالوجوب عقلاً وسمعاً، وهو مذهب الجاحظ والكعبي وأبي الحسين البصري وجماعة من المعتزلة.

لنا أن الوجوب هنا على الله تعالى لما يأتي، فيستحيل أن يكون الوجوب سمعياً.

ولأنه لطف في الواجبات العقلية فيقدم عليها، والشرع متأخر عنها، فلو وجب بالشرع دار.

ولأنها غير موقوفة على الشرع واللطف فيها لذلك، والواجبات الشرعية موقوفة على الشرع.

ولأنه لو وجب بالشرع لكان تعيينه إماماً من الله تعالى أو من المكلفين. والأول باطل على هذا التقدير إجماعاً، أمّا عندنا فلعدم الوجوب شرعاً بل عقلاً، وأمّا عند الباقيين فلعدم تعيين الله تعالى إياه. والثاني محال أيضاً، لاستلزامه الترجيح من غير مرجح، أو تكليف ما لا يُطاق، أو خرق / [[ص ٣٩]] الإجماع، أو اجتماع الأضداد، أو عدم وجوب نصب الإمام، أو انتفاء فائدته، والكل محال. أمّا الملازمة فلأنه لو اختار قوم إماماً وآخرون آخر مع تساويهما في الصفات، فإمّا أن يكون أحدهما بعينه هو الإمام، أو لا يكون أحدهما، أو يكون كل واحد منهما إماماً. والأول يستلزم الترجيح بلا مرجح. والثاني يستلزم تكليف ما لا يُطاق، وخرق الإجماع، وانتفاء فائدته. والثالث يستلزم اشتراط نصب الإمام

وعن الرابع: أن ذلك يقتضي قبح الإمامة مطلقاً، سواء وجبت بالعقل أو من الله تعالى، وذلك باطل اتفاقاً.

ثم نقول: المكلف إماماً مطيع أو عاص، ووجه اللطف في الأول تقويته على فعل الطاعة، وأمّا الثاني فلا نُسلم أن ترك المعصية منه لا لكونها معصية قبيح، بل القبيح هو ذلك الاعتقاد، وهو كون الترك لا لكونها معصية، ووجه اللطف فيه حصول الاستعداد الشديد ليثبت التكرير والتذكير الموجب لفعل الطاعة لكونها طاعة، ولترك المعصية لكونها / [[ص ٣٦]] معصية.

وعن الخامس: أنه وارد في كل لطف، مع أننا قد بيننا وجوبه فيما سلف.

وعن السادس: أننا لا نُسلم اتفاق أهل زمان ما من الأزمنة التي وقع فيها التكليف على ذلك، نعم قد يكون بعضهم بهذه المثابة، لكن لو نظر إلى ذلك البعض لكانت بعثة الأنبياء قبيحة، لاستنكاف بعضهم منها. وأيضاً هذا إنما يكون بالنسبة إلى شخص معين أمّا مطلق الرئيس فلا، ونحن الآن لا نتعرض لتعيين ذلك الرئيس. وأيضاً فلأن المفسدة الحاصلة عند عدمه أغلب منها عند وجوده، فيجب وجوده نظراً إلى حكمته.

وعن السابع: أن الإمام لا شك في كونه لطفاً بالنسبة إلى غير المعصومين مع بقاء التكليف، فيكون حينئذ واجباً. أمّا إذا افتقد أحد الشرطين وهو جواز الخطأ على المكلفين أو التكليف لم نقل بوجوب الإمامة حينئذ، وذلك لا يضربنا.

لا يقال: مذهبكم وجوب الإمامة مع التكليف مطلقاً.

لأننا نقول: لا نُسلم، بل مع شرط آخر وهو جواز الخطأ.

وعن الثامن: أنها مصلحة فيها، والشرع لا نُسلم جواز انقطاعه مع بقاء التكليف، وهذا المنع يتأتى من القائل بعدم جواز انفكاك التكليف / [[ص ٣٧]] العقلي عن السمعي. سلّمنا لكن ترك الظلم ليس مصلحة دينية لا غير، بل هو مصلحة دينية ودينية، لأن الإخلال به من التكاليف العقلية والسمعية. سلّمنا لكنّه يكون لطفاً في أفعال القلوب، فإن ترك القبيح لأجل الإمام ابتداءً مما يؤثر استعداداً تاماً لتركه لقبه.

النظر الثاني: في كيفية الوجوب:

والحق عندنا أن وجوب نصب الإمام عام في كل وقت. وخالف في ذلك فريقان:

أحدهما: أبو بكر الأصم وأصحابه، فإنهم ذهبوا إلى أن وجوبه

فيلزم أن لا يخلّ النبي ﷺ بل ينص عليه، وإلا لزم إخلاله بالواجب، وهو محال.

النظر الرابع: في محل الوجوب:

الوجوب هنا يتحقق على الله سبحانه وتعالى، ويدل عليه وجوه:

[الوجه] الأول: أن اللطف ينقسم قسمين: أحدهما ما يكون من فعل الله تعالى، وثانيهما ما يكون من فعل غيره. وكل قسم ينقسم إلى قسمين: أحدهما ما يكون لطفاً في واجب، وثانيهما ما يكون لطفاً في مندوب. وقد تبين في علم الكلام أن كل ما هو لطف من الله تعالى في واجب كلف العبيد به على وجه لا يقوم غيره من أفعاله وأفعال غيره مقامه فيما هو لطف فيه فهو واجب على الله تعالى، وإلا لقبح التكليف بالملطوف فيه، وانتقض غرضه. / [[ص ٤٢]] ونصب الإمام فيما يجب فيه كذلك، فثبت أن نصب الإمام ما دام التكليف باقياً واجب على الله تعالى.

فهذا الدليل مبني على مقدمات:

الأولى: أن نصب الإمام لطف في الواجبات، وهذا بيّن، وقد قرّرناه فيما مضى.

الثانية: أنه من فعل الله تعالى، لأن الإمام يجب أن يكون معصوماً، فلا يمكن أن يكون نصبه من فعل غير الله، لأن غير المطلع على السرائر لا يكون مطلعاً على السرائر، فلا يقدر أن يميز الموصوف بامتناع وقوع المعصية عنه أو عن غيره حتى ينصبه إماماً.

الثالثة: أنه لا يقوم غيره مقامه، وقد تقرّر ذلك فيما مضى.

الرابعة: أن كل لطف شأنه ذلك فهو واجب على الله تعالى، على ما قد بيّناه في علم الكلام.

الخامسة: أنه تعالى لا يخلّ بالواجبات، وهذا قد تقرّر ويبيّن في باب العدل.

الوجه الثاني: كل ما كان التكليف واجباً عليه تعالى، فنصب الإمام واجب عليه تعالى، لكن المقدم حق فالتالي مثله. بيان الملازمة من وجوه:

الأول: أنه لا يتم فائدته وغايته إلا بنصب الإمام، فيكون أولى بالوجوب.

الثاني: أنه إنما يجب التكليف السمعي لكونه لطفاً في التكليف العقلية، وهذا لطف في التكليف السمعية، واللطف في اللطف في الشيء لطف في ذلك الشيء أيضاً، فيجب.

باتفاق الكلّ وقبلة لا يجب، وإلا لزم تكليف ما لا يُطاق، لكن اتّفقهم على واحد مع اختلاف الأهواء وتشتت الآراء وما بينهم من العداوة والشحناء لا يمكن. والرابع يستلزم اجتماع الضدين أو النقيضين، لأنه إذا أمر كل بضدّ أمر الآخر فإنّ وجب طاعتها اجتمع الضدان، وإن لم تجب طاعة واحد منهما مع كونه إماماً تجب طاعته اجتمع النقيضان وانتفت فائدته، وإن وجب طاعة واحد منهما لزم الترجيح بلا مرجح وكان هو الإمام واجتمع النقيضان أيضاً.

ولأنه من الواجبات أيضاً، والواجبات إنّما تتم بالإمام أو بالإجماع، فيدور أو يتسلسل.

ولأنه إنّما أن يجب عليهم نصب المعصوم أو لا، والثاني محال لما يأتي، والأول يستلزم تكليف ما لا يُطاق، إذ العصمة أمر خفي لا يُطلع عليه إلا الله / [[ص ٤٠]] تعالى، فيلزم تكليف ما لا يُطاق. ولأن الواجبات الشرعية تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: ما يختص بالنبي ﷺ. الثاني: ما يختص بالأمة. الثالث: ما يشترك بينهم. فلو وجبت الإمامة بالشرع لكان إمّا من القسم الأول، وهو على تقدير وجوبه سمعاً باطل إجماعاً. وإمّا من الثاني وهو باطل أيضاً، لأن الإمام إنّما وجب لإلزام المكلفين بالواجبات وترك المحرّمات، وبه تحصيل نظام النوع، فهو أهمّ الواجبات، فيستحيل إيجاب ملزم لهذه الواجبات التي لا يعمّ نفعها ولا تشمل من المصالح على ما يشتمل عليه الإمامة من دون إيجاب ملزم لهذه الواجبات العظيمة، واستحالة هذا من الحكيم ضرورية، فيلزم التسلسل.

ولأنّ الاتّفاق إمّا أن يكون شرطاً أو لا، والأول إمّا اتّفاق الكلّ أو البعض. فإن كان الأول انتفى الواجب، إذ اتّفاق الكلّ مع اختلاف الأهواء وتشتت الآراء ممّا يتعسر بل يتعدّر بل يستحيل. وإن كان الثاني فإمّا بعض معيّن، / [[ص ٤١]] أو غير معيّن. والأول باطل، لأنه إمّا موصوف بصفة تميّزه عن غيره كأهل الحلّ والعقد أو العلماء أو الصحابة أو غير ما سمّيتهم، أو لا يكون كذلك. والأول باطل، لإمكان الاختلاف، وتعدّر الاجتماع، واستحالة الترجيح بلا مرجح. والثاني يستلزم تكليف ما لا يُطاق، ووقوع الهرج والفساد. وإن كان الثاني وهو أن لا يكون الاتّفاق شرطاً يستلزم الهرج والمرج والفتن، والترجيح بلا مرجح، أو اجتماع الأضداد. وإمّا أن يكون من القسم الثالث،

بيان الصغرى: أتمها تُقَرَّب من الطاعة وتُبَعَّد من المعصية، فإنَّنا نعلم بالضرورة أنَّ الناس إذا كان لهم رئيس قاهر ينتصف للمظلوم من الظالم ويردعهم عن المعاصي / [[ص ٢٣٦]] ويأمرهم بالطاعات، فإنَّ الناس يكونون من الطاعات أقرب ومن المعاصي أبعد.

وأما الكبرى فقد تقدَّمت.

وهذا البرهان قطعيٌّ، والشكوك عليه ضعيفة، أبطلناها في كتاب (المناهج).

وقد ذكر أصحابنا في وجوب الإمامة وجوهاً أُخر: منها: أنَّه يُنبه على النظر.

ومنها: أنَّه يعين على دفع الشُّبهات، ويعضد العقل بتحصيل المقدمات.

ومنها: أنَّه يُرشد إلى الصنائع الخفية.

ومنها: أنَّه يُرشد إلى السموم القاتلة لتُجتنب وإلى الأغذية لتُتأول، ويُميِّز بينها، وغير ذلك من الفوائد. وأما وجوبها سمعاً، فبدلٌ عليه وجوه:

أحدها: قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾، أمر الله تعالى بقطع يد السارق، وليس المتوليُّ لذلك مجموع الأُمَّة بالاتِّفاق، بل الإمام، فقد أمرنا بما لا يتمُّ إلَّا بنصب الإمام، والأمر بالشيء أمر بما لا يتمُّ ذلك الشيء إلَّا به، فيكون نصبه واجباً.

الثاني: قوله ﷺ: «الأئمة من قريش»، وهو وإن كان في صيغة الخبر إلَّا أنَّ المقصود به الأمر، أي يجب كون الإمام من قريش، وهذا إلزام وأمر لا خبر حقيقة.

ويحتمل أن يكون قول المصنِّف: (وهو إلزام) أي بالخبر، فإنَّ راويه ضعيف عند / [[ص ٢٣٧]] المصنِّف، فلا احتجاج به إلَّا على الخصوم القائلين بعدم وجوب الإمامة كضرار والأصم.

الثالث: إجماع الصحابة على ذلك، فإنَّهم لم يخلوا بنصب إمام، ولو لم تكن واجبة لأخلوا به في بعض الأوقات.

كشف المراد / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ٤٩٠]] [قال]: الإمام لطف، فيجب نصبه على الله تعالى، تحصيلاً للغرض.

أقول: في هذا المقصد مسائل:

المسألة الأولى: في أنَّ نصب الإمام واجب على الله تعالى:

الثالث: إنَّما وجب التكليف لأنَّه خلق فيهم القوى الشهويَّة والغضبيَّة وخلق لهم قدراً، فوجب من حيث الحكمة التكليف، وإلَّا لزم الاختلال والفساد. وهذا بعينه آت في نصب الإمام، ولا يتمُّ إلَّا بنصب الإمام، وما لا يتمُّ الواجب إلَّا به فهو واجب، فيكون نصب الإمام واجباً على تقدير وجوب التكليف.

وأما حقيقة المقدم فقد بيِّن في / [[ص ٤٣]] علم الكلام.

الوجه الثالث: أنَّ وجوهه تتحقَّق في الله تعالى، وكلُّ ما كان كذلك كان واجباً عليه، ينتج أنَّ نصب الإمام واجب عليه تعالى. أمَّا الصغرى فلأنَّ وجه وجوب التكليف يتحقَّق هنا مع زيادة هي كونه لطفاً فيه، وأمَّا الكبرى / [[ص ٤٤]] فظاهرة.

الوجه الرابع: أنَّ الحسن على قسمين: منه ما وجوبه لازم لحسنه بحيث كلَّمًا حسن وجب، ومنه ما ليس كذلك. والإمامة من الأوَّل إجماعاً. ولأنَّها تصرَّف في الأموال والأنفس والفروج في العالم، فلا تحسن إلَّا عند ضرورة ملزمة بما تقتضي وجوبها كأكل طعام العين في المخمصة وشرب مائه. ونصب الإمام حسن من الله تعالى ولطف، فيكون واجباً.

أنوار الملوكوت / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ٢٣٥]] المقصد الخامس عشر: في الإمامة: وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في أنَّها واجبة:

قال: الإمامة واجبة عقلاً، لأنَّها لطف يُقَرَّب من الطاعة يُبعَّد عن المعصية، ويختلُّ حال الخلق مع عدمها. وقد ذكر أصحابنا فيها وجوهاً من إرشاده إلى الصانع، وتمييز الأغذية من السموم وغير ذلك.

وواجبة سمعاً أيضاً، لقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، والأمر بالشيء أمر بما لا يتمُّ ذلك الشيء إلَّا به. وبقوله ﷺ: «الأئمة من قريش»، وهو إلزام. وإجماع الصحابة حجَّة على ذلك أيضاً.

أقول: ذهب الإمامية إلى أنَّ الإمامة واجبة عقلاً وسمعاً. وهو مذهب الكعبي وأبي الحسين البصري وجماعة من المعتزلة. وذهب جمهور المعتزلة والأشاعرة إلى أنَّها واجبة سمعاً.

واحتجَّ الشيخ على وجوبها عقلاً بأنَّها لطف، واللطف واجب، فالإمامة واجبة.

يجوز أن يكون هناك لطف آخر يقوم مقام الإمامة؟ فلا تتعین الإمامة للطفية، فلا يجب على التعيين.

والجواب: أن انحصار اللطف الذي ذكرناه في الإمامة معلوم للعقلاء، ولهذا يلتجئ العقلاء في كل زمان وكل صقع إلى نصب الرؤساء دفعا للمفاسد الناشئة من الاختلاف.

الثالث: قالوا: الإمام إنَّما يكون لطفاً إذا كان متصرفاً بالأمر والنهي، وأنتم لا / [[ص ٤٩٢]] تقولون بذلك، فما تعتقدونه لطفاً لا تقولون بوجوبه، وما تقولون بوجوبه ليس بلطف.

والجواب: أن وجود الإمام نفسه لطف لوجوه:

أحدها: أنه يحفظ الشرائع ويجرسها عن الزيادة والنقصان.

وثانيها: أن اعتقاد المكلفين لوجود الإمام وتجويز إنفاذ حكمه عليهم في كل وقت سبب لردعهم عن الفساد ولقربهم إلى الصلاح، وهذا معلوم بالضرورة.

وثالثها: أن تصرفه لا شك أنه لطف، ولا يتم إلا بوجوده، فيكون وجوده نفسه لطفاً، وتصرفه لطفاً آخر.

والتحقيق أن نقول: لطف الإمامة يتم بأمور:

منها: ما يجب على الله تعالى، وهو خلق الإمام وتمكينه بالقدرة والعلم والنص عليه باسمه ونسبه، وهذا قد فعله الله تعالى.

ومنها: ما يجب على الإمام، وهو تحمُّله للإمامة وقبوله لها، وهذا قد فعله الإمام.

ومنها: ما يجب على الرعية، وهو مساعدته والنصرة له وقبول أمره وامتهال قوله، وهذا لم تفعله الرعية، فكان منع اللطف الكامل منهم لا من الله تعالى، ولا من الإمام.

معارج الفهم / العلامة الخلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٤٠٣]] في وجوب الإمامة:

واختلف الناس في وجوبها، فذهب جماعة كالأصم وغيره إلى أنَّها غير واجبة، وذهب الجمهور إلى وجوبها. واختلفوا في مقامين:

الأول: ذهب أبو علي وأبو هاشم وأتباعها وجماعة الأشاعرة إلى أن طريق وجوبها السمع. وذهبت الإمامية ومعتزلة بغداد وأبو الحسين البصري / [[ص ٤٠٤]] إلى أنه العقل.

المقام الثاني: ذهبت الإمامية إلى أنَّها واجبة على الله تعالى. وذهب أبو الحسين البصري وغيره إلى أنَّها واجبة على العقلاء. والحقُّ مذهب الإمامية.

اختلف الناس هنا، فذهب الأصم من المعتزلة وجماعة من الخوارج إلى نفي وجوب نصب الإمام، وذهب الباقر إلى الوجوب، لكن اختلفوا، فالجُبَّائِيَّان وأصحاب الحديث والأشعرية قالوا: إنَّه واجب سمعاً لا عقلاً. وقال أبو الحسين البصري والبغداديون والإمامية: إنَّه واجب عقلاً، ثم اختلفوا، فقالت الإمامية: إنَّ نصبه واجب على الله تعالى. وقال أبو الحسين والبغداديون: إنَّه واجب على العقلاء.

واستدلَّ المصنَّف عليه السلام على وجوب نصب الإمام على الله تعالى بأنَّ الإمام لطف، واللطف واجب. أمَّا الصغرى فمعلومة للعقلاء، إذ العلم الضروري حاصل بأنَّ العقلاء متى كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب والتهاوش ويصدِّهم عن المعاصي ويعدِّهم على فعل الطاعات ويبعثهم على التناصف والتعادل، كانوا إلى الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد، وهذا أمر ضروري لا يشكُّ فيه العاقل. وأمَّا الكبرى فقد تقدَّم بيانها.

قال: والمفاسد معلومة الانتفاء، وانحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء، ووجوده / [[ص ٤٩١]] لطف، وتصرفه آخر، وعدمه منَّا.

أقول: هذه اعتراضات على دليل أصحابنا مع الإشارة إلى الجواب عنها:

الأول: قال المخالف: كون الإمامة قد اشتملت على وجه اللطف لا يكفي في وجوبها على الله تعالى، بخلاف المعرفة التي كفى وجه الوجوب فيه علينا لانتفاء المفسد في ظننا، أمَّا في حقِّه تعالى فلا يكفي وجه الوجوب ما لم يُعلم انتفاء المفسد ولا يكفي الظن بانتفائها، فلم لا يجوز اشتغال الإمامة على مفسدة لا نعلمها، فلا تكون واجبة على الله تعالى؟

والجواب: أنَّ المفسد معلومة الانتفاء عن الإمامة، لأنَّ المفسد محصورة معلومة يجب علينا اجتنابها أجمع، وإنَّما يجب علينا اجتنابها إذا علمناها، لأنَّ التكليف بغير المعلوم محال، وتلك الوجوه منتفية عن الإمامة، فيبقى وجه اللطف خالياً عن المفسدة، فيجب عليه تعالى. ولأنَّ المفسدة لو كانت لازمة للإمامة لم تنفك عنها، والتالي باطل قطعاً، ولقوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]، وإنَّ كانت مفارقة جاز انفكاكها عنها، فيجب على تقدير الانفكاك.

الثاني: قالوا: الإمامة إنَّما تجب لو انحصر اللطف فيها، فلم لا

الدليل على مذهب الإمامية في وجوب الإمامة باللطف:

والدليل عليه أن نقول: الإمامة لطف، واللطف واجب على الله تعالى، فالإمامة واجبة على الله تعالى. أمّا الصغرى، فلأننا نعلم أن الناس متى كان لهم رئيس يخافون سطوته فإنهم يكونون إلى الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد، وبالعكس عند خلوتهم من مثل هذا الرئيس. وأمّا الكبرى، فقد مضى بيانها.

الاعتراضات على وجوب الإمامة باللطف:

قال: فإن قلت: متى يكون لطفاً إذا كان ظاهراً، أم لا؟ (الأول مسلم، والثاني) ممنوع. ومتى يجب اللطف إذا خلا من جهات القبح، أو لا؟ ولم لا يجوز أن يكون فيه وجه قبح خفي علينا؟ فإن قلت: هذا يطرد في كل واجب كالمعرفة. قلت: الفرق أن ظناً الخلو كافٍ في الوجوب علينا بخلافه تعالى، فإنه لا يجب عليه إلا إذا علم انتفاء الجميع. ومتى تكون الإمامة واجبة إذا قام غيرها مقامها، أم إذا لم يقيم؟ ممنوع.

/ [[ص ٤٠٥]] أقول: لَمَّا ذكر الحجّة على وجوب الإمامة على الله تعالى أخذ في الاعتراض عليها، وذكر هاهنا أقوى ما تمسك به المخالف من الاعتراضات:

أولها: أن نقول: لا نُسلم أن الإمامة مطلقاً لطف، وإنما تكون لطفاً إذا كان الإمام ظاهراً مبسوط اليد، أمّا إذا كان مستوراً خائفاً فإنه لا يكون لطفاً، وذلك ظاهر.

وثانيها: لا نُسلم أن اللطف واجب مطلقاً، بل إنّما يكون واجباً إذا خلا من جهات القبح، فإنّ الفعل المشتمل على نوع مفسدة وإن اشتمل على مصالح كثيرة يستحيل صدوره من الله تعالى، وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن تكون الإمامة وإن كانت لطفاً إلا أنّها قد اشتملت على نوع مفسدة خفية علينا؟ وعلى هذا التقدير استحال الجزم بوجوبها على الله تعالى.

لا يقال: هذا الاعتراض ساقط، لأنّه يلزم منه أن لا يجب شيء أصلاً، لأنّه ما من واجب إلا ويمكن أن يقال: إنّه قد اشتمل على نوع مفسدة، فيستحيل الجزم بوجوبه، ويلزم من ذلك أن لا تكون المعرفة واجبة، وذلك باطل بالإجماع.

لأنّنا نقول: إنّ الواجب منه ما يجب على المكلف، ومنه ما يجب على الله تعالى. والقسم الأول يكفي في الجزم بوجوبه ظناً خلوه عن المفسد. (والقسم الثاني لا يكفي فيه ذلك، بل لا بدّ من القطع بخلوه عن المفسد)، فافترق الأمران.

وثالثها: أن الإمامة إنّما تكون واجبة إذا كانت لطفاً لا يقوم غيرها مقامها، وهو ممنوع، فإنه على تقدير قيام غيرها مقامها يستحيل الجزم بوجوبها. فهذا أقوى اعتراضات هذه الحجّة.

/ [[ص ٤٠٦]] جواب الاعتراضات:

قال: والجواب: أنّها لطف مطلقاً، فإنّ التجويز كافٍ في القرب إلى الصلاح، وهو حاصل كل وقت. قوله: يجوز اشتغالها على مفسدة مجهولة. قلنا: القبائح معلومة لأنّنا مكلفون بها، وهي منتفية. ولأنّها إمّا لازمة فيلزم من تصوّر الإمامة تصوّرها، أو عارضة يجوز زوالها، وحيثنّ يجب فعلها. قوله: لطف يقوم غيره مقامه. قلنا: مسارعة الأذهان إلى أن الزجر عن الفساد إنّما يكون بالإمامة يقتضي انحصاره، إذ لا يتوقّف على الجزم بنفي آخر. والأولى أن يقال: مصلحة الإمامة راجحة أو خالصة، وترك الراجح لأجل المرجوح مفسدة.

أقول: والجواب عن السؤال الأول: أنا نقول: الإمامة لطف مطلقاً. أمّا إذا كان منبسط اليد، فظاهر. وأمّا إذا لم يكن، فلأنّ المكلف يُجوز ظهوره في كل وقت، فيكون ذلك زاجراً له عن الإقدام على المعصية، فيُحقّق كونها لطفاً مطلقاً. وأيضاً فلم لا يجوز أن يكون اللطف هو كونه موجوداً ظاهراً؟ لا يقال: يلزم أن يكون الله تعالى فاعلاً للقبح من حيث إخلاله بالإمام القاهر اليد.

لأنّنا نقول: إنّ الله تعالى إنّما يفعل اللطف على وجه لا ينافي التكليف، (وخلق الله الأعوان للإمام ينافي التكليف)، فإنّ لطف الإمام إنّما يحصل بخلق الإمام وتمكينه والنصّ عليه، وهذا قد فعله الله. وبتحمّله للإمامة، وهو / [[ص ٤٠٧]] قد فعله الإمام. وبنصرة الرعية له، وهو لم تفعله الرعية، فيكون ترك اللطف من جهتهم.

والجواب عن السؤال الثاني من وجهين:

الأول: أنا نعلم القبائح بأسرها، وهي منفيّة عن الإمامة، فتكون الإمامة واجبة. أمّا المقدّمة الأولى، فلأنّنا مكلفون بالاجتناب لها، والتكليف بما لا يُعلم تكليف بما لا يُطاق. وأمّا المقدّمة الثانية، فظاهرة.

الثاني: أنّ المفسدة إمّا أن تكون لازمة للإمامة، أو عارضة. فإنّ كان الأول لزم من تصوّر الإمامة تصوّرها، وهو باطل بالضرورة. وإنّ كان الثاني، كانت الإمامة واجبة عند عدم المعارض.

إشراق اللاهوت / عميد الدين العبيدي (ت ٧٥٤هـ):

/ [[ص ٤٦٧]] [المقصد الخامس عشر: في الإمامة:

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في أنها واجبة:]

قال المصنف: (والإمامة واجبة عقلاً، لأنها لطف يُقرب من الطاعة ويُبعد عن المعصية، ويختل حال الخلق مع عدمها، وقد ذكر أصحابنا فيها وجوهاً من إرشاده إلى الصنائع، وتمييز الأغذية من السموم، وغير ذلك. وواجبة سمعاً أيضاً، لقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، والأمر بالشيء أمر بما لا يتم ذلك الشيء إلا به. ولقوله ﷺ: «الأئمة من قريش»، وهو إلزام، وإجماع الصحابة حجة على ذلك أيضاً).

قال الشارح (دام ظلّه): (ذهبت الإمامية إلى أن الإمامة واجبة عقلاً وسمعاً، وهو مذهب الكعبي وأبي الحسين البصري وجماعة من المعتزلة)، لأن أبا الحسين البصري والكعبي ذهبا إلى وجوبها عقلاً على الخلق، والإمامية قالوا: إنها واجبة على الله تعالى، (وذهب جمهور المعتزلة والأشاعرة إلى أنها واجبة سمعاً)، والمراد من وجوب الإمامة وجوب نصب الإمام.

(واحتج الشيخ على وجوبها عقلاً بأنها) أي الإمامة (لطف، واللطف واجب)، للاستغراق، / [[ص ٤٦٨]] وإلا لما كانت الكبرى كلية، وحينئذ لا ينتج هذا القياس قولنا: الإمامة واجبة. واعلم أن هذه الحجة إنما تنتج وجوب الإمامة في الجملة، وهي أعم من كونه سمعياً أو عقلياً، ولا تنتج المطلوب الذي هو وجوب الإمامة عقلاً، إلا إذا خصص الوجوب في الكبرى بالعقلي.

(بيان الصغرى) يعني كون الإمامة لطفاً (أنها) يعني الإمامة (تقرب من الطاعة وتبعد عن المعصية، فإننا نعلم بالضرورة أن الناس إذا كان لهم رئيس) مطاع (قاهر ينتصف للمظلوم من الظالم ويردعهم عن المعاصي ويأمرهم بالطاعات، فإن الناس يكونون من الطاعات أقرب ومن المعاصي أبعد)، ولا معنى للطف إلا هذا.

(وأمّا الكبرى) يعني وجوب كل لطف، (وقد تقدمت) في البحث عن الألفاظ.

قوله: (وهذا برهان قطعي، والشكوك عليه ضعيفة أبطلناها في كتاب المناهج).

والجواب عن السؤال الثالث: أن مسارعة الأذهان في سائر الأماكن إلى أن الزجر عن الفساد إنما يكون بالسلطان القاهر يقتضي انحصاره فيه.

وإذا عرفت هذا فنقول: يمكن الاستدلال على وجوب الإمامة بطريق آخر، وهو أن مصلحة الإمامة إما أن تكون خالصة من المفسدة، أو راجحة. وعلى التقدير الأول يجب وجودها. وعلى التقدير الثاني كذلك، لأن ترك المصلحة الراجحة لأجل المفسدة المرجوحة مفسدة راجحة. غير أن هذا لا يتمشى على قواعد المعتزلة.

تسليك النفس / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ١٩٩]] [المطلب الأول: في وجوبها:

الإمامة رياسة عامة في أمور الدين والدنيا لشخص من الأشخاص.

واختلف في وجوبها، فمنع منه الأصم والفوطي، وذهب الباقر إلى وجوبها.

فعدت الإمامية وأبي الحسين البصري والبغداديين أن طريق وجوبها العقل، لكن الإمامية أوجبوا على الله تعالى، لكونها لطفاً بالضرورة، فإن الناس متى كان لهم رئيس ينتصف للمظلوم ويردع الظالم كانوا من الصلاح أقرب وعن الفساد أبعد، واللطف واجب لما تقدم.

لا يقال: يجوز أن تكون الإمامة لطفاً يقوم غيرها مقامها فلا يجب عينا، فإن من اللطف ما لا يقوم غيره مقامه كالعلم باستحقاق الثواب والعقاب، ومنه ما يقوم غيره كالتكاليف السمعية، وإلا لم يخل مكلّف من التكليف السمعي. سلمنا، لكن يجوز اشتغالها على وجه قبح. ولا يكفي في الوجوب ثبوت وجهه ما لم ينتف عنه وجوه المفاصد.

لأننا نقول: اتفاق العقلاء في كل مكان وزمان على نصب الرؤساء دليل / [[ص ٢٠٠]] على انتفاء غيرها من الألفاظ، ووجوه القبح محصورة، وهي منفية هنا.

وقال أبو الحسين والبغداديون: إنها واجبة على العقلاء. وهو خطأ، لما فيه من التنازع المؤدي إلى الفساد.

وذهب الجبائيان والأشاعرة إلى أنها واجبة سمعاً.

لأننا نقول: جاز أن يكون في بعض الأزمنة القوم بأسرهم معصومين فيه، فلا يكون نصب الإمام هناك واجباً. ولأنكم حينئذ تجعلون العصمة قائمة مقام الإمام في ذلك الوقت، / [[ص ٤٧٠]] فجاز في كل وقت، فلا يتعين وقت من الأوقات لوجوب نصب الإمام على التعيين. ولأنه جاز أن يكون غير العصمة سبباً في الامتناع عن الإقدام على المعاصي.

سلمنا، لكن هاهنا ما يدل على أنها ليست لطفاً، وذلك لأنها إما أن تكون لطفاً في أفعال الجوارح أو في أفعال القلوب. والقسمان باطلان:

أما الأول فعلى قسمين، وذلك لأن القبائح منها ما يدل العقل عليها، ومنها ما يدل السمع عليها، فإن جعلتم الإمام لطفاً في الشرعيات لم يلزم وجوبه مطلقاً، لأن الشرع لا يجب في كل زمان، ووجوب اللطف تابع لوجوب الملطوف فيه. وإن جعلتموه لطفاً في العقليات فنقول: القبائح العقلية إن تركت لوجه وجوب تركها كان ذلك مصلحة دينية، وإن تركت لا لذلك كانت مصلحة دنيوية، لأن في ترك الظلم والكذب مصلحة دنيوية، ضرورة اشتغاله على مصلحة النظام، لكن معنى ترك القبيح لقبحه هو أن الداعي إلى ترك الظلم هو كونه ظلماً، وذلك من صفات القلوب. وإن جعلنا الإمام لطفاً في ترك القبيح سواء كان لوجه قبحه أو لا لوجه قبحه كان ذلك الترتك مصلحة دنيوية، فيكون الإمام لطفاً في المصالح الدنيوية، وذلك غير واجب بالاتفاق على الله تعالى. وإن جعلناه لطفاً في ترك القبيح لوجه قبحه فقد جعلنا الإمام لطفاً في صفات القلوب لا في أفعال الجوارح، وذلك باطل، لأن الإمام لا اطلاع له على البواطن.

لا يقال: يحصل بسبب الإمام القاهر مواظبة الناس على فعل الواجبات العقلية من أفعال الجوارح، وذلك يفيد استعداداً تاماً لخلوص الداعي في أن ذلك الفعل يفعل لوجه وجوبه، ويترك لوجه قبحه، وذلك مصلحة دنيوية.

لأننا نقول: هذا يقتضي وجوب اللطف في المصالح الدنيوية على الله تعالى، لأن على ذلك / [[ص ٤٧١]] التقدير تكون المصالح الدنيوية والمواظبة عليها سبباً لرعاية المصالح الدينية، وذلك غير واجب اتفاقاً.

سلمنا، لكن يكون نصب الإمام من المصالح الدينية إذا كان ظاهراً نافذ الحكم أو إذا لم يكن، وذلك لأن الإمام إنما يفيد

وقال في الكتاب المذكور عقيب ذكر هذا الدليل ما هذه صورته بعبارة: (فإن قيل: لا نسلم أن الإمامة لطف عقلي، بل لطف سمعي، فلا يجب عقلاً).

سلمنا، لكن لطف يقوم غيره مقامه أو لطف لا يقوم غيره مقامه، وعلى هذا التقدير لا تتعين الإمامة للوجوب. سلمنا، لكن وجوب الإمامة لا يكفي فيه وجه المصلحة ما لم يعلم فيه انتفاء جهات القبح بأسرها، فلم لا يجوز أن تكون الإمامة قد اشتملت على نوع مفسدة لا نعلمه؟ فلا يصح الحكم بالوجوب.

لا يقال: إننا لا نعلم فيه وجه قبح فيجب نفيه، ولأن هذا آت في معرفة الله تعالى، فيلزم الحكم بعدم وجوبها.

لأننا نقول: قد بيننا ضعف الاستدلال بعدم العلم على العدم، وأما المعرفة فالفرق أننا نحكم / [[ص ٤٦٩]] بوجوبها علينا، وهو يكفي فيه بيان وجه الوجوب وإن جوزنا فيه اشتغاله على المفسدة، أما الإمامة فلما أوجبتموها على الله تعالى لم يصح ذلك إلا بعد أن ثبتوا اشتغالها على عدم المفسد. ثم إننا نذكر وجه المفسدة، وذلك من وجوه:

الأول: أن في نصب الإمام إثارة الفتن وقيام الحروب، كما في زمن عليؑ والحسن والحسينؑ.

الثاني: أن مع وجود الإمام يخاف المكلف، فيفعل الطاعة ويترك المعصية للخوف منه، وذلك يوجب أن لا يترك المكلف القبيح لقبحه ولا يفعل الطاعة لحسنها، بل للخوف، وذلك من أعظم المفسد.

الثالث: فعل الطاعة وترك المعصية عند فقدان الإمام أشد منها عند وجوده، فيكون الثواب عليهما في حالة فقدته أكثر منه حالة وجوده، وذلك فساد عظيم.

سلمنا أن الإمامة لطف، لكن لا نسلم أنها دائماً كذلك، فإنه قد يكون في بعض الأزمنة من يستنكف من اتباع غيره، فيكون نصب الإمام في ذلك الوقت قبيحاً.

سلمنا، لكن هاهنا لطف آخر، فلا تتعين الإمامة للوجوب، وبيانه: أن الإمام معصوم، فعصمته إن كانت لإمام آخر تسلسل، وإن كانت لا لإمام آخر فقد ثبت المطلوب، لأن امتناع الإمام من المعصية وترك الواجب لا يقف على الإمام، بل له لطف آخر.

لا يقال: إننا نعلم بالضرورة أن القوم الذين لا يكونون معصومين ينزجرون عن القبائح أتم عند وجود الإمام.

وحسن التكليف، فكذلك لِمَ لا يجوز أن يقال: المعصوم في هذا اليوم لِمَا لم يكن مقدوراً لا جرم لم يتوقَّف عليه التكليف؟ والجواب قد بيَّنَّا أنَّ الإمامة لطف عقليٌّ.

قوله: (لِمَ لا يقوم غيرها مقامها؟)، قلنا: لا تُتَّفَقُ العقلاء في جميع المواطن على اختلاف طبقاتهم في الأزمنة على الاتِّفَاق على نصب الرؤساء لأجل دفع ضرر فسادهم، ولو كان هناك طريق آخر أو بدل لالتجئوا إليه.

قوله: (لِمَ لا يجوز اشتهاها على نوع من المفسدة)، قلنا: إنَّ المفسد معلومة لنا محصورة، لكوننا مكلفين باجتنابها، وتلك منتفية عن الإمام، وقد تقدَّم هذا، وهذا السؤال غير مسموع من أبي الحسين وأصحابه، لوروده عليهم. وما ذكروه من المفسد فمندفع، أمَّا الأوَّل فلا تُنْزَعُ نقول: لِمَ لا يجوز أن يكون لولا إمامة عليٍّ والحسن والحسين عليهما السلام لظهر من الفتن ما هو أشدَّ من / [[ص ٤٧٣]] ذلك؟

سَلَمْنَا، لكن اللطف لا يجب مع ارتفاع المفسد في كلِّ زمان، بل في الأكثر.

وأمَّا الثاني فلأنَّ ذلك يقتضي قبح الإمامة مطلقاً سواء وجبت بالعقل أو من الله تعالى، وذلك باطل اتِّفَاقاً. ثمَّ إنَّا نقول: المكلف إمَّا مطيع وإمَّا عاص، ووجه اللطف في الأوَّل تقويته على فعل الطاعة، وأمَّا الثاني فلا نُسَلِّمُ أنَّ ترك المعصية منه - لا لكونها معصية - قبيح، بل القبيح هو ذلك الاعتقاد، وهو كون الترك لا لكونها معصية، ووجه اللطف فيه حصول الاستعداد بسبب التكرير والتذكير الموجب لفعل الطاعة لكونها طاعة، ولترك المعصية لكونها معصية.

وأمَّا الثالث فلأنَّه وارد في كلِّ لطف، مع أنَّنا قد بيَّنَّا وجوبه فيما سلف. وأيضاً فلا نُسَلِّمُ جواز ترك اللطف سواء زاد الثواب به أو لم يزد، وهذا مذهب أبي عليٍّ، ثمَّ إنَّه يلزم من ذلك قبح كلِّ لطف. وأيضاً يلزم منه على تقدير الوجوب - أي وجوب الثواب - على الله تعالى.

قوله: (إنَّه قد يتَّفَقُ في بعض الأزمنة من يستنكف عن طاعة الإمام فلا يكون لطفًا حينئذٍ)، قلنا: لا نُسَلِّمُ اتِّفَاقَ أهل زمان من الأزمنة التي وقع التكليف فيها على ذلك، نعم قد يكون البعض بهذه المثابة، لكن البعض لو نظر إليه لكانت بعثة الأنبياء قبيحة، لاستنكاف البعض منها. وأيضاً فهذا إنَّما يكون بالنسبة إلى

الانزجار عن القبائح والإقدام على الطاعات إذا كان قاهر اليد، أمَّا إذا لم يكن [فلا]، لكنكم لا توجبون ذلك، فما هو لطف غير واجب عندكم، وما توجبونه فغير لطف.

سَلَمْنَا، لكن ينتقض ما ذكرتموه بالقضاة والأمراء، فإنَّهم إذا كانوا معصومين كان الناس أقرب إلى الطاعة وأبعد من المعصية، وذلك يقتضي كون عصمة هؤلاء لطفًا، فإنَّ وجبت لزم خلاف مذهبكم، وإلَّا انتقض دليلكم.

سَلَمْنَا، لكن لا نُسَلِّمُ أنَّ اللطف واجب، وقد تقدَّم. سَلَمْنَا أنَّ اللطف واجب، لكن ليس كلُّ لطف، بيانه: أنَّ فاعل اللطف له ثلاثة أحوال:

أحدها: أن يعلم أنَّ الملطوف له يفعل الملطوف فيه.

وثانيها: أن لا يعلم أنَّه لا يفعله.

وثالثها: أن يعلم أنَّه لا يفعله.

ففي الأوَّل والثاني نُسَلِّمُ أنَّه يجب فعل اللطف، وأمَّا الثالث فلا نُسَلِّمُ أنَّه يجب [فيه] فعل اللطف، والله تعالى لا بدَّ وأن يكون عالماً إمَّا بالفعل فيجب اللطف، أو بعدمه فلا يجب، فإذا كان كذلك فلا يجب على الله تعالى نصب الإمام [إلَّا] إذا علم انتفاع المكلف به، وذلك غير / [[ص ٤٧٢]] معلوم، لاحتمال أن يعلم الله تعالى في بعض الأزمنة أنَّ الإمام ليس في حقهم لطفًا محصلاً وإن كان لطفًا مقرباً، فلا يجب فيه نصب الإمام. ثمَّ كلُّ زمان يحتمل ذلك، فلا يصحُّ الحكم بالوجوب على الله تعالى في شيء من الأزمنة.

سَلَمْنَا، لكن متى يجب اللطف إذا كان ممكناً أو إذا لم يكن؟ وإذا كان كذلك فيحتمل أن يكون نصب الإمام في بعض الأزمنة غير مقدور له تعالى، فلا يكون واجباً.

وبيان هذا الاحتمال: أنَّ الله تعالى قد يعلم في بعض الأزمنة أنَّ كلَّ من خلقه فيه فإنَّه يكفر أو يفسق، فلا يكون في ذلك الزمان خلق المعصوم مقدوراً له، وهذا يحتمل في كلِّ زمان.

لا يقال: لو لم يكن خلق المعصوم في ذلك الزمان لبطل التكليف بخلاف الكافر، فإنَّه لا لطف له في الحال والمآل، فلِمَا استحال ذلك مطلقاً لا جرم لم يتوقَّف عليه التكليف، أمَّا اللطف الحاصل من الإمام فهو وإن لم يكن مقدوراً في الحال، لكنَّه يمكن في المستقبل، فلا جرم يقبح التكليف في المآل بدون الإمام.

لأنَّنا نقول: كما أنَّ الكافر لِمَا لم يكن لطفه مقدوراً أصلاً

قوله: (كون القضاة والأمراء معصومين لطف)، قلنا: ممنوع. ولأن هذا لا يرد على كون الإمامة لطفًا، بل يرد على كون اللطف واجبًا، فهو وارد على المعتزلة. وأيضاً فهذا لا يرد علينا، لأننا لم نُثبت عصمة الإمام بكونها لطفًا، بل أثبتناها بلزوم التسلسل على ما يأتي.

قوله: (لِمَ لا يجوز أن يكون بعض الأزمنة يعلم الله تعالى عدم الانتفاع بالإمام فيه، فلا يكون نصبه واجباً؟).

قلنا: اللطف قد يكون محصلاً وقد يكون مقرباً، والأول واجب على ما مرّ، وكذلك الثاني [أيضاً]، والفائدة فيه إزاحة عذر المكلف، ولا شك في أن الإمام لطف مقرب في كل وقت، فيكون نصبه واجباً دائماً.

سلمنا، لكن لا شك في أن الإمام [يكون] لطفًا محصلاً بالنسبة إلى بعض المكلفين قطعاً، واتفاق الجميع على عدم الانتفاع به مما يمتنع حصوله.

قوله: (لِمَ [لا] يجوز أن يكون في بعض الأزمنة خلق المعصوم غير مقدور)، قلنا: لو كان الأمر كذلك لسقط التكليف، لأن التكليف مع فوت اللطف إذا كان الفوات من غير المكلف قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح). انتهى كلامه في الكتاب المذكور. ولنعد إلى ما كنا فيه.

قوله: (وقد ذكر أصحابنا في وجوب الإمامة وجوهاً أخرى، منها: أنه يُنبه على النظر) أي على وجوبه لكونه واجباً عقلاً، (ومنها: أنه يعين على دفع الشبهات، ويعضد العقل بتحصيل المقدمات، ومنها: أنه يرشد إلى الصنائع الخفية) كما أرشد داود عليه السلام إلى صنعة لبوس، قال الله تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ لِتُحْصِنَكُمْ﴾ [الأنبياء: ٨٠]، ومنها: أنه يرشد / [[ص ٤٧٦]] إلى معرفة السموم القاتلة لتجنب [إلى] الأغذية لتتناول ويُميز بينهما) أي بين السموم والأغذية، (وغير ذلك من الفوائد).

* * *

[[ص ٤٨٥]] [المسألة الخامسة: في جواب الاعتراضات على ما تقدّم]:

قال المصنّف: (القول في تتبع اعتراضات مخالفينا في وجوب الإمامة والعصمة: القدر بغيبة الإمام وإلزامهم بإيجاب ظهوره باطل، لوجود الطريق - كما قلناه - في المعرفة. وإلزامهم وجود

شخص معين، أمّا مطلق الرئيس فلا، ونحن الآن لم نتعرّض لتعيين ذلك الرئيس. وأيضاً فلأنّ المفسدة الحاصلة عند عدمه أغلب منها عند وجوده، فيجب وجوده نظراً إلى حكمته.

قوله: (العصمة لطف آخر، فلا يتعيّن الإمامة للوجوب)، قلنا: الإمام لا شك في كونه لطفًا بالنسبة إلى غير المعصومين مع بقاء التكليف، فيكون حينئذٍ واجباً، أمّا إذا فُقد أحد الشرطين وهو جواز الخطأ على المكلفين أو التكليف لم نقل بالوجوب حينئذٍ، وذلك لا يضرنا.

/ [[ص ٤٧٤]] لا يقال: مذهبكم وجوب الإمامة مع التكليف مطلقاً.

لأننا نقول: لا نُسلم، بل مع شرط آخر وهو جواز الخطأ. قوله: (الإمامة إمّا لطف في أفعال الجوارح أو في أفعال القلوب).

قلنا: إنّها مصلحة فيهما، والشرع لا يُسلم جواز انقطاعه مع بقاء التكليف، وهذا المنع يتأتى من القائل بعدم جواز انفكاك التكليف العقلي عن السمعي.

سلمنا، لكن ترك الظلم ليس مصلحة دنيوية لا غير، بل هو مصلحة دينية ودنيوية، لأنّ الإخلال به من التكليف العقلي والسمعي.

سلمنا، لكنّه يكون لطفًا في أفعال القلوب، فإنّ ترك القبيح لأجل الإمام ابتداءً ممّا يُؤثر الاستعداد التام لتركه لقبه.

قوله: (الإمام إمّا يكون لطفًا إذا كان ظاهراً)، قلنا: ممنوع، فإنّه مع غيبته يُجوز المكلف ظهوره لكل لحظة، فيمتنع من الإقدام على المعاصي، وذلك يكون لطفًا.

لا يقال: تصرّف الإمام إن كان شرطاً في كونه لطفًا وجب على الله تعالى فعله وتمكينه، وإلا فلا لطف.

لأننا نقول: إن تصرّفه لا بدّ منه في كونه لطفًا، ونُسلم أنّه يجب عليه تعالى تمكينه، لأنّ اللطف إمّا يجب إذا لم ينافي التكليف، وخلق الله تعالى الأعواز للإمام ينافي التكليف، وإمّا لطف الإمام يحصل ويتمّ بأمور منها خلق الإمام وتمكينه بالقدرة والعلوم والنص عليه باسمه ونسبه، وهذا يجب على الله تعالى وقد فعله، ومنها تحمّله الإمامة وقبوله، وهذا يجب على الإمام وقد فعله، ومنها النصر للإمام والذبّ عنه وامتنال أوامره وقبول قوله، وهذا يجب على / [[ص ٤٧٥]] الرعية.

الله تعالى ومن الإمام، والناس قد منعوا أنفسهم اللطف، فاللوم عليهم) في ذلك. (وهذا كما في المعرفة) يعني معرفة الله تعالى، (فإنها لطف إذا فعل الله تعالى الطريق إليها من الإيجاد، وخلق القدرة على تحصيل المقدمات) المؤدية إلى معرفته تعالى، (فلو منع العبد نفسه من النظر لم يكن ذلك قادحاً في كون المعرفة لطفاً). والحاصل منع الملازمة المذكورة في الاعتراض، بمعنى أنا لا نسلّم أن الإمامة لو كانت لطفاً لكان الله تعالى مانعاً لنا عن اللطف، واستتار الإمام وعدم انبساط يده مستند إلى الأمة.

(الثاني: قالوا) يعني المخالفين: (الإمام غير موجود في كل مكان) أي في كل وقت من أوقات وجوده وبإمامته بالضرورة، (وذلك) أي عدم كونه في كل مكان (يقضي عدم اللطف في المكان الذي يخلو عنه، فكان يلزم أن يتعدّد الأئمّة) بأن يكون في كل مكان من الأمكنة إمام، (وهو خلاف مذهبكم.

والجواب: الاكتفاء يحصل باتّباعه) يعني اتّباع الإمام، (ونوّابه الراجعين إليه في الأحكام)، فإنّ وجود كل واحد منهم في مكان من الأمكنة الخالية عن الإمام عليه السلام مع رجوعه إليه وأخذ الأحكام عنه لطف للموجودين في ذلك المكان، فبطل استلزام خلوّ المكان عنه خلّوه عن اللطف أو وجود إمام غيره.

(الثالث: قلت) أي في الدليل على وجوب الإمامة: (الإمامة لطف، فتكون واجبة، وهذا) يعني الدليل (إنّما يتمّ إذا لم يتم غيرها) أي غير الإمامة (مقامها، أمّا إذا قام غيرها) من الألفاظ (مقامها، فإنّها لا تجب على التعيين)، بل تكون واجبة على البدل، بمعنى أنّ / [[ص ٤٨٨]] الواجب أحد الأمرين: إمّا الإمامة أو ذلك اللطف القائم مقامها، ومطلوبكم إنّما هو وجوبها على التعيين.

والجواب: أنّ العقلاء بأسرهم في كل صقع وزمان يلتجئون إلى نصب الرؤساء في دفع الفساد، فلو كان هناك طريق آخر لفعلوه، ولمّا لم يكن كذلك) أي لم يفعلوا طريقاً آخر دفعاً للفساد سوى نصب الرؤساء، وإلّا لالتجئوا إليه أو بعضهم في زمان ما (لزم الانحصار) أي انحصار دفع الفساد في نصب الرؤساء. (ولأنّ الرعيّة غير معصومين، إذ البحث فيهم) أي في رعيّة ليسوا معصومين، (فيحتاجون إلى معصوم يؤمّن عليه الخطأ) ليرشدهم إلى الطاعات ويمنعهم عن القبائح، (وغير الإمام لا يتصور أن يكون معصوماً).

أئمّة متعدّدة باطل، لأنّنا نكتفي بخلفائه الذين يرجعون إليه. وقيام غيرها مقامها لا يصحّ، لأنّه لا يُعقل العصمة، وكلامنا في رعيّة غير معصومين. وتخيّل امتناع جريان العصمة فاسد، لأنّها ممّا يزرع عنها كالكبائر، لاسيّما عندنا. وحاجة أمير المؤمنين عليه السلام إلى النبي صلى الله عليه وآله [لم يكن للامتناع من القبيح، بل لتعليم الأحكام. والتمسك بأنّ الحدود زمان الغيبة إمّا أن لا تسقط فتححتاج إلى ظهوره، أو تسقط وهو نسخ الشريعة باطل، لأنّ الحدود ثابتة في جنوب مستحقّيها، فإن أدركهم ظهوره استوفاهما، وإلّا فأمرهم إلى الله تعالى، وإثمهم على المخيف له. / [[ص ٤٨٦]] والافتداء بنوّابه في الأطراف البعيدة لا يوجب عصمتهم، لأنّ الافتداء بهم ما كان لأجل فعلهم، ولهذا يقتدون بإمامهم. واختلاف الشيعة كان لغيبة الإمام، فما أجمعوا عليه حقّ، وما اختلفوا فيه رجعنا فيه إلى أصله. وما يدعى من اختلاف قول أمير المؤمنين عليه السلام دعاوي آحاد فاسدة، وقد تكلم أصحابنا عليها في كتبهم. والتمسك بوقوع البعد عن الإمام فلا بدّ من النقل، وإذا اكتفى [به] ثمّ اكتفى به عن الإمام جملة فاسد، لأنّه يكتفي به لكون الإمام من ورائه، وإذا عدّم لم يوجد الحافظ. وتقديم عمرو بن العاص على أبي بكر وعمر كان في السياسة، وهو أعلم بها منهما. القول في الاعتراض على وجوب النصّ وتتبعه التسوية بين الأوصياء والأمرء والأئمّة فاسد، لعدم اختصاصهم بالصفة الخفيّة. واعلم أنّ هذه الصفة إذا ثبتت لم يبق للخصوم مضطرب، والكلام كلّ في ثبوتها، وقد قرّرنا فيها ما تقرّر بعون الله تعالى).

قال الشارح (دام ظلّه): (هذه اعتراضات المخالفين لنا في وجوب الإمامة والعصمة والنصّ مع الجواب عنها:

الأول: قالوا) يعني المخالفين لنا: (لو كان الإمام لطفاً لكان الله تعالى مانعاً لنا عنه) أي عن اللطف، (لأنّه) يعني الإمام (ليس بظاهر ولا قاهر اليد، فلا لطف لنا) فيه حينئذٍ، والتالي باطل، والمقدّم مثله.

(والجواب: أنّ الله تعالى خلق الإمام وكلفه القيام بالإمامة) أي تحمّل أعبائها والنهوض بوظائفها، (والإمام تقبّل ذلك وأطاع الله تعالى فيه) أي في القيام بالإمامة، (وهذا) القدر / [[ص ٤٨٧]] (هو الواجب على الله تعالى وعلى الإمام، أمّا الواجب على المكلفين، وهو امتثال أوامره وطاعته، فذلك شيء يرجع إلى الأمة، ففي زمان الغيبة الطريق إلى اللطف حاصل من

(السادس: قالوا: يمتنع أن يكون الإمام في كل بلد ومكان) أي في وقت واحد، (وتعدُّ الأئمة) بأن يكون في كل بلد إمام (غير واجب بالإجماع، فلا بدُّ من التَّوَابِ القائمين مقامه ليقنَّدي بهم من نأى عن الإمام عليه السلام، وذلك النائب يجب أن يكون معصوماً، لأنَّ الحاجة إنَّما هي إلى المعصوم.

(الجواب: أنَّ وجود المعصوم) أي الواحد (في الدنيا كافٍ، فإنَّ النائب يراجعه ويخاف مؤاخذته، وهذان) أي مراجعته وخوفه المؤاخذة على مخالفته (بقتضيان ارتفاع المعصية، بخلاف ما إذا لم يكن هناك معصوم أصلاً، والافتداء بالنائب من حيث أتباعه لأمر الإمام المعصوم، ولهذا يقنَّدي النائب به.

/ [[ص ٤٩٠]] السابع: اختلاف الشيعة) أي في فروعهم (دليل على فساد مقالتهم)، لأنَّهم يأخذون أحكامهم عن أئمَّتهم، فاختلافهم فيها يدلُّ على اختلاف أئمَّتهم أو مخالفة الواحد من أئمَّتهم لنفسه، وذلك ممَّا يقدح في عصمتهم.

(الجواب: الاختلاف) إنَّما كان لغيبة الإمام وبعد العهد بمن تقدَّمه من الأئمة عليهم السلام وكثرة الوسائط - أعني الرواة عنهم - واختلافهم، وحينئذٍ لا يدلُّ اختلاف الشيعة على اختلاف أئمَّتهم، ولا مخالفة الواحد منهم لنفسه، لاحتمال كذب بعض الرواة أو خطائه في نقل الحكم عنهم عليهم السلام.

(ولو كان الإمام ظاهراً لما اختلفوا)، لأنَّهم حينئذٍ يأخذون الأحكام عنه بلا واسطة، وهو معصوم لا اختلاف في أحكامه.

وأما في حال الغيبة (فما أجمعوا) يعني الشيعة (عليه، فهو حقٌّ) لدخول الإمام عليه السلام فيهم، لكونه سيِّدهم ورئيسهم، (وما اختلفوا فيه يُرجع فيه إلى الأصل.

الثامن: قالوا: إنَّ أمير المؤمنين عليه السلام هو الإمام الأوَّل، وقد ظهر عنه اختلاف أقوال في الفتاوي وحكم بقضايا، ثمَّ رجع عنها، وذلك يدلُّ على بطلان العصمة)، لاستحالة كون كلِّ واحدٍ من النقيضين صواباً.

(الجواب): المنع من ذلك، والأخبار المتضمَّنة للاختلاف في فتاويه عليه السلام (أخبار فاسدة لا ينقلها إلَّا الحاسدون) له الناصبون له العداوة، (وهي شاذَّة لا يُلتفت إليها، مع وقوع الاتِّفاق) من الجميع (على أنَّه عليه السلام كان يُرجع إليه في الفتاوي) والأحكام.

(وقد أورد المخالف والمؤلف الأخبار الدالَّة على فضله وكمال منزلته في العلم عن النبي صلى الله عليه وآله في قوله: «أنا مدينة العلم وعليٌّ

وفي هذا نظر، فإنَّما لا تُسلَّم أنَّ غير الإمام لا يُتصوَّر أن يكون معصوماً، وكيف ومن مذهبنا عصمة فاطمة عليها السلام وعصمة الملائكة والأنبياء، ومجموع الأئمة على رأي المخالفين وإن لم يكن فيهم شخص معلوم؟

(الرابع: قالوا: الإمام كغيره في باب القدرة) أي على المعاصي والطاعات، (فلو كان معصوماً أمكن أن يكون غيره كذلك) أي معصوماً، لتساويهما في القدرة، (لكن ذلك) أي إمكان عصمة غير الإمام (محال، لأنَّه) أي لأنَّ ذلك المعصوم المغاير للإمام (إنَّما أن) يكون إماماً فيلزم تعدُّد الأئمة، أو لا يكون إماماً ولا مأموماً لعدم احتياجه إلى الإمام) أي في الترغيب في الطاعات والترهيب من المعاصي، (إذ لا يصدر عنه القبيح) لعصمته، (والكلُّ) وهو وجود معصوم آخر غير الإمام، وكلُّ واحدٍ من لازميه، وهما تعدُّد الأئمة ووجود من لا يكون إماماً ولا مأموماً من المكلفين (محال).

(الجواب: العصمة ممكنة) أي لغير الإمام، (وما ذكرتموه) من لزوم تعدُّد الأئمة أو كون بعض المكلفين لا إماماً ولا مأموماً (باطل، لأنَّ حاجة المكلف إلى الإمام ليس لدفع المفسد لا غير، بل لتعليم الشرائع أيضاً كما هو الحال عليه في أمير المؤمنين عليه السلام في حال / [[ص ٤٨٩]] حياة النبي صلى الله عليه وآله، فإنَّ أمير المؤمنين عليه السلام كان محتاجاً إلى النبي صلى الله عليه وآله (لا في الامتناع من فعل القبائح، بل في تعليم الشرائع، وكذلك حال الحسن والحسين عليهما السلام في حياة أبيهما.

الخامس: قالوا) يعني المخالفين: (أنتم استدللتم على أنَّ الإمام محتاج إليه في تعليم الأحكام وإقامة الحدود، ففي زمان الغيبة إنَّما أن يبقى تشريع الحدود ثابتاً، أو لا. والثاني يلزم منه نسخ الشريعة) أي الإسلامية، لاقتضائها تشريع الحدود ما دام التكليف باقياً، فرفع ذلك الحكم يكون نسخاً لها، (وذلك) يعني نسخ الشريعة الإسلامية (باطل بالإجماع. والأوَّل يلزم منه إيجاب ظهوره على الله تعالى، وهو عندكم باطل.

والجواب: الحدود ثابتة غير ساقطة، فإنَّ أدرك ظهور الإمام عليه السلام المستحقين لإقامتها عليهم) يعني المذنبين الفاعلين لما يوجب الحدود، (أقامها عليهم، وإلَّا توتَّى أمرها الله تعالى يوم القيامة، وكان الإثم) الحاصل (بالترك للاستيفاء) أي لاستيفاء الحدود من العصاة [في الدنيا] (على المخيف له عليه السلام) المانع له من الظهور وبسط اليد.

(وقد ثبتت) أي هذه المقدّمة، يعني وجوب كون الإمام معصوماً،
(فانقطع الخصم بالكلية) في جميع هذه المسائل المذكورة.

* * *

الإيضاح والتبيين/ ابن العنّاقبي (ق ٨هـ):

[[ص ٣٦٧]] واستدلّ المصنّف على وجوبها مطلقاً بأنّ
الإمامة لطف، وكلُّ لطف واجب. أمّا أنّه لطف فلا أنّه يُقَرَّب من
الطاعة ويُبَعَّد عن المعصية، وذلك لأنّ العقلاء يعلمون بالضرورة
أنّه إذا كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب والتهارش ويزجرهم
عن المعاصي ويحثُّهم على فعل الطاعة كانوا إلى الصلاح أقرب
ومن الفساد أبعد. وأمّا أنّ اللطف واجب على الله تعالى فلما تقدّم.
قوله: (فإن قيل: لا نُسلِّم أنّ الإمامة لطف عقلي... إلى آخره.

/ [[ص ٣٦٨]] وقوله: (والجواب... إلى آخره.

وقد أجاب عن ذلك أحسن جواب، وكلامه واضح.

قوله: (لِمَ لا يجوز اشتغالها على نوع من المفسدة؟).

أقول: معناه أنّ كون الإمام لطفاً لا يكفي في وجوب نصبه
على الله ما لم يعلم انتفاء المفسد، وظنُّ انتفاء المفسد غير كافٍ في
الوجوب على الله، فيجوز أنّ يكون نصب الإمام متضمناً لمفسد
يعلمها الله فلا يكون النصب واجباً عليه.

والجواب: أنّ انتفاء المفسد في نصبه معلوم، لأنّ المفسد
محصورة معلومة لنا، لأنّ اجتنابها واجب علينا، وإنّما تكون واجبة
علينا إذا علمناها، إذ التكليف بغير المعلوم محال، والمفسد
المعلومة لنا منتفية عن نصب الإمام، فيكون اللطف خالصاً عن
شوب المفسد، فيكون واجباً على الله.

قال الأصفهانى: (ولقائل أن يقول: لا نُسلِّم أنّ جميع المفسد
معلومة لنا).

قوله: لأنّ الاجتناب عنها واجب علينا.

قلنا: إنّما يجب علينا الاجتناب عن المفسد التي عرفناها، أمّا
المفسد التي لم نعرفها فلا يجب علينا اجتنابها.

/ [[ص ٣٦٩]] أقول: المفسد التي لم نعرفها ليست مفسد،
لأنّنا مكلفون باجتناب جميع المفسد والقبايح مطلقاً لا بقيد.

واعلم أنّ المفسدة لو كانت لازمة للإمامة لم ينفك عنها،
والتالي باطل قطعاً، وكقوله: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾
[البقرة: ١٢٤]، ولو كانت مفارقة جاز انفكاكها عنها، فتجب
على تقدير الانفكاك.

بأبها»، وقوله: «أفضاكم عليّ»، وقوله: «الحقُّ مع عليّ وعليّ مع
الحقُّ يدور حيث ما دار»، وغير ذلك من الأحاديث المشهورة
والأخبار / [[ص ٤٩١]] المتواترة، فكيف تُعارض هذه الأخبار
[بأخبار] آحاد شاذة نقلها أعداؤه ومبغضوه والحاسدون له؟

(التاسع: قالوا: الإمام إذا كان نائياً عن بلد لم يسقط التكليف
عن أهله، ولا طريق لهم إلى معرفة التكليف إلّا النقل، وإذا اكتفي
بالنقل هاهنا وقع الاكتفاء بالنقل عن رسول الله ﷺ عن الإمام
جملةً.

والجواب: النقل إنّما يكون محفوظاً من الغلط إذا كان الإمام
من ورائه بحيث يُعرِّفنا الفاسد من الصحيح، وهو أي تعريفنا
فاسد المنقول وصحيحه (ممكن مع وجوده في غير البلد بخلاف ما
ذكرتم)، وهو النقل عن النبي ﷺ، فإنّه يكون بعده ﷺ في
مظنة الخطأ والتحريف، ولا وسيلة لنا إلى العلم بصحة الصحيح
منها وفساد الفاسد من غير المعصوم.

(العاشر: قالوا: إنّ النبي ﷺ قدّم عمرو بن العاص على أبي
بكر وعمر) وأمره عليهما، (وهما أفضل منه، فلم يكن تقديم
المفضول) على الفاضل (قبيحاً).

والجواب: أنّه ﷺ قدّمه في أمر الحروب، وهو كان أعلم
منهما فيها)، أي في الحروب.

(الحادي عشر: [قالوا]: يجب) من اعتبار النصّ في الأئمة
(تساوي الأئمة والأوصياء والأمرء في النصّ عليهم) لعدم
الفرق، (وهو خلاف مذهبكم).

والجواب: أنّ الأئمة عليهم السلام أوجبنا النصّ فيهم لوجود
الصفات الخفية علينا فيهم، وهي العصمة والأفضلية)، أي كونه
أفضل ممّن عداه من أهل زمانه في جميع الفضائل، ولا وسيلة إلى
علمها إلّا بالنصّ الصادر ممّن ثبت كونه صادقاً (بخلاف غيرهم)
من الأمرء والولاة، فإنّنا لا نشترط فيهم العصمة، ولا كون
الواحد منهم أفضل من غيره، ولا مساواة باطنه لظاهره، بل
يكفينا سلامة ظاهره عن اقرار الذنوب، وذلك لا يختار بعضهم
بنظر الإمام.

/ [[ص ٤٩٢]] (ثمّ إنّ المصنّف ﷺ ذكر أنّ مبنى قواعد
الإمامية في الإمامة)، أي في إثبات إمامة أئمتهم الاثني عشر عليهم السلام
وانتفاء إمامة غيرهم ممّن ادّعى إمامته ووجوب كون الإمام
منصوصاً عليه وغير ذلك (على وجوب العصمة) في الإمام،

والجواب عن الأوّل بأنّ المفسد لو كانت لعلمناها، لأنّنا مكلفون باجتناها.

إن قلت: بل هي واقعة معلومة، كالفتن الواقعة عند نصب بعض الرؤساء. سلّمنا، لكن إنّما يتمّ هذا الجواب على مذهب أبي الحسين لا على مذهبكم، لأنّكم أوجبتموها على الله.

قلت: الجواب عن الأوّل: أنّه إن اتفق فهو أقلّ نادر لا يُخرج المصلحة الأكثرية عن كونه مصلحياً، كما لا يُخرج خلق النار المشتمل على مصلحة العالم عن ذلك بإحراق ثوب العجوز، لأنّ ترك الخير الكثير لأجل الشرّ القليل شرٌّ كثير. هذا مع أنّه لازم / [[ص ٣٢٧]] لرئيس معيّن لا مطلق الرئيس الذي دلّت الضرورة على حصول اللطيفة بنصبه. وعن الثاني: بأنّه وإن لم يكن نصبه منّا، لكن اعتقاد وجوبه منّا، فيأتي الجواب أيضاً.

وعن الثاني: أنّ التجربة دلّت على التعيين، كما أشرنا إليه من الملازمة بين نصبه وعدمه، وبين الصلاح والفساد. ولأنّ التجاء العقلاء في سائر الأمصار والأعصار عند المهرج والمرج إلى نصب الرؤساء، دليل على أنّه لا يدلّ لها، وإلّا لالتجؤوا إليه وقتاً ما.

وعن الثالث: بالمنع من أنّ لطيفته بالاعتبار الثاني، بل بهما معاً ولا بدل له، لأنّه أقوى في المقصود.

وعن الرابع: بأنّ الدّين والملك توأمان لا ينفع أحدهما بدون الآخر، فاقتضت الحكمة وجودهما في شخص واحد، وإلّا لزم نقض غرض الحكيم عند انفكاك العالم المجتهد عن السلطان، وحضور الواقعة المحتاجة إلى الفتوى والحكم معاً في الحال.

/ [[ص ٣٢٩]] وعن الخامس: بأنّ عدم وصول خبره إليه مستبعد، لوقوع الأسفار للتجارة غالباً. على أنّنا نقول: إنّهُ ينتقض بالنبوة، فجواب المعتزلي عنها جوابنا هنا. وعلى تسليم الفرض نقول: يجب أن يكون له رئيس. ويظهر من الجواب الآتي زيادة هنا.

وعن السادس: بأنّنا إذ نختار أنّه لطف مطلقاً، أمّا مع ظهوره فظاهر تمام لطيفته، وأمّا حال الغيبة فنفس وجوده لطف في حفظ الشريعة وضبطها من الزيادة والنقصان، وكذا في حقّ أوليائه المعتقدين له في قربهم من الواجبات وبعدهم عن المقيّحات، إذ لا يؤمنون في كلّ وقت من تمكينه وظهوره عليهم، وحيث إنّ يكون تمكينه وتصرفه شرطاً في تمام لطيفته، بل لطف آخر.

وفي الحقيقة اللطيفة تمامها بأمر ثلاثة: الأوّل: منه تعالى، وهو

فإن قيل: إنّما يجب نصب الإمام إذا انحصر اللطف فيه وهو ممنوع، فإنّه يجوز أن يكون هناك لطف آخر يقوم مقام نصب الإمام، فلا يتعيّن نصب الإمام، لتحقّق اللطف.

قلنا: إنّ انحصار اللطف على الوجه الذي ذكرناه في نصب الإمام معلوم للعقلاء، ولهذا يلتجئون في كلّ بلد وكلّ زمان إلى نصب الرؤساء دفعاً للمفسد الناشئة من الاختلاف.

واعلم أنّ وجود الإمام لطف في نفسه، لأنّه يحفظ الشريعة ويجرسها من الزيادة والنقصان، وتصرفه لطف آخر، وعدم اللطف الكامل منّا لا منه ولا من الله، فإنّ اللطف إنّما يتمّ بمساعدته ونصرته وقبول أوامره ونواهيته وأمثالهما، وإذا لم نفعل هذه الأمور كان عدم اللطف الكامل منّا.

* * *

اللوامع الإلهية / المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ٣٢٥]] المقصد الثاني: في الاستدلال على حقيقة مذهب

الإمامية:

وفيه أبحاث:

[البحث] الأوّل: نصب الإمام واجب عقلاً على الله تعالى، لأنّه لطف، وكلّ لطف / [[ص ٣٢٦]] واجب عليه تعالى.

أمّا الصغرى، فمعلوم بالضرورة التجريبية أنّ الناس مع وجود الرئيس المطاع الأمر بالطاعة الباعث عليها الناهي عن المعصية الزاجر عنها يكونون إلى الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد، ومع عدمه يكون العكس، فيكون لطفاً. وأمّا الكبرى، فقد تقدّم بيّانها.

اعتزّض على الصغرى بأنّ وجه الوجوب غير كافٍ ما لم تتفبّ المفسد، فلم قلت بانتفائها؟

سلّمنا، لكن اللطف قد يتعيّن كالمعرفة، وقد لا كالوعظ. فلم

قلت: إنّهُ من القسم الأوّل؟

سلّمنا أنّه منه، لكن من حيث الرئاسة الدنيوية لا الدنيوية، ولطيفته بالاعتبار الثاني، لكن لم تستغني عن الدنيوية بالعلماء وعن الدنيوية بالملوك؟

سلّمنا، لكن ما تقول في من هو في أطراف المعمورة بحيث لا يصل إليه خبره، فإنّه كيف ينتفع باللطف؟

سلّمنا، لكن يكون ذلك كذلك مع ظهوره وانبساط يده لا مطلقاً ولو في غيبته، ومرادكم الثاني.

وقد استدللَّ المصنّف على ذلك: بأنّها لطف، واللفظ واجب على الله تعالى.

/ [[ص ٣٢٨]] أمّا الصغرى، فلأنّ العلم الضروري التجري حاصل بأنّ الناس إذا كان لهم رئيس مطاع فيهم يخافون سطوته يمنعهم من المعاصي ويتوعّدهم عليها ويحملهم على الطاعات ويعدهم عليها، كانوا إلى الطاعات أقرب ومن الفساد أبعد، وذلك معنى اللطف، فتكون الإمامة لطفاً. وأمّا الكبرى، فقد تقدّم بيانها.

إن قلت: إنّ الكبرى هنا ممنوعة، وذلك لأنّ اللطف على قسمين: من فعل الله تعالى، ومن فعل المكلف، فالذي يجب فعله على الله هو الأوّل لا الثاني، فلم قلت: إنّ الإمامة من القسم الأوّل؟ ولم لا يجوز أن تكون من القسم الثاني؟ [بمعنى أنّ المكلفين يختارون لهم إماماً بالمعنى المذكور، فيكون نصبه واجباً عليهم لا عليه تعالى].

قلت: الجواب من وجهين:

الأوّل: أنّ سنيين أنّ العصمة شرط في الإمام، وهي أمر خفي لا اطلاع لأحد عليه إلاّ لعالم الغيوب، فلا يكون نصب الإمام إلاّ منه.

الثاني: أنّ الإمامة لو كانت بالاختيار والتفويض إلى الأمة لزم وقوع الفساد والهرج والمرج.

[الجواب عن القائلين بعدم وجوب نصب الإمام]:

قال [أي العلامة الحلي]: لا يقال: اللطف إنّما يجب إذا لم يقم غيره مقامه، أمّا مع قيام غيره مقامه فلا يجب، فلم قلت: إنّ الإمامة من قبيل القسم الأوّل؟ أو نقول: إنّما يجب اللطف إذا لم يشتمل على وجه قبح، فلم لا يجوز استعمال الإمامة على وجه قبح لا يعلمونه؟ ولأنّ الإمامة إنّما تكون لطفاً إذا كان الإمام ظاهراً مبسوط اليد / [[ص ٣٢٩]] ليحصل منه منفعة الإمامة، وهو انزجار المعاصي. أمّا مع غيبة الإمام وكفّ يده فلا يجب، لانتفاء الفائدة.

لأنّ نقول: التجاء العقلاء في جميع الأصقاع والأزمته إلى نصب الرؤساء في حفظ نظامهم، يدلّ على انتفاء طريق آخر سوى الإمامة. وجهة القبح [معلومة] محصورة، لأنّ مكلفون باجتنابها، فلا بدّ وأن تكون معلومة، وإلاّ لزم تكليف ما لا يطاق. ولا شيء من تلك الوجوه بمتحقّق في الإمامة. والفائدة موجودة وإن كان الإمام غائباً، لأنّ تجويز ظهوره في كلّ وقت لطف في حقّ المكلف.

التمكين والتعيين، وقد حصل. الثاني: منه ^{عقلاً}، وهو تحمّل الإمامة وقيامه بأعبائها، وقد حصل أيضاً. / [[ص ٣٣٠]] الثالث: منّا، وهو الانقياد له والطاعة، وهذا لم يحصل، فعدم اللطف التام منّا.

* * *

إرشاد الطالبين / المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

/ [[ص ٣٢٦]] [كون الإمامة واجبة على الباري تعالى]:

قال [أي العلامة الحلي]: وهي واجبة على الله تعالى، لأنّها لطف، وكلّ لطف واجب، فالإمامة واجبة. أمّا الصغرى فضرورية، لأنّنا نعلم بالضرورة أنّ الناس متى كان لهم رئيس / [[ص ٣٢٧]] يردعهم عن المعاصي ويخرضهم على فعل الطاعة، فإنّ الناس يصيرون إلى الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد. وأمّا الكبرى، فقد تقدّمت.

أقول: لمّا فرغ من بيان مفهوم الإمامة الذي هو مطلب (ما) شرع في مطلب (هل)، أي هل الإمامة واجبة أم لا؟ فنقول: اختلف الناس في مقامات ثلاثة:

الأوّل: هل هي واجبة أم لا؟ فذهب الجمهور من الناس إلى وجوبها خلافاً للنجدات من الخوارج والأصمّ وهشام الفوطي من المعتزلة، إلاّ أنّ النجدات والأصمّ قالا: يجوز نصب الإمام حال الاضطراب وعدم التناصف، ليردعهم عن مفسادهم. وهشاماً عكس وقال: لا يجوز نصبه حال الاضطراب، لأنّ ذلك قد يؤدّي إلى زيادة الشرّ وقيام الفتنة.

الثاني: هل هي واجبة عقلاً أم سمعاً؟ فذهب أصحابنا الإمامية وأبو الحسين البصري والجاحظ ومعتزلة بغداد إلى الأوّل، وذهب الجبائيّان والأشاعرة وأصحاب الحديث والحشوية إلى الثاني.

الثالث: هل هي واجبة على الله أم على الخلق؟ أي يجب عليهم أن ينصبوا لهم رئيساً دفعاً للضرر عن أنفسهم. فذهب أبو الحسين البصري والجاحظ والكعبي إلى الثاني، وذهب أصحابنا والإسماعيلية إلى الأوّل.

فقال الإسماعيلية: يجب نصبه على الله ليعلّمنا معرفته ويرشدنا إلى وجوه الأدلّة والمطالب. وأصحابنا: يجب نصبه ليكون لطفاً لنا في أداء الواجبات العقلية والشرعية واجتناب المقبّحات، ويكون مبيّناً للشرعية حافظاً لها، وهو الحقّ.

من أفعالنا [أو من لوازم أفعالنا]، لئلا يلزم ما لا يطاق كما ذكرتم،
أمّا إذا لم تكن من أفعالنا بل من فعله فلا يجب أن يُعرّفنا المفسدة
اللازمة لو كانت [ثابتة]، وحينئذ يجوز أن لا يكون نصب الإمام
/ [[ص ٣٣١]] واجباً عليه تعالى، لاستلزامه مفسدة لا نعلمها.

والأجود في الجواب أن نقول: لو كان هناك مفسدة لكانت إمّا
لازمة للإمامة، وهو باطل، وإلّا لما فعلها الله تعالى، لكنّه فعلها
بقوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [البقرة: ١٢٤]،
ولاستحالة تكليفنا باتباعه، لكنّا مكلفون باتباعه أو مفارقة،
وحينئذ يجوز انفكاكها عنه، فيكون واجبة على تقدير الانفكاك.
وأيضاً هذا السؤال وارد على كل ما يوجب المعتزلة على الله تعالى،
فكلما أجاب به فهو جوابنا.

وعن الثالث: أنّا نختار أن الإمام لطف مطلقاً، أمّا مع ظهوره
وانبساط يده، فظاهر. وأمّا مع غيبته، فلأنّ نفس وجوده لطف،
لأنّ اعتقاد المكلفين لوجود الإمام وتجويز ظهوره وإنفاذ أحكامه
في كل وقت سبب لردعهم عن المفسد ولقربهم إلى الصلاح،
وهو ظاهر.

وتحقيق هذا المقام هو أنّ لطفية الإمام تتمّ بأمر ثلاثة:

الأول: ما هو واجب عليه تعالى، وهو خلق الإمام وتمكينه
بالقدرة والعلم، والنصّ عليه باسمه، ونصبه، وهذا قد فعله الله
تعالى.

الثاني: ما هو واجب على الإمام، وهو تحمُّله الإمامة وقبولها،
وهذا قد فعله الإمام.

الثالث: ما هو واجب على الرعية، وهو أن ينصروه ويطيعوه،
ويذّبوا عنه ويقبلوا أوامره، وهذا لم يفعله أكثر الرعية.

فمجموع هذه الأمور هو السبب التأمُّ للطفية، وعدم السبب
التأمُّ ليس من الله ولا من الإمام لما قلناه، فيكون من الرعية.

إن قلت: إنّ الله تعالى قادر على أن يُكثّر أوليائه ويحملهم على
طاعته، ويُقلّل / [[ص ٣٣٢]] أعداءه ويُقهرهم على طاعته،
فحيث لم يفعل كان مخللاً بالواجب.

قلت: لِمَا كان [فعل] ذلك مؤدياً إلى الجبر المنافي للتكليف لم
يفعله تعالى، فقد ظهر أن نفس وجود الإمام لطف وتصرفه لطف
آخر، وعدم الثاني لا يلزم منه عدم الأول، فتكون الإمامة لطفاً
مطلقاً، وهو المطلوب.

أقول: لمّا قرّر الدليل على مطلوبه، شرع في الاعتراض عليه
والجواب عنه، وأورد منع الكبرى أولاً ثمّ منع الصغرى،
والمناسب للترتيب البحثي هو العكس.

وتوجيه الاعتراض، هو: أن دليلكم ممنوع بكلتا مقدّمتيه، فلا
تصدق نتيجته التي هي عين مطلوبكم.

أمّا منع كبراه، فلو جهين:

الأول: أنّ لطفية الإمامة إنّما يتعيّن للوجوب إذا لم يقم غيرها
مقامها، وهو ممنوع، لجواز أن يقوم غيرها مقامها، كوعظ الواعظ
فإنّه قد يقوم غيره مقامه مع كونه لطفاً، فلا يكون متعيّنة
للوّجوب، كالواحدة من خصال الكفارة، وهو المطلوب.

/ [[ص ٣٣٠]] الثاني: أنّ الواجب لا يكفي في وجوبه وجه
وجوبه، بل لا بدّ مع ذلك من انتفاء سائر وجوه القبيح والمفاسد
عنه، لاستحالة وجوب ما يشتمل على مفسدة وإن اشتمل على
مصلحة، وإلّا لكان الله تعالى فاعلاً للمفسدة، وهو قبيح.

وحينئذ نقول: الإمامة على تقدير تسليم لطفيتها لا يكفي
ذلك في وجوبها، بل لا بدّ مع ذلك من انتفاء وجوه المفسد منها،
فلمّ قلت بانتفائها؟ ولمّ لا يجوز اشتغالها على نوع مفسدة لا
نعلمها؟ وحينئذ لا يمكن الجزم بوجوبها عليه تعالى.

وأمّا صغراه، فلأنّنا نمنع كون الإمام لطفاً مطلقاً، بل إذا كان
ظاهراً مبسوط اليد جاز الانزجار عن المعاصي، والانبعاث على
الطاعات إنّما يحصل بظهوره وانبساط يده وانتشار أوامره، لا مع
كونه خائفاً مستوراً.

والجواب عن الأول: أنّا نختار أن الإمام لطف لا يقوم غيره
مقامه، كالعرفة بالله تعالى، فإنّها لا يقوم غيرها مقامها، والدليل
على ما قلناه أنّ العقلاء في سائر البلدان والأزمان يلتجئون في دفع
المفسد إلى نصب الرؤساء دون غيره، ولو كان له بدل لالتجئوا
إليه في وقت من الأوقات أو بلد من البلدان.

وعن الثاني: أنّ وجوه القبح والمفسد معلومة محصورة لنا،
وذلك لأنّنا مكلفون باجتنابها، والتكليف بالشيء من دون العلم به
محال، وإلّا لزم تكليف ما لا يطاق، ولا شيء من تلك المفسد
موجود في الإمامة.

وفي هذا الجواب نظر، فإنّه إنّما يصلح جواباً لمن قال بوجوبها
على الخلق كأبي الحسين، لا لمن قال بوجوبها على الله تعالى
كأصحابنا، فإنّه إنّما يجب عليه تعالى أن يُعرّفنا المفسد إذا كانت

أَنْ دَفَعِ الخوفَ وقيامَ النظامِ إِنَّمَا يكونُ بالإمامِ، فهذه الشبهة ليس لها شبهة ثبوت، إذ هي أوهى من بيت العنكبوت.

* * *

شرح على الباب الحادي عشر (ج ٢) / الأحسائي (ق ١٠ هـ):
[[ص ٥٣٩]] قال: وهي واجبة عقلاً؛ لأنَّ الإمامة لطف؛ لأنَّنا نعلم قطعاً أنَّ الناس متى كان لهم رئيس مرشد ينتصف للمظلوم من الظالم كانوا إلى الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد، وقد تقدّم أنَّ اللطف واجب على الله.

أقول: لمَّا فرغ من تعريف الإمامة برسمها شرع في أحكامها، فذكر أنَّها من الواجبات العقلية على الله تعالى.

[النزاع في وجوب الإمامة عقلاً]:

وقد وقع النزاع بين أهل الملة الإسلامية في هذه الدعوى.

/ [[ص ٥٤٠]] [رأي الخوارج في نفي وجوب الإمامة]:

فقال جماعة الخوارج: إنَّها غير واجبة إلا عند حصول الفتن، بل الشريعة كافية لمن أنصف من نفسه وأراد القرب إلى الله. وقال آخرون منهم: لا تجب مطلقاً لا في وقت الفتن ولا في غيره؛ لما حصل في تعيين الأئمة من الفتن المستلزمة لقتل الناس بعضهم بعضاً. وإذا كانت توجب الفتن كان ما فيها من المفساد موجب لانغمار المصالح في جنبها، وما اشتمل على الضرر العظيم يجب تركه وإن اشتمل على نفع قليل.

[رأي الأشاعرة في وجوب الإمامة شرعاً]:

وقال جماعة الأشاعرة والمعتزلة بوجوبها على الخلق، واختلفوا في الطريق الدال على وجوبها، فقال الأشاعرة بوجوبها سمعاً وقال المعتزلة بوجوبها عقلاً.

/ [[ص ٥٤١]] أمَّا الأشاعرة فقالوا: إنَّ الحدود وجبت شرعاً، فوجب على الناس إقامتها؛ لكونها من الواجبات الشرعية، فلا بدَّ من مقيم لها، فوجب على الخلق نصب رئيس ليقوم الحدود.

[رأي المعتزلة في وجوب الإمامة عقلاً]:

وأما المعتزلة فقالوا: إنَّ الخلق مع عدم وجود الإمام يتطرق إليهم الضرر الحاصل من أهل التعدي وئمن يخالف الشريعة، فوجب على الخلق نصب رئيس؛ ليدفعوا به الضرر عن أنفسهم، ودفع الضرر واجب عقلاً، فالإمامة واجبة عقلاً وليست واجبة على الله، لجواز اشتغالها على المفسدة ولا يصحُّ نسبة ذلك إليه تعالى.

الصرط المستقيم (ج ١) / البياضي (ت ٨٧٧ هـ):

[[ص ٧٠]] الفصل الثالث:

نذكر فيه شبهة من أوجب نصب الإمام على الأمة عقلاً لا على الله ولا سمعاً، وهي خمسة:

١ - العقل لا يحكم في التحسين والتقيح بشيء، فلا يجب على الله شيء.

قلنا: قد بينَّا حكمه فيها، كيف وصدق الأنبياء ﷺ مبني عليها؟ فلا تتمُّ شريعة إلاَّ بهما.

٢ - لطفية الإمام مربوطة بتمكينه، فإذا علم الله عدمه سقط وجوبه.

قلنا: لا، بل نصبه لطف، وحال كفَّ يده لا يؤمن المكلف كلَّ لحظة من تمكُّنه.

إن قيل: تصرفه إن كان شرطاً في لطفيته وجب على الله تمكينه، وإن لم يكن شرطاً سقطت لطفيته.

قلنا: تمكينه إنَّما هو بخلقه وقبوله، وقد فعلاه، ونصرة الرعية له، ولم تفعله. وليس تمكينه بخلق الأنصار له، ليقهر الرعية على أتباعه، لمنافاة الإلجاء التكليف. ولو جاز أن يقهر الإمام الرعية على طاعته، جاز الإلجاء والقهر في جميع التكاليف، وهو محال.

/ [[ص ٧١]] ٣ - القول بالعصمة ممتنع، وغير المعصوم ليس بلطف.

قلنا: لا بدَّ من عصمة الإمام، لئلا يلزم احتياجه إلى إمام كسائر الأنام، وسنئين وجودها في الآيات الكرام. على أننا نمنع نفي اللطف عمَّن ليس بمعصوم.

٤ - لو وجبت عصمة الإمام، لوجبت عصمة نوابه، لاحتياج العباد إليهم، لتباعد البلاد.

قلنا: يكفي في كلِّ زمان وجود معصوم. قالوا: ويستحيل هنا وجود شيئين يقوم كلُّ منهما مقام الآخر دفعةً.

قلنا: نوابه تراجعها [فيها] وفيها يشتهه. على أنه معارض بنواب النبي ﷺ.

٥ - يمكن تصوُّر خلوق كلِّ زمانٍ من التكاليف الشرعية، فيمكن خلوقه من الإمام التابع لها في اللطفية.

قلنا: إنَّنا بينَّا وجوبه على تقدير التكليف. على أنه لا يلزم من صحَّة تصوُّر خلوق الزمان وقوع ذلك الخلو، بل الواقع عدمه. على

[رأي غلاة الشيعة في وجوب الإمامة من الله]:

وقالت الشيعة كافةً بوجوبها على الله عقلاً إلا طائفة الغلاة؛ فإنهم قالوا بوجوبها من الله؛ فإنهم قالوا: يجب أن يظهر نفسه في بعض الأوقات في بعض / [[ص ٥٤٢]] المظاهر الإنسانية يدعو الناس إلى نفسه ويحملهم على العمل بالأوامر الشرعية وترك المفاصد الموجبة لاختلال نظام المعاش والمعاد؛ ليصيروا بذلك على العدالة والاستقامة، فإمّا في صورة نبي أو صورة إمام. فقالوا: إن النبي والإمام هو في الحقيقة الحق تعالى ظهر بالصورة الإنسانية؛ لأنه السرّ الظاهر في جميع المظاهر الآفاقية والأنفسية حيث ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.

[رأي باقي الشيعة في وجوب الإمامة على الله]:

وأما باقي الشيعة فقالوا: إن الوجوب على الله لا من الله، وعلى هذا المذهب الإمامية. واستدل عليه المصنّف هنا بما تقريره أن يقال: الإمامة لطف، واللطف واجب على الله عقلاً، ينتج أن الإمامة واجبة على الله تعالى عقلاً.

/ [[ص ٥٤٣]] [الإمامة لطف]:

أما الصغرى فاستدلوا على إثباتها بدعوى الضرورة الثابتة عند جميع العقلاء؛ فإن من عرف قواعد السياسة وجرب قوانين المصالح المدنية علم بطريق ضروري أن الناس متى كان لهم رئيس قاهر عليهم مطاع في ما بينهم يحملهم على [الوظائف] الشرعية والعقائد العقلية وينهاهم عن المفاصد والقبايح المستلزمة لاختلال نظام النوع، ومع ذلك يردُّ الظالم عن ظلمه والباغي عن بغيه ويؤدّب الجناة ويقيم الحدود ويأمر بالشرائع ويقيم الأود والإعوجاج ويصلح الرعية ويأمن السبل ويتنصف للضعيف، إلى غير ذلك من الأمور المصلحة لأحوال المعاش والمعاد؛ فإن الناس معه يكونون من الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد، وذلك من المعلومات الضرورية لكل عاقل ولا يُنكره إلا مكابري. وأيضاً فإننا رأينا العقلاء في جميع الأصقاع والأزمان يلتجئون في دفع الضرر عن أنفسهم إلى / [[ص ٥٤٤]] نصب الرؤساء؛ لما علموه من توقّف صلاحهم عليه، فثبت الصغرى.

[وجوب اللطف على الله]:

وأما الكبرى - أعني قولنا: وكلُّ لطف واجب على الله تعالى عقلاً -، فقد مرَّ بيانها في باب العدل. فثبت النتيجة لكون لزومها لهاتين المقدمتين من البيّن؛ لكون القياس على هيئة الشكل الأوّل من الضرب الأوّل منه.

[بناء هذا الدليل على قواعد المعتزلة]:

وهذا دليل برهاني قطعيّ إلا أنه مبنيّ على قواعد الاعتزال، وهو إثبات الواجبات العقلية على الله المنفرد على إثبات الحسن والقبح والوجوب العقلية. ولا يقوم حجّة على الأشاعرة؛ لأنهم لا يقولون بالأصول المتوقّف عليها هذا الدليل، فلا كلام معهم فيه، بل يرجع الكلام معهم في تلك الأصول، فإذا لمهم إثباتها لمهم هذا الدليل. وإنما الكلام في هذا الدليل مع المعتزلة لموافقتهم على تلك الأصول؛ لأنهم يقولون: إن نصب الرئيس لطف، وإن اللطف واجب على الله تعالى، فينبغي على قواعدهم القول بوجوب الإمامة على الله.

/ [[ص ٥٤٥]] [تخلّف المعتزلة عن قواعدهم في إثبات الإمامة على الله]:

ولا يزالون قائلين بوجوب الألف على الله حتّى وصلوا إلى لطف الإمامة، فنكصوا على أعقابهم وخالفوا مذهبهم وقالوا بوجوب الإمامة على الخلق بناءً منهم على تقليد السلف؛ فإنهم لمّا رأوا وثبت عندهم أن الصدر الأوّل من الصحابة إنّما ثبتت إمامتهم بنصب الخلق لهم ولم يرجعوا إلى نصّ الرسول ولا أمر الله وقالوا: إن الله تعالى ورسوله لم يُعيّن أحداً لها وفوضوا أمرها إلى الخلق، واعتقدوا صحّة ما فعله الصدر الأوّل؛ لقولهم: يجب حسن الظنّ بهم وحمل ما فعلوه على الصحّة وإن خالف القواعد العقلية؛ لكونهم على العدالة الثابتة لهم بصحبة الرسول وثناء الله ورسوله عليهم ومدحهم وتعظيمهم، فكان جميع ما فعلوه واقعاً على السداد وصحّة الرأي، فتركوا قواعدهم العقلية رجوعاً إلى تقليد الصدر الأوّل.

[ردّ معتقد المعتزلة في هذا الباب]:

وهذا إذا اعتبره المعبر وتفكّر فيه المتفكّر عرف أنّه ضلال بعد هدى وعمى بعد إبصار؛ فإن ترك البراهين العقلية والرجوع إلى التقليد مخالف للموازين / [[ص ٥٤٦]] الحكيمية والقواعد المنطقية. وكيف يجوز في نظر العقل لمن زعم أنّصافه به أن يترك البرهان القطعي ويهمله أتكالاً على تقليد جماعة لم يعاشرهم ولم يحاطهم ولا عرف بواطنهم أتكالاً على ظاهر عدالتهم وظاهر المدائح الواقعة في القرآن والسنة المبنية على العموم دون الخصوص والتلويح دون التصريح أو ما هو ثابت بالأخبار الأحاديث؟ وكل ذلك رجوع إلى الظنّ، خصوصاً مع اعتقادهم

[مذهب الأشاعرة في نصب الإمام]:

وأما الأشاعرة فجزوا على قواعدهم المستلزمة لنفي الواجبات بطريق العقل / [[ص ١٠٩٨]] من سائر ما ذكره العدليّة ولا كلام معهم إلا في تحقيق ثبوت الحسن والقيح العقليّين؛ فإنّ ذلك هو الباب الذي منه المدخل إلى جميع هذه المسائل والأصل لجميع هذه الفروع.

[مذهب الشيعة في نصب الإمام]:

وأطبقت الشيعة كافة على القول بوجوبها على الله تعالى بطريق العقل جرياً على قاعدة العدليّة ولم ينكصوا كما نكص غيرهم عمّا تقتضيه أصولهم. واستدلّوا على ذلك بأنّ الإمام لطف؛ لكونه مقرباً إلى الطاعة ومبعداً عن المعصية؛ وهو ظاهر لمن عرف فوائد الرؤساء واحتياج الخلق إلى نصبهم؛ لتأمن بهم السُّبُل ويصلح بهم الدِّين وتقوى بهم الشريعة ويتمُّ بهم النظام ويقام بهم الأود وتُستوفى بهم الحدود وتدير بهم أحوال الجهاد، إلى غير ذلك من فوائدهم التي يحتاج الخلق إليها في أحوال معاشهم ومعادهم، وكلُّ ذلك ضروريّات لا تتمُّ بغيرهم، وكلُّ لطف واجب؛ لما تقدّم، فتكون الإمامة واجبة.

[اعتراضات على مذهب الشيعة في نصب الإمام]:

واعترض عليهم بوجوه:

الأول: أنّ نصبه قد يتضمّن مفسدة لا نعلمها تفصيلاً، فلا يتمُّ وجوبه على الله تعالى إلا بعد العلم بعدم تلك المفسد، وذلك غير حاصل.

الثاني: أنّ نصبه إنّما يجب لو انحصر اللطف فيه، وليس الأمر كذلك؛ لجواز أن يقوم غيره من الألفاظ مقامه، فلا يتمُّ دليل وجوبه.

/ [[ص ١٠٩٩]] الثالث: أنّ نصبه يوجب تصرفه في الأوامر والنواهي ورعاية الدِّين في جميع الأوقات، وليس ذلك حاصلًا، بل الواقع خلافه.

[جواب عن الشبهة الأولى]:

وأجاب بعض فضلائهم عن الأوّل بأنّ انتفاء المفسد معلوم لنا؛ لما بينّا أنّه لطف من أطاف الله تعالى، فكيف يتضمّن المفسدة مع كونه من سائر أطافه وأفعاله؟ خصوصاً وقد فعله في قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [البقرة: ١٢٤]، ولو جاز فتح ذلك في الإمام لجاز فتحه في النبيّ من غير فرق؛ لتساويهما في

جواز الخطأ على من قلّده؛ لأنّهم لا يقولون بعصمة واحد منهم. فمن فكّر في ذلك واعتبره بعين الإنصاف علّم أنّه من الحماقات الظاهرة والآراء الفاسدة، نعوذ بالله من الرجوع إلى الهوى والقول بالتشهيّ في الدِّين بترك اليقين والرجوع إلى التقليد؛ فإنّه سفه ظاهر.

وللمعتزلة إیرادات على ما استدللّ به الإماميّة على إثبات الوجوب على الله، / [[ص ٥٤٧]] وأجوبة عنها من الإماميّة المذكورة في مطوّلات كتّيب الإماميّة، لولا خوف الإطالة لأشرنا إلى شيء منها. وقد أشرنا في كتابنا المسمّى بـ (معين المعين في أصول الدِّين) وفي كتابنا المسمّى بـ (مجلي مرآة المنجي) ما فيه كفاية في هذا الباب، فليطلب من هناك، والله أعلم.

* * *

مجلي مرآة المنجي (ج ٣) / الأحسائي (ق ١٠هـ):

[[ص ١٠٩٧]] وإذا عرفت ذلك فاعلم أنّ العدليّة على مقتضى قواعدهم وما قرّروه من أصولهم يلزمهم القول بوجوب نصب الإمام على الله تعالى في الحكمة الإلهيّة بطريق العقل الصريح؛ إذ الحاجة الداعية إلى بعث الأنبياء هي بعينها داعية إلى نصب الرئيس بعده؛ ليقوم على الخلق بما يصلحهم ويتمُّ به معاشهم وكمال أنفسهم المستلزم معادهم كحال النبوة من غير فرق.

وجماعة العدليّة لم يزالوا على الالتزام بوجوب الألفاظ والتكاليف وبعثة الأنبياء وإنزال الشرائع على مقتضى قواعدهم حتّى وصلوا إلى مقام الولاية الخاصّة التي هي موضع الحاجة، فنكصوا على الأعقاب، وقالوا بعدم وجوبها على الله بل على الخلق؛ ليدفعوا بنصبه الضرر عن أنفسهم. وأنّى للخلق بمعرفة الوليّ الصالح الذي يكون سبباً لدفع الضرر؟ وكيف يُعرف وقوع اختيارهم على ذلك؟ وأنّى للعاقل العلم به على الحقيقة؟ بل الواجب تفويض ذلك إلى المعبود بالحقّ العالم بسرّات خلقه المطّلع على خفايا الأمور؛ فإنّه أولى بالتدبير وأحكم وأعلم بمصالح خلقه ومعرفة الصالح لهم الذي يحصل بنصبه دفع الضرر وجلب النفع المعاشي والمعاديّ إليهم. فربّ مظنون عند العقلاء فيه دفع الضرر يكون جالباً له؛ لتصور علم المكلف الذي لا يكون معه من العناية الأزليّة تأييد يمدّه على الاطلاع على الحقائق الغيبية، فالتفويض إلى العالم الخبير أولى، بل أحقّ وأوجب.

لا بدَّ وأن يلزمه شرٌّ من حيث إمكانه؛ لأنَّ الإمكان منبع الشرِّ؛ لأنَّه من لوازمه باعتبار لزوم العدم لماهيته. فلو كان ذلك مانعاً من إيجاد ما صحَّ وجود شيء من الممكنات، خصوصاً الممكنات المتعلقة / [[ص ١١٠١]] بالعالم المادِّي الذي يلزمه التراحم على المادة الموجب لضيقه ومدافعة بعض لبعض - كما مضت الإشارة إليه -، فلما لم يكن لزوم الشرِّ الممكن من حيث ذاته مانعاً من صحَّة وجوه وجب أن تكون الإمامة كذلك، فلا تمنع تلك المفاصد اللازمة لها عند وجودها صحَّة وجودها، بل لا يجوز في الحكمة ترك وجودها لأجل لزوم تلك المفاصد الواقعة عندها؛ لافتقارها بالنسبة إلى الخيرات اللازمة لوجودها التي هي أكثر بأضعاف من تلك المفاصد القليلة، ولا يجوز في الحكمة منع الخير الكثير لأنَّه يلزمه شرٌّ قليل؛ لأنَّ في ترك ذلك شرًّا كثيراً. ومن تدبَّر الأبحاث الماضية في باب الأفعال سهل عليه جواب هذا السؤال.

[جواب عن الشبهة الثانية]:

قال: وعن الثاني بالمنع من قيام غيره من الألفاظ مقامه؛ فإنَّ انحصار مصالح الخلق في نصب الرؤساء معلوم لجميع العقلاء بالضرورة، فكيف يقوم غيره مقامه؟ مع أننا نعلم بالضرورة أنَّ جميع العقلاء في جميع الأزمان وفي جميع البلدان يلتجئون في دفع الضرر عن أنفسهم إلى نصب الرؤساء؛ لعلمهم أنَّه لا طريق إلى دفع الضرر إلا ذلك.

[جواب عن الشبهة الثالثة]:

وعن الثالث أنَّ وجوده لطف من الله تعالى - تصرف أو لم يتصرف -، وبوجوده والدلالة عليه يتحقَّق نصبه، وبه يتمُّ الوجوب على الله، وتصرفه بحسب الظاهر لطف آخر مشروط بشرائط ليست كلُّها من الله ولا من / [[ص ١١٠٢]] الإمام حتَّى يلزمها فعلها، بل أكثرها من أفعال المكلفين؛ فإنَّ التصرف لا يتمُّ إلا بمساعدته ونصرته وقبول أوامره ونواهيه والقيام بخدمته، وكلُّ ذلك من أفعال المكلفين، فلما لم يتحقَّق ذلك منهم لم يتحقَّق التصرف ظاهراً، ولا يلزم من ترك المكلفين ما وجب عليهم ترك ما وجب على الله من خلقه وإقامة الدلالة عليه، وما وجب على الإمام من قبول الولاية والتحمُّل لأعبائها والاجتهاد في طلبها، وبذلك تتمُّ اللطيفة لمن أتبعه وقام بوظائف خدمته والحجَّة على من أحلَّ بذلك. وإلى هذا أشار سيِّدنا أمير المؤمنين (صلوات الله عليه وسلامه) بقوله: «لا تخلو الأرض

اللطيفة واحتياج الخلق إليها. هذا مع أننا نشترط عصمته، وحينئذٍ نجرم بعدم تضمُّنه شيئاً من المفاصد؛ إذ العصمة مانعة من ذلك.

أقول: اعترض على الأوَّل بأنَّه إنَّما يكون هذا الجواب قاطعاً للسؤال لو قلنا: إنَّ الإمامة المجعولة من الله لإبراهيم كانت محققة له قبل نبوته من حيث وجوب سبق مرتبة الولاية على مرتبة النبوة؛ لأنَّ النبي لا يصير نبياً حتَّى يكون ولياً - كما سبقت الإشارة إليه -، وللمانع أن يمنع ذلك، وحينئذٍ على تقدير جواز سبق النبوة على مرتبة الإمامة وكون نبوته سابقة على جعله إماماً لا يتمُّ الجواب؛ إذ لا يلزم من فعله تعالى الإمامة المقرونة بالنبوة فعله للإمامة الخاصَّة التي هي غير مقرونة بالنبوة، وظاهر كلام المفسِّرين على هذا.

ولنا أن نقول: قد تحقَّق بالنص القطعي أنَّه تعالى فعل الإمامة وكونها مقرونة بالنبوة لا يُجرِّجها عن حقيقتها، وقد عرفت أنَّ المطلق موجود في ضمن المقيد، / [[ص ١١٠٠]] فهذه الإمامة المقيدة بكونها مع النبوة يتحقَّق معها مطلق الإمامة التي هي المقصود بالذات؛ لأنَّ المقصود منها الخلافة عنه في تدبير الخلق وإقامة المصالح المعاشية والمعادية باعتبار الأنواع والأشخاص، وقد فعل الله ذلك واستخلف الخلفاء لهذا الغرض، فلا يمكن اشتغال خلفائه على شيء من المفاصد. وإذا كان قد فعل الله ذلك في الأزمنة الماضية تلتطفاً بعباده وتقريباً لهم إلى الصلاح وجب استمراره في جميع أزمنة التكليف؛ لوجوب عموم الألفاظ لسائر الأزمنة، ولأنَّ ذلك من سنَّة الله تعالى، ﴿وَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الأحزاب: ٦٢]، فيكون الاستخلاف واجباً عليه تعالى، لعدم التغيُّر والتبدُّل في سنَّته، أعمَّ من أن يكون ذلك الاستخلاف مقروناً بالنبوة أم لا.

واعترض على الثاني أنَّ العصمة إنَّما تمنع من المفاصد الحاصلة من الإمام ولا تمنع من المفاصد الحاصلة عنده، فجاز اشتغال الإمامة على مفاصد تحصل عندها، فلا يتحقَّق الوجوب فيها على الله، بل ولا يصحُّ منه فعلها؛ لما يشتمل عليه من المفاصد الحاصلة بإيجادها.

ويمكن أن يجاب بأنَّ المفاصد الحاصلة عندها - على تقدير وقوعها - لو كانت مانعة من إيجادها عن الله تعالى لما صحَّ وقوع شيء من الممكنات منه البتَّة؛ إذ الممكن لا يمكن وجوده منفكاً في الخارج عن لوازمه، وقد تقرَّر في الحكمة أنَّ الممكن عند وجوده

يحتاج إليه الخلق في إصلاحهم وإظهار الكمال فيهم عن الله باتصال روحيّ ونور قدسيّ بغير تطويل أو تأمل بحث وفكر، فيحصل المقصود منه.

وأهل التحقيق على المنع من جواز خلافته؛ لأنّه حينئذ لا تكون له قوّة إلزام الخصوم والمعاندين في الدّين بطريق الجدل وقطع منازعاتهم وإبطال شُبّههم التي يوردونها لإبطال الدّين، فلا يتمُّ به الغرض المقصود من خلافته.

وأيضاً فإنّ عديم البحث أو ضعيفه لا يتمكّن من إيصال الحقائق إلى أذهان الطالبين؛ لتوقّفه على المباحثة والمناظرة وإيراد البراهين والأدلة المثبتة لها في أذهان السامعين، فلا بدّ أن يكون متمكّناً من الإيراد والإصدار والفكر والبحث حتّى تقوم الحجّة به ويتمّ المقصود، وهذا هو المذكور في الأصل.

[اختصاص الرياسة الكبرى بالإمام]:

قال: وهذه الطبقة في الناس وإن كانت أعزّ من الكبريت الأحمر إلّا أنّ العناية الإلهية تقتضي وجود شخص قائم بها في جميع الأوقات، فلا يخلو العالم عنه؛ لأنّ خليفة الملك ووزيره لا بدّ أن يتلقّى منه ما هو بصده، فيأخذ منه ما يحتاج الخلافة إليه. فللمتألّه قوّة الأخذ عن الله وعن العقول دون فكر وتطويل باتصال روحيّ وحضور إشراقيّ، لصفاء جوهر نفسه وتخلّيتها عن عوائق الطبيعة وشوائب المادّة بسبب خلعه جلايب ملابس الأبدان، فهو الرئيس المطاع والمتصرّف المتبع والمدبّر المتقن والدواء النافع والإكسير الصائغ والمالك بالحقّ.

/ [[ص ١١٠٥]] وليست هذه الرياسة هي التغليب ولا تحصل أيضاً به، بل المراد أنّه استحقاق الإمامة والقدوة والرياسة له بسبب اتّصافه بالكمالات، بل قد يكون الإمام المتألّه البَحّاث المتوغّل فيها مستولياً ظاهراً كالأنبياء ذوي الشوكة، وقد يكون خفياً مستوراً، وهو الذي سمّاه العامّة القطب، فله الرياسة الكبرى وإن كان في غاية الخمول.

وإذا كانت السياسة بيده كان الزمان مضيئاً نورانياً؛ لتمكّنه من نشر العدل والحكم وبثّ الحقائق وسائر الأخلاق المحمودّة وحمل الناس على المحجّة البيضاء بقوّة نفسه بالعلم والعمل. وإذا خلا الزمان عن تصرّفه وتديبره كانت الظلمات غالبية، فتكثر الشرور والمعاصي ويظهر الجور وتقتصر الكمّل عن وصول الكمال؛ لغلبة أهل الشرور واستيلائهم على المناصب؛ لاستيلاء

من قائم لله بحجّة، إمّا ظاهراً مشهوراً أو خائفاً مغموراً؛ لئلا تبطل حُجج الله وبيّناته.

وهذا هو ذوق أهل الحكمة الذوقية من الحكماء الإشرافيين من زمان الوالد هرمس الهرامسة إلى آخرهم؛ فإنّهم قائلون بأنّ العالم ما خلا قطّ عن الحكمة وعن شخص قائم بها عنده الحُجج والبيّنات؛ لأنّ العناية الإلهية كما اقتضت وجود هذا العالم فهي تقتضي صلاحه، وهو إنّما يكون بالحكماء المتألّهين الشارعيين للشرائع والمؤسّسين للقواعد. فواجب أن لا تخلو الأرض عن واحد / [[ص ١١٠٣]] منهم يقوم بحُجج الله ويؤدّيها إلى أهلها عند الاحتياج، بهم يدوم نظام العالم ويتّصل فيض الباري، ولو خلا الزمان عنهم لعظم الفساد وهلك الناس بالهرج والمرج، والعناية الأزليّة تأبى ذلك؛ إذ من المعلوم أنّ الحاجة إلى شخص به يكمل نظام نوع الإنسان أشدّ من الحاجة إلى إنبات الشعر على أشفار العينين وعلى الحاجبين وتقدير الأخصمين وأشياء أخر كثيرة من المنافع التي لا ضرورة إليها في البقاء، بل نافعة فيه. وإذا علم ذلك الشخص فلا يجوز عنده أن تكون العناية الإلهية تقتضي هذه المنافع ولا تقتضي ما هو أكثر منفعة منها، مع أنّ العقل السليم يحكم به على سبيل الحدس، فهو خليفة الله في أرضه وهكذا يكون ما دامت السماوات والأرض لله خليفة في أرضه، لدوام الأنواع العنصريّة بدوامها، ويلزم من دوام الأنواع العنصريّة بطريق العناية الإلهية دوام الخلافة والخليفة، وهو حكيم إلهي متوغّل في التألّه والبحث معاً.

[الإمام متوغّل في التألّه والبحث معاً]:

أقول: وذلك لأنّ الخلافة لا تكون لأحد على ما قرّره إلّا له؛ لأنّ الناس إمّا متألّه لا غير أو بحاث لا غير أو طالب التألّه والبحث أو طالبهما، ولا خلافة لغير المتألّه. ثمّ إنّ المتألّه إمّا متوغّل في التألّه أو لا، وكذلك البحاث قد يكون متوغلاً فيه وقد لا يكون، ولا خلافة للبحاث الصّرف - متوغلاً أو غيره - ولا طالب التألّه والبحث ولا طالب أحدهما، بل الخلافة لا تكون إلّا للمتألّه البحاث المتوغّل فيها. وهل تصحّ الخلافة للمتألّه المتوغّل في التألّه عديم البحث أو ضعيفه؟

/ [[ص ١١٠٤]] قال بعضهم: نعم! تصحّ خلافته؛ لأنّ المقصود منه إيصال الحقائق إلى أفراد النوع وهو يحصل بالتألّه إذا كان صاحبه متوغلاً فيه، ولأنّه إذا كان متوغلاً في التألّه أمكنه ما

ولهذا قال أفلاطون: إنهم أصحاب القوى العظيمة الفائقة، وقال أرسطو: هم الذين عناية الله بهم أكثر. ثم يأتي من بعده مقرر أحكام المدينة على القانون العقلي، ويسوسهم بتأييد إلهي يمتاز عن غيره، ويكمل الأشخاص الإنسانية، ويسمى في عبارات قدماء الحكماء ملكاً على الإطلاق، وأحكامه صناعة الملك، وفي عبارات المتأخرين يسمى إماماً، وفعله إمامة. ويسمى أفلاطون هذا الشخص وأمثلة مدبر العالم، وأرسطاليس يسميه إنسان المدينة؛ لأن قوام المدينة به.

وليس مرادنا بالملك من له عساكر وبلاد وخيل ورجل ومال وسلاح، بل ما يستحق الملك بالحقيقة والسياسة وإن لم يكن له شيء من القوة والشوكة. وإذا لم يكن التدبير في يد النبي ولا الإمام ولا الملك الفاضل الذي هو نائبه ووقعت السياسة في يد غيرهم أظلم الزمان وتعذرت الراحة وتنغصت اللذات وخربت البلاد وهلك العباد وكثر الجور والظلم وفقد النظام. ويحتاج العالم في كل وقت إلى ملك فاضل يحفظ نواميس مؤسس الشريعة لأهل العالم ويكمل نفوسهم ويبقى النوع على أكمل الصور؛ لئلا ينقطع النظام ويضطرب الأنام. والحكمة / [[ص ١١١٨]] المدنية هي الهيئات الحاصلة من جهة الاجتماع، وصاحبها ينظر في جملة الصناعات والأفعال من جهة كونها خيرات أو شروراً، فيحصل التناصف بين أبناء التعاون الموجب لحفظ النوع على الوجه الأكمل؛ لأن غير ذلك هو الانحراف عن قاعدة العدالة المفسد للعالم، فيجب على كل واحد أن يعرف ذلك؛ ليقتنى الفضائل ويبعد عن الرذائل في المعاملات والمعاشرات بحسب الطاقة البشرية؛ لتشجيع الخيرات وتقل الشور.

[أقسام الاجتماعات]:

والاجتماع يقل ويكثر من حد الاجتماع المنزلي الذي هو أقل الاجتماعات إلى اجتماع المحلة واجتماع القرية إلى اجتماع البلد إلى اجتماع الأمة الكثيرة إلى اجتماع أهل العالم الذي هو أعظم الاجتماعات وأكبرها. وكل صغير منها جزء من الكبير، ورئيس كل صغير مرؤوس إلى ما فوقه حتى ينتهي إلى رئيس العالم، فهو رئيس الرؤساء والملك للكل على الإطلاق، ونظره في العالم وأجزائه، وكذلك كل من تحته بالنسبة إلى ما سفله عنه على الوجه الأصح.

ذوي الغباوة والجهالات، كحال هذه الأزمنة. فلهذا ضعفت الشرائع وتواترت الوقائع وانطمست السبل والمناهج الحكيمية واندرست المراتب والمدارج العقلية، عجل الله بكشف ذلك وإزالته بظهور القطب الأعظم، مركز دائرة جميع الأمم، الحجّة الكبرى والمحجّة العظمى، خاتم الولاية والوراثة الذي هو حسنة من حسنات سيّد المرسلين وخاتم النبيين (صلوات الله عليهم أجمعين).

* * *

[[ص ١١١٦]] ولما ثبت في العلوم الحقيقية أن النوع الإنساني مضطرب في بقائه إلى الاجتماع المسمى بالمدينة التي هي موضع اجتماع الحرف والصناعات الموجب للتعيش، وكانت الدواعي والإرادات مختلفة متنوعة، فيؤدّي ذلك إلى اختيار كل واحد لنفسه جميع المنافع والخيرات، فيؤدّي ذلك إلى التنازع والتغالب والفساد والهرج والمرج، فاقتضت الحكمة الإلهية نوعاً من السياسة والتدبير لا يتعداه الخلق بحيث يرضى كل واحد بما أوجبه التدبير والسياسة، وهي المسماة بالسياسة المدنية. فلا بدّ منها، ولا بدّ أن تكون على وفق الحكمة والمصلحة بحيث تؤدّي إلى كمال النوع وحفظ الأشخاص بالسياسات الإلهية، وهي سياسة الملك، وهي تخصّ كل صنف بسياسة خاصة يؤاخذون على تركها؛ لتخرج الكمالات الإنسانية من القوة إلى الفعل، ويسمى سياسة السياسات، فتكون إمّا بالأوضاع كالعقود والمعاملات أو بالأحكام العقلية كترتيب المدن.

وليس لأحد أن يختار وضع شيء من ذلك؛ لأن كل واحد يرى في نفسه الفضيلة والمعرفة، فيؤدّي إلى التنازع؛ إذ من شأن النوع البشري أن بعضهم لا يدعن لبعض بدون خصوصية إلهية وفضيلة ربانية لا توجد في أبناء البشر إلا في النوادر، فلا بدّ من وجود هذا الشخص المؤيد من نوع البشر من عند الله تعالى بالفضائل والمعجزات والإلهامات، صاحب الاستقامة الوسطى والعدالة / [[ص ١١١٧]] المطلقة الموجبة لكونه على الصراط المستقيم، فيضع الشرائع الإلهية والنواميس النبوية، فيخضع له النوع وتنقاد له الأشخاص الإنسانية. ولا تجوز مخالفته في شيء ممّا أتى به، بل يعاقب المخالف على ذلك. ويسمى عند أهل الحكمة صاحب الناموس، وما يضعه بينهم من القوانين النواميس الإلهية، وفي اصطلاح أهل الكلام يسمّى شارعاً ورسولاً، وما يضعه شريعة.

وكما أنَّ الوحدة هي أقصى مراتب الكمال وسريان الآثار من المبدأ الأوَّل الذي هو الواحد الحقيقي على جملة المعدودات مثل فيضان أنوار وجوده من العلة الأولى الذي هو الموجود المطلق على جملة الموجودات، فكلِّما قرب من الوحدة كان أشرف، فليس شيء من النسب أشرف من نسبة المساواة، فليس شيء من الفضائل أفضل من العدالة ولا أشرف منها؛ لأنَّها الوسط الحقيقي وما سواها طرف بالنسبة إليها، كما أنَّ مرجع كلِّ كثرة إلى الوحدة؛ إذ لولا الاعتدال لما تَمَّت دائرة الوجود؛ إذ تولَّد المواليد الثلاثة مشروط بالامتزاجات المعتدلة، فالمساواة تقتضي نظام المختلفات وكلُّ شيء له نظام وترتيب ففيه شيء من العدالة وإلَّا لرجع إلى الفساد.

فإذا اعتبرنا العدالة في الأمور المقتضية لنظام المعاش فلا بدَّ منها في قسمة الأموال والكرامات وفي المعاملات والمعاوضات وكلُّ ما هو من الأمور التي يكون للتعدِّي فيها مدخل كأنواع السياسات والتأديبات؛ ليحصل التعادل والتكافؤ الذي يُعطي المساواة والتناسب، فيتيسَّر لمن عرف الوسط ردُّ الأطراف إليه في جميع الأشياء وتعيَّن الوسط في كلِّ شيء؛ ليردَّ الأطراف إلى العدالة وينعقد صورتها، فيكون ناموساً إلهياً، ومن هذا قوله ﷺ: «خير الأمور / [[ص ١١٢١]] أوسطها»، فالحقيقة واضع التساوي والعدالة والناموس الإلهي الذي هو منبع الوحدة.

ولمَّا كان التمدُّن الطبيعيُّ الموقوف على التعاون لا يتمُّ بدون أن يخدم البعض البعض وجب تحصيل المكافأة والمساواة والمناسبة، فيحتاج إلى التعادل ويحتاج في تحصيله إلى عادل صامت هو الدينار والدرهم، وعادل ناطق يحصل التعادل به عند الاستعانة به إذا تعدَّرت استقامة المعاوضات بالصامت، فالناطق هو الإنسان الكامل، فاحتيج إلى الحاكم العادل المطلق والكامل المستغني عن المكمل.

[العدالة لا تحصل بدون الناموس]:

وعلم أنَّ العدالة بين الخلق لا تحصل بدون ثلاثة: الناموس الإلهي، والحاكم العادل الإنسان الكامل، والدينار. ومعنى الناموس في لغتهم التدبير والسياسة ولهذا سموا الشريعة ناموساً إلهياً. فالناموس الأكبر لا يكون إلَّا من عند الله، والناموس الثاني لا يكون إلَّا من قبَل الناموس الأكبر، والناموس الأصغر هو

والاجتماعات يخدم بعضها بعضاً، فالاجتماع القرويُّ يخدم المدنيَّ التامَّ، والخارج عن تأليف هذه الاجتماعات ممَّن أثر التوحُّش والتفرُّد فهو عادم الفضيلة بعيد عن الكمال، مثل سُكَّان الصوامع والكهوف والسيَّاحين؛ لأنَّهم ينتفعون في معاشهم بغير عوض ومعاونة توجب النظام، وهو عين الظلم والجور، وتبقى الرذائل كامنة في الطبع بالقوَّة، فلا تخرج إلى الفعل.

[المخالطة هي الأصل في كسب الفضائل وترك الرذائل]:

وتوهم أنَّهم أهل الفضائل خطأ؛ لأنَّ العفة مثلاً ليست ترك الشهوة بالكلية، بل / [[ص ١١١٩]] هي تجنُّب الإفراط والتفريط، وليست ترك الظلم، بل إنَّما تكون المعاملة مع الخلق على قاعدة الإنصاف، ومن لا يخالط الخلق كيف تحصل له صفات المكارم والأخلاق الحميدة من السخاء والشجاعة والعفة والعدالة؟ فالمخالطة هي الأصل في كسب الفضائل وترك الرذائل، والانفراد تشبُّه بالجمادات.

[أقسام السعداء]:

واعلم أنَّ السعداء ثلاثة:

الأوَّل: من يكون فيه أثر ظاهر من جانب البارئ تعالى بحيث يكون كريم الطبع يُحِبُّ مجالسة الأخيار ومؤانستهم ويميل إلى الفضلاء ويحترز عن ضدَّهم.

الثاني: [من] يكون ذلك له لا بالطبع، بل حصَّله بالكسب وطلب الحقِّ والمواظبة على فعل الخير إلى أن بلغ مرتبة الحكمة من صحَّة الرأي وصواب العمل، وذلك يحصل بتكسُّب العلوم وترك المعاصي.

الثالث: من وصله إلى ذلك الإكراه بتأدب الشرع وبتعليم أهل الفضل ورددعهم ونهيمهم.

والسعادة الحقيقية الأوَّل، وبعده بمرتبة الثاني، والثالث بعد

الثاني، ومن عداهم فشقيُّ.

/ [[ص ١١٢٠]] [العدالة الحقيقية]:

ثمَّ إنَّ العدالة الحقيقية هي التي تُعدِّل القوى النفسانية وتقوم الأفعال والأحوال الصادرة من تلك القوى حتَّى لا يغلب البعض على البعض، ويكون نظره في اقتناء فضيلة العدالة في عموم الأوقات ولا يكون له غرض غيره. ويُعتبر المحافظة؛ لأنَّ لفظ العدالة يُفهم منه المساواة والمساواة لا يُعقل بدون اعتبار الوحدة.

والإنصاف في المعاملات، وبعد ذلك أداء حقوق الأسلاف بحسب الشكر عليها والقيام بحقوقها، بل حق العدالة اقتضاء الاجتهاد في المكافات والمجازات كل لحظة من غير تقاعد ولا إهمال. فيجب أداء حق واجب الوجود من الشناء والذكر والمدح والشكر وأداء فروضه والانتهاه من منهيّاته، وحق أبناء النوع بالمواساة بالحكمة والموعظة والتفكير في الإلهيات والنصفة في المجادلات؛ ليتدرب بمزيد المعرفة للبارئ؛ ليتكامل بمعرفته ويتم كماله بتوحيده.

ويجب الالتزام بتحصيل الوظائف المحمودة من النظريات والعمليّات؛ لأنّ النفس متى تعطلت عن مواظبة النظر وأعرضت عن الفكر تصير بليدة وتنقطع عنها مواد جميع الخيرات الواصلة من عالم القدس. وكذا إذا تعطلت عن الأعمال الصالحة والأفعال الجميلة يستولي عليها الكسل ويقرب من الهلاك؛ إذ العطلة والتعطيل يوجب الانسلاخ عن الحقيقة الإنسانية والرجوع إلى رتبة البهائم، وذلك هو الانتكاس الحقيقي - نعوذ بالله منه -، وملازمة الارتياض في الفكر يحتاج إلى الاستيناس بالحق وألف الصدق وتطهير الطبع من النجاسات المعنويّة وعن جميع الباطل وسماع اللهو والزور والغيبة والكذب حتّى يقرب من درجة الكمال / [[ص ١١٢٤]] ويشرق بالنظر الدقيق على جميع مستودعات الحكمة وغوامض الأفكار وذخائر الأسرار وينتهي إلى أقصى الدرجات.

ولا ينبغي أن يعجب بما علّمه ليحرم المزيد من العلم والحكمة، بل يُقرّر مع نفسه أنّ الحكمة لا نهاية لها وأنّ فوق كلّ ذي علم عليم، فيعاود العلم بالدرس والتدريس والتذكّر والتكرار حتّى تصير العلوم له ملكة؛ لأنّ آفة العلم النسيان. وأجاد بعض أهل الحكمة في قوله: (اقدعوا هذه النفوس؛ فإنّها طلعة، وحادثوها؛ فإنّها سريعة الدثور). ويُقرّر مع النفس أيضاً أنّ ذلك يحفظ عليها النعم غير المتناهية والذخائر والمواهب التي لا تُعدّ ولا تُحصى، فلا يهمل ذلك بالكسل والتغافل والإغماض ويجاهد في نفسه حقّ الجهاد ويعالج منها ما فيها من الأمراض؛ فإنّ الأمراض النفسانيّة أعظم من الأمراض البدنيّة وعلاجها أصعب من علاجها وأنفع وأجدى، نسأل الله تعالى أن يوفّقنا لذلك، إنه كريم وهّاب.

الدينار والدرهم. فالناموس الإلهي هو مقتدى النواميس والناموس الثاني يقتدى بالناموس الإلهي والثالث يقتدى بالثاني، وهذا هو العدل المدني الذي قيل فيه: إنّ عمارات الدنيا بالعدل المدني وخرابها بالجور المدني. وبإزاء العادل الجائر وهو الذي / [[ص ١١٢٢]] لا يحصل التساوي ولا يمضي على حكم القواعد السالفة، والجائر الأعظم الذي لا يتقاد للناموس الإلهي، والأوسط هو الذي لا يطيع الحاكم، والأصغر الذي لا يمضي على حكم الدينار. ويحصل الجور والفساد في هذه المرتبة بالغضب والنهب وأنواع الخيانات والسرقة، والفساد الحاصل في جور المرتبة الثانية أعظم المفساد، ولهذا قال أرسطو: من تمسك بالناموس عمل بطبيعة المساواة واكتسب الخير والسعادة. والناموس الإلهي لا يأمر إلاّ بالخير من قبل البارئ تعالى وبالأشياء المؤدّية إليه وينهى عن الفساد، فيأمر بالشجاعة وحفظ الترتيب ويأمر بالعفة وحفظ الفروج وينهى عن الفسق والافتراء والشتم، وبالجملة يحث على الفضيلة ويمنع من الرذيلة؛ لأنّ العدل يستعمل العدالة في نفسه وشركائه من جملة أهل المدينة، بل وجميع العالم.

[العدالة هي كل الفضيلة]:

فالعدالة جزء من الفضيلة بل كلّ الفضيلة، والجور جزء من الرذيلة بل كلّها، والإمام العادل الموصوف بهذه العدالة؛ لأنّه ما لم يكن موصوفاً بها لم يستعمل العدل؛ لأنّه لا يعرفه في نفسه، فكيف يعرفه في غيره؟ فغير العدل لا يستعمل العدالة في نفسه ولا في غيره ومتى لم تُستعمل العدالة تعطل النظام الجمعي وحصل خراب المدينة. وأمّا الإمام العادل فهو يستعمل العدالة في نفسه وغيره؛ لمعرفة بها وأتصافه بحقيقتها، فهو يحكم بالسوية ويرفع المفساد ويكون خليفة الناموس الإلهي في حفظ المساواة، وأهل الحكمة والعقل والعلم والفضل / [[ص ١١٢٣]] يسعدون بهذه المنزلة بسبب الرياضات والسعادات الحقيقيّة.

[مراتب العدالة]:

واعلم أنّ أوّل العدالات ما يجب على الخلق من القيام بحقّ البارئ تعالى واهب الحياة ومفيض الخيرات. فالعدالة تقتضي في ما بين الخالق والمخلوق سلوك الطريق الأفضل بقدر الطاقة ويراعي شروط بذل المجهود، وبعدها القيام بحقوق أبناء الجنس وتعظيم الرؤساء وأهل الفضائل والعلوم وأداء الأمانات

وجوب الإمامة سمعاً:

الإفصاح في الإمامة/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

[[ص ٢٨]] فإن قال: فما الدليل على ذلك، وما الحجّة فيه

والبرهان؟

قيل له: الدليل على ذلك من أربعة أوجه:

أحدها: القرآن، وثانيها: الخبر عن النبي ﷺ، وثالثها:

الإجماع، ورابعها: النظر القياسي والاعتبار.

فأمّا القرآن: فقول الله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا

أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]،

فأوجب معرفة الأئمة من حيث أوجب طاعتهم، كما أوجب

معرفة نفسه، ومعرفة نبيه (عليه وآله السلام) بما أزم من طاعتها

على ما ذكرناه.

وقول الله تعالى: ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنثَىٰ بِإِمامِهِمْ فَمَنْ أُوّيَ

كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَٰئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ وَلَا يُظَلَمُونَ فَتِيلًا﴾ ﴿٧١﴾

[الإسراء: ٧١]، وليس يصح أن يدعي أحد بما لم يفترض عليه

علمه والمعرفة به.

وأما الخبر: فهو المتواتر عن النبي ﷺ أنه قال: «من مات

وهو لا يعرف إمام زمانه، مات ميتة جاهليّة»، وهذا صريح بأنّ

الجهل / [[ص ٢٩]] بالإمام يُخرج صاحبه عن الإسلام.

وأما الإجماع: فإنّه لا خلاف بين أهل الإسلام أنّ معرفة إمام

المسلمين واجبة على العموم، كوجوب معظم الفرائض في الدين.

وأما النظر والاعتبار: فإننا وجدنا الخلق منوطين بالأئمة في

الشرع، إناطةً يجب بها عليهم معرفتهم على التحقيق، وإلا كان ما

كُلفوه من التسليم لهم في أخذ الحقوق منهم، والمطالبة لهم في أخذ

مالهم، والارتفاع إليهم في الفصل عند الاختلاف، والرجوع

إليهم في حال الاضطراب، والفقر إلى حضورهم لإقامة الفرائض

من صلوات وزكوات وحجّ وجهاد، تكليف ما لا يطاق، ولمّا

استحال ذلك على الحكيم الرحيم سبحانه، ثبت أنّه فرض معرفة

الأئمة، ودلّ على أعيانهم بلا ارتياب.

* * *

الشافعي في الإمامة (ج ١) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ١٠٣]] فصل: في تتبّع كلامه في الاستدلال على

وجوب الإمامة من جهة السمع:

قال صاحب الكتاب: (قد اعتمد شيخانا في ذلك ما ورد به

الكتاب من إقامة الحدود كقوله تعالى: ﴿السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ

فَأَقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، وكقوله: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي

فَأَجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا﴾ [النور: ٢]، وقد ثبت أنّ ذلك من

واجبات الإمام دون سائر الناس، فلا بدّ من إمام يقوم به، فإذا لم

يمكن كون الإمام إلّا بإقامة الله تعالى [ورسوله] أو بإقامتنا بعد

معرفة الصفة فلا بدّ من حصوله ببعض هذه الوجوه، فإذا فقد

النصّ فليس إلّا وجوب إقامتنا...).

ثمّ قال: (فإن قيل: هلاّ قلتم: إنّ إقامة الحدود تجب بشرط

/ [[ص ١٠٤]] حصول الإمام، كما تجب الزكاة بشرط حصول

النصاب؟ فكما لا يدلّ وجوب الزكاة على وجوب اكتساب المال،

فكذلك لا يدلّ على وجوب إقامة الحدّ على وجوب [ما لا يتمّ إلّا

به من] إقامة الإمام.

قيل له: إنّما يمكن ما ذكرته متى ثبت في وجوب الشيء أنّه

متعلّق بشرط، فأما إذا لم يثبت فيه ذلك فوجوبه يقتضي وجوب ما

لا يتمّ إلّا به، ولا يمتنع من أن نصف ذلك بأنّه شرط، لكنّه مع

كونه شرطاً فلا يصير واجباً من حيث تضمّن وجوب ذلك الأمر

وجوبه، وهذا الذي يقتضيه [قضيّة] العقل من أنّ وجوب الشيء

يقتضي وجوب ما لا يتمّ إلّا به، إلّا أن يمنع مانع بأن نعلم أنّه إنّما

يجب عند ذلك، ولولاه كان لا يجب...).

فيقال له: أمّا قطع الشّرّاق وجلد الزناة فهما من فروض

الكفايات على الأئمة، ولا بدّ أن يكونا مشروطين بحصول

المخاطب إماماً، كما أنّ الزكاة تجب على مالك النصاب، والحجّ

يجب على واجد الزاد والراحلة، والتكليف فيهما مشروط بحصول

النصاب ووجود الزاد والراحلة، فكما لا يجب التوصل إلى تملك

النصاب وتحصيل الزاد والراحلة ليلزم الزكاة والحجّ، فكذلك لا

يجب التوصل إلى إقامة الإمام ليجب عليه إقامة الحدود.

/ [[ص ١٠٥]] فأمّا دعواه (أنّ الذي يقتضيه العقل من أنّ

وجوب الشيء يقتضي وجوب ما لا يتمّ إلّا به إلّا أن يمنع مانع)،

فلا فصل بينه وبين عن عكس قوله وقال: إنّ الأصل فيما يدلّ

عليه العقل من هذا الباب أنّ الفعل الموجب إذا كان مشروطاً

بصفة فغير واجب تحصيل تلك الصفة والتوصل إليها، بل

الواجب التزام الفعل عند حصول الشرط إلّا أن يمنع مانع أو

يدلّ دليل على أنّ التوصل إلى حصول الشرط واجب فيقال به

وإلّا فالواجب ما ذكرناه، ويجب على هذا القول أن يكون لو حُلينا

إيجاب الشيء إذا كان مشروطاً بصفة لا يقتضي تحصيل الصفة، فكما لا يقتضي ذلك فهو غير مقتضى أيضاً للقطع على أنها غير واجبة، وأنَّ الفعل يلزم عند حصول الصفة، بل الواجب أن يكون الأمر فيه موقوفاً على الدليل، وليس لأحدٍ / [[ص ١٠٧]] أن يقول: فيجب أن يكون إيجاب المسبب ليس بإيجاب للسبب، وهذا إن ارتكبتموه بان فساد قولكم لكلِّ أحدٍ، وإن منعم منه وكان وجوب السبب لأجل إيجاب المسبب إنَّما هو من حيث كان لا يتمُّ المسبب إلا به فهذا قائم فيها ذكرتموه فدفعتموه من إيجاب الحدود، لأنَّه معلوم أن إقامتها لا يمكن إلا بالأئمة، وذلك أن بين السبب وإيجاب لأجل وجوب المسبب وبين إقامة الحدود وما أشبهها فرقاً واضحاً، والأصل فيه أن كلَّ شيء لا يتمُّ إلا بغيره وكان إيجابه دون إيجاب الغير الذي لا يتمُّ إلا به جائزاً لا يجب أن ما دلَّ على وجوبه ولزومه دالاً على وجوب ذلك الغير، وإن كان الشيء الذي لا يتمُّ إلا بغيره لا يجوز إيجابه دون إيجاب الغير كان إيجابه دالاً على إيجاب ذلك الغير.

فمثال الأوَّل ما ذكرناه: الزكاة والحجُّ، لأنَّهما لا يتمُّان إلا بوجود النصاب والزيادة والراحلة، وغير ممتنع أن يوجبا من غير إيجاب تحصيل الزاد والراحلة والنصاب، وإقامة الحدود لاحق بهذا الوجه، لأنَّه غير ممتنع أن يوجب على الأئمة وإن لم يجب التوصل إلى جعلهم أئمة.

ومثال الثاني: السبب والمسبب، لأنَّه يستحيل أن يوجب المسبب بشرط حصول السبب، لأنَّ السبب إذا حصل كان المسبب في حكم الموجود إلا أن يمنع مانع، ومحال أن يوجب على المكلف إيجاد ما هو موجود، ولا بدَّ من هذا الوجه أن يكون في إيجابه إيجاب السبب، لأنَّه لا يمكن فيه غير ما ذكرناه.

فأمَّا ما ذكره من العبادات الشرعية ووجوبها لكونها ألقافاً في العقليَّات فمعارض أيضاً لما تقدَّم ممَّا يجوز أن يجب ولا يجب، لأنَّ / [[ص ١٠٨]] العبادات الشرعية إذا ثبت كونها ألقافاً في غيرها جرت مجرى ما هي لطف فيه في وجوب وغيره، وليس كذلك شروط العبادات الشرعية، لأنَّ فيها ما لا يجب لوجوب نفس العبادة كشروط الزكاة والحجِّ، وفيها ما يجب كشروط الصلاة وما مائلها.

فأمَّا قوله: (فإن قيل: إن من يصلح للإمامة ليس يلزمه غير قبول العقد على قولكم، ولا يلزمه التوصل إلى نصب إمام، فكيف يصحُّ ما ذكرتم؟

والظاهر لم نوجب على المحدث الصلاة، وإنَّما أوجبناها وأوجبنا عليه تحصيل شرطها من وضوء وغيره للدليل دلَّ على ذلك، وإلا كانت تُلحق بوجوب الزكاة والحجِّ.

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 التوصل إليه؟

قيل له: الذي حكيناه إنَّما ذكرناه على سبيل المعارضة ومقابلة الدعوى الباطلة بمثلها، والصحيح عندنا أن ظاهر الإيجاب إذا كان مشروطاً بحصول صفة من الصفات لا يقتضي تحصيل تلك الصفة، وكما أنَّه لا يوجب تحصيلها فهو أيضاً غير موجب بظاهره القطع على أن تحصيلها غير واجب، بل فرض المخاطب عندنا الوقوف وتجويز ورود البيان بالتزامه تحصيل الصفة أو وروده بأنَّ تحصيلها غير لازم.

ثمَّ يقال له: إذا كان لا يتمُّ الشيء إلا به على ضربين عندك، / [[ص ١٠٦]] أحدهما لا يجب كتحصيل النصاب والزيادة والراحلة، والآخر يجب كالوضوء وما يجري مجراه، فمن أين لك أن إيجاب الحدود من القسم الذي يوجب ما لا يتمُّ إلا به؟ فإن قال: لأنَّ ظاهر الإيجاب يقتضي وجوب ما لا يتمُّ إلا به، وإنَّما فرقت بين الزكاة وبين غيرها في هذا الباب فإنَّ الإجماع حاصل على أن 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 التوصل إلى الشرط؟ وإنَّما قلنا بوجوب الصلاة على المحدث وإن لم يتكامل شرطه لأنَّ الإجماع حاصل على لزوم الصلاة له، ووجوب تحصيل شرطها عليه، ولولا ذلك لأجرينا الصلاة مجرى الزكاة والحجِّ.

ثمَّ ذكر بعد ما حكينا سؤالاً أطاله جدًّا لا يسأل عن أكثره ابتداءً به: (فإن قالوا: إنَّما يصحُّ ذلك إذا كان كلا الأمرين يجب على مكلف واحد، ويصحَّان منه، فوجوب أحدهما يتضمَّن وجوب الآخر إذا لم يتمُّ إلا به...)، وأجاب عنه بما جعلته مبنيَّ [على] أن وجوب الشيء يقتضي وجوب ما لا يتمُّ إلا به، وقد بيَّنَّا أن ذلك ينقسم، وضر بنا له أمثالاً بالزكاة والحجِّ، ودلَّلنا على أن الظاهر من

إقامة الحدِّ، كما أنَّ المحدث قد خوطب بالصلاة ويلزمه التوصل إلى إزالة حدِّه وإن كان في الوقت لا يمكنه الأداء، فكما ليس للمحدث أن يقول: لم أخاطب بذلك من حيث لا يمكنني الأداء وأنا على ما أنا عليه، فكذلك ليس لمن يصلح للإمامة أن يقول: [لم أخاطب بذلك من حيث لا يمكنني الأداء وأنا على ما أنا فيه، فكذلك ليس لمن يصلح للإمامة أن يقول: ما سألت عنه...، فظاهر البطلان، لأنَّ ملك النصاب والزاد والراحلة - أيضاً - يتجدد كونه كذلك والخطاب لا يتجدد، فإن جعل كلاً من المعلوم أنَّه يصير مالكا للنصاب والزاد والراحلة مخاطباً بالزكاة والحجَّ فيجب أن يوجب عليه اكتساب المال كما أوجب على أهل الاختيار إقامة الإمام وإن جعله مخاطباً ولم نوجب ذلك عليه، لأنَّ الخطاب يتعلّق بشرط حصول الصفة، قيل له في الإمامة مثله وإن لم يجعله مخاطباً قبل ملك النصاب ثم صار مخاطباً عند حصوله وإن لم يكن الخطاب متجدداً بل أحقّه حكمه، فمثل ذلك يمكن أن يقال في الإمام حذو النعل بالنعل، وما جعله مثلاً لأمر الإمامة من حال المحدث وجوب الصلاة عليه ليس هو بأن يجعله مثلاً للإمامة أولى منها إذا جعلنا مثل الإمامة ووجوب إقامة الحدود على من حصل إماماً ما ذكرنا من الزكاة والحجَّ، فإن عاد إلى أن يقول: الأصل في الكلِّ ما ذكرته في الصلاة، وإنما أخرجت الزكاة والحجَّ بدليل، فقد مضى ما يُفسد هذا مستقصى.

/ [[ص ١١١]] وقوله في من يصلح للإمامة: (إذا كان المعلوم أنَّه يصير إماماً قد يتناوله الخطاب) تصريح بأن لا يعلم من حاله أن يصير إماماً لم يتناوله الخطاب، وهذا نقض لأصل الباب الذي شرع في نصرته، والاستدلال عليه، بل لأكثر الأصول، لأنَّه يوجب عليه لو علم الله تعالى من حال أهل العقد ومن يصلح للإمامة بأنهم لا يقيمون إماماً ولا يختارون أحداً للإمامة أن يكونوا معذورين في ترك الإمامة من حيث لم يكونوا مخاطبين بها، لأنَّهم إنَّما يلزمهم الحرج بترك الاختيار إذا كانوا مخاطبين بإقامة الحدود والتوصل إلى إقامتها، وصاحب الكتاب لم يزل يجهد نفسه حتى صرَّح بما يوجب سقوط الإمامة، ويسقط عذر من ترك إقامتها، وعدل عن الاهتمام بها، ويجب عليه - أيضاً - أن يكون كلُّ من علم تعالى حاله أنَّه لا يفعل بعض العبادات غير مخاطب بها ولا مكلف، وفي هذا من هدم الدين ما فيه.

فأمَّا قوله: (على أن لا خلاف بين المسلمين أن ما أمر الله تعالى

قيل له: إن لم تكن الإمامة واجبة فقبول العقد ليس بواجب، فإذا صحَّ بما ذكرناه وجوب القبول ثبت وجوب إقامة الإمام على غيره، لأنَّه إن صحَّ من الغير ترك الإقامة ولم يلزمه ذلك صحَّ منه ترك القبول، لأنَّ وجوب أحدهما متعلّق بوجوب الآخر، على أن الأمر بخلاف ما قدره السائل، لأنَّ الجماعة إذا صلحت للإمامة فوجب على كلِّ واحدٍ منهم الإقامة والقبول على الوجه الذي يصحُّ وجوبه عليه...، إلى آخر كلامه.

فإنَّ لا نسأله - أيضاً - عن هذا السؤال، لأننا نعرف مذهبه في وجوب إقامة الإمام، وأنَّه فرض لازم للجماعة، وإن كان على حدِّ الكفاية، غير أن الذي قدّمه في صدر جوابه غير صحيح ولا مبطل كما ألزمه، لأنَّه غير ممتنع أن يجب على 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، لأننا لا نعلم أن التكليف كالأصل لوجوب الألفاظ وأنَّه متقدّم له، ومع هذا فإنَّ التكليف تفضّل، والألفاظ بعد التكليف واجبة. ونظائر ما ذكرناه كثير جدًّا في العقليّات والشرعيّات معاً، لأنَّ قبول الوديعة غير واجب وقد يلزم بعد قبولها الردُّ عند المطالبة وإن كان القبول كالأصل من حيث كان لولاه لم يلزم الردُّ، وكذلك عقد النكاح غير واجب في الأصل وإذا وقع وجب المهر عند حصول شرطه وإن كان لولا العقد المتقدّم الذي يجب لم يكن واجباً لوجوبه، فإذا صحَّ ما ذكرناه لم يكن منكرًا أن يتعدّد الإمام بقبول العقد، وإن كان من يختاره للإمامة مخيراً في اختياره له.

فأمَّا قوله: (فإن قيل: إنَّه قبل أن يصير إماماً ليس بمخاطب بإقامة الحدود إلا بشرط أن يصير إماماً، وله أن يقول: لا أصير نفسي إماماً لكي أقيم الحدود، وإنَّما يلزمني ذلك إذا صرت إماماً، لأنَّ الله تعالى كأنَّه قال: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْمَانَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، فمن لا يكون بهذه الصفة لا يدخل تحت الخطاب.

قيل له: ليس الأمر كما قدرته، لأنَّ الأئمة يتجدد كونهم أئمة والخطاب لا يتجدد، فلا بدّ من أن يكون الخطاب متناولاً لجميعهم قبل أن يصيروا أئمة، فإذا صحَّ ذلك فمن يصلح للإمامة إذا كان المعلوم أنَّه يصير إماماً قد تناوله الخطاب فيلزمه التوصل إلى ذلك وإن كان في الوقت لا يحلُّ / [[ص ١١٠]] له

ويجوز أيضاً أن يكون وجوبه لعلّة لا نعرفها، وإن كنا نعرف في الجملة أنّه من مصالحنا، والذي يبيّن أنّ الأمر بخلاف ما ظنّه أنّ إزالة الغلبة والأسر والقهر وما جرى مجرى هذه الأمور قد يجب علينا في غير الإمام من الصالحين ومن جماعة المسلمين، ألا ترى أننا لو عرفنا أنّ بعض الصالحين مغلوب مأسور في يد بعض الأعداء لوجب علينا تخليصه مع الإمكان، وإن كان ممّا لا تعلّق لإقامته الحدود به، وقد يجب علينا أيضاً مثل هذا في الإمام نفسه وإن بلغ إلى حدّ من الضعف والكبر يعجز معه عن القيام بأمر الإمامة وإقامة الحدود، فإن كانت العلة ما ذكره لسقط عنا إزالة الغلبة عن الإمام إذا بلغ إلى هذا الحال.

فأمّا قوله: (ولهذه العلة قلنا: إنّ الإمام إذا كان مغلوباً لا يمكن استنقاذه يجب على الناس إقامة أمير ليقوم بهذه الأمور، لأنّ إقامته من قبّله قد تعدّرت) [فيلزمهم إقامته ليقوم بالحدود [وغيرها]، لأنّ من يقوم بالأصل يجوز أن يقوم بما يجري مجرى الفرع...، فبناء على أصله / [ص ١١٤]] وحكاية لقوله، ومن يخالفه في وجوب الإمامة ينازعه في هذا ويقول:

ليس يجب علينا إقامة الأمراء إذا كان الإمام مغلوباً، كما لا يجب علينا إقامة الإمام في الأصل، فإنّ في الناس من يذهب إلى أنّ إقامة الأمراء لا يسوغ لنا جملة، لأنّه [من] فروض الأئمّة وعباداتهم التي يختصّون بها، كما أنّ [إقامة] الحدود من فروضهم التي تختصّ بهم.

ويقولون: لو ساغ لنا إقامة الأمراء لساغ لنا إقامة الحدود.

فأمّا قوله: (على أنّه لا خلاف أنّ الإمام إذا حصل فواجب عليه نصب الأمراء والحكّام في البلاد التي لا يمكن فيها النظر بنفسه، وقد علمنا أنّ ذلك إنّما يجب للتوصّل إلى هذه الأمور كما يجب عليه التوصل بالتولية، فكذلك يمكن أهل الحلّ والعقد التوصل إلى إقامة إمام ليقوم بهذه الأمور، فيجب أن يكون ذلك واجباً، لأنّه لا يمكن أن يقال: إنّنا لزم الإمام لأنّ ذلك من واجباته فيلزمه إذا لم يفعل بنفسه أن يفعل بغيره، وذلك لا يجوز أن يلزمه بنفسه ما لا يمكن الوفاء به، فليست العلة إلّا ما قدّمنا ذكره...).

فلخصمه أن يقول: إقامة الأمراء ونصب الحكّام من فروض الإمام وعباداته التي يختصّ بها، وليس يجب أن يكون له علة معروفة سوى ما نعلمه من كونه مصلحة في الجملة، وقد يجوز أن

بفعله من إقامة الحدود وما يجري مجراها لا يجوز تضييعه ما أمكن، وإنّا اختلفوا في أنّه يحرم تضييعه على أيّ وجه؟ فمنهم من قال: يحرم ذلك إذا حصل الإمام، ومنهم من يقال: يحرم قبل حصوله. فإذا لم يكن بين الحالين فرق في أنّ التضييع وترك التضييع ممكن فيجب أن يحرم التضييع متى أمكن العدول عنه...، فما زاد على أن ادّعى أنّه لا فرق بين الحالين، ولو لم يكن بينهما فرق إلّا أن الإجماع حاصل على تحريم تضييعه عند حصول الإمام والخلاف واقع فيه قبل حصول الإمام لكفى في بطلان قوله على أنّ 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 المخاطبون بإقامة الحدود فيلزمنا الذمّ بتضييعها، لأنّه إن ادّعى ذلك كان مدّعياً نفس المسألة.

وبعد، فإنّه إنّما يطلق لفظ التضييع فيما قد دلّ الدليل على وجوبه ولزومه دون ما هو غير واجب، وليس في إجماع الأئمّة على تحريم إضاعة الحدود دلالة على ما يريد، لأنّ للخصم أن يقول له: دلّ [الدليل] على أنّ إقامة الإمامة واجبة علينا أو نحن المخاطبون بإقامة الحدود أو لا؟ حتّى يسوغ لك إجراء لفظ التضييع على ما يرتفع من الحدود عند عدم الإمام، وإذا كنت لم تقل ذلك لم يستقم كلامك، ولم يكن في الإجماع على تحريم إقامة الحدود متعلّق لك.

وقوله: (وفيه من قال: يحرم تضييعها إذا حصل الإمام) تمويه طريف وإيهام أنّ فيه خلافاً بين الأئمّة، ولا خلاف بينهم في أنّ إقامة الحدود لا تسوغ إضاعتها عند حصول الإمام مع الإمكان، لأنّها من فروض الإمام وعباداته، وإنّا الخلاف فيها قبل إقامة الإمام، فهاهنا يحسن أن يقال: (ومنهم من قال: يحرم تضييعها قبل إقامته)، ولا يحسن في الأوّل، لأنّه لا خلاف فيه.

فأمّا قوله: (وقد صحّ في أنّه لو كان في الزمان إمام وهو مع ذلك مغلوب أنّ الواجب التوصل إلى إزالة الغلبة عنه والمنع، لكي يقيم الحدود الواجبة عليه فلذلك تجب إقامته، ولو لم تجب الإقامة لم يجب التوصل إلى إزالة الغلبة عنه [والاستنقاذ من الأسر، إلى غير ذلك]، / [ص ١١٣]] لأنّ جميع ذلك إنّما يجب للتوصل إلى ما ذكرناه...، فغير مسلم له، لا لأنّ وجوب إزالة الغلبة عن الإمام إنّما كان لما ذكره، بل قد يجوز أن يكون واجباً لأنّه من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

قبولها عقد البيع وتفرُّقها وحصول جميع الشرائط يسوغ لها 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 لَمَّا لم يكن القبول واجباً عليها، وإذا فسد كلُّ 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 مخيراً في العدول عن إقامة أمير إلى نفسه وعن توليته بنفسه إلى إقامة أمير وعن أمير إلى / [[ص ١١٧]] أمير كان للأمر أن يختار الخروج عن الإمارة ما لم يلزم الإمام صفة زائدة على إقامته أميراً، فكذلك كان يجب في الإمام لو لم تكن إقامته واجبة...، فممتنع أيضاً بما ذكرناه في البيع، لأنَّ للمتبايعين أن يعدلا عن مبيع إلى مبيع، ولهما أن لا يتبايعا جملةً، لأنَّهما مخيران في ذلك، وليس بواجب عليهما، ومع ذلك فليس لهما ولا لكلَّ [و] أحدٍ منهما بعد عقد البيع وقبوله وتكامل شرائطه الخروج عنه وفسخه، وكما لا يدلُّ هذا على أنَّ البيع في الأصل واجب، فكذلك لا يدلُّ تحريم الخروج عن الإمامة بعد الدخول فيها على أنَّها واجبة ولازم قبولها.

على أنَّ ما ذكره ممتنع من وجه آخر، وهو أنَّ جائز عنده أن يكون في العصر جماعة قد تكاملت شروط الإمامة فيهم، وعلم من كلِّ واحد صلاحه لها واضطلاعه بها من غير أن يكون لأحدهم على الآخر مزية في معنى الصلاح للإمامة وإن لم يجوز أن يكون جماعة بهذه الصفة فليس يمكن أن يدفع وجود اثنين يصلحان لها على الوجه الذي ذكرناه.

ونحن نعلم أنه إذا اتَّفَق هذا كان أهل الاختيار مخيرين في اختيار كلِّ واحدٍ منهما وعرض الأمر عليه، ولا يكون الذي يُختار ويعرض الأمر عليه مخيراً في القبول والردِّ ولا في الثبات بعد القبول، بل عندهم إنَّه يجب عليه القبول، وكذلك يلزمه الثبات، فيبطل أن يكون العلة في جواز خروج الأمير عن الإمارة ما ذكره من كون الإمام مخيراً في اختياره وإقامته أميراً، لأنَّ العلة لو كانت هذه لوجب في الاثنين اللذين ذكرنا حالهما جواز خروجهما عن الإمامة بعد قبولهما من حيث كان من يختارهما مخيراً بينهما.

فأمَّا قوله: (وبعد، فقد ثبت في الشرع أنَّ الذي لأجله يقام / [[ص ١١٨]] الإمام هو ما يقوم بمصلحة الدنيا والدِّين من

تقتضي المصلحة تويُّ 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 على مالك النصاب ولم أجد في وجوبها علةً إلا كونها نفعاً للفقراء، وهذه العلة حاصلة في من لا نصاب معه وهو متمكِّن من الاكتساب وتحصيل النصاب، ويوجب بهذا الاعتبار اكتساب المال ليتوصَّل به إلى نفع الفقراء، كما أوجب صاحب الكتاب على الإمام إقامة الأمراء من حيث ظنَّ أنَّ العلة فيه التوصل إلى إقامة الحدود.

فليس له أن يقول: (إنَّ الإجماع منعقد على نفي وجوب اكتساب المال، فلماذا فرَّقت بين الأمرين)، وذلك أنَّ الإجماع لا يجوز أن يقتضي المناقضة، بل حصوله يدلُّنا أنَّ الزكاة لم تجب على مالك النصاب من حيث كانت نفعاً للفقراء فقط، بل لأمر زائد، وإذا صحَّ هذا فكذلك غير ممتنع أن يكون إقامة الأمراء لم يلزم الإمام لأجل التوصل المطلق إلى إقامة الحدود، بل لأمر يخصُّ الإمام ولا يجب أن يحمل حالنا فيه على حاله.

وقوله: (لا يجوز أن يكون من واجباته ما لا يمكن الوفاء به) ليس المعنى فيه ما قدره، لأنَّه ظنَّ أنَّ ذلك يلزمه في كلِّ بلدٍ على سبيل الجمع، وليس المراد هذا، وإنَّما هو أنَّ الإمام مكلف بهذه الأمور وأنه يتولَّأها بنفسه أو يستخلف فيها على سبيل البدل، وليس يجب - إذا تعدَّر عليه تويُّ الكلِّ بنفسه - أن يخرج الكلَّ من وجوبه على الوجه الذي رتبناه، لأنَّه لا بلد من البلدان وتلَّى الإمام فيه أمراء وحكاماً إلا وقد كان يجوز أن يتولَّى ما ولَّاهم إياه بنفسه، فالذي توهَّمه في هذا الموضوع 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 مضى بياننا أنَّ أحد الأمرين ينفصل عن الآخر، وأنَّه غير ممتنع أن يلزمه القبول وإن كانت إقامته غير لازمة، وضررنا لذلك أمثالاً، فلا طائل في إعادة [ما] ذكرناه.

فأمَّا قوله: (ولو كان الأمر كذلك لكان بعد دخوله فيه لا يلزمه الثبات على الإمامة، بل كان يجب أن يكون مخيراً 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 التعلُّق ما يقتضي وجوب اشتراكهما فيما ذكره، ولو كان ما اعتلَّ به صحيحاً لوجب أن يكون المتبايعان بعد

في العقول ومستدرك قبل ورود السمع، ولو تجاوزنا ذلك لم يجب لحوقها بالصلاة من حيث عُلِمَ بالسمع أن فيها مصلحة، لأنه غير ممتنع أن تثبت المصلحة فيها على وجه لا يقتضي الاستمرار، وإن اقتضى الاستمرار لم يقتضِ الوجوب، فقد علمنا أن لنا في جميع النوافل مصالح وإن لم تكن واجبة، فليس يجب إذا عُلِمَ بالسمع بثبوت المصلحة الرجعة إلى الدين في الإمامة أن تكون واجبة، فيلزمه إذا ادَّعى وجوبها ولحوقها بالواجبات من العبادات كالصلاة وغيرها أن يدلَّ على موجب دعواه، وتفصل من خصمه إذا ألحقها بالنوافل الشرعية التي فيها مصالح دينية وهي مع ذلك غير واجبة.

/ [[ص ١٢٠]] فأما قوله: (وقد اعتمدا وغيرها على ما ثبت من إجماع الصحابة، لأنهم بعد وفاة النبي ﷺ فزعوا إلى إقامة الإمام على وجه يقتضي أن لا بد منه، وما نُقِلَ من الأخبار، وتواتر في ذلك يدلُّ على ما قلناه من حالتهم عند العقد لأبي بكر يوم السقيفة، ثم بعده لعمر، ثم بعده في قصة الشورى وما جرى فيها [١]، وبعده لأمر المؤمنين [علي] عليه السلام، وقد علمنا أن التشدد في ذلك على الوجوه التي جرت منهم حالاً بعد حال لا يكون إلا في الأمر الواجب الذي لا بد منه...).

فالذي ذكره يدلُّ - إن كان دالاً - على حسن إقامة الإمام وجواز نصبه، ولا يدلُّ على وجوب ذلك في كلِّ عصر وزمان، لأنه لا يمتنع أن يكون العاقدون لأبي بكر والمجتمعون للشورى إنَّما بادروا إلى ما بادروا إليه وحرصوا عليه لأنَّ الحال اقتضته، ولأنَّه غلب في ظنونهم أن إهمال العقد فيه فساد وانتشار، وليس في من يخالف في وجوب الإمامة - على كلِّ حال - من ينفي حسنها ويدفع أن يقتضي بعض الأحوال الفزع إليها فيكون ما ذكره حجاجاً له، بل من قولهم: إنَّ الإمام قد يجوز أن يُستغنى عنه في بعض الأحوال التي تغلب في الظنَّ أن الناس فيها يلزمون الصلاح والسداد في الأكثر وإن كان غير مستغنى عنه في الأحوال التي تغلب في الظنَّ أن الفساد يقع عند إهمال نصبه، وسائر ما ذكره من التشدد والحرص لا يدلُّ على وجوب الإمامة في كلِّ حال، لأنَّ الذي ذكرناه من / [[ص ١٢١]] اقتضاء الحال لها يستعمل فيه من التشدد والمبادرة مثل ما استعمله العاقدون لأبي بكر وأكثر.

فأما قوله: (ومما يُبيِّن صحَّة الإجماع في ذلك أن كلَّ من خالف

اجتلاب المنافع، ودفع المضار من غير تخصيص بعين، بل ولا أحد منهم إلا وله في ذلك حظُّ حاصل أو مجوِّز.

وقد علمنا أن ما هذا حاله يلزم التوصل إليه، لأنه توصل إلى دفع المضار المظنونة أو المعلومة، وقد بيَّنَّا من قبل أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يجبان على الوجوه التي ذكرناها، وما يقوم به الإمام إن لم يزد حاله على حالهما لم ينقص فيجب التوصل إليه...، فليس يخلو حال الإمامة عنده من وجوه:

إنَّما أن يجب لمصالح الدين أو لمصالح الدنيا أو لهما، فإنَّ وجب لأنَّها من مصالح الدين وجبت الإمامة من طريق العقول، ولم يفتقر فيها إلى السمع والشرع كما يجب نظائرها من مصالح الدين بالعقول.

وهذا إنَّ أرادَهُ فهو دخول في مذهبنا ولحوق بنا. وإنَّ وجبت للأمرين أيضاً وجب ما ذكرناه، لأنَّ هذا القسم مشتمل على القسم الأوَّل وزائد عليه.

وإنَّ وجبت من حيث مصالح الدنيا ولاجتلاب المنافع ودفع المضار الدنيوية لم يخلُ من أن يكون تلك المنافع والمضار ممَّا يجب اجتلابها والتحرُّز منها أو لا يجب.

فإنَّ كان ممَّا يجب ما ذكرناه فيها وجبت الإمامة أيضاً من طريق / [[ص ١١٩]] العقول، لأنَّ اجتلاب المنافع ودفع المضار التي يجب في كلِّ حال، ولا يجوز أن تكون غير واجبة يجب فيها الاجتلاب والتحرُّز بالعقل.

وإنَّ كانت ممَّا يجوز أن يجب وأن لا يجب فالواجب على صاحب الكتاب أن يورد في إثبات وجوبها دليلاً سمعياً يخصُّها ويدلُّ على وجوبها، لأنه إذا كان وجوبها مجوِّزاً حصوله وسقوطه من طريق العقل لزم من أثبته سمعاً إيراد دليل سمعي فيه، وتعلُّقه بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يغني عنه شيئاً، لأنَّ لمن يخالفه أن يقول: إنَّني أثبت ذلك بالسمع المخصوص ولإجماع الأمة عليه، والإمامة خارجة عنه لأنه لا إجماع فيها ولا سمع يقتضي وجوبها على التخصيص، ومن ادَّعى لحوقها بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وجب عليه أن يستدلَّ على دعواه ويبيِّن 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 - لأنَّنا قد بيَّنَّا أن الوجه في وجوبها معلوم

يذهب / [[ص ١٢٣]] إلى مذهبهما في ذلك لا معنى له، ويترك قوله: (إنَّ الإجماع قد سبقهما عليه) أشياء كثيرة نحن أغنياء عن ذكرها، فليس في شيوخه الأذنين والأقسين إلا من ذهب إلى قولٍ قد سبقه الإجماع إلى خلافه.

فإن قال: أليس قد احتج كثير من أصحابكم في وجوب الإمامة بالإجماع مع علمه بخلاف الخوارج والأصم وغيرهم؟ فكيف طعنتم على الاحتجاج بهذه الطريقة؟

قيل له: ليس يصح قبل ثبوت وجود المعصوم الاستدلال بالإجماع على وجوب الإمامة ولا على غيرها، وإنما صح استدلال بعض أصحابنا بالإجماع في وجوب الإمامة ولم يحفل بخلاف من خالف في وجوبها بعد أن ثبت له وجود إمام معصوم في جملة الفرقة المحققة التي هي الإمامية، وأمن بذلك من اجتماعها على الخطأ، فلم يقل بوجوبها إلا فرقة الإمامية وخالفها سائر الفرق لكانت الحجّة 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.

فأمّا ما حكاه عن أبي عليّ من تأويله قول الأصمّ وظنه أن قوله موافق لقولهم في باب الإمامة غير مجدٍ عليه، لأنّ الأصمّ يقول: (إنّه غير ممتنع أن يغلب في ظنّ الناس في بعض الأحوال زوال التظالم، واستعمال طريقة الإنصاف فيستغنون عن إمام، وإنّ ذلك ممّا يجوز حصوله في كلّ حالٍ يشار إليها)، وهذا تصريح بخلاف القوم الذاهبين إلى وجوب إقامة / [[ص ١٢٤]] الإمام في كلّ حالٍ وأوان، والجاعلين الأحوال كلّها متساوية في الحاجة إليه.

فأمّا قوله: (ولا يمكن الاعتقاد في ذلك على قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إنّ الأئمة من قريش»، وأنّه إذا أوجب فيها هذه الصفة دلّ على وجوبها، وذلك لأنّه عَلَيْهِ السَّلَامُ قد بين الصفة التي لا تصحّ العبادة إلاّ معها ويكون نقلاً لما قد يتبيّن كونها واجبة، فمن أين أنّه أراد الإمامة الواجبة من قريش دون غيرهم، دون أن يريد أنّ الإمامة المستحبة أو التي ندبتم إليها، أو التي يلزمكم في حال دون حال؟...)، فقد استعمل صاحب الكتاب في الردّ على من تعلق بالطريقة التي ذكرها مثل ما استعملناه في الردّ على طريقته التي ابتدأ بها هذا الباب، وقام في دفعها مقامنا في دفع ما اعتمده، لأنّ نعلم أنّ قوله: «الأئمة من قريش» وإن كان بصورة الخبر فهو أمر،

فيه لا يُعدّ في الإجماع، لأنّه إنّما خالف في ذلك بعض الخوارج، وقد ثبت أنّهم لا يُعدّون في الإجماع، فأما ضرار فأبعد من أن يُعدّ في الإجماع، وأمّا الأصمّ فقد سبقه الإجماع، وإن كان شيخنا أبو عليّ قد حكى عنه ما يدلّ على أنّه غير مخالف في ذلك، وأنّه إنّما قال: لو أنصف الناس بعضهم بعضاً وزال التظالم وما يوجب إقامة الحدّ لاستغنى الناس عن إمام، والمعلوم من حال الناس خلاف ذلك فإذا يلزم من قوله أنّ إقامة الإمام واجبة...).

فليس يخلو ادّعاءه الإجماع من أن يكون في فعل الصحابة ما حكاه من المبادرة إلى العقد والتشدّد فيه، أو يكون في أنّ الإمامة واجبة في كلّ حالٍ، فإذا كان الأوّل فذلك ممّا لا يخالف فيه عاقل لا خارجي ولا غيره وليس في ثبوته دلالة على ما قصده، لأنّنا قد بينّا ما يمكن أن يكون التشدّد من أجله وأوضحناه، وما نظنه أراد هذا الوجه، / [[ص ١٢٢]] بل لم يردّه لأنّ كلامه يدلّ على الثاني، فإن كان أرادها فما كانت به حاجة إلى أن يتمحلّ الأدلّة على وجوب الإمامة من أوّل الباب إلى هاهنا ويستعمل ضروب الطرق، فتارةً يتعلّق بالقرآن، وتارةً بأفعال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وأخرى بقياس الإمامة على الإمامة واستخراج علّة وجوب إقامة الأمراء على الأئمة ونقلها إلى وجوب الإمامة، وما فيه إجماع لا يحتاج في تشبيته إلى شيء ممّا تكلفه، فصاحب الكتاب بين أمرين إمّا أن يكون ما ادّعه من الإجماع حقّاً والمخالف فيه شاذّاً لا يُعدّ خلافه خلافاً، أو أن يكون الإجماع فيما ادّعه، فإن كان الأوّل بطل أن يكون فيما تكلفه من الكلام والاستدلال على المسألة غرض صحيح، وجرى جميع ما أورده مجرى العبث، وقام فيه مقام المستدلّ بدقيق الأدلّة وضروب الطرُق على أنّ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أمر بصلوات خمس، ودعا إلى حجّ الكعبة، وإن كان الأمر على الوجه الثاني فقيح بمثله أن يدعي الإجماع في موضع لا إجماع فيه، وعلى أنّ ما توهمه من الإجماع غير ثابت لأنّ الخوارج وهي فرقة من فرق الأئمة التي إذا عدّنا فرق الأئمة لم يكن بُدّ من إلحاقهم بها، وعدّ فرقهم في جملة الفرق، تخالف في ذلك وتذهب إلى خلاف مذهبه.

وليس قوله: (إنّني لا أعدّهم في الإجماع) بحجّة لأنّ للخوارج أن يقولوا له مثل قوله بحدوث فرقهم وزمان حدوثهم وابتداء أصل مقالتهم معروف كما أنّ ذلك معروف في مقالة الخوارج.

فأمّا ضرار والأصمّ فأخراجهما أيضاً من الإجماع مع كثرة من

ولَيْتَمَ عَلِيًّا وَجَدْتُمُوهُ هَادِيًا مَهْدِيًّا يَحْمِلُكُمْ عَلَى الْحَقِّ... الخبر)، فليس في الخبر الذي أورده وحكى أن شيوخه ادَّعوا أن المجتمعين على وجوب الإمامة وإقامة الإمام رجعوا إليه وعولوا عليه لو كان صحيحاً، وليس في الحقيقة دلالة على وجوب الإمامة لأن لفظه يقتضي التخيير لا الإيجاب، وليس في التصريح بالتخيير لفظ إلا وهو جار مجرى لفظ هذا الخبر، وليس لأحد أن يقول: إن التخيير إنما هو في / [[ص ١٢٧]] أعيان الموليين للإمامة، وليس في أصل الولاية ووجوب إقامة الإمام تخيير في لفظ الخبر، لأنه وإن كان الأمر على ما ذكره فليس - أيضاً - في لفظ الخبر مع التخيير في أعيان من يولي الإيجاب للولاية، وفرض الإمامة، وأقل الأحوال إذا لم يكن الخبر موجباً للتخيير في الأمرين ولا فيه إيجاب لأصل الولاية أن لا يكون فيه دلالة لمن ذهب إلى وجوب إقامة الإمام، لأن الدلالة على صحة مذهبه من هذا يفترق إلى أن يكون موجباً بصريحه أو بفحواه إقامة الإمام، وإذا لم يكن كذلك فلا دلالة فيه.

فأما قوله: (والذي يجب أن يحصل في هذا الباب أنه لا بد من القول بأنه ﷺ دل في الجملة على ما يقوم به الإمام ويتميز به من غيره وعلى صفات الإمام، ولا يجوز استدراك ذلك من جهة القياس، ولو صح ذلك كان لا يجوز أن يستدرك بقياس للإمامة على الإمارة وهو فرع لها، لأن إثبات الأصل بالفرع لا يمكن، ولا يجوز أن يقول ﷺ: «إِنَّ وَلِيَّتِمَ أَبَا بَكْرٍ» ولم يتقدم منه معنى هذه التولية والتعرض بها، لأن ذلك يجري مجرى التنبيه على عهد متقدم في البيان، فقد ثبت أيضاً بالأخبار أنهم في حياته سألوه عمن يقوم بالأمر من بعده، ولا يصح ذلك إلا وقد بين لهم الإمامة على الجملة التي ذكرناها، وكل ذلك يبين أنه لا بد من نص قاطع منه ﷺ في الإمام وصفته وما يقوم به في الجملة...).

/ [[ص ١٢٨]] فعندنا أن بيان ذلك غير محتاج إليه، لأن العقول تدل على وجوب الإمامة وعلى صفات الإمام وما يحتاج فيه إليه، وما يدل العقول عليه ليس يجب بيانه من طريق السمع، ولو لم يعلم ذلك من طريق العقول لما احتج فيه إلى نص قاطع من الرسول ﷺ كما ادَّعى أن الأمة قد علمت ما كان يتولاه الرسول ﷺ من أمورهم كسياسته لهم وتعليمه وتوقيفه وإقامة الحدود على مستحقيها وتأديب الجناة وتقويم البغاة وإنصاف المظلوم من الظالم إلى غير ذلك مما يطول تعدادها، وهو معروف

وتقدير الكلام: اختاروا من قريش، أو إذا اخترتم إماماً فليكن من قريش، ولو لم يكن بمعنى الأمر وإن كان له لفظ الخبر لما ساغ الاحتجاج به على الأنصار، ولا يكون الحجّة ثابتة عليهم إلا إذا كان أمراً في الحقيقة، أو له معنى الأمر، فإذا لم يمتنع عنده أن يريد بذلك: إذا أقمتم إماماً فليكن من قريش، فيكون الخبر مفيداً لصفة الإمام الذي هم مخيرون في إقامته غير مقتضٍ لوجوب إقامته، فكذاك قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، وتوجيهه تعالى هذا الخطاب إلى الأئمة دون / [[ص ١٢٥]] غيرهم لا يقتضي وجوب إقامة الأئمة، بل هو خطاب لمن كان إماماً بقطع السراق، ويكون تقدير الكلام: والسارق والسارقة فليقطع أيديهما من كان إماماً.

وقوله: (من أين أن الإمامة الواجبة من قريش دون المستحبة أو التي ندبتم إليها؟)، فكذاك يقال: من أين أن خطابه تعالى بقطع السارق متوجه إلى الأئمة الذين تجب إقامتهم دون الذي ندب إلى إقامتهم أو دل على استحبابها، وهذا ما لا فصل فيه.

فأما قوله: (ولا يمكن الاعتماد في ذلك على ما كان من استصواب النبي ﷺ في إقامتهم خالد بن الوليد يوم مؤتة أميراً، وذلك أن الكلام هو في وجوبه لا في كونه صواباً، ولأن الرجوع في الإمامة إلى طريق القياس لا يصح)، فهو إنكار لما قد استعمله، وعول عليه لأنه قد سلك طريقة القياس في إثبات وجوب الإمامة / [[ص ١٢٦]] واستخراج علة إزالة الغلبة عن الإمام وهي على ظنه لأن يتمكن من إقامة الحدود ونقلها إلى أهل العقد، وأوجب عليهم اختيار من يقوم بالحدود كما أوجب عليهم إزالة الغلبة عمن يقوم بذلك، واستعمل أيضاً فيها القياس من وجه آخر لأنه استخرج علة وجوب إقامة الأمراء والقضاة والحكام على الأمة وأوجب بمثلها اختيار الأئمة في الأصل فيتوصلوا إلى ما ينصب الأمر والحاكم من أجله، وكل هذا سلوك طريقة القياس فكيف يُنكر صاحب الكتاب أن يستعمل في الإمامة ما هو المستعمل له والمتعلق به.

فأما قوله: (وقد ذكر شيخنا أنه لا يمتنع في المجمعين على إقامة الإمام أنهم رجعوا إلى دليل، لأنه لا بد لهذا الإجماع من أصل ودليل، وربما قالوا إنهم رجعوا في ذلك إلى ما روي من قوله ﷺ: «إِنَّ وَلِيَّتِمَ أَبَا بَكْرٍ تَجِدُوهُ قَوِيًّا فِي دِينِ اللَّهِ ضَعِيفًا فِي بَدَنِهِ، وَإِنَّ وَلِيَّتِمَ عُمَرَ وَجَدْتُمُوهُ قَوِيًّا فِي دِينِ اللَّهِ قَوِيًّا فِي بَدَنِهِ، وَإِنَّ

كان مقدّره عندهم ولكن من الوجه الذي بيّناه لا من حيث ظنّ صاحب الكتاب.

فأمّا إنكاره للقياس في الإمامة فقد بيّنا أنّه قد استعمله واعتمده، بل قد استعمل نفس ما أنكره من حمل الإمامة على الإمارة ولم يمنعه منه / [[ص ١٣٠]] كون الإمارة فرعاً والإمامة أصلاً، فكأنّه بهذا الإنكار منكر على نفسه، وليس له أن يقول: إنّما حملت الإمامة على الإمارة في إثبات وجوب الإمامة، والذي أنكرت حمل الإمامة على الإمارة في إثبات صفات الإمام وما يقوم به، لأنّه إن جاز له أن يحمل الإمامة على 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 علّة ينقلها إلى الإمامة في باب ما يقوم به الإمام وصفاته كما فعل في إثبات وجوب إقامته.

فأمّا قوله: (لكن ذلك النصّ ممّا لا يجب نقله إذا كان الإجماع والكتاب قد أغنيا عنه، كما لا يجب نقل خبر في أصول الصلاة والزكاة [الواجبة] [إذا كان الإجماع قد أغنى عنه، لأنّ نقل الدليل إنّما يجب لأمر كلّها مفقودة في ذلك، فهذه الطريقة هي الواجبة] دون ما حكيانه عن شيوخنا من قبل: إنّ الدليل القاطع في ذلك يجوز أن يكون بقول منه، ويجوز أن يكون بما تكرّر منه من البيان بالفعل فيما كان يولّيه من الأمراء والحكّام، ففهم من قصده أنّه إنّما يفعل ذلك على وجه واجب...)، فناقض لكثير من أصوله ومعتمد أصحابه في الإمامة، لأنّه إذا كان النبيّ ﷺ قد نصّ على وجوب الإمامة وصفات الإمام وما يتولّاه وبيّن جميع ذلك لأئمّته فما بال الأنصار اجتمعت بعد وفاة النبيّ ﷺ على أن يعقدوا لأحدهم الأمر حتّى جرى بينهم وبين / [[ص ١٣١]] المهاجرين ما هو مذکور؟ وكيف ذهب عليهم بيان الرسول ﷺ بصفات الإمام التي من جملتها أن يكون من المهاجرين، وظنّوا أنّ الأمر يصلح فيهم ولهم؟ ليس يخلو حالهم من وجهين:

إمّا أن يكون تعمّدوا دفع ذلك البيان الواقع من الرسول والعمل بخلافه وإظهار الجحد له، أو سهوا عنه ونسوا كيف جرت الحال فيه، وأيّ الوجهين كان انتقض به أصول خصومنا، لأنّه إن كانوا تعمّدوا الجحد لما ذكرناه فقد جاز مثل ذلك على الأنصار في كثرة عددها ومنزلتها من الدّين والفضل والاختصاص بالرسول وصدق الموالاتة والمتابعة جحد ما وقفهم

معلوم لمن عاصر النبيّ ﷺ، ولمن لم يكن أيضاً في زمانه، فإنّنا ومن كان قبلنا ممّن يلحق بتلك الحال نعلم ما كان يتولّاه الرسول ﷺ من أمور أئمّته علماً لا يتخالجنا فيه الشكّ، وكان ما ذكرناه معلوماً للقوم وكانوا أيضاً يعلمون أنّ الخليفة لغيره بالإطلاق هو القائم مقامه فيما يتولّاه ويراعيه ويُدبّره، وإنّما تختصّ الخلافة ببعض ما ينظر فيه المستخلف لأمر يخصّها ويقصرها على بعض دون بعض.

وهذا الذي ذكرناه في معنى الاستخلاف معلوم بالعادة لنا ولجميع الفضلاء الذين قد شاهدوا الملوك والأمراء والولاة، وعلموا كيفيّة استخلافهم لمن يستخلفونه، بل لكلّ من عرف مستخلفاً ومستخلفاً، ألا ترى أنّ رعيّة الملك إذا همّ بسفر وانتهت به العلة والمرض إلى حال يؤيس معها من حياته تسألّه عمّن يستخلف عليهم، إمّا بعد موته، وإمّا بعد بعده بالسفر عنهم، فإذا قال لهم: / [[ص ١٢٩]] خليفتي فلان أو فلان، لم يحسن منهم أن يقولوا له: بيّن لنا من يتولّانا وما يتولّاه خليفتك فينا، وما يحتاج إلى خليفتك فيه من أمورنا، لأنّهم إذا كانوا عارفين بما يتولّاه ذلك الملك المستخلف من أمورهم فهم عالمون بأنّ خليفته القائم مقامه يتولّى من أمورهم ما كان يتولّاه مستخلفه، إلّا أن يخصّ بعض الولايات المستخلف بنصّ صريح فيخرج من جملة ما ينظر فيه خليفته، ولهذا يحسن أن يقول لهم: خليفتي عليكم في كذا وكذا فلان، فأمّا إذا استخلف بالإطلاق وسئل عن خليفته في الجملة لم يكن المفهوم إلّا ما قدّمناه، فليس في سؤال القوم للنبيّ ﷺ: من يقوم بالأمر من بعده لو كانوا سألوه حسب ما ادّعاء دلالة على ما توهمه من وقوع بيان متقدّم فيه (عليه وعلى آله السلام)، لأنّ ما ذكرناه من معرفتهم بما كان يقوم به النبيّ ﷺ وبأنّ الخليفة لغيره هو القائم بما كان يقوم به المتولّي لما كان يتولّاه يغني عن بيان منه ﷺ، وليس يقتضي سؤالهم إلّا للشكّ في عين القائم بالأمر بعده دون الشكّ في الشيء الذي يقوم به.

وكذلك ما ادّعى من قوله: «إنّ وليّتم أبا بكر» لا يقتضي وقوع بيان منه لمعنى الولاية والغرض بها، لأنّ ما ذكرناه من المعرفة الحاصلة لهم أقوى من كلّ بيان بالقول وأكد من كلّ لفظ، وإنّما حمل صاحب الكتاب على ادّعاء بيان متقدّم ذهابه عن التفصيل الذي أوردناه، ولأنّه رأى سؤالهم من يقوم بالأمر بعده يقتضي تقدّم معنى الولاية والغرض بها في نفوسهم، ولا شكّ في أنّ ذلك

يَتَّصِلُ بِهِمْ حَتَّى يَسْمَعُوهُ مِنْ وَاحِدٍ فِي مَجْلِسِ الْخُصُومَةِ وَالنِّزَاعِ / [[ص ١٣٣]] فَيُقَلِّدُوهُ وَيُحْسِنُوا الظَّنَّ بِهِ، فَإِنْ جَوَّزَ خُصُومَنَا مَعَ جَمِيعِ مَا حَكِيَنَاهُ عَنْهُمْ مِنْ وَصْفِهِمُ لِلنُّصُوصِ الْوَارِدَةِ فِي الْإِمَامَةِ مِمَّا يَقْتَضِي ظُهُورَهَا وَشِبَاعَهَا، وَوَقُوفِ الْكُلِّ عَلَيْهَا أَنْ يَكُونَ الْأَنْصَارُ لَمْ يَقِفُوا-] عَلَى نَصِّ النَّبِيِّ ﷺ عَلَى صِفَةِ الْإِمَامِ جَازٍ أَيْضاً فِيهِمْ وَفِي أَمْثَالِهِمْ أَنْ لَا يَقِفُوا عَلَى نَصِّهِ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَليُّ بْنُ أَبِي تَالِبٍ، وَإِجَابَةِ إِمَامَتِهِ بَعْدَهُ، وَلَا شَيْءٍ يَتَعَاطَى فِي إِبْطَالِ مَا تَذْهَبُ إِلَيْهِ فِي النَّصِّ إِلَّا وَيُمْكِنُ إِبْطَالُ مَا ادَّعَاهُ صَاحِبُ الْكِتَابِ مِنَ النَّصِّ عَلَى صِفَةِ الْإِمَامِ بِمِثْلِهِ.

وقوله: (إذا كان الإجماع والكتاب قد أغنيا عنه) طريف، لأنَّ ما ادَّعاه في الإجماع مفهوم - وإن كان غير صحيح - فأما الكتاب فما يُعَلِّمُ فِيهِ شَيْءٌ يَدُلُّ عَلَى صِفَاتِ الْإِمَامِ، وَمَا يَقُومُ بِهِ وَيَتَوَلَّاهُ، وَقَدْ كَانَ يَجِبُ أَنْ يُشِيرَ إِلَى ذَلِكَ لِشَرَاكِهِ فِي عِلْمِهِ، وَإِذَا كَانَ فِي الْكِتَابِ مَا ادَّعَاهُ فَمَا الَّذِي أَحْوَجُ إِلَى بَيَانِ الرَّسُولِ بِالنَّصِّ الْقَاطِعِ لِذَلِكَ؟ وَأَيُّ شَيْءٍ أَكَّدَ مِمَّا يَدُلُّ الْكِتَابُ عَلَيْهِ، وَيُرْشِدُ إِلَيْهِ؟ وَلِأَنَّ جَازٍ أَيْضاً أَنْ لَا يَنْقَلِ النَّصُّ الَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ لِأَنَّ الْكِتَابَ قَدْ أَغْنَى عَنْهُ جَازٍ لَخُصُومِهِ مِنْ أَهْلِ الْإِمَامَةِ أَنْ يَقُولُوا: إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَدْ نَصَّ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَليُّ بْنُ أَبِي تَالِبٍ، وَأَوْجِبُ لَهُ فِرْضَ الطَّاعَةِ بَعْدَهُ، وَلَمْ يَجِبْ نَقْلُ ذَلِكَ لِأَنَّ الْكِتَابَ قَدْ أَغْنَى عَنْهُ، فَإِنَّ فِيهِ مَا يَدُلُّ عَلَى إِمَامَتِهِ عَليُّ بْنُ أَبِي تَالِبٍ، مِثْلُ قَوْلِهِ: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ [المائدة: ٥٥]، إِلَى غَيْرِ مَا تَلَوْنَاهُ مِمَّا هُوَ مَعْرُوفٌ، فَيَكُونُوا بِهَذَا الْقَوْلِ أَعْذَرًا مِنْ صَاحِبِ الْكِتَابِ، لِأَنَّهُمْ أَحَالُوا عَلَى مَوَاضِعٍ مِنَ الْكِتَابِ تَدُلُّ / [[ص ١٣٤]] عَلَى مَذْهَبِهِمْ، وَهِيَ وَإِنْ لَمْ تَدُلُّ عِنْدَ صَاحِبِ الْكِتَابِ فِيهِمَا شَبَهَةٌ يَدْخُلُ مِثْلُهَا عَلَى الْعُقْلَاءِ وَهِيَ لَمْ يَشْرُ لَنَا إِلَى مَا ادَّعَاهُ أَنَّهُ يَدُلُّ مِنَ الْكِتَابِ عَلَى صِفَاتِ الْإِمَامِ وَمَا يَتَوَلَّاهُ وَلَا إِلَى مَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ شَبَهَةً لَمْ يَذْهَبْ إِلَى مَذْهَبِهِ.

فأما ما مضى في أثناء كلامه من أنَّ الصلاة والزكاة لم ينقل في أصولها أخبار من الوجه الذي توهمه فباطل، لأنَّنا لا نذهب إلى أنَّ في أصول الصلاة والزكاة أخباراً ظهرت في الأصل واستفاضت ولم يجب نقلها فيما بعد لما ذكره من الإجماع، لأنَّه غير ممتنع عندنا أن يكون النبي ﷺ لم يرد من جهته في الصلاة والزكاة إلا ما قد نقل وأتصل بنا من جهة الأحاد، وليس المعوَّل من أمر الصلاة وما أشبهها على أخبار مخصوصة ترد بصيغ متَّفَقَةٍ وتواتر النقل بهذا، بل المعوَّل عندنا فيها على اضطرار الرسول ﷺ من كان من

عليه الرسول وأظهره لهم وألزمهم العلم به، ودون عدد الأنصار لا يُجَوِّزُ خُصُومَنَا عَلَيْهِ مِثْلَ هَذَا.

وإن كانوا ذهبوا عنه سهواً ونسياناً فذلك أيضاً ممَّا لا يُجَوِّزُهُ الْخُصُومُ عَلَى مِثْلِ الْأَنْصَارِ وَلَا فِرْقَةَ مِنْ فِرْقِهِمْ وَجَمَاعَةَ مِنْ جَمَاعَتِهِمْ، وَيَعْتَقِدُونَ أَنَّهُ فِي حَكْمِ الْمُسْتَحِيلِ بِالْعَادَةِ.

على أنَّه إن جاز على الأنصار مع كونهم على هذه الصفات التي قدَّمناها جحد ما وقع من بيان الرسول ﷺ في صفات الإمام والسهو عنه جاز عليهم وعلى جماعة المهاجرين جحد النَّصِّ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي تَذْهَبُ إِلَيْهِ الشَّيْعَةُ أَوْ السُّهْوُ عَنْهُ وَالنَّسْيَانُ لَهُ، وَكُلُّ مَا يُشْنَعُ بِهِ الْخُصُومُ فِي تَجْوِيزِ مِثْلِ مَا ذَكَرْنَاهُ عَلَيْهِمْ فِي النَّصِّ لِأَزْمِ لَهُمْ فِي تَجْوِيزِ مِثْلِهِ عَلَيْهِمْ فِيمَا بَيَّنَّهَ الرَّسُولُ عِنْدَهُمْ مِنْ صِفَاتِ الْإِمَامِ فَأَعْرَضُوا عَنْهُ وَرَامُوا الْعَمَلَ بِخِلَافِهِ، وَلَيْسَ يُمْكِنُ أَحَدًا مِنْهُمْ أَنْ يَقُولَ: إِنَّ الْأَنْصَارَ لَمْ تَسْمَعْ بَيَانَ صِفَاتِ الْإِمَامِ مِنَ الرَّسُولِ / [[ص ١٣٢]] وَلَا وَقَفْتَ عَلَيْهَا مِنْ جِهَتِهِ فَلِذَلِكَ حَسَنٌ مِنْهُمْ أَنْ يَرُومُوا الْعَقْدَ لِأَحَدِهِمْ، وَلِهَذَا لَمَّا رَوَى لَهُمْ أَبُو بَكْرٍ الْخَبَرَ الْمُقْتَضِي لِحُصُولِ الْإِمَامَةِ فِي الْمُهَاجِرِينَ أَحْسَنُوا الظَّنَّ بِهِ، وَصَدَّقُوهُ وَعَدَلُوا عَمَّا كَانُوا هُمُّوا بِهِ، لِأَنَّ الْأَنْصَارَ مِنْ أَهْلِ الْحُلِّ وَالْعَقْدِ، وَمَنْ كَانَ قَدْ كَلَّفَ اخْتِيَارَ الْإِمَامِ وَالْعَقْدَ لَهُ عِنْدَ خُصُومِنَا.

وليس يجوز أن يُكَلِّفَهُمُ الرَّسُولُ اخْتِيَارَ مَنْ لَا يَوْفَقُهُمْ عَلَى صِفَتِهِ، لِأَنَّهُ إِنْ جَازَ ذَلِكَ فِي الْأَنْصَارِ جَازَ فِيهَا فِي الْمُهَاجِرِينَ، وَبَطَلَ مَا عَوَّلَ عَلَيْهِ صَاحِبُ الْكِتَابِ وَأَحْوَجَهُ إِلَى هَذَا الْكَلَامِ الَّذِي نَحْنُ فِي نَقْضِهِ.

وكيف ينسى خصومنا في هذا الموضع ما لا يزالون يقولونه ويعتمدونه في تقييح قولنا، والتشنيع على مذهبنا من تعظيمهم لأمر الإمامة، وتفخيمهم لشأن النَّصِّ عَلَيْهَا، وَأَنَّ النَّصُوصَ فِيهَا يَجِبُ أَنْ تَكُونَ أَظْهَرُ وَأَشْهَرُ مِنَ النَّصُوصِ عَلَى سَائِرِ الْفِرَائِضِ وَالْعِبَادَاتِ، لِأَنَّهَا أَصْلُ الدِّينِ وَقُطْبُهُ، وَالْمَنْزِلَةُ الثَّلَاثَةُ لِلنَّبَوَّةِ، وَلِأَنَّ الْعِبَادَةَ بِمَعْرِفَتِهَا عَامَّةٌ، وَبِكَثِيرِ الْعِبَادَاتِ خَاصَّةٌ، إِلَى غَيْرِ مَا ذَكَرْنَاهُ مِمَّا يَظُنُّونَ فِيهِ، وَيَسْهَبُونَ فَيُوجِبُونَ بِهِ عَلَيْنَا أَنْ يَكُونَ الْخَلْقُ مُشْتَرِكِينَ فِي مَعْرِفَةِ النَّصِّ الْوَارِدِ فِيهَا، وَأَنْ يَكُونَ الْعِلْمُ بِهَا عَامًّا غَيْرَ خَاصٍّ، وَشَائِعًا غَيْرَ خَافٍ، وَمَا ذَكَرْنَا مِنَ النَّصِّ عَلَى صِفَاتِ الْإِمَامِ وَمَا يَتَوَلَّاهُ وَالْمُخْتَارِينَ لَهُ، وَمَا هَذِهِ سَبِيلُهُ فِي وَجُوبِ الظُّهُورِ وَالِاشْتِرَاكِ فِي الْمَعْرِفَةِ بِهِ لَا يَجُوزُ أَنْ يَخْفَى عَلَى الْأَنْصَارِ وَلَا

ولا متعلق بمثلها، وبين تفريع على صحّة الاختيار وبناء على أصول الذاهين إليه، وسيجيء الكلام في فساد الاختيار مستقصى إن شاء الله، بمشيئته وحسن توفيقه.

* * *

تلخيص الشافي (ج ١) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):

/ [[ص ١١٣]] الطريقة الثانية في وجوب الإمامة، وهي المبنية على السمع، وأن مع ثبوته لا بدّ من إمام: الذي يدلّ على ذلك ما قد ثبت أنّه ليس كلّ ما تمسّ الحاجة إليه من الشريعة عليه حجّة قاطعة من تواتر أو إجماع أو ما جرى مجراهما، بل الأدلّة في كثير من ذلك كالتكافئة. ولولا ما ذكرناه ما فزع خصومنا / [[ص ١١٤]] إلى غلبة الظنّ والاستحسان واجتهاد الرأي.

/ [[ص ١١٨]] وإذا ثبت ذلك وكنا مكلفين بعلم الشريعة والعمل بها، وجب أن يكون لنا مفرع نصل من جهته إلى ما اختلف أقوال الأمة فيه، وهو الإمام الذي نقوله. فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون ما عوّلت عليه من وجود الاختلاف بين الأمة، والقول باجتهاد الرأي في الشريعة، وجعلتموه جهاً للحاجة إلى الإمام مباحاً في الشريعة، ومسوّغاً العمل به.

قيل له: قد ثبت عندنا بالأدلّة القاطعة أنّ الحقّ في واحد، وأنّ القول بالاجتهاد محذور في الشريعة وممّا لا يجوز أن يتعبّد الحكيم به، والكلام على ذلك موجود مشهور في كتّاب أصحابنا عليهم السلام المتقدّمين والمتأخّرين، / [[ص ١١٩]] ونحن نذكر هاهنا موجزاً من الدليل على بطلان ذلك، لئلا نكون مخلّين به جملة:

والذي يدلّ على أنّ القول بالاجتهاد محذور في الشريعة هو أنّ الاجتهاد في الشريعة عندهم هو طلب غلبة الظنّ فيما لا دليل عليه، والظنّ محال في الشريعة ولا يصحّ أن يغلب الظنّ في تحريم شيء منها أو تحليله، لأنّ الشريعة مبنية على ما يعلمه الله تعالى من مصالحنا التي لا عهد لنا فيها ولا عادة ولا تجربة. ألا ترى أنّه تعالى حرّم شيئاً وأباح شيئاً مثله وما هو من جنسه، وأباح شيئاً وحرّم مثله وما صفاته كصفاته؟! فكيف يمكن أن يستدرك بالظنّ الحلال والحرام من هذه الشريعة وما يوجب الظنّ ويقتضيه مفقود فيها؟

فإن قال قائل: إنّ الظنّ يغلب في الشريعة، وإن لم يكن له

أسلافنا إلى وجوبها، وعلمهم من قصده ضرورة إيجابها على الوجه الذي وجبت عليه، واضطرار من كان في ذلك العصر من وليّهم من الأخلاف إلى مثل ما اضطرّوا إليه، ثمّ على هذا التدرّج حتّى يتّصل الأمر بنا فنكون مضطّرين إلى أنّ من شاهدناه من أسلافنا ادّعى أنّ سلفه اضطرّ به إلى أنّ الرسول أوجب هذه العبادات وأفهم حاضريه من قصده ضرورة وجوبها، فبهذا الوجه نعلم وجود هذه العبادات ويُسْتغنى عن أخبار متواترة لها ألفاظ مخصوصة، وصيغ معروفة كما يُسْتغنى بمثل هذه الطريقة في العلم بأحوال النبي صلى الله عليه وآله المشهورة، وبمثلها أيضاً نعلم أحوال الملوك والبلدان، فشتان بين قولنا هذا / [[ص ١٣٥]] الذي حكيناه وقول صاحب الكتاب: (إنّ هناك نصّاً قاطعاً سمع من النبي صلى الله عليه وآله وعُرف ثمّ لم يُنقل)، ولولا أنّ المرجع في معرفة هذه الأمور إلى ما اعتبرناه دون الإجماع أوجب أن يكون من هو غير معترف بصحّة الإجماع من المسلمين ثمّ من طوائف أهل الملل والبراهمة والملحدّين لا يعلم أنّ النبي صلى الله عليه وآله دعا إلى صلوات مخصوصة وأوجب زكوات معيّنة، وفي علمنا في عموم من عدّدنا بالعبادات الظاهرة، وأنّ صاحب الشريعة دعا إليها، وكان من دينه اتّخاذها دليل على أنّ المعرفة بها غير موقوفة على الإجماع، وليس يمكنه أن يدّعي الضرورة في صفات الإمام، ووجوب إقامته لما ادّعينا نحن من ذلك في الصلاة وما أشبهها، لأنّ ثبوت الخلاف في وجوب الإمامة وصفات الإمام ممّن لا يجوز عليه دفع الضرورة، فبطل أن يكون العلم به ضرورة.

ثمّ يقال له: إنّك قد دخلت بما أوردته من الكلام في هذا الأصل في أكبر وأقبح ممّا يعيبه أصحابك علينا ويُعيرونا باعتقاده وانتحاله لأنّهم عابوا علينا القول بالنصّ من حيث لم تنقله الأمة بأسرها، ولم يروه طوائف المخالفين وإن كان فرقة مشهورة كثيرة العدد ناهية الذكر قد قامت / [[ص ١٣٦]] بنقله، وتدبّرت بروايته، وأنت قد صرّحت في قولك بأنّ النبي نصّ على صفات الإمام وما يتولّاه ويقوم به، وبين ذلك لأئمته وإن كان لم ينقله واحد منها، ولم يروه صغير من جملتها ولا كبير، وهذه مناقضة ظاهرة يحمل عليها عشق المذهب والمحبة لتشبيده وترقيعه بالجيد والرديء وما ذكره صاحب الكتاب من بعد هذا الفصل إلى آخر كلامه فهو آخر الباب لا نحتاج إلى مناقضته فيه لأنّه بين زيادة أوردتها على نفسه في وجوب الإمامة وأجاب عنها بما لا شبهة فيها

فإن قلت: إن هؤلاء لم يكذبوا فيما يجدون أنفسهم عليه من الاعتقاد، وإننا غلطوا في ادعاء كونه علماً، وليس كون العلم علماً مما يجده الإنسان من نفسه ضرورةً.

قيل لكم: والفقهاء أيضاً لم يكذبوا في أنهم يجدون أنفسهم على أمرنا، وإننا غلطوا في اعتقادهم بأنه غلبة ظن، وهو في الحقيقة اعتقاد مبتدأ لا تأثير له.

فإن قيل: كيف يمكنكم الاستدلال على حظر استعمال الاجتهاد في الشريعة والمشهور من مذهب أمير المؤمنين عليه السلام القول بالرأي، والرجوع من شيء إلى شيء، حتى قال في بيع أمهات الأولاد: «كان رأيي ورأي عمر ألا يعين، والآن أرى أن يعين»، وإنه كان يُخَيَّرُ لمن يخالفه في المذهب أن يحكم ويفتي، ويؤليه الأمور؟ وكل هذا يُبين فساد ما تعلقتم به.

قيل لهم: إذا ثبت بما قدّمناه استحالة التعبد بالرأي والاجتهاد، وأنه لا يجوز العمل عليه، وقامت الدلالة عندنا على عصمة / [[ص ١٢٢]] أمير المؤمنين عليه السلام، علمنا أن جميع ما تعلقتم به باطل، أو له وجه غير القول بإباحة الاجتهاد.

وهذا القدر كافٍ في إسقاط جميع ما تعلقوا به، غير أننا نبين أيضاً فساد ما تعلقوا به على طريق التفصيل، ليكون أكد في الحجّة عليهم:

أما قولهم: إنه عليه السلام كان يقول بالاجتهاد، وينقل من رأيي إلى رأيي، فالمعلوم من مذهبه عليه السلام خلاف ما ذكروه، لأنّ الثابت عنه عليه السلام مناظرة المخالفين ومطالبتهم بالرجوع إلى الحق، وليس يجب أن يستعمل من المنع أكثر مما ذكرنا، لأنّ المنع بالقهر والضرب والسيوف إذا كان ممّا لا يحسن استعماله مع المخالفين في كثير من الأصول، فأولى أن لا يستعمل مع المخالف في الفروع، فمن ادعى أنهم سوّغوا الاجتهاد من حيث لم يظهر منهم في المنع عنه أكثر من المناظرة والمحاجة والدعاء والترغيب، كمن ادعى أنهم سوّغوا الخلاف في الأصول / [[ص ١٢٤]] لأنهم لم يتعدوا في كثير منها هذه الطريقة.

وأما ما ذكروه: من قول عبيدة السلماني حين سأله عليه السلام عن بيع أمهات الأولاد، فقال: «كان رأيي ورأي عمر أن لا يعين، ورأيي الآن أن يعين...» إلى آخر الحديث، / [[ص ١٢٥]] فأول ما فيه أنه خبر واحد ولا يجوز عندنا العمل به، ولا هو أيضاً / [[ص ١٢٨]] ممّا يوجب العلم عندنا، ولا عند أكثر من خالفنا.

طريق معلوم مقطوع عليه، كما يغلب ظنّ أحدنا إذا أراد التجارة خسر أو ربح وإذا سلك بعض الطريق عطب أو سلم، إلى غير ما ذكرناه ممّا يغلب ظنّ بعض العقلاء فيه، وإن لم يكن الإشارة إلى ما اقتضى الظنّ بعينه، وكذلك لا يُنكر أن يغلب ظنّ العلماء في الشريعة بما يوجب الحاق المحرّم بالمحرّم والمحلل بالمحلّل.

/ [[ص ١٢٠]] قيل له: إن جميع ما ذكرته غير قادح فيما اعتمدناه من الدلالة، لأنّ سائر ما ذكرتم إنّما يغلب ظنّ العقلاء فيه، لتقدّم عادة لهم في المسألة أو تجربة أو سماع خبر من له فيه عادة أو تجربة، ولو عروا من جميع ذلك لم يجوز أن تغلب ظنونهم في شيء.

يُبين هذا أنّ من لم يسافر قطّ ولم يسلك طريقاً من الطرق ولا سمع بأخبار المسافرين وأحوال الطرق المسلوكة، لا يجوز أن يظنّ العطب أو النجاة في بعض الأسفار وفي سلوك بعض الطرقات، وكذلك من لم يتجر قطّ ولا اتّصل به خبر التجارات وأحوال التّجار، لا يجوز أن يظنّ في شيء منها ربحاً ولا خسراناً.

وإذا صحّ ما ذكرناه، وكانت الظنون التي يتعلّق مخالفونا بها إنّما غلبت لاستنادها إلى طرق معلومة، لو قدرنا زوالها لم تحصل تلك الظنون، وكانت جميع الطرُق التي تغلب منه الظنون مفقودة في الشريعة، بطل أحوال الظنّ فيها.

فإن قيل: هذا يُؤدّي إلى أنّ جميع المصحّحين للاجتهاد من الفقهاء وغيرهم كاذبون فيما يخبرونه من غلبة ظنونهم في الشريعة، ومثل ذلك لا يجوز عليهم مع كثرتهم وتديّنهم بمذاهبهم.

قيل له: ليس القوم الذين ذكرتهم كاذبين في وجدانهم أنفسهم على اعتقادها، وإنّما هم مبطلون في إخبارهم بأنّه غلبة ظنّ، والعلم بالفرق بين الاعتقاد المبتدأ، والظنّ والعلم ليس بضروري، ولا ممّا يجب أن يعرف كل واحد من نفسه.

ثمّ يقال لهم: ليس ما نقوله من أنّ الفقهاء وغيرهم من أصحاب الاجتهاد غير ظانّين في الشريعة على الوجه الذي يدعونه بأعجب من قولكم: إنّ جميع من خالفكم ممّن يرى أنّ الحقّ في واحد من أهل الاجتهاد غير عالين في الحقيقة بما يدعون أنّهم عالون به، وإنّهم جميعاً كاذبون / [[ص ١٢١]] في قولهم: إنّهم عالون، وقولهم أيضاً: إنّ جميع مخالفيهم في أصول الديانات التي طريقها الأدلّة والعلم كاذبون فيما يدعونه من العلم بمذاهبهم التي يخالفونها فيها.

/ [[ص ١٢٩]] ومع هذا فقد ردّه أكثر الناس وطعنوا في طريقه.

ولو صحَّ لم يكن مصححاً للاجتهاد الذي يدعيه المخالفون، لأنّه يمكن أن يكون عليه السلام أظهر موافقة عمر لما علمه في ذلك من الاستصلاح، ولمّا زال ما اقتضى التقيّة وواجب الخوف أظهر المخالفة.

وليس لأحد أن يقول: فقد كان يجب أن لا يخالف عمر في شيء من مذاهبه، وقد رأينا خالفه في كثير منها. لأنّه لا يمتنع أن يكون الخلاف في بعض المذاهب سيئ من العداوة والفساد ما لا يثمره غيره، وإن كان في الظاهر حاله كحاله. وهذه أمور تدلُّ عليها الأحوال وشواهداها، فيكون لبعضها مزية على بعض عند من شاهد الحال، وإن كانت عند غيره ممن لم يشهداها متساوية.

على أنّنا لو عدلنا عن هذا الجواب وإن كان ظاهر الصحة بين الاستمرار لم تكن فيما يدعى من الخبر دلالة على صحة الاجتهاد، لأنّه لا يُنكر أن يرجع من قول إلى قول بدليل قاطع، وإنما كان يكون في الخبر متعلّق لو / [[ص ١٣٠]] ثبت أنّه لا يمكن أن يرجع من قول إلا بالاجتهاد، فأما إذا كان ممكناً فلا فائدة في التعلّق به.

وهذا الجواب وإن كان غير صحيح عندنا، لأن أمير المؤمنين عليه السلام لا يجوز أن يخفى عليه الحقّ المعلوم بالدليل في وقتٍ حتّى يرجع إليه في آخر، فإنما ذكرناه لأنّ أصول من تعلّق بهذا الخبر في صحة الاجتهاد لا ينافيه. وإذا كانت أصولهم تقتضي جواز ما ذكرناه بطل تعلّقهم به، ولم يكن لهم أن يستدلّوا بأصولهم بما يقتضي أن لا دلالة فيه.

فإن قال قائل: لو كان الحقّ في واحد حسب ما ذكرتم لكان لا بدّ من أن يكون عليه دليل كالمذاهب في التوحيد والعدل، فكما يُستغنى عن الإمام فيها فكذلك كان يجب الاستغناء عنه في هذه المسائل، وأن يقال: من خالف الحقّ إنّما أتى من قبل نفسه، بأنّ قصر في النظر والاستدلال الذي يمكنه أن يفعله على الوجه الذي لزمنا ووجبا، وفي ذلك أيضاً الاستغناء عن الإمام.

قيل له: إنّما كان ما ذكرته سابقاً لو كان كلّ حقّ من الشريعة عليه دليل قائم كأدلة التوحيد والعدل، وقد علمنا خلاف ذلك ضرورة، لأنّه لو كانت الشريعة بهذه الصفة لما تكلف الناس في التوصل إليها طرق الاجتهاد والاستحسان، كما لم يتكلّفوا مثل

هذا في التوحيد والعدل، والأمر فيما ذكرناه / [[ص ١٣١]] أوضح من أن يخفى على أحد.

ومن اعترض مذاهب مخالفينا في الفروع لم يصب على شرعها أدلة قاطعة كأدلة التوحيد والعدل، بل وجد المعول في جميعها وأكثرها على الاجتهاد والظنّ وما أشبهها ممّا هو خارج عن طرق العلم.

فإن قيل: إنّ ما ذكرتموه يؤدّي إلى الحيرة، وإلى أن الناس قد كُفّوا إصابة الحقّ من غير دليل يصلون إليه من جهته.

قيل له: ما كلف الله تعالى إلا ما مكّن من الوصول إليه من شريعة وغيرها، فما نُقل من الشريعة عن الرسول (عليه وآله السلام) نقلاً ظاهراً يقطع العذر، كلفنا فيه الرجوع إلى النقل، وما لم يكن فيه نقل ولا ما يقوم مقامه من الحجج السمعية إمّا لأنّ الناس عدلوا عن نقله، أو لأنهم لم يخاطبوا به، وعول بهم إلى قول الإمام القائم مقام الرسول عليه السلام، كلفنا فيه الرجوع إلى قول الأئمة المستخلفين بعد الرسول عليه السلام، ولهذا نجد الحكم في جميع ما يحتاج إليه في الحوادث موجوداً فيما تنقله الشيعة عن أئمتها عليهم السلام.

وكلّمها يتكلّف خصومنا فيه الاجتهاد والرأي فيه نصّ إمّا مجمل أو مفصّل. وهذا يسقط ما ظنّوه.

فإن قيل: إنّ ما اعتلتم به يوجب عليكم وجود إمام في كلّ بلد، ويوجب عليكم أن يكون ظاهراً حتّى يُزيل هذا الاختلاف، ويلزمكم القول بإبطال الفتاوى من العلماء، وأن يوجبوا أن لا يُفتي أحد إلا الإمام، وأن لا يحكم إلا هو، وفي هذا خروج من دين المسلمين.

قيل له: أمّا ما ذكرتموه من وجود إمام في كلّ بلد، فقد بيّنا فيما تقدّم ما فيه، وأنّ هذا على حسب ما يكون في المعلوم من مصالح العباد / [[ص ١٣٢]] بنصب الأئمة، فمتى كانت المصلحة في نصبه عدّة من الأئمة نُصبوا، ومتى كانت المصلحة في نصب إمام واحد نُصب هو من وراء النائبين عنه في الأحكام في أقاصي البلاد، فمتى تعدّوا الواجب استدرك على يده. وكذلك بيّنا ما ألزمنا في ظهور الإمام، وأنّ هذا قد أتى المكلفون فيه من قبل نفوسهم، وهم متمكّنون من إزالة خوفه فيظهر، فالحجّة عليهم في ذلك لا لهم. واستقصينا الكلام في ذلك.

وأما القول بإبطال الفتاوى، فمعاذ الله أن نقول ذلك أو نختاره، بل عندنا أن يتولّى ذلك من استودع حكم الحوادث، وهم

فإذن لا بدّ لها من حافظ معصوم يؤمن من جهته التغيير والتبديل والسهو، لِيتمكّن المكلفون من المصير إلى قوله، وهذا الإمام الذي نذهب إليه.

فإن قال قائل: ما أنكرتم أن تكون الشريعة تصير محفوظة بالتواتر، وهم الذين ينقطع بنقلهم العذر وتكون الحجّة قائمة فيما نقلوه، وهؤلاء لا يجوز عليهم السهو والنسيان، لأنّ العادة مانعة أن يشتمل الخلق العظيم والجَمّ الغفير السهو أو يلحقهم النسيان؟ وإذا لم يكن هذا جائزاً عليهم بطل ما جعلتموه وجهاً للحاجة إلى الإمام.

قيل له: السهو وإن لم يكن جائزاً على الخلق العظيم والجَمّ الغفير فإنّها لم يجز في حالة واحدة وفي حال اجتماعهم، وليس يمتنع حصول السهو لكل واحد منهم بانفراده، وفي حال يكون الآخرون فيها ذاكرين. وكذلك يسهو الآخرون حالاً بعد حال، إلى حدّ لا ينقطع به العذر وتنقطع به الحجّة وينتهي الأمر إلى حافظ لا يجوز عليه ما جاز عليهم. وفي هذا إسقاط السؤال.

فإن قيل: إن ما ذكرتموه من التقدير لا يصلح، لأنّه لا يخلو حال المكلفين من أن يكونوا ذاكرين الشريعة وعالمين بها أو لا، فإن كانوا ذاكرين وعالمين بها فالحجّة قائمة عليهم به ولا يحتاجون إلى إمام. وإن كانوا غير ذاكرين بها بل يكونوا ساهين عنها فإنّه يقبح تكليفهم، فإذا / [[ص ١٣٥]] قبح تكليفهم لم يحتاجوا إلى إمام.

قيل له: المصلحة بالشريعة ليست مقصورة على الناقلين فحسب، بل المصلحة بها حاصلة لجميع المكلفين إلى قيام الساعة، وليس إذا لحق السهو جماعة منهم فلم تنقل ما كان علمه فيسقط تكليفه يجب إسقاط التكليف عن غيره ممّا المنقول لطف له فيه، لأنّ هذا خلاف لدين الرسول ﷺ، لأنّ من المعلوم من مذهبه أنّ ما تعبد الله تعالى به على لسانه (عليه وآله السلام) لا يسقط تكليفه على حال ما دامت الحال حال الاستقامة، وشرائط التكليف حاصلة. وفي هذا إبطال لما قاله السائل.

وأما حال كونهم عالمين وذاكرين للأحكام فإنّها ينقطع أيضاً عذر من علمه وذكره، وليس ينقطع عذر غيره من المكلفين إلّا بعد أن ينقل إليه ما علمه ويُعرّفه إيّاه. وقد يجوز عليهم العدول عن ذلك وترك نقل ما علموه. وإذا كان هذا جائزاً فقد عاد الأمر إلى أنّه لا بدّ من حافظ لا يجوز عليه ما جاز على هؤلاء.

الشيعة بما نقلوه عن أمّتهم عليهم السلام، ومن عدل عن الطريقة التي بينّاها لم يكن له أن يُفتي، لأنّه لا يُفتي في الأكثر إلّا بما هو عامل فيه على الظن والترجيم، وقد بينّا بطلانها.

فإن قيل: هذا تصريح منكم باستغناء الشيعة بما علمته عن إمام الزمان عليهم السلام، لأنّها إذا كانت قد استفادت نصوصاً على الحوادث عمّن تقدّم ظهوره من الأئمّة عليهم السلام، فأيّ حاجة بها إلى هذا الإمام؟

قيل: إنّما كان يجب ما ظننته لو كان ما استفادته من هذه العلوم ووثقت به لا يفتقر إلى كون الإمام من ورائهم، وقد علمنا خلاف ذلك، لأنّه لولا وجود / [[ص ١٣٣]] الإمام، مع جواز ترك النقل على الشيعة والعدول عنه، لم نأمن أن يكون ما أدّوه إلينا نقيض ما سمعوه، وليس نأمن من وقوع ما هو جائز عليهم إلّا بالقطع على وجود معصوم من ورائهم.

فإن قيل: قد علمنا أنّ من يعترف بالإمام والحجّة قد اختلفوا في مذاهب تلزمهم الحاجة إلى إمام آخر يقطع اختلافهم، وما يوجب الغناء عن ذلك في اختلافهم ينقض ما ذكرتموه من علّتكم.

قيل لهم: ليس تُنكر اختلاف من اعترف بالحجّة في المذاهب، إلّا أنّهم لم يختلفوا إلّا فيما عليه دليل ذهب عن طريقه بعض ووصل إليه بعض. وهذا كما نقوله فيمن اختلف في الأصول، وإن كان خصومنا متّفقين معنا على أنّ عليها أدلّة موصلة إلى العلم، وليس اختلافهم موجباً لارتفاع الأدلّة على ما اختلفوا فيه. فكذلك عندنا الاختلاف في الشرعيّات، لأنّ على كلّ حكم منه دليلاً شرعياً من لم يصل إليه وعدل عنه، فإنّها أتت من قبل نفسه، وليس هكذا مذهب مخالفيها في الشرعيّات. على أنّهم مجمعون معنا على أنّ لا دليل على كلّ حكم موصل إلى العلم. وهذا يسقط ما اعترضوه به.

دليل آخر: وهو أنّه قد ثبت أنّ شريعة نبيّنا (عليه وآله السلام) مؤبّدة، وأنّ المصلحة لها ثابتة إلى قيام الساعة لجميع المكلفين، وإذا ثبت هذا فلا بدّ لها من حافظ، لأنّ تركها بغير حافظ إهمال لها، وتعبد للمكلفين بما لا يطبقونه ويتعدّر عليهم الوصول إليه.

وليس يخلو الحافظ لها من أن يكون جميع الأئمّة أو بعضها. وليس يجوز أن يكون الحافظ لها الأئمّة، لأنّ الأئمّة يجوز عليها السهو / [[ص ١٣٤]] والنسيان وارتكاب الفساد والعدول عمّا علمته.

أكثر من واحد، وأنَّ الجسم الواحد لا يكون في مكانين، وما يجري هذا المجرى ممَّا يخلُّ السهو عنه بكمال العقل، فهذا لا يجوز أن يسهو عنه.

والضرب الآخر: يجوز أن يسهو عنه، وإن كان العلم به حاصلًا من جهة الضرورة، إذا لم يكن السهو عنه مغلًا بكمال العقل. ومثال هذا: سهو / [[ص ١٣٨]] الإنسان عمَّا أكله في أمسه، وما صنعه في عمره. وما جرى هذا المجرى، فإنَّه لا يمتنع السهو عنه.

وإذا كان حكم الشرعيَّات حكم القسم الثاني: في أنَّ السهو عنها لا يخلُّ بكمال العقل، فينبغي أن يكون مجوزًا.

فأمَّا السهو عن البلدان، والظاهر الشائع من أخبار الملوك، فإنَّها لا نجيز السهو عنها، لأنَّ هذا ممَّا قد تكرَّر علمهم به وإدراكهم. وقد لحق بتكرُّر العلم به بالقسم الأوَّل الذي يخلُّ نسيانه بكمال العقل. ومثل هذا أيضاً سهو الإنسان عن اسمه واسم أبيه، فإنَّ هذا ممَّا لا يجوز أيضاً لتكرُّر العلم به حالاً بعد حال.

وأما تعمُّد كتمان البلدان قياساً على جواز كتمان العبادات والشرائع فيستحيل، لأنَّه لا داعي للعقلاء إلى كتمان البلدان وما أشبهها بعرف ولا غرض، بل كلُّ داعٍ معقول يدعو إلى نقلها ونشر خبرها، لأنَّ تصرُّف الناس في تجارتهم وأسفارهم وكثير من معاشهم يقتضي نقل ذلك، ويوجب أن يهَمَّ إليه أمس حاجة. وما كان دواعي الإذاعة فيه قائمة، وعُلِمَ استمرارها في كلِّ زمان لا يجوز كتمانها، لأنَّ الكتمان لا يقع إلا بداعٍ قويٍّ وغرض ظاهر، وكلُّ ذلك مفقود في أمر البلدان، مع ما بيَّناه من ثبوت الدواعي إلى نقل خبره وإشاعته.

وأما نقل كون الرسول (عليه وآله السلام) في الدنيا، فهو جارٍ مجرى / [[ص ١٣٩]] أخبار البلدان من وجه، لأنَّه لا غرض لعاقِل في كتمان دعاء داعٍ إلى نفسه على وجه الظهور، ويجوز أن يكون محقِّقاً ويجوز أن يكون مبطلاً، ولأنَّ من اعتقد تكذيبه لا يمنعه هذا الاعتقاد من نقل خبره، لأنَّ العقلاء قد يُجربون عن حال الصادق والكاذب والمحقِّق والمبطل.

فأمَّا نقل القرآن ونقل وجود الأعلام سوى القرآن فهو ممَّا لا يمتنع حصول الداعي إلى كتمانها، وقد كان يجوز من طريق الإمكان وقوع الإخلال به، ليس على أن نُقدِّر أنَّ الحال في

فإن قال قائل: أليس من بعد عن النبي ﷺ، ونأت داره عنه بأن يكون في أقاصي البلاد، ولا يمكنه لقياه بنفسه، وكذلك من نأى عن الإمام على هذا الوجه إنَّما يعرف هذه الأحكام بالنقل، ويصل إليه بالتواتر، لأنَّكم متى لم تقولوا هذا أدَّى إلى أنَّه يلزم جميع المكلفين لقياء النبي والإمام أو ما يلزم النبي أو الإمام لقياهم. وكلا الأمرين متعذَّر. فإذا لا بدَّ من أن يصل إليهم / [[ص ١٣٦]] بالنقل. وإذا جاز أن يصل بالنقل، ويكون تكليفهم صحيحاً، فهلاً جاز تكليفهم وإن لم يكن هناك إمام بل تكون الحجَّة قائمة عليهم بالنقل؟

قيل له: نحن لا نمنع أن ينقطع عذر المكلفين بالنقل في حال من الأحوال، بل نقول: إنَّ الحجَّة حاصله بالتواتر، إذا تواتروا بما علموه، أو يكون من ورائهم من إذا عدلوا عن النقل تلافاه إمَّا بنفسه أو يقوم آخريين ينقطع بهم العذر. وإنَّما أنكرنا ارتفاع الحجَّة بالنقل متى لم يكن من وراء الناقلين من يحفظ الشريعة، فإذا عدلوا عن نقله تلافاه. وهذه حال من نأى عن النبي ﷺ في أقاصي البلاد، وحال من بعد عن الإمام في أبعاد الأصقاع في أنَّه تتمَّ حجَّتهم ويصحُّ تكليفهم لوجود الحافظ المعصوم الذي هو النبي والإمام من وراء ناقليهم، متى لم ينقلوا إليهم ما تنزاح به علَّتهم وينقطع عذرهم تلافاه بنفسه أو بمن يُقطع العذر بنقله. وفي هذا إبطال لما توهموه.

فإن قال: إنَّ علم المتواترين ضروري لا يجوز زواله بنقلهم، لأنَّ الله تعالى يفعلهم حالاً بعد حال وما حلَّ هذا المحلَّ يقتضي أن لا ينسوا عنه ولا يسهوا عن نقله. ولو جاز السهو والنسيان في مثل هذا لم نأمن من حصول السهو لهم في كلِّ ما علموه ضرورةً، وهذا يسدُّ علينا العلم بالبلدان والملوك وبخروج النبي (عليه وآله السلام)، وشريعته في الصلاة والزكاة ونقل القرآن، وكذلك لا نأمن أن يكون القرآن قد عورض، ولم يُنقل إلينا بحصول السهو لهم، وكلُّ ما يُؤدِّي إلى هذه الأمور الفاسدة ينبغي أن يُحكَّم بطلانه. وكذلك / [[ص ١٣٧]] إنَّ قلتهم بجواز تعمُّد الكتمان عليهم دخل عليكم في كلِّ ما ذكرتموه، وأن لا تثقوا بشيء من ذلك. وكلُّ ذلك باطل بلا ارتياب.

قيل له: ليس كلُّ ما علم ضرورةً فإنَّه يجوز السهو عنه بل هو على ضربين:

ضرب يخلُّ السهو عنه بكمال العقل، مثل العلم بأنَّ الاثنين

فأمّا عين الإمام وأنه زيد أو عمرو، فالعلم به قد يكون بالنصّ تارة / [[ص ١٤٢]] وبالمعجز أُخرى. فمتى نقل الناقلون النصّ عليه من وجه يقطع العذر فقد حصل الغرض، ومتى لم ينقلوه وأعرضوا عنه وعدلوا إلى غيره، فإنّه يجب أن يُظهر الله تعالى على يده علماً معجزاً يُبينه من غيره ويُميّزه ممّن عداه ليمكن من العلم به والتمييز بينه وبين غيره. والناظر في النصّ على الإمام بعينه لم يُكلّفه إلا بعد أن قطع الله تعالى عذره بما جعل في عقله من وجود إمام معصوم في كلّ زمان، وليس جهله بأنّ الإمام فلان دون غيره بقادح في ثقته بما بيّناه، لأنّه وإن جهل كونه فلاناً فهو يعلم أنّ الله تعالى حجّة في أرضه حافظاً لدينه، فمن هذا الوجه يثق ويسكن. وفي هذا إبطال ما سألوا عنه.

فإن قيل: قد بيّنت الجواب عمّا سُئلتم عنه على جواز ظهور المعجزات على يدي الأئمّة عليهم السلام، وخصومكم يدعونكم عن ذلك، فبيّنوا القول في ذلك، وأوضحوا عن الدلالة عليه ليتّم ما ذكرتموه.

/ [[ص ١٤٣]] قيل له: الذي يدلّ على جواز إظهار المعجزات على يدي من ليس بنبيّ أنّ المعجز هو الدالّ على صدق من ظهر على يده فيما يدّعيه أو يكون كالمدّعي له، لأنّه يقع موقع التصديق ويجري مجرى قوله تعالى له: صدقت فيما تدّعيه عني. وإذا كان هذا حكم المعجز لم يمتنع أن يُظهر الله تعالى على يد من يدّعي الإمامة ليدلّ به على عصمته ووجوب طاعته والانقياد له، كما لا يمتنع أن يُظهر على يد من يدّعي نبوّته.

فأمّا امتناع خصومنا من إظهار المعجزات على يد غير الأنبياء من حيث ظنّوا أنّها تدلّ على النبوة من جهة الإبانة والتخصيص، وأنّ دلالتها مخالفة لسائر الدلالات، وأنّها إذا دلّت من جهة الإبانة استحال ظهورها على من ليس بنبيّ، كما أنّ ما أبان السواد والجوهر من سائر الأجناس يستحيل ثبوته لما ليس بجوهر ولا سواد فباطل، لأنّ شبهتهم في اعتقادهم أنّ المعجزات تدلّ من جهة الإبانة، وأنّها تخالف من هذا الوجه سائر الأدلّة، أنّهم وجدوها ممّا يجب ظهورها وحصولها، وليس بواجب مثل ذلك في سائر الأدلّة، لأنّه غير منكر أن يثبت كون بعض القادرين قادراً من غير أن تقوم دلالة على أنّه كذلك، وليس يسوغ مثل هذا في دلالة المعجزات، لأنّه لا بدّ من ظهورها على يد النبيّ، ولأنّهم رأوا سائر الأدلّة لا تُخرجها كثرتها من كونها دالّة على مدلولاتها،

المصدّقين به عليهم السلام من الكثرة والظهور هذه، بل بأن نُقدّر أنّ المصدّق للدعوة كان في الأصل واحداً أو اثنين / [[ص ١٤٠]] وكان من عداه مكذباً معادياً، فلا يمتنع مع هذا التقدير الإخلال بنقل الأعلام، بأنّ تدعوا المكذّبين دواعي الكتمان إليه، وينقرض المصدّقون لضعف أمرهم. غير أنّ هذا ممّا نأمن من وقوعه، لقيام الدلالة على أنّ الله تعالى حجّة في كلّ زمان، حافظاً لدينه، مبيّناً له، متلافياً لما يجري فيه من زلل وغلط لا يمكن أن يستدرّكه غيره.

فأمّا الذي يؤمننا من معارضة القرآن، وأنّهم لم يسهوا عنه ولا حصل لهم هناك خوف يمنعهم من نقل ذلك، فهو ما علمناه من توفّر دواعيهم إلى نقله، لأنّ كلّ من خالف الملة تدعوه الدواعي إلى نقل معارضة القرآن لو كانت.

وليس يمكنهم أن يقولوا: إنّهم قد أقعدهم عن نقل ذلك خوف حصل لهم، لأنّ في جملة المخالفين من لا يخاف جملة، لحصوله في بلاد غيره ومملكته كالروم ومن / [[ص ١٤١]] جرى مجراهم، ولأنّ الخوف أيضاً لا يمنع من النقل، كما لم يمنعهم من نقل كثير ممّا يُسخط المسلمون من سبّ الرسول وقذفه وهجائه، ولأنّ الخوف إنّ منع من التظاهر بالنقل ولا يمنع من الاستسرار به وفي نقله على جهة الاستسرار ما يوجب اتّصاله بنا. وفي إفساد هذه المعارضة وإبطاله وجوه لعلنا أن نستوفيها فيما بعد إن شاء الله.

فإن قيل: أليس من جملة الشريعة معرفة الإمام وتمييزه من غيره، فلا يخلو أن يكون العلم به حاصلاً بمجرد قوله أو بالنقل، ولا يمكن الرجوع في ذلك إلى قوله فحسب، لأنّ هذا ممّا لا يمكن العلم به. فإذا لا بدّ في معرفته من الرجوع إلى الناقلين عن النبيّ (عليه وآله الصلاة والسلام) في النصّ عليه، ولا يخلو نقلهم من أن يكون كافياً في الحجّة أو لا يكون كافياً، بل يحتاج إلى إمام آخر يكون من ورائه. فإنّ كان النقل لا يكفي ولا بدّ من إمام من ورائه فالكلام في ذلك الإمام ومعرفته كالكلام فيه حتّى يُؤدّي إلى ما لا يتناهى، وهذا فاسد. وإنّ كان النقل كافياً بمجرد، فينبغي أن يكون كافياً في جميع الشرائع، وإن لم يكن من ورائها إمام.

قيل له: أمّا وجود الإمام وصفاته التي يستحقّها فممّا لا يحتاج فيها إلى النقل، بل نعلمها من جهة العقول. وقد بيّنا فيما تقدّم ما يدلّ على وجوب وجود الإمام، ونذكر فيما بعد ما يدلّ على صفاته.

الأنبياء لاقتضى تجويز ظهورها على غيرهم التنفير من النظر فيها إذا ظهرت على أيديهم، وقولهم: إنَّ النظر فيها إنَّما أوجب من جهة الخوف، لأنَّ تكون لنا مصالح لا نقف عليها إلا من جهتهم، فإذا جَوَّزنا ظهورها على من ليس بنبيٍّ وجب أن تتغيَّر جهة الخوف، وكان هذا سبباً قوياً في النفور عن النظر والإضراب عن تكلفه، فشبهه في البطلان بما تقدَّم، لأنَّ من ظهر له العلم المعجز ودعا إلى النظر فيه يلزمه النظر، وإن كان مجوّزاً لأنَّ يكون من ظهر عليه ليس بنبيٍّ، لأنَّه وإن جَوَّز ذلك فهو غير آمن من أن تكون له مصالح لا يقف عليها إلا من جهته، فيجب عليه النظر في المعجز ليعلم صدق المدَّعي، ويرجع إلى قوله في كونه نبياً أو إماماً، أو ليس بنبيٍّ ولا إمام.

ولو لزم النفور عن النظر لأجل تجويز الناظر أن يكون من ظهر على يده العلم ليس بنبيٍّ، للزم مثله في النفور إذا كان الناظر قبل نظره في المعجز مجوّزاً أن يكون شعبة ومخرقة، وغير دالَّة على علم الصدق، والناظر لا بدَّ قبل نظره من أن يكون مجوّزاً لما ذكرناه، فإنَّ لزمه النظر مع هذا التجويز ولم يكن منفراً له ولا مسقطاً لوجوب النظر عليه، فالتجويز أيضاً فيمن ظهر عليه العلم أن لا يكون نبياً غير منفراً / [[ص ١٤٦]] ولا مسقط لوجوب النظر.

على أن من ظهر العلم على يده لا يخلو من أن يكون ممن تتعلَّق مصالحنا به وبمعرفة كالنبيِّ أو الإمام، أو لا يكون كذلك كالصالحين الذين يجوز أن تظهر عليهم المعجزات.

فإن كان الوجه الأوَّل فلا بدَّ من أن يدعونا إلى النظر في علمه ويُخوِّفنا من ترك النظر فيه بفوت مصالحنا، ولا بدَّ من أن يلزمنا النظر مع الخوف وإن جَوَّزنا قبل النظر في معجزه كاذباً، لأنَّ هذا التجويز عند الجميع غير مؤثِّر في وجوب النظر.

وإن كان على الوجه الثاني لم يدعنا إلى النظر في علمه، ولم يلزمنا النظر فيه. فقد زال الالتباس الذي تعلَّق به القوم والتنفير، لأنَّ من لا يدعونا إلى النظر في علمه، ويُخوِّفنا بفوت مصالحنا لا يجوز أن يكون صادقاً، ولا مصلحة لنا معه. بل لا يخلو عندنا من أن يكون كاذباً ممخرفاً أو صادقاً متحملاً لمصالحنا، فيلزم النظر في أمره على كلِّ حالٍ. وقد زال الاشتباه على ما ذكرناه بين حال من يكون متحملاً لمصالحنا، وبين حال المصالح. فأين التنفير عن النظر في الأعلام، لولا ذهاب القوم عن الثواب؟

لأنَّ ما دلَّ على أن الفاعل قادر لو تكرر وتوالى لم يخرج من أن يكون دالاً. وليس هذا حكم المعجزات، لأنَّ كثرتها تُخرجهما من كونها دالَّة على النبوة. وليس في / [[ص ١٤٤]] شيء ممَّا ذكره ما يوجب كون المعجزات دالَّة على جهة الإبانة.

أمَّا وجوب حصولها وظهورها على يد النبيِّ ومخالفتها في ذلك لسائر الأدلَّة فليس بمقتضي لما ذكره، لأنَّه إنَّما وجب ذلك فيها من حيث كانت مصالحنا متعلِّقة بالنبيِّ، وكان مؤدِّياً إلينا ومبيناً لنا من مصالحنا ما لا يصحُّ أن نقف عليه إلا من جهته، فإذا وجب على القديم تعالى تعريفنا مصالحنا، ولم نتمكن أن نعرفها من جهة من لا نقطع على صدقه، وجب أن يُظهر المعجز على يد النبيِّ لهذا الوجه. وليس يجب هذا في سائر الأدلَّة، لأنَّه ليس يجب أن نعرف أحوال كلِّ قادر في العالم، ولا تتعلَّق هذه المعرفة بشيء من مصالحنا.

على أن في الأمور العقلية ما يجب قيام الدلالة عليه ولا يقتضي ذلك من حالة مخالفته لسائر الأدلَّة ووجوب كونه دالاً من جهة الإبانة.

فأمَّا ما حكيانه ثانياً فإنَّه أيضاً غير صحيح، لأنَّ كثرة المعجزات وتواتر وقوعها تُخرجهما من أن تكون واقعة على الوجه الذي تدلُّ عليه، لأنَّ أحد الشروط في دلالتها كونها ناقضة للعادة، ومتى توالى وجودها وكثر حصلت معتادة، وبطل فيها انتقاض العادة، فلم تدلَّ من هذا الوجه. وليس كذلك حكم سائر الأدلَّة، لأنَّ تواترها وتوالي وجودها لا يُؤثِّر في وجه دلالتها. ألا ترى أن ما دلَّ على أن الحيَّ ممَّا قادر لا تتغيَّر دلالته بكثرتة وتواليه من حيث لم تكن الكثرة مؤثِّرة في وجه الدلالة؟

وكما أنَّه غير ممتنع أن يدلَّ قدر من الأفعال المحكمة على كون فاعله عالماً، ولا يدلُّ على ما هو أنقص منه، ويخالف من هذا الوجه ما يدلُّ على أن الحيَّ قادر في أن يسيره وكثيره دالٌّ، ولم يوجب مع ذلك مخالفته له ولسائر الأدلَّة في معنى الإبانة، بل كانت دلالة الجميع على حدِّ واحدٍ، وإن كان بينها الاختلاف الذي ذكرناه، فكذلك غير ممتنع أن تدلَّ المعجزات، وإن كان بينها / [[ص ١٤٥]] الاختلاف الذي ذكرناه على النبوة إذا لم تبلغ حدًّا من الكثرة، وإن كانت لو كثرت لخرجت من كونها دالَّة، ولا يجب فيها أن تكون مخالفة لسائر الأدلَّة في معنى الإبانة.

فأمَّا ما يقوله بعضهم من أن المعجزات لو ظهرت على يد غير

الناس يحتاجون إلى إمام ما داموا غير معصومين، والغلط وارتكاب الفساد جائزان عليهم. ومتى كانوا معصومين وأمن وقوع الفساد من قبلهم لم يحتاجوا إلى إمام يكون لطفاً لهم في الامتناع من القبائح. وفي هذا إبطال لما ظنّه السائل.

فإن قيل: ما الفصل بينكم وبين من جعل هذه الطريقة بعينها دلالة على وجوب حصول التواتر والعبادة بخبر الواحد ووجوب نقله؟ بأن يقول: إذا علمت أن شريعة النبي (عليه وآله السلام) لازمة لكل من يأتي إلى يوم القيامة على حد ما لزم من كان في عصره، ولا تحصل ثقة إلا بحافظ للشرع إماماً ووجوب حصول التواتر، أو نقل أخبار الآحاد والعمل بها، أو وجود معصوم على ما تذهبون إليه، فإذا علمنا ارتفاع معصوم على ما تذهبون إليه علمنا حصول القسمين الآخرين، وإلا أدى ذلك إلى سقوط التكليف.

قيل له: هذا قول خارج عن الإجماع، لأن كل من جوز أن يكون الحافظ للشرع إماماً معصوماً قطع على أنه لا حافظ لها سواه، لأن الإمامية / [[ص ١٤٩]] لما جوزت ذلك قطعت عليه، ومن خالفها لم يجوز ذلك، بل قال: إن العلة تنزاح بالنقل من التواتر وأخبار الآحاد والقياس.

وأيضاً فكل من جوز على جميع الأمة الإخلال بالنقل، ولم يمنع من ذلك بعبادة وما جرى مجراها لم يقطع على انتفاء الإخلال عنها من طريق آخر، فالقطع على أنهم لا يخلون مع تجويز ذلك عليهم في العادة خروج عن الإجماع. ولا اعتبار بما يفرض من طرق العلم الممكنة إذا علم بالدليل انتفاؤها. ألا ترى أنه كان يمكن من جهة الفرض أن يُقدّر أن الأمة متى أخلت بنقل شيء أن يبعث الله تعالى نبياً آخر، أو يخلق في قلوب المكلفين العلم الضروري. غير أن ذلك وإن كان ممكناً فقد سدته الأدلة القاطعة. فكذا القول فيما فرّص علينا في السؤال.

فإن قيل: ما أنكرتم أن تكون الشريعة محفوظة بالأئمة، وقد قامت الدلالة على أنها لا تجتمع على الضلال، وإذا جاز أن تكون الأمة هي المؤدية والحافظة للشرع، فأى حاجة بنا إلى إمام؟

قيل له: لا يجوز أن تكون الشريعة محفوظة بالأئمة، لأن ما جاز على / [[ص ١٥٠]] آحادها جائز على جميعها، من حيث لم يكن إجماعها أكثر من انضمام آحادها بعضها على بعض. وإذا كانت العصمة مرتفعة من كل واحد على الانفراد، فيجب أن تكون

فإن قال: إن الذي اعتبرتموه من هذه الطريقة يوجب عليكم أن تقولوا: إن من لا يعرف الإمام لا يعرف شيئاً من الشرعيات، لأنكم لو قلتم: إنه يعرف بعضه دون البعض، فالطريق الذي عرف به البعض جاز أن يعرف به الكل. وإن قلتم: إنه لا يعرف شيئاً فالوجود يحكم بخلاف ذلك، لأن من المعلوم / [[ص ١٤٧]] للناس كلهم وجوب الصلوات الخمس والحج والصوم والزكاة وكثير من أركان الشريعة، فكيف تدعون أن من لا يعرف الإمام لا يعرف شيئاً من الشرعيات؟

قيل له: الذي نقوله في هذا الباب: إن من لا يعرف الإمام لا يعرف كثيراً من الشرعيات، والذي يعرف منها: مثل الصلاة والحج والزكاة إنما عرفها لتواتر النقل بها، وقد يجوز أن لا يتواتروا به، وليس إذا علموا ما حصل فيه الطريق المفضي إلى العلم يجب أن يقيس عليه جواز أن يعلموا ما لم تحصل فيه هذه الطريقة. والذي يكشف عن أنهم لم يعلموا جميع أحكام الشريعة فرع مخالفتنا في كثير من أحكام الشريعة إلى اجتهاد الرأي والعمل على خبر الواحد والاستحسان. وقد بينا أن هذا مما لا يؤدي إلى العلم، ولا يجوز أن يتعبد به الحكيم تعالى. ونحن لم نوجب الإمامة لنعلم بها صحة التواتر، بل إنما أوجبناها لثقتنا بأنهم لم ينكتم عن شيء من أحكام الشريعة إلا وقد وصل إلينا. وهذا مسقط لما ظنوه.

فإن قال قائل: أراكم قد عولتم في الحاجة إلى الإمام على أن المتواترين كان يجوز أن لا يتواتروا، وكان يجوز منهم الكتمان لما علموه. أليس لو علم الله تعالى من أحوالهم أنهم يتواترون بالشريعة ولا يكتمون شيئاً منها لم تكن بنا حاجة إلى إمام، فكيف يمكنكم الاستدلال بهذا على أنه لا بد من إمام في كل زمان؟

قيل له: إنما استدللنا بهذه الطريقة على وجود إمام في الشريعة لأمر يخصها، ولأحوال هي عليها تقتضي الحاجة إليه فيها، وإذا لم يكن جميع ما يحتاج إليه متواتراً، فقد ثبتت الحاجة إلى حجة. وكذلك إذا كان العدول عن النقل جائزاً عليهم كانت حاجتهم أيضاً إليه قائمة ليكون من ورائهم متى عدلوا / [[ص ١٤٨]] عن النقل تلافاه بنفسه أو بمن تقوم الحجة به. ومتى قدر الحال على ما سأل للسائل من حصول التواتر في جميع أحكام الشريعة لا يجوز عليهم الإخلال بشيء منها، لم يجوز الناس إلى الإمام لحفظ الشريعة، ويجري هذا مجرى ما قدمناه في الطريقة الأولى من أن

حجة علي من يأتي بعده ممن لا يعاصره ويلحق زمانه. ونقل الأمة لذلك البيان قد بيننا أنه ليس بضروري، وأنه غير مأمون منهم العدول عنه، وقد تقدم استقصاء هذا الموضوع. فلا بد مع ما ذكرناه من إمام مؤد له من النبي مشكل القرآن، وموضح عمّا غمض عنّا من ذلك، فقد ثبتت بذلك الحاجة إلى معصوم.

وليس لأحد أن يقول: ألا جاز له أن يعرف المراد من المتشابه بيان الرسول، وينقل ذلك بالتواتر فيغني عن الإمام؟ ولو لم يكن ذلك لوجب في نفس الإمام أن لا يعرف من غاب عنه بكلامه المراد، فإذا بين وصح أن يعرفه الغائب عنه بكلامه فكذلك القول في القرآن ومتشابهه.

وذلك أنه ليس في جميع ما يحتاج إلى البيان نقل بالتواتر يتضمّن المراد منه، ومن دفع ذلك كان مكابراً، وكانت المحنة بيننا وبينه. فأما معرفة من غاب عنه مراده فغير مشبه لما نحن فيه، لأن الإمام يمكن أن يتكلم بكلام غير محتمل، فلا يشبهه على السامع ولا على المنقول إليه ذلك الكلام مراده منه. وإن فرضنا أن كلامه محتمل أمكن أن يضطرّ السامع إلى مراده بمخارج / [[ص ١٨٧]] كلامه وقرائنه. ومن غاب عنه، فإن لم يكن مضطراً فإنه يعرف المراد بنقل من يسمعه من الإمام ممن الإمام مراعى لنقلهم وحافظ لأمرهم، فمتى علم الإمام أنهم قد أخبروا عنه على وجه لا حجة فيه أو لا يئيب عن مراده، أردفهم بغيرهم من النقلة، أو يتولّى الإفهام بنفسه، وكل ذلك مفقود في القرآن، لإجمال مواضع منه واشتباهاها، ولأن ما ثبت بالسنة من بيان تلك المواضع لكان ثابتاً إذا لم يكن وراء الناقلين لها من يرعاهم، كما أثبتنا وراء الناقلين عن الإمام من يرعاه، ويتلافى ما يعرض فيه من لم يؤمن فيه الإخلال والعدول عن الواجب. فهذا هو الفرق بين بيان الرسول المنقول بالتواتر، وبين بيان الإمام المنقول إلى الغائب عنه.

فقد مضى معنى هذا الكلام فيما مضى، حيث دللنا على أن حفظ الشريعة لا يجوز أن يكون بالتواتر من غير إمام في الزمان.

الياقوت في علم الكلام / إبراهيم بن نوبخت (ق ٥ أو ٦):
[[ص ٧٥]] وواجبة سمعاً أيضاً، لقوله: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨].
والأمر بالشيء أمر بما لا يتم ذلك الشيء إلا به،

مرتفعة عن الكل. ألا ترى أن الجماعة إذا كان كل واحد منها كافراً يجب أن تكون جماعتها كافرة، وكذلك إذا كان أحادها يهودياً فإجماعهم لا يخرجهم عن كونهم يهوداً، وكذلك إذا كان كل واحد منها أسوداً، فينبغي أن يكون إذا أجمعوا أيضاً يكونون أسوداً؟ وهذا أمر بين لا إشكال فيه.

فإن قيل: الأمر وإن كان على ما ذكرتموه من جهة العقول فقد قامت الدلالة السمعية على أن الأمة لا تجتمع على ضلال.

قيل لهم: ما اقتصرتم في هذا السؤال إلا على مجرد الدعوى الذي لا يعجز عنها أحد.

وعلينا أن نبين أن جميع ما تعلقوا به من الآيات والأخبار لا دلالة فيها على أن الإجماع حجة.

[[ص ١٨٤]] ومما يدل أيضاً على وجوب إمام معصوم في كل زمان: أننا علمنا ضرورة أنه ليس جميع أدلة الشرع ظاهرة مطابقة لحقائق اللغة، بل نعلم أن في القرآن والسنة متشابهاً ومحتملاً، وأن العلماء من أهل اللغة قد / [[ص ١٨٥]] اختلفوا في المراد به، وتوقفوا في كثير منها، ومالوا إلى طريقة الظن في مواضع والأولى، فلا بد والحال هذه من مبيّن للمشكل ومترجم للغامض يكون قوله حجة كقول الرسول ﷺ.

وليس لأحد أن يقول: إن جميع الأدلة معلومة بظاهر اللغة، لأن ذلك مكابرة ودفع للضرورة، لوجودنا الأمر بخلافه.

فإن قيل: جميع أدلة الشرع المحتملة فيها بيان من الرسول ﷺ يفسح عن المراد.

قيل: هذا ارتكاب يُعلم بطلانه ضرورة، لوجودنا مواضع كثيرة أشكلت على العلماء وأعيانهم القطع فيها على شيء بعينه في القرآن والسنة معاً ولو لم يكن في القرآن إلا ما لا خلاف في وجوده من المجمال الذي لا شك فيه أغنى في حاجته إلى البيان والإيضاح، مثل قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ / [[ص ١٨٦]] صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٠٣]، وقوله: ﴿وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِلْسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ [الذاريات: ١٩]، إلى غير ذلك. فإذا كان هذا لا بد من بيانه، فلو سلمنا أن الرسول ﷺ تولّى بيان جميع ما يحتاج إلى البيان، ولم يخلف منه شيئاً على خليفته على ما يقترحه الخصم لكانت الحاجة من بعد إلى الإمام ثابتة، لأننا نعلم أن بيانه ﷺ وإن كان حجة على من شافهه به وسمعه من لفظه فهو

على ذلك، إذ ليس مذهباً له وإنما قصد به إلزام منكري وجوب الإمامة مطلقاً.

* * *

صفات الإمام:

(١) الأفضلية:

المسائل الجارودية / الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[[ص ٤٥]] ومنها: وجوب فضله على كافة رعيتيه في الدين عند الله، لتقدمه على جماعتهم في التعظيم الديني (قولاً وفعلاً بلا ارتياب، واستحالة وجوب التقدم في التعظيم الديني) لمن غيره أفضل منه عند الله، كما يستحيل إيصال أعظم الثواب إلى من غيره أفضل عملاً منه عند الله تعالى.

* * *

جوابات المسائل الطرابلسية (خ) / السيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ١٨٣]] المسألة الثالثة: ما الذي يحيل ما تجوز هذه الطائفة أيضاً من إمامة من هو دون غيره في الفضل والكمال لضرب من الصلاح بما فعله النبي ﷺ من تأمير عمرو بن العاص وأسامة بن زيد على جماعة من وجوه المهاجرين والأنصار ممن يشهد الإجماع لهم بالفضل عليهما، وبما قد استقر استعمال العقلاء له من الوصية إلى 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 أنه لا يحسن تقديم المفضول على الفاضل فيما هو أفضل منه فيه وإن جاز عندنا تقديم المفضول...، أن يكون تقديمه عليه فيما كان له الفضل فيه عليه مثل ذلك / [[ص ١٨٤]] أن يُقدّم مفضول في الفقه والعلم على فاضل فيها، ويكون جهة تقديمه له عليه تدير الجيوش وسياسة الحروب اللذين هو أفضل فيهما ممن قُدّم عليه، ويجوز أيضاً عندنا أن نقصد إلى رجلين أحدهما أفضل من صاحبه فنقدّم المفضول له على جماعة هو أفضل منها وأكمل فيها قُدّم فيه عليها، ويعدل عن الذي هو أفضل، لأن القبيح إنما هو تقديم مفضول على الفاضل فيما كان أفضل منه فيه، ووجه القبح تقديمه على هذا الوجه، وليس في العدول عن الأفضل إلى من هو دونه بعد أن يكون ذلك إلا دون الأفضل ممن تقدّم عليه وجه قبح، ولأن

ولقوله ﷺ: «الأئمة من قريش»، وهو إلزام، وإجماع الصحابة حجة على ذلك.

* * *

عجالة المعرفة / محمد بن سعيد الراوندي (ق ٧هـ):

[[ص ٣٩]] والقائل بوجوبها على ضربين: منهم من قال بوجوبها شرعاً وهو باطل، لأنه لو لم يرد الشرع لعلمنا أن الخلق لا بد لهم من ناظم يكون أعلم منهم بنظمهم على طريق مستقيم.

* * *

إشراق اللاهوت / عميد الدين العبيدي (ت ٧٥٤هـ):

[[ص ٤٧٦]] (وأماً ووجوبها سمعاً فيدل عليه وجوه:

أحدها: قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة: ٣٨)، أمر الله بقطع يد السارق وليس المتولي لذلك) أي لقطع يد السارق (مجموع الأمة بالاتفاق، بل الإمام) أي بل المتولي لذلك الإمام، (فقد أمرنا بما لا يتم إلا بنصب الإمام، والأمر بالشيء أمر بما لا يتم ذلك الشيء إلا به، فيكون نصبه واجباً)، لكونه مأموراً به، والأمر للوجوب، وهذا إنما يدل على نصب الإمام على الخلق.

(الثاني: قوله ﷺ: «الأئمة من قريش»، فهو) يعني هذا الكلام (وإن كان في صيغة الخبر إلا أن المقصود به الأمر، أي يجب أن يجعلوا الإمام من قريش، وهذا إلزام وأمر لا خبر حقيقة)، بل مجازاً، لأنه استعمال اللفظ في غير موضعه.

قوله: (ويحتمل أن يكون قول المصنّف: (وهو إلزام) راجعاً إلى الخبر) المذكور، (فإنه رواية ضعيفة عند المصنّف، فلا يصح [منه] الاحتجاج به إلا على الخصوم القائلين بعدم وجوب الإمامة كضرار والأصم) لاعترافهم بصحة الخبر، فهو إلزام لهم.

(الثالث: إجماع الصحابة على ذلك، فإنهم لم يخلوا بنصب الإمام)، وإنما كان اختلافهم بعد رسول الله ﷺ في تعيين الإمام، (ولو لم تكن الإمامة واجبة لأخلوا به) أي بنصب الإمام (في بعض الأوقات).

وفي هذه الملازمة نظر. واعلم أن هذه الوجوه المذكورة إنما تدل على وجوب الإمامة على الخلق، ومذهب الإمامية المشهور وجوبها على الله تعالى خاصة، وحينئذ يمكن أن يكون قول / [[ص ٤٧٧]] المصنّف: (وهو إلزام) راجعاً إلى الاستدلال بها

الإمامة لا تُستحقُّ بالفضل فيكون بذلك قد عدلنا عن المستحقِّ إلى غيره.

والذي يدلُّ على قبح إمامة المفضول أنَّ الإمام مقدَّم مراتب [ظ: مرثاس] في الدين على جميع الأمة، فلا بدَّ من أن يكون أفضل منهم، لأنَّ تقديم المفضول على الفاضل فيما كان أفضل منه وجه قبح. يُوضَّح ذلك أنَّ تقديم المتوسِّط في علم الكلام أو الفقه أو النحو على البارِع الكامل في هذه العلوم قبيح معلوم ضرورةً للعقلاء قبحه، ولا وجه لذلك إلاَّ أنَّه تقديم لمفضول على فاضل بدلالة أنَّه إذا كان أفضل حسن تقديمه وإذا كان أنقص لم يحسن ذلك، فعلم أنَّ وجه القبح ما ذكره. وقد استقصينا الكلام في هذه المسألة في كتابنا (الشافعي).

فأمَّا قول السائل: لِمَ لا يساغ ذلك لضرب من الصلاح؟ فباطل، لأنَّ القبيح لا يُخرجه من القبح لاعتراض صلاح فيه، ومع ثبوت وجه القبح لا بدَّ من كون الفعل قبيحاً على كلِّ حالٍ. ألا ترى أنَّ الكذب والظلم لو اعترض في فعلهما صلاح لم يخرجنا من القبح ولا حسن الصلاح فعلهما.

فأمَّا تأمير عمرو بن العاص على من أمره عليه، فالوجه فيه أنَّه غير ممتنع أن يكون عمرو أفضل وأكمل ممَّن قُدِّم عليه في الإمارة وقود الجيش وتدبير الحروب وإن كان في جملة رعيته في هذه الولاية من هو أعلم منه وأفقه وأفضل، لأنَّه لم يُقدِّم عليه على كلِّ وجه، وإنَّما قُدِّم من جهة هو منها أفضل.

على أنَّه ... من قُدِّم 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 على عمرو وغيره بعد ذلك وغير ممتنع، فإنَّ الأفضل في حال قد يكون / [[ص ١٨٥]] مفضولاً في حال أخرى، والقول في أسامة بن زيد يجري على الوجه الذي ذكرناه في عمرو، لأنَّه جائز أن يُقدِّم لشجاعته وشهامته وحسن سياسته على غيره ممَّن لا يجمع هذه الخلال وإن كان مقدِّماً في الدين معظماً. على أنَّه غير ظاهر أنَّ أسامة بن زيد قُدِّم على جماعة من المسلمين مقطوع بأنهم أفضل منه في الدين، لأنَّ الأمر في ذلك غير معلوم، ولا يمكن أن يدعى فيه ما يدعى في عمرو. وما تقوله الشيعة الإمامية في القطع على فضل من وقعت الإشارة إليه بعضهم على بعض معروف.

فأمَّا العدول من وصيِّ أفضل إلى وصيِّ مفضول فالذي

أنكرناه ولاية المفضول على الفاضل فيما كان أفضل منه فيه، فإن فرضنا أنَّ موصياً وصَّى في أمواله وورثته وأهله إلى من يوجد في هؤلاء الورثة من هو أفضل منه وأقوى بالوصية وأشدُّ اضطلاماً بها، فهو المعلوم قبحه واستحقاق من فعله من العقلاء اللوم والتوبيخ، وإن فرضنا أنَّه أسند وصيته إلى ناهض بها وأفضل في جميع أحكام الوصية ممَّن جعله وصياً عليه غير أنَّه عدل إليه عمَّن هو أفضل منه، فهذا غير قبيح، لأنَّه ليس فيه تقديم المفضول على فاضل.

على أنَّ من تمكَّن من الأفضل أن يوصي إليه في أمواله ولم يكن له مانع من ولايته لا يجوز أن يعدل عنه إلى غيره وإن لم يكن في ذلك تقديم لمفضول على فاضل، لأنَّ الانتفاع بالأفضل أبلغ وأوفر ولا يعدل عنه إلاَّ لمانع أو ما يجري مجراه.

والقول في الوكيل يجري على ما رتبناه في الوصيِّ، فلا معنى لإعادته.

* * *

الشافعي في الإمامة (ج ١) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

/ [[ص ٣٢٦]] قال صاحب الكتاب: (شبهة أخرى لهم: وربِّنا أوجبوا الإمامة لمن هو أفضل في الزمان، بأن يقولوا: إنَّها مستحقَّة 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 إلاَّ بأمر يتميِّز به من نصٍّ أو معجز)، قال: (وقد بيَّنَّا في الكلام في النبوءات [من هذا الكتاب] أنَّ الرسالة ليست مستحقَّة، وأنَّها تكليف لأمر تعظم فيه المشقَّة، وأنَّه يستحقُّ الرفعة لقيامه بذلك، وتوطينه النفس على الصبر عند العوارض، [وبها يُقدِّم من طاعته] ودلَّنا على ذلك بوجوه كثيرة، فيجب أن تكون الإمامة كمثلها، بل هي أولى بذلك، فإذا بني هذا الكلام على كونها مستحقَّة - وذلك لا يصحُّ - فقد بطل قولهم)، والذي نذهب إليه أنَّ الإمامة غير مستحقَّة، وكذلك الرسالة، وأنَّ الذي يذهب إليه طائفة من أصحابنا من أنَّها يُستحقَّقان استحقاق الثواب والجزاء، باطل لا شبهة في / [[ص ٣٢٧]] مثله.

وفي إفساد كونها مُستحقَّين طُرُق كثيرة:

فمما أشار إليه صاحب الكتاب من ذكر المشقَّة والكلفة أحدها وهو أكدها، ونحن وإن لم نقل في الإمامة إنَّها مُستحقَّة بأعمال متقدِّمة على الوجه الذي رغبنا عنه، فإنَّنا لا نوجبها إلاَّ للأفضل لما

ونحن وإن لم نذهب في الإمامة إلى الاستحقاق، وكان مذهبنا فيها موافقاً لمذهب صاحب الكتاب فغير منكر أن نبيّن فساد ما قدر أنّه يلزم القائلين بذلك، وليس بلازم في الحقيقة وتُميّز صحيح ذلك من باطله إذ كان الخلاف في الطريقة إلى نصرة المذهب، وربّما لا يكون خلافاً في المذهب نفسه.

فأمّا قوله: (ويلزم القوم في أيّام أمير المؤمنين عليه السلام أن يكون حال الحسن والحسين عليهما السلام كحال الإمامة، لأنّها معصومان / [[ص ٣٢٩]] فاضلان، وأن لا يمكن أن يقال: إنّ له عليه السلام مزيّة في الإمامة، وذلك يوجب ثبوت أئمّة في الزمان، ويلزمهم أن لا يصيروا الثاني إماماً عند تقصّي الأوّل، بل يجب أن يكون إماماً معه للعلّة التي ذكروها، بل يلزمهم أن يكون أمير المؤمنين عليه السلام في أيّام الرسول ﷺ إماماً، فمما لا يلزم أيضاً، لأنّ الإمامة ليس تُستحقّق عندهم بالعصمة حسب ما ذكرناه من قبل، ولا بها وبضرب من الفضل المخصوص، بل إنّما تُستحقّق على مذهبهم بقدر من الفضل مخصوص، ومن انتهى إليه كان إماماً، وعندهم أنّ أمير المؤمنين عليه السلام لم ينته في أيّام الرسول ﷺ إلى ذلك القدر من الفضل، وإنّما انتهى إليه في الحال التي وجبت له فيها الإمامة، وهي بعد الرسول ﷺ بلا فاصل، وكذلك القول في الحسن والحسين عليهما السلام في أيّام أمير المؤمنين عليهما السلام، وهذه أيضاً حال كلّ إمام تثبت له الإمامة بعد من كان قبله من الأئمّة في أنّه لا يجب أن يكون إماماً في حال من كان إماماً قبله، لأنّه لا يحصل له من الفضل في تلك الأحوال القدر الذي يستحقّ به الإمامة، وسقوط هذا عن القوم واضح لا إشكال فيه.

* * *

الشافعي في الإمامة (ج ٢) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٤١]] قال صاحب الكتاب: (شبهة أخرى لهم: وربّما قالوا: من حقّ الإمام أن يكون أفضل من في الزمان، وذلك لا يُستدرك إلا بالنصّ عليه، لأنّه لا يُعلم أنّه أفضل إلا بأن يُعلم سلامة طاعته وثوابها، وأنّه أكثر ثواباً من غيره، ولا مدخل للاجتهاد في ذلك، فيجب أن يكون الإمام منصوباً عليه من جهة العقل، فإنّ أوجبوه سمعاً للكلام عليهم موضع سوى هذا الفصل، فإنّ قالوا: إنّ من جهة العقل، قيل لهم: فأيّ دليل في العقل يقتضي ما ذكرتموه...).

يقال له: الذي يدلّ على أنّ الإمام يجب أن يكون أفضل من

سندكر عند الكلام في المفضول، على أنّ من ذهب فيها إلى الاستحقاق لا يصحّ أن يستدلّ على وجوب الإمامة بما حكاها، لأنّه 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 إلى هذا الحدّ، ولا يصحّ أيضاً أن يُستدلّ بطريقة الاستحقاق على العصمة، لأنّه قد يجوز أن يستحقّها بأعماله، وكثرة ثوابه من لم يكن معصوماً، وغير ممتنع أن تزيد طاعات من ليس بمعصوم على طاعات المعصوم فيزيد ما يستحقّه بها من الطاعات الثواب على ثواب المعصوم، فلو سلّم للقوم أنّ الإمامة مُستحقّة بأعمال لم يثبت لهم وجوبها على الحدّ 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، وإنّما يصحّ أن يستدلّ بكون الإمامة مُستحقّة من ذهب إلى ذلك فيها على أنّ الإمام أفضل أهل زمانه فيكون ذلك وجهاً يتعلّق بمثله، وإن كان الأصل الذي بني عليه فاسداً.

/ [[ص ٣٢٨]] فأمّا قوله: (ثمّ يقال لهم: لا فرق بينكم في قولكم: إنّها مُستحقّة فيطلب لها المعصوم والأفضل، وبين من قال بمثله في الإمارة، لأنّنا قد بيّنا أنّ الذي يقوم به الإمام هو ما يقوم به الأمير ظاهراً)، وقد بيّنا أنّنا لا نذهب في الإمامة إلى أنّها مُستحقّة، ولا نجعل كونها مُستحقّة علّة فيما ذكره، وفصلنا فيما تقدّم بين الإمام والأمير في معنى الولاية، ثمّ على تسليم تساويهما في الولاية لا يلزم تساويهما في غيرها بما بيّنا به أنّ ما يوجب عصمة أحدهما لا يوجب عصمة الآخر، وتكرار ذلك لا فائدة فيه.

فأمّا قوله: (وبعد، فإنّ علّتهم توجب أنّ غير الإمام لا يساويه في العصمة والفضل وإلا كان يجب أن يكون إماماً، ولما صحّ بأنّ الإمام لا يكون إلا واحداً)، فغير لازم للقوم الداهيين في الإمامة إلى الاستحقاق، لأنّ لهم أن يقولوا: إنّ 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 وصريحهم، والعقل يُجوز ثبوت عدّة أئمّة، وإنّما السمع منع من ذلك، وعند منع السمع منه قطع القوم على أنّه لا يتفق لاثنين من الفضل ما يستحقّ به الإمامة وإنّ جاز أن يكون ذلك قد اتّفق فيها مضى،

فإن قال: إذا كنتم ترجعون في العلم بأن الإمام أكثر ثواباً من رعيته إلى عصمته، وكان هذا العلم الذي هو علم بأنه أكثر ثواباً لا يثبت إلا بعد ثبوت العصمة، والعصمة إن ثبتت دلت بنفسها على وجوب النص، فأبي حاجة بكم إلى الاستدلال بكون الإمام أكثر ثواباً على وجوب النص، وذلك لا يُعلم إلا بعد العلم بما يقتضي وجوب النص وهو العصمة؟ وهذا يوجب أن الطريقة الصحيحة هي طريقة العصمة، وأن طريقة الفضل وكثرة الثواب لا فائدة فيها.

قيل له: هذه الطريقة وإن كانت مبنية على دليل العصمة، فقد يمكن أن يعلم بها المستدل في الأصل وجوب النص، لأنه إذا علم أن الإمام / [[ص ٤٤]] لا بد أن يكون أفضل من رعيته في العبادات والطاعات، وأنه لا بد أن يكون سليم الباطن بدليل عصمته، علم أنه أكثر ثواباً، وهو إذا علم أن الإمام لا بد أن يكون معصوماً فليس بواجب أن يعلم أن العصمة لا يمكن المعرفة بها من طريق الاختيار، وأنه لا بد فيها من النص، لأن هذا مما لا يُعلم إلا بنظر مستأنف، وضرب من الاستدلال مفرد، فليس يمتنع أن يعلمه معصوماً وأكثر ثواباً ثم ينظر في كونه أكثر ثواباً، وهل هو مما يصح أن يُعرف بالاستنباط أم لا يُعرف إلا بالنص؟ فإذا عرف أنه مما لا يُعلم إلا بالنص خلس له بهذا الطريق العلم بوجوب النص وإن كان لا يعلم أن كثرة الثواب لا تُعلم بالاختيار وأنها لا تُعلم إلا بالنص إلا بما يُعلم به أن العصمة بهذه المنزلة، وهذا لا يُخرجه من أن يكون في الأصل إنهما علم وجوب النص بطريقة كثرة الثواب، وبعد حصول العلم هو خير بين أن يستدل على المخالف في وجوب النص بطريقة كثرة الثواب، وبين أن يستدل بطريقة العصمة، لاشتراكها في امتناع دخول الاستنباط فيها، وإن كان الاستدلال بالعصمة مع تقدم العلم الذي ذكرناه أخص وأولى، لأنه يزيح في الاعتماد عليها رتبة من الكلام ثانية يحتاج في تصحيحها إلى ضرب من الكلفة، ولهذا الموضع مثال في الأصول صحيح، وهو أننا نستدل على وجود الفاعل القديم (جلت قدرته) تارة بكونه قادراً، وتارة بكونه عالماً، لأن الطريقتين جميعاً تشتركان فيما يقتضي كونه موجوداً، ونحن نعلم أننا لا نعلمه عالماً إلا بعد أن نعلمه قادراً، ومنزلة كونه عالماً في الرتبة تالية لكونه قادراً، وليس يصح أن يُقدح في الاستدلال على وجوده بكونه عالماً بأن يقال: إذا كنتم لا تعلمونه

رعيته في الثواب والعلوم وسائر ضروب الفضل المتعلقة بالدين، الداخلة تحت ما كان رئيساً فيه، ما نعلمه وكل العقلاء من قبح جعل المفضول في شيء بعينه إماماً ورئيساً للفاضل فيه، ألا ترى أنه لا يحسن من أن نعقد لمن كان لا يحسن من الكتابة إلا ما يحسنه المبتدئ المتعلم رياسة في الكتابة على من / [[ص ٤٢]] هو في الخلق بها والقيام بحدودها بمنزلة ابن مقله حتى نجعله حاكماً عليه فيها، وإماماً له في جميعها، وكذلك لا يحسن أن نُقدّم رئيساً في الفقه وهو لا يقوم من علوم الفقه إلا بما يتضمّنه بعض المختصرات على من هو في الفقه بمنزلة أبي حنيفة، وهذه الجملة ليس مما يدخل على أحد فيها شبهة، وإن جاز أن تدخل في ضروب من تفصيلها وإلحاق غيرها بها، وما نعلم عاقلاً يتمكّن من دفع العلم بقبح تقديم من ذكرناه في الكتابة، ومن وصفنا حاله في الفقه، وإذا كان ما ادّعيناه معلوماً متقررّاً في العقول، ولم نجد بقبحة علّة إلا كون المرؤوس أفضل من الرئيس في الشيء الذي كان رئيساً فيه بدلالة ارتفاع القبح عند ارتفاع العلّة بأن يكون المقدم هو الفاضل والمؤخر هو المفضول، وثبوته عند ثبوتها، وجب قبح كل ولاية كان المتوكل لها أنقص منزلة في الشيء الذي تولاه من المتوكل عليه، وإذا ثبت أن الإمام لنا في جميع الدين وعلومه وأحكامه وجب أن يكون أفضل منّا في جميع ذلك، وفي ثبوت كونه أفضل وأكثر ثواباً وجوب النص عليه، لأن ذلك مما لا طريق إلى معرفته بالاختيار.

/ [[ص ٤٣]] فإن قال قائل: ليس يجيء مما ذكرتموه لو سلّم كون الإمام أكثر ثواباً من رعيته، وأكثر ما يجب إذا كان إماماً لهم في العبادات أن يكون أفضل منهم فيها، بمعنى أنه أحسن ظاهراً وأفضل حالاً فيما يظهر من طاعاته وعباداته، وكون تلك العبادات مما يستحق عليه أكثر من ثوابنا أو مما عليه ثواب في الجملة ليس بمعلوم ولا دليل عليه، فمن أين لكم أن الإمام يجب أن يكون أكثر ثواباً من رعيته؟

قيل له: إذا وجب بها ذكرناه أن يكون الإمام أفضل من رعيته في العبادات التي كان إماماً لهم فيها، وأن يكون ظاهرة أفضل من ظاهريهم، وجب أن يكون أكثرهم ثواباً، لأنه لا يخرج عن أن يكون أكثرهم ثواباً مع فضل طاعاته وعباداته وكثرتها إلا لأن باطنه يخالف ظاهره، والدلالة على عصمته تمنع من ذلك، فإذا وجب بدليل عصمته أن يكون ظاهره كباطنه، وكان أفضل ظاهراً في العبادات من رعيته وجب أن يكون أكثرهم ثواباً.

يدانيهم في فضلهم وعلومهم ظاهر، وربما عرفنا أيضاً من طريق الخبر حال الأفضل في فن من العلم وإن نأى بلده عن بلدنا حتى لا نشك في فضله وتمييزه من غيره، وتقدمه لأهل بلده، وإذا كان طريق المعرفة بذوي الفضل على هذا الحد من الوضوح فأياً حاجة بالإمام في اختيار الأمراء والحكام إلى نص من قبل الله تعالى وهو المعصوم الموفق في كل ما يأتي ويذر؟

فإن قال: إذا أوجبتم الإمامة لمن كان أفضل في الشيء الذي كان إماماً فيه من رعيته وضررتهم لإبطال ما خالف ذلك الأمثال التي تقدمت، فهذا دخول في مذهب من قال في الإمامة بالاستحقاق الذي أنكروته.

قيل له: أمّا الإمامة إذا أريد بها التكليف وإلزام الإمام القيام بالأمر التي يقوم بها الأئمة فليست مستحقة، لأنّ المشاق والكلف لا يجوز أن تكون ثواباً ولا جارية مجرى الثواب، والقول في الإمامة على هذا الوجه كالقول في الرسالة وأنها غير مستحقة وإن أُشير بالإمامة إلى الحال / [[ص ٤٧]] التي يحصل عليها الإمام بعد ثبوت رئاسته وإمامته وتكليفه بالقيام بها أسند إليه، وإلى ما يجب له من التعظيم والتبجيل فذلك مستحق، ولا بدّ أن يكون أفضل فيه من رعيته لما ذكرناه والإمامة من هذا الوجه تجري مجرى النبوة إذا أُشير بها إلى ما يستحقّه النبي ﷺ من الرفعة والتبجيل في أنّ ذلك لا يكون إلا مستحقاً، وهذه الطريقة التي سلكتها في الدلالة على أنّ الإمام يجب أن يكون أفضل من رعيته أقوى ما يعتمد في هذا الباب، وإن كان لأصحابنا رضوان الله عليهم طرق معروفة إلا أنّ جميعها معترض، وأكثرها يلزم عليه أن يكون الأمراء وجميع خلفاء الإمام أفضل من رعيته على الحد الذي يوجبونه في الإمام، ولولا أنّ كتابنا هذا موضوع للنقض على المخالف دون الاعتراض على الموافق لأوردنا جملاً من الطرق المسلوكة فيما ذكرناه، وأشرنا إلى جهة الاعتراض عليها.

ولعلنا أن نفرد للكلام في أنّ الإمام يجب أن يكون أكثر ثواباً من رعيته موضعاً نستوفيه إن شاء الله تعالى، فلنا في تلخيص الدلالة على هذا الموضوع نظر.

ويمكن أن يعتمد في الاستدلال على أنّ الإمام أكثر ثواباً من رعيته على أن يقال: قد ثبت أنّ الإمام حجّة في الشرع بالأدلة المتقدمة، ومن كان حجّة فيما يجب قبوله منه، والانتهاج إلى أمره

عالمًا إلا بعد أن تعلموه قادراً، وكان كونه قادراً يدلّ بنفسه على وجوده، فلا فائدة من الاستدلال بكونه عالمًا، لأنّ الذي يبطل به هذا القدر هو ما ذكرناه في جواب السؤال أو قريب منه.

/ [[ص ٤٥]] فإن قال: فيجب على ما أصّلتموه أن يكون الأمراء والحكام والفضاة وجميع خلفاء الإمام منصوصاً عليهم بمثل طريقتكم، لأنهم إذا كانوا رؤساء في كثير من أمور الدين، وإن لم يكونوا رؤساء في جميعه على حسب ما تدعونه وتقرّون به بينهم وبين الأئمة، فيجب أن يكونوا أكثر ثواباً من رعاياهم، ويجب النصّ عليهم لذلك.

قيل له: الذي يجب فيمن ذكرت من الأمراء والحكام أن يكونوا أفضل من رعيتهم فيما كانوا رؤساء فيه، وما كانوا رؤساء فيه من جملة الدين فلا بدّ أن يكونوا أفضل ظاهراً من رعيتهم فيه، وكثرة الثواب ليس يدلّ على الفضل في الظاهر، وإذا كانت عصمتهم غير واجبة بما تقدّم في كلامنا لم يجب أن يكونوا أكثر ثواباً، لأنّ ذلك إنّما وجب في الأئمة من حيث علم أنّ بواطنهم كظواهرهم، والاستناد إلى العصمة التي لا تجب في الأمراء.

فإن قال: فكيف السبيل للإمام الذي يختار الأمراء والحكام إلى أن يعلم أنّهم أفضل من رعاياهم في ظاهر العبادات، وفي العلم بسائر ما كانوا رؤساء فيه، فإنّه متى لم يثبتوا أنّ للأئمة إلى العلم بذلك سبيلاً يتوصّل إليه بالاختيار وجب النصّ فيهم كوجوبه في الأئمة.

قيل: لا شبهة في أنّ الأفضل في الظاهر فيما يتعلّق بالعبادات يمكن العلم به من غير نصّ وارد من جهة الله تعالى على عينه، لأنّنا نعلم من أحدنا أنّه أفضل أهل بلده عبادةً، وأحسنهم ظاهراً، وأظهرهم زهداً، حتى إنّنا / [[ص ٤٦]] نشير إليه بعينه، ونميّزه من غيره، وإنّما المستحيل أن يُعلم باطنه واستحقاقه للثواب على أفعاله، فأما ما يرجع إلى الظاهر فلا شكّ في أنّه معلوم لمن هو أدون مرتبة في المعرفة من الإمام.

فأمّا الأفضل في العلوم وما يجري مجراها فجار مجرى ما ذكرناه في أنّه معلوم أيضاً بالاستنباط والاختيار، لأنّنا نعلم حال من هو أفضل أهل بلدنا في العلم بالفقه والنحو واللغة، وما جرى مجرى ما ذكرناه من العلوم، وربما اتّضح ذلك حتى لا يشكل على أحد، وربما التبس، وفي الجملة فحال المتقدمين في ضروب الفضل والعلوم معروفة عند من خالطهم وجاورهم، وتمييزهم ممّن لا

حكيناها عنه الكلام، وهل تُرَدُّ خصومة الدلالة على كون الإمام أفضل إلى السمع والعقل لم يعن إلا ما بيّناه من السمع من الرجوع إلى الإجماع وفعل الصحابة.

ولو قيل لنا مع هذه الجملة التي أوضحناها: ما الدليل على أن شروط الإمامة وصفات الإمام العقلية التي يدلُّ العقل على أن الإمام لا ينفكُّ منها كونه أفضل بمعنى أنه أكثر ثواباً؟ لم نعتمد هذه الطريقة.

قال صاحب الكتاب: (فإن قالوا: لأنه يحلُّ محلَّ الرسول فإذا 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 يُرَجَّع إلى السمع في أنه يكون أفضل بعد أن يصير رسولاً، ولولا السمع كُنَّا نُجَوِّزُ أن لا يكون هو الأفضل وأن يكون في أمته 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 رعيته وهي متناولة للرسول أيضاً، ودالة على وجوب كونه أفضل من أمته في جميع ما كان إماماً لهم فيه، ولا حاجة بنا إلى حمل الإمام على الرسول مع كون الدلالة على وجوب الفضل يجمعها، وإن كنت قد ارتكبت في كلامك هذا ما كان يحيد عنه سلفك، ويمتنعون من إطلاقه، لأنهم كانوا إذا / [[ص ٥٠]] أزمهم أصحابنا (رضوان الله عليهم) تجوز كون الرسول مفضولاً قياساً على الإمام تعاطوا الفرق بينهما، وسلوكوا في ذلك طُرُقاً مشهورة، وما علمنا أحداً منهم يقبل الإلزام وسوى بين الرسول والإمام، ولم نذكر هذا ونبئه على سبيل الاقتصار عليه في الحجّة، بل حجّتنا هي المتقدّمة، وإننا أردنا أن نبيّن 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، لأن الذي أوجب ذلك فيه كونه [هو] حجّة فيما يُؤدّيه، فلا بد من أن يكون منزلته في الفضل عالية حتّى لا يقع النفور عن القبول عنه، ويقع السكون إلى ذلك، وليس كذلك حال الإمام، فلماذا سويتم بينه وبين الرسول، بل ما أنكرتم أن يكون بالأمر أشبه، لأنّه إنّما يقوم بالأحكام التي يقوم بها الأمير والعامل والحاكم...).

فيه، فالواجب أن يجتنب كل ما يكون معه المكلفون من القبول منه أنفر، ويكون على الأحوال التي يكونون عندها إليه أسكن.

وقد علمنا أن المكلفين لا يكونون إذا جَوَّزوا في إمامهم أن يكون كل واحدٍ منهم أكثر ثواباً عند الله منه، وأعلى رتبة وأرفع منزلة فيما يرجع إلى السكون والنفور على ما يكونون عليه إذا لم يُجَوِّزوا ذلك، وقطعوا على أنه أكثرهم ثواباً وأولاهم بكل تعظيم وتبجيل، وليس نعني بالتنفّر هاهنا / [[ص ٤٨]] ما يمنع من قبول القول ولا يصحُّ معه امثال الأمر فيعترض علينا بمن امثال وانقاد مع تجويزه في الإمام أن يكون أنقص ثواباً، والذي أردناه أن حالهم في السكون والقرب إلى قبول القول لا يكون كحالهم إذا لم يُجَوِّزوا ذلك، وأكثر ما يجب فيما يقضى 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 أن قطوب من استدعى قوماً إلى دعوته وعبوسه لها حكم الصارف عن حضور دعوته، كما أن للبشر حكم الداعي، ومع هذا فلا يمتنع أن يقع الحضور ممن دعي مع ثبوت ما قرّناه من العبوس، ولا يخرج بوقوع الحضور عنده من أن يكون له حكم الصارف.

وليس لأحد أن يقول: إن هذه الطريقة التي استأنفتموها ليست مبنية على مجرد العقل، لأنكم عولتم فيها على كون الإمام حجّة في الشرائع، والعقل يُجَوِّز ارتفاع التعبد بجميعها، وكلامنا معكم إنّما هو فيما يقتضي من طريق العقل كون الإمام أكثر ثواباً، لأن الأمر وإن كان على ما قاله من بناء دلالتنا على العبادة بالشرائع وتجويزنا في الأصل أن لا تقع العبادة بها فلم نضع الدلالة إلا في موضعها، لأن قصدنا بها كان إلى أن العقل يدلُّ بعد العبادة بالشرائع على أن الإمام لا يكون إلا الأفضل بالاعتبار الذي ذكرناه من غير رجوع في أنه أفضل، مع أنه مؤد للشرع إلى السمع، فصار كلامنا بهذا الاعتبار متناولاً لخلاف جميع من فارق مذهبنا ممن قال بإمامة الفاضل والمفضول معاً، لأن من قال إمامة المفضول لا شبهة في تناول الكلام له، ومن قال بأن الإمام لا يكون إلا الأفضل إنّما رجع في قوله إلى الإجماع، وفعل / [[ص ٤٩]] الصحابة وما جرى مجرى ذلك، ولم يذهب قط إلى أن فيما يقوم به الإمام يقتضي كونه أفضل، فتناول كلامنا له من هذا الوجه، وصاحب الكتاب حيث قسّم في الفصل الذي

أردت ذلك لقلت في جواب السؤال: إنَّ كون الإمام مؤدِّياً عن الرسول وقائماً بما كان يقوم به ليس بمعلوم عقلاً عندكم، والعقل يُجوز على مذهبكم وجود إمام غير مؤدٍِّ لشرع، ولا ناقل عن رسول، وكلامنا إنَّها هو في العقل، فلمَّا لم تقل ذلك علمنا أنَّ مرادك بالسمع ما فسّرناه، وصحَّ احتجاجنا عليك بالطريقة التي تعلّقنا فيها بكون الإمام حجّة في الشرائع، ومؤدِّياً لها لأنَّها غير مبنية على السمع الذي عيّنته ومنعت من الرجوع إليه.

قال صاحب الكتاب: [قد ثبت من جهة السمع أنّه ﷺ قد ولّى عمرو بن العاص وخالد بن الوليد على أبي بكر وعمر وغيرهما من الفضلاء، فما الذي يمنع مثله في الإمام؟...].

يقال له: قد تقدّم في كلامنا أنَّ ولاية المفضول على 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 يوليا عليهما في إمرة الحرب وسياسة الجيش، فليس بمنكر أن يكون عمرو وخالد أفضل منها 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 يُنكر أن يكون عمرو وخالد في تلك الحال التي وليا فيها على أبي بكر وعمر أفضل منها فيما يرجع إلى الدين، وليس يمنع من هذا جواب صحيح، وإن كان الأوّل أقوى في النفس وأبعد من الشغب.

* * *

الشافي في الإمامة (ج ٣) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

/ [[ص ١٧٣]] فصل: في اعتراض كلامه في الأفضل:

اعلم أنّه قد بني هذا الفصل على أنَّ العقل لا يدلُّ على كون الإمام أفضل، وعلى أنَّ هذه الصفة غير واجبة لمن كان إماماً، وأنَّ المرجع في أنّها مراعاة وغير مراعاة إلى الشرع وأدلّته، وهذا بناء منه على فساد وتفريع على خطأ، لأنَّنا قد بيّنا فيما سلف من هذا الكتاب أنَّ العقل دالٌّ على أنَّ الإمام لا يكون إلاّ الأفضل، وأنَّ الشرع لا مدخل له في هذا الباب، وقد كان من حقّنا أن نتجاوز هذا الفصل من كلامه، لكننا نتكلّم على نكتٍ منه، ففي الكلام عليها ضرب من الفائدة.

يقال له: بأمثال هذا الفرق الذي ذكرته كان يُفرّق شيوخك بين الإمام والرسول، وقد بيّنا كون الإمام حجّة فيما يُؤدّيه من الشرائع، وأنَّه إذا كان مؤدِّياً لها وجب أن يكون أفضل من رعيته ليقع السكون إلى قبول قوله، ويرتفع النفور، وأنَّ حاله في باب الأداء مفارقة لحال جميع خلفائه، وإن كانت علّتك في الرسول صحيحة ففي الإمام مثلها، هذا إذا علمنا / [[ص ٥١]] على نصرة كلام من حمل الإمام على الرسول في باب الفضل، فإنَّنا إذا لم نفعل ذلك فاللدالة التي ذكرناها أولاً تتناول الأمرين وتغني عن تكلف غيرها.

قال صاحب الكتاب: (فإن قالوا: إذا لم يجز عندكم على الأئمة المعصية والخطأ فيما اتّفقت عليه لأنَّها تُؤدّي عن الرسول وتقوم بحفظ الشرع فالإمام بذلك أولى، لأنَّه يقوم بما كان يقوم به هو ﷺ. قيل لهم: إنّا لم نعلم صحّة الإجماع عقلاً فيكون لك بذلك التعلّق، بل لا يمتنع من جهة العقل أن يتّفقوا على خطأ، وإنَّما رجعنا في ذلك إلى السمع فقل بمثله في الإمام...).

يقال له: من طريف الأمور وبديعها تجوزك على الأئمة مع أنّها مؤدّية للشرع وحافضة له الاتّفاق على الخطأ، واعتذارك بأن ذلك يجوز عليها عقلاً لا سمعاً، وكيف يمكن أن تكون الأئمة مؤدّية عن الرسول، وحافضة لشرعه وهي بهذه الصفة التي أجزتها عليها؟ أم كيف يجوز أن يكمل الله تعالى إليها أداء الشرع مع جواز تضييعه وإهماله منها؟ وأي فرق بين ما أجزته وبين أن يكمل الله تعالى في الأصل الأداء عنه جلّ اسمه إلى من يجوز عليه ما جاز على الأئمة؟ وأي علة يمكن أن تُذكر في عصمة النبي لأجل كونه مؤدِّياً للشرع إلينا لا يمكن أن تُنقل إلى الأئمة إذا كانت مؤدّية للشرع؟ وهل مستقبل هذا الأمر إلاّ كمستدبره؟ وليس يخفى ما في هذا الكلام من الفساد، ولا يجري الحوالة في الأمان من خطأ الأئمة مع كونها مؤدّية للشرع على السمع مجرى الحوالة المتقدّمة على السمع في كون الرسول ﷺ أفضل من أمته، لأنَّ الأوّل ممَّا يجوز أن يخفى ما يلزم / [[ص ٥٢]] عليه ويشتهبه، والثاني لا شبهة فيما يلزم عليه من تجويز مثل ما جاز على الأئمة على الأنبياء عليهم السلام، وهذا الموضع من كلامك يدلُّ على أنك لم تعن بالرجوع إلى السمع إلاّ ما فسّرناه فيما سلف من كلامنا من الرجوع إلى الإجماع أو ما يجري مجراه من الأمور السمعية، ولم تُرد بذكر السمع الرجوع إليه فيما يقوم به الإمام ويتولاه، لأنك لو

وَأَنَّ تَأخِيرَ الْعَقْدِ فِي تِلْكَ الْحَالِ كَانَ يُؤَدِّي إِلَى أُمُورٍ يَبْعَدُ تَلَافِيهَا، فَهَذَا قَدَّمُوا الْمَفْضُولَ عَلَى الْفَاضِلِ، فَأَوَّلُ مَا يُقَالُ لَهُ فِي ذَلِكَ: لَسْنَا نَرْضَى مِنْكَ بِأَدْعَاءِ فَتْنَةٍ لَمْ تَظْهَرْ أَسْبَابَهَا، وَلَمْ تَقْوِ أَمَارَتَهَا، وَلَمْ تَلْحِ دَلَالَتَهَا، حَتَّى يُجْعَلَ ذَلِكَ ذَرْبَةً إِلَى دَفْعِ الْفَاضِلِ عَنْ مَقَامِهِ، فَأَشْرَ إِلَى هَذِهِ الْفِتْنَةِ الَّتِي ادَّعَيْتَهَا، وَزَعَمْتَ أَنَّهَا كَانَتْ مَتَخَوِّفَةً، فَإِنْ أَشَارُوا إِلَى مَا كَانَ مِنَ الْأَنْصَارِ مِنْ حَضُورِ السَّقِيْفَةِ، وَجَذَبَ الْأَمْرَ إِلَى جِهَتِهِمْ، فَهَذَا لَمْ يَكُنْ مِنَ الْأَنْصَارِ ابْتِدَاءً حَتَّى يُجْمَلَ عَلَى تَقْدِيمِ الْمَفْضُولِ عَلَى الْفَاضِلِ، وَالْمَعْرُوفِ فِي الرَّوَايَةِ أَنَّ النَّفَرَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ ابْتَدَؤُوا بِحَضُورِ السَّقِيْفَةِ فَبَلَغَ الْأَنْصَارُ أَنَّ الْمُهَاجِرِينَ قَدْ اجْتَمَعُوا لِلْخَوْضِ فِي بَابِ الْإِمَامَةِ فَصَارُوا إِلَى السَّقِيْفَةِ وَجَرَى بَيْنَهُمْ مَا جَرَى، عَلَى أَنَّ الْأَنْصَارَ لَمْ يَكُونُوا عِنْدَكُمْ مَمَّنْ يَرْتَكِبُ الْعِنَادَ، وَيَحْمِلُهُ اللَّجَاجُ عَلَى خِلَافِ الرَّسُولِ ﷺ، وَلَمْ يَحْضُرُوا السَّقِيْفَةَ لِلْمَغَالِبَةِ وَالْمَجَادِبَةِ، وَإِنَّمَا حَضُرُوا لِلتَّوْبِيخِ وَالْمَشَاوِرَةِ، وَهَذَا يَقُولُونَ: إِنَّمَا رَجَعُوا عِنْدَ رَوَايَةِ الْخَبْرِ الْمُتَضَمِّنِ لِإِخْرَاجِهِمْ مِنْ نَصَابِ الْإِمَامَةِ، وَسَلَّمُوا وَانْقَادُوا وَأَذْعَنُوا وَلَمْ يَبْقَ مِنْهُمْ مَنْ هُوَ مُقِيمٌ عَلَى الْخِلَافِ إِلَّا وَاحِدٌ يَدَّعِي قَوْمَ اسْتِمْرَارِهِ عَلَى الْخِلَافِ، وَتَتَفَوَّنَ أُنْتُمْ ذَلِكَ عَنْهُ، فَأَيُّ فَتْنَةٍ تُتَخَوَّفُ مِمَّنْ هَذِهِ حَالُهُ فِي الْإِمَامَةِ وَطَلَبِ السَّلَامَةِ وَالْإِنْقِيَادِ لِلْحَقِّ؟

فَأَمَّا مَا لَا يَزَالُ يَقُولُ مُخَالَفُونَا فِي هَذَا الْمَوْضِعِ مِنْ أَنَّ الْعَقْدَ إِنَّمَا بُودِرَ إِلَيْهِ خَوْفًا مِنْ فَتْنَةِ الْمُنَافِقِينَ الَّذِينَ كَانُوا فِي خِلَالِ الْمُؤْمِنِينَ، يَتَرَبَّصُونَ بِهِمُ الدَّوَائِرَ، فَإِنَّ مَوْتَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَوِيٌّ فِي نَفْسِهِمْ وَشَدِيدٌ مِنْ / [[ص ١٧٦]] أَطْمَاعِهِمْ، فَلَمْ يَكُنْ يُؤْمَنُ مِنْ جِهَتِهِمْ لَوْ لَمْ يَبَادِرُوا بِالْعَقْدِ مِنَ الْفِتْنَةِ مَا لَا يَتَلَفَى، فَأَوْضَحَ فَسَادًا مِمَّا تَقَدَّمَ، لِأَنَّهُ دَعَا إِلَى شَاهِدِ عَلَيْهَا، وَإِخْبَارِ عَلَى الْحَالِ بِمَا لَمْ يَظْهَرْ لَهُ دَلَالَةٌ وَلَا أَمَارَةٌ، لِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ فِي تِلْكَ الْحَالِ فِي الْمَدِينَةِ مِنَ الْمُنَافِقِينَ مَنْ يُعْبَأُ بِهِ، وَيُعْتَدُّ بِمَكَانِهِ، وَإِنَّمَا كَانَ هُنَاكَ النَّفْسَانِ وَالثَّلَاثَةُ مِمَّنْ قَدْ قَمِعَهُ عِزُّ الْإِسْلَامِ، وَطَاطَأَ رَأْسَهُ، وَقَلَّ حَدَّهُ، وَجَعَلَهُ مَغْمُورًا مَقْهُورًا لَا مَلْجَأَ لَهُ يَأْوِي إِلَيْهِ، وَلَا فَتَّةَ يَسْتَنْصِرُ بِهَا، وَقَبِضَ الرَّسُولُ ﷺ وَالْإِسْلَامَ مَمْتَدُّ الْإِطْنَابِ، مُسْتَبَدُّ الْأَصْحَابِ، كَثِيرِ الْعَدَدِ، قَوِيُّ الْعُدَدِ، وَلَمْ يَكُنْ لِلنَّفَاقِ وَلَا أَهْلِهِ صَوْلَةٌ، وَلَا لِلْبَاطِلِ وَلَا لِأَهْلِهِ دَوْلَةٌ، فَأَيُّ فَتْنَةٍ تُتَخَوَّفُهَا الْأُلُوفُ الْكَثِيرَةُ مِنْ ذَوِي الْبَأْسِ وَالْغَلْبَةِ وَالتَّمَكُّنِ فِي الْإِسْلَامِ مِنْ نَفَرٍ يَسِيرٍ حَقِيرٍ لَا بَطْشَ لَهُمْ وَلَا مَنَّةَ؟ وَهَذَا قَوْلٌ يُرْغَبُ بِأَهْلِ الْعِلْمِ وَالْعَقْلِ عَنِ الْإِعْتِمَادِ عَلَيْهِ، وَالْإِعْتِلَالِ فِي هَذَا الْأَمْرِ الْجَلِيلِ بِمِثْلِهِ.

أَمَّا اسْتِدْلَالُهُ عَلَى أَنَّ الْفَضْلَ فِي غَالِبِ الظَّنِّ وَفِي الظَّاهِرِ غَيْرِ مَعْتَبَرٍ فِي الْإِمَامَةِ بِقَوْلِ عُمَرَ لِأَبِي عُبَيْدَةَ: أَمَدَدُ يَدِكَ أَبُيَعُكَ، مَعَ ظُهُورِ فَضْلِ أَبِي بَكْرٍ عَلَى أَبِي عُبَيْدَةَ، وَتَأْوِيلُهُ قَوْلَ أَبِي عُبَيْدَةَ فِي جَوَابِهِ: مَا لَكَ فِي الْإِسْلَامِ فَهْمَةٌ غَيْرُهَا، عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَرِدْ بِذَلِكَ الْخَطَأَ فِي الدِّينِ، بَلْ أَرَادَ الزَّلْزَلَةَ فِي الرَّأْيِ وَالتَّوْبِيخِ، وَاسْتِدْلَالُهُ عَلَى صِحَّةِ تَأْوِيلِهِ بِأَنَّ أَبَا عُبَيْدَةَ كَانَ يُجَوِّزُ الْخَطَأَ فِي الدِّينِ عَلَى عُمَرَ بَعْدَ الْإِسْلَامِ، فَلَا يَجُوزُ أَنْ يُرِيدَ بِهَذَا النَّفْيِ / [[ص ١٧٤]] الْخَطَأَ فِي الدِّينِ عَلَى عُمَرَ، وَبِأَنَّ هَذَا الْإِنْكَارَ لَوْ كَانَ لِأَجْلِ فَضْلِ أَبِي بَكْرٍ لَكَانَ عُمَرَ أَعْرَفَ بِذَلِكَ مِنْ أَبِي عُبَيْدَةَ، فَكَيْفَ يَخْفَى عَلَيْهِ مِنْهُ مَا يَظْهَرُ لِأَبِي عُبَيْدَةَ؟ قَالَ: (إِنَّمَا أَرَادَ أَبُو عُبَيْدَةَ مَا لِأَبِي بَكْرٍ مِنَ الْمَزِيَّةِ فِي سُكُونِ النَّاسِ إِلَيْهِ، أَوْ مَزِيَّتَهُ فِي الْأَخْبَارِ الْمَأْثُورَةِ فِيهِ نَحْوُ قَوْلِهِ: «إِنْ وَلِيْتُمْ أَبَا بَكْرٍ»، وَقَوْلُهُ: «اقْتَدُوا بِاللَّذِينَ مِنْ بَعْدِي»)، فَبَاطِلٌ لَا شَبَهَةَ فِي تَهَافُتِهِ، لِأَنَّهُ لَيْسَ يَكُونُ فِي الْإِنْكَارِ مَا هُوَ أَبْلَغُ مِنْ قَوْلِ أَبِي عُبَيْدَةَ لِعُمَرَ مَا قَالَهُ لَهُ، وَحَمَلَ ذَلِكَ عَلَى الْخَطَأِ فِي الرَّأْيِ دُونَ الدِّينِ بَاطِلٌ، لِأَنَّ إِضَافَةَ الْفَهْمَةِ إِلَى الْإِسْلَامِ تَدُلُّ عَلَى أَنَّهَا خَطَأٌ فِي الدِّينِ دُونَ التَّوْبِيخِ، وَلِأَنَّ إِطْلَاقَ لَفْظِ الْخَطَأِ فِي عَرَفِ الشَّرْعِ لَا يُحْمَلُ إِلَّا عَلَى الدِّينِ، وَإِنَّمَا يُعَدَّلُ بِهِ إِلَى التَّوْبِيخِ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ لِدَلَالَتِهِ.

فَأَمَّا تَصْحِيحُهُ لِتَأْوِيلِهِ بِأَنَّ أَبَا عُبَيْدَةَ كَانَ يُجَوِّزُ الْخَطَأَ عَلَى عُمَرَ بَعْدَ الْإِسْلَامِ فَطَرِيفٌ، لِأَنَّهُ وَإِنْ كَانَ يُجَوِّزُ ذَلِكَ عَلَيْهِ فَلَيْسَ يَمْتَنَعُ أَنْ يَكُونَ أَبُو عُبَيْدَةَ لَمْ يَظْهَرْ لَهُ مِنْ عُمَرَ خَطَأٌ بَعْدَ الْإِسْلَامِ إِلَّا مَا دَعَا إِلَيْهِ مِنَ الْمُبَايَعَةِ وَإِنْ كَانَ لَا يُجَوِّزُ الْخَطَأَ عَلَيْهِ، فَلَيْسَ فِي تَجْوِيزِ الشَّيْءِ دَلَالَةٌ عَلَى وَقُوعِهِ وَظُهُورِهِ.

وقوله: (إِنَّ عُمَرَ كَانَ أَعْلَمَ بِفَضْلِ أَبِي بَكْرٍ مِنْ أَبِي عُبَيْدَةَ، فَكَذَلِكَ عُمَرَ كَانَ أَعْلَمَ بِمَزِيَّةِ أَبِي بَكْرٍ فِي سُكُونِ النَّاسِ إِلَيْهِ وَالْأَخْبَارِ الْمَأْثُورَةِ فِيهِ مِنْ أَبِي عُبَيْدَةَ)، فَكَيْفَ جَازَ أَنْ يَقُولَ مَا قَالَهُ فَلَيْسَ لَهُ فِي هَذَا الْبَابِ إِلَّا مِثْلُ مَا عَلَيْهِ؟ لِأَنَّهُ إِنْ جَازَ لَهُ أَنْ يَدَّعِي أَنَّ مَزِيَّةَ أَبِي بَكْرٍ فِيهَا بَيْنَهُ مِنَ السُّكُونِ وَغَيْرِهِ وَخَفِيَتْ عَلَى عُمَرَ جَازَ لِخَصْمِهِ أَنْ يَدَّعِي أَنَّ مَزِيَّتَهُ فِي الْفَضْلِ خَفِيَتْ عَلَى عُمَرَ، وَإِنْ قَالَ: إِنْ ذَلِكَ لَمْ يَخْفَ عَلَيْهِ، وَإِنَّمَا عَرَضَ الْبَيْعَةَ عَلَى أَبِي بَكْرٍ / [[ص ١٧٥]] عُبَيْدَةَ لَوَجْهِهِ مِنَ الْوُجُوهِ، قِيلَ لَهُ: فَأَجْزَ أَنْ يَكُونَ عَالِمًا بِالْفَضْلِ وَالْمَزِيَّةِ مَعًا، وَإِنَّمَا عَرَضَ الْبَيْعَةَ لِلْوَجْهِ الَّذِي نَذَرَهُ.

فَأَمَّا ارْتِضَاؤُهُ فِي عِلَّةِ تَقْدِيمِ أَبِي بَكْرٍ لِلْإِمَامَةِ مَبَادِرَةَ إِطْفَاءِ الْفِتْنَةِ الْمُتَخَوِّفَةِ عَقِيبَ مَوْتِ الرَّسُولِ ﷺ لَمَا كَانَ مِنَ الْأَنْصَارِ،

/ [[ص ١٧٨]] الإمام فيُخاف من تأخير العقد وإرجائه إلى أن يحضر الفاضل البعيد الدار من فتنة واضطراب، أو يكون في الفاضل صوارف ليست مثلها في المفضول كالعجلة والحدة، والبخل الشديد، وما أشبه ذلك.

يقال له: إن من كان ناقص العلم والسياسة أو مفقود الشجاعة أو معروفاً بالحدة والعجلة والبخل الشديد، فليس الأفضل بالإطلاق، وإنها أوجبنا الإمامة لمن كان أفضل في كلّ الخلال المراعاة في باب الإمامة، فمن كان أفضل في شيء ومفضولاً في غيره لم يكن الأفضل بالإطلاق.

فإذا قال لنا قائل: أفرأيتم لو اتفق أن يكون الأفضل في العبادة والثواب ناقصاً في العلم والسياسة، ويكون الأفضل في السياسة والعلم مفضولاً في الثواب والعبادة، من الذي ينصب إماماً منها؟

قلنا: متى 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 كلّ ذلك، وينصب الفاضل في السياسة المفضول في الثواب والعبادة إماماً لمن كان أيضاً دونه في كلّ ذلك، ولا يُقدّم المفضول على الفاضل فيها كان أفضل منه فيه، وليس يُنكر ما ذكرناه، لأنّ اختصاص ولاية الإمام بفريق دون فريق من طريق العقل جائز، ولا يمتنع أيضاً لو اتفق ما ذكره أن يُجعل الفاضل في العبادة إماماً للمفضول فيها، والفاضل في السياسة إماماً للمفضول، وهذا أيضاً غير منكر.

فأمّا ظهور الفضل عند العامة والخاصة فليس بعلة توجب تقديم / [[ص ١٧٩]] المفضول على الفاضل، لأنّ ذلك لو جاز أن يكون علة لجاز أن يُقدّم من كان قليل العلم نزر المعرفة بالأحكام إلّا أن حاله منتشرة عند العامة على الأفضل في العلم المبرز في العلم بالأحكام، فلمّا كان لا اعتبار بما عند العامة وما يظهر لهم في باب العلم لم يكن أيضاً بما عندهم اعتبار في باب الفضل، وهذا إننا يصحّ أن يراعيه ويجعله علة من يذهب إلى أنّ نصب الإمام باختيار الأمة، فتعتبر في صفاته ما يظهر لها، فأمّا على المذهب الصحيح الذي دللنا فيما تقدّم عليه من أنّ الإمامة لا تكون إلّا بنصّ الله تعالى فلا يجب اعتبار ذلك.

فأمّا الاستئامة والسكون والانقياد للمفضول والانحراف عن

ثمّ يقال لصاحب الكتاب: إذا جاز أن يحمل خوف الفتنة على تأخير المقدّم وتقديم المؤخّر في باب الفضل، فألا جاز أن يحمل خوف الفتنة على العقد للفاقد، أو لمن لا علم له جملةً ولا فضل، أو لمن هو في أدنى طبقات العلم والفضل، فلا يكون أفضل ولا كالأفضل؟

فإن قال: لأنّ كونه أفضل ليس من الشرائط الواجبة التي لا بدّ منها، وإنها هو كالترجيح، وكونه عدلاً من الشروط الواجبة كذلك كونه ذا حظّ من العلم.

قيل له: هذا اقتراح لا فرق بينك وبين من عكسه، وقال: إنّ الفضل هو الذي لا بدّ منه، وإنّ العدالة هي التي تجري مجرى الترجيح.

/ [[ص ١٧٧]] وبعد، فأجز على موجب هذا الفرق أن يُعقد في حال الضرورة لمن هو خالٍ من العلم جملةً وإن كان عدلاً.

فإن قال: فكأنكم بطعنكم على الوجه الذي اخترناه في علة تقديم أبي بكر مصوّبون لمن اعتلّ في تقديمه بأنّه كان أفضلهم من حيث لم يكن بأعزهم عشيرةً ولا بأكثرهم مالاً.

قلنا: أليس يجب من حيث طعننا على بعض العلل أن نكون مصوّبين لغيرها، وكلّ ما حكيت من التعليل فاسد عندنا، لأنّه مبنيّ على أنّ الاختيار كان صواباً صحيحاً، وإنها الخلاف في علة تقديم المفضول على الفاضل، ونحن إن لا نقول بصحة ذلك الاختيار وصوابه فنحتاج إلى ذكر علته، وعندنا أنّه كان فاسداً وإننا حمل قوماً عليه الحميّة والعصيّة، وانقاد آخرون للشبهة، وأمسك الباقر للتقيّة، فلا معنى للكلام في طلب العلل، وهذا المعنى قد مضى فيه كلام كثير، وسيأتي فيه كلام آخر عند الحاجة إليه بعون الله تعالى.

ثمّ ذكر صاحب الكتاب الخلال التي تقدّم المفضول على الفاضل لأجلها في كلام طويل جملته أنّه عدّ 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 زمنياً أو شديد الجبن والجزع، أو يكون الأفضل من غير قریش، أو يكون المفضول مشتهر الفضل عند العامة والخاصة والأفضل خفيّ الفضل، أو يُعرف من انقياد الناس للمفضول وسكونهم إليه واستئامتهم إلى ولايته ما لا يُعرف في الفاضل، أو يكون المفضول في البلد الذي مات فيه

/ [[ص ١٨١]] يقال له: السؤال لازم، ولم يجب عنه بشيء مقنع، والذي يؤكده أن كل شيء جعل مانعاً من العقد للإمام ابتداءً، فهو متى عرض بعد العقد صار سبباً للفسخ وتغيرت الإمامة، ألا ترى أن العدالة لما أن كانت مطلوبة، وكان الفسق مانعاً من العقد ابتداءً، فكذلك لو ظهر الفسق بعد العقد وتغيرت العدالة كان ذلك يوجب الفسخ، وكذلك العلم المخصوص لما كان فاقده مانعاً من ابتداء العقد منع أيضاً لو قدرنا أن الخروج عن العلم يعرض في المستقبل إما بنسيان أو غيره، وسائر الشروط المراعاة ابتداءً هي مراعاة مع الاستمرار، فكيف خرج الفضل في هذه القضية عن سائر الصفات؟ والذي ذكره من العلة في النكاح لا ينفعه شيئاً، لأننا لم نقل: كل أمر منع في كل عقد ابتداءً منع عارضاً، وإنما خصصنا بذلك الإمامة دون غيرها.

وأما ادعائه الإجماع على أن عقد الإمامة لا ينقض بذلك فباطل، لأننا خارجون عن هذا الإجماع، وعندنا أن الإمامة لو كانت بالاختيار وكان الفضل فيها مراعى ابتداءً لوجب أن يكون مراعى في المستقبل، ويجب أن تنقض إمامة من صار مفضولاً كما يمنع من العقد للمفضول.

فأما ما حكاه عن أبي علي في الإمامة إذا كُفَّ بصره، فإن كان أبو علي ممن يقول: إن كُفَّ البصر مانع من العقد في الابتداء، فيجب أن ينقض به متى عرض في الإمامة، وهو مناقض متى لم يلتزم ذلك، والحجة ما اعتبرناه في أن المانع من العقد ابتداءً يمنع منه ثانياً، وإن لم يكن يقول ذلك فلا معنى للاحتجاج بقوله.

ثم قال صاحب الكتاب: (فإن قيل: لو قُطِعَ بالنص على فضل الواحد أكان يجوز العدول عنه إلى غيره؟ قيل له: قد يجوز ذلك، لأن الذي / [[ص ١٨٢]] يُعتبر في هذا الباب هو الفضل في الظاهر دون الباطن، فإذا قوي الظن بالأمارات أن غيره مثله أو أفضل منه لم يمنع أن يُقدّم عليه، وذلك بمنزلة أن يُسمع من الرسول ﷺ وصفه الرجل أنه قرشي، فلا يجب أن لا يُقدّم غيره عليه، وإن لم يثبت النسب قطعاً، وعلى هذا الوجه يجوز أن يكون من لا يُقطع على فضله أفضل منه، وإنما كان يجب ما سأل عنه لو كان الفضل المطلوب هو المتيقن...).

يقال له: لا شبهة في أن الفضل المقطوع عليه أولى أن يُقدّم صاحبه من الفضل المظنون، وإنما يعتبر الفضل في الظاهر دون الباطن من يعتبره في هذا الباب من حيث لم يكن له إلى الباطن

الفاضل والنفور عن ولايته، فليس يجوز أن يكون علة في تقديم المفضول وتأخير الفاضل، لأن الاستقامة والسكون إذا كانا إلى من لم تتكامل صفاته، أو من كان غيره أحق منه وأولى بالتقديم لم يكن بهما اعتبار، ألا ترى أن الناس لو سكنوا إلى الفاسق ومن لا علم عنده بشيء من الأحكام، ونفروا عن العدل العالم بالأحكام لم يكن ذلك علة في تقديم الفاسق الجاهل وتأخير العدل العالم؟ على أن صاحب الكتاب كأنه ناقض لهذا الموضع بقوله بعد هذا الفصل: (ولذلك قال شيخنا أبو علي: إن نفور الناس عن أمير المؤمنين ﷺ لما كان منه من قتل الأقراب لا يُعدُّ علة بها يُقدّم الغير عليه، لأن ذلك من عظيم مناقبه في الدين، وأقوى ما يدل على شدته في ذات الله تعالى)، قال: (وعلى هذا الوجه جمل ما دُكر من فظاظة عمر وحدثه، لأن ذلك كان في ذات الله تعالى وفي دينه، فما حل هذا المحل لا يجوز تقديم / [[ص ١٨٠]] المفضول على الفاضل)، وهذا كما ترى كلام من لا يراعي أسباب النفار والسكون، ويعتبر بما كان له سبب مؤثر في حال من يختار للإمامة، ولا يعتبر ما لم يكن مؤثراً في حاله، بل كان ما أوجب النفار عنه رافعاً لمنزلته، ومقدماً لرتبته.

فأما كون المفضول في البلد الذي مات فيه الإمام وبعد دار الفاضل وخوف الفتنة من تأخير العقد، فإنها يصح له أيضاً أن يكون سبباً عند من جعل الإمامة بالاختيار، وذلك فاسد. على أنه يوجب أن يُعقد للفاسق والخالي من كل علوم الدين إذا كان في البلد الذي تُوفي فيه الإمام وخيفت الفتنة من تأخير العقد، وهذا مما لا فضل فيه.

ثم قال صاحب الكتاب: (فإن قيل: إن كان الأفضل أولى بالإمامة فيجب بعد العقد للإمام الذي هو الأفضل إذا صار غيره أفضل منه أن يُعقد له ويُنقض عقد الأول)، ثم قال: (قيل له: لا يمتنع في هذا الشرط أن يُعتبر في الأول على بعض الوجوه، ولا يُعتبر بعد ذلك، لأن كثيراً من الأحكام قد تعرض ولا يمنع من صحة العقد وإن كان في الابتداء يمنع منه، كالعلة التي تطرأ على النكاح فلا تمنع من صحته وإن منعت في الابتداء، إلى غير ذلك، فهو موقوف على الدلالة، وقد ثبت بالدليل أن عقد الإمام لا ينقض بذلك، وهو الإجماع، على أن شيخنا أبا علي قد ذكر فيما أظن أن الإمام إذا كُفَّ بصره لا يُفسخ إمامته وإنما ينوب عنه غيره وهو على جملة الإمامة، فلم يُنقض عقد الإمامة هذه الخلة، وهو في باب المنع أقوى من كون المفضول مفضولاً...).

ويمكن نصرة هذه الطريقة بأن يقال: إذا ثبت وجوب كون الإمام أقوى حالاً في عدالته وأفعاله الشرعية من جميع رعيته، وإننا لو اخترنا رئيساً على قوم لما اخترنا إلا من هو أفضل ظاهراً من رعيته، ولو كان سبيل لنا إلى العلم بالتفاضل في الثواب لما اخترنا إلا من هو أكثر ثواباً، فإنَّ الفضل الممكن التوصل إليه مراعى فيمن يُنصب رئيساً. وحيث لم يمكن العلم، عدلنا إلى الظن.

وإذا كان الله تعالى هو المتوَّي لاختيار الإمام، والنص على عينه، وهو عالم من البواطن وكثرة الثواب وقتلته، ممَّا لا يصحُّ أن يعلمه سواه، وجب فيما يجب أن يظنَّه من كثرة الثواب أن يكون عالماً. وهذا يقتضي فضل الرئيس في الثواب قطعاً.

وهذه الجملة تقتضي أن يكون العلم بوجوب النص على الإمام متقدماً للعلم بكونه أكثر الأمة ثواباً، وأن لا يُستدلَّ بوجوب فضله في الثواب على وجوب النص عليه على ما نصرناه في (الشافى).

ومن قوي ما يُعتمد عليه في الإمام ذهب إلى وجوب كونه أكثر ثواباً من رعيته، فالقول بوجوب عصمته وتجويز كونه مفضولاً في الثواب خارج عن الإجماع، وكلُّ قول يمنع الإجماع منه فهو باطل.

وهذه الطريقة راجعة إلى مجرد العقل، وإن كانت مبنية على أن الإجماع حق، لأننا نعلم بالعقل أن الزمان لا يجوز انفكاكه من رئيس معصوم، فإجماع أهل كلِّ زمان لا بدَّ من كونه صواباً وحبَّة، لأنَّ المعصوم في جملة.

وممَّا يمكن أن يُستدلَّ به على أنه لا بدَّ من أن يكون الإمام أكثر الأمة ثواباً أنه قد ثبت كونه حبَّة في الشرع، وأنَّ الشرع ربَّما جرى فيه ما لا مرجع إلا إلى قول الإمام في بيانه، فجرى مجرى الرسول (عليه الصلاة والسلام)، فكما أوجبنا / [[ص ٤٣٦]] نحن ومخالفونا في الرسول ﷺ أن يكون أفضل من أمته [في الثواب لأجل التنفير وكونه حبَّة فيما يُعلم من جهته، فالواجب في الإمام مثل ذلك.

والقوم يعترفون لنا بأنَّ الإمام متى ثبت كونه حبَّة في الشرع وجب له من الفضل والعصمة ما للرسول، وقد دللنا على وجوب ذلك.

* * *

شرح جمل العلم والعمل / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ١٩٤]] مسألة: قال السيّد المرتضى رحمته الله: وواجب فيه

سبيل ولا عليه دليل، لأنَّ الظنَّ إنَّما يكون له حكم ويقوم مقام العلم عند تعدُّر العلم، فأماً مع حصول العلم فلا حكم للظنَّ، ولهذا لو علمنا بخبر الرسول ﷺ عدالة بعض الشهود لكانت شهادته أولى من شهادة من يُظنُّ عدالته ولا يُقطع عليها، وما أظنُّ أحداً يُسوي في هذا الباب بين شهادة المقطوع على عدالته والمظنونة عدالته، ولا يجعل الرجحان والمزية في جهة العلم.

فأمَّا الذي جعله أصلاً من وصف الرسول ﷺ لرجل بأنَّه قرشي فلا يمتنع أن يُقدِّم غيره ممَّن يُظنُّ أنه قرشي، والخلاف في الأمرين واحد، والحبَّة على فساد قوله في الأصل والفرع جميعاً ما ذكرناه.

* * *

الذخيرة في العلم الكلام / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٤٣٠]] وكذلك كونه أفضلهم في الثواب، لأنَّه يبتني على أنه رئيس في جميع الدِّين، وهذا ليس بمجرد العقل.

* * *

[[ص ٤٣٤]] وأمَّا الذي يدلُّ على أن الإمام أفضل الأمة وأكثرها ثواباً فهو يُقرَّب كونه إماماً في جميع الدِّين ورئيساً في الشرع كلِّه، فلا واجب عقلي ولا عبادة شرعية إلا وهو الرئيس فيها، والإمام لدخول ذلك كلِّه في جملة الدِّين، الذي هو إمام في جميعه، وهذا يقتضي أن يكون أفضل من الأمة في هذا كلِّه.

ولا يجوز أن يكون أفضلهم ظاهراً وإن كانوا أكثر ثواباً منه، لأنَّ هذا إنَّما نُجوِّزه إذا لم نقطع على عصمته، وجوِّزنا أن يكون ظاهره بخلاف باطنه. وإذا ثبت عصمته وجب القطع على مساواة الظاهر للباطن وأنه أكثر ثواباً.

وعلى هذه الطريقة اعتمدنا في الكتاب (الشافى).

ويمكن الاعتراض عليها بأنَّ العصمة إنَّما تقتضي أن باطن الإمام كظاهرة في الإخلاص والقربة بأفعاله، وليس يمتنع - وإن كان أكثر فضلاً في ظاهر أفعاله من رعيته، ودلَّت عصمته على مساواة باطنه لظاهرة في أفعاله - أن يكون في جملة رعيته من هو أنقص منه فضلاً في الظاهر منه، وإن كان أكثر ثواباً، كأن يكون مثلاً أقلَّ 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 يكثُر ويقلُّ بحسب الوجوه التي يقع عليها دون كثرة عدد الأفعال.

/ [[ص ١٩٩]] وإذا ثبت قبح تقديم المفضول على الفاضل بما ذكرناه، فبما نعلم به ذلك وبمثله وبقریب منه نعلم قبح تقديمه عليه إذا كان مساوياً له في الفضل. فالطريقة واحدة.

* * *

الكافي في الفقه / أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧ هـ):

/ [[ص ٨٧]] ولا بدّ من كونه أفضل الرعيّة، لكونه رئيساً لهم في جميع الأشياء، وحصول العلم الأوّل بقبح تقديم المفضول على الفاضل فيما هو أفضل منه فيه.

وأيضاً فالمعلوم وجوب تعظيم الرئيس على كافة الرعيّة على وجه لا يستحقّه أحد منهم عليه ولا بعض على بعض، لكونه مفترض الطاعة عليهم، والتعظيم كاشف عن استحقاق الثواب، وإذا علمنا استحقاقه منه أعلى المراتب علمنا كونه أكثرهم ثواباً، وهذا معنى قولنا: أفضل.

إن قيل: إذا كان فرض الطاعة عندكم كيفية لشكر نعمة، فما هي نعمة الرئيس التي لها وجبت طاعته؟ وما وجه تعظيمه في الغاية، والتعظيم لا يحسن الابتداء به؟

قيل: الشكر وإن اقتضى في بعض النعم طاعة فقد يجب الطاعة لا من هذا الوجه، بأن يكون المطاع مبيّناً لمصالح ومفاسد لا تتم إلا بطاعته أو رئيساً مستصلاً بها الرعيّة لا يتم صلاحهم إلا بطاعته، فيجب الطاعة هاهنا في حق صلاح المطيع وانتفاء مفاسده وإن لم يتقدّم له نعمة تقتضي ذلك.

على أنّ الرئيس يتحمّل من كُلفه النظر في مصالح الرعيّة ومعارضهم من ذلك لما يوجب شكره المقتضي تعظيمه، تعظيماً أو جوب طاعته.

/ [[ص ٨٨]] فأما تعظيمه فكاشف عن استحقاقه من الثواب ما لا يستحقّه أحد من رعيّته حسب ما قدّمناه، وذلك يقتضي ثبوت طاعات للرئيس، استحقّق بها ذلك لما قبل النسيبة أو بها إذا كان تكلفه بأعباء الرئاسة وصبره على تحمّل مشاقّها من أعظم الطاعات.

* * *

تمهيد الأصول / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):

/ [[ص ٥٢٤]] وأما الكلام في كونه أفضل، في موضعين: أحدهما: يجب أن يكون أفضل ثواباً من كلّ واحد من رعيّته، ولا يجوز أن يكون فيهم من هو أكثر ثواباً منه ولا مساوياً له في

أن يكون أفضل من رعيّته وأعلم، لقبح تقديم المفضول على الفاضل فيما كان أفضل منه فيه في العقول.

/ [[ص ١٩٥]] شرح ذلك: الإمام يجب أن يكون أفضل من رعيّته وأعلم فيما كان مقدّماً فيه.

ويدلّ على ذلك: أنّا قد علمنا ضرورة أنّه لا يحسن أن يتقدّم من لا يحسن مسائل قليلة في الفقه ويرأس على مثل أبي حنيفة والشافعي، ولا أن يُقدّم من يحسن مثل كتابة البقّالين والخبّازين / [[ص ١٩٦]] فيجعل رئيساً على مثل ابن مقلة وابن البوّاب، ومتى فعل ذلك علم قبحه ضرورة ونُسب فاعله إلى السفه. ولا وجه لقبح ذلك إلا أنّه تقديم للمفضول على الفاضل.

وإذا كان الإمام مقدّماً على رعيّته في جميع الأمور، وجب أن يكون أفضل منهم وإلا كان تقديمه قبيحاً.

ولا يلزم على ذلك قبح تقديم الأمراء والقضاة والقول بوجوب كونهم أفضل. لأنّنا نقول فيمن ذكره مثل القول في الإمام، لأنّه يقبح أن يؤمّر بعض الأمراء أو يؤلّى بعض القضاة على من هو أعلم بالقضاء / [[ص ١٩٧]] وأعلم منه بسياسة الإمارة.

ولا يلزم أيضاً أن لا يُقدّم الفاضل على من كان أفضل منه فيما لم يُقدّم عليه فيه، لأنّ ذلك جائز. ألا ترى أنّه يجوز ويحسن أن يؤلّى الإمارة وتدير الحرب من كان عالماً بهما ويقوم بسياستهما على من لا يحسن ذلك، وإن كان من لم يحسن ما قلناه أعلم منه بالقضاء والأحكام، لأنّه لم يُقدّم عليه فيه؟

وعلى هذا يُحمّل ما لا يزالون يسألوننا عنه من تقديم النبي ﷺ عمرو بن العاص على كثير من فضلاء الصحابة في / [[ص ١٩٨]] بعض الغزوات، لأنّه ﷺ قدّمه في الحرب وسياستها لا غير. وهو أنّه كان أعلم من القوم بتدبير الحرب لما كان فيه من المكر والخديعة.

وهذه الدلالة إنّما تدلّ على أنّ الإمام يجب أن يكون أفضل من رعيّته في الظاهر، فأما كونه أكثر ثواباً فإنّنا نعلمه بكونه معصوماً، بأن نُعلّل ما قلناه بأن نقول: إنّما يقبح تقديم المفضول على الفاضل في الظاهر، لأنّه تقديم له عليه لا غير، لأنّ قبح ذلك نعلم وإن لم نعلم أمراً آخر.

وإذا ثبت أنّ العلة ما ذكرناه وثبت أيضاً أنّ الإمام متقدّم في جميع أصول الدّين بالإجماع، وجب أن يكون أفضل منهم فيه وإلا انتقضت العلة.

الثواب. والآخر: أنه يجب أن يكون أفضل منهم في الظاهر فيما هو مقدّم عليهم فيه.

[في أن الإمام أفضل الأمة ثواباً]:

والذي يدلُّ على الأوّل هو أنه إذا ثبت أنه لا بدّ أن يكون معصوماً، فكلُّ من قال من شرط الإمام كونه معصوماً قال هو أكثرهم ثواباً، ولا أحد من الأمة فرّق بين المسألتين.

وليس لأحد أن يقول: إن هذا مبنيٌّ على الإجماع، وصحّة الإجماع طريقه السمع، وكلامنا في مجرد العقل.

وذلك؛ أن عندنا أن الإجماع طريقٌ كونه حجّة العقل؛ من حيث دللنا على أن الزمان لا يخلو من معصوم، ولا يحتاج مع ذلك إلى السمع، فثبت بذلك ما قلناه.

ويدلُّ أيضاً على أن الإمام يجب أن يكون أكثرهم ثواباً أنه قد ثبت أنه يستحقُّ من التعظيم ما لا يستحقُّه أحد من رعيّته، وهذا التعظيم لا يجوز أن يكون إلا مستحقاً؛ لأنه لو كان تفضلاً لحسن فعله بالأطفال والبهائم، وقد علمنا خلاف ذلك.

ونريد بالتعظيم ما ينطوي عليه له، من فرض الطاعة ووجوب الانتهاء إلى أمره ونهيه واعتقاد كونه على منزلة رفيعة، وهذا لا يدانيه أحد من رعيّته فيه، مع أننا متعبّدون بتعظيم بعضنا لبعض. ألا / [[ص ٥٢٥]] ترى أننا نُعظّم من كان متوفراً على فعل جميع الواجبات والامتناع من المقيّحات أكثر ممّا نُعظّم من يفعل أقلّ من ذلك؟ وكذلك من يفعل كثيراً من النوافل نُعظّمه أكثر من تعظيمنا من لا يفعل شيئاً منها. ولا أحد من رعيّة الإمام إلا وهو متعبّد بتعظيم الإمام وتبجيله على جميع رعيّته وعلى نفسه، ولا يجوز أن يكون فيهم من هو أفضل منه. والإمام أيضاً متعبّد بتعظيم رعيّته، كلُّ واحدٍ منهم على قدر منزلته، ولا يجوز أن يكون في رعيّته من يساويه أو يفرضه ومع هذا لا يُعظّمه على نفسه.

وإذا ثبت لنا تعظيمه بهذا الضرب من التعظيم، وقد علمنا أنه معصوم، علمنا أن باطنه كظاهرة، وأنّ التعظيم منبئ عن استحقات ثواب لا يستحقُّه أحدٌ من رعيّته.

وليس لأحد أن يقول: هذا لا يتمُّ إلا بعد ثبوت عصمته، وثبوتها كافٍ في باب الدلالة على كونه أفضل، ولا يحتاج معها إلى هذه الطريقة.

وذلك؛ أن حصول العصمة لا يدلُّ على أن صاحبها أكثر ثواباً

من غيره، بل لا يمتنع أن يكون من ليس بمعصوم أكثر ثواباً ممن هو معصوم؛ لأنّ كثرة الثواب ليس بصورة الأفعال وكثرتها، بل بالوجوه التي تقع عليها، فلا بدّ في اعتبار كثرة الثواب من طريق آخر.

ولا يلزم على هذا أن يكون الأمراء والحكّام أكثر ثواباً من رعاياهم لمثل ما قلناه.

وذلك؛ أن الذي نقوله: إن الأمراء والحكّام وكلّ من له ولاية على غيره فلا بدّ أن يكون أفضل منه في الظاهر فيما هو أمير فيه، ولم تثبت فيهم العصمة، فيعلم بها أن تعظيم الرعيّة لهم مقطوع على كونه مستحقاً منبئاً عن الثواب، ولو ثبت لنا عصمتهم لقلنا: إنهم أكثر ثواباً من رعاياهم، فبان الفصل بينهما.

ويدلُّ أيضاً على ذلك؛ أننا قد دللنا على أن الإمام حجّة في الشرع، فوجب لذلك أن يكون أكثر ثواباً، كالنبيّ (عليه وآله السلام) لمّا كان حجّة في الشرع وجب أن يكون أكثر ثواباً، ولم يجز أن يكون في أمته من هو مثله في الثواب، وكذلك الإمام سواء.

[في أن الإمام أفضل الأمة في الظاهر]:

وأما الكلام في أنه يجب أن يكون أفضل منهم في الظاهر فهو ما علمنا ضرورةً من قبح تقديم / [[ص ٥٢٦]] المفضول على الفاضل فيما هو أفضل منه فيه. ألا ترى أنه يقبح أن يجعل رئيساً من يكتب مثل خطوط الصبيان على ابن مقلّة وابن البوّاب، ويجعله حاكماً عليهما في ذلك وإماماً لهما فيه، أو يجعل المبتدئ في الفقه رئيساً على مثل أبي حنيفة والشافعي؟ والعلم بذلك ضروريٌّ لا يحسن من أحد المنازعة فيه.

وإذا ثبت أنه يجب أن يكون أفضل منه في الظاهر عالماً قبح ذلك، فلم نجد لذلك علّة غير أنه تقديم المفضول على الفاضل فيما هو أفضل فيه منه؛ بدلالة أن عند العلم بذلك نعلم قبحه، وعند ارتفاعه يرتفع العلم بقبحه، فعلمنا أن العلّة ما قلناه.

وإذا كان القديم تعالى هو الذي ينصب الإمام فيجب أن يكون في باطنه أفضل وأكثر ثواباً، كما أننا إذا نصبناه يجب أن يكون أفضل في الظاهر؛ من حيث إنّه لا طريق لنا إلى العلم بالبواطن.

وليس لأحد أن يقول: هذا لا يتمُّ لكم إلا بعد أن تبوّه على أنّه تعالى هو الناصب له، ومعلوم / [[ص ٥٢٧]] أنّكم أبدأ تستدلّون بكونه أكثر ثواباً على أنه يجب أن يكون منصوباً عليه.

الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد/ الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):

[[ص ٣٠٧]] الأفضلية:

ويجب أن يكون أفضل من كلّ واحد من رعيته في كونه أكثر ثواباً عند الله وفي الفضل الظاهر.

فالذي يدلُّ على كونه أكثر ثواباً ما بيّناه من وجوب عصمته، / [[ص ٣٠٨]] (وإذا ثبتت عصمته) فكلُّ من أوجب له العصمة قطع على أنّه أكثر ثواباً، لأنّ أحداً لا يُفرّق بين المسألتين.

وأيضاً فالإمام يستحقُّ من التعظيم والتبجيل وعلو المنزلة في الدين ما لا يستحقُّه أحد من رعيته. وهذا الضرب من التعظيم لا يجوز أن يكون تفضُّلاً بدلالة أنّه لا يجوز فعله بالبهائم والأطفال، وإذا وجب أن يكون مستحقاً دلّ على أنّه أكثر ثواباً، لأنّ التعظيم ينبئ عنه، فإذا ثبت عصمته على ما قدّمناه قطعنا على حصول هذه المنزلة عند الله من غير شرط بخلاف ما شُرِّط في تعظيم بعضنا لبعض.

وأيضاً فقد دللنا على أنّ الإمام حجّة في الشرع فوجب أن يكون أكثر رعيته ثواباً كالنبيّ ﷺ، فإنّه إنّما وجب ذلك فيه لكونه حجّة في الشرع.

والذي يدلُّ على أنّه يجب أن يكون أفضل في الظاهر ما نعلمه / [[ص ٣٠٩]] ضرورةً من قبح تقديم المفضول على الفاضل، ألا ترى أنّه يقبح من ملك حكيم أن يجعل رئيساً في الخطأ على مثل ابن مقلة ونظرائه من يكتب خطوط الصبيان والبقالين، ويجعل رئيساً في الفقه على مثل أبي حنيفة والشافعي وغيرهما؟ والعلم بقبح ذلك ضروري لا يختلف العقلاء فيه، ولا علة لذلك إلا أنّه تقديم المفضول على الفاضل فيما كان أفضل منه، وإذا كان الله تعالى هو الناصب للإمام يجب أن لا ينصب إلا من هو أفضل في ظننا وعلمنا.

وإنما قلنا: يجب أن يكون أفضل فيما هو إمام فيه، لأنّه يجوز أن يكون في رعيته من هو أفضل منه فيما ليس هو إمام فيه، ككثير من الصنائع وغير ذلك، والمعتبر كونه أفضل فيما هو إمام فيه. وبذلك نجيب من قال: إنّ النبيّ ﷺ قدّم عمرو بن العاص على فضلاء الصحابة، وقدّم زيدا على جعفر، وهو أفضل منه، وقدّم خالداً أيضاً على جعفر. وذلك أنّ كلّ هؤلاء إنّما قدّموا في سياسة الحرب وتدابير الجيوش، وهم في ذلك أفضل ممّن قدّموا عليه، وإن كانوا أولئك أفضل في خصال أخر دينية أو دنيوية، فسقط الاعتراض.

وذلك؛ أنّا إذا اعتبرنا هذه الطريقة لا نعتبر وجوب كونه منصوباً عليه بكثرة الثواب، بل نعتبر بكونه منصوباً من حيث كان معصوماً، فإذا ثبت لنا ذلك بنينا عليه الكلام في الثواب.

فإن قيل: لو اتّفق أن يكون الأفضل في الثواب ناقصاً في العلم والسياسة، والأفضل في السياسة والعلم مفضولاً في الثواب والعبادة، من الذي ينصب إماماً؟

قلنا: متى كان الأمر على ذلك وجب أن يكون الفاضل في العبادة والناقص في السياسة إماماً لمن كان دونه في جميع ذلك، والمفضول في الثواب والعبادة إماماً لمن كان أيضاً دونه في كلّ ذلك، ولا يُقدّم المفضول على الفاضل فيما كان أفضل منه فيه، وذلك يُجوّزه العقل، غير أنّا قد علمنا بالسمع خلافه؛ من حيث علمنا أنّ الإمام واحد بالإجماع، وعلمنا بالعقل أنّه لا بدّ أن يكون أكثر ثواباً من رعيته، فعلمنا بذلك أنّ ما قالوه لا يتفق.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز تقديم المفضول على الفاضل، إذا كان في الفاضل علة تمنع من تقديمه؟

قلنا: إذا ثبت بما قدّمنا أنّ تقديم المفضول على الفاضل وجه قبح، فلا يجوز أن يتغيّر ذلك إلى الحسن في حال من الأحوال مع ثبوت وجه القبح فيه، كما أنّ الظلم لِمّا ثبت أنّه وجه قبح لم يجز أن يصير حسناً، بأن يكون فيه لطف ومصلحة، ولو جاز ذلك لجاز تقديم الفاسق المنهمك إذا كان في العدل علة، ولا محيص من ذلك إلا بما قلناه.

وليس لأحد أن يقول: إنّ السمع ورد بخلاف ذلك؛ لأنّ النبيّ ﷺ قدّم عمرو / [[ص ٥٢٨]] بن العاص وخالد بن الوليد على أبي بكر وعمر، وقدّم زيد بن حارثة على جعفر بن أبي طالب، وهؤلاء أفضل ممّن قدّم عليهم.

وذلك؛ أنّه لا يمتنع أن يكون عمرو بن العاص وخالد بن الوليد أفضل من المذكورين في العلم بالسياسة وتدابير الحرب، وإنّما قدّموا في ذلك لا غير، وأمّا زيد بن حارثة فالوجه فيه أيضاً / [[ص ٥٢٩]] مثل ذلك. وقد روي أنّ جعفرًا ﷺ كان المقدم أولاً، فعلى هذا يسقط السؤال. ولو سلّمناه كان الجواب ما قلناه.

ثمّ يقال للمعتزلة: إذا جاز تقديم المفضول على الفاضل لعلّة مانعة هلاً جاز تقديم الكافر على المؤمن، والفاسق على العدل لمثل ذلك؟ فإن ارتكبوا ذلك تركوا مذهبهم، وإن راموا الفرق لا يجدونه.

وأفعاله، والانطواء له على منزلة عظيمة لا ننطوي لغيره عليها. وهذه نهاية ما يُعقل من وجوه التعظييات.

فإن قيل: ولم لا يجوز أن يكون في رعيته من هو أكثر ثواباً من الإمام، وإن لم يجب علينا أن نُعظمه، بل الله تعالى يتولى تعظيمه أو بعض الملائكة؟ وإنما قلنا ذلك لأن هذا التعظيم هو ضرب من الثواب. وإنما قدّم الله تعالى في الدنيا شيئاً منه لضرب من المصلحة، فيجوز أن يكون في جملتهم من لا تقتضي المصلحة تقديم تعظيمه في الدنيا، وإن كان مستحقاً له.

/ [[ص ٢١٢]] قيل له: لا يجوز ذلك، لأنّه قد ثبت أنّا متعبّدون بتعظيم بعضنا لبعض، ولا أحد من المكلفين إلّا وقد تُعبّد بتعظيمه على قدر ما يستحقّه. ألا ترى أنّ تعظيمنا لمن يُصلي الصلوات الكثيرة من الفرائض، ويقوم بجميع الواجبات، ويضيف إليها كثيراً من النوافل أكثر ممّن لا يفعل إلّا ما وجب عليه، وإن كانا جميعاً معظّمين؟ ولأجل ذلك تفاضل منازل المؤمنين في تعظيياتهم على ما يفعلونه من الأفعال. وإذا ثبت ذلك لم يجوز أن يكون في جملة المكلفين من يستحقّ التعظيم الزائد على تعظيم الإمام، ومع ذلك لا يفعل به.

وأيضاً قد ثبت أنّه لا أحد من رعيّة الإمام إلّا وهو متعبّد بتعظيم الإمام، والإمام أيضاً متعبّد بتعظيم رعيته على قدر منازلهم، ولا يجوز في الحكمة أن يُعظّم أحدنا غيره تعظيماً، ويستحقّ على المعظّم أضعاف ذلك التعظيم، ومع ذلك لا يفعل به.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون التعظيم مشروطاً غير مطلق؟ بأن يكون الإمام يستحقّ من الثواب قدر ما يُنبئ عنه هذا التعظيم، كما أنّ تعظيم بعضنا لبعض مشروط بذلك، فمن أين لكم أن هذا شرط فيه لا بدّ من حصوله؟

قيل له: إذا ثبت لنا أنّ هذا التعظيم لا بدّ أن يكون منبئاً عن كثرة الثواب، فنحن نعلم ثبوته بدلالة عصمة الإمام، لأنّه إذا ثبت أنّه لا بدّ أن يكون معصوماً قطعنا على أنّ ما أنبأ عنه هذا التعظيم لا بدّ أن يكون حاصلاً له، وليس كذلك تعظيم بعضنا لبعض، لأنّه لا طريق لنا إلى بواطن غيرنا، فيكون تعظيماً له مطلقاً، فاحتجنا إلى شرط لا يحتاج في الإمام إليه.

فإن قيل: فإذا لا تتمّ دلالة التعظيم في كونها دالة على كثرة الثواب / [[ص ٢١٣]] إلّا بثبوت العصمة، ولو ثبتت لكم العصمة لاستغنيتم بها عن طريقة التعظيم.

/ [[ص ٣١٠]] ولا يجوز تقديم المفضول على الفاضل لعلّة وعارض، لأنّ تقديمه عليه وجه قبح، ومع حصول وجه القبح لا يحسن ذلك كما لا يحسن الظلم، وإنّ عرض فيه وجه من وجوه الحسن ككونه نفعاً للغير، لأنّ مع كونه ظلماً وهو وجه القبح لا يحسن على حال، ولو جاز أن يحسن ذلك لجاز أن يحسن تقديم الفاسق المتهتّك على أهل الستر والصلاح، وتقديم الكافر على المؤمن بمثل ما قالوه، وذلك باطل.

* * *

تلخيص الشافي (ج ١) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):
/ [[ص ٢٠٧]] فصل: في أنّ الإمام لا بدّ أن يكون أفضل من كلّ واحدٍ من رعيته:
/ [[ص ٢٠٩]] الكلام في كون الإمام أفضل من كلّ واحدٍ من رعيته ينقسم قسمين:
أحدهما: يجب أن يكون أفضل منهم بمعنى أنّه أكثر ثواباً عند الله تعالى.

والقسم الآخر: أنّه يجب أن يكون أفضل منهم في الظاهر في جميع ما هو إمام فيه.

فالقسم الأوّل يجب أولاً البداية به، ثمّ تعقّبه بالقسم الآخر. ونحن نفعل ذلك بمشيئته وعونه.

أمّا الذي يدلّ على القسم الأوّل وهو أنّ الإمام يجب أن يكون أكثر ثواباً عند الله: ما قد ثبت من أنّه يستحقّ من التعظيم والتبجيل ما لا يستحقّه أحد من رعيته. وإذا ثبت ذلك وجب أن يكون ذلك منبئاً عن أنّه أكثر ثواباً عند الله، لأنّه لا يجوز أن يكون تفضلاً مبتدأً به، ولا بدّ من كونه مستحقاً. / [[ص ٢١١]] يدلّ على ذلك أنّه لا يجوز فعله بالأطفال ونواقص العقول، فلو كان متفضلاً به لجاز فعله بهم كما يجوز فعل جميع المتفضّل به من اللذات وغيرها، فإذا ثبت أنّه مستحقّ فلا بدّ أن يكون أكثر ثواباً، لأنّه منبئ عنه.

وبهذا الضرب من الاستدلال يُعلم أنّه لا يجوز أن يكون في رعيته من يساويه في الفضل والثواب، أو يقاربه بشيء يسير.

فإن قيل: ما الذي تريدون بالتعظيم والتبجيل؟ فبيئنا لنا لنعقل، ثمّ تتكلم في صحته أو فساده.

قيل له: الذي نريده بالتعظيم والتبجيل هو ما يجب علينا من الطاعة له والانقياد لجميع أوامره ونواهيه، والأتباع لجميع أقواله

قيل له: ليس الأمر على ما ادّعيتموه، لأنه ليس إذا ثبت كون الإمام معصوماً دلّ على أنه أكثر ثواباً، لأنه ما كان يتمتع أن يكون في رعيته من يفعل الأفعال على وجه يستحق من الثواب أكثر مما يستحقه الإمام، أو يُكثر من النوافل التي لا يفعلها الإمام، ما يزيد ثوابه على ثواب الإمام. فالعصمة إذا ثبتت لا تكون كافية، ولا بدّ مع ثبوتها من اعتبار طريقة التعظيم الذي يُبنى عن كثرة الثواب ويدلّ عليه.

فإن قيل: يلزم على هذه الطريقة أن يكون الأمير أيضاً أكثر ثواباً من رعيته، لأنه يجب على جميع رعيته تعظيمه على حدّ لا يشاركه غيره فيه، وأتم تجوزون أن يكون في رعية الأمير من هو أكثر ثواباً.

قيل: الذي نقوله في الأمير: إنّه يجب أن يكون أفضل من رعيته في الظاهر، وفيما تقدّمهم فيه، وتعظيم الرعية له تعظيم مشروط مثل تعظيم بعضنا لبعض، ولم تثبت دلالة على أن الأمير يجب أن يكون معصوماً، فيكون تعظيمه مطلقاً. ولو علمنا بدلالة أن الأمير معصوم قطعنا على أنه لا بدّ أن يكون أكثر ثواباً أيضاً من رعيته.

ويدلّ على ذلك أيضاً: إنّا قد دللنا في الفصل الأوّل أنّ / [[ص ٢١٤]] الإمام يجب أن يكون معصوماً، وكلّ من قال: إنّه لا بدّ أن يكون معصوماً قطع على أنه لا بدّ أن يكون أكثر ثواباً، وليس في الأئمة من يُفصل بين القولين.

وليس لأحد أن يقول: إن هذه الطريقة مبنية على السمع والإجماع، وذلك أن الإجماع على مذهبنا حجّة من جهة العقل. من حيث دلّ العقل على أن الزمان لا يخلو من معصوم، سواء كان هناك سمع أو لم يكن، فعلى هذا لا تُبنى هذه الطريقة على السمع. ومما يدلّ أيضاً على أن الإمام يجب أن يكون أكثر ثواباً من رعيته: أنّنا قد دللنا على أن قوله حجّة في الشرع. وإذا ثبت ذلك وجب أن ينفي عنه ما يقدح في ذلك ويُفّر عنه، ونحن نعلم أن الناس إذا قطعوا على أنه ليس في رعيته من يُفضله في الثواب أو يساويه في ذلك كانوا أسكن إلى قبول قوله، والانقياد لأمره ونبيه منهم إذا قطعوا أو جوزوا أن يكون في رعيته من يفعله في الثواب أو يساويه. وهذا أبلغ في باب التنفير من كثير ما ينفي عن الأنبياء ﷺ من الخلق المشينة والهيئات، وأفعال كثيرة من المباحات المنقّرة. ومن دفع أن يكون ما ذكرناه منقراً كان كمن دفع جميع ما تُنقّر مما نوجبه نحن وخصومنا.

[[ص ٢١٥]] واعلم أنّ هذه الطريقة وإن كانت مبنية على التعبد بالسمع لا على مجرد العقل فهي دالّة على كونه أفضل من جهة العقل، بعد العبادة بالسمع. ولو لم تكن متعبدين بالشرعية ما كنّا نستدلّ بهذه الطريقة على أنه يجب أن يكون الإمام أكثر ثواباً. ثمّ يقال لمن جوز إمامة المفضل في الثواب: أي فرق بين أن يكون الإمام مفضولاً وأقلّ ثواباً من رعيته وبين النبيّ؟ ولم أنكرت أن يكون أيضاً في رعية النبيّ من هو أكثر ثواباً منه؟ فإنّ جوزوا ذلك وسوّوا بينها في التجويز كان الكلام عليهم ما تقدّم، وإن امتنعوا من ذلك طولبوا بالفرق بينهما، ولا يجدون إلى ذلك سبيلاً.

فإن قالوا: إن النبيّ إنّما يجب أنه أفضل من حيث كان قوله حجّة.

قيل لهم: قد بيّنا نحن أيضاً أن قول الإمام حجّة، فيجب أن يكون أكثر ثواباً من رعيته كما قلتم ذلك في الأنبياء.

فأمّا الذي يدلّ على القسم الآخر، وهو أن الإمام يجب أن يكون أفضل من رعيته في الظاهر: ما تقرّر في عقول العقلاء من قبح جعل المفضل رئيساً وإماماً في شيء بعينه على الفاضل. ألا ترى أنه لا يحسن منّا أن نعقد لمن كان لا يحسن من الكتابة إلّا ما يحسنه المبتدئ المتعلّم رئاسة في الكتابة على من هو في الخلق بها والقيام بحدودها بمنزلة ابن مقلّة حتّى نجعله / [[ص ٢١٧]] حاكماً عليه فيها وإماماً له في جميعها؟ وكذلك لا يحسن أن نُقدّم رئيساً في الفقه وهو لا يقوم من علوم الفقه إلّا بما يتضمّنه بعض المختصرات على من هو في الفقه بمنزلة أبي حنيفة. وهذه الجملة لا تدخل على أحد فيها شبهة، لأنّها معلوم ضرورة، ومن نازع فيها لا تحسن مكالمته.

/ [[ص ٢٢١]] وإذا ثبت أنه يجب أن يكون أفضل منه في الظاهر بهذا الضرب من الاستدلال، فيمكننا أن نتوصّل به إلى أنه

يكون مطابقاً له بدلالة العصمة. على أن من المعلوم أن مشاق الإمام أكثر من مشاق رعيته، لقيامه بجميع ما تقوم به رعيته، ولاخصاصه بتحمل أشياء كثيرة يتفرد بها الإمام لا يشاركه فيها غيره.

وليس بعد ذلك قسم آخر يحال عليه، يقع الفعل عليه، فيكثر استحقاق الثواب لأجله، فينبغي أن يُقَطَّعَ على كونه أفضل ثواباً. فإن قيل: أليس تُجَوِّزُونَ على الأئمة الإخلال بالنوافل؟ فإذا جَوِّزْتُمْ ذلك فما أنكرتم أن يكون في رعيته من يفعل من النوافل ما أحلَّ به الإمام ويكثر منها ويستحقُّ بها من الثواب أكثر ممَّا يستحقُّ الإمام؟

قلنا: نحن لا نُجَوِّزُ على الامام أن يخلَّ بنوافل يشترك هو ورعيته في العبادة بها، فيلزمنا أن يفعل من هو رعيته ما يخلُّ به الإمام. وإنَّا نُجَوِّزُ عليه الإخلال بالنوافل التي تختصُّ بالعبادة بها، وإذا كان الأمر على ما قلناه سقط السؤال.

فإن قيل: يلزمكم على هذه الطريقة أن يكون الأمراء والقضاة أفضل من رعاياهم، وليس هذا مذهباً لكم.

قيل: قد بيَّنا أن الأمير والقاضي لا بدَّ أن يكونا أفضل من رعاياهما فيما تقدَّمنا فيه، حسب ما قلناه في الإمام. وإنَّما لا يجب أن يكونا أكثر ثواباً من حيث لم تجب عصمتها، فيكون باطنهما مثل ظاهرهما. والإمام إنَّما / [[ص ٢٢٤]] وجب أن يكون في باطنه أفضل من حيث وجبت عصمته. وليس ذلك بحاصل في الأمير والقاضي.

فإن قيل: كيف تُرَكَّبُونَ ذلك وقد ورد السمع بخلاف ذلك، لأننا نعلم أن النبي (عليه وآله السلام) ولَّى عمرو بن العاص / [[ص ٢٢٦]] وخالد بن الوليد / [[ص ٢٢٨]] على أبي بكر وعمر. وكذلك ولَّى زيد بن حارثة / [[ص ٢٣٠]] على جعفر بن أبي طالب، ونحن نعلم أنَّهما كانا أفضل من خالد بن الوليد / [[ص ٢٣٥]] وعمرو. وكذلك كان جعفر أفضل من زيد. وإذا ثبت ذلك فلم يكن ذلك إلا لجواز تقديم المفضل على الفاضل.

قيل: لأصحابنا عن هذا السؤال جوابان: أحدهما: أنَّنا لا نعلم أن أبا بكر وعمر كانا أفضل من خالد وعمرو بن العاص فيما يرجع إلى الدين، بل لا يمتنع أن يكون دونها في الفضل وإنَّ جاز أن يصيرا بعد ذلك أفضل منها. / [[ص ٢٣٦]] والجواب الآخر: أنَّنا قد بيَّنا أنه لا يجوز أن

يجب أن يكون أكثر ثواباً عند الله، بأن نُعلِّلَ فنقول: لِمَا قبح تقديم المفضل على الفاضل في الظاهر، فلم نجد لذلك علةً إلا كون المقدم مفضولاً والمتأخر فاضلاً، بدلالة أن عند العلم / [[ص ٢٢٢]] بذلك يُعلِّم قبحه، وعند ارتفاعه يرتفع العلم بقبحه، فعلمنا أن العلة ما ذكرناه، وإذا ثبت ذلك وكان الإمام مقدِّماً علينا في جميع الواجبات الشرعية والعقلية ونوافلها يجب أن يكون أفضل فيها. وفي ذلك ما أردناه من كونه أكثر ثواباً.

فإن قيل: غاية ما يقتضيه هذا الدليل أنه يجب أن يكون الإمام أفضل من رعيته في الظاهر في جميع ما هو إمام فيه، فمن أين يجب أن يكون الإمام أفضل منهم في الباطن؟

قيل: إذا ثبت أنه يجب أن يكون أفضل منهم في الظاهر وجب أن يكون أفضل منهم في الباطن، لأنَّه لا يخالفهم في الباطن، بأن يكون غير فاعل في باطنه ما يجب عليه. ودلالة عصمته تؤمننا من ذلك.

فإن قيل: كثرة الثواب لا تُستحقُّ بكثرة الأفعال، بل لا يمتنع أن يكون الفعل القليل يقع على وجه يستحقُّ عليه من الثواب أكثر ممَّا يستحقُّ على أفعال كثيرة مساوية لها في الصورة. فمن أين لكم أن أفعال الإمام - وإنَّ زادت وكثرت على أفعال رعيته - لم تقع أفعال بعض رعيته على وجه يستحقُّ به الثواب أكثر ممَّا يستحقُّه الإمام؟

قلنا: الجواب عن هذا السؤال من وجهين: أحدهما: أن الإمام متقدِّم في الأفعال وفي وجوهها التي تقع عليها، فكما أنه يجب أن يكون أفضل منهم في كثرة الأفعال يجب أن يكون أفضل منهم في الوجوه التي تقع عليها الأفعال. وفي ذلك أنه يجب أن يكون أكثرهم ثواباً.

والوجه الآخر: أن الوجوه التي تقع عليها الأفعال معقولة: إمَّا أن يكون الفعل ما يتأسَّى به ويكثر الانتفاع به، فنقول: إنَّه يجب أن يكون ثوابه أكثر كما نقول في أفعال الأنبياء (عليهم السلام)، وهذا موجود في أفعال / [[ص ٢٢٣]] الأئمة، لأنَّ من المعلوم أن التأسِّي بأفعال الأئمة وأقوالهم أكثر من التأسِّي بأفعال رعيته وأقوالهم. وأن يكون الفعل ممَّا يكثر مشافهه، فبكثرة المشاق يكثر الثواب، وهذا أيضاً يفسد، لأنَّ المشاق إنَّما تكثر بكثرة العبادات وبتحمل ما يجب على المكلف، وقد بيَّنا أن الإمام يجب أن يكون أفضل منهم في الظاهر في كثرة العبادات، وأنَّ باطنه يبغي أن

وليس ينكر من ذكرناه من جهة العقول، لأنَّ اختصاص ولاية الإمام بفريق دون فريق جائز. ولو اتَّفَق ما ذُكِرَ في السؤال لم يمتنع أن يُجَعَلَ الفاضل في العبادة إماماً للمفضول فيها، والفاضل في السياسة إماماً للمفضول. وهذا أيضاً غير منكر من جهة العقول. غير أنَّ ذلك وإن كان جائزاً، فقد علمنا بالسمع أنَّه لا يتَّفَق ذلك، وذلك أنَّنا إذا علمنا أنَّ الإمام يجب أن يكون أفضل من رعيته في جميع ما هو إمام فيه، وعلمنا بالسمع أنَّ الإمام واحد، وهو إمام في الكلِّ في جميع الأشياء، علمنا أنَّه لم يكن كذلك إلاَّ والمعلوم من أحواله أنَّه لا يدانيه أحد في الفضل، ولا يساويه ويفضل عليه.

فإن قيل: قولكم: إنَّ الإمامة لا تجوز إلاَّ لمن هو أكثر ثواباً قول / [[ص ٢٤١]] من قال: إنَّ الإمامة بالاستحقاق. فبيئوا مذهبكم في ذلك.

قيل له: إنَّ الإمامة إن أُريد بأنَّها مستحقَّة تكليفها وتحمُّل أعبائها فذلك فاسد، لأنَّ تحمُّل المشاق لا يجوز أن يكون ثواباً، لأنَّ الثواب هو اللذات الخاصَّة الواقعة على بعض الوجوه. ومن قال من أصحابنا: إنَّ نفس التكليف مستحقُّ، يقول: إنَّه مستحقُّ في الحكمة دون أن يكون مستحقَّاً بالأفعال، وهذا خارج عمَّا نحن فيه. وإن أُريد بأنَّها مستحقَّة ما يفعل بالإمام من التعظيم والتبجيل بعد تحمُّله لها، فذلك لا بدَّ من أن يكون مستحقَّاً، لأنَّنا قد بيَّنا أنَّ مثل ذلك لا يحسن الابتداء به، ولا بدَّ أن يكون مستحقَّاً، وفي مقابلة الأفعال.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز تقديم المفضول على الفاضل إذا كان في الفاضل علَّة تمنع من تقديمه، أو تكون في تقديمه مصلحة ليست في تقديم الفاضل؟

قيل له: لا يجوز ذلك، لأنَّنا قد بيَّنا أنَّ وجه قبح تقديم المفضول على الفاضل هو أنَّه أفضل منه فيما تقدَّم فيه. وإذا كان هذا الوجه قائماً في جميع الأحوال فلا يجوز أن يحسن على حال من الأحوال. ولو جاز ذلك لجاز أن يقال في جميع ما علمنا بالعقل وجه قبحه، مثل ترك الانصاف، وفعل الظلم، وما جرى مجراهما: إنَّه لا يمتنع أن يعرض فيه ما يُجرِّجه عن كونه قبيحاً، بل تكون فيه مصلحة أو ما جرى مجراها، وهذا فاسد بلا اختلاف.

ثمَّ يقال للمعتزلة ومن راعى أنَّ الإمام لا بدَّ أن يكون على ظاهر العدالة: إذا جاز أن يعرض في تقديم المفضول على الفاضل

يُقَدَّم المفضول على الفاضل فيما هو أفضل فيه، وليس يمتنع أن يكون المقدم أفضل فيما تقدَّم فيه، وإن كان الذي تقدَّم عليه أكثر ثواباً عند الله تعالى. وخالد بن الوليد وعمرو بن العاص إنَّما قُدِّما على أبي بكر وعمر في أمر الحرب وسياسة الجند وتديير العسكر. وليس يمتنع أن يكونا أفضل منهما في ذلك، بل ذلك هو الأظهر، لأنَّ من المعلوم أنَّ خالد بن الوليد كان أشجع منهما، وأنَّ عمرو / [[ص ٢٣٧]] بن العاص كان أعرف بتديير العسكر - لذكائه وخديعته - منهما. وإذا كان الأمر على ما قلناه سقط السؤال. وكذلك الجواب عن تقديم زيد على جعفر بن أبي طالب سواء، فلا فرق بين المسألتين.

على أنَّه قد اختلفت الرواية في تقديم زيد على جعفر: فروي أنَّ جعفر كان أميراً أولاً. وأنشدوا في ذلك أبياتاً لحسان بن ثابت، وهي:

/ [[ص ٢٣٩]]

ولا يبعدن الله قتلى تتابعوا

بموتة، منهم ذو الجناحين جعفر

وزيد وعبد الله حين تتابعوا

جميعاً، وأسباب المنية تخطر

غداة غدا بالمؤمنين يقودهم

إلى الموت ميمون النقية أزهـر

/ [[ص ٢٤٠]]

أغرَّ كضوء البدر من آل هاشم

أبي إذا سيم الظلامه محسـر

فطاعن حتى مال غير موسد

وفي شرك فيه القنا متكسـر

وإذا كان الأمر على ذلك سقطت المعارضة بذلك.

فإن قيل: أفرأيتم لو اتَّفَق أن يكون الأفضل في العبادة والثواب ناقصاً في العلم بالسياسة ويكون الأفضل في السياسة والعلم مفضولاً في الثواب والعبادة من الذي يُنصَّب إماماً فيها؟

قيل له: متى لم يكن الأفضل في سائر الخلال واحداً، وانقسم الفضل القسمة التي ذكرها السائل وجب أن يُنصَّب الفاضل في العبادة الناقصة في السياسة إماماً لمن كان دونه في جميع ذلك، والمفضول في الثواب والعبادة إماماً لمن كان أيضاً دونه في كلِّ ذلك، ولا يُقدَّم المفضول على الفاضل فيما كان أفضل منه فيه.

والزهد، لقبح تقديم المفضول على الفاضل، وواجب أن لا يشدَّ [عنه] شيء من أحكام الشريعة، لقبحه كقبح نصب وزير لا يضطلع بأعباء الوزارة، والتمكَّن ليس بشيء وإلا لجاز أن يُويَّيَّ البقال / [[ص ٧٧]] وزيراً لتمكُّنه.

* * *

روضة الواعظين (ج ١) / محمد بن الفتال (ت ٥٠٨هـ):

[[ص ٨٨]] ويجب أن يكون أفضل رعيته في الظاهر والباطن، لكونه أكثر ثواباً عند الله، يدلُّ على ذلك عصمته، وعلى الظاهر قبح تقديم المفضول على الفاضل فيما هو أفضل منه كقبح تقديم المبتدئ في الفقه على أبي حنيفة والشافعي.

* * *

غنية النزوع (ج ٢) / ابن زهرة الحلبي (ت ٥٨٥هـ):

[[ص ١٥٥]] الكلام في وجوب كون الإمام أفضل من رعيته:

ويجب في الإمام أن يكون أفضل من كلِّ واحدٍ من رعيته فيما هو إمام لهم فيه، لما نعلمه ضرورةً من قبح تقديم المفضول على الفاضل فيما كان أفضل منه فيه.

وإذا ثبت ذلك وجب أن يكون أعرفهم بالتدبير والسياسة، لأنَّ ذلك ممَّا لا ينفكُّ منه الرئاسة، وأعلمهم بالشريعة إذا ورد التعلُّب بها وجعل الإمام حاكماً فيها ومنقداً لها.

وأن يكون أشجعهم إذا كان متعبداً بالجهاد، بل شجاعاً لا يجوز عليه الانهزام، لأنَّه فيه يُفزع إليه، فلو جاز عليه ذلك لأدَّى إلى فساد لا يُتلافى.

ويجب عليه أن يكون أفضل رعيته عند الله تعالى في باطنه، وأكثرهم ثواباً، لأنَّنا قد دللنا على وجوب عصمته، وكلُّ من قال بذلك قطع على كونه أكثر ثواباً، فالقول بوجوب عصمته وأنَّه مفضول في الثواب خروج عن الإجماع.

وأيضاً فالمعلوم أنَّه ﷺ يستحقُّ على رعيته من التعظيم ما لا يستحقُّه أحد منهم عليه، ولا يستحقُّه بعضهم على بعض، وذلك يدلُّ على كونه أكثر ثواباً، لأنَّ التعظيم كاشف عن استحقات الثواب.

* * *

[[ص ١٥٦]] ولا يجوز تقديم المفضول على الفاضل فيما هو أفضل منه فيه لعلَّة، كما ادَّعته المعتزلة، لأنَّ هذا التقديم قبيح في العقل.

ما يُحسِّنه ويُجرِّجه من باب القبح فلم لا جاز أن يعرض في تقديم الفاسق المتظاهر بذلك والكافر المعلن بكفره ما يُحسِّنه ويُجرِّجه من باب القبح؟ فإن ارتكبوا جواز ذلك تركوا مذاهبهم، وكلَّموا بما تقدَّم، وإن امتنعوا طولبوا بالفرق. ولا يجدون الفرق على حالٍ.

* * *

المقنع في الإمامة / عبيد الله السُّدَّآبدي (ق ٥هـ):

[[ص ٤٧]] ويوجب العقل أن يكون الإمام أفضل الأُمَّة، لأنَّ عبء الإمامة ثقيل، وخطبها جليل، وأمرها عظيم، وخطرها جسيم، لأنَّه حافظ الشرع.

* * *

[[ص ٥٩]] وإذا قلنا: إنَّ العقل دالٌّ على أنَّ الإمام واجب كونه أفضل [لزم] ضرورةً بأن يكون أكمل، وأعقل، وأعلم، وأفهم، وأزهد، وأعبد، وأشجع، وأورع من المأموم، لأنَّه يقبح في العقل تقديم الجاهل على العاقل، والمفضول على الفاضل، والناقص على الكامل، ومن لا علم له بما يحتاج إليه رعيته من أحكام الشرع حتَّى يستفتي غيره، فيما هو مقدَّم فيه لأجله على غيره.

مثال ذلك: لو أنَّ رجلاً حفظ عشر مسائل من [الفقه على مذهب أبي حنيفة، أو مالك، أو الشافعي، لم يجمل أن يُقدَّم على أحد ممَّن سمَّيناه من أئمَّتهم، لأنَّهم أعلم منه وأفهم.

وكذلك لو حفظ عشر مسائل من [النحو كان قبيحاً أن يُقدَّم على / [[ص ٦٠]] سيبويه والمازني والمبرد، لأنَّهم أعرف بالنحو منه.

ولو أنَّ إنساناً حفظ كتاب الفصيح لم يحسن أن يُقدَّم على الخليل / [[ص ٦١]] ابن أحمد، وأبي عمرو بن العلاء، والأصمعي.

/ [[ص ٦٢]] ولو حفظ نسب قبيلة واحدة من قبائل عدنان أو قحطان لم يجمل أن يُقدَّم على أبي عبيدة، وأبي عبيد، ومؤرِّج السدوسي، والوزير بن بكار.

/ [[ص ٦٣]] وإذا كان هذا هكذا، صحَّ ما ذكرناه ووجب تقديم الفاضل على المفضول.

* * *

الباقوت في علم الكلام / إبراهيم بن نوبخت (ق ٥ أو ٦):

[[ص ٧٦]] وواجب في الإمام أنَّه أفضل بالعلم والشجاعة

تجريد الاعتقاد/ نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):
[[ص ٢٢٢]] [أفضلية الإمام]:

وقبح تقديم المفضول معلوم، ولا ترجح في التساوي.

* * *

نقد المحصل (رسالة الإمامة)/ نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):
[[ص ٤٣١]] ورابعتهما: كونه أفضل من كل واحد من رعيته،
وأشجع وأسخى، وبالجملة أكمل في كل ما يُعدُّ من الكمالات،
لأنه مقدّم عليهم، وتقديم الرجل على من هو أكمل منه قبيح
عقلاً.

* * *

المسلك في أصول الدين/ المحقق الحلي (ت ٦٧٦هـ):

[[ص ٢٠٥]] وأما كونه أفضل فاعلم أن الأفضلية تقال على
وجهين: [الأول] بمعنى أنه أكثر ثواباً في الآخرة، والثاني أنه
أرجح في الأمور التي هو مقدّم فيها كالعلم والشجاعة حيث كان
حاكماً مقدّماً في الحروب داعياً إليها.

أما القسم الأول: فالدليل على اعتباره وجوه:

الأول: الإمام معصوم فيجب أن يكون أفضل. أمّا الأولى فقد
تقدّم بيانها، وأمّا الثانية فإجماعية، أمّا عندنا فلا تُثبت الأمرين،
وأما عند الباقيين فلا تنتفأها.

الثاني: الإمام أعلم الأمة فيكون أفضل. أمّا الأولى فسيأتي
بيانها، وأمّا الثانية فبقوله تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ
وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩]، ولأن العلم فضيلة موجبة
لثواب فيكون ترايدها موجباً لازدياده.

الثالث: الإمام مساوٍ لغيره في التكاليف، ومختصٌّ بكونه لطفاً
لغيره في التحريك إلى الطاعات، وذلك اللطف إنَّما يتمُّ باجتهاده
وقبوله للقيام بأعباء الإمامة، فيكون راجحاً على المكلفين في
تكليفه، فيجب أن يكون / [[ص ٢٠٦]] أكثر ثواباً.

لا يقال: فيلزم أن يكون المصلي تماماً أرجح ثواباً من المصلي
تقصيراً، لأننا نقول: الأمر كذلك إذا عرفنا تساويهما في صلاح
الباطن، والإمام نعلم صلاح باطنه قطعاً بما ثبت من عصمته،
فيكون مستحقاً لزيادة الثواب قطعاً بزيادة تكليفه.

الرابع: الإمام يجب على الرعية كافة تعظيمه وإجلاله، فيجب
أن يكون أفضل. أمّا الأولى فظاهرة، وأمّا الثانية فلا تُثبت التعظيم
يجب أن يكون مستحقاً ولا يجوز التبرُّع به، وذلك يدلُّ على

ووجه قبحه، كونه تقديماً للمفضول على الفاضل فيما هو
أفضل منه فيه، ومع ثبوت وجه القبح لا يحسن، كما لا يحسن
الظلم، وإنْ عرض فيه وجه من الوجوه الحسن، بأن يكون نفعاً
للغير، وهذا أصل مقرّر بيننا وبينهم، فكيف تناسوه هاهنا؟!

ولو جاز أن يُقدّم المفضول على الفاضل لعلّة، لجاز أن يُقدّم
المتظاهر / [[ص ١٥٧]] بالفسق بل الكفر على المؤمن العدل
لعلّة، وهذا ممّا لا يُجيزونه.

وبفهم ما ذكرناه يسقط سؤالهم عن تقديم النبي ﷺ لزيد بن
حارثة على جعفر بن أبي طالب ؓ في غزاة مودة، وتقديم عمرو
بن العاص وخالد بن الوليد على من هو أفضل منهما من الصحابة
في بعض الغزوات، لأنّ تقديم المفضول إذا كان قبيحاً في نفسه لم
يجز أن يفعله ﷺ لعصمته، فلا بدّ إذاً من القول / [[ص ١٥٨]]
بأن من قدّمه أفضل ممّن قدّم عليه فيما قدّم فيه.

ويوضّح عن صحّة ذلك أن عمرواً وخالداً إنَّما قدّما في سياسة
الحرب وتدير الجيوش، وهما أفضل في ذلك ممّن قدّما عليه.

فأمّا جعفر ﷺ فالمروي عنه أن النبي ﷺ قدّمه على زيد،
وقال: «إنّ فُقد جعفر فأمر الجيش زيد»، وعلى هذا ليس فيه
سؤال.

ولو صحّ تقديم زيد عليه لم يمتنع أن يكون أفضل منه في سياسة
الحرب، وإن كان جعفر أفضل منه فيما عدا ذلك من الخلال.

وبما قدّمناه أيضاً يسقط قولهم: ما تُنكرون من كون الإمام غير
عالم بكثير من الأحكام، ومتى بُلي بتنفيذ ذلك رجع إلى من هو أعلم
منه، لأنّ تولية المفضول على الفاضل قبيحة في العقل على ما بيّناه.

ويلزم على ذلك جواز كونه غير عالم بشيء من الأحكام،
ومتى بُلي بشيء منها رجع إلى استفتاء العلماء، وهم يأبون ذلك
ويعتبرون كون الإمام من أهل الاجتهاد.

على أنّا قد بيّنا وجوب كون الإمام عالماً بجميع الشرع من
حيث كان لا حافظ له سواه، وذلك لا يتوجّه معه هذا السؤال.

/ [[ص ١٥٩]] وبما ذكرناه يسقط إلزامهم لنا مساواة ثواب
الإمام له في العلم من القضاة والحكّام، لأنّ ولاية هؤلاء خاصّة
فما علموه، ومالم يعلموه مردود إلى الإمام، وليس كذلك الإمام،
لأنّ ولايته عامّة في جميع الأحكام، لأنّه حافظ لجميع الشرع
وحجّة فيه، وليس كذلك القضاة والحكّام.

* * *

الرابع: لو جاز تقديم غير الأفضل لجاز إمّا تقديم المساوي أو الأنقص، والأوّل باطل، لأنّ تقديم المساوي إن كان لا لأمر كان ذلك ترجيحاً للممكن من غير مرجّح وهو محال، وإن كان لأمر فهو إمّا أن يرجع إلى ذات الإمام فيكون في نفسه أرجح من غيره وقد فرضناه مساوياً هذا خلف، أو إلى غيره مع أنّ نسبة غيره إليه وإلى من يساويه في الحكم بالتقديم على سواء فاختصاصه بالحكم دون الآخر يستدعي مخصّصاً آخر، والكلام فيه كالكلام في الأوّل، فيلزم إمّا التسلسل أو الترجيح من غير مرجّح، والثاني أيضاً محال، لأنّك علمت في حدّ الإمامة أنّها رئاسة عامة لجميع الخلق في أمور الدّين والدنيا، وذلك يقتضي أن يكون جميع المكلفين في محلّ الحاجة في طريق الدّين والدنيا إلى من تحقّقت هذه الرئاسة في حقّه، فوجب حينئذٍ أن يكون الإمام أفضل من سائر الخلق فيما هو إمام فيه.

واعلم أنّه قد دخل في هذه المسألة بحسب مقتضى البراهين المذكورة وجوب أن يكون الإمام أعلم الخلق وأشجعهم وأحلمهم وأكرمهم وأتقاهم، وبالجملة سائر الكمالات، للمعنى المفهوم من الإمامة، وبالله التوفيق.

* * *

قواعد المرام / ابن ميثم البحراني (ت ٦٩٩هـ):

[[ص ١٨٠]] البحث الثالث: يجب أن يكون أفضل الأمة في كلّ ما يُعدُّ كما لا نفسانياً، لأنّه مقدّم عليهم والمقدّم يجب أن يكون أفضل، لأنّ تقديم الناقص على من هو أكمل منه قبيح عقلاً.

* * *

المنقذ من التقليد (ج ٢) / سيدد الدّين الحمصي (ق ٧هـ):

[[ص ٢٨٦]] وأمّا كونه أفضل الرعيّة فيدخل تحته معنيان: أحدهما كونه أفضلهم بمعنى كونه أكثرهم ثواباً عند الله، وثانيهما كونه أفضل منهم في الظاهر وفيما هو متقدّم عليهم فيه. فأما الذي يدلُّ على فضله عليهم بالمعنى الأوّل الذي هو كثرة الثواب فوجوه ثلاثة:

أحدها: ما قد ثبت من وجوب عصمته، فإنّ كلّ من قال بوجوب عصمته قال بأنّه أكثر ثواباً من كلّ واحد من رعيّته، ولا أحد فرّق بين الوصفين، وليس هذا خروجاً من طريق العقل لما سبق من أنّ طريق كون الإجماع حجّة العقل.

وثانيها: ما أشرنا إليه من قبل، وهو أنّا تعبّدنا بتعظيم الإمام

استحقاقه لذلك في نفس الأمر، لأنّنا نعظّمه تعظيماً غير مشروط بصلاح الباطن، لتيقننا صلاحه بما ثبت من عصمته، وإذا كان مستحقاً لزيادة التعظيم في نفس الأمر كان مستحقاً لزيادة التعظيم عند الله تعالى، ولا معنى للأفضليّة إلّا ذلك.

واحتجّ بعض الأصحاب بأنّه عليه السلام مساوٍ للنبيّ عليه السلام في كونه حجّة في الشرع، فيكون مساوياً له في كونه أفضل الرعيّة، كما أنّ النبيّ عليه السلام هذا الاعتبار أفضل.

* * *

النجاة في القيامة / ابن ميثم البحراني (ت ٦٩٩هـ):

[[ص ٦٥]] البحث الثاني: في أنّ الإمام يجب أن يكون أفضل من رعيّته في ما هو إمام فيه: وبرهانه من وجوه:

الأوّل: أنّ الإمام يجب أن يكون معصوماً، وكلّ من كان كذلك وجب أن يكون أفضل من غير المعصوم. أمّا المقدّمة الأولى فقد مرّ بيانها، وأمّا الثانية فمعلومة بالضرورة.

الثاني: لو لم يجب كون الإمام أفضل من رعيّته لكان إمّا أن يكون مساوياً أو أنقص، والتالي بقسميه باطل فالمقدّم مثله. [وإنّما قلنا: إنّه يستحيل أن يكون مساوياً لأنّه لو كان في رعيّة الإمام من هو مساوٍ له فيما هو إمام فيه لما كان متعيّناً في الحاجة إليه، فلم يجب أن يُوجد، وقد تعيّن في الحاجة إليه من بين سائر الأمة، فوجب أن يكون موجوداً، فوجب أن لا يكون فيهم مساوٍ له فيما هو إمام فيه.

بيان الملازمة: أنّه إذا ثبت أن هناك مساوياً لكان قائماً مقامه فيما هو إمام فيه، فلم تتعيّن الحاجة إليه، فلم يجب وجوده. بيان بطلان التالي ما بيّنا أنّ الحاجة إليه معيّنة، وأنّه واجب أن يكون موجوداً.

وأما أنّه يستحيل أن يكون أنقص، فظاهر بطريق الأولى.

[[ص ٦٦]] الثالث: أنّا سبّبنا إن شاء الله تعالى أنّ الإمام يجب أن يكون منصوفاً عليه من قبل الرسول ﷺ، وإذا كان كذلك لزم أن يكون الأفضل، لأنّ الرسول ﷺ لا يُخصّ بتأدية أحكام الله تعالى وأوامره إلّا من كان أحفظ لها وأقوم بتأديتها وأعلم بمواردها، وذلك هو الأفضل الأعلم، والعلم بصدق هذه الصفة فطري، فوجب أن يكون الإمام أفضل.

من يكتب مثل خطأ الصبيان على ابن مقلة وابن البواب في الخط، وكذلك يقبح تقديم المبتدئ في الفقه والخلاف على مثل أبي حنيفة والشافعي في فن الخلاف والفقه، وتقدم المسترشد في فن الأصول على مثل أبي علي وأبي هاشم في هذا الفن، وإنما قبح جميع ذلك لأنه تقديم المفضول على الفاضل فيما هو متقدم عليه فيه، بدلالة أن كل من عرفه كذلك عرف قبحه وإن لم يعرف شيئاً آخر، ومن لم يعرفه كذلك لم يعرف قبحه وإن علمه على أوصاف أخرى سوى وجوه القبح، فيجب أن يكون ذلك وجه قبحه.

وهذا هو استدلال القوم على أن كون الفعل ظلماً أو القول كذباً أو غيرهما من وجوه القبح هي المؤثرة في القبح، وإذا كان كذلك وكان الله تعالى هو الناصب للإمام وجب أن يكون أفضل في الظاهر والباطن أيضاً بأن يكون أكثر ثواباً، لأنه تعالى مطلع على الباطن، والإمام إمام في الدين وفيما يتعلق بتكليف المكلفين الذي الغرض فيه تعريضهم لدرجة الثواب، فيجب أن يكون في ذلك أفضل منهم وأن يكون أكثر ثواباً منهم، وهذا بخلاف ما لو كان الناصب له أحدنا، لأنه لا طريق لنا إلى العلم بالبواطن فلا علينا إلا العلم بغالب الظن في ذلك كما في نظائره، فتصير هذه الطريقة على هذا الوجه دليلاً رابعاً على كونه أكثر ثواباً.

وليس لأحد أن يقول: فأنتم إنما تستدلون على كونه منصوباً عليه منصوباً من جهته تعالى بكونه أكثر ثواباً، فكيف استدللتم الآن بكونه منصوباً من جهته تعالى على كونه أكثر ثواباً؟ وذلك لأننا إذا استدللنا بهذه الطريقة على كونه أكثر ثواباً، فإننا نستدل على كونه منصوباً من جهته تعالى لا بكونه أكثر / [[ص ٢٨٩]] ثواباً، بل بكونه معصوماً، فلا يلزمنا الدور.

فإن قيل: لو اتفق فيمن كان أكثر ثواباً أن يكون ناقصاً في العلم بالسياسة، وفي الأفضل في العلم بالسياسة أن يكون مفضولاً في الثواب، فأيهما يُنصب للإمامة؟

قلنا: يُنصب كل واحد منهما إماماً لمن دونه في الخصلتين جميعاً، ولا يُقدم المفضول على الفاضل، لأنه قبح لثبوت وجه القبح فيه على ما بيناه، هذا هو الذي يُقضى به من جهة العقل، لكننا علمنا من طريق السمع أن الإمام لا يكون إلا واحداً، فانكشف لنا أن هذا المقدر لا يتفق قط.

فإن قيل: هلاً جاز تقديم المفضول على الفاضل إذا كان في الفاضل مانع يمنع من تقديمه وفي تقديم المفضول مصلحة؟

على حد لا يوازيه تعظيم أحد من رعيته، ومعنى ذلك أننا كلفنا اعتقاد وجوب طاعته والانقياد له والنزول تحت حكمه وأمره ونهيه وكونه على منزلة رفيعة لا يدانيه أحد فيها، هذه درجة في التعظيم لا يستحقها غيره، وإذا كان كذلك وقد علمنا عصمته بما تقدم علمنا أن هذا التعظيم على القطع بخلاف تعظيم بعضنا لبعض، فإن أحدنا إنما يُعظم غيره على الظاهر وباعتبار شرط يُظهره أو يضمرة لا على / [[ص ٢٨٧]] القطع، وذلك - أي تعظيم الإمام - يُبنى عن كثرة ثوابه الذي يقترن به مثل ذلك التعظيم العظيم.

فإن قيل: هذه الطريقة إنما يتم بعد ثبوت عصمته، وثبوت عصمته كافٍ في بيان كونه أكثر ثواباً.

قلنا: العصمة لا يكفي في كثرة الثواب، فإن المعصوم لا يبين عن غيره بكونه أكثر ثواباً، وإنما يبين عنه بأنه لا يستحق شيئاً من الذم والعقاب وغيره يستحق ذلك، هذا كما نقوله في تميز الواجب من المندوب إليه، لأننا نقول: الواجب لا يتميز من المندوب إليه بكثرة المدح والثواب عليه، لأن من الممكن أن يزيد ما يستحق على بعض المندوبات من المدح والثواب، كبناء قنطرة أو مسجد أو إغناء فقير على ما يستحق على بعض الواجبات من ذلك كأداء نصاب واحد من الزكاة المفروضة الواجبة، وإنما لم يتميز الواجب عن المندوب إليه باستحقاق الذم على الإخلال به على بعض الوجوه دون المندوب.

فإن قيل: كما تعبدنا بأن نُعظم الإمام ونُفضله على أنفسنا وعلى غيرنا على الوجه الذي ذكرتموه كذلك تعبدنا بتعظيم أمراءه وعُلمه ونوابه، فيجب بمثل الطريقة التي ذكرتموها في الإمام أن نقطع على كون كل واحدٍ منهم أكثر ثواباً منا.

قلنا: ما ثبتت عصمة الأمراء والنواب حتى نقطع بسببها على أن تعظيمهم يُبنى عن الاستحقاق كما في الإمام، ولو ثبتت عصمتهم لكننا نقول بذلك، إلا أنه ما ثبتت.

وثالثها: ما قد ثبت كونه حجة في الشرع كالنبي، فكما وجب في النبي أن يكون أكثر ثواباً من الأمة كذلك يجب في الإمام.

وأما الذي يدل على كونه أفضل في الظاهر وفيما هو متقدم عليهم فيه وفي العلم بالسياسة، ما قد علمنا من قبح تقديم المفضول على الفاضل فيما هو متقدم عليه فيه. ألا ترى أننا نعلم وكل / [[ص ٢٨٨]] عاقل علماً لا يدخله شك وريب قبح تقديم

[يونس: ٣٥]، وقال تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولَئِكَ الْأَلْبَابِ ﴿٩﴾﴾ [الزمر: ٩].
وكيف ينقاد الأعمم الأزهد الأشرف حسباً ونسباً للأدون في ذلك كله؟

* * *

[ص ٢٤١] المسألة الثالثة: في باقي صفات الإمام:

قال: وواجب في الإمام: أنه أفضل بالعلم والشجاعة والزهد، لقبح تقديم المفضول على الفاضل. وواجب أن لا يشدَّ عنه شيء من أحكام الشريعة، لقبحه [كقبح] نصب وزير لا يطلع بأعباء الوزارة. والتمكُّن ليس بشيء، وإلا لجاز أن نُؤيَّ البقال وزارةً لتمكُّنه.

أقول: ذهبت الإمامية إلى أن الإمام يجب أن يكون أفضل من رعيته في العلم والشجاعة والزهد، فإن الأحكام والاعتقادات منوطة بالعلم، وبقاء الاعتقاد والسياسة والانتصاف منوطة بالشجاعة، وطريق النجاة منوطة بالزهد، فيجب أن يكون الإمام أفضل من رعيته فيها، لأننا نعلم بالضرورة قبح تقديم المفضول على الفاضل، وإليه أشار تعالى في قوله: ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [يونس: ٣٥]. ويجب في الإمام أن لا يشدَّ عنه شيء من أحكام الشريعة، ولا يتطرَّق إليه الخلل فيها لقبحه، كما يقبح في الشاهد نصب وزير لا يقوم بأعباء الوزارة.

لا يقال: التمكُّن من المعرفة بالتعلم كافٍ في ذلك.

[ص ٢٤٢] لأننا نمنع ذلك، ولهذا يقبح في الشاهد أن نُؤيَّ البقال وشبهه الوزارة وإن كان متمكِّناً من العلم بما يحتاج إليه.

* * *

كشف المراد/ العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[ص ٤٩٥] المسألة الثالثة: في أن الإمام يجب أن يكون أفضل من غيره:

قال: وقبح تقديم المفضول معلوم، ولا ترجيح في المساوي. أقول: الإمام يجب أن يكون أفضل من رعيته، لأنه إما أن يكون مساوياً لهم، أو أنقص منهم، أو أفضل. والثالث هو المطلوب. والأول محال، لأنه مع التساوي يستحيل ترجيحه على غيره بالإمامة. والثاني أيضاً محال، لأن المفضول يقبح عقلاً تقديمه على الفاضل، ويدلُّ عليه أيضاً قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي

قلنا: لا يجوز ذلك لأننا بيننا أن كونه تقديماً للمفضول على الفاضل فيما هو أفضل منه فيه وجه قبح، ومع ثبوت وجه القبح يقبح الفعل وإن ثبت فيه عدَّة من وجوه الحسن. ألا ترى الظلمية لما ثبت أنها وجه قبح لم يجز أن يحسن ظلم ما بسبب أن يكون فيه مصلحة لأحد وبأن يكون فيه نفع عاجل؟ ولئن جاز ما ذكره السائل لجاز تقديم الفاسق على الصالح والكافر على المؤمن بأن يكون في الصالح والمؤمن مانع، فالقوم في هذا الإلزام بين أمرين: إما أن يرتكبوا جواز ذلك فيكونوا قد تركوا مذهبهم، إذ هم لا يُجوزون تقديم الكافر على المؤمن ولا الفاسق على المصالح بوجه من الوجوه، وإما أن لا يرتكبوا ذلك فيكونوا قد أبطلوا قولهم.

فإن قيل: ما تدعونه يُبطله فعل النبي ﷺ، لأنه ﷺ قدَّم خالد بن الوليد وعمرو بن العاص على أبي بكر وعمر، وزيد بن حارثة على جعفر بن أبي طالب، وهؤلاء كانوا أفضل ممن قدَّمهم عليهم، فكيف تحكِّمون بقبح تقديم المفضول على الفاضل مطلقاً؟

[ص ٢٩٠] قلنا: إنما قدَّم النبي ﷺ من قدَّم على المذكورين في أمر الحرب ومقاومة العدو، وقد كانوا أفضل ممن قدَّمهم عليهم في ذلك، فإن خديعة عمر وبن العاص ومكره غير خافٍ، وقد قال ﷺ: «الحرب خدعة»، وكذلك شجاعة خالد ظاهرة، فليس في شيء من ذلك تقديم المفضول على الفاضل فيما هو أفضل منه فيه. ولعلَّ زيدا كان أفضل من جعفر في أمر الحرب. على أنه روي أن جعفرأ كان المقدم والمرجوع إليه أولاً، ثم لما حدث به ما حدث وطار إلى الجنة على ما وردت به الرواية تقدَّم زيد.

* * *

نهج الحق/ العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[ص ١٦٨] الإمام أفضل من رعيته:

المبحث الثاني: في أن الإمام يجب أن يكون أفضل من رعيته:

اتفقت الإمامية على ذلك، وخالف فيه الجمهور، فجوزوا تقديم المفضول على الفاضل، وخالفوا مقتضى العقل ونص الكتاب، فإن العقل يُقبِّح تقديم المفضول وإهانة الفاضل ورفع مرتبة المفضول وخفض مرتبة الفاضل، والقرآن نصَّ على إنكار ذلك، فقال تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٥﴾﴾

واعلم أن هذا ليس حكماً عقلياً لم يساعد عليه النقل، بل القرآن قد دلّ على ذلك أيضاً في قوله تعالى: ﴿أَقْمَنَ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [يونس: ٣٥]، فهذا دليل قاطع على هذا المطلوب.

* * *

إشراق اللاهوت / عميد الدين العبيدي (ت ٧٥٤هـ):

[[ص ٤٨١]] [المسألة الثالثة: في باقي صفات الإمام]:

قال المصنّف: (وواجب في الإمام أنه أفضل بالعلم والشجاعة والزهد، لقبح تقديم المفضول على الفاضل، وواجب أن لا يشذ عنه شيء من أحكام الشريعة، لقبحه كقبح نصب وزير لا يضطلع بأعباء الوزارة. والتمكّن ليس بشيء، وإلا لجاز أن نُؤيَّ البقال وزارة، لتمكّنه).

قال الشارح (دام ظلّه): (ذهبت الإمامية إلى أن الإمام يجب أن يكون أفضل من رعيته في العلم والشجاعة والزهد، فإنّ الأحكام والاعتقادات منوطة بالعلم وبقاء الاعتقاد أي / [[ص ٤٨٢]] اعتقاد رعيته للحق، (والسياسة والإنصاف منوطة بالشجاعة)، فإنّ من لا يكون شجاعاً لا يهابونه، فربما ارتدّ بعضهم عن دينه، وربّما ظلم بعضهم بعضاً، لعدم خوفهم منه، لجنبه. (وطريق النجاة منوط بالزهد)، فإنّ من لا يكون زاهداً في الأمور الدنيوية لا بدّ وأنّ يبعثه دواعي الرعية في متاع الدنيا وطيباتها إلى نيسان طريق النجاة والعروج إلى بارئه تعالى وتقدّس، وقد أشار رسول الله ﷺ إلى ذلك بقوله: «حُبُّ الدنيا رأس كلِّ خطيئة»، (فيجب أن يكون الإمام أفضل من رعيته فيها) أي في هذه الصفات، (لأننا نعلم بالضرورة قبح تقديم المفضول على الفاضل وإليه) أي وإلى قبح تقديم المفضول على الفاضل، أشار تعالى في قوله: ﴿أَقْمَنَ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [يونس: ٣٥]. (ويجب في الإمام أن لا يشذ عنه شيء من أحكام الشريعة، ولا يتطرّق إليه الخلل فيها، لقبحه)، فإنّه حينئذ يكون عاجزاً عن النهوض بوظائف الإمام، ونصب العاجز عن الإمامة إماماً قبيح، (كما يقبح في الشاهد نصب وزير لا يقوم بأعباء الوزارة.

لا يقال: التمكّن من المعرفة بالأحكام (بالتعلّم كافٍ في ذلك.

لأنّ نمنع ذلك، ولهذا يقبح في الشاهد أن نُؤيَّ البقال وشبهه

إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٥﴾ [يونس: ٣٥]، ويدخل تحت هذا الحكم كون الإمام أفضل في العلم والدين والكرم والشجاعة وجميع الفضائل النفسانية والبدنية.

* * *

تسليك النفس / العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ٢٠٢]] المطلب الثالث: في أنه يجب أن يكون أفضل

[ومنصوباً]:

لأنّه لو كان مساوياً لم يكن أولى بالرئاسة، ولو كان أنقص قبح تقديمه على الفاضل عقلاً. ولقوله تعالى: ﴿أَقْمَنَ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [يونس: ٣٥]، فيكون أعلم وأشجع وأكرم وأزهد وأورع وأحلم إلى غير ذلك من صفات الكمال. ويكون منزهاً عن دناءة الآباء وعهر الأمّهات، لئلا يسقط محلّه من القلب.

ويجب أن يكون منصوباً عليه، لأنّ العصمة من أمور الباطنة التي لا يعلمها إلا الله تعالى. والنصّ إمّا بخلق معجز على يده عقيب ادعاء الإمامة، أو بتعيين المعصوم عليه كنبويّ أو إمام.

* * *

مناهج اليقين / العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٣٨٥]] البحث الرابع: في أن الإمام يجب أن يكون

أفضل من رعيته:

اتفقت الإمامية على ذلك، ووافقهم على ذلك بعض المعتزلة، وخالفهم الأشاعرة والباقي من المعتزلة.

لنا: لو لم يكن أفضل لكان إمّا مساوياً، أو أنقص. والأوّل باطل، لعدم الأولوية، فإنّه ليس أحدهما أولى بالإمامة من الآخر. والثاني كذلك، فإنّه يقبح عقلاً تقديم المفضول على الفاضل فيما وقع فيه التفاضل.

لا يقال: إنّها يقبح ذلك إذا لم يكن في تقديم الفاضل نوع مفسدة، أمّا إذا اشتمل عليها فلا.

لأنّنا نقول: العقل قاضٍ بالقبح مطلقاً، فإنّ الكذب مثلاً يقبح مطلقاً سواء اشتمل على نفع أو لا. وأيضاً زوال المفسدة بتولية المفضول بوجه من وجوه الحسن، ولا شكّ في أنّ وجه الحسن لا يقتضي الحسن إلا إذا انتفت عن الفعل وجوه القبح، وهاهنا ليس كذلك، فإنّ تقديم المفضول وجه قبح لا ينفك عنه.

أيضاً، لاستحالة خلوّ الزمان من إمام. وأمّا الثاني، فلاّنه يقبح عقلاً تقديم المفضول على الفاضل فيما هو أفضل منه فيه، وإنكاره مكابرة.

الثاني نقلي، وهو كثير، من ذلك قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَيَّ الْحَقُّ أَحَقُّ / [[ص ٣٣٧]] أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٥﴾، هذا دليل قاطع على اعتبار الأفضليّة في الإمام.

قوله: (فيدخل في ذلك...) إلى آخره، يريد أنّه حيث بيّننا وجوب أفضليّته دخل في ذلك وجوب كونه أزهد وأورع وأشجع وأعلم وأكرم، لأنّه لو كان أحد أفضل منه في صفة من هذه الصفات للزم تقديم المفضول على الفاضل بالنسبة إليه في تلك الصفة، وهو قبيح، لما تقدّم.

* * *

(٢) العلم:

معاني الأخبار/ الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ):
[[ص ١٩٩]] قال مصنّف هذا الكتاب عليه السلام: إنّ الإمام عليه السلام إنّما يخبر بما يكون في غد بعهد منه واصل إليه من رسول الله صلى الله عليه وآله، وذلك ممّا نزل به عليه جبرئيل عليه السلام من أخبار الحوادث الكائنة إلى يوم القيامة.

* * *

كمال الدين/ الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ):

[[ص ١٣٦]] ومن ينحل للأئمّة علم الغيب، فهذا كفر بالله وخروج عن الإسلام عندنا.

* * *

[[ص ١٤٠]] والإمام أيضاً لم يقف على كلّ هذه التخاليف التي رويت لأنّه لا يعلم الغيب وإنّما هو عبد صالح يعلم الكتاب والسنة، ويعلم من أخبار شيعته ما ينهي إليه.

* * *

[[ص ١٤٠]] إنّ اختلاف الإماميّة إنّما هو من قبل كذابين دلّسوا أنفسهم فيهم في الوقت بعد الوقت، والزمان بعد الزمان، حتّى عظم البلاء، وكان أسلافهم قوم يرجعون إلى ورع واجتهاد وسلامة ناحية، ولم يكونوا أصحاب نظر وتمييز فكانوا إذا رأوا رجلاً مستوراً يروي خبراً أحسنوا به الظنّ وقبلوه، فلمّا كثر هذا وظهر شكوا إلى أئمّتهم فأمرهم الأئمّة عليهم السلام بأن يأخذوا بما يجمع

الوزارة وإن كان متمكناً من العلم بما يحتاج إليه) بالتعلّم والإرشاد.

* * *

الإيضاح والتبيين/ ابن العنّاقبي (ق ٨هـ):

[[ص ٣٧٧]] قال: (البحث الرابع: في أنّ الإمام يجب أن يكون أفضل من رعيّته).

أقول: وذلك لقبح تقديم المفضول على الفاضل عقلاً ونقلًا، قال تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي...﴾ الآية [يونس: ٣٥]، والمساوي لا ترجيح له، فيستحيل تقديمه على غيره بالإمامة.

* * *

النافع يوم الحشر/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ١١٤]] في وجوب أفضليّة الإمام من الرعيّة مطلقاً: قال [أي العلامة الحلي]: الرابع: الإمام يجب أن يكون أفضل الرعيّة، لما تقدّم في النبي صلى الله عليه وآله.

أقول: يجب أن يكون الإمام أفضل أهل زمانه، لأنّه مقدّم على الكلّ، فلو كان فيهم من هو أفضل منه لزم تقديم المفضول على الفاضل، وهو قبيح عقلاً وسمعاً، وقد تقدّم بيانه في النبوة.

* * *

إرشاد الطالبين/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ٣٣٦]] [وجوب كونه أفضل من كلّ واحد من رعيّته]: قال [أي العلامة الحلي]: ويجب أن يكون أفضل من رعيّته، لقبح تقديم المفضول على الفاضل. ولقوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ﴾ [يونس: ٣٥]، ويدخل في ذلك كونه: أزهد، وأورع، وأشجع، وأعلم، وأكرم.

أقول: هذا هو الوصف الثاني من أوصاف الإمام، وهو وجوب كونه أفضل من كلّ واحد واحد من رعيّته، وهو مذهب أصحابنا الإماميّة وأكثر المرجئة وقوم من المعتزلة منهم الجاحظ والزيدية، خلافاً لباقي الفرق. والدليل عليه وجهان:

الأول عقلي، وتقريره: أنّه لو لم يكن أفضل لكان إمّا مساوياً أو مفضولاً، وكلاهما باطل. أمّا الأوّل، فلاستلزامه الترجيح بلا مرجّح، وهو باطل، إذ ليس أحدهما أولى بأن يكون إماماً والآخر بأن يكون مأموماً من العكس، فيلزم حينئذٍ إمّا أن يكون إمامين معاً، وهو باطل [بالإجماع]، أو لا يكونا إمامين معاً، وهو باطل

فصل: والقول بأن أمير المؤمنين عليه السلام كان يعلم قاتله والوقت الذي يقتل فيه، فقد جاء الخبر متظاهراً أنه كان يعلم في الجملة أنه مقتول، وجاء أيضاً بأنه كان يعلم قاتله على التفصيل، فأما علمه في وقت قتله فلم يأت فيه أثر على التفصيل، ولو جاء فيه أثر لم يلزم ما ظنّه المستضعفون، إذ كان لا يمتنع أن يتعبده الله بالصبر على الشهادة والاستسلام للقتل، ليلبغ الله بذلك من علو الدرجة ما لا يبلغه إلا به، ولعلمه تعالى بأنه يطيعه في ذلك طاعة لو كلفها سواه لم يؤدّها، ويكون في المعلوم من اللطف بهذا التكليف لخلق من الناس ما لا يقوم مقامه غيره، فلا يكون بذلك أمير المؤمنين عليه السلام ملقياً بيده إلى التهلكة، ولا معيناً على نفسه معونة مستقبحة في العقول.

/ [[ص ٧١]] **فصل:** فأما علم الحسين عليه السلام بأن أهل الكوفة خاذلوه، فلسنا نقطع على ذلك إذ لا حجة عليه من عقل ولا سمع، ولو كان عالماً بذلك لكان الجواب عنه ما قدّمناه في الجواب عن أمير المؤمنين عليه السلام بوقت قتله والمعرفة بقاتله لما ذكرناه.

فصل: أمّا دعواه علينا أننا نقول: إن الحسين عليه السلام كان عالماً بموضع الماء وقادراً عليه، فلسنا نقول ذلك ولا جاء به خبر على حال، وظاهر الحال التي كان عليها الحسين عليه السلام في طلب الماء والاجتهاد فيه يقتضي بخلاف ذلك. ولو ثبت أنه كان عالماً بموضع الماء لم يمتنع في العقول أن يكون متعبداً بترك السعي في طلب الماء من ذلك الموضع، ومتعبداً بالتهاسه من حيث كان ممنوعاً منه حسب ما ذكرناه في أمير المؤمنين عليه السلام، غير أن الظاهر في / [[ص ٧٢]] خلاف ذلك على ما قدّمناه.

فصل: والكلام في علم الحسن عليه السلام بعاقبته حال موادعته معاوية بخلاف ما تقدّم، وقد جاء الخبر بعلمه ذلك، وكان شاهد الحال له يقتضي به، غير أنه دفع به عن تعجيل قتله وتسليم أصحابه إلى معاوية، وكان في ذلك لطف في مقامه إلى حال معيّن ولطف لبقاء كثير من شيعته وأهله وولده، ورفع لفساد في الدين هو أعظم من الفساد الذي حصل عند هدمته، وكان عليه السلام أعلم بما صنع لما ذكرناه، وبيّن الوجه فيه وفصلناه.

* * *

أوائل المقالات / الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[[ص ٦٦]] ٣٩ - القول في أحكام الأئمة عليهم السلام:

وأقول: إن للإمام أن يحكم بعلمه كما يحكم بظاهر الشهادات

عليه فلم يفعلوا وجروا على عاداتهم، فكانت الخيانة من قبلهم لا من قبل أئمتهم، والإمام أيضاً لم يقف على كل هذه التخليط التي رويت لأنه لا يعلم الغيب وإنما هو عبد صالح يعلم الكتاب والسنة، ويعلم من أخبار شيعته ما ينهى إليه.

* * *

[[ص ١٤٧]] فيقال لصاحب الكتاب: قد أكثرت في ذكر علم الغيب، والغيب لا يعلمه إلا الله، وما ادّعاه لبشر إلا مشرك كافر.

* * *

[[ص ٦٨٩]] فعلم الإمام عليه السلام كله من الله تعالى ومن رسول الله صلى الله عليه وآله فبذلك يكون عالماً بما في الكتاب المنزل وتنزيله وتفسيره، وتأويله ومعانيه، وناسخه ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه، وحلاله وحرامه، وأوامره وزواجره، ووعده ووعيده، وأمثاله وقصصه، لا برأي وقياس، كما قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣].

* * *

المسائل العكبرية / الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[[ص ٦٩]] المسألة العشرون: قال السائل: الإمام عندنا [مجمع] على أنه يعلم ما يكون، فما بال أمير المؤمنين عليه السلام خرج إلى المسجد وهو يعلم أنه مقتول وقد عرف قاتله والوقت والزمان؟ وما بال الحسين عليه السلام صار إلى أهل الكوفة وقد علم أنهم يخذلونه ولا ينصرونه، وأنه مقتول في سفره تلك؟ ولم لِمًا حوصر - وقد علم أن الماء منه لو حفر على أذرع سيرة - لم يحفر؟ ولم أعان على نفسه حتى تلف عطشاً؟ والحسن عليه السلام وادع معاوية وهو يعلم أنه ينكت ولا يفي ويقتل شيعة أبيه عليه السلام.

والجواب - وبالله التوفيق - [عن] قوله: إن الإمام يعلم ما يكون بإجماعنا، أن الأمر على خلاف ما قال. وما أجمعت الشيعة قط على هذا القول، وإنما إجماعهم ثابت على أن الإمام يعلم الحكم في كل ما يكون، دون أن يكون عالماً بأعيان ما يحدث ويكون، على التفصيل والتمييز. وهذا يسقط الأصل الذي بنى عليه الأسئلة بأجمعها.

فصل: ولسنا نمنع أن يعلم الإمام أعيان الحوادث تكون بإعلام الله تعالى له / [[ص ٧٠]] ذلك. فأما القول بأنه يعلم كل ما يكون، فلسنا نطلقه ولا نُصوّب قائله لدعواه فيه من غير حجة ولا بيان.

الإمامة إلا من شدَّ عنهم من المفوضة ومن انتمى إليهم من الغلاة.

* * *

[ص ٨٨] ٧٢ - باب القول في بيان العلم بالغايبات وما يجري مجراها من الأمور المستنبطات، وهل يصحُّ أن يكون اضطراراً أم جميعه من جهة الاكتساب؟
وأقول: إنَّ العلم بالله ﷻ وأنبيائه ﷺ بصحة دينه الذي ارتضاه وكلُّ شيء لا يُدرَك حقيقته بالحواسِّ ولا يكون المعرفة به قائمة في البداية وإنما يحصل بضرب من القياس لا يصحُّ أن يكون من جهة الاضطرار، ولا يحصل على الأحوال كلها إلا من جهة الاكتساب كما لا يصحُّ وقوع العلم بما طريقه الحواسِّ من جهة القياس ولا يحصل العلم في حال من الأحوال بما في البداية من جهة القياس. وهذا قد تقدَّم زدنا فيه شرحاً هيئنا للبيان، وإليه يذهب جماعة البغداديين ويخالف فيه البصريون من المعتزلة والمشبهة وأهل القدر والإرجاء.

* * *

الفصول المختارة/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[ص ١١٤] فقلت له: أوَّل ما في هذا الباب أنني لا أقول لك: إنَّ الإمام ﷺ يعلم السرائر وإنَّه ممَّا لا يخفى عليه الضائر فتكون قد أخذت رهني بأنَّه يعلم منِّي ما أعرفه من نفسي، وإذا لم يكن ذلك مذهبي وكنت أقول: إنَّه يعلم الظواهر كما يعلم البشر وإنَّ علم باطناً فإعلام الله ﷻ له خاصَّة على لسان نبيِّه ﷺ بما أودعه أبائهم من النصوص على ذلك أو بالتمام الذي يصدق ولا يخلف أبداً أو بسبب أذكره غير هذا، فقد سقط سؤالك من أصله لأنَّ الإمام إذا فقد علم ذلك من جهة الله ﷻ أجاز علي ما يجيزه على غيري ممَّن ذكرت فأوجبت الحكمة تقيته منِّي وإنَّما تقيته منِّي على الشرط الذي ذكرت آنفاً ولم أقطع على حصوله لا محالة، ولم أقل: إنَّ الله ﷻ قد أطلع الإمام على باطني وعرفه حقيقة حالي قطعاً فتنفرغ الكلام عليه.

* * *

[ص ٢٠١] ومن حكايات الشيخ وكلامه، قال الشيخ (أيده الله): قال لي يوماً بعض المعتزلة: لو كان ما تدعونه من هذا الفقه الذي تضيفونه إلى جعفر بن محمد وآبائه وأبنائه ﷺ حقاً، وأنتم صادقون في الحكاية عنهم، لوجب أن يقع لنا معشر

ومتى عرف من المشهود عليه ضدَّ ما تضمَّنته الشهادة أبطل بذلك شهادة من شهد عليه وحكم فيه بما أعلمه الله تعالى، وقد يجوز عندي أن تغيب عنه بواطن الأمور فيحكم فيها بالظواهر وإنَّ كانت على خلاف الحقيقة عند الله تعالى، ويجوز أن يدَّله الله تعالى على الفرق بين الصادقين من الشهود وبين الكاذبين فلا يغيب عنه حقيقة الحال. والأمور في هذا الباب متعلِّقة بالألطف والمصالح التي لا يعلمها على كلِّ حال إلا الله ﷻ.

ولأهل الإمامة في هذه المقالة ثلاثة أقوال:

فمنهم من يزعم أن أحكام الأئمة ﷺ على الظواهر دون ما يعلمونه على كلِّ حال.

ومنهم من يزعم أن أحكامهم إنَّما هي على البواطن دون الظواهر التي يجوز فيها الخلاف.

ومنهم من يذهب إلى ما اخترته أنا من المقال ولم أر لبني نوبخت ﷺ فيه ما أقطع على إضافته إليهم على يقين بغير ارتياب.

/ [ص ٦٧] ٤٠ - القول في معرفة الأئمة ﷺ بجميع

الصناعات وسائر اللغات:

وأقول: إنَّه ليس يمتنع ذلك منهم ولا واجب من جهة العقل والقياس وقد جاءت أخبار عمَّن يجب تصديقه بأنَّ أئمة آل محمد ﷺ قد كانوا يعلمون ذلك، فإنَّ ثبت وجب القطع به من جهتها على الثبات. ولي في القطع به منها نظر، والله الموفق للصواب، وعلى قولي هذا جماعة من الإمامية، وقد خالف فيه بنو نوبخت ﷺ وأوجبوا ذلك عقلاً وقياساً وافقه في المفوضة كافة وسائر الغلاة.

٤١ - القول في علم الأئمة ﷺ بالضمائر والكائنات وإطلاق

القول عليهم بعلم الغيب وكون ذلك لهم في الصفات:

وأقول: إنَّ الأئمة من آل محمد ﷺ قد كانوا يعرفون ضمائر بعض العباد ويعرفون ما يكون قبل كونه، وليس ذلك بواجب في صفاتهم ولا شرطاً في إمامتهم، وإنَّما أكرمهم الله تعالى به وأعلمهم إيَّاه للطف في طاعتهم والتمسك بإمامتهم، وليس ذلك بواجب عقلاً ولكنَّه وجب لهم من جهة السماع. فأما إطلاق القول عليهم بأنَّهم يعلمون الغيب فهو منكر بين الفساد، لأنَّ الوصف بذلك إنَّما يستحقُّه من علم الأشياء بنفسه لا بعلم مستفاد، وهذا لا يكون إلا الله ﷻ، وعلى قولي هذا جماعة أهل

قنعت بهذا الاعتلال فإننا نعلم عليه في جوابك، فنقول: إننا إننا تعرّفنا في علم الاضطراب بمذاهبهم عليهم السلام لأنّ الفقهاء يُقسّموا مذاهبهم المنصوصة عندنا قد أتوا بها على سبيل الاختيار لأنّ قولهم متفرّق في مقال الفقهاء فلذلك لم يقع العلم به باضطراب.

فقال: فهب أن الأمر كما وصفت، ما بالنسبة لا نعلم ما رويتهم

عنهم من خلاف جميع الفقهاء علم اضطراب؟

فقلت له: ليس شيء ممّا تومي إليه إلّا وقد قاله صحابي أو تابعي وإن اتّفق من ذكرت من فقهاء الأمصار على خلافه الآن، فلما قدّمناه ممّا رضيت من الاعتلال لم يحصل علم الاضطراب، مع أنّك تقول لا محالة بأنّ قولهم عليهم السلام في هذه الأبواب / [[ص ٢٠٣]] بخلاف ما عليه غيرهم فيها وهو ما أجمع عليه عندك فقهاء الأمصار من الصحابة والتابعين بإحسان، فما بالنسبة لا نعلم ذلك من مقالهم علم اضطراب وليس هو ممّا يحدثه مذاهب الفقهاء ولا اختلف فيه عندك من أهل الإسلام أحد، فبأيّ شيء تعلّقت في ذلك تعلّقنا به في إسقاط سؤالك، والله الموفّق للصواب. فلم يأت بشيء تجب حكايته والحمد لله.

قال الشريف أبو القاسم عليّ بن الحسين الموسوي (أيده الله): قلت للشيخ (أيده الله) عقيب هذه الحكاية لي: إن حمل هؤلاء القوم أنفسهم على أن يقولوا: إن جعفر بن محمد وأباه محمد بن عليّ وابنه موسى بن جعفر عليهم السلام لم يكونوا من أهل الفتيا لكنهم كانوا من أهل الزهد والصالح.

قال: فإنّه يقال لهم: هب أنّا ساحناكم في هذه المكابرة وجوزناها لكم، أليس من قولكم وقول كلّ مسلم وذمّي وعدوّ لعلّي بن أبي طالب ووليّ له: أن أمير المؤمنين عليه السلام كان من أهل الفتيا؟ فلا بدّ من أن يقولوا: بلى، فيقال لهم: ما بالنسبة لا نعلم جميع مذاهب في الفتيا كما نعلم جميع مذاهب من عدّتموه من فقهاء الأمصار بل من الصحابة كزيد وابن مسعود وعمر بن الخطّاب، فإن قالوا: إنكم تعلمون ذلك باضطراب، قلنا لهم: وذلك هو ما تحكونه أنتم عنه أو ما نحكيه نحن بما يوافق حكايتنا عن ذريّته عليه السلام، فإن قالوا: هو ما نحكيه دونكم، قلنا لهم: ونحن على أصلكم في إنكار ذلك مكابرون، فإن قالوا: نعم، قلنا لهم: بل العلم حاصل لكم بما نحكيه عنه خاصّة وأنتم في إنكار ذلك مكابرون، وهذا ما لا فصل فيه.

وهو أيضاً يسقط اعتلالكم في عدم العلم الضروري بمذاهب

مخالفكم العلم الضروري بصحّة ذلك حتّى لا نشكّ فيه كما وقع لكم صحّة الحكاية عن أبي حنيفة ومالك والشافعي وداود وغيرهم من فقهاء الأمصار برواية أصحابهم عنهم. فلما لم نعلم صحّة ما تدعونه مع سماعنا لأخباركم وطول مجالستنا لكم، دلّ على أنّكم متخرّصون في ذلك.

وبعد فما بال كلّ من عدّدناه من فقهاء الأمصار قد استفاض عنهم القول في الفتيا استفاضة منعت من الريب في مذاهبهم، وأنتم أثمتكم أعظم قدراً من هؤلاء وأجلّ خطراً لاسيّما مع ما تعتقدونه فيهم من العصمة وعلو المنزلة والفضل على جميع البرية والبيوتة من الخلق بالمعجزة وما اختصّوا به من خلافة الرسول ﷺ وفرض الطاعة على الجنّ والإنس، إن هذا لشيء عجيب.

قال الشيخ (أيده الله): فقلت له: إنّ الجواب عن هذا السؤال قريب جدّاً، غير أنّي أقلبه عليك فلا يمكنك الانفصال منه إلّا بإخراج من ذكرت من جملة أهل العلم، ونفي المعرفة عنهم وإسقاط مقال من زعم أنّهم كانوا من أصحاب الفتيا، والعلم الضروري حاصل لكلّ من سمع الأخبار بضدّ ذلك وخلافه، وأنهم عليهم السلام كانوا من أجلّة أهل الفتيا، وذلك أنّنا وإن كنّا كاذبين على قولك فلا بدّ هؤلاء القوم عليهم السلام من مقال في الفتيا يتضمّن بعض ما حكيناه عنهم، فما بالنسبة / [[ص ٢٠٢]] معشر الشيعة بل ما بالكم معشر الناصبة لا تعلمون مذاهبهم على الحقيقة بالضرورة كما تعلمون مذاهب أهل الحجاز وأهل العراق ومن ذكرت من فقهاء الأمصار.

فإن زعمت أنّك تعلم لهم في الفتيا مذاهباً بخلاف ما نحكيه عنهم، علم اضطراب مع تدبّرنا بكذبك في ذلك، لم نجد فرقاً بيننا وبينك إذا ادّعينا أنّنا نعلم صحّة ما نحكيه عنهم بالاضطراب وأنك وأصحابك تعلمون ذلك ولكنكم تكابرون العيان وهذا ما لا فصل فيه.

فقال: إنّنا لم نعلم مذاهبهم باضطراب لأنّه كان مبثوثاً في مذاهب الفقهاء وكانوا عليهم السلام يختارون فاخترنا من قول الصحابة والتابعين فتفرّق مجموع اختيارهم في مذاهب الفقهاء.

فقلت: إنّ هذا بعينه موجود في مذهب مالك وأبي حنيفة والشافعي ومن عدّدت لأنّ هؤلاء تخيروا من أقوال الصحابة والتابعين فكان يجب أن لا نعلم مذاهبهم باضطراب، على أنّك إن

/ [[ص ١٠٥]] عَالِيهَا ويتقدّمها، حتّى لا يشدّ على كلّ واحدٍ منهما من ذلك الشيء يحتاج فيه إلى استفتاء غيره، كما يذهب المخالفون لنا.

أمّا ما عدى ذلك من الصناعات والحرف، فلا يجب أن يعلم نبيّ أو إمام شيئاً من ذلك. والكتابة صنعة كالنساجة والصبياغة، فكما لا يجب أن يعلم ضروب الصناعات، فكذلك الكتابة.

وقد دللنا على هذه المسألة، واستقصينا الجواب عن كلّ ما يُسأل عنه فيها في مسألة مفردة أمليناها جواباً لسؤال بعض الرؤساء عنه، وانتهينا إلى أبعد الغايات.

وقلنا: إنَّ إيجاب ذلك يُؤدّي إلى إيجاب العلم بسائر المعلومات الغائبات والحاضرات، وأن يكون كلّ واحدٍ من النبيّ والإمام محيطاً بمعلومات الله تعالى كلّها.

وبيّنا أن ذلك يُؤدّي إلى أن يكون المحدث عالماً لنفسه كالقديم تعالى، لأنّ العلم الواحد لا يجوز أن يتعلّق بمعلوم على جهة التفصيل، وكلّ معلوم مفصّل لا بدّ له من علم مفرد يتعلّق به، وأنّ المحدث لا يجوز أن يكون عالماً لنفسه، ولا يجوز أن يكون أيضاً وجود ما لا نهاية له من المعلوم، ويطل قول من ادّعى أنّ الإمام محيط بالمعلومات.

فإن قالوا: الفرق بين الصناعات وبين الكتابة، أنّ الكتابة قد تتعلّق بأحكام الشرع، وليس كذلك باقي الصناعات.

قلنا: لا صناعة من نساجة أو بناء أو غيرها إلّا وقد يجوز أن يتعلّق به حكم شرعي كالكتابة.

/ [[ص ١٠٦]] ألا ترى أنّ من استأجر بناءً على مخصوص، وأيضاً النساجة قد يجوز أن يختلف، فيقول الصانع: قد وفّيت العمل الذي استؤجرت له، ويقول المستأجر: ما وفّيت بذلك.

فمتى لم يكن الإمام عالماً بتلك الصناعات ومنتهياً إلى أبعد الغايات لم يمكنه أن يحكم بين المختلفين.

فإن قيل: يرجع إلى أهل تلك الصناعة فيما اختلفا فيه.

قلنا: في الكتابة مثل ذلك سواء.

وبيّنا في تلك المسألة التي أشرنا إليها، بأنّ هذا يُؤدّي إلى أنّ علم الإمام تصديق الشهادة أو كذبه فيما يشهد به، لأنّه إذا جاز أن يحكم بشهادة مع تجويز كونه كاذباً...

وإلّا جاز أن يحكم بقول ذي الصناعات في قيم المتلفات

الذريّة لما ذكره من تقسيم الفقهاء لها، لأنّ أمير المؤمنين عَالِيهَا قد سبق الفقهاء الذين / [[ص ٢٠٤]] أشاروا إليهم وكان مذهبه عَالِيهَا منفرداً، فإنّ اعتلوا بأنّه كان متقسماً في قول الصحابة فهم أنفسهم يُنكرون ذلك لروايتهم عنه الخلاف، مع أنّه يجب أن لا نعرف مذهب عمر وابن مسعود لأنّهما كانا متقسّمين في مذهب الصحابة، وهذا فاسد من القول بيّن الاضمحلال.

قال الشيخ: وهذا كلام صحيح، ويؤدّده علمنا بمذاهب المختارين من المعتزلة والزيدية والخوارج مع انبثاتها في أقويل الصحابة والتابعين وفقهاء الأمصار.

وقال الشيخ (أيده الله تعالى): وقد ذكرت الجواب عمّا تقدّم من السؤال في هذا الباب في كتابي المعروف بتقرير الأحكام، ووجوده هناك يغني عن تكراره هاهنا إذ هو في موضعه مستقصى على البيان.

* * *

المسائل الجاروديّة / الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

/ [[ص ٤٥]] ومنها: أنّه يجب أن يكون عالماً بجميع ما يحتاج إليه الأئمة في الأحكام، وإلّا لحقه العجز فيها واحتاج إلى مسدّد له وإمام.

* * *

الرسائل (ج ١) / (جوابات المسائل الرازيّة) / السيّد المرتضى

(ت ٤٣٦ هـ):

/ [[ص ١٠٤]] المسألة الثانية: [علم النبيّ ﷺ] بالكتابة

والقراءة]:

ما الذي يجب أن يُعتقد في النبيّ ﷺ، هل كان يحسن الكتابة وقراءة الكتب أم لا؟

الجواب - وبالله التوفيق - الذي يجب اعتقاده في ذلك

التجويز، لكونه عَالِيهَا عالماً بالكتابة وقراءة الكتب، ولكونه غير عالم بذلك، من غير قطع على أحد الأمرين.

وإنّا قلنا ذلك، لأنّ العلم بالكتابة ليس من العلوم التي يُقطع

على أنّ النبيّ والإمام عَالِيهَا لا بدّ من أن يكون عالماً بها وحائراً لها.

لأنّا إنّا نقطع في النبيّ والإمام على أنّها لا بدّ أن يكون كلّ

واحدٍ عالماً بالله تعالى وأحواله وصفاته، وما يجوز عليه وما لا يجوز، وبجميع أحوال الديانات وبسائر أحكام الشريعة التي

يؤدّيها النبيّ ﷺ أن يحفظها [ظ: ويحفظها] الإمام

في ذلك ظاهر في حال أمير المؤمنين مع عمّاله، وإذا لم يعلم الإمام الخطأ من الأمراء فكيف يستدرك ذلك؟...).

يقال له: من فصل من أصحابنا بين الإمام وحكّامه في العصمة بالفصل الذي ذكرناه يذهب إلى أنّه لا يجوز أن يقع من أمرائه وخلفائه - وإن بعدت داره من دارهم - خطأ يقتضي فساداً في الدّين فيخفى عليه، بل لا بدّ من أن يتّصل به ذلك حتّى يستدركه ويتلافاه.

وأما قولك: (إنّ الإمام لا يزيد على الرسول وقد خفي عليه خطأ عمّاله وأمرائه)، فلا إشكال في أنّ الإمام لا يزيد على الرسول، ولكن من أين لك أنّه قد خفي على الرسول خطأ عمّاله وأمرائه؟ ولم يتعلّق بذلك في شبهة فتحلّها، بل عوّلت على الدعوى وإرسالها حتّى كأنّه لا يخالف فيها حكمت به، والقول في أمير المؤمنين عليه السلام كالقول في الرسول ﷺ في أنّه لا يجوز أن يخفى عليه من خطأ عمّاله وخلفائه ما يقتضي الفساد في الدّين، 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 إلى حدّ لا يخفى عليهم معه شيء من أحوالهم المتعلّقة بسلطانهم وتديبرهم وما يحتاجون إلى معرفته، وقد عرفنا هذا من أحوال كثير من الملوك المتقدّمين، وشاهدناه أيضاً ممّن عاصرناه، وكان بالصفة التي قدّمناها، وإذا تمّ مثل ما ذكرناه لمن ليس بحجّة الله تعالى على خلقه، ولا حافظ لشريعته ودينه، ولا مادّة بينه وبينه / [[ص ٢١٣]] تعالى، ولا سبب ولا وصلة لم ننكر إتمامه وانتظامه لمن كان على جميع هذه الصفات التي نفيناها عن هؤلاء.

* * *

الشافى في الإمامة (ج ٢) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٧]] وقد استدلل على وجوب النصّ على الإمام بكونه عالماً بجميع الأحكام حتّى لا يفوته شيء منها، وأنّ كونه عالماً بها لا يمكن الوصول إليه إلّا بالنصّ، ولو أمكن الوصول إليه بالامتحان لم يجز أن يكون الممتحن له / [[ص ٨]] إلّا من هو عالم بجميع الأحكام، وقد علمنا أنّ من يمكنه اختيار الإمام وامتحانه من جماعات الأئمة لا يعلم بذلك، ولا يحيط به، ورتب الكلام في هذه الطريقة ترتيبه في الطريقتين المتقدمتين.

وهذا الدليل ليس يرجع فيه إلى مجرد العقل، بل لا بدّ فيه من

وأروش الجنايات وكلّ شيء اختلف فيه فيما له تعلّق بالصناعات وإنّ جاز الخطأ على الموقومين.

وبيّن أنّ ارتكاب ذلك يؤدّي إلى كلّ جهالة وضلالة.

* * *

الرسائل (ج ١) / (جوابات المسائل الميفارقيّات) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٢٨٢]] مسألة حادية وعشرون: [الأئمة عليهم السلام عالمون

بالغيب]:

كلّ الأئمة عليهم السلام يخبرون بالشيء قبل كونه أم لا؟

الجواب: ليس من شرط الإمامة الإخبار عن الشيء قبل كونه، لأنّ ذلك معجز. وقد يجوز إظهار المعجزات على أيدي الأئمة عليهم السلام، وقد يجوز ألا يظهر على أيديهم.

إلّا أنّا قد علمنا بالأخبار الشائعة أنّهم عليهم السلام أخبروا بالغائبات، فعلمنا أنّ الله تعالى قد أطلعهم على ذلك.

* * *

الشافى في الإمامة (ج ١) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٤٠]] فأما حكايته عنهم القول (أنّ الإمام يزيد في

العلم على الرسول، وكذلك في العصمة، وتعليه بأنّ ذلك يجب له من حيث انقطع الوحي عنه)، فحكاية طريفة لا نعلم أحداً من الإماميّة ذهب إليها وإلى معناها، ولا اعتقده، وهذه كتّيب مقالاتهم، ومصنّفات شيوخهم خالية من صريح هذه الحكاية وفحواها معاً.

وكيف يقول الإماميّة هذا؟! وهم إذا أفرغوا وسعهم وبلغوا

غايتهم انتهوا بالإمام في العصمة والكمال والفضل والعلم إلى مرتبة / [[ص ٤١]] النبيّ، وكانت تلك عندهم الغاية القصوى؟

ولو لم يكشف عن غلط حاكي هذه المقالة إلّا ما هو معروف من مذهبهم وأنّ النبيّ لا بدّ أن يكون إماماً، وأنّ ما يجب للإمام لكونه إماماً يجب للنبيّ لأنّ النبوة تعمّ المنزلتين، فكيف يتوهم مع هذا عليهم القول بأنّ الإمام يزيد - فيما ذكره - على النبيّ؟

* * *

[[ص ٢١١]] قال صاحب الكتاب: (ولا يمكنهم أن يقولوا:

إنّ الإمام يعلم كلّ ذلك، لأنّ الإمام لا يزيد على الرسول، فإذا كان قد يخفى عليه خطأ عمّاله وأمرائه وإنّها كان يعرف ما ينتهي

خبره إليه فكذلك القول في / [[ص ٢١٢]] الإمام، ولأنّ الأمر

المتقرر عند العقلاء قبح استكفاء الأمر وتوليته من لا يعلمه، وإن كان لمن ولّوه واستكفوه سبيل إلى علمه، لأنّ المعترف عندهم كون المولّي عالماً بما ولىّ ومضطلعاً به، ولا معتبر بإمكان تعلّمه وكونه مخلّي بينه وبين طريق العلم، لأنّ ذلك وإن كان حاصلاً فلا تخرج ولايته من أن تكون قبيحة إذا كان فاقداً للعلم بما فوّض إليه.

يبيّن ما ذكرناه أنّ الملك إذا أراد أن يستوزر بعض أصحابه ويستكفيه تدبير جيوشه ومملكته فلا بدّ أن يختار لذلك من يثق منه بالمعرفة والاضطلاع حتّى إنّه ربّها جرّبه في بعض ما يشكّ فيه من حاله، وفيما لا يكون واثقاً بمعرفته به واضطّاعه عليه، وليس يجوز أن يفوض أمر وزارته، وتدبير أموره، وسياسة جنده، إلى من لا علم له بشيء من ذلك، لكنّه ممّن يتمكّن من التعلّم والتعرّف، ولا حائل بينه وبين البحث والمسألة، / [[ص ١٦]] ومتى استكفى الملك من هذه حاله، يعني فقد العلم والاضطلاع كان مقبحاً مهملاً لأمر وزارته واضعاً لها في غير موضعها، واستحقّ من جميع العقلاء نهاية اللوم والإزاء عليه، وهذا حكم كلّ واحد منّا مع من يستكفيه مهماً من أموره، فإنّه لا يجوز أن يفوض أحدنا ما يريد أن يصنعه إلى من لا معرفة له بتلك الصناعة لكنّه يتمكّن من تعرّفها وتعلّمها، وكلّ من رأيناه فاعلاً لذلك عدّناه في جملة السفهاء، ولا فرق فيما اعتبرناه بين فقد المستكفي للعلم بجميع ما أسند إليه وبين فقدته للعلم ببعضه، لأنّ العلة التي لها قبح العلماء ولاية الشيء من لا يعلم جميعه هي فقدته للعلم بما تولّاه، وهذه العلة قائمة في البعض، لأنّه إذا كان حكم البعض حكم الكلّ في الولاية والاستكفاء ففقد المولّي للعلم بالبعض كفقده للعلم بالكلّ، وليس يشكّ العقلاء في أنّ بعض الملوك لو ولىّ وزارته أو كتابته من لا يعلم أكثر أحكام الكتابة والوزارة أو شطرها لكان حكمه في فعل القبيح حكم من ولىّ وزارته من لا يعلم شيئاً منها، وكذلك القول في الكتابة، وليس تجري الولاية والاستكفاء مجرى التكليف، فإنّ تكليف الشيء من لا يعلم إذا كان له سبيل إلى علمه حسن، وولايته واستكفاء أمره من لا يعلمه قبيح وإن كان المولّي متمكناً من أن يعلم.

وللفرق أيضاً بين الأمرين مثال في الشاهد لأنّ أحدنا يحسن منه أن يكلف بعض غلمانه أو أحد أولاده علم بعض الصناعات إذا كان متمكناً من الوصول إلى العلم بها، ولا يحسن منه أن يؤلّيه صناعة ويجعله رئيساً فيها وقدوةً وهو لا يحسنها، أو لا يحسن أكثرها.

ثبوت أمر لا يثبت إلّا بالسمع، لأنّ التعبد بالأحكام الشرعيّة في الأصل كان يجوز في العقل سقوطه وارتفاعه عن المكلفين، ولا شيء من هذه الأحكام إلّا والعقل يجوز أن لا يردّ التعبد 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 ويجعل علمه بذلك من شروط إمامته؟ والذي يقتضيه مجرد العقل أنّ الإمام لا بدّ أن يكون مضطلعاً بما أسند إليه، عالماً بما عوّل فيه عليه في التدبير.

فأمّا العلم بالأحكام الشرعية الواردة من طريق السمع فليس في العقل إلّا أن السمع إذا ورد بها علمنا بالقياس العقلي أنّ الإمام لا بدّ أن يكون عالماً بجميعها على ما سنذكره.

* * *

[[ص ١٤]] قال: (وربّما ذكروا غيره، بأن يقولوا: لا بدّ من أن يكون عالماً بجميع الأحكام حتّى لا يشدّ عليه شيء منها وإلّا لزم ذلك أن يكون قد كلف القيام بما لا سبيل له إليه ويحلّ ذلك محلّ تكليف ما لا يطاق، فلا بدّ من نصّ عليه، لأنّه لا طريق للمجتهدين إلى معرفة ذلك من حاله، لأنّه إنّما يعلم ذلك من حاله في استغراق المعلوم من يعرف هذه العلوم أجمع لم تصحّ لهم معرفته، ولأنّ معرفة ذلك لا تصحّ إلّا بامتداد الأوقات، وبالتجربة والامتحان، فإذا لم يكن وقوف أحد من الأمة عليه لم يجوز أن يكلف الاجتهاد في ذلك، فلا بدّ من النصّ)، قال: (ثمّ يقال لهم: أمن جهة العقل تعلمون أنّ كونه عالماً بجميع هذه الأحكام من شرط كونه إماماً أو بالسمع؟ فإنّ قالوا: / [[ص ١٥]] بالسمع قيل لهم: إنّنا نكلّمكم في طريقة العقل، فكيف يصحّ أن تلجأوا إلى السمع الذي يجري مجرى الفرع للعقل، والذي إذا ثبت لم يدلّ على أنّ قضية العقل تقتضيه، لأنّه قد ثبت بالسمع ما كان يجوز في خلافه، فلا بدّ من أن يقولوا: إنّنا علمنا ذلك بالعقل، فيقال لهم: وأيّ دليل في العقل يقتضي ما ذكرتموه مع علمنا بأنّه قد يجوز أن يقوم بكلّ ما فوّض إليه على حقّه وإن لم يكن عالماً بجميع الأحكام).

يقال له: أمّا الذي يدلّ على وجوب كون الإمام عالماً بجميع الأحكام فهو أنّه قد ثبت أنّ الإمام إمام في سائر الدّين، ومتولّ للحكم في جميعه، جليله ودقيقه، ظاهره وغامضه، وليس يجوز أن لا يكون عالماً بجميع الدّين والأحكام وهذه صفته، لأنّ من

من المحصّلين بذكر التنفير في المواضع التي يُذكر فيها، والذي أردناه أن رعيّة الإمام لا يكونون عند تجويزهم عليه الجهل ببعض الدّين وشطره في السكون إلى قوله والانقياد له، والانتهاه إلى أوامره إذا لم يُجوزوا ذلك عليه، واعتقدوا أنّه عالم بجميع ما هو إمام فيه، فمن ادّعى أنّه لا فرق بين الحالين فيما يقتضي السكون والقرب من القبول كان مكابراً لعقله، ومن ادّعى أنّهم في الحالين معاً يصحّ منهم القبول والانقياد ولا ينكر وقوعهما من جهتهم كان محقّاً، لأنّه غير طاعن على كلامنا، لأنّا لم نرد بالتنفير دفع الإمكان والصحّة، وإنّا أردنا ما ذكرناه، على أنّه لو أُخرج ما ذكرناه من أن يكون منفراً وقوع القبول ممّن جوزه لأُخرج تجويز الكبائر على الأنبياء قبل حال النبوة وفي حالها من أن يكون منفراً وقوع تصديقهم والعمل بشرائعهم ممّن جوزها، فإذا كان ذلك غير مخرج لتجويز الكبائر من حكم التنفير الذي هو أن المكلفين لا يكونون عنده من السكون إلى قول النبيّ على الحدّ الذي يكونون عليه إذا أمنوها ووثقوا ببرائته منها، فكذلك القول فيما حكمنا به من حصول التنفير عمّن جوزه عليه الجهل بأكثر الدّين، لأنّا لم نعن به إلّا ما عناه من جعل تجويز الكبائر منفراً عن الأنبياء عليهم السلام.

ويدلّ أيضاً على / [[ص ١٩]] كون الإمام عالماً بجميع الأحكام ما ثبت من وجوب الاقتداء به في جميع الدّين، وليس يصحّ الاقتداء في الشيء بمن لا يعلمه.

وليس للمخالف أن يقول: إنّنا نقنّدي به فيما يعلمه دون ما لا يعلمه، لأنّا قد بيّنا من قبل أنّه إمام في جميع الدّين، وأنّ ثبوت كونه إماماً في جميعه يقتضي كونه مقتدياً به في الكلّ، وإذا ثبت بما ذكرناه وجوب كونه عالماً بكلّ الأحكام استحاله اختياره، ووجب النصّ عليه، لأنّ من يقوم باختياره من الأُمّة لا يعلم جميع الأحكام، فكيف يصحّ أن يختار من هذه صفته؟

فأمّا حوالة صاحب الكتاب في أوّل ما حكيناه من كلامه في هذا الفصل على ما سلف له في إبطال كون الإمام معصوماً، فما أحالنا عليه قد بيّنا بطلانه، واستقصينا الكلام عليه عند نصرتنا الأدلّة في وجوب عصمة الإمام.

فأمّا قوله فيما حكاه عنّا من الاستدلال: (وإلّا أدّى ذلك إلى أن يكون قد كُلف القيام بما لا سبيل له إليه، ويحلّ محلّ تكليف ما لا يطاق)، فإنّا لا نعتمد على ما ظنّه ولا نلزمه إيّاه أيضاً، بل الذي

/ [[ص ١٧]] ومما يوضّح ما ذكرناه أن اعتذار من عدل عن ولاية غيره أمراً من الأمور بأنّه لا يعلمه ولا يحسنه واضح، واقع موقعه عند العقلاء، كما أنّ اعتذاره في العدول عنه بأنّه لا يقدر على ما عدل فيه عنه أيضاً صحيح واضح، فلولا أنّ ولاية الشيء من لا يعلمه قبيحة غير جائزة لم يحسن الاعتذار بأنّه لا يحسن ولا يعلم كما لا يحسن الاعتذار بغير ذلك ممّا لا تأثير له في قبح الولاية كاهليّة والخلقة.

وليس لأحد أن يقول: إنّ الإمام إمام فيما علمه من الأحكام دون ما لم يعلمه، ويظعن بذلك فيما اعتمدها، لأنّ الإجماع يمنع من ذلك، ولا خلاف في أنّ الإمام إمام في سائر الدّين وإنّ اختلف في تأويل معنى الإمامة.

وإنّا بنينا الكلام في الدلالة على وجوب كونه عالماً بجميع الأحكام على كونه إماماً في سائر الدّين، ولو جاز أن يكون إماماً في بعض من الدّين دون بعض لم يجب عندنا أن يكون عالماً بالبعض الذي ليس هو إماماً فيه، وممّا يدلّ أيضاً على ذلك أنّ الإمام قد ثبت كونه حجّة في الدّين، وحافظاً للشرع بما تقدّم من الأدلّة، فلو جوّزنا ذهاب بعض الأحكام عنه لقدح ذلك في كونه حجّة من وجهين:

أحدهما: إنّنا لا نأمن أن يكون ما ذهب عنه من أمر الدّين ولم يكن عالماً به ممّا اتّفقت للأُمّة كتبانه، والإعراض عن نقله وأدائه، لأنّا قد دلّلنا فيما مضى من الكتاب على جواز ذلك عليها، وإذا كنّا إنّما نفرع فيما يجوز عليها من الكتابان إلى بيان الإمام واستدراكه عليها، فمتى جوّزنا على الإمام أن يذهب عنه بعض الأحكام ارتفعت ثقتنا بوصول جميع الشرع إلينا، وهذا قادح في كون الإمام حجّة بلا شكّ.

والوجه الآخر: أنّ تجويز ذهاب بعض الدّين عنه، وإشكال بعض / [[ص ١٨]] الأحكام عليه منفراً عن قبول قوله والانقياد له، وما يُنفّر عن قبول قوله قادح في كونه حجّة، وليس لأحد أن يقول: إنّ تجويز ما ذكرتموه غير منفّر فيجب أن تدلّوا على كونه منفراً، وما تُنكرون على من قال لكم: إنّ الذي ذكرتموه لو كان منفراً لوجب أن لا يصحّ ممّن جوزه على الإمام قبول قوله والانقياد له، وفي العلم بأنّ من جوزه ما ذكرتموه يصحّ أن ينقاد له ويمثّل أمره دلالة على بطلان ما اعتبرتموه، لأنّا لم نعن بالتنفير ما يمنع من قبول القول، ويرفع صحّة الانقياد، وليس هذا مراد أحد

إلى أخبار الآحاد أو إلى قول الأمة التي قد ثبت أنها حجة، وقد يجوز أن يُكَلَّفَ فيها فَوْضٌ إليه أن ما علمه يحكم فيه وما لم يعلمه يتوقَّفَ فيه، لأنَّ جميع الذي ذكرناه ممَّا يجوز في العقل ورود التعلُّد به...).

يقال له: هذا كلام من يظنُّ أننا قبَّحنا ولاية الإمام وهو لا يعلم جميع الأحكام من حيث لم يكن له إلى العلم بها سبيل، وقد بيَّنَّا أنَّ وجود السبيل في هذا الموضع كعدمها إذا كان العلم بما أُسند إلى المولى مفقود أو أنه لا بدَّ من قبَّح هذه الولاية مع فقد العلم، فلا حاجة بنا إلى الكلام على ما عدَّدته من وجوه العلم التي يجوز أن يرجع الإمام إليها، لأنَّه لو ثبت في جميعها أنه طريق إلى العلم، وموصل إلى المعرفة بالأحكام لم يُجَلَّ بها اعتمادنا، فكيف وأكثر ما أوردته لا يوصل عندنا إلى علم بكنهه ولا إلى ظنِّ صحيح.

وقد قدَّمتنا الفرق بين التكليف والولاية، فليس متعلِّقاً أن يتعلَّقَ به.

ثمَّ يقال له: فأجز قياساً على ما ذكرته أن يستكفي بعض حكماء ملوكنا أمر وزارته وتدابير مملكته، من لا يعلم شيئاً من أحكام الوزارة / [[ص ٢٢]] وشروطها أو لا يعلم جلَّها وجهورها، ويحسن ذلك منه من حيث كان الوزير متمكِّناً من أن يسأل عمَّا يحتاج إليه أهل المعرفة ويستفيد منهم حالاً بعد حال، ويعدل عن أن يوليَّها من يثق منه بالمعرفة والهداية ولا يحتاج في العلم بشروط الوزارة وأحكامها إلى استزادة واستفادة، مع أن أوصافهما وأحوالهما فيما يظنُّ بهما متساوية إلا فيما ذكرناه، فإنَّ أجاز هذا وقف موقفاً لا يشكُّ جميع العقلاء في قبَّحه وطولب بالفرق بين ما أجازته وبين سائر ما يرجع في قبَّحه إلى العقلاء، فإنَّه لا يجد فرقاً وإن منع منه.

قيل له: وأيُّ فرق بين هذا وبين ما أجزته في الإمام والعلَّة التي تطرَّقت إلى حسن ولايته مع فقدته للعلم بالأحكام حاصلة فيما عارضناك به؟ وهي إمكان التعلُّف والتعلُّم.

فإن قال: ليس يشبه ما أجزته في الإمام ما عارضتم به، لأنني لم أجز أن يوليَّ الإمامة من لا يعلم الأحكام، ويعدل بها عمَّن يعلمها، وإلزامكم تضمَّن هذا الوجه.

قيل له: لا بدَّ من جواز ذلك على مذهبك، لأنَّه ليس من شروط الإمامة عندك كونه عالماً بجميع الأحكام، كما أنه ليس من

يؤدِّي إلى ذلك إليه من الفساد وفعل القبيح هو ما ذكرنا في صدر كلامنا هذا وأشبعناه.

وقد بيَّنَّا أنَّ العقلاء يستقبحون استكفاء الأمر من لا يعلمه وإن كان له إلى علمه سبيل، وليس إذا لم يقبح هذا الفعل من حيث كان تكليفاً لما لا يطاق لا يجب قبَّحه، لأنَّ جهات القبَّح كثيرة من جملتها تكليف ما لا يطاق، وقد يجوز أن يكون ما لم يقبح لهذا الوجه يقبح لغيره.

فأمَّا قوله: (أمن جهة العقل علمتم أن كونه عالماً بجميع الأحكام من شرط كونه إماماً أو بالسمع؟)، فقد بيَّنَّا في الفصل المتقدِّم أن كون الإمام عالماً بجميع الأحكام ليس / [[ص ٢٠]] من صفاته التي لا بدَّ منها في العقل، لأنَّ العقل كان يُجوز أن لا تقع العبادة بشيء من الشرائع، فكيف يُجَعَل من شروط كونه إماماً في العقل ما يجوز في العقل ثبوته وانتفاؤه معاً، وليس تجري هذه الصفة مجرى العصمة، لأنَّ تلك يجب كون الإمام عليها في العقل وقبل الشرع وبعده، غير أننا وإن لم نجعل كونه عالماً بجميع الأحكام من الشروط العقلية في الإمامة، فإنَّا بعد العبادة بالشرائع، وثبوت كون الإمام إماماً في جميع الدِّين نعلم بدليل العقل وقياسه أنه لا بدَّ من أن يكون عالماً بجميع الأحكام من الوجوه التي ذكرناها.

فإن أراد صاحب الكتاب بإضافة ذلك إلى العقل ما ذكرناه أولاً فقد بيَّنَّا أننا لا نجعل هذه الصفة من الشرائط العقلية الواجبة لتجويز العقل ارتفاع العبادة بالشرائع، وإن كان المراد ما ذكرناه ثانياً فليس يمنع من إضافته إلى العقل بمعنى أننا نعلم بالعقل وأدلته بعد استقرار الشرائع وجوب كون الإمام عالماً بجميعها.

قال صاحب الكتاب: (فإن قالوا: كيف يصحُّ أن يقوم بذلك والقيام بالعمل لا يصحُّ إلا مع العلم؟ قيل لهم: بأن يستدلَّ حالاً بعد حال ويجهتد فيعرف ما ينزل من النوازل التي يلزمه الحكم فيها، وبأن يرجع في كثير منها إلى الرأي والاجتهاد كالجهاد وغيره، وقد يجوز أيضاً أن يقوم بذلك على حقه بأن يراجع العلماء ويستشيرهم فيحكم بما ثبت عنده من أصحِّ الأقاويل، وقد يجوز أيضاً من جهة العقل أن يُكَلَّفَ القبول من العلماء، وأن يحكم بذلك كما يقول كثير من الناس في حكم الحاكم، وكما نقوله [فيما كُلفَ به كثير من / [[ص ٢١]] الناس] في باب الفتوى، وقد يجوز أيضاً أن يستدرك علم ما فُوضَّ إليه [من الأحكام] بالرجوع

فأمّا قولك: (يجوز أن يُكَلَّفَ القبول من العلماء كما يقال في الفتوى، ويقوله كثير من الناس في حكم الحاكم)، فإنَّ العامِّي إنَّما يُسَوِّغُ في العقل أن يُكَلَّفَ القبول من غيره من حيث لم يكن متولياً للحكم فيها جهله ولا منصوباً للقضاء فيه، فجاز أن يرجع فيما لا يعلمه إلى غيره، لأنَّ ذلك فرضه، وليس هذا حكم الإمام، لأنَّه الحاكم في سائر الدِّين، والمنصوب للقضاء في جميعه، ولو كان بمنزلة العامِّي في سقوط ولاية الحكم عنه لجاز أن يتساوى منزلتها في التبعُّد بالرجوع إلى العلماء.

فأمّا الحاكم فليس يجوز أن يجهل شيئاً ممَّا نصب للحكم فيه، ومن نصب حاكماً لا معرفة عنده بالحكم كان سفيهاً، وكل ما يجله الحُكَّام المتولُّون من قِبَل الإمام فهو خارج من ولايتهم، وموقوف على 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: إنَّنا نجيز من جهة العقل كثيراً ممَّا ذكرناه بأن يتعبده الله / [[ص ٢٥]] تعالى في الأحكام بأن يجتهد أو بأن يحكم بما تقرَّر عنده في عقله أو بأن يتوقَّف في كثير من ذلك إلى ما شاكله، وإنَّما نمنعه الآن لا لأنَّ العقل كان لا يُجوزُ التبعُّد به، بل لأنَّ الدلالة في الشرع دلَّت على خلافه...).

يقال له: إذا أجزت ذلك في الرسول كإجازتك إيَّاه في الإمام كان الكلام في الأمرين عليك واحداً، وما ذكرنا من الأدلَّة المتقدِّمة يتناول الخلاف في الموضوعين، لأنَّ الرسول إذا كان حاكماً في سائر الدِّين، وإماماً في جميعه وجب من كونه عالماً بالأحكام ما أوجبه في الإمام.

فأمّا قولك: (يحكم بما تقرَّر في عقله ويتوقَّف في مواضع)، فإنَّ أردت أنه يفعل ذلك فيما لله تعالى فيه حكم مشروع نصبه للحكم به وجعله الإمام فيه، فهذا ممَّا لا يجوز، وهو الذي بيَّنا فساده بكلِّ الذي تقدَّم، وإنَّ أردت أنه يتوقَّف أو يرجع إلى العقل فيما ليس فيه حكم مشروع نصب حاكماً به وممضياً له، بل العبادة فيه هي التوقُّف أو الرجوع إلى العقل، فهذا ممَّا لا ناباه، لأنَّنا نوجب أن يعلم جميع الأحكام المشروعة التي جعلَ إماماً فيها وحاكماً بها ممَّا لا حكم فيه، أو فيه حكم ليس من جملة الشرع الذي هو إمام فيه لأهله خارج عمَّا أوجبه، وإلى معنى هذا الجواب نرجع إذا سئلنا عن سبب ما روي من توقُّف النبي ﷺ في بعض الأحكام كقصَّة المجادلة وما أشبهها، لأنَّ الذي يتوقَّف ﷺ فيه لم يكن له حكم

شروطها عندك أن يكون أفضل الأئمَّة وأكثرهم ثواباً، وإذا لم يكن ما ذكرناه شرطاً جاز أن يعدل عمَّن حصل فيه إلى غيره بعد أن يكون ذلك الغير ممَّن يتمكن من التعرُّف والتوصُّل، لأنَّ هذا هو الشرط عندك دون الأوَّل.

فإن قال: إنَّما قبح من المَلِك أن يُويَّ وزارته من لا يعلمها ويُسند / [[ص ٢٣]] أمر كتابته إلى من لا يحسنها، وإن كان لها إلى التعرُّف سبيل من حيث كان في ذلك ضرر عليه وتفويت لمنافعه، لأنَّه لا بدَّ أن يستضرَّ بما يتأخَّر من تدبير أمر مملكته، ويتمادى من تنفيذ أموره، وليس هذا حكم الإمامة، لأنَّ الأحكام التي يتولَّها الإمام لا ضرر على الله تعالى في تأخُّرها ولا على أحد، وإذا كانت العبادة بها في الأصل غير واجبة بالعقل فتأخُّرها أولى بأنَّ يُجوزَ العقل.

قيل له: ليس الأمر على ما ظننت، لأنَّه لو كان قبح هذه الولاية التي قدرناها يرجع إلى استضرار المَلِك، وفوت منافعه لوجب أن يحسن منه ولاية من ذكرنا حاله على بعض من لا يدخل عليه ضرر في تأخُّر أمر تدبيره، ولا يلحقه معه شيء من فوت منافعه، وليس هذا التقدير بمستبعد، لأنَّنا نعلم أن رعايا المَلِك قد تختلف أحوالهم فيما يمَسُّ المَلِك من أمورهم فيكون فيهم من يستضرُّ بتأخُّر أمر تدبيرهم وسياستهم، وفيهم من لا يكون هذا حكمه، وإذا كان جميع العقلاء يستقبحون هذه الولاية وإن لم يعد منها ضرر على المَلِك كاستقباحهم الأولى علمنا أنه لا معتبر بالضرر [وأنه ليس] علَّة القبح فقد علم المستكفي بأفوض 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 على المويِّ، ولو جاز أن يكون استقباحهم له من كثرة ما يعود به من الضرر عليه أكثر، ولو مهم عليه أعظم حتَّى يكون الاستقباح تابعاً للضرر يزيد بزيادته، وينقص بنقصانه، وكلُّ هذا ممَّا يُعلمُ خلافه، على أنه لا فرق / [[ص ٢٤]] بين من جعل قبح استكفاء الأمر من لا يعلمه ولا يضطلع به راجعاً إلى ما يعود به من الضرر، وبين المجبِّرة إذا ادَّعت أن 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، وتطرقت بذلك إلى حسنها من فعل الله تعالى من حيث لم يجز عليه الاستضرار.

فإن قال: فأنا أقول أيضاً: إنَّ حكم الله تعالى فيما لا يعلمه الإمام وفرضه عليه هو الاجتهاد والاستدلال.

قيل له: ليس الاستدلال هو الحكم المتعبد بإمضائه، بل الاستدلال هو الطريق إلى الحكم، والحكم في نفسه غير الطريق إليه، فإذا كان حكم الله تعالى في الحادثة التحريم أو التحليل، والإمام حاكم في جميع الدِّين، فلا بدَّ من أن يكون عالماً بالحكم نفسه لا بالطريق إليه وإلا أدَّى إلى جواز ما ذكرناه ممَّا يستقبحه العقلاء.

/ [[ص ٢٨]] قال صاحب الكتاب: (وبعد، فإنَّ كلَّ ذلك يلزمهم في الأمراء، فيقال لهم: فيجب إذا كانوا يقومون بهذه الأمور أن يكونوا عالمين بكلِّ الأحكام للوجه الذي ذكرتم، وأن لا يجوز أن يرد التعبد باختيار أمير وحاكم لا يكون بهذه الصفة، وبطلان ذلك يُبيِّن فساد ما تعلَّقوا به، فمن هذا الوجه ألزمهم شيوخنا في أمراء الإمام أن يكونوا عالمين بكلِّ ما يعلمه الإمام...).

يقال له: ليس أمراء الإمام وحكَّامه بولايةٍ في جميع الدِّين، وليس إليهم الحكم في جميع ما يحكم فيه الإمام، ولو كانوا بهذه الصفة للزم فيهم ما أوجبناه في الإمام، وكيف يكونون حُكَّاماً في جميع الدِّين وقد يلزمهم في كثير من الحوادث والنوائب مطالعة الإمام والرجوع إلى حكمه فيها، ويكون محظوراً عليهم الاستبداد بإمضائها دونه والذي يجب في الأمير والحاكم أن يكون كلُّ واحدٍ منهما عالماً بما أسند إليه، وقصرت ولايته عليه، ولهذا ما يكون للإمام في البلد الواحد خلفاء جماعة فيكون بعضهم خليفة له على تدبير الجماعة والحرب وسدِّ الثغور، وبعضهم على الخراج وجباية الأموال، وبعضهم على الأحكام والقضاء بين الناس، ويجوز أيضاً أن يكون له على الأحكام الشرعية جماعة من الخلفاء يختصُّ واحد بولاية الحكم في الجزء الذي يحسنه من الشريعة ويقوم به، وكلُّ هذا ممَّا لا يمكن أن يكون في الإمام مثله، لأنَّ ولايته عامَّة غير خاصَّة، وهو إمام في الكلِّ وحاكم في الجميع، فالذي يجب على قياس قولنا في الإمام أن يكون الأمير أو الحاكم عالماً بما تولَّاه وفُوض إليه، وهكذا نقول على أنَّ الأمراء لو وجب فيهم العلم بسائر الأحكام مثل الإمام لم يستحلَّ حصول ولايتهم بالاختيار، ولم يجب النصُّ عليهم على الحدِّ الذي ذكرناه في الإمام، لأنَّنا إنَّما / [[ص ٢٩]] أحلنا اختيار الإمام مع كونه عالماً بكلِّ الأحكام

في شرعه فيجب علمه به وفرضه فيه هو ما صنعه ﷺ من التوقُّف 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: أوجب في حكمة العقل أن لا يقع من الإمام الخطأ فيما يقوم به، فإن قالوا بذلك لزعمهم أن يكون عالماً بالأمور الباطنة ممَّا يرفع إليه كما يكون عالماً بالأحكام، لأنَّهم إن لم يقولوا بذلك فلا بدَّ من تجويزهم الغلط عليه)، ثم ذكر إقامة الحدِّ على من يكذب عليه الشهود، وأخذ المال من زيد ودفعه إلى عمرو وهو لا يستحقُّه، قال: (وهذا يوجب عليهم أن يكون عالماً بالغيب وسائر أحوال الناس، وعلى هذا الوجه ألزمهم شيوخنا أن يكون الإمام عارفاً بالصنائع والحرف إلى غير ذلك ممَّا يصحُّ الترافع فيه...).

يقال له: كيف ظننت أن العلم ببواطن الأمور ومغيبها يجري مجرى ما أوجبناه من العلم بالأحكام؟ أو ما علمت أننا إنَّما أوجبنا إحاطة الإمام بالأحكام من حيث كان الله تعالى حكم مشروع في الحوادث أوجب عليه إمضاءه، وجعله حاكماً به وإماماً فيه؟ فهل الله تعالى في باطن الحوادث حكم يخالف للظاهر شرعه، ووجب على الإمام العمل به؟ وكيف عددت من جملة الغلط في الحكم إقامة الحدِّ على من لا يستحقُّه وأخذ المال ممن هو في الباطن بريء الذمَّة منه؟ وأيُّ غلطٍ في ذلك وهو حكم الله في / [[ص ٢٧]] هذه الحوادث الذي أوجب على الإمام إقامته وإمضاءه دون الباطن الذي لا عبادة على الإمام فيه؟

ثمَّ يقال له: أليس جائزاً عندك في العقل أن يكون الله تعالى حكم أو أحكام في الشريعة بيننا ودلَّ عليها لا يعلمها الإمام؟ فلا بدَّ من بلى، لأنَّه في تعاطي نصرته هذا المذهب.

فيقال له: فهل الله تعالى حكم في بواطن الحوادث تعبد الإمام به أو غيره؟ كأنَّه مثلاً تعبد بمعرفة كون المشهود عليه مستحقاً للحدِّ على 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 على سبيل المناقضة أن لو كان الله تعالى قد تعبد في الباطن بعبادات وأحكام وأوجب على الإمام العمل بها، وأجزنا عليه أن لا يعلمها ممَّا لم نُجزه، والفرق بين ما أنكرناه وأجزناه واضح.

الشرع ونزول الوحي بجميع الأحكام لا يجوز أن يكون غير عارفٍ ببعضها، وكما أن الرسول قبل تكامل الشرع لم يكن عنده العلم بسائر الأحكام كذلك الإمام قبل حال إمامته لم يكن عالماً بالأحكام، وإنما يجب في النبي والإمام معاً العلم بها كانا إمامين فيه، ومتعبدين بالحكم به، فما لم يكن مشروعاً خارج عن هذا، وكذلك الأحوال التي تتقدم حال الإمامة.

فأمّا العلم بالبوطن فمما لا يجب في النبي ﷺ ولا في الإمام علي ما قدّمناه، وقد فرّقنا بينه وبين العلم بأحكام الحوادث الظاهرة بما لا يخفى على متأمل.

قال صاحب الكتاب: (فإن قيل: إننا جاز في الرسول أن يعلم ذلك حالاً بعد حال لأمر يرجع إلى تمكّنه من الوحي وتوقّعه له، وليس كذلك حال الإمام لأنّ الوحي عنه منقطع، فلا بدّ من أن يكون في ابتداء أمره مستغرقاً للعلوم، [وأن يكون أوّل أمره كأمر الرسول]، قيل لهم: / [[ص ٣١]] فما الذي يمنع في الإمام أن يرجع في الأحكام التي تعرض حالاً بعد حال إلى ما ذكرناه من تعرّف الأخبار، أو إلى قول الأئمة، أو إلى طريقة الاجتهاد، لأنّ كلّ ذلك ممّا يجوز التعلّب به عقلاً فسيبيلها سبيل انتظار الوحي فجوزوا ذلك، بل جوزوا أن يلزمه الرجوع فيما لا يعلم إلى طريقة العقل، أو يلزمه التوقّف عند الشبهة...).

يقال له: ليس نرتضي السؤال الذي حكيتّه، ولا نسألك عن مثله، فقد تقدّم القول في النبي ﷺ، والسبيل الذي من أجله جاز أن يتوقّف في بعض الأحكام، وبيّنّا أنّه بعد تكامل شرعه لا يصحّ أن يذهب عنه العلم بشيءٍ من الأحكام، كما لا يصحّ ذلك في الإمام إذا استقرّت إمامته، ولم يمنع من أن يكون الإمام غير عارفٍ ببعض الأحكام من جهة أنّه إذا لم يعلمها لم يكن له سبيل إلى علمها، بل من حيث دللنا على أنّه لا يحسن أن يكون والياً للحكم في جميع الدّين وهو لا يعلم بعضه، وضرّبنا له الأمثال الواضحة فلو ثبت في جميع ما ذكرته أنّه طريق للعلم ووصله إلينا لم يُخلّ بصحة كلامنا.

وقولك: (جوزوا أن يلزمه الرجوع فيما لا يعلمه إلى طريقة العلم، أو يلزمه التوقّف)، فقد مضى تقسيمنا له، وأنك إن أردت به رجوعه إلى العقل، أو توقّفه فيما لله تعالى فيه حكم مشروع يلزمه القيام به من حيث كان إماماً فيه، وحاكماً به ليس هو التوقّف، ولا الرجوع إلى العقل، فذلك غير جائز لما تقدّم، وإن

من جهة أنّ المتولّي لاختياره من الأئمة لا يعلم جميع الأحكام، فلا يصحّ منهم اختيار من هذه صفته، والإمام يعلم سائر الأحكام فيجوز أن يختار من يعلمها، ويفرق بين العالم بها وبين من ليس بعالم بالامتحان، لأنّه عالم بها وبوجهة المحنة فيها.

وأكثر ما يمكن أن يقال هاهنا: إنّ اختيار من يعلم كلّ الأحكام يطول ويتأدّى ولا يضبط لا تساع الأحكام وتفرّعها، ويمكن من ينصر هذه الطريقة أن يقول: إنّ الأحكام وإن كثرت فقد ثبت بالدليل أنّ الله تعالى في كلّ شيء منها حكماً مبيّناً، إمّا بنصٍّ مجمل أو مفصّل، وقد يجوز أن يحيط بذلك عالم واحد، وكما يجوز أن يحيط به فيجوز أن يمتحن فيه بالمسألة عن جملة جملة وإن كانت مشتملة على فروع كثيرة وأحكام في أعيان لا تُحصى، فإنّ ذلك لا يبعد على العالم بما يمتحن فيه لاسيّما إذا كان معصوماً موقفاً وإن بعد على غيره، على أنّ المحنة لو تطاولت وتمادى زمانها واستبعدت لهذا الوجه لم يُخلّ بما أردناه بالكلام، لأنّ غرضنا بيان أنّ الوجه الذي منه يستحيل اختيار الإمام ويجب النصّ عليه غير حاصل في الأمراء ليبتل بذلك قولك صاحب الكتاب: (فيجب أن يكون الأمراء عالمين بكلّ الأحكام وأن لا يجوز أن يرد التعلّب باختيار أمير وحاكم للوجه الذي ذكرتم)، وما ذكرناه أولاً أقوى وأولى بأن يعتمد.

قال صاحب الكتاب: (ويلزمهم على هذا الوجه أن يكون الإمام أفضل حالاً في العلم من الرسول، لأنّه لا شك أنّه ﷺ لم يكن يعرف كلّ الأحكام، بل كان الوحي ينزل عليه حالاً بعد حال، وأنّه لم يكن يعرف بوطن الأمور، فقد ثبت عنه ﷺ أنّه كان يحكم بالظاهر ويتولّى الله تعالى السرائر، وأنّه يقضي بنحو ما يسمع، وأنّه إذا قضى بشيء لواحد لم يخل له أن يأخذه إذا علم خلافه، إلى غير ذلك ممّا روي عنه في / [[ص ٣٠]] هذا الباب، وكلّ قول يُؤدّي إلى أنّ الإمام أعلى رتبةً من الرسول وجب فساده...).

فيقال له: كيف يلزم أن يزيد الإمام في العلم على الرسول والإمام مستمدّ من الرسول، وما حصل له علمه من أحكام الدّين فعنه أخذه، ومن جهته استفادته؟

فأمّا معرفة الرسول بالشيء إذا نزل به الوحي بعد أن لم يكن عارفاً به فلا أنّ ذلك قبل نزول الوحي لم يكن من شرعه ولا من جملة ما هو إمام فيه على ما تقدّم في كلامنا، غير أنّه بعد تكامل

الصحيح المقطوع عليه عندنا، لأن الإمام لا يجوز أن يُؤيَّ الأمر من لا يعرفه، ويعلم أحكامه، وإن جاز أن يُؤيَّه فتممَّ الخطأ فيه. وقولك: (فما الذي يمنع من أن لا يكون الإمام عالماً بالأحكام)، فالمنع ممَّا ألزمته قد تقدَّم وتكرَّر، وخطأ الولاية من قبله تعمُّداً جائز لما بيَّناه من قبل من أن عصمتهم غير واجبة.

وقولك: (لأنَّه إذا جاز أن يجتهد فيمن يُؤيَّه، ويجوز الغلط فيه جاز أن يجتهد فيما يتولَّاه وإن جاز الغلط) مبنيٌّ على ظنك أن الإمام / [[ص ٣٤]] اجتهد فظنَّ أن الذي ولَّاه عالم بما أسنده إليه، ولم يكن كذلك لوقوع الخطأ منه، وأنَّ الغلط جرى عليه في ذلك، وهذا ظنُّ بعيد لا يرجع إلى حجَّة ولا إلى شبهة، لأنَّنا قد بيَّنا أن الذين أخطأوا من الولاية كانوا عالمين، وإنَّما تعمَّدوا الخطأ ولم يتمَّ على الإمام غلط في أمرهم، فليس يجب ما ألزمتنا عليه من جواز الغلط على الإمام في اجتهاده فيما يتولَّاه، على أن إلزامك مبين في الظاهر لتقديرك، لأنَّه ليس يجب إذا ولَّى الإمام من وقع منه الخطأ أن يكون هو نفسه غير عالم بالأحكام، وإنَّما يجب أن يتبع هذا الإلزام ذلك التقدير إذا ثبت أن الذين وقع منهم الخطأ من ولاته لم يتعمَّدوا الخطأ، بل كان منهم عن جهل، أو ارتفاع علم، ولم تركِّ قرَّرت ذلك، ولو قرَّرت ما أجبناك إليه، ولطالبنك بتصحيح دعوالك فيه.

قال صاحب الكتاب: (ثمَّ يقال لهم: أليس قد ثبت أن أمير المؤمنين عليه السلام كان يرجع في تعرف الأحكام إلى غيره، نحو ما ثبت عنه في المذي، ونحو ما ثبت عنه من رجوعه في موالي صفيَّة عند / [[ص ٣٥]] اختصاصه مع الزبير - وقوله: «نحن نعقلهم ونرثهم»، وقول الزبير: أنا أرثهم - إلى عمر، لأنَّه قال: إنَّ النبيَّ صلى الله عليه وآله قال: «إنَّ الميراث للابن والعقل على العصبه»، وثبت عنه أنَّه كان يرجع في السُّنن التي لم يسمعها إلى خبر غيره، نحو قوله: «كنت إذا سمعت من النبيِّ صلى الله عليه وآله حديثاً نفعتني 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 إلى رأي وكلُّ ذلك يُبطل تعلُّقهم بها ذكره...).

يقال له: قد جمعت بين أشياء ما كنَّا نظنُّ أن مثلك يجعلها شبهة في هذا الموضوع.

أردت بما ألزمته من التوقُّف أو الرجوع إلى العقل أن يستعملها الإمام فيما لا حكم لله تعالى فيه، ولا / [[ص ٣٢]] فرض على الإمام سوى التوقُّف أو الرجوع إلى العقل فقد أجبناك إلى جواز ذلك، وبيَّنا أنَّه خارج عمَّا أنكروناه.

قال صاحب الكتاب: (لأنَّه إذا جاز عندكم أن يكون الإمام قائماً في الزمان، ويصير ممنوعاً من إقامة الحدود والأحكام، وسائر ما فوِّض إليه، فما الذي يمنع مع تمكُّنه من أن يتوقَّف في بعض ذلك، وإنَّنا نذكر هذه الأمور من جهة العقل فليس لأحد أن يعترض علينا بورود السمع بخلافه...).

يقال له: بين ولاية الإمام وهو لا يعرف الأحكام التي تولَّاه، وجعل حاكماً بها، وبين ولايته وهو عالم بها، مع تجويز أن يُمنع من إمضاءها، ومُحال بينه وبين إقامتها فرق واضح لا يذهب على المتأمل، لأنَّ ولايته مع الجهل بها تولَّاه تُلحق بمولَّيه غاية الذمِّ لما دللنا عليه من قبل، وليس هذا حكم ولايته مع معرفته بما أسند إليه، واضطلاعه به، وإنَّ مُنِع من تنفيذ الأحكام وإقامتها، لأنَّ الذمَّ في هذه الحال راجع على المانع للإمام ممَّا تعبَّده الله تعالى بإقامته، ولا لوم على مولَّيه وجاعله إماماً، والمثال الذي ضربناه فيما تقدَّم يُفرِّق - أيضاً - بين الأمرين، لأنَّه لا يقبح من الحكيم من الملوك أن يردَّ أمر وزارته إلى من يثق منه بالمعرفة والغناء وإنَّ جُوِّز أن يحول بعض رعاياه بين وزيره وبين كثير من تدبيره وتصرفه، ويقبح منه أن يُؤيَّه وهو لا يعلم أحكام الوزارة ولا يحسنها.

قال صاحب الكتاب: (ويقال لهم: أليس قد ثبت عنه (عليه السلام) / [[ص ٣٣]] وعن أمير المؤمنين عليه السلام أنَّها وليا 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 يُؤيَّه، ويجوز عليه الغلط فيه جاز أن يجتهد فيما يتولَّاه، وإنَّ جاز ذلك مع الغلط ولو منع العقل من أحدهما لوجب أن يمنع من الآخر...).

يقال له: أمَّا خطأ من تولَّى من قبل الرسول صلى الله عليه وآله ومن قبل الإمام بعده فظاهر في الرواية، ولو لم يكن أيضاً ثابتاً بالرواية لكنَّ نُجُوْزه ولا نمنع منه، غير أنَّه لم يثبت أن خطأهم كان عن جهل بما تولَّوه، بل جائز أن يكونوا تعمَّدوا ما فعلوه من الخطأ، وذلك هو

الراوي في الخبر، على أنه ليس في الخبر تاريخ وبيان الوقت الذي كان يستحلف ﷺ المخبرين فيه، وإذا لم يكن فيه بيان الوقت أمكن أن يكون استحلافه إنمًا وقع في أيام الرسول ﷺ، وفي تلك الحال لم يكن محيطاً بجميع الأحكام على ما تقدّم، وليس بمنكر أن يُحدّث عن النبي ﷺ في حياته، لأن ذلك متعارف بين الصحابة وغير مستنكر.

وليس لأحد أن يقول: إذا كان ﷺ عالماً بالحكم فأى فائدة في أن يعلم أو يغلب على ظنه صدق الراوي، وهو إذا صدق لم يزد معرفة؟ لأنّه وإن لم يزد معرفة بنفس الحكم، وأنّه من دين الرسول فإنّه يعرف أو يغلب في ظنه أن الرسول ﷺ نصّ عليه في مقام لم يكن يعلم بنصّه ﷺ فيه، ويجري ذلك مجرى تكرار الأدلة وتأكدها، لأنّه غير ممنوع أن ننظر في دليل بعد تقدّم العلم لنا بمدلوله من جهة دلالة أخرى، وأن ننظر في الخبر هل هو صحيح أو فاسد وإن تقدّم لنا العلم بمخبره من جهة أخرى.

فأمّا التعلّق بقوله: «وحدّثني أبو بكر وصدق أبو بكر»، ففي غير الوجه الذي كلامنا الآن فيه، فيمكن أن يقال فيه: إن تصديقه له من حيث سمع ما سمعه على الوجه الذي سمعه عليه، وليس لأحد أن يقول: كيف يجوز أن يُحدّث بما قد اشتركا في سماعه؟ لأن ذلك جائز بأن يكون أبو بكر نسي مشاركته له في السماع أو لم يكن عالماً في الأصل بسماعه ﷺ له جملة، فقد يمكن أن يسمع الحاضرون في مجلس واحد خبراً ولا يكون كل واحد عالماً بمشاركة الآخر له في سماعه، إمّا بأن يكون بعيداً منه، أو في غير جهة مقابلة له، أو لغير ما ذكرناه من الأسباب، وهي / [[ص ٣٩]] كثيرة، على أن هذا الخبر الذي حكاه عندنا باطل لا يرجع في نقله إلّا إلى آحاد متهمين في الرواية والاعتقاد، ومذهبنا في أخبار الآحاد إذا كانوا من ذوي الثقة والعدالة معروف، فكيف إذا لم يكونوا بهذه الصفة، وبمثل هذا الخبر لا يُعترض على ما هو معلوم بالأدلة، وإنمّا لم نُقدّم ما عندنا بطلان الخبر وسقوطه وبدأنا بتأويله وتخرجه على ما يصحّ لأنّ طريق دفعه معلوم وإلّا ظهر في إقامة الحجّة، وحسم الشبهة ما فعلناه من التأويل الذي أوضحناه أن الخبر لو كان صحيحاً لم يكن منافياً لمذهبنا.

فأمّا ما ادّعا على أمير المؤمنين ﷺ من الاجتهاد والرجوع من رأي إلى رأي، فقد تقدّم فساده فيما مضى من الكلام، وبيّننا أن

أمّا خبر المذي ورجوع أمير المؤمنين ﷺ في الحكم إلى مراسلة النبي ﷺ بالمقداد على ما ثبتت به الرواية، فلا شبهة في أنه ليس بقادح فيما ذهبنا إليه من كونه عالماً بجميع الأحكام، لأنّ لا نوجب ذلك في الإمام من لدن خلقه وكمال عقله، وإنمّا نوجبه في الحال التي يكون فيها إماماً، وسؤال أمير المؤمنين ﷺ في المذي إنمّا كان في زمان الرسول ﷺ، 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 النبي ﷺ وعلمها بعد أن لم يكن عالماً بها، فالإقتصار على ذكر المذي وحكم سائر الدّين حكمه ليس له معنى.

فأمّا القول في موالي صفة فأكثر ما وردت به الرواية أنّه نازع الزبير في ميراثهم، واختصا إلى عمر في استحقاق الميراث، فقضى بينهما بما هو مذکور، والاختصاص في الشيء لا يدلّ على فقد علم المخاصم، وكذلك / [[ص ٣٧]] الترافع إلى الحُكّام لا يدلّ أيضاً على ارتفاع العلم بحكم ما وقع الترافع فيه، وقد تخصم الحُكّام وترافع إلى حكمهم من هو أعلم منهم بالحكم، وليس يدلّ أيضاً قضاء عمر بينهما بما قضى به على أن أمير المؤمنين ﷺ لم يكن محقّقاً فيما ادّعا، ولا يدلّ صبره تحت القضيّة وإظهاره الرضا بها على الرجوع عن اعتقاده الأوّل، لأنّه لا شبهة في أن أحدنا يلتزم من حكم الحاكم عليه ما لا يعتقده، ولا يدين الله بصحّته، ولم يرجع أمير المؤمنين ﷺ إلى عمر على سبيل الاستفادة والتعلّم، بل على طريقة الحكومة، فمن أين يظنّ أنّه (صلوات الله عليه) لم يكن عالماً بالحكم في تلك الحال الحادثة؟ والظاهر من مذهبه ﷺ أن عصبية المرأة المعتقد من قبل أبيها أحقّ بالولاء والميراث من ولدها ذكوراً كانوا أو إناثاً، وقد روي أنّه مذهب عثمان أيضاً.

فأمّا ما رواه من الخبر في الاستحلاف فأبعد من أن يكون شبهة فيما نحن فيه ممّا تقدّم، لأنّ استحلافه لمن يُخبره عن النبي ﷺ بالأخبار في الأحكام لا يدلّ على أنه غير عالم بها، بل جائز أن يكون سبب استحلافه ليعلم ﷺ وليغلب على ظنه أن الخبر صادق عن النبي ﷺ فيما رواه، وإن كان الحكم بعينه مستقرّاً عنده، وقد يمكن الشكّ في الخبر المروي وصدق رواية مع العلم بصحّة الحكم الذي تضمّنه الخبر، لأنّ الحكم وإن كان على ما تضمّنه الخبر فجائز أن يكون المخبر لم يسمع ذلك الحكم من النبي ﷺ، وليس المعرفة / [[ص ٣٨]] بالحكم تابعة لتصديق

الذي تعلق به عليه السلام من توهم رجوعه عن رأي إلى رأي لا يقتضي ما توهمه، فلا حاجة بنا إلى إعادته.

قال صاحب الكتاب: (ولا فرق بين من قال: إن من جهة العقل يجب في الإمام أن يكون عالماً بكل الأحكام، وبين من قال: إنه يجب من جهة العقل في كل من يقوم بأمر يتصل بمصالح الدين والدنيا، ذلك حتى يقوله في الأمراء والعلماء والأوصياء والوكلاء، على أنه إذا جاز أن يرد التعبد برجوع العامي إلى العالم في الفتوى مع تجويز الغلط عليه فما الذي يمنع مثله في الإمام والحاكم، وإنما نمنع نحن الآن من ذلك سمعاً لأن العقل كان يمنع منه...).

يقال له: أمّا القول في الأمير والحاكم فقد مضى، وأمّا الأوصياء / [[ص ٤٠]] والوكلاء فيجرون عندنا مجرى الأمراء والحكام في أنهم يجب أن يكونوا عالماً بما فوض إليهم ومضطلعين به، وأي عاقل يخفى عليه أن أحدنا متى أراد أن يوكل وكلياً يسند إليه تدبير ضيعته وأمواله فإنه لا يختار إلا من يثق منه بالكفاية وحسن البصيرة والاضطلاع، فإنه متى استكفى أمر وكالته من لا معرفة عنده بها أو بأكثرها، ومن يحتاج إلى أن يتعرفها ويتعلمها كان سفيهاً مهماً لأمواله معرضاً لها للضياع والتلف، فأما العامي ورجوعه إلى العالم في الفتوى فإنما ساع من حيث لم يكن العامي متولياً للحكم فيما استفتى فيه ولا له رئاسة وإمامة في شيء منه، وليس هذه حالة الإمام، لأنه المنصوب للحكم في جميع الدين، فلا بد من أن يكون عالماً به، وهذا أيضاً مما قد مضى، على أننا لم نمنع في الإمام من الرجوع إلى العلماء في الأحكام لأجل جواز الغلط عليهم، وإنما منعنا لما تقدم ذكرنا له، فلا معنى للاعتراض علينا بأن العامي يرجع إلى العالم في الفتوى مع جواز الغلط عليه.

قال صاحب الكتاب: (فإن قالوا: إذا نُصِبَ للقيام بهذه الأمور كلها فيجب في الحكيم أن يُنصّب على أقوى الوجوه وأقربها إلى أن لا يغلط ويقوم بذلك على حقه، وذلك لا يكون إلا مع العلم بالأحكام كلها. قيل لهم: فلا يكون ذلك إلا مع العلم ببواطن الأحكام، وبأحوال من يحكم له وعليه وبأحوال الشهود...).

/ [[ص ٤١]] يقال له: لسنا نرضي ما حكيتك عنّا من السؤال، ولا نعتل بها تضمّنه من الاعتلال وعلتنا قد تقدّمت، ومضى أيضاً

فرقنا بين العلم بالظاهر وبين العلم بالباطن، وبيناً أن الإمام إذا جهل بعض الأحكام المدلول عليها المتعبد بإقامتها فلا بد من أن يكون غالطاً، وليس كذلك إذا لم يعلم ببواطن الأمور، ومغيب الشهود، فبطل قولك في جواب السؤال: (ولا يكون ذلك إلا مع العلم ببواطن الأحكام ومع العلم بأحوال من يحكم له وعليه).

* * *

الشافعي في الإمامة (ج ٣) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ١٦٣]] فصل: في اعتراض ما أورده من الكلام في القدر الذي يختص به الإمام من العلم: اعلم أن معاني الكلام في هذا الباب قد تقدّم كلامنا عليها مستقصى فيما مضى من كتابنا حيث دللنا على وجوب كون الإمام عالماً بجميع أحكام الدين، فإننا ذكرنا في الدلالة على ذلك وجوهاً استقصيناها، وأوضحنا شرحها، وفرّقنا بين الولاية والتكليف، وبيناً أن تكليف الشيء من لا يعلمه إذا كان له سبيل إلى علمه حسن جائز، وأن ولايته الشيء الذي لا يعلمه قبيحة، وإن كان المتولّي متمكناً من أن يعلم، وذكرنا في ذلك ما لا زيادة عليه، وقد اعترف صاحب الكتاب في هذا الفصل بما نريده، وسلّم غاية ما نقترحه، لأنه قال: (إن علم الإمام بجميع أحكام الدين إنما يجب على مذهب من يقول: إنه حجّة وإنه معصوم، دون من لا يوجب ذلك)، وهذا لعمرى صحيح، وقد دللنا على أنه حجّة ومعصوم، فيجب أن يتبع ذلك ما اعترف بوجوب اتّباعه له من كونه عالماً بجميع الأحكام.

فأمّا قوله في هذا الفصل: (إنه لا يشترط في ذلك من العلم ما لا تعلق له بما يقوم به، وما لا يكون أصلاً لذلك، لأننا متى اعتبرنا ذلك لم / [[ص ١٦٤]] يكن بعض العلوم بأن يُعتبر أولى من بعض، وذلك يوجب كونه عالماً بسائر اللغات، وسائر الحرف وغير ذلك...)، فقد أصاب في أن ما لا تعلق له بما يقوم به الإمام لا يجب أن يعلمه، إلا أنه ظنّ علينا أننا نوجب هذا الجنس من العلوم، فلهذا أتبع كلامه بالحكاية عنّا إيجاب كونه عالماً بما جرى مجرى الغيب، ومعاذ الله أن نوجب له من العلوم إلا ما تقتضيه ولايته، ويوجهه ما وليه، وأسند إليه من الأحكام الشرعيّة، وعلم الغيب خارج عن هذا.

فأمّا قوله: (فيجب أن يكون عالماً أو في حكم العالم بما يتصل بالأحكام والشرائع، يُبين ذلك أن الحاكم يقوم بالأمر التي يقوم

تقول: إن كون الإمام عالماً بجميع أحكام الشريعة أفضل وأكمل، ومن كان بهذه الصفة أولى من غيره، فهل تقول: إن من كان عالماً بالمهن والصناعات كان أفضل وأكمل فيما يتعلّق بالإمامة وأولى بها من غيره؟ فما تُثبته أنت وأصحابك فضلاً وكماً وتجعلونه أولى نوجبه، وما لا تُثبته بهذه الصفات لا نوجبه نحن، من حيث لا تعلق له بأحكام الشريعة وما يجب على الإمام من إقامتها، وإنما يجب أن يكون عالماً بالصناعات والمهن لو كان والياً على أهلها / [[ص ١٦٦]] فيها كما أوجبنا إذا كان والياً في الدين ورئيساً في الشريعة أن يكون عالماً بأحكامها، فأماً والأمر بخلاف ذلك فإن إزامه العلم بالصناعات على العلم بأحكام الشريعة من بعيد الإلزام.

على أنك لا تُجيز أن ينصب للإمامة إلا من كان عالماً بالأحكام الشرعية، أو في حكم العالم، ومعنى أن يكون في حكم العالم أن يتمكن من الاجتهاد والاستدلال على إصابة الحكم.

وقد يجوز عندك وعند كل أحد أن ينصب للإمامة من لا يكون عالماً بالصناعات والمهن ولا في حكم العالم، فبان افتراق الأمرين، وأنه لا تعلق للصناعات 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 حاصله، وهذا واضح.

فأما قوله: (فإن قيل: فيجب وإن لم يكن من أهل الاجتهاد أن يجوز كونه إماماً بأن يرجع إلى قول العلماء، قيل له: قد ثبت أن ذلك ممتنع في الحُكَّام، وأن الإمام يجب أن يكون أعلى رتبة، فلا يصح ذلك فيه، ولأن إزام الحكم أوكد من الفتيا، فإذا لم يحل أن يفتي المفتي إلا وهو من أهل الاجتهاد فبأن لا يحل له أن يحكم إلا وهو كذلك أولى، وقد ثبت بما سندكره إمامة أبي بكر وعمر وعثمان، وإن كانت حالهم تتفاوت في العلم، وفيهم من يقصر عن صاحبه، وقد صحَّ أن أمير المؤمنين عليه السلام / [[ص ١٦٧]] كان أعلم منهم بالأحكام وعدل مع ذلك إليهم، وذلك يبيّن أن القدر الذي يُطلب من العلم في من يُختار للإمامة ما ذكرناه...)، فأول ما فيه أننا نسوي في الإلزام بين الإمام والحاكم، فنقول: لم لا يكون الحاكم أيضاً يرجع إلى أهل الفتيا في الأحكام فيحكم بقولهم وإن لم يكن من أهل الاجتهاد؟ فقوله: (قد ثبت أن ذلك ممتنع في الحاكم) دعوى لا نوافقه عليها، وكيف يظن لمن يلزم مثل هذا

هو بها، فإذا لم يُعتبر في الحاكم إلا ما ذكرناه فكذلك القول في الإمام. وبعد، فلا يخلو إذا قال المخالف: إنّه يجب أن يعلم أكثر ممّا ذكرناه، وأن يوجب في كونه عالماً أن يستقلّ بنفسه، وأن لا يحتاج إلى غيره في شيء من الأحكام، أو يُجوز ذلك فيه، فإن منعه لزمه أن يعلم كل ما يتصل بالأحكام من القِيم والأروش وما يتصل بالصناعات، وبطلان ذلك يُبيّن جواز رجوعه إلى غيره، فقد تقدّم الكلام على هذا ونظائره من كلامه، لأن معنى قوله: (أن يكون في حكم العالم هو أن يكون متمكناً من العلم)، وقد بيّن أن التمكن من العلم لا يحسن ولا يهين الشيء من لا يعلمه.

فأما حمله الإمام في هذا الباب على الحاكم فقد مضى الكلام أيضاً فيه، وبيّن أن كلا الأمرين واحد في هذه القضية، وأن الحاكم لا يجوز أن يُولى الحكم فيما لا يعلمه على وجه ولا سبب، وأن كل شيء لم يعلمه الحاكم المنصوب للأحكام فهو خارج عن ولايته، ومستثنى به عليه، ويجب متى عرض ما لا يعلمه من الأحكام أن لا يقدم على الحكم فيه، / [[ص ١٦٥]] وينهيه إلى الإمام، وبيّن أن ولاية الحاكم خاصّة، وولاية الإمام عامّة، فلا يمكن أن يقال في ولاية الإمام ما قلناه في ولاية الحاكم.

فأما إزامه إذا ذهبنا إلى وجوب استقلاله بنفسه في العلم بالأحكام التي وليّ لتنفيذها، ونُصّب لإقامتها أن يعلم كل شيء حتى يعلم القِيم والأروش والصناعات، فمن طريف الإلزام وغريبه، لأننا إننا أوجبنا ما ذهبنا إليه في هذا الباب من حيث كان الإمام حاكماً في الدين، ووالياً في تنفيذ أحكامه، فيجب في كل حكم لله تعالى في الدين أن يعلمه ليُنْفِذَه ويضعه في موضعه، وأبطلنا قول من خالفنا وذهب إلى جواز كونه غير عالم بكثير من الأحكام المشروعة التي تعبد بعلمها، ونُدب إلى معرفتها، فأين هذا من العلم بالحرف والمهن والقِيم والأروش؟ وكل ذلك ممّا لا تعلق له بالشريعة، ولا كُلف أحد من الأمة إماماً كان أو مأموماً العلم به، لا على سبيل الندب ولا الإيجاب، وإننا تكليفهم المتعلق بالشريعة في ذلك أن يرجعوا إلى أهل القِيم والمعرفة بالصناعات، لا أن يُقوموا ذلك بأنفسهم.

ثم يقال: مثال ما أجزته على الإمام فيما يتعلّق بالصناعات أن يكون غير عالم فيما يكون حكم الله تعالى فيه الرجوع إلى أهل صناعة مخصوصة بهذا الحكم، لأنك قد أجزت تظاهرة عليه، وليس مثال ذلك ألا يكون عالماً بنفس الصناعة والمهنة، على أنك

فأمّا قوله بعد كلام لا فائدة في حكايته لأنّه كالتفريع على مذهبه: (وبعد، فإنّ الذي يقوم به الإمام هو الذي يقوم به الأمراء، وقد ثبت أنّه ﷺ كان يوليّ الأمراء والعَمال على النواحي إذا عرفوا من العلم القدر الذي ذكرناه، فلا وجه للقول بالحاجة إلى زيادة عليه...)، فقد تقدّم فيما مضى الكلام على هذا المعنى، وبيّنّا أنّه لا يجوز أن يتولّى الحكم في شيء من لا يعلمه سواء كان إماماً أو أميراً، وأنّ الأمير إنّما لم يجب فيه العلم بجميع أحكام الحوادث حتّى يكون مساوياً / [[ص ١٦٩]] للإمام من حيث كانت ولايته خاصّة وولاية الإمام عامّة، وبيّنّا أنّ الأمير يرجع فيها لا يعلمه وليس بأمر عليه ولا حاكم فيه إلى الإمام، ولا يجوز في الإمام مثل ذلك، لأنّه لا يمكن أن يشير إلى شيء من الشريعة ليس هو إماماً فيه ومنصوباً لتنفيذ أحكامه، واستقصينا ذلك استقصاءً يغني عن تكراره ها هنا.

فأمّا قوله: (فإنّ قيل: أليس الرسول ﷺ يجب أن يكون عالماً بكلّ الدّين وأعلم من سائر أمته، فهلا وجب في الإمام مثله. قيل له: إنّما وجب في الرسول ﷺ ذلك لأنّ من جهته يُعلّم أمر الشرع، وهو الحجّة فيه، وإليه يُرجع في باب الديانات، ولا يجوز أن يكون كذلك إلّا ويفوق في العلم غيره، وإلّا كان محتاجاً إلى غيره في بعض ذلك، وليس كذلك الإمام، لأنّه لا يُعلّم من قبله الديانات والشرائع، وإنّما فوّض إليه القيام بأمر مخصوصة، فحاله كحال الحُكّام والأمراء...)، فقد مضى أيضاً الكلام على ذلك، وبيّنّا أنّ الإمام حجّة في الشرع كالرسول، وأنّ الرجوع إليه في الديانات قد يحصل على حدّ الرجوع إلى الرسول ﷺ، لأنّه إذا وقع من الأمة ما يجوز عليها من الإعراض عن نقل بعض الأحكام حتّى لم يبق نقل ذلك إلّا فيمن لا تقوم الحجّة به، فلا مفرغ في باب العلم بذلك الحكم إلّا إلى قول الإمام، ولا يصحّ أن يُعلّم إلّا من جهته، ففي هذا الموضع يجري الإمام مجرى الرسول في أنّ الشرع يُعلّم من جهته، وهو الحجّة فيه، فلو جوّزنا أن يذهب عن الإمام بعض أحكام الشريعة لم يأمن أن يكون الذي ذهب عنه هو الذي اتّفق كتابانه من الأمة، 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، على أنّنا نقول له: إذا كان المانع من ذلك عندك هو كون الرسول ﷺ ممّن لا يُعلّم الشرع إلّا من جهته فجوّز فيه بعد أداء

الإلزام في الإمام وهو حاكم الحُكّام أن يُسلّم امتناع مثله في الحُكّام الذين يتولّون من قبل الإمام؟

فإن قيل: إنّ الذي يمنع من أن يكون الحاكم بهذه الصفة إجماع الأمة، لأنّهم متفقون مع اختلافهم على أنّ الحاكم لا بدّ من أن يكون من أهل الاجتهاد، ولا يجوز كونه عامياً مقتصرّاً في الأحكام على الاستفتاء.

قيل له: هذا يمكنك أن تقوله بعينه في الإمام، ولا يكون لردّك حال الإمام إلى حال الحاكم معنّى في أمر متى نُوزعت فيه، وطُوبت بالدلالة على أنّه شرط في الحاكم فرعت إلى طريقة يمكن أن يُستدلّ بها في الإمام والحاكم معاً على حدّ واحدٍ، والجواب عن الاعتصام بالإجماع سواء فُرعَ إليه في الإمام أو في الحاكم أنّ الإجماع إذا كان هو المانع من ذلك فيجب أن يكون جائزاً قبل الإجماع لجواز كلّ أمر اختصّ الإجماع بالمنع منه، وهذا يقتضي التصريح بتجويز إقامة إمام يحكم في جميع الشريعة، ويكون إماماً في جميع الدّين وأحكامه، وهو مع ذلك خالٍ من جميع العلوم بأحكام الشريعة، معوّل في كلّ حكم يحدث على الاستفتاء والرجوع إلى العلماء، وفي علمنا بقبح ذلك عند كلّ عاقل دلالة على أنّ الإجماع لا مدخل له في المنع منه.

/ [[ص ١٦٨]] وأمّا قوله: (إنّ إلزام الحكم أكد من الفتيا)، فلنقاتل أن يقول: أليس الحاكم عندك قد يكون حاكماً في أشياء كثيرة من الشريعة وإن لم يعلمها، بأن يرجع إلى من يعلمها فيستفتيه ويباحثه؟ ولا يجوز لأحدٍ أن ينتصب للفتيا فيما لا يعلمه، ويرجع في معرفته إلى غيره، بل لا يجوز له أن يُفتي بما يُستفتى فيه غيره وإنّ جاز أن يحكم بما يستفتى فيه غيره، ولم يقتض ذلك تأكّد حكم الفتيا على القضاء، وتوليّ الأحكام، فألا جاز ما ألزمتك إيّاه من أن يكون الإمام والحاكم من غير أهل الاجتهاد، وإن لم يجز في المفتي أن يكون بهذه الصفة؟ فإنّ منع ممّا ألزمتنا تأكّد الحكم على الفتيا مُنع ممّا حكيناها عنك، وإن جوّز أحد الأمرين جوّز الآخر.

فأمّا ادّعاؤه ثبوت إمامة من قصر في العلم عن غيره، فمبنيّ على ما لم يصحّ ولا يصحّ، وستنكلم على ما أحال عليه بعون الله ومشيتته، وأحد ما يدلّ على بطلان إمامة من ذكره تقصيره في العلم عن غيره، واعترافه على نفسه بالخلو عن معرفة كثير من الأحكام، وتوقّفه فيها ورجوعه إلى غيره في إصابتها، والكلام في ذلك يجيء في مواضعه.

ووجب بوجوب ذلك علمها بالشرائح يرجع في العلم إلى من يجب حصوله له، ولا يجوز عدمه من جهته، لأن ذلك يؤدي إلى انتفاء إزاحة العلة في التكليف، وقد اعترف صاحب الكتاب بمعنى ما ذكرناه بقوله عقيب هذا الكلام: (ولذلك نقول: إن جملة العلوم يجب أن تكون محفوظة في الأمة وإن تفرقت في العلماء، لكي يصح أن يظفر بها من يطلبها من أهل العلم، فأما وجوب حصول ذلك في الواحد فغير واجب، لأنه لا فرق بين أن يوجد مفترقاً في صحة التوصل إليه أو مجتمعاً عند واحد)، وهذا تصريح منه كما ترى لوجوب حصول العلم وإمكان الوصول إليه لتكون العلة مزاحة، وما استأنفه من ذلك كالناقض لما قدمه، لأنه أراد أن يبين أن حصول المحتاج إليه ليس يجب من حيث تعلقت الحاجة به وشبهه بالرزق، وهو الآن قد اعترف بوجوب وجوده وحصوله، إلا أنه قال: ليس يجب أن يحصل عند واحد بعينه بلا فرق في إزاحة العلة بين وجوده مفترقاً ومجتمعاً، والأمر في ذلك على ما قال، لأن / [[ص ١٧٢]] إزاحة العلة لا تقتضي وجود العلم في جهة واحدة بعينه، غير أن الدليل إذا دل على أن من عدا الإمام لا يجب عصمته، ولا يؤمن الخطأ عليه، لم يجوز أن تتعلق الحاجة في إصابة العلم المحتاج إليه به، ووجوب تعلّقها بالمعصوم الذي يؤمن من تغييره وتبديله، ويوثق بوجود العلم في كل حال عنده، وإذا لم يكن من هذه صفته إلا واحداً وجب بهذا الترتيب المرجع في علوم الشريعة إلى واحد.

* * *

الذخيرة في العلم الكلام / السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٤٢٩]] ومما يجب أن يلحق بذلك علمه بوجوه السياسة، لأن هذا حكم لا ينفك 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 على الفاضل فيما كان الفضل منه فيه.

وأما علمه بأحكام الشريعة وكونه أعلم بها فمبني على التبعّد بالشرائح، وأنه إمام فيها. وليس في العقل وجوب ذلك.

* * *

[[ص ٤٣٢]] وأما الذي يدل على أنه أعلم الخلق بأحكام الشريعة، فهو أنه إمام فيها / [[ص ٤٣٣]] ورئيس في الشرع،

الشريعة كلّها وقيام الحجّة بها على المكلفين أن يذهب عنه كثير من أحكام الشريعة حتى يحتاج عند حدوثها إلى الرجوع إلى غيره، لأن العلة التي عوّلت عليها من أن الشرع لا يعلم إلا من جهته هاهنا مرتفعة، وهذا حد لا يبلغه أحد في الرسول ﷺ.

ثم أورد صاحب الكتاب كلاماً طويلاً يشتمل على موضعين: أحدهما أنه أجاب عن سؤال من يسأل عن الإمام: كيف يجوز أن يحتاج في العلم إلى غيره مع حاجة ذلك الغير إليه بأن قال: (جهة الحاجة مختلفة، وأن المتناقض هو حاجته إليهم في نفس ما يحتاجون إليه فيه، وبين أنه يحتاج إليهم في العلم ويحتاجون إليه في تنفيذ الأحكام، وإقامة الحدود، فالجهة مختلفة)، وقال: (إن ذلك يجري مجرى حاجة الإمام في إقامة الحد إلى شهادة الشهود، والشهود يحتاجون إليه في غير ذلك، ويجري مجرى حاجته إلى المقومين فيما يرجع إلى ما وقع فيه التنازع وإن كانوا محتاجين إليه في غير هذا الوجه)، والموضع الآخر أنه قال: (لا اعتبار فيمن يحتاج إلى غيره في أمر من الأمور أن يكون ذلك الذي احتاج إليه فيه واجباً حصوله، بل المراعى أن يكون ذلك الذي احتاج إليه حاصلًا لمن تعلقت الحاجة به، ولا فرق بين أن يكون واجباً أو جائزاً)، قال: (ولهذا يصح عن أحدنا أن يستفيد من غيره الرزق إذا كان حاصلًا له وإن لم يكن واجباً).

والكلام عليه في الفصل الأول أنه ادعى فيه أن جهة حاجة العلماء إلى الإمام وحاجته إليهم مختلفة، ولو كان الأمر على ما ظنّه لما تناقض ذلك / [[ص ١٧١]] على ما ذكره، إلا أن الأمر بخلافه، لأننا قد بينّا فيما تقدّم أن الإمام حجّة في الشرع وأدائه، وأنه يستفاد من جهته، وأن الحال ربّما انتهت إلى أن يكون الشرع لا يعلم إلا من جهته، بأن يعرض الناقلون عن نقله، فكيف يحتاج الإمام في تعلّم العلم واستفادته على هذا إلى من يحتاج إليه في ذلك بعينه؟ ولا شبهة في ارتفاع التناقض عن حاجته إلى الشهود مع حاجتهم إليه لاختلاف وجه الحاجة، وقد بينّا أن الأمر فيما نتكلم عليه بخلاف ذلك.

فأما الموضع الآخر فليس يجوز أن تكون الحاجة إلى أمر من الأمور واجبة، وذلك الأمر جائز حصوله وارتفاعه مع القول بأن المحتاج إليه مزاح العلة، لأن وجوب حاجته يقتضي وجوب وجود ما يحتاج إليه حتى يكون مزاح العلة، وهذه الجملة تقتضي أن تكون الأمة إذا وجب عملها بالشرائح إلى أن تقوم الساعة،

ذلك كل ما هو إلى الإمام، ولهذا وجب عليهم الرجوع فيما لا يعلمونه إلى الإمام، أو يكاتونه فيه، والإمام عالمٌ الولاية في الدين ولذلك وجب عموم علمه.

* * *

[[ص ٤٣٦]] فإن قيل: أليس في أصحابكم من يذهب إلى أن الإمام يجب أن يكون عالماً بكل شيء، وكاملاً في كل فضيلة؟ قلنا: ما لا تعلق له بالدين والشرع ولا بما هو رئيس فيه لا يجب أن يكون عالماً به.

وأما كونه أعقلهم فيرجع إلى جودة الرأي وقوة [العلم] بالسياسة والتدبير، وقد بينا وجوب كونه كذلك.

* * *

تقريب المعارف / أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧ هـ):

[[ص ١٧٠]] وعالماً بما يؤدبه لاستحالة الأداء من دون العلم، وإن كُلف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وجب كونه عالماً بكل معروف ومنكر، لكون الأمر بالشيء والحمل عليه فرعاً للعلم بحسنه، وكون النهي عن الشيء والمنع منه فرعاً في الحسن للعلم بقبحه، ولأن الحمل على فعل ما يجوز الحمل عليه كونه قبيحاً، والمنع مما يجوز المنع منه كونه حسناً قبيح.

* * *

الكافي في الفقه / أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧ هـ):

[[ص ٨٨]] ولا بد من كونه أعلمهم بالسياسة، لكونها إماماً فيها، وقد علمنا قبح تقليد الجاهل ما لا يعلمه وجعله إماماً في شيء يفتقر فيه إلى من هو إمام عليه فيه.

فأما علمه بالأحكام الشرعية ففرع لكونه حاكماً فيها، وقد علمنا من جهة السمع كون الإمام حاكماً في جميع المسألة، فيجب كونه عالماً بها لقبح تكليف الحكيم بما لا يعلمه مكلفه.

وعلمنا من جهة كونه منصوباً للأمر بكل معروف والنهي عن كل منكر، وذلك يقتضي علمه بالجميع، لأن الأمر بالشيء والحمل عليه بالقهر فرع العلم بوجوبه، والنهي عن الشيء والمنع منه بالقهر فرع للعلم بقبحه، لعلم كل عاقل بقبح الحمل على ما لا يعلم وجوبه، والمنع مما لا يعلم قبحه.

وليس لأحد أن يقول: فهذا يوجب كون حكام الإمام في البلاد مساوين له في العلم، لأن ولاية الحكام خاصة فيما علموه، وما لم يعلموه مردود إلى الإمام ليحكم فيه أو ينص لهم

وقبيح في العقل أن يجعل المفضول رئيساً لمن هو أفضل فيه فيما كان رئيساً فيه. يدل على ذلك ترئيس المتوسّط في الخطأ على أحسن الناس خطأً في الخطأ، والمبتدئ في الفقه على مثل أبي حنيفة والشافعي في الفقه.

وقد أحكمنا هذا كله في الكتاب (الشافعي)، وبيننا الفرق بين حسن تكليف الأمر من لا يعلمه إذا كان متمكناً من العلم به، والفرق بين جعله رئيساً فيما لا يعلمه وإن كان قادراً على التوصل إلى علمه، وأن الأول جائز حسن والثاني قبيح. ولهذا حسن أن يكلف الكتابة من ليس بعالم بها في الحال إذا تمكّن من التوصل إلى علمها، ولا يحسن قياساً على ذلك أن يجعل رئيساً فيها من لا يعلمها وإن كان قادراً على تعلمها.

وليس يلزم على ما أوجبه من علمه بأحكام الشرائع أن يكون عالماً بالصنائع، والمهن، وتركيب الأدوية، وعقد الحلوى، لأن ذلك كله مما لا تعلق له بما كان رئيساً فيه، ولا يوجب رئاسته العلم به.

فإذا قيل: كيف يرجع في شيء من ذلك إلى غيره والخطأ جائز عليه؟

قلنا: لا يمتنع رجوعه في ذلك إلى من يخطئ ويكون فعله هو صواباً، كما يرجع في الأحكام إلى الشهود وإن جاز أن يكذبوا.

ومن ارتكب أنه لا يقبل شهادة من يجوز عليه الخطأ، وأن له أمانة على الصادق من الشهود ظناً فيه أن خطأ الشهود يتعدى إليه في حكمه بشهادتهم لا يُحصّل ما نقوله، لأن أحد الأمرين منفصل من الآخر.

وليس يتعدى الخطأ في الشهادة إلى الحكم بتلك الشهادة، لأنه غير ممتنع أن يعلم الله تعالى أن المصلحة في الحكم بالشهادة مع تجويز الخطأ على الشاهد، فيكون الحكم صواباً وإن أخطأ الشاهد، لأن الحكم بشهادته منفصل عن شهادته، ويجوز حسن أحدهما وقبح الآخر.

/ [[ص ٤٣٤]] ولما ارتكب قوم من أصحابنا هذه الطريقة ألزمهم مخالفوهم أن يكون الإمام عالماً بكل شيء، وأن يكون عالماً بنفسه.

فإن قيل: يلزمكم أن يكون خلفاء الإمام [على الحكم عالمين بجميع أركان الشريعة ومشاركين الإمام في ذلك].

قلنا: ليس خلفاء الإمام [رؤساء في جميع الدين، ولا إليهم من

فإن قيل: الإمام إمام فيما يعلمه من الأحكام، دون ما لا يعلمه.

قيل: هذا يسقط بالإجماع؛ لأنهم أجمعوا على أن الإمام إمام في سائر الدين، وإن اختلفوا في معنى الإمامة. ونحن نوجب كونه عالماً بجميع الأحكام إذا كان حاكماً فيها، ومتى فرضنا أنه حاكم في بعضها لا يجب أن يكون عالماً بجميعها.

فإن قيل: إننا قبح من الملك أن يستوزر من لا معرفة له بالوزارة، والواحد منا أن يوكل من لا معرفة له؛ لأنه إذا كان كذلك يفوته أغراضه ويستضر به، والله تعالى لا يستضر بما يفوت من تأخير أحكام الشرع، فلا يجب ذلك فيه.

قيل: يلزم على هذا أن يكون جميع القبايح في الشاهد قبحت لأن فيها ضرراً، دون أن يكون وجه قبحها ما نذكره من الوجوه، فيؤدّي إلى قول المجبّرة.

على أنه كان يجب أن لا يستقبح ذلك إلا من علم في ذلك ضرراً، وفي علمنا باستقباح العقلاء ذلك - وإن لم يعلموا ضرراً - دليل على بطلان ما قالوه.

وكان يجب أن لو فرضنا أن بعض الملوك لا يستضر بتأخير بعض الأمور عنه أن يحسن منه أن يجعله إلى من لا معرفة له به، ومعلوم خلافه.

ومتى ثبت ما قلناه بطل قولهم: إنه متى ورد عليه حكم لا يعرفه رجع إلى العلماء واستفتاهم فيه؛ لأننا قد بينّا أن فقد العلم هو وجه القبح، دون فقد الطريق إلى معرفته. وما ذكره يكون جواباً لمن يقول: إنه لا طريق له إلى معرفة شيء من ذلك، ونحن لا نقوله. هذا إذا سلمنا أن ذلك طريق، فكيف وعندنا أن الأمر بخلافه؟

ويلزم على ما قالوه أن يؤي الإمامة من لا يعرف شيئاً أصلاً، ويرجع في جميع الأحكام إلى / [[ص ٥٣١]] العلماء، وهم لا يقولونه. ويلزم أن يؤي الملك الوزارة من لا يعرفها، فإذا احتاج إلى معرفة شيء رجع إلى غيره، وذلك باطل على ما قلناه.

فإن قيل: يلزم على هذا أن يكون الإمام عالماً بجميع الصناعات والمهن وقيم المتلفات وأروش الجنایات؛ لأن جميع ذلك مما يقع فيه الترافع إلى الإمام، ويلزم أن يكون عالماً بما لا يتناهى؛ لأن أحكام الحوادث لا نهاية لها.

قيل: إننا أوجبنا كون الإمام عالماً بجميع الأحكام من حيث

على الحكم، وليست هذه حال الإمام لكونه إماماً في جميع الأحكام.

تمهيد الأصول / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ٥٢٩]] وأما الذي يدل على أنه يجب أن يكون عالماً بالسياسة بمجرّد العقل، وبجميع أحكام الشريعة بعد العبادة به، ما ثبت أنه إمام في سائر الدين، ومتولّ للحكم في جميعه، جليله ودقيقه، فلا بد أن يكون عالماً بجميع ذلك؛ لأنّ المعلوم عند العقلاء قبح تولية الأمر من لا يعلمه أو لا يعرف أكثره، وإن كان له سبيل إلى تعلّمه؛ لأنّ المعتبر عندهم كونه عالماً بما عليه، ولا معتبر بإمكان تعلّمه وكونه مخليّ بينه وبين طريق العلم؛ لأنّ ذلك وإن كان حاصلًا فلا يُخرج ولايته من كونها قبيحةً.

يُبيّن ذلك أن بعض الملوك لو أراد أن يؤي أمر الوزارة أحداً، ويجعل تدبير جيوشه إلى غيره، فلا بد أن يختار لذلك من يثق بمعرفته بجميع ذلك، ويعرف اصطلاحه به ومعرفته بجميعه، ولا يحسن منه أن يستوزر في جميع أموره من لا معرفة له بشيء منها أو بأكثرها، وإن كان له طريق إلى تعلّم ذلك وتعرّفه. ومتى فعل ذلك كان مضيئاً أمره، واضعاً للشيء في غير موضعه، واستحقّ من العقلاء نهاية اللوم والإزرار عليه.

وكذلك حال الواحد منا إذا أراد أن يوكل وكيلاً لتدبير ضيعته أو بعض مهمّاته، لا يجوز أن يختار لذلك إلا من يثق بمعرفته بالقيام بما يوكله فيه، ومتى وكله - وهو غير عالم - كان مضيئاً مهملاً، يستحقّ من العقلاء نهاية التوبيخ، وعُدّ في جملة السفهاء.

ولا فرق في جميع ذلك بين أن يكون فاقداً للعلم بجميع ما أسند إليه أو بأكثره؛ فإن القبح حاصل في الحالين؛ لأنّ العلة التي لها قبح ولاية الشيء من لا يعلم جميعه قائمة في البعض؛ لأنّ حكم البعض حكم الكلّ في الولاية، وفقد العلم في البعض كفقده بالكلّ.

/ [[ص ٥٣٠]] وليس تجري الولاية في هذا الباب مجرى التكليف؛ لأنّ تكليف الشيء من لا يعلمه إذا كان له طريق إلى تعلّمه حسن. ألا ترى أنه يحسن من أحدنا أن يُكلّف ولده أو غلامه تعلّم ما ليس هو عالماً به، وإن كان لا يحسن منه أن يؤيّه ما ليس له علم بما ولّاه؟ فبان الفرق بينهما.

يعلمه، وإن كان غير عالم ولا تتضح الحاجة إلى الحكم فيها فيرجع إلى الإمام فيها.

ومتى قيل: هذا يوجب أن يكون أمراء الإمام منصوباً عليهم.

قيل: لا يمتنع أن يعلم ذلك بإحدى الإمارات التي ينصبها الله تعالى له، أو ينص على قوم يحتاج إليهم في أقاصي البلاد، ويكون حالهم ما ذكرناه. ومتى جعل الأمر إليه في تولية من شاء في الأقاصي علم بذلك أن التقدير المفروض لا يقع، وكل ذلك جائز.

وليس لأحد أن يقول: إن النبي ﷺ وتي جماعة أخطأوا في كثير من الأحكام، وكذلك فعل أمير المؤمنين ﷺ، فكيف تقولون: إنه لا يجوز تولية من لا يعلم جميع الأحكام؟ وذلك؛ أن جميع من أخطأ ممن قالوه إنما أخطأ مع علمه بذلك، ونحن لم نوجب عصمة الولاية، وإنما أوجبنا علمهم بما أسند إليهم.

وما روي أن أمير المؤمنين (صلوات الله عليه) أمر المقداد أن يسأل النبي ﷺ عن المذي / [[ص ٥٣٣]] إنما كان ذلك قبل إمامته؛ لأن الإمام لا يجب أن يكون عالماً بجميع الأحكام من لدن خلقه الله تعالى، بل إنما يستفيد الشيء بعد الشيء من النبي أو من الذي تقدمه من الأئمة، فيكمل عند إفضاء الأمر إليه.

وما روي من مخاصمته للزبير في موالي صفيّة وترافعها إلى عمر وحكم عمر عليه لا يبطل ما قلناه؛ لأنه ما ترافع إليه مع عدم علمه، وإنما ترافع إليه مع العلم بأنه محق، وإنما أراد قطع الخصومة. وحكم الحاكم عليه لا يدل على أنه غير عالم، ولا أنه مبطل في دعواه؛ لأنه لو وجب ذلك لوجب في كل من حكم عليه الحاكم أن يكون مبطلاً، والمعلوم خلافه.

واستحلافه لمن كان يروي حديثاً عن النبي ﷺ لا يدل على أنه غير عالم بما يرويه من الأحكام؛ لأنه لا يمتنع أن يكون حلفه ليعلم صدق الراوي، أو يغلب في ظنه، وقد يجوز أن يكون ما تضمنه الخبر صحيحاً، وإن كان الراوي كاذباً.

/ [[ص ٥٣٤]] على أنه يجوز أنه كان ذلك في حياة النبي ﷺ، وفي تلك الحال لم يكن عالماً بجميع الأحكام.

وقوله: «حدثني أبو بكر وصدق أبو بكر»، إنما صدقه فيه لأنه كان شاركه في سماع الخبر، فلاجل ذلك صدقه.

كان حاكماً فيها ورئيساً في جميعها ومتقدماً على الأمة في عامتها، ولم يوجب كونه عالماً بها لا تعلق له بالأحكام، ولا كونه متقدماً فيه، وجميع ما قالوه لا تعلق له بذلك؛ لأن الصنائع والمهن ليس الإمام رئيساً فيها، ومتى وقع فيها خلاف بين أربابها وتشاجر، فإن الإمام يرجع إلى أهل الخبرة فيما يصح عنده من قول أهله، حكم فيه بما هو عالم به من الحكم من جهة الله تعالى. فإن اختلف أهل الصنائع رجع إلى قول أعدلهم، فإن تساوا كان مخيراً في جميعه، ويكون ذلك تكليفه.

وفي أصحابنا من يقول: إنه يعلم جميع ذلك بالنص من قبل الله تعالى، ورووا في ذلك أخباراً. وهذا وإن كان جائزاً فليس ممّا يلزمه وجوباً؛ لأن المعتمد ما قلناه أولاً.

والذي يكشف عما ذكرناه: أن من خالفنا وإن لم يوجب كونه عالماً بجميع الأحكام، فإنه يقول: إنه متى كان عالماً بجميعها كان أفضل، ويجب أن يكون من أهل الاجتهاد فيها. فهل يلزم على ذلك أن يكون من كان أعلم بالصنائع أو من أهل الاجتهاد فيها أولى؟ فبان بذلك فساد ما أزمونا.

[عدم لزوم كون الإمام عالماً بجميع المعلومات]:
فأما كونه عالماً بجميع المعلومات فغير لازم؛ لأن المعلومات لا تعلق لها به، وما يتعلق به من / [[ص ٥٣٢]] الأحكام فهي محصورة، وهو عالم بها.

فإن قيل: يلزمكم أن يكون الأمراء والقضاة عالين بجميع الأحكام.

قيل: الأمراء والحكام ليسوا حاكمين في جميع الشرع، وإنما أسند إلى كل واحدٍ بعض الأمور، وكل من وليّ أمراً وجعل إليه الحكم فيه فلا بد أن يكون عالماً به عندنا، ولو فرضنا أن الإمام يستخلف بعض خلفائه على جميع ما أسند إليه فلا بد أن يكون عالماً بجميعه، كما قلناه في الإمام. فأما مع اختلاف الولايات فلا يجب ذلك.

فإن قيل: الأمير والحاكم متى كانا نائبين عن الإمام، وحدثت حادثة يضيق الحكم فيها، ما الذي يعملان؟ فإن قلتم: يرجعان إلى غيره، بطل ما قلتموه، وإن قلتم: يرجعان إلى الاجتهاد، فذلك لا تقولونه.

قيل: هذا التقدير عندنا غير جائز؛ لأن الإمام عندنا لا يؤي في الأطراف إلا من يعلم من حاله أنه لا يحدث في إمارته إلا ما

هو رئيساً فيها، ومتى وقع فيها تنازع من أهلها ففرضه الرجوع إلى أهل الخبرة، والحكم بما يقولونه، وكل من ولي ولاية صغرت أو كبرت كالقضاء والإمارة والجباية وغير ذلك فإنه يجب أن يكون عالماً (بما أسند إليه، ولا يجب أن يكون عالماً) بما ليس بمستند إليه، لأن من ولي القضاء لا يلزم أن يكون عالماً بسياسة الجند، ومن ولي الإمارة لا يلزم أن يكون عالماً بالأحكام، وهكذا جميع الولايات، ولا يلزم أيضاً أن يكون عالماً بصدق الشهود والمقرّين على أنفسهم، لأنه إنَّما جعل إماماً في الحكم بالظاهر دون الباطن، وإنَّما يجب أن يكون عالماً (بما أسند إليه في حال كونه إماماً، فأما قبل ذلك فلا يجب أن يكون عالماً). ولا يلزم أن يكون أمير المؤمنين عليه السلام عالماً بجميع الشرع في حياة النبي صلى الله عليه وآله، أو الحسن والحسين عالين بجميع ذلك في حياة أبيهما، بل إنَّما يأخذ المؤهل للإمامة العلم ممن قبله شيئاً بعد شيء ليتكامل عند آخر نفس من الإمام المتقدم عليه بما أسند إليه. / [[ص ٣١٢]] ولو جاز أن يعلم الإمام كثيراً من الأحكام ويستفتي العلماء (لجاز أن لا يعلم شيئاً منها) ويستفتيهم، وإلا فما الفرق؟ والمخالف يعتبر كونه من أهل الاجتهاد.

ويدل على كونه عالماً بجميع الشرع أننا قد دللنا على كونه حافظاً للشرع، فلو لم يكن عالماً بجميعه لجوزنا أن يكون وقع فيه خلل من الناقلين أو تركوا بعض ما ليس الإمام عالماً به فيؤدّي إلى أن لا يتصل بنا ما هو مصلحة لنا، ولا تتراح علّتنا في التكليف لذلك، وذلك باطل بالاتّفاق.

ويجب أن يكون الإمام أشجع رعيته، لأنه فيهم المنظور إليه، فلو لم يكن أشجع لجاز أن ينهزم فينهزم بانضمامه المسلمون فيكون فيه بوار المسلمين والإسلام، فإذن يجب أن يكون أشجعهم وأربطهم جأشاً وأثبتهم قلباً، غير أن هذا يجب مع فرض التعبّد بالجهاد، فأما إن لم يكن متعبّداً بالجهاد فلا يجب مع فرض ذلك.

* * *

التبيان (ج ٢) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ٢٩١]] وقال أصحابنا: فيها [أي في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٥٢﴾

وفائدة الاستحلاف أن فيه ردعاً عن التخرّص على النبي صلى الله عليه وآله؛ لأنه قد يتوقّى الكذب خوفاً من الاستحلاف من لا يتوقّاه مع عدمه. فليس لأحد أن يقول: من جاز أن يكذب يجوز أن يحلف كاذباً؛ لأنه لا يمتنع أن يتوقّى الإنسان من بعض القبائح، وإن لم يتوقّى من قبيح آخر مثله.

ولا يلزم أن يكون الإمام عالماً بالبواطن وبصدق الشهود ليوقع الحكم على مستحقّه؛ لأنه إنَّما يتعبّد بتنفيذ الأحكام في الظاهر، فأما البواطن فلا حكم يجب عليه فيها.

ويدل على ذلك أيضاً: أن الإمام يجب أن يكون عالماً بجميع أحكام الدين، وما دللنا عليه من كونه حجّة في الدين وحافظاً للشرع. فلو جوزنا أن لا يعلم بعض الأحكام لم نأمن أن يكون ما لم يعلمه اتفق للأمة إعراض عنه أو كتمانها؛ لأننا دللنا على جواز ذلك عليها، فلم نثق حينئذ بوصول جميع الشرع إلينا، وهذا يقدر في كون الإمام حجّة.

وأيضاً: في تجويز أن لا يكون عالماً ببعض الأحكام ما يوجب التنفير عن قبول قوله، وذلك منزّه عنه.

* * *

الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ٣١٠]] العلم:

ويجب أيضاً أن يكون الإمام عالماً بتدبير ما هو إمام فيه من سياسة رعيته والنظر في مصالحهم وغير ذلك بحكم العقل.

ويجب أيضاً أن يكون بعد الشرع عالماً بجميع الشريعة، لكونه حاكماً في جميعها. يدل على ذلك أنه لا يحسن من حكيم من حكماء الملوك أن يولّي وزرائه والنظر في مملكته من لا يحسنها أو لا يحسن أكثر من ذلك، ومتى فعل ذلك كان مضيّعاً لمملكته واستحقّ الذم من العقلاء، وكذلك لا يحسن من أحدنا أن يوكل إنساناً على النظر في أمر ضيعته وأهله وولده وتدبير أمورهم من لا يحسن شيئاً منها أو أكثرها، ومتى فعل ذلك ذمّه العقلاء وقالوا: ضيعت أمر أهلك وضيعتك. / [[ص ٣١١]] والتولية في هذا الباب بخلاف التكليف، لأن أحداً يحسن منه أن يعرض ولده لتعلم العلوم وإن لم يحسنها، ولا يحسن منه أن يجعله رئيساً فيها وهو لا يحسنها، فبان الفرق بينها.

ولا يلزم إذا قلنا: إنّه يجب أن يكون عالماً بما أسند إليه أن يكون عالماً بما ليس هو إماماً فيه كالصنائع وغير ذلك، لأنه ليس

يستكفيه مهماً من أمورنا، فإنه لا يجوز أن يُفوّض أحدنا ما يريد أن يضعه إلى من لا معرفة عنده بتلك الصناعة، لكنه يتمكن من تعرّفها وتعلّمها. وكلُّ من رأيناه فاعلاً لذلك عدّدناه من جملة السفهاء. ولا فرق فيما اعتبرناه بين فقد المستكفي العلم بجميع ما أُسند إليه، وبين فقد العلم ببعضه، لأنّ العلة التي لها قبّح العقلاء ولاية الشيء من لا يعلم جميعه هي فقد العلم بها / [[ص ٢٤٧]] تولّاه. وهذه العلة قائمة في البعض، لأنّه إذا كان حكم البعض حكم الكلّ في الولاية والاستكفاء، ففقد المولّي العلم ببعض كفقده العلم بالكلّ. وليس يشكُّ العقلاء في بعض الملوك لو ولى وزارته أو كتابته من لا يعلم أكثر أحكام الوزارة أو شطرها، لكان حكمه في فعل القبيح حكم من ولى وزارته من لا يعلم شيئاً منها. وكذلك القول في الكتابة.

وليس تجري الولاية والاستكفاء مجرى التكليف، فإنّ تكليف الشيء من لا يعلمه إذا كان له سبيل إلى العلم به حسن، وولايته واستكفاء أمره من لا يعلمه قبيحان، وإذا كان المولّي متمكناً من أن يعلم.

وللفرق أيضاً بين الأمرين مثال في الشاهد: لأنّ أحدنا يحسن منه أن يُكلّف بعض غلمانه أو أحد أولاده تعلّم بعض الصناعات إذا كان متمكناً من الوصول إلى العلم بها، ولا يحسن منه أن يُولّي صناعةً ويجعله رئيساً فيها وقدوةً وهو لا يحسنها أو لا يحسن أكثرها.

ومما يوضّح ما ذكرناه: أنّ اعتذار من عدل عن ولاية غيره أمراً من الأمور بأنّه لا يعلمه ولا يحسنه، واضح واقع موقعه عند العقلاء. كما أنّ اعتذاره في العدول عنه بأنّه لا يقدر على ما عدل فيه عنه أيضاً صحيح، فلولا / [[ص ٢٤٨]] أنّ ولاية الشيء من لا يعلمه قبيحة غير جائزة، لم يحسن الاعتذار بأنّه لا يحسن ولا يعلم، كما لا يحسن الاعتذار بغير ذلك ممّا لا تأثير له في قبّح الولاية كالهياة والخلقة.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنّ الإمام إمام فيما علمه من الأحكام دون ما لم يعلمه، لأنّ الإجماع يمنع من ذلك، لأنّه لا خلاف أنّ الإمام إمام في سائر الدّين وإنّ اختلف في معنى الإمامة. ونحن بيّنّا الكلام في الدلالة على وجوب كونه عالماً بجميع الأحكام على كونه إماماً في سائر الدّين، (ولو) جاز أن يكون إماماً في بعض الدّين دون بعض (لم) يجب عندنا أن يكون عالماً بالبعض الذي ليس هو بإمام فيه.

[البقرة: ٢٤٧]] دلالة على أنّ من شرط الإمام أن يكون أعلم رعيّته وأفضلهم في خصال الفضل، لأنّ الله تعالى علّل تقديمه عليهم بكونه أعلم وأقوى، فلولا أنّه شرط وإلا لم يكن له معنى.

* * *

تلخيص الشافعي (ج ١) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):
/ [[ص ٢٤٣]] فصل: في بيان أنّ الإمام لا بدّ من أن يكون عالماً بجميع ما إليه الحكم فيه:

/ [[ص ٢٤٥]] اعلم أنّ الإمام يجب أن يكون عالماً بالسياسة التي أمره ونهيه منوط بها. وكونه عالماً ليس ممّا يقتضيه مجرد العقل من غير استناد إلى شرع، إذ يجب أن يكون عالماً بجميع ما جعل إليه الحكم فيه دقيقه وجليله. وليست هذه الصفة ممّا يقتضيها مجرد العقل، لأنّ العقل يُجوز أن لا نكون متعبدين بشيء من الأحكام، غير أنّ الأمر وإن كان على ما ذكرناه، فبعد استقرار الشريعة والعبادة بالأحكام، فنحن نعلم بالعقل أنّه لا بدّ أن يكون عالماً بجميعها، ولا نحتاج في ذلك إلى السمع، بل العقل بمجرّده كافٍ في إيجاب ذلك.

والذي يدلُّ على ذلك: أنّه قد ثبت أنّ الإمام إمام في سائر الدين، ومتولّي الحكم في جميعه جليله ودقيقه، وظاهره وغامضه. وليس يجوز / [[ص ٢٤٦]] أن لا يكون عالماً بجميع الأحكام وهذه صفتها، لأنّ المتقرّر عند العقلاء قبّح استكفاء الأمر وتولّيته من لا يعلمه، وإن كان لمن وُلّوه واستكفوه سبيل إلى علمه بما ولي، ومضطّلاً به. ولا معتبر بإمكان تعلّمه وكونه مخليّ بينه وبين طريق العلم، لأنّ ذلك وإن كان حاصلاً فلا تخرج ولايته من أن تكون قبيحة إذا كان فاقداً للعلم بما فوّض إليه.

بيّن ما ذكرناه: أنّ الملّك إذا أراد أن يستوزر بعض أصحابه ويستكفيه تدبير جيوشه ومملكته، فلا بدّ من أن يختار لذلك من يثق بالمعرفة والاضطلاع، حتّى إنّ ربّما جرّبه في بعض ما يشكُّ فيه من حاله وفيها لا يكون واثقاً بمعرفته به وإطلاعه عليه. وليس يجوز أن يُفوّض أمر وزارته وتدبير أموره وسياسة جنده إلى من لا علم له بشيء من ذلك، وإن كان ممّن يتمكن من التعلّم والتعرّف ولا حائل بينه وبين البحث والمسألة. ومتى استكفى الملّك من هذه حاله في فقد العلم والاضطلاع كان مقبّحاً مهملاً لأمر وزارته، واضعاً لها في غير موضعها واستحقّ من جميع العقلاء نهاية اللوم له، والإزراء عليه. وهذا حكم كلِّ واحدٍ ممّا مع من

إليهم، أو فرضه التوقف فيما لا يعلمه إلى أن يتبين بعد ذلك بأحد طرق العلم. وكل ذلك يجوز ورود التعبد به.

/ [[ص ٢٥٠]] قيل له: هذا كلام من يظن أننا إنما قبّحنا ولاية الإمام وهو لا يعلم جميع الأحكام من حيث لم يكن له طريق إلى العلم. وقد بينّا أن وجود الطريق في هذا الموضع كعدمه إذا كان العلم بما أسند إلى المولى مفقوداً، وأنه لا بد من قبّح هذه الولاية مع فقد العلم. ولا حاجة بنا إلى ما عدّوه من وجوه طرق العلم التي يجوز أن يرجع الإمام إليها، لأنه لو ثبت في جميعها أنه طريق وموصل إلى المعرفة بالحكم لم يخلّ بما اعتمدناه، فكيف وأكثر ما أورده السائل لا يوصل عندنا إلى العلم؟

أما القياس وأخبار الآحاد والاجتهاد، فقد بينّا فيما تقدّم أنه لا يجوز التعبد به.

وأما رجوع العامي إلى العالم، فعندنا أنه لا يجوز أن يُقلّد غيره، بل يلزمه طلب العلم من الجهة التي تُؤدّيهِ إلى العلم. ولو أجزنا ذلك لم يشبه أمره أمر الإمام، لأنه إنما جاز ذلك من حيث لم يكن حاكماً فيه، بل لزمه تقليد العالم والعمل به، ونحن إنما قبّحنا تقديم من ليس بعالم من حيث كان حاكماً في جميع الأشياء، فلم نُجوز أن يكون غير عالم ببعضها. وكذلك لا نُجوز أيضاً أن نجعل للحكّام أن ترجع إلى العلماء، ثم تحكم به، كما يُجوزه مخالفونا، للعلّة التي قدّمناها سواء.

وأما ما تضمّن من أنه لا يمتنع أن يكون فرضه التوقف، فخارج عمّا نحن / [[ص ٢٥١]] فيه، لأنّ كلامنا في أنه ينبغي أن يكون عالماً بما يلزمه الحكم فيه، ولا يوجب أن يكون عالماً بما لا يتعلّق بنظره، فهو (إذا) أورد أمر عليه فإن كان فرضه التوقف فليس ذلك ممّا قد جُعِلَ إليه الحكم فيه، (جاز) أن يكون غير عالم به حسب ما قدّمناه.

ثمّ يقال لمن سأل هذا السؤال: أجز قياساً على ما ذكرته أن يستكفي بعض حكّماء ملوكنا أمر وزارته وتدير مملكته من لا يعلم شيئاً من أحكام الوزارة وشروطها، أو لا يعلم جلّها وجمهورها، ويحسن ذلك منه، من حيث كان الوزير متمكناً من أن يسأل عمّا يحتاج إليه أهل المعرفة، ويستفيدة منهم حالاً بعد حال، ويعدل عن أن يُولّيها من يتق منه بالمعرفة والكفاية، ولا يحتاج في العلم بشروط الوزارة وأحكامها إلى استزادة واستفادة، مع أن أوصافها وأحوالها فيمن يظنّ بها متساوية إلا فيما ذكرناه. فإن

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون إنّا قبّح من الملك أن يُولي أمر وزارته من لا يعلمها، ويسند أمر كتابته من لا يحسنها وإن كان لها إلى التعرّف سبيل من حيث كان في ذلك ضرر عليه وتفويت لمنافعه، لأنه لا بدّ أن يستصرّ بما يتأخّر من تدبير أمر مملكته ويتأدّى من تنفيذ أموره. وليس كذلك حكم الإمامة، لأنّ الأحكام التي يتولّاها الإمام لا ضرر على الله تعالى في تأخّرها ولا على أحد، وإن كانت العبادة بها في الأصل غير واجبة بالعقل، فتأخّرها أولى بأن يُجوزها العقل.

قيل: لو كان الأمر على ما ذكرتموه من أنه إنّا قبّح ذلك في الشاهد لما يعود به من الضرر، (لوجب) أن لا يستقبّحه من العقلاء إلا من علم بحصول الضرر فيه على المولي. (لوجب) أن يكون استقباحهم له ممّن / [[ص ٢٤٩]] كثر ما يعود به من الضرر عليه أكثر ولومهم له أعظم، حتّى يكون الاستقباح تابعاً للضرر، يزيد بزيادته وينقص بنقصانه. وهذا معلوم خلافه.

وأيضاً: لو كان القبح في ذلك يرجع إلى استضرار الملك، وفوت منافعه لوجب أن تحسن منه ولاية من ذكرنا حاله على بعض، لا يدخل عليه من ضرر في تأخّر أمر تدبيره، ولا يلحقه معه شيء من فوت منافعه، وليس هذا التقدير بمستبعد، لأنّنا نعلم أن رعايا الملك قد تختلف أحوالهم فيما يمسّ الملك من أموره، فيكون فيهم من يستصرّ بتأخّر أمر تدبيرهم وسياستهم، وفيهم من لا يكون هذا حكمه. وإذا كان جميع العقلاء يستقبّحون هذه الولاية وإن لم يعد منها ضرر على الملك كاستقباحهم الأوّل علمنا أنه لا يعتبر بالضرر، وأنّ علّة القبح فقد علم المستكفي بما فوّض إليه.

على أنه لا فرق بين من جعل قبّح استكفاء الأمر من لا يعلمه ولا يضطلع به راجعاً إلى ما يعود به من الضرر، وبين المجبّرة إذا ادّعت أن جميع القبائح كالظلم والكذب وتكليف ما لا يطاق إنّا استقبّحها العقلاء في الشاهد لما يلحق فاعلها من الضرر إمّا باستحقاق العقاب أو باللوم والتهجين بين العقلاء. وتطرّقت بذلك إلى حسننها من فعل الله تعالى من حيث لم يجز عليه الاستضرار.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون الإمام غير عالم بجميع ما إليه الحكم فيه؟ غير أنه متى احتاج إلى الحكم رجع إلى الاجتهاد، أو إلى أخبار الآحاد، أو إلى استفتاء العلماء كما يرجع العامي في ذلك

من جهة الله تعالى، ومتى اختلف أقوال أرباب الصنائع رجع إلى قول أعدلهم، فإن تساوا في العدالة كان مخيراً في الأخذ بأي أقوالهم شاء وكان ذلك فرضه، وتعلقت المصلحة به.

وكذلك القول في قيم المتلفات وأروش الجنایات. وفي أصحابنا من / [[ص ٢٥٣]] قال: إنّه يعلم أروش الجنایات بالنص من الله تعالى، ورووا في ذلك أخباراً. والذي نعتمده هو الأوّل.

والذي يكشف عمّا قلناه من أنّه لا تعلق لهذه الأشياء بأحكام الشريعة أنّ من خالفنا في هذا المذهب يقول: إنّ الإمام متى كان عالماً بجميع الدّين كان أفضل، ولا يقولون: إنّ متى كان عالماً بالصنائع كان أفضل. فما يقولون هم في كونه أفضل نقول نحن في كونه أولى وأوجب.

وأيضاً فلا خلاف بين من خالفنا أنّ الإمام لا بدّ أن يكون متمكناً من العلم به، ولا يعتبرون في ذلك كونه متمكناً من العلم بالصنائع والمهن، فعلم بذلك كلّ أنّه لا معتبر في باب الدّين بما ذكره.

وأما إلزامهم أنّ يكون الإمام أعلم من الرسول فطريف، فكيف يلزم ذلك والإمام لا يكون عالماً بشيء من الأحكام إلّا من جهة الرسول وأخذ ذلك من جهته؟

فأمّا قولهم: إنّ يجب أن يكون عالماً بسائر المعلومات وبالغيب، فلا شبهة في بطلانه، لأنّ من المعلوم أنّ جميع ذلك لا تعلق له بباب الدّين، ولا الإمام حاكم في شيء من ذلك، فكيف يلزم ما الإمام حاكم فيه شيء ليس هو إماماً فيه ولا حاكماً؟

ثمّ يقال لمن خالفنا: إذا جوّزت أنّ يكون الإمام غير عالم ببعض / [[ص ٢٥٤]] الأحكام فلم لا تجوّز أنّ لا يكون عالماً بشيء منها أصلاً؟ ولم لا تجوّز أنّ يكون الرسول غير عالم بما بعث به، بل يكلف الرجوع إلى أمته، فما يقولونه يلزمه الحكم به؟ فإن سؤوا بين ذلك وجوّزوه بان عوارهم، وكلموا بما تقدّم من الاحتجاج، وإن راموا الفصل بين الأمرين فلا يجدون فصلاً إلّا بما هو فصل لنا بعينه.

فإن قيل: يجب على هذا أيضاً أن يكون أمراء الإمام وقضاته عالين بجميع الأحكام، لأنّه لا شيء من الشريعة إلّا ويقع الترافع فيها إلى حكام الإمام. وهذا ظاهر البطلان. وإن أجزتم أنّ لا يكون الحاكم عالماً بما يرتفع إليه، فلم لا جاز مثل ذلك في الإمام؟

أجاز هذا وقف موقفاً لا يشكّ جميع العقلاء في قبحه، وطولب بالفرق بين ما أجازته وبين سائر ما يرجع في قبحه إلى العقلاء، فإنّه لا يجد فرقاً، وإن منع منه قيل له: وأي فرق بين هذا وبين ما أجزته في الإمام، والعلة التي تطرقت بها إلى حسن ولايته مع فقده العلم بالأحكام حاصلة فيما عارضناك به، وهي إمكان التعرّف والتعلّم؟

فإن قال: ليس يشبه ما أجزته في الإمام ما عارضتم به، لأنني لم أجز أنّ يؤولي الإمامة من لا يعلم الأحكام، ويعدل بها عمّن يعلمها وإلزامكم تضمّن هذا الوجه.

قيل له: لا بدّ من جواز ذلك على مذهبك، لأنّه ليس من شرط الإمامة عندك كون الإمام عالماً بجميع الأحكام، كما أنّه ليس من شرطها عندك أن يكون أفضل الأئمة وأكثرهم ثواباً. وإذا لم يكن ما ذكرناه شرطاً جاز أن يعدل عمّن حصل فيه إلى غيره، بعد أن يكون ذلك الغير عمّن / [[ص ٢٥٢]] يتمكّن من التعرّف والتوصّل، لأنّ هذا هو الشرط عندك دون الأوّل.

فإن قيل: ما اعتبرتموه في إيجاب كون الإمام عالماً بجميع أحكام الشريعة يوجب عليكم أن يكون عالماً بجميع الصناعات والمهن وقيم المتلفات وأروش الجنایات، لأنّ كلّ ذلك ممّا يقع فيه الترافع إليه. ويلزم على ذلك أن يكون الإمام أفضل من الرسول. ويجب أيضاً أن يكون عالماً بسائر المعلومات بأنّه لا اختصاص بأن يعلم معلوماً دون معلوم. وكلّ ذلك فاسد بلا اختلاف.

قيل له: هذا سؤال من لم يراع استدلالنا في إيجاب كون الإمام عالماً بجميع الدّين، لأنّا أوجبنا كونه كذلك من حيث كان رئيساً فيها، وحاكماً في جميعها، ومتقدماً على الناس كلّهم في عامتها، ولم نوجب أنّ يكون عالماً بما لا تعلق له بالأحكام الشرعيّة، ولا بما ليس هو بمتقدّم فيه. وجميع ما تضمّن السؤال ممّا لا تعلق له بما ذكرناه. وهذا القدر يسقط هذا السؤال، غير أنّا نبين الوجه فيه على جهة التفصيل:

أمّا العلم بالصناعات والمهن، فليس الإمام رئيساً في شيء منها ولا مقدّماً فيها. ولو كان رئيساً في الصنائع لوجب أن يكون عالماً بها، حسب ما قلناه فيما هو إمام فيه.

فأمّا ما يقع من أرباب الصنائع من المتاجرات، والترافع فيها إلى الإمام، فتكليف الإمام أن يرجع في ذلك إلى أهل الخبرة، فما يصحّ عنده من قول أهل الخبرة حكم فيه بما هو عالم به من الحكم

قيل له: لا يمتنع أن يعلم ذلك بأحد الإمارات التي ينصبها الله تعالى له، أو ينص له على قوم يحتاج إليهم في أقاصي البلاد بكون حالهم ما ذكرناه، أو يكون الأمر موكولاً في نصبهم إليه، فيعلم بذلك أن التقدير الذي قدره في الحادثة غير واقع على حال. وكل ذلك جائز لا يقطع بشيء منه.

فإن قيل: كيف تقول: إن أمراء الإمام يجب أن يكونوا علمين بجميع ما فوض إليهم، والمعلوم أن النبي (عليه وآله السلام) وكذلك أمير المؤمنين عليه السلام قد وليا جماعة أخطأوا في كثير من الأحكام، فلو لم يكن ذلك جائزاً لآلهم. (و) إذا جاز أن يؤليهم ويجهتد في توليتهم ولا يكونون علمين بذلك (فلم) لا يجوز أن يجهتد أيضاً فيما يتولاه، وإن لم يكن عالماً به على حال؟

قيل: النبي (عليه وآله السلام) وأمير المؤمنين عليه السلام لم يوليا أحداً في حال لم يكن عالماً بما ولياه فيه. وإنما أخطأ من أخطأ في الأحكام من جهة العمد، دون أن يكون أخطأ من جهة أنه لم يكن عالماً بالحكم في الحال. وإنما تكون في السؤال شبهة لو ثبت لهم أنهما وليا من لم يكن عالماً بما ولياه فيه.

فأما قول السائل: إذا جاز أن يؤليهم ويجهتد في ذلك ولا يكون كذلك فلم لا يجوز أن يتولى هو الحكم فيما لا يكون عالماً به في الحال؟ فكلام على من يقول: إنه يولي من لا يكون عالماً بما يولي فيه في الحال. وقد بينا أننا لم نقل ذلك.

فإن قيل: أليس قد ثبت عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه / [[ص ٢٥٧]] أمر المقداد حتى سأل رسول الله صلى الله عليه وآله / [[ص ٢٥٨]] عن المذي ما حكمه؟ / [[ص ٢٥٩]] فأعلم، ولم يكن عالماً في الحال. وقد روي أنه خاصم الزبير / [[ص ٢٦١]] في موالى صفيّة، وترافعا إلى عمر، حتى حكم بينهما / [[ص ٢٦٣]] وحكم عليه. وكان يقول: «ما حدثني أحد إلا استحلقتة، وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر»، فلو كان عالماً بالخبر لما احتاج إلى استحلاف الراوي. وإذا ثبت ما ذكرناه، بطل ما عولتم عليه.

قيل له: أول ما نقول: إن جميع ما تضمنه السؤال تعويل على أخبار آحاد لا توجب علماً عندنا وعند خصومنا. وعندنا خاصة لا توجب عملاً على ما دللنا عليه، وما هذا سبيله لا يجوز أن يعترض به على أدلة العقول.

على أننا لو تجاوزنا عن ذلك وسلمنا صحة هذه الأخبار كلها لم

وإن قلت: يرجع إلى الإمام فلم لا جاز أن يرجع الإمام إلى الأمة أو العلماء. وما الفرق بين الموضوعين؟

يقال: ليس أمراء الإمام وحكامه بولاية في جميع الدين، ولا إليهم الحكم في جميع ما يحكم فيه الإمام. ولو كانوا بهذه الصفة للزم فيهم ما أوجبه في الإمام. وكيف يكونون حكاماً في كل الدين وقد يلزمهم في كثير من الحوادث والنوائب مطالعة الإمام والرجوع إلى حكمه؟ والذي يجب في ولاية الإمام أن يكون كل واحد منهم عالماً بما أسند إليه، وقصرت ولايته عليه، ولهذا ما يكون للإمام في البلد الواحد خلفاء جماعة، فيكون بعضهم خليفة له على تدبير الجيش والحرب وسد الثغور، وبعضهم على الخراج وجباية الأموال، وبعضهم على الأحكام الشرعية، ويكون كل واحد منهم متولياً / [[ص ٢٥٥]] للحكم فيما يحسنه ويقوم به. وكل ذلك ممّا لا يمكن في الإمام مثله، لأن ولايته عامة غير خاصة، وهو إمام الكل وحاكم في الجميع.

وبالجملة: فالذي يجب على قياس قولنا في الإمام أن يكون الأمير والحاكم عالماً بما تولاه، وفوض إليه. وهكذا نقول.

فأما قول السائل: فإن جاز في الحاكم أن يرجع إلى العلماء جاز مثله في الإمام، فقد بينا أننا لا نجيز ذلك، وأن ما يرجع إليه ممّا لا يحسنه فليس هو حاكماً فيه، ويلزمه الرجوع فيه إلى الإمام أو رد الحكم إليه. وهذا لا يتأتى في الإمام، لأنه ليس له إمام يرجع إليه، فيستفيد العلم من جهته أو يرد الحكم فيه إليه. فبان الفرق بين الأمرين.

فإن قيل: خبرونا عن الأمير والحاكم إذا كانا نائبين عن الإمام وحدثت حادثة يضيق الحكم فيها ما الذي يعمل؟ أيرجع إلى غيره فيها فهذا ممّا تأبونه، أو يرجع إلى اجتهاد الرأي وليس ذلك ممّا تذهبون إليه، أو يرجع إلى الإمام، فإنه يؤدي إلى الفساد لحاجتهم إلى الحكم فيها؟

قيل له: هذا تقدير محال على الوجه الذي قدره، لأنه لا يجوز عندنا أن يؤلى الإمام على من نأى عنه إلا من كان عالماً من حاله أنه لا يحدث في إمارته إلا ما يعلمه. وإن كان غير عالم لا تنضيق الحاجة إلى الحكم فيها بل يكون الوقت موسعاً إلى أن يرجع إلى الإمام ويستفيد الحكم من جهته.

فإن قيل: من أين يعرف ذلك الإمام؟ وأي طريق له إليه؟ وهل هذا / [[ص ٢٥٦]] إلا مذهب من قال: إن أمراء الإمام وحكامه يجب أن يكونوا منصوباً عليهم؟

فيه المخبرين، وإذا لم يكن فيه بيان الوقت أمكن أن يكون استحالته إنَّما وقع في أيام الرسول (عليه وآله السلام)، وفي تلك الحال لم يكن محيطاً بجميع الأحكام على ما تقدّم. وليس بمنكر أن يُحدّث عن النبيّ (عليه وآله السلام) في حياته، لأنّ ذلك متعارف بين الصحابة وغير مستنكر.

وليس لأحد أن يقول: إذا كان ﷺ عالماً بالحكم فأبى فائدة في أن يعلم أو يغلب على ظنه صدق الراوي؟ وهو إذا صدق لم يزد معرفته. لأنّه لا يمتنع أن يكون فيه ردع الناس من الإقدام / [[ص ٢٧٠]] على رواية ما لم يسمعه من النبيّ (عليه وآله السلام)، ولأنّه وإن لم يزد معرفته بنفس الحكم وأنّه من دين الرسول (عليه وآله السلام) فإنّه يعرفه أو يغلب في ظنه أنّ الرسول (عليه وآله السلام) نصّ عليه في مقام لم يعلم بنصّه عليه فيه، وجرى ذلك مجرى تكرر الأدلة وتأكدها، لأنّه غير ممتنع أن ينظر في دليل بعد تقدّم العلم لنا بمدلوله من جهة دلالة أخرى، وأن ينظر في الخبر وهل هو صحيح أو فاسد؟ وإن تقدّم لنا العلم بمخبره من جهة.

فأمّا قوله: «وحدّثني أبو بكر، وصدق أبو بكر»، فلا يتعلّق الموضوع الذي نحن في الكلام عليه. ويمكن أن يقال فيه: إنّ تصديقه له من حيث سمع ما سمعه على الوجه الذي سمعه عليه. وليس لأحد أن يقول: كيف يجوز أن يُحدّثه بما قد اشتركا في سماعه. لأنّ ذلك جائز بأن يكون أبو بكر أنسى مشاركته له في السماع، أو لم يكن عالماً في الأصل بسماعه ﷺ له جملةً، فقد يمكن أن يسمع الحاضرون في مجلس واحد خبراً، ولا يكون كلّ واحد عالماً بمشاركته الآخر له في سماعه، إمّا بأن يكون بعيداً منه أو في غير جهة مقابلة، أو لغير ما ذكرناه من الأسباب، وكلّ ذلك بيّن، والحمد لله.

فإن قيل: أليس يجوز عندكم أن يكون الإمام قائماً في الزمان ويصير ممنوعاً من إقامة الحدود والأحكام وسائر ما فوّض إليه، فما الذي يمنع مع تمكّنه من أن يتوقّف في بعض ذلك؟

يقال له: بين ولاية الإمام وهو لا يعرف الأحكام التي تولّاها وجعل حاكماً فيها وبين ولايته وهو عالم بها، مع تجويز أن يمنع من إمضاءها ومُحال بينها وبين إقامتها فرق واضح، لا يذهب على المتأمل، لأنّ ولايته مع الجهل بما تولّاه تلحق بمولّيه غاية الذمّ، لما دلّلنا عليه من قبل.

يكن فيها ما يطعن على ما قلناه، ولا شبهة فيه، لأنّ خبر مقداد على ما وردت به الرواية لا شكّ أنّه غير قاذح فيما قلناه، لأنّ لا نوجب كون الإمام عالماً بجميع الدّين من لدن خلقه، وكمال عقله. وإنّما نوجبه في الحال التي يكون فيها إماماً، وسؤال أمير المؤمنين في المذي إنّما كان في زمان الرسول (عليه / [[ص ٢٦٤]] وآله السلام)، وفي تلك الحال لم يكن عالماً بجميع الأحكام، لأنّه لم يكن إماماً بعد. ولا فرق بين حكم المذي الذي لم يعرفه ثمّ عرفه، وبين غيره من الأحكام التي استفادها من جهة النبيّ (عليه وآله السلام)، وعلمها بعد أن لم يكن عالماً بها، فالإقتصار على ذكر المذي وحكم سائر الدّين حكمه لا وجه له.

وأما القول في موالي صفية فأكثر ما وردت به الرواية: أنّه نازع الزبير في ميراثهم، واختصما إلى عمر في استحقاق الميراث، ففضّل بينهما بما هو مذكور. والاختصام في الشيء لا يدلّ على فقد العلم بحكم ما وقع الترافع فيه، وقد تخصم إلى الحُكّام وترافع إلى حكمهم من هو أعلم منهم بالحكم. وليس يدلّ قضاء عمر أيضاً بينهما بما قضى به أنّ أمير المؤمنين ﷺ لم يكن محقّقاً فيما ادّعاه، ولا يدلّ صبره تحت القضية وإظهاره الرضا بها على الرجوع عن اعتقاده الأوّل، لأنّه لا شبهة أنّ أحداً يلتزم من حكم الحاكم عليه ما لا يعتقده ولا يدين الله بصحّته، ولم يرجع أمير المؤمنين ﷺ إلى عمر على سبيل الاستفادة والتعلّم، بل على طريق الحكومة، والظاهر من مذهبه ﷺ أنّ عصبية المرأة المعتقة من قبل أبيها أحقّ بالولاء والميراث من ولدها ذكوراً كانوا أو إناثاً، وقد روي أنّه مذهب عثمان.

/ [[ص ٢٦٩]] فأمّا ما روي من حديث الاستحلاف فأبعد من أن يكون شبهة فيما نحن فيه، لأنّ استحلافه ﷺ لمن يُخبر عن النبيّ (عليه وآله السلام) بالإخبار في الأحكام لا يدلّ على أنّه غير عالم بها، بل جائز أن يكون سبب استحلافه ليعلم أو ليغلب على ظنه أنّ المخبر صادق عن النبيّ (عليه وآله السلام) فيما رواه، وإن كان الحكم بعينه مستقرّاً عنده. وقد يمكن الشكّ في الخبر المروي وصدق رواته، مع العلم بصحّة الحكم الذي تضمّنه الخبر، لأنّ الحكم وإن كان على ما تضمّنه، فجائز أن يكون المخبر لم يسمع ذلك الحكم من النبيّ ﷺ، فليس المعرفة بالحكم تابعة لصدق الراوي في الخبر.

على أنّه ليس في الخبر تاريخ وبيان الوقت الذي كان يستحلف

وَمَا يَدُلُّ أَيْضاً عَلَى أَنَّ الْإِمَامَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ عَالِماً بِجَمِيعِ الدِّينِ: ما ثبت من كونه مقتدياً به في جميعه، على ما دللنا عليه فيما مضى، وليس يصحُّ الاقتداء في الشيء بما لا يعلمه. وليس لأحد أن يقول: إِنَّا نقتدي به فيما يعلمه دون ما لا يعلمه، لأننا قد بينّا أنه إمام في جميع الدّين فإنّه وثبت كونه إماماً في جميعه يقتضي كونه مقتدياً به في الكلّ. وفي ثبوت ذلك وجوب كونه عالماً بجميعه، حسب ما قدّمناه.

* * *

روضة الواعظين (ج ١) / محمد بن الفتال (ت ٥٠٨هـ):

[[ص ٨٨]] ويجب أن يكون عالماً بجميع الشرع، لكونه حاكماً في جميع ذلك، لأنّه يقبح من حكماء الملوك أن تُؤيّل الوزارة والنظر في أمر مملكته من لا يحسنها أو يحسن بعضها.

* * *

غنية النزوع (ج ٢) / ابن زهرة الحلبي (ت ٥٨٥هـ):

[[ص ١٥٥]] ويدلُّ أيضاً على وجوب كون الإمام عالماً بجميع الشرع أنّه حافظ لجميعه على ما دللنا عليه فيما تقدّم، لا حافظ له سواه، فلو كان غير عالم بجميعه لم يبق لنا طريق إلى العلم بجملته، وذلك لا يجوز.

* * *

مجمع البيان (ج ٢) / الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):

[[ص ١٤٣]] وفيها [أي في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أُنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلِكَهُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٥٢﴾]] [البقرة: ٢٤٧] دلالة على أن من شرط الإمام أن يكون أعلم من رعيته، وأكمل وأفضل في خصال الفضل والشجاعة، لأنّ الله علّل تقديم طالوت عليهم بكونه أعلم وأقوى، فلولا أن ذلك شرط لم يكن له معنى.

* * *

مجمع البيان (ج ٥) / الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):

[[ص ٣٥٢]] ووجدت بعض المشايخ ممن يتسم بالعدوان والتشنيع، قد ظلم الشيعة الإمامية في هذا الموضوع من تفسيره [أي في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهُ فَاَعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا

وليس هذا حكم ولايته مع معرفته بما أسند إليه، واضطلاعه به، وإن منع / [[ص ٢٧١]] من تنفيذ الأحكام وإقامتها، لأنّ الذمّ في هذه الحال راجع على المانع للإمام بالقيام بما تعبده الله بإقامته، ولا لوم على مؤيّه وجاعله إماماً.

والمثال الذي ضربناه فيها تقدّم يُفترق أيضاً بين الأمرين، لأنّه لا يقبح من الحكيم من الملوك أن يرد أمر وزارته إلى من يثق بالمعرفة والغنى، وإن جوّز أن يحول بعض رعاياه بين وزيره وبين كثير من تدبيره وتصرفه، ويقبح منه أن يُؤيّه، وهو لا يعلم أحكام الوزارة ولا يحسنها.

فإن قيل: يجب على قود قولكم أن يكون الإمام عالماً بالبواطن، لأنّه لو لم يكن كذلك جاز أن يشهد بالسرقه والزنى على من لم يفعله كذباً وزوراً وبهتاناً. فإن لم يعلم الإمام باطن أحوالهم أدّى إلى أن يقيم الحدود على من لا يستحقّها، وذلك لا يجوز، لأنّه خطأ عندكم.

قيل له: وهذا السؤال من جنس ما تقدّم الكلام عليه، لأنّه إنّما أوجبنا أن يكون الإمام عالماً بما لله تعالى فيه حكم، فإن كان لله تعالى أحكام في البواطن فلا بدّ أن يعلم ذلك الإمام، وإن لم يكن له أحكام في البواطن فكيف يلزم أن يكون الإمام عالماً بذلك على ما ليس له تعالى فيه حكم إذا أوجبنا كونه عالماً به؟

وَمَا يَدُلُّ أَيْضاً عَلَى أَنَّ الْإِمَامَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ عَالِماً بِجَمِيعِ أَحْكَامِ الدِّينِ: ما ثبت من كون الإمام حجّة في الدّين وحافظاً للشرع، وقد دللنا ذلك فيما تقدّم، فلو جوّزنا ذهاب بعض الأحكام عنه لقدح ذلك في كونه حجّة من جهتين:

/ [[ص ٢٧٢]] أحدهما: أنّنا لا نأمن أن يكون ما ذهب عنه من أمر الدّين ولم يكن عالماً به ممّا اتفق للأئمة كتبانه والإعراض عن نقله وأدائه، لأننا قد دللنا فيما مضى من الكتاب على جواز ذلك عليها.

وإذا كنّا نفرح فيها يجوز عليها من الكتان إلى بيان الإمام واستدراكه عليها، فمتى جوّزنا على الإمام أن يذهب عنه بعض الأحكام ارتفعت ثقتنا بوصول جميع الشرع إلينا. وهذا قادح في كون الإمام حجّة بلا شكّ.

والوجه الآخر: أنّ تجويز ذهاب بعض الدّين عنه، وإشكال بعض الأحكام عليه، منفر عن قبول قوله والانقياد له. وما نفر عن قبول قوله قادح في كونه حجّة.

أنه يعتقد كونهم عالمين للغيب. وهل هذا إلا سبب قبيح، وتضليل لهم، بل تكفير لا يرتضيه من هو بالمذاهب خبير، والله يحكم بينه وبينهم، وإليه المصير.

* * *

نقد المحصل (رسالة الإمامة) / نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):
[[ص ٤٣٠]] وثانيتها: العلم بما يحتاج إلى العلم به في إمامته من العلوم الدينية والدنيوية، كالشرعيات والسياسات والآداب ودفع الخصوم وغير ذلك، لأنه لا يستطيع القيام بذلك مع عدمه.

* * *

المسلك في أصول الدين / المحقق الحلي (ت ٦٧٦هـ):

[[ص ٢٠٦]] وأما القسم الثاني وهو كونه أرجح في العلم والشجاعة فيدل عليه وجهان: الأول: أنه مقدم في ذلك فيجب أن يكون أفضل. أمّا الأولى فبالإجماع، ولأننا نتكلم على هذا التقدير، وأما الثانية فلأننا نعلم قبح تقديم المبتدئ في الكتابة على المجيد الفاضل، ولا وجه لقبح ذلك إلا أنه تقديم المفضول على الفاضل، فيكون ذلك وجهاً مقتضياً للقبح حيث كان.

فإن قيل: لا نسلم أن ما ذكرتموه هو الوجه المقتضي للقبح، بل ما المانع أن يكون هناك وجهاً غير ما أشرتم إليه لا تعلمونه؟ ولو سلمنا ذلك / [[ص ٢٠٧]] لكننا نجوز أن يشتمل تقديم الفاضل على المفضول على وجه من وجوه القبح في وقت ما، فيجب إذ ذاك تقديم المفضول دفعاً لذلك القبح.

ثم ما ذكرتموه منقوض بالولاية والقضاة، وبفعل النبي ﷺ، فإنه قدّم خالد بن الوليد على أبي بكر وعمر، وزيد بن حارثة على جعفر بن أبي طالب، وأسامة على بقيّة المسلمين.

ثم نقول: ما المانع أن يكون الإمام مقدماً في علمه دون ما لم يعلمه؟

ثم لو لزم أن يكون أعلم بالأمر الشرعية من الرعية، لوجب أن يكون أعلم بالصناعات والأروش وقيم المتلفات، لحصول التنازع بين الناس في أحكام متعلّقة بذلك.

والجواب: قوله: (لا نسلم أن ما ذكرتموه هو الوجه المقتضي للقبح)، قلنا: القبح معلوم، ولا يقبح الفعل لجنسه، والحكم موقوف على العلم بمقتضيه، ولا نعلم وجهاً سوى ذلك، فلو لم يكن هو الوجه المقتضي للقبح لزم أن لا / [[ص ٢٠٨]] نعلم القبح.

تَعْمَلُونَ ﴿٣٥﴾ [هود: ١٢٣]]، فقال: (هذا يدلُّ على أن الله سبحانه يختصُّ بعلم الغيب، خلافاً لما تقول الرافضة: إن الأئمة يعلمون الغيب!) ولا شكَّ أنه عنى بذلك من يقول بإمامة الاثني عشر، ويدين بأنهم أفضل الأنام بعد النبي ﷺ، فإن هذا دأبه وديدنه فيهم، يُشنع في مواضع كثيرة من كتابه عليهم، وينسب الفضائح والقبائح إليهم. ولا نعلم أحداً منهم استجاز الوصف بعلم الغيب لأحد من الخلق، فإنما يستحقُّ الوصف بذلك من يعلم جميع المعلومات لا بعلم مستفاد. وهذه صفة القديم سبحانه العالم لذاته، لا يشركه فيها أحد من المخلوقين. ومن اعتقد أن غير الله سبحانه يشركه في هذه الصفة فهو خارج عن ملة الإسلام.

/ [[ص ٣٥٣]] فأما ما نُقل عن أمير المؤمنين ع، ورواه عنه الخاصُّ والعامُّ، من الإخبار بالغايبات في خطب الملاحم وغيرها، مثل قوله - يومئذ به إلى صاحب الزنج -: «كأنِّي به يا أحنف وقد سار بالجيش الذي ليس له غبار، ولا لجب، ولا قعقة لجم، ولا سهيل خيل، يثرون الأرض بأقدامهم، كأنها أقدام النعام». وقوله يشير إلى مروان: «أما إنَّ له إمرة كلعة الكلب أنفه، وهو أبو الأكبش الأربعة، وستلقى الأمة منه ومن ولده موتاً أحمر». وما نُقل من هذا الفن عن أئمة الهدى ع من أولاده، مثل ما قاله أبو عبد الله ع لعبد الله بن الحسن، وقد اجتمع هو وجماعة من العلوية والعباسية ليبيعوا ابنه محمداً: «والله ما هي إليك، ولا إلى ابنك، ولكنّها لهم - وأشار إلى العباسية -، وإنَّ ابنك لمقتولان»، ثم نهض وتوكأ على يد عبد العزيز بن عمران الزهري، فقال له: «أرايت صاحب الرداء الأصفر - يعني أبا جعفر المنصور -؟»، قال: نعم. فقال: «إنَّا والله نجده يقتله! فكان كما قال. ومثل قول الرضا ع: «بورك قبر بطوس، وقبران ببغداد! فقيل له: قد عرفنا واحداً فما الآخر؟ فقال: «ستعرفونه». ثم قال: «قبري وقبر هارون هكذا - وضّم إصبعيه -». وقوله في القصّة المشهورة لأبي حبيب النباحي، وقد ناوله قبضة من التمر: «لو زادك رسول الله ﷺ لزدناك!» وقوله في حديث علي بن أحمد الوشا، حين قدم (مرو) من (الكوفة): «معك حلّة في السفت الفلاني، دفعتها إليك ابتك، وقالت: اشتر لي بثمانها فيروز»، والحديث مشهور. إلى غير ذلك ممّا روي عنهم ع، فإنَّ جميع ذلك متلقّى عن النبي ﷺ ممّا أطلعه الله عليه، فلا معنى لنسبة من روى عنهم هذه الأخبار المشهورة إلى

الجزئية التي يمكن وقوعها على سبيل التفصيل، فليس الأمر كذلك، وبرهان فساده: أن الجزئيات التي يمكن وقوعها كالمسائل الجزئية الواقعة في كل باب من أبواب الفقه والتي يمكن وقوعها غير متناهية، وما لا نهاية له يستحيل تعلق علم الإنسان به على سبيل التفصيل دفعة، والمقدمتان نظريتان، وما كان محالاً استحالة أن يكون شرطاً في صحّة الإمامة، وبالله التوفيق.

* * *

قواعد المرام / ابن ميثم البحراني (ت ٦٩٩هـ):

[ص ١٧٩] [[البحث الثاني: أنّاً لِمَا بَيَّنَّا أَنَّهُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مَعْصُومًا وَجِبَ أَنْ يَكُونَ مُسْتَجْمَعًا لِأَصُولِ الْكَمَالَاتِ النَّفْسَانِيَّةِ، وَهِيَ: الْعِلْمُ، وَالْعَقَّةُ، وَالشَّجَاعَةُ، وَالْعَدَالَةُ.

فأمّا العلم فلا بدّ وأن يكون عالماً بما يحتاج إليه في الإمامة من العلوم الدنيوية والدنيوية كالشروعات والسياسات والآداب وفصل الحكومات والخصومات، إذ لو جاز أن يكون جاهلاً بشيء منها مع حاجة إمامته إلى ذلك لكان مخلاً ببعض ما يجب عليه تعلّمه، والإخلال بالواجب ينافي العصمة.

* * *

المنقذ من التقليد (ج ٢) / سديد الدين الحمصي (ق ٧هـ):

[ص ٢٩٠] [[فأمّا الذي يدلُّ على كونه أعلم بأحكام الشرع من جميع الرعية وكونه أشجعهم وأقوى من كلِّ واحدٍ منهم، وهما الوصفان اللذان يجب كونه عليهما باعتبار الشرع، فهو ما قد ثبت من ورود التعبد بشرع نبينا ﷺ، وأنّ ما تعبدنا به في شرعه الجهاد ومحاربة الكفار والذّب عن بيضة الإسلام وتجييش الجيوش لحفظ الثغور، وأنّ الإمام إمام في جميع ذلك مقدّم فيه مقتدى به في قليله وكثيره، وإذا كان كذلك وجب اتّصافه بما ذكرناه من الصفات، لقبح تقديم المفضول على الفاضل، كما سبق بيانه. ويدلُّ على وجوب كونه عالماً بجميع أحكام الشرع ما قد ثبت أنّه إمام في جميعه متولٍّ للحكم في دقيقه وجليله وطّمه ودقّه، فلو لم يكن عالماً بجميع ذلك لقبح توليته ذلك، إذ من المعلوم للعقلاء كلّهم قبح توليته الأمر من لا يعلمه أو لا يعلم أكثره وإن كان له طريق إلى تعلّمه، من حيث إنّ الملحوظ المراعى عندهم كونه عالماً بما عليه، ولا التفات للعقل إلى إمكان تعلّمه في خروج تلك التولية من القبح. يُبيّن ما ذكرناه ويوضّحه أنّ بعض الملوك لو أراد أن يُويّ بعض الناس الوزارة ويجعل / [[ص ٢٩١]]

قوله: (ونحن نُجَوِّزُ أَنْ يَشْتَمِلَ تَقْدِيمُ الْفَاضِلِ عَلَى وَجْهِ قَبْحٍ)، قلنا: قد بيّننا أنّ تقديم المفضول وجه قبح، فلا يحسن الفعل المشتمل على ذلك الوجه أصلاً.

قوله: (هذا منقوض بالولاية والقضاة وفعل النبي ﷺ)، قلنا: أمّا القضاة والولاية فليسوا مقدّمين في الأمور كلّها، بل في ما علموه، لا في ما جهلوه، ومن قدّمه النبي ﷺ لا نُسَلِّمُ أَنَّهُ كَانَ مَفْضُولًا بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا قُدِّمَ فِيهِ، بَلْ يَكُونُ فِي ذَلِكَ الْبَابِ أَفْضَلَ مِنْ غَيْرِهِ.

قوله: (قدّم أسامة على بقيّة الناس)، قلنا: لا نُسَلِّمُ، وَإِنَّمَا قُدِّمَهُ عَلَى مَنْ يَعْلَمُ أَنَّ أُسَامَةَ أَفْضَلُ مِنْهُ. وَإِنْ كَانَ لَفْظُ النَّبِيِّ عَامًّا فِي قَوْلِهِ: «جَهَّزُوا جَيْشَ أُسَامَةَ»، وَلَعِنَهُ مَنْ تَأَخَّرَ عَنْهُ، لَكِنْ يُخَصَّ الْعَامُّ بِمَنْ دَلَّتِ الدَّلَالَةُ عَلَى أَنَّهُ أَفْضَلُ، لَمَّا عَرَفْتَ مِنْ جَوَازِ تَخْصِيصِ الدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ بِالْدَّلِيلِ / [[ص ٢٠٩]] الْعَقْلِيِّ.

قوله: (يكون مقدّمًا في علمه دون ما لم يعلمه)، قلنا: الإمام عامّ التقديم بالإجماع.

قوله: (لو كان عالماً بالشرعيّات لكان عالماً بالصناعات)، قلنا: ما تعلق منها بالأحكام الشرعية يجب أن يكون أعلم به دون ما سوى ذلك.

* * *

الرسائل (الرسالة الماتعية) / المحقّق الحلّي (ت ٦٧٦هـ):

ويجب أن يكون عالماً بجميع الأمور الشرعية، لأنّه متّبع فيها.

* * *

النجاة في القيامة / ابن ميثم البحراني (ت ٦٩٩هـ):

/ [[ص ٦٧]] [[البحث الثالث: في أنّ الإمام يجب أن يكون عالماً بكلّ الدين:

مرادنا بذلك أنّه عالم بالأحكام الكلية من الدين بالفعل، وأمّا الأحكام الجزئية المتعلقة بالوقائع الجزئية فله ملكة أخذ تلك الأجزاء من القوانين الكلية من موادّها متى شاء وأراد، ومعنى ذلك أنّه يكون متمكّنًا من استنباط كلّ حكم في كلّ صورة صورة متى شاء.

وأطلق بعض أصحابنا القول بأنّه يجب أن يكون عالماً بكلّ الدين ولم يُفصّلوا، فإن كان مرادهم ما ذكرناه من التفصيل فهو حقّ، وإن كان المراد أنّه يجب أن يكون عالماً بجميع قواعد الشريعة وضوابطها وقوانينها، ثمّ بجزئيات الأحكام المتعلقة بالحوادث

ذكرناه أن فقد العلم هو وجه القبح لا فقد الطريق إلى العلم. هذا إن سلمنا أن ذلك طريق له إلى العلم، فكيف وذلك غير مسلم؟ إذ الاستفتاء شرع للعوام دون الإمام. وأيضاً فإنه يلزمهم على ما جوزوه أن يجوزوا أن يُؤيَّ للإمامة من لا يعرف أصلاً شيئاً من الأحكام، ويرجع في جميعها إلى العلماء.

فإن قيل: يلزمكم على ما ذهبتم إليه أن يعلم الإمام سائر الصناعات والحرف وقيم التلغات وأروش الجنايات، لأنه يقع الترافع في جميع ذلك إلى الإمام.

قلنا: إننا أوجبنا كون الإمام عالماً بجميع الأحكام من حيث كان حاكماً في جميعها ورئيساً ومتقدماً على الأمة في كلها، ولم نوجب كونه عالماً بها لا تعلق له بالأحكام ولا يكون هو متقدماً فيه، وجميع ما ذكر لا تعلق له بها أوجبناه، لأن الإمام ليس إماماً في الحرف والصنائع، فمتى وقع خلاف بين أهلها راجع أهل الخبرة فيما يصحُّ عنده من قول أهل الخبرة حكم فيه بما هو عالم به من حكم الله تعالى الذي علمه من جهته ولم يحتج فيه إلى مراجعة غيره. وإن اختلف أهل الخبرة رجع إلى قول أعدهم، فإن تساوا كان مخيراً في جميعه. ولا يكون رجوعه إلى أهل الخبرة إلا كرجوعه ورجوع القاضي إلى قول الشهود إلى تصحيح الدعوى، فكما أن رجوع القاضي إلى قول الشهود لا يقدح في حقه إذا حكم عند شهادتهم بما علمه، كذلك رجوع الإمام إلى أهل الخبرة ليحكم عند قولهم بما / [[ص ٢٩٣]] علمه من حكم الله في الحادثة لا يقدح في حقه. وكما أن رجوع القاضي بعد شهادة العدول إلى غيره في حكم الدعوى واحتياجه إليه فيه قادح في حقه ووجه في قبح توليته القضاء، كذلك احتياج الإمام إلى غيره في تعرف حكم الله تعالى في الحادثة قدح في حقه ووجه في قبح توليته الإمامة. على أن بعض أصحابنا قد قال: إنه يعلم جميع ذلك بالنص من قبل الله تعالى، ويروون في ذلك أخباراً، غير أن هذا مما لا نلتزمه وجوباً وإن كان جائزاً.

يؤيد ما ذكرنا ويوضحه أن مخالفتنا وإن لم يوجب كونه عالماً بجميع الأحكام، فإنه يذهب إلى أنه متى كان عالماً بجميع الأحكام كان أفضل، ويوجب كونه من أهل الاجتهاد فيها، ومع ذلك لا يلزمه القول بأنه يجب أن يكون من أهل الاجتهاد فيها الصنائع، وأنه متى كان عالماً بالصنائع ومن أهل الاجتهاد فيها كان أولى، فظهر فساد ما أزمونا. ولا يلزمنا أيضاً علم أمراء

تدبير ملكه إليه، فإنه لا يحسن منه أن يختار لذلك إلا من يثق بمعرفته بأمر الوزارة، وأنه لا يخفى عليه دقيقه وجليله، ويقبح منه أن يستوزر في كل مملكته من لا يعرف شيئاً منها أو أكثرها وإن كان يمكنه تعلم ذلك ممن يعلمه أو بتجربة واختبار. ولو استوزر من وصفناه لكان واضعاً للشيء في غير موضعه مضيعاً أمر ملكه، ولا استحق من العقلاء اللوم والتوبيخ بفعله ذلك. وكذا الواحد منّا لو أراد توكيل غيره في بعض حكوماته ومهّماته لم يحسن أن يختار لذلك التوكيل إلا من يقطع على معرفته بما يوكله فيه، ومتى وكل من لا معرفة له بذلك كله أو أكثره كان مهملاً لأمره مضيعه مستحقاً من العقلاء الذم واللوم. والتولية تجري مجرى التكليف وليس لأحد أن يقول: أليس الله تعالى يكلف العبد ما لا يعلمه، بأن يجعل له طريقاً إلى تعلمه فيكلفه التعلم ثم ترتيب العمل عليه، فلم لا يجوز مثله في التولية؟ وذلك لأنه يحسن من أحدنا أن يكلف ولده أو عبده تعلم ما ليس هو عالماً به، ولا يحسن منه أن يؤيّه ما ليس له به علم، فظهر الفرق بين الأمرين.

فإن قيل: الإمام إمام فيما يعلمه دون ما لا يعلمه. قلنا: هذا خرق الإجماع، إذ الإجماع منعقد على أن الإمام إمام في جميع الدين وأحكام الشرع، باعتبار كونه حاكماً في جميعها، فمهما فرض كونه حاكماً في بعضها لم نوجب كونه عالماً بجميعها. فإن قيل: إننا يقبح من الموي في الشاهد ملكاً كان أو غيره أن يؤي أو يوكل من لا معرفة له بما جعله وفوضه إليه، من حيث إنه إذا فعل ذلك يفوته أغراضه ويستضر بذلك، والله تعالى منزّه عن جواز الاستضرار بشيء فلا يقبح منه ذلك.

قلنا: لو كان الأمر على ما ذكر في السؤال لوجب أن لا يعلم قبح ذلك إلا من علم أن في ذلك ضرراً، وقد علمنا وكل عاقل قبح ذلك وإن غفلنا وذهلنا / [[ص ٢٩٢]] من الضرر فيه، فبطل ما قيل في السؤال. على أنه يلزم على هذا تجوز أن يكون جميع القبائح في الشاهد إننا قبحت لثبوت الضرر فيها دون وجوهها المعروفة.

وبعد، فكان يجب تقدير ألا يستضر أحدنا بتأخر بعض الأمور عنه أن يحسن منه أن يفوضه ويجعله إلى من لا معرفة له به، ومعلوم خلافه.

إذا تقرّر هذا بطل قول مخالفتنا: إنه مهمل ورد عليه حادث لا يعلم حكمه رجع فيه إلى العلماء والاستفتاء منهم، لأنه قد تبين بما

علمه بما ترافعا إليه، بل مع علمه بأنه محقّ فيما يقوله، وإنّا أراد قطع الخصومة. وحكم الحاكم عليه لا يدلُّ على كونه مبطلاً في دعواه، لأنّه لو دلَّ على ذلك لوجب في كلّ من حكم عليه الحاكم أن يكون مبطلاً، والمعلوم خلافه.

وأما الرابع فالجواب عنه: أنّ استحلافه ﷺ لمن كان يروي له حديثاً عن الرسول ﷺ لا يدلُّ على أنّه لم يكن عالماً بمضمون ما يرويّه / [[ص ٢٩٥]] من الأحكام، إذ غير ممتنع أن يكون عالماً بمضمون الحديث وشاكاً متوقّفاً في صدق الراوي وأنّه هل سمع من الرسول ذلك، فاستحلفه ليعلم صدقه في ادّعائه أنّه سمعه من الرسول ﷺ أو يغلب في ظنّه ذلك. ثمّ ومن الجائز أنّه كان ذلك في حياة رسول الله، وأن لا يكون في تلك الحال عالماً بجميع الأحكام.

فإن قيل: فأيّ فائدة في الاستحلاف؟

قلنا: فائدته الردع والزجر عن الافتراء والتخرُّص على النبيّ ﷺ، من حيث إنّه قد يتوقّى الإنسان الكذب خوفاً من الاستحلاف، ولا يتوقّاه مع ثقته بأنّه لا يُستحلف. فليس لأحد أن يقول: من جاز أن يكذب جاز أن يحلف كاذباً، لما بيّناه من أنّه قد يتحرّز المرء من بعض القبائح وإن لم يتحرّز من قبيح آخر. على أن هذا يقتضي أن يكون شرّع استحلاف المنكر عند عدم البيّنة عبثاً لا فائدة فيه.

فإن قيل: يلزمكم أن يكون الإمام عالماً بالبواطن وصدق الشهود، ليجري الحكم على مستحقّه.

قلنا: الإمام متعبّد بتنفيذ الأحكام في الظاهر، ولا حكم له في البواطن، فلا يلزمنا ما ذكّر في السؤال من علمه بالبواطن.

ومما يدلُّ على أن الإمام يجب كونه عالماً بجميع أحكام الدّين ما دلّلنا عليه من كونه حافظاً للشرع، فلو جوزنا أن لا يعلم بعض الأحكام لم نؤمن فيما لم يعلمه أن تتفق الأئمّة على الإعراض عنه أو كتابته، لجواز ذلك عليها، على ما بيّناه من قبل، فلا نثق بوصول جميع الشرع إلينا، وهذا يقدر في كونه حافظاً للشرع.

وبعد، فإنّ في تجويز أن لا يكون عالماً ببعض الأحكام ما يوجب التنفير عن قبول قوله، وذلك ممّا يُنزّه عنه. ولا يجب أن يكون أحسن الناس صورةً، وإنّا يجب أن لا يكون ناقص الخلقّة مشين الصورة وعلى وجه يُنفر عن قبول قوله، هذا هو الكلام في صفات الإمام.

* * *

الإمام وولاته ونوّابه بجميع أحكام الدّين، لأنّهم ليسوا نوّابه في جميعها، وإنّا فوّض إلى كلّ واحدٍ منهم بعض الأحكام وجعله نائباً في بعض الأمور، فكلُّ من ولاه أمراً فإنّه لا بدّ من أن يكون عالماً به. هذا هو الذي نذهب إليه، فلو فرضنا استخلاف الإمام بعض خلفائه على جميع ما إليه، فحينئذٍ يجب في ذلك المستخلف أن يكون عالماً بجميع أحكام الدّين.

فإن قيل: الأمير والقاضي إذا كانا نائبين عن الإمام في أقاصي البلاد وحدثت حادثة تضيق الحال فيها ولا يعرفان حكمها لعدم وقوع نظيرها من قبل، ما تدبيرهما فيها؟ وما الذي يعملانه؟ فإن قلت: يرجعان إلى غيرهما بطل ما قلتموه، وإن قلت: يرجعان إلى الاجتهاد، فذلك ممّا تأبونه.

قلنا: هذا المقدّر عندنا غير جائز الوقوع، لأنّ الإمام لا يُؤيّل في الأطراف إلاّ من يثق بعلمه، ويعلم أنّه لا يقع في إمارته إلاّ ما يعلمه. / [[ص ٢٩٤]] فإن قيل: فهذا يقتضي أن يكون أمراء الإمام منصوباً عليهم.

قلنا: لا يمتنع ذلك بأن ينصب الله له ما يدلُّه على حال من يُؤيّل. ومتى جعل الأمر إليه في توليته من شاء في الأقاصي، علّم بذلك أن هذا الذي فُرِض وقُدّر لا يقع.

فإن قيل: ما ذكرتموه من أنّه يقبح توليته الأمر من لا يعلمه تُبطله أمور: منها: أن النبيّ ﷺ ولّى جماعة أخطئوا في كثير من الأحكام، ومثله فعله أمير المؤمنين ﷺ. ومنها: أن أمير المؤمنين أمر المقداد أن يسأل النبيّ ﷺ عن حكم المذي. ومنها: ما روي من مخاصمته الزبير في موالي صفيه وترافعها إلى عمر وحكم عمر عليه. ومنها: استحلافه لمن كان يروي حديثاً عن النبيّ ﷺ، ولو كان عالماً بما رواه لما استحلفه.

قلنا: أمّا الأوّل فالجواب عنه: أن جميع من أخطأ ممّن أحوالوا عليه بالخطأ إنّا أخطأ مع علمه بالحكم وخطائه فيه، ونحن لم نوجب عصمة الولاية، وإنّا أوجبنا علمهم بما جُعِل إليهم.

وأما الثاني فالجواب عنه: أن أمير المؤمنين ﷺ إنّا أمر مقداداً بما أمره به قبل إمامته، ولا يجب في الإمام أن يكون عالماً بجميع الأحكام قبل إمامته، ومن لدن خلقه الله تعالى، بل إنّا يستفيد شيئاً بعد شيء من النبيّ ﷺ أو ممّن تقدّمه من الأئمّة، حتّى يكمل عند إفضاء الأمر إليه.

وأما الثالث فالجواب عنه: أنّه ﷺ ما ترافع إليه مع فقد

(أعطي) علي (أعطيت) دلالة على أن المعطي لها هو الله، وهو المطلوب.

* * *

شرح على الباب الحادي عشر (ج ٢) / الأحسائي (ق ١٠هـ):
[[ص ٥٧٩]] قال: الرابع: يجب أن يكون الإمام أفضل الرعية كما تقدم في النبي ﷺ.
أقول: هذا هو الوصف الثالث من الأوصاف التي يجب أن يكون الإمام موصوفاً بها، وهو وجوب أفضلية الإمام على جميع رعيته. وهذا الوصف اتفق عليه أكثر العقلاء من الإمامية وأهل السنة.

[رأي المعتزلة في جواز تقديم المفضول على الفاضل]:
وخالف فيه بعض المعتزلة وجوزوا إمامة المفضول مع وجود الفاضل. وإنما / [[ص ٥٨٠]] حملهم على ذلك ما ذهب إليه جماعة من أعيان مشايخهم من القول بتفضيل علي بن أبي طالب ﷺ على سائر الأمة من أصحاب النبي ﷺ وأنسابه ورعيته، بحيث لم يوجد فيهم من هو أفضل منه ولا مساوٍ له، بل هو أفضل الكل إلا رسول الله ﷺ، وأثبتوا ذلك بدلائل قطعية عقلية ونقلية. فلما ثبت عندهم هذا الأصل وقالوا بصحة خلافة أبي بكر وعمر وعثمان بعد رسول الله ﷺ بالبيعة والاختيار في الأول، والنص في الثاني من المتقدم عليه، والشورى في الثالث الواقعة بنص الثاني، كان خلافتهم في اعتقادهم خلافة حقة مع كونهم مفضولين بالنسبة إلى علي بن أبي طالب؛ لما اعتقدوه من أفضليته عليهم. فقد صح في طريق الاختيار والبيعة تقديم المفضول على الفاضل لمصلحة يقتضيها رأي أهل الاختيار.

/ [[ص ٥٨١]] [رأي أهل السنة في جواز أفضلية الإمام]:
وأما أهل السنة فقالوا بأفضلية الإمام والخليفة علي من سواه من الرعية، وقالوا بترتيب أفضلية الخلفاء الأربعة بترتيبهم في الخلافة، فقالوا بأفضلية أبي بكر لتقدمه في الخلافة، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي. ولم يشترطوا الأفضلية في باقي الخلفاء غير هذه الأربعة؛ لأنهم بعد الأربعة صارت ملكاً [عضواً] لا خلافة حقيقة؛ لارتفاع الاختيار حيثئذ عن أهل الحل والعقد بغلبة أهل الدول والتسلط على الرعية بالاستيلاء القهري.

[رأي الإمامية في جواز أفضلية الإمام]:
وأما الإمامية فقالوا: يجب أن يكون الإمام أفضل الرعية بعد

عجالة المعرفة / محمد بن سعيد الراوندي (ق ٧هـ):
[[ص ٣٨]] ويجب أن يكون أعلم أهل زمانه، فيما يتعلق بالمصالح الدينية والديوية.

* * *

أعلام الدين / الحسن الديلمي (ق ٨هـ):
[[ص ٥٢]] ومتى كان كذلك فلا بد من كونه عالماً بجميعها، لقبح تكليفه الأداء وتكليف الرجوع إليه، مع فقد العلم بما يؤدبه ويرجع إليه فيه.

* * *

الصرط المستقيم (ج ١) / البياضي (ت ٨٧٧هـ):
[[ص ١٦٧]] تذييب لذلك أخذنا معانيه من شرح نهج البلاغة لميثم البحراني:

النفس الإنسانية إذا فرغت من علائقها من الحواس الظاهرة، رجعت بطبعها إلى جناب ربها، فيحصل لها من الصور هناك ما هو أليق بها من أحوالها، ثم ترسم في المخيلة وتنحط إلى الحس المشترك، فتصير كالمشاهدة، هذا حالها في منامها. وأما حال يقظتها، فمتى كانت قوية لم يكن اشتغالها بتدبير بدنها عائقاً لها عن ملاحظة مبادئها، والاتصال بحضرة ربها، فيفيض من جنبه صوراً عليها، ثم ترسم في مخيلتها حتى تصير كأنه مشاهد لها.

إن قيل: إخبار علي بالمغيبات إنما هو بعلم علمه النبي، ولو علمه غيره لكان مثله، وحينئذ لا مزية له، ولهذا لم وصف الأثرak قال له بعض أصحابه: لقد أعطيت علم الغيب، فضحك وقال: «إنما هو تعلم من ذي علم، وإنما الغيب علم الساعة، وما عدده الله بعدها ونحوه هو علم الغيب الذي لا يعلمه إلا الله، وما سواه فعلم علمه الله نبيه فعلمنيه، ودعالي بأن أعيه».

قلنا: أما القسم الأول فمسلّم اختصاصه بالله، وأما المدعى علمه، فإن النفس القدسية لها استعداد لانتقاش الأمور الغيبية، فتأهل لإفاضة جود الله، والاختصاص / [[ص ١٦٨]] بعناية الله إما بواسطة الرسول ونحوه، أو غيرها كإعداد نفسه للقوانين الكلية، ولو كان النبي إنما أعطاه صوراً جزئية لم يحتج إلى دعائه بفهمه، فإن فهمها سهل لمن له أدنى فهم. ويؤيده: «علمني رسول الله ﷺ ألف باب انفتح لي من كل باب ألف باب»، وقول النبي: «أعطيت جوامع الكلم، وأعطي علي جوامع العلم»، وفي عطف

منزلةً منها فيما يتعلّق بأمر الدين، لأنّ إليه ما إليها وزيادة، فإذا كان الفسق يمنع من كونه شاهداً وحاكماً فبأنّ يمنع من كونه إماماً (أولى).

ثمّ قال: (فإن قيل: إذا لم يمنع فسقه من أن يكون إماماً في / [[ص ١٥٤]] الصلاة، فهلاًّ قلتم: إنّه لا يمنع من كونه إماماً؟ قيل له: إنّ دلّ ذلك على جواز كونه إماماً فجوّزوا كونه حاكماً وشاهداً بمثله، وإنّما جوّز أن يكون إماماً في الصلاة لأنّها لا تتعلّق بحقوق الغير، فجوّزت إمامته كما جوّزت صلاته، لأنّها مبنية في الجواز على جواز صلاته، ومن حقّ الإمام أن يقوم بالحقوق كالحدود والأحكام، والانصاف والانتصاف، وأخذ الأموال من وجوهها وصرّفها في حقّها، والفاسق لا يؤمن على ذلك...).

يقال له: إنّ لمن خالف في هذا الباب أن يقول: أنا أسويّ فيما أجزته بين الإمام والحاكم والشاهد، لأنني إنّما أجزيت أن يكون الإمام فاسقاً بما يرجع إلى المذاهب والاعتقادات، ويدخل التأويل في الشبهة، كاعتقاد مذهب الخوارج بالشبهة، أو بعض البدع التي يُحمّل عليها سوء التأويل فيه، دون ما يتعلّق بأفعال الجوارح، ويجب الحدّ على مرتكبه، وإذا كان هذا هو المحصل من المذهب في الإمام سوّيت بينه وبين الشاهد والحاكم، وجوّزت في كلّ واحد ما جوّزته في الآخر، فمن أين لك أنّي أمتنع من إجازة ذلك في الشاهد والحاكم؟

فإن قلت: لا خلاف في أنّ الشاهد يجب أن يكون عدلاً، وكذلك / [[ص ١٥٥]] الحاكم.

قيل لك: إنّما الذي لا خلاف فيه من عدالته أن لا يكون فاسقاً بفسق يتعلّق بأفعال الجوارح وبما لا يرجع إلى المذاهب والاعتقادات التي يسوغ فيها التأويل، وما عدا ذلك فكلّ الخلاف فيه. وله أيضاً أن يقول: لو فرّقت بين الإمام والحاكم في وجوب العدالة لجاز لي أن أقول أيضاً: إنّ الإمام إذا كان فاسقاً فليس له أن يحكم بنفسه الحكم الذي يُعتبر فيه العدالة، وإن كان له أن يوليّ الحُكّام فيحكموا إذا كانوا عدولاً، وكيف يسوغ لأحد أن يجمع بين القول بأنّ الحكم يوجب العدالة، وبين القول بأنّ الإمام له أن يحكم مع كونه غير عدلٍ؟ فبطل قول صاحب الكتاب: (إنّ إليه ما إليها وزيادة).

فأمّا قوله - في جواب من عارضه بالصلاة -: (فجوّزوا كونه حاكماً وشاهداً لهذه العلة)، فقد بيّنا أنّهم يجوّزون ذلك على الحدّ

النبيّ ﷺ، فلا يصحّ / [[ص ٥٨٢]] أن يكون في رعيّته من هو أفضل منه ولا مساوٍ له. وحجّتهم ما تقدّم من الحجّة في وجوب أفضلية النبيّ على أمّته؛ لأنّ الإمام خليفة النبيّ ﷺ وقائم مقامه. فكما وجب في النبيّ ﷺ أن يكون أفضل أمّته وجب في الإمام أن يكون أفضل رعيّته من غير فرق؛ لما يلزم من وجوب تقديم الفاضل على المفضول بدليل العقل والنقل وقبح تقديم المفضول على الفاضل كذلك.

[ردّ قول المعتزلة بجواز تقديم المفضول على الفاضل]:

وقول المعتزلة بجواز تقديم المفضول على الفاضل لمصلحة قول فاسد؛ لا بتناؤه على أصلهم الفاسد من أنّ الإمامة مرجعها إلى الاختيار الناشئ عن الظنون الاجتهادية. وهذا الأصل قد بان بطلانه ممّا تقدّم من وجوب كون الإمام منصوباً عليه من الله ومن رسوله، والله ورسوله لا يستصلحان المفضول على الفاضل قطعاً؛ لقبحه في نظر العقول، والقيح ممتنع وقوعه من الحكيم. وهذا المذهب المشهور عن الإمامية به أوجبوا اعتقاد أفضلية عليّ بن أبي طالب ؑ على سائر الصحابة؛ لما اعتقدوه من أنّه المنصوص عليه من بينهم من الله ومن رسوله.

* * *

(٣) العدالة:

الشافعي في الإمامة (ج ٣) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ١٥٣]] فصل: في اعتراض كلامه فيما يجب أن يكون عليه الإمام من الصفات:

اعلم أنّه وإن كان لا خلاف بيننا وبين صاحب الكتاب وأصحابه في الأوصاف التي أثبتنا للإمام من كونه عاقلاً حرّاً مسلماً عدلاً، فإنّه قد استدّل على بعض ما وقع عليه الخلاف من ذلك بما لا يدلّ عليه، ونحن إنّ أثبتنا كون الإمام عدلاً، وتيقننا كونه فاسقاً، فطريقنا في ذلك ما تقدّم بياننا له من أدلّة عصمته وطهارته، فمن لم يسلك في ذلك ما سلكناه لم يصل إلى المطلوب منه، ونحن نعترض على ما استدّل به على كونه عدلاً، ونبيّن ما يمكن أن يطعن به من جوّز من الأمّة كون الإمام بخلاف هذه الصفات.

قال صاحب الكتاب بعد أن قدّم فصلاً يتضمّن اختلاف الناس في صفاته، وبعد أن ذكر أنّه لا خلاف في كونه حرّاً عادلاً مسلماً: (فأمّا الذي يدلّ على وجوب كونه عدلاً فلائنه قد ثبت أنّ العدالة مطلوبة في الشاهد والحاكم، ولا خلاف أنّ الإمامة أعلى

الذي جَوَّزوه في الإمام، وهو فيما دخل فيه التأويل والشبهة دون ما عداه.

فأمَّا فرقه بين الأمرين بأنَّ إمامة الصلاة لا تتعلَّق بحقوق الغير، وإمامة المسلمين كلَّهم تتعلَّق بالحقوق المتعدِّية، فلقاتل أن يقول: إنَّ إمامة الصلاة أيضاً تتعلَّق بحقوق تعدُّى إلى غير الإمام، ألا ترى أنَّ صلاة المؤتمِّ بخلاف صلاة المنفرد، وأنَّ الإمام يتحمَّل عن المؤتمِّين، وما لا يكون حاصلًا إذا كانوا منفردين، وتسقط عنهم في حال الإمامة أفعال تجب عليهم إذا انفردوا بالصلاة؟ فكيف يقال مع ذلك: (إنَّ إمامة الصلاة لا تتعلَّق بحقوق تعدُّى إلى الغير)؟

فأمَّا قوله: (إنَّ الفاسق لا يؤتمن في إقامة الحدود وأخذ الأموال وصرفها في وجوهها) فهو كذلك، إلاَّ أنَّه يلزم عليه أن يقول في مقابلته: ومن لا يؤتمن من أن يكون فاسقًا ويجوز أن يكون مبطنًا للفسق وإن كان مظهرًا للعدالة لا يؤتمن أيضاً في شيء ممَّا ذكرته. على أنَّ لمن خالف في وجوب عدالة الإمام أن يقول: هذا لا يلزم على المذهب الذي جَوَّزناه / [[ص ١٥٦]] وبيننا، لأنَّه إذا كان مقدماً على اعتقادٍ فاسدٍ لشبهة مع تحرِّيه الحقَّ في كلِّ ما يعتقده قبيحاً أمناً منه أن يقدم على أخذ الأموال ووضعها في غير موضعها، لأنَّ ذلك لا يشتهه عليه قبحه أصلاً.

ثمَّ 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 يؤتمن على إقامتها. وبعد، فقد ثبت أن الواجب التوصل إلى أنَّه لا يُضَيِّع الحدود، فلو جاز كونه إماماً وهذا حاله لكان الحدُّ الواجب ضائعاً. وبعد، فقد ثبت بإجماع الصحابة أنَّ الإمام يجب أن يُخلَع بحدوث يجري مجرى الفسق، لأنَّه لا خلاف بين الصحابة في ذلك، وإنَّما اختلفوا في أيام عثمان هل أحدث ما يوجب خلعه أم لم يُحدِّث؟ فهذا أيضاً بيِّن ما قلناه...).

يقال له: قد بيننا أنَّ من خالف في وجوب عدالة الإمام لم يجوز كونه متظاهراً بما يوجب الحدَّ على فاعله، وإنَّما يجوز أن يكون فاسقاً باعتقادٍ فاسدٍ حمله عليه سوء التأويل، وليس في ضروب الفسق الذي يوجب الحدود ما يجوز أن يدخل الشبهة على أحدٍ فيه حتَّى يعتقد بالتأويل إباحته، فلا يلزم على هذه الجملة أن يُجَوِّزوا كونه إماماً وإن أقدم على ما يوجب إقامة الحدود قياساً على كونه خارجياً أو صاحب بدعة اعتقدها لشبهة.

فأمَّا خلع الإمام للحدث فلا ينقض هذه الجملة، لأنَّ الصحابة لم / [[ص ١٥٧]] تجمع على وجوب خلع كلِّ عاصٍ، وإنَّما اعتقدوا وجوب خلع من أقدم على ما لا شبهة في مثله، ولا انتظام لأمر الإمامة معه، مثل أخذ الأموال وصرفها في غير وجوهها، وليس كلُّ حدث يجري هذا المجرى، ألا ترى أنَّه ليس لأحدٍ أن يُعلَّل ما أجمعت الصحابة على استحقاق الخلع له من المعاصي بأن يقول: لا علة لذلك إلاَّ كونه معصية فيجب أن أخلع الإمام لكلِّ معصية، وإن كانت معصية صغيرة؟ فلذلك ليس لأحدٍ أن يجعل العلة فيما اقتضى الخلع كونه حدثاً، تأمل.

قال صاحب الكتاب بعد أن أجاب عن سؤال لا يُستلَّ عنه: (فإن قال: إنَّما أسلم أن 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 متأولاً وكذلك الخارجي لا يمنع كونها إمامين؟. قيل له: إنَّ الواجب علينا منع الباغي عن بغيه وتصرفه فيما يتصرَّف فيه، ومن حقَّ الإمام أن يمنع غيره ولا يمنع، وأن تلزم طاعته، فكيف يصحُّ كون من هذه حاله إماماً؟ ولأنَّ الأمير إذا ظهر منه البغي وجب على الإمام أن يعزله ويمنعه من البغي، وكذلك يجب على 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 كلُّ أحدٍ، فلا بدَّ فيمن يقوم به من صفة مخصوصة، وقد ثبت إذا كان عدلاً وعلى الصفات التي نقولها أن 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 وتصرفه فيما يتصرَّف فيه)، فلفظ الباغي لفظ مشكل محتمل، فإن أردت به من شقَّ عصا المسلمين، واستبدَّ عليهم بأموارهم، واستولى على حقوقهم، فلا شكَّ في منع من هذه صفتها عن تصرفه بالقول والفعل، وليس الخلاف في ذلك، وإن أردت بالباغي من اعتقد مذهباً فاسدًا لشبهة دخلت عليه وكان متحرِّياً في سائر أموره لما يعتقده حقًّا، فإنَّ هذا إنَّما يجب منعه بالتنبية والإرشاد والوعظ وإقامة الحجَّة، ولا يجب بغير ذلك، وإن أردت بقولك: (ومن حقَّ الإمام أن يمنع غيره ولا يمنع) المنع الذي يكون بالقهر والأخذ على اليد فذلك صحيح، وهو لا

/ [[ص ١٦٠]] يقال له: أمّا من منع في الشاهد أن يكون فاسقاً بالتأويل كما منع أن يكون فاسقاً بغير التأويل، فليس يلزمه السؤال الذي أوردته.

فأمّا احتجاجه عمّن أجاز ذلك بذكر الرتبة بين الشاهد والإمام، فمما لا يغني شيئاً، لأنّ لقائل أن يقول: لا شبهة في أنّ للإمام رتبة على الشاهد، إلّا أنّه من أين زعمتم أنّ مزيتته وزيادة رتبته يقتضيان أن لا يكون فاسقاً بالتأويل وإن جاز مثل ذلك في الشاهد؟ أو ليس مع أنّ له الرتبة على الشاهد يجوز أن يكون باطنه بخلاف ظاهره، ولا يجب أن يكون ممّن يُقَطَّع على باطنه كما لا يجب مثل ذلك في الشاهد؟ فإن كانت رتبته على الشاهد لا تقتضي فيه أن يكون مأمون الباطن، وجاز أن يكون مساوياً للشاهد في العدالة المرجوع فيها إلى الظاهر، فالأجاز مع أنّ له الرتبة عليه أن يتساوى في تجويز الفسق الرجوع إلى التأويل؟

فأمّا الكلام في ردّ حال الإمام في ذلك إلى حال الأمير والحاكم فقد تقدّم.

فأمّا قوله: (لا يجوز أن يكون الفضل مطلوباً، وما يقدح في الفضل غير معتبر، وأنّ الفسق بتأويل يقدح في الفضل)، فإنّ الذهاب إلى المذهب الذي حكيناه يقول: إنّ الفضل وإن كان مطلوباً مع سلامة الأحوال فإنّه لا يمتنع أن تعترض أمور تدفع المختارين إلى ترك اعتبار الفضل واختيار من يقوم بالإمامة ويضطلع بها وإن لم يكن فاضلاً، كما أنّ الأفضل عندك مطلوب في الإمامة مع سلامة الأحوال، ومع هذا فلا يمتنع على مذهبك أن يعترض في بعض الأحوال ما يوجب العدول عن الأفضل إلى المفضول، وإن كان الأفضل هو المطلوب مع السلامة فاجعل عذرک 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. على أنّ من ذهب إلى هذا المذهب لا يقول: إنّ الفضل يقدح فيه الفسق، سواء كان بتأويل أو بغير تأويل، لأنّ الأعمال عنده لا تتحابط، ولا المستحقّ عليها من ثواب وعقاب.

فأمّا قولك: (إنّ الواجب علينا أن لا نقيم الأحكام من تأديب وغيره على من يُقدِّم على الفسق المتأوّل كما نقيم الحدود على من يفعل من الفسق ما يقتضيها)، فقد تقدّم أنّ من أجاز ما ذكرناه لا يُجيز كون الإمام فاسقاً بما يتعلّق بأفعال الجوارح ويوجب إقامة

ينفع في هذا الموضوع، وإن أردت الضرب الآخر من المنع الذي هو التنبيه والإرشاد فلا إطباق معك عليه.

فأمّا قوله: (إنّ الأمير إذا ظهر منه البغي وجب على الإمام عزله)، فإن أراد به البغي الذي قلنا: إنّهُ يمنع من الإمامة، فلا شكّ فيما ذكره، وإن أراد به ما يرجع إلى الاعتقاد والمذاهب المتأوِّلة، فمن يوافقهُ على وجوب عزل الأمير إذا أظهر ذلك؟ وهل القول في الأمير في هذا الباب عند من ذهب إلى المذهب الذي حكيناه إلّا كالقول في الإمام؟

وأمّا قوله: (إنّه لا خلاف في أنّ العدل ومن كان على الصفات التي تقولها يصحّ أن يكون إماماً، ولم يثبت ذلك في الباغي)، فأكثر ما يقتضيه هذا الكلام أن يُقَطَّع على جواز إمامة العدل، ويُسكِّتُ فيمن لم يكن عدلاً، لأنّ فقد الإجماع فيمن ليس بعدل إنّما يقتضي الشكّ دون القطع على أنّ إمامته لا تجوز، وصاحب الكتاب إنّما شرع في الدلالة على فساد إمامة من ليس بعدل قطعاً لا تجويزاً، وهذا الكلام لا يقتضي ذلك.

/ [[ص ١٥٩]] ثمّ قال صاحب الكتاب بعد أن سأل نفسه عمّا لا شبهة في مثله وأجاب عنه: (فإن قال: جوّزوا فيمن يفسق بالتأويل أن يكون إماماً كما جوّزتم مثله في الشاهد، قيل له: قد بينّا أنّ شيخينا يقولان: إنّ ذلك يمنع من صحّة شهادته، فلا مسألة عليهما، لأنّهما قد أجريا الباب مجرى واحداً، فأمّا غيرهما فإنّه وإن أجاز في الشاهد ذلك، فإنّه لا يبيّزه في الإمام لما له من الرتبة كما لا يُبيّزه في الأمير والحاكم، ولأنّه لا يجوز أن يكون الفضل مطلوباً فيه، وما يقدح في الفضل غير معتبر، وقد علمنا أنّ الفسق بتأويل يقدح في الفضل، فيجب أن يكون معتبراً في هذا الباب، ولأنّ الواجب علينا إقامة الحكم من تأديب وغيره على من يُقدِّم على هذا الفسق المتأوّل، فلا يجوز أن يكون مظهرًا لمثله كما قلناه في الفسق الذي يوجب الحدود).

ثمّ قال: (واعلم أنّ من خالف في هذا الباب لا يُجيز أن يختار للإمامة من هذه حاله، وإنّما نقول إذا خرج وغلب وقهر وسلك طريقة الأئمة فهو إمام، وربّما قالوا: يقوم مقام الإمام، فإذا صحّ بما سنذكره أنّ الواجب أن لا يكون إمام إلّا باختيار أهل الحلّ والعقد له فقد صحّ ما ذكرناه بالإجماع، لأنّه لو كان بغية لا يمنع من إمامته لصحّ أن يُختار وهذه حاله ابتداءً)، ثمّ أتبع بما يجري مجرى التفرّيع على مذاهبه في هذا الباب لا معنى لتتبّعه.

على عينه بنصّ منه تعالى أو بأمره، ومدلولاً على عينه بعلم معجز.

ومن صفاته: أن يكون أعلم الأمة بأحكام الشريعة، وبوجوه السياسة والتدبير.

ومنها: أن يكون أفضلهم وأكثرهم ثواباً.

ومنها: أن يكون أشجعهم.

ومن حقّه أيضاً: لا يد فوق يده، وراعياً لا مرعياً، وأن يكون واحداً في الزمان بلا ثانٍ.

وبعض هذه الصفات نوجب كون الإمام عليها بدليل العقل، ولا يجوز أن لا يكون عليها، والبعض الآخر نوجهه بطرق سمعية، ويجوز أن يكون غير ثابتة له على بعض الأحوال.

والعصمة هي التي تجب عقلاً، ومما لا يجوز أن يتغيّر الأمر في ثبوتها له، وكذلك كونه مدلولاً على عينه بنصّ أو معجز.

ومما يجب أن يلحق بذلك علمه بوجوه السياسة، لأنّ هذا حكم لا ينفك 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 على الفاضل فيما كان الفضل منه فيه.

وأما علمه بأحكام الشريعة وكونه أعلم بها فمبنيٌّ على التعلُّد بالشرائع، وأنه إمام فيها. وليس في العقل وجوب ذلك.

وكذلك كونه أفضلهم في الثواب، لأنّه يبتني على أنّه رئيس في جميع الدّين، وهذا ليس بمجرّد العقل.

وكونه أشجع الأمة مبنيٌّ على وجوب الجهاد، وأنه إمام الأمة فيه. وهذا مستند إلى السمع.

وكونه لا يد فوق يده ولا ثاني له في زمانه، إنّما يُعلم بالإجماع والسمع.

وقد كان يجوز في العقل إثبات جماعة في الزمان لكل واحدٍ منهم صفة الإمام، وقد كان يجوز أن يكون فوق يد الرئيس يد غيره من الرؤساء كالأمير، إلا أن اسم الإمام في عرف الشرع مختصٌّ برئيس لا يد فوق يده ولا رئيس له.

[[ص ٤٣٦]] وأمّا الذي يدلُّ على كونه أشجع من رعيّته أنّه رئيس عليهم فيما يتعلّق بجهاد الأعداء وحرب أهل البغي، وذلك

الحدود، وإنّما يُجيز ذلك فيما يرجع إلى الاعتقادات والمذاهب، فإن أردت بالأحكام التي نقيمها عليه الحدود وما أشبهها فقد أفسدناه، وإن أردت الاستدعاء والوعظ وما أشبهها فقد يجوز أن يُستعمل مثل ذلك مع الإمام، ولا تكون إمامته مانعة منه، وكيف يمتنع من ذلك من يُجيز أن توقف الأمة الإمام وتعلّمه وتفيده العلم بالأحكام، وتناظره فيها وتحتجّه، ويرجع إلى أقوالها بعد أن كان أفتى بخلافها؟

فأمّا ما حكيت في آخر الكلام من أن من خالفك في هذا الباب لا يُجيز أن يُختار للإمامة ابتداءً من هذا حاله، وإنّما يقول بإمامته إذا خرج وغلب واستولى، فهو تمّن لا يكون المذهب على الوجه الذي يسهل عليك إفساده، ومن خالف فيما حكيناه فهو في الجملة تمّن يقول: إنّ الإمامة لا تنعقد إلا باختيار أو نصّ، وأنّه لا يكون إماماً بالغلبة والقهر، وإنّما لا يُجيز أن يُختار للإمامة من يعتقد اعتقاداً فاسداً بالتأويل إذا كانت الحال حال سلامة، فأمّا إذا اضطرت الحال إليه ولم يوجد في العصر من / [[ص ١٦٢]] يضطلع بالإمامة ويقوم بها اضطلاعاً جاز عندهم اختياره على ما تقدّم فيها فصلّناه وأوضحناه.

قواعد المرام / ابن ميثم البحراني (ت ٦٩٩هـ):

[[ص ١٨٠]] وأمّا العدالة فلا بدّ عدمها مستلزم إمّا للانظام وهي رذيلة منهية عنها منافية للعصمة أيضاً، وإمّا للظلم وهو من كبائر المعاصي المنافية للعصمة.

(٤) العصمة:

↳ العصمة.

(٥) النصّ:

↳ النصّ.

(٦) سائر الصفات:

الذخيرة في العلم الكلام / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٤٢٩]] فصل: في بيان صفات الإمام:

اعلم أن من صفات الإمام: أن يكون معصوماً عن كلّ قبيح منزهاً من كلّ معصية، ومما يجب كونه عليه أن يكون منصوباً

الإمام وفيما يتولاه لا يكون كلاماً في الإمامة؟ وهذا يُؤدِّي إلى أن الكلام في الإمامة إنَّما يختصُّ به المعتزلة / [[ص ٣٧]] وبعض الزيدية، ويخرج خلاف الإمامية والكلام عليهم من أن يكون كلاماً في الإمامة، ويؤدِّي إلى أن ما سطره المتكلمون - قديماً وحديثاً - عليهم في الإمامة ليس بكلام فيها، وهذا حدُّ لا يصير إليه ذو عقل.

وبعد، فإنَّ الكلام مع الزيدية إذا كان كلاماً في الإمامة على ما اعترف به صاحب الكتاب، ونحن نعلم أنَّهم لم يوافقوا في جميع صفات الإمام لأتَّهم يعتقدون: أنَّه لا يكون إلاَّ الأفضل، فإذا كان الكلام معهم في الإمامة من حيث وافقوا على بعض صفات الإمام وخالفوا في بعض، فكذلك الكلام مع الإمامية لأتَّهم وافقوا المعتزلة في بعض صفاته وخالفوه في بعض، وكذلك وافقوه في بعض ما يتولاه ويقوم به وإنَّ 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 على الله تعالى نصب الإمام / [[ص ٣٨]] في كلِّ زمان وبين من لم يوجبه، فمن قال: إنَّ الله تعالى هو الإمام فقد خرج عن هذا الباب جملة. فأمَّا قوله: (فجملة أمرهم أتَّهم لما غلوا في الإمامة وانتهوا بها إلى ما ليس لها من القدر ذهبوا في الخطأ كلَّ مذهب...)، إلى قوله: (والأصل فيهم الإلحاد لكنَّهم تسرَّروا بهذا المذهب).

فسباب وتشنيع على المذهب بما لا يرتضيه أهله من قول الشذاذ منهم، ومن أراد أن يقابل هذه الطريقة المذمومة بمثلها، واستحسن ذلك لنفسه فليُنظر في كُتب ابن الراوندي في فضائح المعتزلة فإنَّه يُشرف منها على ما يجد به على الخصوم فضلاً كثيراً لو أمسكوا معه عن تعبير 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 إلى صفة النبوة وربَّما زادوا وربَّما نقصوا، وهم الذين يوجبون الحاجة إلى الإمام من حيث لا يتمُّ التكليف ولا حال المكلفين إلاَّ به، وبمعرفة ما هو منهم).

فظنُّ بعيد، لأنَّ من أوجب الحاجة إلى الإمام من حيث لا يتمُّ التكليف إلاَّ به لم يجعله نبياً، ولا بلغ به إلى صفة النبوة، وليس من حيث شارك الإمام النبيَّ في الحاجة إليه من هذا الوجه يكون نبياً،

متعلِّق 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 على الفاضل فيما كان أفضل منه.

وأما كونه ممَّن لا يد فوق يده ولا رئيس عليه، فالمرجع فيه إلى عرف الشرع، لأنَّ اسم الإمام فيه لا يُطلق إلاَّ على رئيس لا رئيس عليه، وكذلك العلم بأنَّه واحد في الزمان بلا ثانٍ المرجع فيه إلى الإجماع، وليس في العقل وجوب ذلك.

* * *

/ [[ص ٤٣٧]] وكونه أصبح الخلق وجهاً غير واجب، لأنَّه لا تعلُّق له بشيء من ولاياته وراثاته. إلاَّ أنَّه لا يجوز أن يكون سيِّء الصورة فاحش الحلقة، كما لا يجوز ذلك في الرسول لأجل التنفير.

* * *

الشافعي في الإمامة (ج ١) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٣٥]] قال صاحب الكتاب بعد أن ذكر ما ينقسم إليه الخلاف في الإمامة: (اعلم أنَّ جميع من جعل صفة الإمام صفة النبيَّ يصحُّ له أن يوجب فيه جميع ما يجب في النبيَّ، كما أن من جعل صفة الإمام صفة الإله يصحُّ له أن يوجب فيه ما يجب لله تعالى، والكلام مع هذين الفريقين لا يقع في الإمامة، إلى آخر كلامه...).

قال السيّد الشريف المرتضى رحمته الله: أمَّا من جعل للإمام جميع صفات النبيَّ ﷺ ولم يجعل بينهما مزية في حال الكلام معه - وإنَّ لم يسقط جملة من حيث لم يُعلم بطلان قوله ضرورة - فإنَّه لا يكون كلاماً في الإمامة، بل في النبوة، وهل هي واجبة في كلِّ حال أم لا؟ فإنَّ من جعل للإمام بعض صفات النبيَّ أو أكثرها، وجعل بينهما مزية 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 يتولاه ويقوم به، لأنَّ من قال من الإمامية: إنَّ الإمام لا يكون إلاَّ معصوماً، فاضلاً، أعلم 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 يتولاه الإمام ويحتاج فيه إليه، فكيف ظنَّ صاحب الكتاب أنَّ الكلام مع من لم يوافق في صفات

تمكيناً، وأنه باطل)، فغير صحيح، فإن التمكين قد يُطلق ويُراد به ما يرجع إلى ما يصحُّ به الفعل من القدرة والآلات، وقد يُراد به ما يُسهِّل الفعل ويدعو إليه من الألفاظ، فالإمام تمكين من الوجه الثاني، / [[ص ٤٢]] وليس بتمكين من الوجه الأوَّل، وإن كُنَّا نمنع من إطلاق القول بأنَّه ليس بتمكين إلا بتقييد.

* * *

البرهان/ أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧هـ):

[[ص ٥٢]] ويجب أن يكون عبداً زاهداً لكونه قدوةً فيها، وإن كان مكلفاً [ب-]جهداً أو جب كونه أشجع الرعية لكونه فئة لهم.

* * *

الكافي في الفقه/ أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧هـ):

[[ص ٨٨]] وأما كونه أشجع ففرع لكونه إماماً في الحرب، وقد علمنا من جهة السمع كون الإمام إماماً في الجهاد، فيجب كونه أشجع الرعية، بل شجاعاً لا يجوز عليه الجبن، / [[ص ٨٩]] لكونه فئة يُفزع إليه، فلو جاز عليه الجبن ولم يؤمن من هزيمة فيؤدِّي إلى فساد لا يتلافى.

ألا ترى ثبوت رسول الله ﷺ يومي أُحد وحين مع انهزام جميع أصحابه إلا نفرأ يسيراً على وجه لم تجر العادة بمثله؟ ولو فرضنا هزيمته - والعياذ بالله - لاقتضى ذلك فساداً في الدين لا يُستدرك.

وهذه حال أمير المؤمنين والحسينين عليهما السلام في بلواهم بحروب تقتضي هزيمة الجمع العظيم من الشجعان، ثبوتها فيها حتى نصرُوا أو استشهدوا من استشهد منهم.

ويجب كونه أزهدهم وأعبدتهم لكونه قدوةً في الأمرين.

* * *

تقريب المعارف/ أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧هـ):

[[ص ١٧٠]] فإذا ثبت كونه مؤدياً فلا بد من كونه معصوماً من القبائح، للوجوه التي لها كان النبي صلى الله عليه وآله كذلك.

وعالمًا بما يؤدِّي لاستحالة الأداء من دون العلم، وإن كُلف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وجب كونه عالمًا بكل معروف ومنكر، لكون الأمر بالشيء والحمل عليه فرعاً للعلم بحسنه، وكون النهي عن الشيء والمنع منه فرعاً في الحسن للعلم بقبحه، ولأن الحمل على فعل ما يجوز الحامل عليه كونه قبيحاً، والمنع مما يجوز المانع منه كونه حسناً قبيحاً.

كما أن المعرفة عند الخصوم وإن وجبت من حيث كانت لطفاً في التكليف والنبوة طريق وجوبها أيضاً اللطف لم يجب عندهم أن تكون المعرفة نبوة، ولا النبوة معرفة، لاستبداد كل واحدة منهما بصفة لا يشركها فيها الأخرى، والنبي لم يكن عندنا نبياً لا اختصاصه بالصفات التي يشرك فيها الإمام، بل لا اختصاصه بالأداء عن الله تعالى بغير واسطة، أو بواسطة هو الملك، وهذه مزية بيّنة.

ثم يقال له: يجب عليك إن قلت: (إن النبي يكون نبياً لعصمته) / [[ص ٤٠]] أن تجعل الأمة أنبياء لأنهم عندك أجمعهم معصومون، وأنت أيضاً تُجوز أن يكون في آحاد الأمة من هو معصوم فيجب عليك أن تجعله نبياً، وإن جعلته نبياً من حيث أداء الشرع لزمك مثل ذلك في الأمة لأنها المؤدية للشرع عندك، فإن عدلت عن هذا كله، وقلت: إن النبي وإن شارك غيره في هذه الصفات - وإن لم يكن ذلك الغير نبياً - فإنها كان نبياً لا اختصاصه بصفة كذا وكذا، وأشرت إلى صفة لا يشركه فيها من ليس بنبي لزمك أن تقنع منّا بمثل ذلك.

فأما حكايته عنهم القول (أن الإمام يزيد في العلم على الرسول، وكذلك في العصمة، وتعليله بأن ذلك يجب له من حيث انقطع الوحي عنه)، فحكاية طريفة لا نعلم أحداً من الإمامية ذهب إليها وإلى معناها، ولا اعتقده، وهذه كُتِب مقالاتهم، ومصنّفات شيوخهم خالية من صريح هذه الحكاية وفحواها معاً. وكيف يقول الإمامية هذا؟! وهم إذا أفرغوا وسعهم وبلغوا غايتهم انتهوا بالإمام في العصمة والكمال والفضل والعلم إلى مرتبة / [[ص ٤١]] النبي، وكانت تلك عندهم الغاية القصوى؟ ولو لم يكشف عن غلط حاكمي هذه المقالة إلا ما هو معروف من مذهبهم وأن النبي لا بد أن يكون إماماً، وأن ما يجب للإمام لكونه إماماً يجب للنبي لأن النبوة تعم المنزلتين، فكيف يُتوهم مع هذا عليهم القول بأن الإمام يزيد - فيما ذكره - على النبي؟

فأما قوله: (ولولا أن الكلام في كون الإمام حجّة، وأن 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 مضى الكلام عليه، وبيّننا أن ذلك لا بد أن يكون كلاماً في الإمامة لأنه كلام في صفة الإمام وما يتولاه.

فأما حكايته عن بعض الإمامية: (إيجاب الإمام من حيث كان

يذهبون إليه إلى دعوى حياة الأموات المعلوم ضرورة موتهم، ولأنهم أجمع منقرضون، فلا يوجد منهم إنسان معروف، فخرج لذلك الحق من جملتهم.

* * *

تمهيد الأصول / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

/ [[ص ٥٢١]] فصل: في صفات الإمام:

وأما صفات الإمام فعلى ضربين: أحدهما يجب كونه عليها عقلاً، والثاني يجب كونه عليها لما يرجع إلى الشرع.

فالأول: كونه معصوماً، أفضل الخلق، عالماً بالسياسة.

والثاني: كونه أعلم الناس بأحكام الشريعة، أشجع الخلق.

* * *

/ [[ص ٥٣٥]] [في وجوب كون الإمام أشجع وأعقل]:

وأما الذي يدل على أنه يجب أن يكون أشجع ما ثبت من أنه رئيس لهم فيما يتعلق بالجهاد، فيجب أن يكون أقواهم حالاً في ذلك. ومن شأن الرئيس أن يكون أفضل من المرؤوس فيما هو رئيس فيه، على ما قلناه. فلذلك قلنا: إنه يجب أن يكون أشجع.

ويجب أن يكون الإمام أعقل الأمة. والمراد به جودة الرأي وقوة العلم بالسياسة والتدبير، وقد بيننا وجوب ذلك.

ولا يجب أن يكون أهياً الناس صورة، وإنما يجب أن لا يكون سيئ الصورة وعلى وجه ينفر عن قبول قوله.

* * *

الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

/ [[ص ٣١٢]] حسن الرأي:

ويجب أن يكون الإمام أعقل رعيته، والمراد بالأعقل أجودهم رأياً وأعلمهم بالسياسة.

/ [[ص ٣١٣]] ويجب أن يكون على صورة غير منفردة ولا

مشينة، ولا يلزم أن يكون أحسن الناس وجهاً.

* * *

تلخيص الشافي (ج ١) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

/ [[ص ١٨٩]] الكلام في صفات الإمام:

صفات الإمام على ضربين:

أحدهما: يجب أن يكون الإمام عليها من حيث كان إماماً: مثل كونه معصوماً، أفضل الخلق.

والثاني: يجب أن يكون عليها شيء يرجع إلى ما يتولاه: مثل

وإن تعبد بإقامة حدود وجب كونه ممن لا يواقع ما يستحق به، لأن ذلك يخرجه عن كونه إماماً، وإن تعبد بجهاد وجب كونه أشجع الرعيّة، لكونه فئة لهم، ويجب أن يكون هذه حاله عابداً زاهداً مبرزاً فيها على كافة الرعيّة، لكونه قدوة فيها.

/ [[ص ١٧١]] ويجوز من طريق العقل أن يبعث الله سبحانه إلى كل مكلف نبياً وينصب له رئيساً، ويجب ذلك إذا علم كونه صلاحاً، وإنما علمنا أنه لا نبي بعد رسول الله ﷺ ولا إمام في الزمان إلا واحد بقوله ﷺ المعلوم ضرورة من دينه، حسب ما قدّمناه.

وهذه الصفات الواجبة والجائزة حاصلة للأئمة بعد رسول الله (صلى الله عليه وآله وعليهم) - الملقوف بوجودهم لأئمتهم، المحفوظ بهم شرعه، المنفذون لمثله، المتكاملو الصفات التي بيننا وجوب كون الرئيس والحافظ عليها - أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، ثم الحسن ثم الحسين ابنا علي، ثم علي بن الحسين، ثم محمد بن علي، ثم جعفر بن محمد، ثم موسى بن جعفر، ثم علي بن موسى، ثم محمد بن علي، ثم علي بن محمد، ثم الحسن بن علي، ثم الحجة بن الحسن (صلوات الله عليهم أجمعين)، لا إمامة في الملة لغيرهم، ولا طريق إلى جملة الشريعة من غير جهتهم، ولا إيمان لمن جهلهم أو واحداً منهم.

الدلالة على ذلك: ما بينناه من وجوب الصفات للرئيس العقلي والحافظ للتكليف الشرعي، وفقد دلالة ثبوتها لمن عداهم، أو دعوى بها فيمن سواهم ممن ادعى الإمامة، أو ادّعت له ممن استمر القول بإمامته.

وفساد خلو الزمان من إمام، لكون ذلك مفسدة لا يحسن التكليف معها، وقيام البرهان على ضلال من خالف أهل الإسلام.

ولأنه لا أحد قطع على ثبوت هذه الصفات المدلول على وجوب حصولها للإمام إلا خصّها بمن عينّه من الأئمة عليهم السلام، فيجب القطع بصحة هذه الفتيا، لأن تجويز فسادها يقتضي فساد مدلول الأدلة، وذلك باطل.

وهذان الدليلان كافيان في إثبات إمامة الجميع مجملاً ومفصلاً، ونحن نُفرد لإمامة كل منهم كلاماً يخصّها.

/ [[ص ١٧٢]] ولا يعترض هذين الدليلين مذاهب الكيسانية والناووسية والواقفة وأمثالهم، لإسناد الجميع ما

الفتن وقمع أهل الباطل وزجرهم، إذ لا يتأتاه / [[ص ٤٣١]]
القيام بما يقوم به إلا بها. ولأنه إذا فرَّ يعمُّ ضرره، بخلاف ما إذا فرَّ
كلُّ واحد من رعيته.

* * *

[[ص ٤٣١]] وخامستها: كونه طاهراً من العيوب المنفرة
خلقاً وأصلاً وفرعاً، كالجذام والبرص في الخلقة، والحقد والبخل
في الشيمة، ودناءة النسب وكونه ولد الزنا في الأصل،
والصناعات الركيكة والأعمال الخسيسة في الفرع، لأن جميع ذلك
جار مجرى اللطف، إذ فيها تقريب الخلق إلى تمكينه واستمالته
قلوبهم إليه، وفي ضد ذلك ضده.

وسادستها: كونه أقرب الخلق إلى الله تعالى، وأكثر استحقاقاً
للثواب، لأنه مقدم على كل واحد من رعيته بأمر الله وتقديمه
إياه، والله لا يُقدم عبداً على عبد على الإطلاق، إلا كما ذكرناه.
وسابعها: اختصاصه بآيات ومعجزات تدلُّ على إمامته، إذ لا
طريق للخلق في بعض الأوقات إلى قبوله إلا بها، فإنها إذا ظهرت
على يده في وقت مس الحاجة إليها وقُرنت بدعواه للإمامة علم أنه
منصوب من قبل الله تعالى.

وثامتها: كونه إماماً في جميع دار التكليف بانفراده في زمانه.
واستدل بعض أهل النظر على ذلك بأن كثرة الأئمة مع اختلاف
دواعيهم يمكن أن يصير سبب مقاومة ومدافعة يحدث بينهم، فيظهر
بسببها الفتنة والفساد، ويحدث من وجودهم ما لأجله لم يجز عدمهم،
فلا يجوز وجودهم أيضاً، وهو محال. أمّا إذا كان الإمام واحداً يرتفع
هذا الجواز ويحصل المقصود على طريق القطع.

فإن قيل: إذا اشترطت العصمة كيف يمكن الاختلاف المؤدّي
إلى خطأ بعضهم بينهم.

يقال: العصمة هي الألفاظ التي من أجلها لا يخلص دواعي
صاحبها إلى فعل القبيح، ومن تلك الألفاظ عدم من يقع ويوجد
معه في معرض المقاومة.

والأولى أن يُستدل في هذا المقام بالسمع.
فهذه هي الأوصاف اللازمة لكل إمام من الأئمة. وذلك ما
أردناه.

* * *

الرسائل (الرسالة الماتعية) / المحقق الحلي (ت ٦٧٦هـ):
[[ص ٣٠٦]] عقيدة:

كونه عالماً بالسياسة وجميع أحكام الشريعة، وكونه حجة فيها،
وكونه أشجع الخلق.

وجميع هذه الصفات توجب كونه منصوباً عليه، على ما
تُرْتَبه فيها بعد إن شاء الله تعالى.

ونحن نبتدئ بالأوّل فالأوّل من هذه الصفات.

* * *

/ [[ص ٢٧٣]] فصل: في أن الإمام يجب أن يكون أشجع من
رعيته وما يتبع ذلك من صفاته:

بسم الله الرحمن الرحيم، والصلاة والسلام على سيّدنا محمد
وأله الطاهرين.

/ [[ص ٢٧٤]] يدلُّ على ذلك: أنه قد ثبت أنه رئيس عليهم
فيما يتعلّق بجهاد الأعداء وحرب أهل البغي وذلك متعلّق
بالشجاعة، فيجب أن يكون أقواهم حالاً في ذلك، كما قلناه في
العلم وغيره، لأن من شأن الرئيس أن يكون أفضل من رعيته فيما
كان رئيساً فيه، لما قدّمنا بيانه من قبح تقديم المفضول على الفاضل
فيما كان أفضل فيه. وأمّا كونه ممن لا يد فوق يده ولا رئيس عليه
فالمرجع فيه إلى عرف الشرع، لأن اسم (الإمام) فيه لا يُطلق إلا
على رئيس لا رئاسة عليه، وكذلك العلم بأنه واحد بلا ثانٍ في
الزمان، المرجع فيه إلى الإجماع، وليس في العقل ما يدلُّ عليه.

وأما كونه أعقلهم، فالمرجع فيه إلى جودة الرأي وقوة العلم
بالسياسة والتدبير. وقد بينّا وجوب كونه كذلك.

وأما كونه أصبح الناس وجهاً، فلا يجب بعد أن لا يكون مشناً
الصورة، فاحش الخلقة، لأنه يُنْفَر عنه.

* * *

روضة الواعظين (ج ١) / محمد بن الفتال (ت ٥٠٨هـ):

[[ص ٨٨]] ويجب أن يكون أشجع الناس إذا كان متعبداً
بالجهاد، لأنه لو لم يكن كذلك لانهزم وانهزم بانضمامه المسلمون
فيكون به بوار الإسلام.

ويجب أن يكون أعقل الناس، والمراد بالأعقل أجودهم رأياً
وأعلمهم بالسياسة.

ويجب أن يكون على صورة غير منفرة ولا مشينة.

* * *

نقد المحصل (رسالة الإمامة) / نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):

[[ص ٤٣٠]] وثالثتها: الشجاعة التي يحتاج إليها في دفع

صفات الرئيس تنحصر في أربع صفات: هي العصمة، وكونه أفضل الرعية في جودة الرأي والعلم بالسياسة وفي القرب والمنزلة من الله تعالى، وكونه أعلمهم بأحكام الشريعة، وكونه أشجعهم.

وهذه الصفات تنقسم إلى ما يُعَلِّم وجوب كونه عليه عقلاً من دون اعتبار الشرع، وهو العصمة وكونه أفضل الرعية فيما ذكرناه. وإلى ما لا يُعَلِّم وجوب كونه عليه من دون اعتبار الشرع أو الأمر يعود إليه، أي إلى الشرع، وهو كونه أعلم الرعية بأحكام الشرع وكونه أشجعهم، فإنه إنَّما يجب كونه أعلم الرعية بأحكام الشرع بعد ورود التعبد بالشرع وبعد أن يثبت كونه إماماً مقتدياً به فيه. وإنَّما يجب كونه أشجعهم بعد ورود التعبد بالجهاد ومحاربة الكُفَّار، وبعد أن يثبت كونه إماماً مقدماً فيه.

أعلام الدين / الحسن الديلمي (ق ٨هـ):

[[ص ٥٢]] ويجب أن يكون عابداً زاهداً، لكونه قدوة فيها. وإن كان مكلفاً [ب] جهاداً أوجب كونه أشجع الرعية، لكونه فئة لهم.

ويجوز من طريق العقل أن يبعث الله سبحانه إلى كل واحد من المكلفين نبياً، وينصب له رئيساً، ويكون ذلك في الأزمنة، وإنَّما ارتفع هذا الجائز في شريعتنا بحصول / [[ص ٥٣]] العلم من دين نبينا ﷺ أن لا نبي بعده، ولا إمام في الزمان إلا واحد.

اختلاف الناس في الإمامة:

الشافعي في الإمامة (ج ٢) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٢٠٨]] الأئمة في الإمامة بعد الرسول ﷺ على ثلاثة

أقوال ليس وراءها رابع:

أحدها: قول من ذهب إلى أن الإمام بعده أمير المؤمنين عليه السلام بنصّه ﷺ بالإمامة، وهو قول الشيعة على اختلافها.

والآخر: قول من ذهب إلى أن أبا بكر هو الإمام بعده على اختلاف مذاهبهم في اعتقاد النص عليه أو الاختيار، وهو قول أكثر مخالفينا في الإمامة من المعتزلة وأصحاب الحديث والمرجئة ومن وافقهم.

والثالث: قول العبَّاسية الذين ذهبوا إلى أن العبَّاس بنو النبي هو الإمام بعد الرسول ﷺ على شذوذهم وانقراضهم، وقلة عددهم في الأصل، ووجدنا قول من أثبت إمامة أبي بكر وقول

الإمام يجب أن يكون معصوماً من المعاصي كبيرها وصغيرها، لأن ذلك لو جاز عليه لافتقر إلى إمام، لوجود العلة المحوجة إليه فيه.

ويجب أن يكون منصوصاً عليه، لأن العصمة أمر باطن لا يطلُّع عليه / [[ص ٣٠٧]] إلا علام الغيوب.

والنص قد يكون بالقول، وقد يكون بإظهار المعجز على يده عند دعوى الإمامة.

ويجب أن يكون عالماً بجميع الأمور الشرعية، لأنه متبَّع فيها. ويجب أن يكون شجاعاً، لأن أمر الحرب موكول إليه.

قواعد المرام / ابن ميثم البحراني (ت ٦٩٩هـ):

[[ص ١٧٩]] وأما العفة فلأنَّ عدمها يستلزم إمَّا طرف التفریط، وهو خمود الشهوة وذلك تقصير عمَّا ينبغي، وإمَّا طرف الإفراط، وهو الفجور وذلك أيضاً منافٍ للعصمة.

/ [[ص ١٨٠]] وأما الشجاعة فإنَّ عدمها مستلزم لأحد طرفي الإفراط والتفریط، والأوَّل رذيلة التهور، وفيها إلقاء النفس إلى التهلكة، وذلك معصية تنافي العصمة، والثاني رذيلة الجبن المستلزم للفرار من الزحف والقعود عمَّا يجب عليه من قمع الأعداء من أهل الفساد في الدين، وهو ينافي العصمة.

وأما العدالة فلأنَّ عدمها مستلزم إمَّا للانظلام وهي رذيلة منهية عنها منافية للعصمة أيضاً، وإمَّا للظلم وهو من كبائر المعاصي المنافية للعصمة.

فثبت أن الإمام يجب أن يكون مستجمعاً لأصول الفضائل النفسانية، وبالله التوفيق.

[[ص ١٨٠]] البحث الرابع: يجب أن يكون متبراً من جميع

العيوب المنفرة في خلقته من الأمراض كالجدام والبرص ونحوهما، وفي نسبه وأصله كالزنا والدناءة، والصناعات الركيكة والأعمال المهينة كالحياكة والحجامة، لأنَّ الطهارة عن ذلك تجري مجرى الألفاظ المقرَّبة للخلق إلى قبول قوله وتمكُّنه، فيجب كونه كذلك.

المنقذ من التقليد (ج ٢) / سديد الدين الحمصي (ق ٧هـ):

/ [[ص ٢٧٨]] القول في صفات الرئيس:

وأما الذين أوجبوا على الخلق لا على الله تعالى، فالجواب والكعبي وأبي الحسين البصري.
أما الذين أوجبوا سمعاً فقط، فهم جمهور أصحابنا، وأكثر المعتزلة.

أما الذين لم يقولوا بوجوبها، فهم الخوارج والأصم.
لنا: أن نصب الإمام يتضمّن دفع الضرر عن النفس، فيكون واجباً. أمّا الأوّل فلا نعلم أن الخلق إذا كان لهم رئيس قاهر يخافون بطشه ويرجون ثوابه كان حالهم في الاحتراز عن المفساد أتمّ ممّا إذا لم يكن لهم هذا الرئيس. وأمّا أن دفع / [[ص ٤٠٧]] الضرر عن النفس واجب، فبالإجماع عند من لا يقول بالوجوب العقلي، وبضرورة العقل عند من يقول به.

أقول: الإمامية يقولون: نصب الإمام لطف، لأنّه مقرب من الطاعة ومبعد عن المعصية، واللطف واجب على الله تعالى. أمّا السبعية فلا يقولون بوجوب شيء على الله تعالى، ولا بالحسن والقبح العقليين، ولا يعدّون في الإمامية، إنّما هم يقولون بأنّ التعليم واجب، ومعرفة الله لا تحصل إلاّ بمجموع النظر والتعليم. ثمّ الشخص المتعيّن للإمامة تكون معرفة الله تعالى موقوفة على معرفته، وكلّ ما يأمر به هو فهو واجب وطاعة، وكلّ ما ينهى عنه معصية وقبيح أو محرّم. وسّمّوهم بالسبعية لأنّ متقدّمهم قالوا: الأئمة تكون سبعة، وعند السابع وهو محمد بن إسماعيل توقّف بعضهم عليه، وجاوزه بعضهم وقالوا: الأئمة يدورون على سبعة سبعة كأيام الأسبوع.
والذين قالوا: الإمام يُعلّمنا اللغات والأغذية، فهم من الغلاة.

وليس هذان الصنفان من الإمامية. والدليل الذي جاء به المصنّف على وجوب الإمامة سمعاً، فصغراه عقلي من باب الحسن والقبح، وهو ليس من مذهبه، وكبراه التي أحالها إلى الإجماع أوضح عقلاً من الصغري. والأولى أن يعتمد فيه على قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، وعلى قوله ﷺ: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهليّة»، وعلى أمثال ذلك.

ومن الظاهر أن أصحاب النبي ﷺ بعد وفاته أجمعوا على طاعة إمام بعده، فذهب بعضهم إلى أنّه نصّ ﷺ على عليّ.

من أثبت / [[ص ٢٠٩]] إمامة العباس باطلين لإجماع الأمة على أنّ صاحبها لم يكونا معصومين بالعصمة التي عينها، وإذا لم يكونا معصومين وثبت بالعقل أنّ الإمام لا يكون إلاّ معصوماً بطلت دعوى من ادّعى إمامتها، وإذا بطل هذان القولان ثبت قول الشيعة وأنّه حقّ، لأنّه لو لحق بهما في البطلان لكان الحقّ خارجاً من الأمة، فقد ثبت بهذا الترتيب أنّ الإمام بعد الرسول ﷺ أمير المؤمنين ﷺ بنصّه ﷺ بالإمامة، لأنّ كلّ من قال: إنّ (صلوات الله عليه) الإمام بعد الرسول ﷺ بلا فصل لم يثبت الإمامة له ﷺ إلاّ بالنصّ.

* * *

المقنع في الإمامة/ عبید الله السّدّآبادي (ق ٥هـ):

[[ص ٥١]] فصل:

اختلف الناس في الإمامة بعد مضيّ رسول الله ﷺ، فكانوا فرقتين: فرقة علوية، وفرقة بكرية.

فقال الفرقة العلوية: الإمام بعد رسول الله ﷺ أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب ﷺ، بنصّه عليه وإشارته إليه، ثمّ بالعصمة.

ومعنى قولهم: (العصمة) أنّه ﷺ لم يهّم بمعصية قطّ، ولا اختارها في حالتي صغره وكبره، ولا عبد صنماً ولا وثناً.

* * *

نقد المحصل/ نصير الدّين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):

/ [[ص ٤٠٦]] القسم الرابع: في الإمامة:

مسألة: الإمامة وأقوال الفرق الإسلامية في وجوبها على الله تعالى أو على الخلق:

من الناس من قال بوجوبها، ومنهم من لم يقل بذلك. أمّا القائلون بوجوبها، فمنهم من أوجبها عقلاً، ومنهم من أوجبها سمعاً. أمّا الموجبون عقلاً فمنهم من أوجبها على الله تعالى، ومنهم من أوجبها على الخلق. والذين أوجبوا على الله تعالى هم الإمامية. ثمّ ذكروا في وجوبها وجوهاً:
أحدها: أن يكون لطفاً في الزجر عن المقتبحات العقلية، وهو قول الاثني عشرية.

وثانيها: أن يكون معلماً لمعرفة الله تعالى، وهو قول السبعية. وثالثها: أن يُعلّمنا اللغات، وأن يرشدنا إلى الأغذية ويُميّزها عن السموم، وهو قول الغلاة.

وبوجه آخر: ذهب بعض المسلمين إلى أن العصمة هي الصفة اللازمة للإمام، وأنكرها الباقر. ثم ذهب مثبتو العصمة إلى الاثني عشر، والباقر إلى غيرهم، ومعلوم أن الحق هناك، فيجب أن يكون معهم هاهنا، وإلا لاجتمعت الأمة على الضلال والباطل.

إن قيل: أولاً: من المحتمل أن يكون قائل في أمة محمد ﷺ بغير ما سمعتم، ويكون المحق هو دون غيره. فإن قلت: لو كان لعرفناه، ووصل إلينا خبره. قيل: عدم معرفتكم إياه لا يقتضي عدمه. وثانياً: أن حاصل كلامكم أن الإمام المعصوم يشهد على كونه إماماً معصوماً، فيكون إثبات الشيء بنفسه. وثالثاً: السبعية قائلة أيضاً: إن الإمام منصوب من قبل الله، وإنه لا يخل بواجب ولا يرتكب قبيحاً، فيجب كونهم على الحق أيضاً.

/ [[ص ٤٣٣]] أجيب عن الأول: أن العلم بذلك لا يستفاد من الدليل، بل يحصل بسبب كثرة تسامع التواريخ والسير وممارسة علوم اختلاف الأهواء والملل، والقاضي في تميز العلم عن غيره هو العقل، وإذا جزم على أمر تواترت أماراته كان ذلك علماً، ولا يُلْتَفَتُ إلى الاحتمالات الدافعة لذلك، كما لا يُلْتَفَتُ إلى الاحتمالات الدافعة للمحسوسات. وذلك ما نقول به في العلوم الحاصلة عن طريق التواتر والتجربة. ولا شك أن العقل جازم مثلاً على عدم إمام يدعي به بعد النبي ﷺ غير عليّ وأبي بكر والعبّاس، فكذا في سائر الأزمنة، فلا يندفع هذا العلم بالاحتمال المذكور.

وعن الثاني: أن العلم بوجود الإمام المعصوم يدل على تعيينه، وذلك ليس بمستنكر.

وعن الثالث: أنهم خارجون عن الملة بادعائهم قديم الأجسام وغيرها من الخرافات، ولا ينفون إخلال الواجبات وارتكاب المقبّحات عن الإمام بأنه لا يختاره، بل يقولون: كل ما يفعله الإمام طاعة، وإن كان كذباً أو ظملاً أو شرب خمر أو زنا. فلظهور بطلان قولهم لم نعدّه في سائر الأقوال.

نقد المحصّل (قواعد العقائد) / نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):
/ [[ص ٤٥٨]] واختلف الناس في نصب الإمام، فقال بعضهم بوجوبه عقلاً، وبعضهم بوجوبه سمعاً، وبعضهم بلا وجوبه.

وبعضهم قالوا: إننا ننصب إماماً، ونصبوا أبا بكر وبايعوه جميعاً وبايعه عليّ أيضاً. ولو لم يكن نصب إمام واجباً لخالفهم من الأمة أحد في ذلك. ثم أجمعوا على عمر بنصّ أبي بكر عليه. ثم على عثمان بسبب / [[ص ٤٠٨]] الشورى. ثم على عليّ لإجماع أكثر أهل الحلّ والعقد عليه. وعرف من ذلك أن الإمام يُنصَّب إماماً بنصّ من الذي قبله، وإماماً باختيار أهل الحلّ والعقد إياه. وهذا هو العمدة عند أهل السنة. ولم يذكره المصنّف [رحمه الله تعالى] في هذا الكتاب.

نقد المحصّل (رسالة الإمامة) / نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):

[[ص ٤٣١]] المسألة الخامسة: من الإمام؟

إذا ثبت أن زمان التكليف لا يخلو من وجود إمام معصوم مكنّ أو لم يُمكنن، / [[ص ٤٣٢]] وجب أن يكون كل ما قاله أو فعله أهل زمان بأسرهم متفقين عليه صدقاً وحقاً، لدخول المعصوم فيه قطعاً، وامتناع وقوع الكذب والباطل منه. أمّا إذا اختلفوا فكل منفرد يخل بواجب أو يفعل قبيحاً إمّا لا يكون قوله أو فعله الذي انفرد به إلا كذباً وباطلاً، لا لأنه غير المعصوم الصادق المحقّ، بل يكون ما اتفق عليه الباقر بعد هذا المنفرد صدقاً وحقاً. أو يكون الحق والصدق مندرجاً في أقوال الباقرين إذا كان بينهم مخالفة. فبان من ذلك أن إجماع أهل الدنيا بأسرهم حقّ. فإن اختلفوا فالحق ما أجمع إليه أهل الإسلام دون غيرهم. فإن اختلف أهل الإسلام فالحق ما أجمع عليه أهل الحقّ، وهم القائلون بالتوحيد والعدل والنبوة والإمامة، على الوجه الذي اقتضاه العقل وأكده النقل.

فإذا عرفت هذا، فاعلم أن الناس قد اختلفوا في هذا الباب، فذهب بعضهم إلى عدم وجوب نصب الإمام أصلاً، وذهب بعضهم إلى وجوبه على الناس، وذهب بعضهم إلى وجوبه على الله. وقد سبق ما فيه كفاية من بيان صحّة المذهب الأخير وفساد الأولين. ثم اختلفوا في تعيين الإمام، فذهب الفرقة الأخيرة القائلة بوجوب النصب على الله أن الأئمة اثنا عشر يقيناً من أهل بيت النبي ﷺ، وذهب الباقر إلى غيرهم، كل فريق إلى فرقة. وقد عرفت أن الحق لا يخرج عن الجميع. فلما كان القائلون بعدم وجوب نصب الإمام مبطلين، ظهر صحّة ما ذهب إليه الاثنا عشريون.

وعالم الظاهر، وهو عالم الخلق وعالم الشهادة، ويشتمل على الأجرام العلوية والسفلية والأجسام الفلكية والعنصرية، وأعظمها العرش، ثم الكرسي، ثم سائر الأجسام على الترتيب. والعالمان ينزلان من الكمال إلى النقصان، ويعودان من النقصان إلى الكمال، حتى ينتهي إلى الأمر، وهو المعنى المعبر عنه بـ (كن)، ويتنظم بذلك سلسلة الوجود الذي مبدؤه من الله ومعاده إليه.

ثم يقولون: الإمام هو مظهر الأمر، وحجته مظهر العقل الذي يقال له: العقل الأول، والعقل الكلي. والنبى مظهر النفس التي يقال لها: نفس الكل وهو الإمام، وهو الحاكم في عالم الباطن، ولا يصير غيره عالماً بالله إلا بتعليمه إياه، ولذلك يُسمونهم بالتعليميين. والنبى هو الحاكم في عالم الظاهر، ولا يتم الشريعة التي يُحتاج إليها إلا به، ولشريعته تنزيل وتأويل ظاهره التنزيل وباطنه التأويل.

والزمان لا يخلو إماماً عن نبى وإماماً عن شريعته. وأيضاً لا يخلو عن إمام ودعوته، وهي ربما تكون خفية مع ظهوره، إلا أنها تكون ظاهرة مع خفائه البتة، لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل.

وكما يُعرف النبى بالمعجز القولي أو الفعلي كذلك يُعرف الإمام بدعوته إلى الله وبدعوته أن المعرفة بالله تعالى لا تحصل إلا به، والأئمة من ذريته، بعضها من بعض، فلا يكون إماماً إلا وهو ابن إمام. ويجوز أن يكون للإمام أبناء ليسوا / [[ص ٤٦٠]] بأئمة. فلا يخلو الزمان عن إمام إماماً ظاهر أو مستور، كما لا يخلو من نور نهار أو ظلمة ليل، لم يزل العالم هكذا ولا يزال. وطريقتهم التأليف بين أقوال الحكماء وأقوال أهل الشرائع فيما يمكن أن يُؤلف منها.

وأما في تعيين أئمة الإسلام فقالوا: الإمام في عهد رسول الله ﷺ كان علياً عليه السلام، وبعده كان ابنه الحسن إماماً مستودعاً، وبعده الحسين إماماً مستقراً، ولذلك لم تذهب الإمامة في ذرية الحسن عليه السلام. ثم نزلت الإمامة في ذرية الحسين وانتهت بعده إلى علي ابنه، ثم إلى محمد ابنه، ثم إلى جعفر ابنه، ثم إلى إسماعيل ابنه، وهو السابع.

وقالوا: إن الأئمة في عهد ابن إسماعيل محمد صاروا مستورين، ولذلك سموهم أيضاً بالسبعية، لوقوفهم على السبعة الظاهرة، ودخل في عهد محمد زمان استتار الأئمة وظهور

والذين يوجبونه عقلاً اختلفوا، فقال بعضهم بوجوبه من الله تعالى، وبعضهم بوجوبه على الله تعالى، وبعضهم بوجوبه على الخلق.

أما القائلون بوجوبه من الله تعالى فهم الغلاة والإسماعيلية. وأما القائلون بوجوبه على الله تعالى فهم الشيعة القائلون بإمامة علي بعد النبي ﷺ. واختلفوا في طريق معرفة الإمام بعد أن اتفقوا على أنه هو النص من الله، وهو منصوص من قبل الله تعالى لا غير. فقالت الإمامية الاثنا عشرية والكيسانية: إنه إنما يحصل بالنص الجلي لا غير. وقالت الزيدية: إنه يحصل بالنص الخفي أيضاً.

وأما القائلون بوجوبه على الخلق عقلاً فهم أصحاب الجاحظ، وأبي القاسم البلخي، وأبي الحسين البصري من المعتزلة. وأما القائلون بوجوبه سمعاً فهم أهل السنة. وهذان الفريقان أجمعوا على أن الأئمة بعد رسول الله ﷺ هم الخلفاء.

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

وأما الغلاة فبعضهم قالوا: إن الله تعالى يظهر في بعض الأوقات في صورة إنسان، يُسمونه نبياً أو إماماً، ويدعو الناس إلى الدين القويم والصراط المستقيم. ولولا ذلك لضل الخلق. وبعضهم قالوا بالحلول أو الاتحاد، كما يقول به بعض المتصوفة. فمن القائلين بإلهية علي عليه السلام السبائية، وهم أصحاب عبد الله بن سبأ، ومنهم النصيرية، ومنهم الإسحاقية، ومنهم فرق أخرى. وليس في تفصيل مذاهبهم زيادة فائدة.

وأما الإسماعيلية ويُسمون بالباطنية، وربما يُلقبون بالملاحدة. وإنما سموها بالإسماعيلية، لانتسابهم إلى إسماعيل بن جعفر الصادق عليه السلام. والباطنية، / [[ص ٤٥٩]] لقولهم: كل ظاهر فله باطن، يكون ذلك الباطن مصدراً، وذلك الظاهر مظهراً له، ولا يكون ظاهر لا باطن له، إلا ما هو مثل السراب، ولا باطن لا ظاهر له إلا خيال لا أصل له. ولُقّبوا بالملاحدة، لعدولهم من ظواهر الشريعة إلى بواطنها في بعض الأحوال.

ومذهبهم أن الله تعالى أبدع بتوسط معنى يُعبر عنه بكلمة (كن) أو غيرها عالمين: عالم الباطن، وهو عالم الأمر وعالم الغيب، ويشتمل على العقول والنفوس والأرواح والحقائق كلها، وأقرب ما فيها إلى الله تعالى هو العقل الأول، ثم ما بعده على الترتيب.

ليهدي الناس إليها ولا يُضَلِّهم، وزاهداً لكيلا يطمع في أموال المسلمين، وشجاعاً لئلا يفرَّ في الجهاد مع المخالفين فيظفروا على أهل الحقِّ، وكونه من أولاد فاطمة، أعني من أولاد الحسن والحسين، لقوله ﷺ: «المهدي من ولد فاطمة»، وكونه داعياً إلى الله تعالى وإلى دين الحقِّ ظاهراً، يشهر سيفه في نصرته دينه. قالوا: وقد نصَّ النبيُّ والأئمة بعده: أن كلَّ من استجمع هذه الشرائط الخمسة فهو إمام مفترض الطاعة. وذلك هو النصُّ الخفيُّ. ولم يوجبوا في الحسن والحسين الدعوة بالسيف، لقوله ﷺ: «هما إمامان قاما أو قعدا».

ويُجَوِّزون خلْوَ الزمان عن الإمام، وقيام إمامين في بقعتين متباعدين، إذا استجمعا هذه الشرائط، ولذلك لم يقولوا بإمامة زين العابدين، لأنَّه لم يُشهر سيفه في الدعوة / [[ص ٤٦٢]] إلى الله تعالى. وقالوا بإمامة زيد ابنه، لاستجماع الشرائط فيه. وإليه نسبوا، إذ فارقوا سائر الشيعة بقولهم بإمامته. ولقبوا باقي الشيعة بالرافضة، إذ رفضوا زيداً.

والزيدية فرَّق كثيرة، منهم الصالحية، وهم لا يُنكرون خلافة الخلفاء الذين كانوا قبل عليٍّ، لرضا علي بن خلفتهم. ومنهم الجارودية، ومنهم السليمانية. وقيل: لهم فرَّق غيرها. وأكثرهم في الفروع متابعون لأبي حنيفة، إلا في مسائل قليلة خالف أئمتهم فيها. وأمَّا القائلون بوجوب نصب الإمام على الخلق عقلاً فقالوا: الضرر مع عدم الإمام متوقِّع من الظلم على الضعفاء، ودفع الضرر المظنون واجب عقلاً. وذلك إنَّما يندفع بنصب الإمام يقوم بأحكام الشرع. وهم موافقون لأهل السنة في تعيين الأئمة.

وأمَّا أهل السنة فيقولون بوجوب نصب الإمام على من يقدر على ذلك، لإجماع السلف عليه. وذهبوا إلى أن الإمام يُعرف إمَّا بنصٍّ من يجب أن يُقبل قوله كنبئ، أو بإجماع المسلمين عليه. وكان الإمام بعد رسول الله بالإجماع أبا بكر، ثم عمر بنصِّ أبي بكر، ثم عثمان بنصِّ عمر على جماعة أجمعوا على إمامته، ثم علياً المرتضى ﷺ بإجماع المعتبرين من الصحابة، وهؤلاء هم الخلفاء الراشدون. ثم وقعت المخالفة بين الحسن وبين معاوية وصالحه الحسن. واستقرَّت الخلافة عليه، ثم على من بعده من بني أمية وبني مروان حتَّى انتقلت الخلافة إلى بني العباس. واجتمع أكثر أهل الحلِّ والعقد عليهم. وانسأقت الخلافة منهم إلى عهدنا الذي جرى فيه ما جرى.

دعاتهم. ثم ظهر المهدي ببلاد المغرب وادَّعى أنه من أولاد إسماعيل، واتَّصل أولاده ابن بعد ابن إلى المستنصر.

واختلفوا بعده، فقال بعضهم بإمامة نزار ابنه، وبعضهم بإمامة المستعلي ابنه الآخر. وبعد نزار استتر أئمة النزاريين، واتَّصلت إمامة المستعليين إلى أن انقطع في المعاضد. وكان الحسن بن علي بن محمَّد الصباح المستولي على قلعة (الموت) من دعاة النزاريين، ثم ادَّعوا بعده أن الحسن الملقَّب بذكره السلام كان إماماً ظاهراً من أولاد نزار، واتَّصل أولاده. إلى أن انقرضوا في زماننا هذا.

وأمَّا الإمامية فقالوا: إنَّ نصب الإمام لطف، وهو واجب على الله تعالى، فيجب أن يكون الإمام معصوماً لئلا يُضِلَّ الخلق. ويؤكد ذلك قوله: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤].

واتَّفقوا على إمامة عليٍّ ﷺ بعد النبيِّ ﷺ، إذ لم يكن غيره معصوماً، ثم ساقوا الإمامة بعده إلى الحسن المجتبي ابنه، ثم إلى أخيه الحسين الشهيد بكر بلاء، ثم إلى ابنه زين العابدين، ثم إلى ابنه محمَّد الباقر، ثم إلى ابنه جعفر / [[ص ٤٦١]] الصادق، ثم إلى ابنه موسى الكاظم، ثم إلى ابنه علي الرضا، ثم إلى ابنه محمَّد التقي، ثم إلى ابنه علي النقي، ثم إلى ابنه الحسن الزكي العسكري، ثم إلى ابنه محمَّد المهدي المنتظر خروجه (عليهم السلام أجمعين). وقالوا: إنَّه باقٍ وسيظهر، ويملاً الدنيا عدلاً كما ملئت جوراً. وهو الثاني عشر من أئمتهم. ولأجل ذلك لقبوا بالاثني عشرية.

وهم في أكثر أصول مذهبهم يوافقون المعتزلة. ولهم في الفروع فقه منسوب إلى أهل البيت. وكان لهم في سياق الإمامة اختلافات كثيرة لا فائدة في إيرادها. وجمهورهم الباقون إلى هذا الزمان على هذا المذهب الذي ذكرناه.

وأمَّا الكيسانية فقالوا بإمامة عليٍّ ﷺ، وبعده الحسن، ثم الحسين، ثم محمَّد بن الحنفية. وقالوا: إنَّه الإمام المنتظر، أعني المهدي الذي يملأ الدنيا عدلاً، وهو الآن مستتر في جبل رضوى بقرب المدينة. وبعضهم قدّموه على الحسن والحسين. وبعضهم ساقوا الإمامة إلى ابنه هاشم، ثم إلى غيره. وهم فرَّق متعدّدة. وقد انقطعت الكيسانية ولم يبق منها أحد.

وأمَّا الزيدية فقالوا بإمامة عليٍّ والحسن والحسين. وأثبتوها بالنصِّ الجليِّ، وأثبتوا باقي أئمتهم بعدهم بالنصِّ الخفيِّ. وذلك أنَّ شرائط الإمامة عندهم كون الإمام عالماً بشريعة الإسلام

وأما الذين لا يقولون بوجوب نصب الإمام فيقولون: يقع في نصب الأئمة فتن، وقتل بعض الناس بعضاً، كما جرى في إمامة (أيام) عليٍّ ومعاوية ومن بعدهما في أكثر الأوقات. والاحتراز عمّا يوقع الفتنة والمحاربة أولى بالاتفاق. والشريعة كافية لمن أراد أن يكون على الحق ويتقرب إلى الله بطاعته.

فهذه هي مذاهب الناس في الإمامة.

* * *

النجاة في القيامة/ ابن ميثم البحراني (ت ٦٩٩هـ):

/ [[ص ٤٣]] البحث الثاني: في ضبط مذاهب الناس في هذه المسألة وتقرير الصحيح منها:

الإمامة إمّا أن تكون واجبة مطلقاً أو ليست واجبة مطلقاً أو أن تكون واجبة في حال دون حال، وإلى كل واحد من هذه الأقوال ذهب قوم، فالأول هو مذهب جمهور المتكلمين، والثاني هو مذهب النجدات من الخوارج، والثالث مذهب أبي بكر الأصمّ والفوطي.

أما القائلون بوجوبها مطلقاً، فمنهم من أوجبها على الله تعالى وجعل طريق وجوبها العقل فقط، وهو مذهب الإمامية من الاثني عشرية وغيرهم، ويثبتون الوجوب على الله تعالى بأن الإمامة لطف في الدين فتجب على الله تعالى بأن لا يُحلي الزمان عنه.

ومنهم من أوجبها على الخلق إمّا سمعاً فقط، وهو مذهب أصحاب الحديث / [[ص ٤٤]] والأشعرية وجمهور المعتزلة، منهم أبو عليّ وأبو هاشم وأتباعهما.

وإمّا عقلاً وسمعاً وهو مذهب الجاحظ وأبي القاسم البلخي وأبي الحسين البصري ومن تابعه.

وهؤلاء لمّا لم يقولوا بأنّه لطف في الدين لا جرم لم يوجبوه على الله تعالى.

وأما القائلون بوجوبها في حال دون حال، فقال الأصمّ: لا يجب نصب الإمام في حال ظهور العدل والإنصاف بين الخلق، إذ لا حاجة إليه، ويجب نصبه عند انتشار الظلم وظهوره.

وقال هشام بالعكس من ذلك، أي عند ظهور الظلم لا يجب نصبه، لأنّه ربّما كان سبباً للفتنة، لتمرّدهم واستنكافهم عن طاعته، فيكون نصبه سبباً لازدياد الشرور، فأما عند ظهور الانتصاف وانتشاره فيجب نصبه لبسط الشرع وإظهار شعاره.

فهذا تفصيل المذاهب في هذه المسألة.

/ [[ص ٤٥]] وأمّا تقرير ما يتمسك به كل فريق والاشتغال بتزييفه وإبطاله فمما يُخرج عن الغرض فيما نحن بصدده، غير أنّه عند تحقيق الحق يزهد الباطل.

* * *

/ [[ص ٧٧]] الباب الثاني: في تعيين الإمام:

المقدمة:

١ - في أنّ الإمام بعد رسول الله ﷺ عليّ بن أبي طالب عليه السلام.

٢ - في تعيين باقي الأئمة عليهم السلام.

/ [[ص ٧٩]] وفيه مقدّمة وأبحاث:

أما المقدّمة، ففي تفصيل المذاهب في هذه المسألة، فنقول:

ذهب جمهور المعتزلة والأشعرية والخوارج والمرجئة: إلى أنّ النبي ﷺ لم ينصّ على إمام بعده.

وقال قوم: إنّ نصّ عليّ إمام بعينه، ثمّ اختلفوا في ذلك المنصوص عليه، فقالت الشيعة: إنّ نصّ عليّ عليه السلام، وقال قوم من الشذاذ: إنّ نصّ عليّ أبي بكر، وقال آخرون: إنّ خصّ العباس بأقوال وأفعال تستلزم أنّه الأحقّ بالإمامة دون غيره. والذين ذهبوا إلى القول بالنصّ عليّ أبي بكر فمنهم من قال: إنّ نصّ خفيّ، وهو تقديمه له في الصلاة، وهذا القول محكي عن الحسن البصري. ومنهم من قال: إنّ نصّ جليّ، وهو قول جماعة من أصحاب الحديث. فهذا تفصيل المذاهب.

* * *

الإيضاح والتبيين/ ابن العتائقي (ق ٨هـ):

/ [[ص ٣٦٦]] وذهب أبو بكر الأصمّ وهشام الفوطي وبعض الخوارج - وقيل كلّهم - إلى أنّها غير واجبة إذا تناصف الناس وتعادلوا، وقال هشام: إنّها غير واجبة إذا لم يتناصفوا.

وذهب الجمهور إلى وجوبها، فذهب الجبائيان وجماعة من الأشاعرة إلى أنّ طريقها السمع، وذهبت الإمامية ومعتزلة بغداد وأبو الحسين البصري إلى أنّه العقل.

/ [[ص ٣٦٧]] وذهبت الإمامية إلى أنّها واجبة على الله، وأبو الحسين والجاحظ والكعبي على الناس، والإسماعيلية والغلاة على أنّها واجبة من الله فإنّهم قالوا: التعليم واجب، لأنّ معرفة الله لا تحصل إلّا بمجموع السطر والتعليم. وقد أبطنا ما قالوا.

* * *

[[ص ٣٧٧]] (البحث الخامس: في اختلاف الناس في الإمام بعد رسول الله ﷺ...) إلى آخره.

أقول: لو ترك الشيخ جمال الدين (قدس الله سره) ما ذكره في هذا الباب كان أجود، لأن هذا الاختلاف لو يوجد إلا في كُتُب لا اعتبار بها، وأيضاً لا فائدة في ذكر المذاهب الفاسدة التي تقطع الزمان بلا فائدة، وأيضاً إننا لا نعرف الآن وهو سنة سبع وثمانين وسبعائة من هذه المذاهب المذكورة أحداً، بل كلهم بادوا - ولو كان الحق بواحدهم وجب تبقيته إلى يوم الدين - غير الإمامية والزيدية والغلاة والإسماعيلية. والغلاة والملحدة كفره، والزيدية من [[ص ٣٧٨]] قدّم على عليّ ضالّ هالك، والجارودية أيضاً أهل ضلالة لإنكارهم الأئمة التسعة فإن من أنكر واحداً منهم فهو ضالّ هالك.

* * *

اللوائح الإلهية/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ٣٢١]] الفصل الثاني: في حكاية الخلاف في هذه المطالب، ليقف عليه من قبل تحقيق الحق وتزهيق الباطل، فنقول:

أمّا المطلب الأوّل، فليس فيه خلاف ليُحكى.

وأمّا الثاني، فقال النجدات بعدم وجوبها مطلقاً، وقال الأصمّ وبعض الخوارج بوجوبها في حال الاختلاف أو استيلاء الظلمة وعدم التناصف، وهشام الفوطي عكس، وقال أكثر الناس بوجوبها مطلقاً. ثمّ اختلفوا، فقال أكثر الجمهور بوجوبها سمعاً، وهم الأشاعرة وأصحاب الحديث والجُبائيات، وقال جماعة من المعتزلة والشيعة بوجوبها عقلاً. ثمّ اختلفوا، فقال أبو الحسين والبلخي والبغداديون: إنّها تجب على الخلق، وقالت الإمامية والإسماعيلية بعدمه. ثمّ اختلفوا، فقالت الإسماعيلية: تجب من الله، وقال الإمامية: على الله من حيث الحكمة.

وأمّا الثالث، فاعلم أنّ أصحاب الوجوب السمعي لم يُعلّوه بعلة ظاهرة غير ما قال أصحاب الوجوب العقلي، والموجبون على الخلق علّوه بدفع الضرر عن أنفسهم، والموجبون على الله اختلفوا، فقال الإمامية: علّتها كونها لطفاً مقرباً إلى الطاعة، وقالت الإسماعيلية: علة نصب الإمام لإفادة المعارف الحقّة، فإنّ النظر بدونه غير مفيد علماً ولا نجاةً، ولهذا من جملة ألقابهم: التعليميون.

وأمّا الرابع، فاختلفوا في مقامين:

الأوّل: في صفاته، فقالت الحشوية: يجوز عقدها لمن استقلّ بالرئاسة ولو كان عبداً / [[ص ٣٢٢]] أو فاسقاً متغلباً، أو ببيع له ثمّ تاب. وقالت الخوارج وبعض المعتزلة: هي جائزة في كلّ صنف بشرط الفضل والقيام بها وإن لم يكن قرشياً. وقال المحققون من الجمهور: يجب أن يكون مكلفاً ذكراً حراً عدلاً قرشياً لا غير. وهل يجب أن يكون ذا رأي في تدبير الحرب، وأن يكون شجاعاً، ومجتهداً في أصول الدين وفروعه؟ فقال جماعة: لا يجب، بل يكفي أن يثبت من دون هذه الصفات.

وقالت الزيدية: يجب أن يكون فاطمياً عالماً زاهداً شجاعاً داعياً إلى نفسه، وبعضهم لم يشترط كونه فاطمياً، بل يكفي كونه ولو علويّاً. واشترط الجارودية خاصّة كونه أفضل أهل زمانه ولم يشترطه غيرهم، بل جوز السليمانية والصالحية إمامة / [[ص ٣٢٣]] المفضول مع وجود الأفضل، وجوزوا أيضاً انعقاد الإمامة بالبيعة ولو من اثنين من خيار الأمة.

وقالت الإسماعيلية: يُشترط عصمته، على معنى أن فعله لا يُوصف بالخطأ.

وقال أصحابنا الإمامية: يجب أن يكون الإمام معصوماً في نفس الأمر، وأفضل أهل زمانه في سائر الكمالات، وكذا سائر الصفات المذكورة في النبوة.

الثاني: في طريق تعيينه، وأنفقوا على أنّه إذا حصل نصّ من الله ورسوله أو إمام سابق كان كافياً في تعيينه، واختلفوا في حصوله بغير ذلك، فقالت الراوندية: يحصل بالإرث، وقال محققو الجمهور: إذا بايعت الأمة مستعداً للإمامة واستولى هو بشوكته على خُطَط الإسلام تعيّن إمامته.

وقال أصحابنا الإمامية والكيسانية: لا بدّ من النصّ.

والزيدية والجارودية اكتفوا بالنصّ الخفيّ أو القيام والدعوة، وأصحابنا أوجبوا النصّ الجليّ.

وأمّا الخامس، فقال الراوندية: إنّ الإمام بعد رسول الله ﷺ هو العباس بن عبد المطلب بالإرث، وهؤلاء انقرضوا.

قال الجمهور: هو أبو بكر بالإجماع، ثمّ عمر بنصّ أبي بكر عليه، ثمّ عثمان بنصّ عمر على جماعة أجمعوا على خلافته، ثمّ عليّ عليه السلام بإجماع المعتبرين من الصحابة، وهؤلاء هم الخلفاء الراشدون. ثمّ وقعت منازعة بين الحسن عليه السلام وبين معاوية،

بعليّ ذكره السلام [لكن من حيث الرئاسة الدنيويّة لا الدينيّة ولطفيّته بالاعتبار / [[ص ٣٢٥]] الثاني. سلّمنا، لكن لم لا يُستغنى عن الدينيّة بالعلماء، وعن الدنيويّة بالملوك؟ سلّمنا لكن نقول]: كان إماماً ظاهراً من أولاد نزار واتّصل أولاده إلى أن انقرضوا.

وقال أصحابنا الإماميّة: إنّه عليّ بن الحسين بلا فصل، للنصّ الجليّ والخفيّ، واجتماع الشرائط التي هي العصمة، والأفضليّة فيه وفي من بعده، وهم ولده الحسن، ثمّ الحسين، ثمّ عليّ بن الحسين زين العابدين، ثمّ ابنه محمّد الباقر، ثمّ ابنه جعفر الصادق، ثمّ ابنه موسى الكاظم، ثمّ ابنه عليّ الرضا، ثمّ ابنه محمّد الجواد، ثمّ ابنه عليّ الهادي، ثمّ ابنه الحسن العسكري، ثمّ ابنه محمّد المهدي القائم المنتظر (صلوات الله عليهم). وهو حيٌّ باقٍ موجود يظهر ويملاّ الدنيا عدلاً وقسطاً كما ملّئت ظلماً وجوراً ﷺ، وهو الثاني عشر. وإنّه يجب الإقرار بكلّ واحدٍ منهم في كلّ زمان، ومن جحد واحداً منهم لم يكن مؤمناً بالله تعالى، لقوله ﷺ: «يا عليّ، أنت والأئمّة من بعدك، من أنكر واحداً منكم فقد أنكرني». ولقّبوا بالاثني عشرية لذلك، وبالإماميّة لقولهم بوجوب الإمامة مطلقاً في كلّ زمان، وتُنسب إليهم اختلافات شاذة لا حقيقة لها في تعيين أئمّتهم، وانقرض القائلون بها إن كانت قد وقعت، وذلك كافٍ في فسادها.

* * *

النافع يوم الحشر / المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ١٠٦]] إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ الناس اختلفوا في الإمامة هل هي واجبة أم لا؟
فقال الخوارزمي: ليست بواجبة مطلقاً.
وقالت الأشاعرة والمعتزلة بوجوبها على الخلق، ثمّ اختلفوا، وقالت الأشاعرة: ذلك معلوم سمعاً، وقالت المعتزلة: عقلاً.
وقال أصحابنا الإماميّة: هي واجبة عقلاً على الله تعالى، وهو الحقّ.

والدليل على حقيّته هو أنّ الإمامة لطف، وكلّ لطفٍ واجب على الله تعالى، فالإمامة واجبة على الله تعالى.
أمّا الكبرى، فقد تقدّم بيانها.
وأمّا الصغرى، فهي أنّ اللطف كما عرفت هو ما يُقرّب العبد إلى الطاعة ويُبعده عن المعصية، وهذا المعنى حاصل في الإمامة.

وصالحه الحسن بن عليّ، واستقرّت الخلافة عليه، ثمّ عليّ من بعده من بني أميّة وبني مروان حتّى انتقلت إلى بني عبّاس. وأجمع أكثر أهل الحلّ والعقد عليهم، وانسأقت الخلافة فيهم إلى عهدنا هذا الذي جرى فيه ما جرى.

وقالت الزيدية: إنّه عليّ بن الحسين بالنصّ الخفيّ وذكر فضائله، ثمّ من بعده الحسن بن عليّ، ولم يوجبوا فيها القيام والدعوة، لقوله ﷺ: «هما إمامان قاما أو قعدا». / [[ص ٣٢٤]] ويجوز خلوّ الزمان عن إمام عند بعضهم، وكذا جوّزوا قيام إمامين في بقعتين متباعدتين. ولم يقولوا بإمامة زين العابدين بن عليّ، لأنّه لم يشهر سيفه في الدعوة إلى الله، وقالوا بإمامة ابنه زيد، لقيامه وشهره سيفه وبه لقبوا، لمفارقتهم سائر الشيعة بإمامته. ولقّبوا باقي الشيعة بالرافضة لرفضهم زيدا، وقالوا بعد زيد بمن اجتمعت فيه الشرائط من العترة إلى زماننا هذا، وسيأتي البحث معهم.

وقالت الكيسانية بإمامة محمّد بن الحنفية بعد أخيه الحسين بن عليّ، وقالوا: إنّه المنتظر، أي المهدي الذي يملأ الأرض عدلاً، وهو الآن مستتر في جبل رضوى بقرب المدينة، وبعضهم قدّمه على عليّ بن الحسين بن عليّ، وبعضهم ساق الإمامة إلى ابنه هاشم ثمّ إلى غيره، ولهم فرق، والآن هم منقرضون.

وقالت الإسماعيلية: الإمام في عهد رسول الله ﷺ هو عليّ بن الحسين، وبعده ابنه الحسن بن عليّ، إماماً مستودعاً، وبعده الحسين بن عليّ، إماماً مستقرّاً، ولذلك لم تذهب الإمامة من ذريّة الحسين بن عليّ، ثمّ ابنه عليّ بن الحسين زين العابدين بن عليّ، ثمّ ابنه محمّد الباقر بن عليّ، ثمّ ابنه جعفر الصادق بن عليّ، ثمّ انتقلت إلى إسماعيل وهو السابع. ولقّبوا بالإسماعيلية لقولهم بإمامته، وبالسبعية لأنّهم وقفوا على الأئمّة السبعة، والباطنية لقولهم: كلّ ظاهر له باطن، والملاحدة لعدولهم عن ظاهر الشريعة إلى باطنها. وقالوا: إنّ الأئمّة في عهد محمّد بن إسماعيل صاروا مستورين، ثمّ ظهر المهدي في بلاد المغرب وادّعى أنّه من أولاد إسماعيل، واتّصل أولاده ابناً بعد ابن إلى المنتصر. واختلفوا بعده، فقال بعضهم بإمامة نزار ابنه، وبعضهم بإمامة المستعلي بالله، وبعد نزار استتر أئمّة النزاريين واتّصلت بإمامة المستعلويين إلى أن انقطعت في العاصد. وكان الحسن بن محمّد بن عليّ الصباح المستعلي على قلعة الموت من دعاة النزاريين. ثمّ ادّعوا بعده أنّ الحسن الملقّب

وقالت الراوندية: أو بالميراث، وقد ذكر صاحب نهج الإيمان أن هذه المقالة أحدثها الجاحظ، سنة عشر ومائة من الهجرة، ليتقرب بها إلى المأمون، حيث جعلها للعباس بكونه عم النبي ﷺ، وعمل فيها كتاباً، ووضع فيها حجاجاً. على أننا لو قلنا بالميراث، فعلياً أولى منه، لكونه ابن عم النبي لأبويه، والعباس عمه لأبيه، فذو السببين أولى بآيات أولى الأرحام المعتبر فيها بالأقرب فالأقرب، وقد أجمعت / [[ص ٦٦]] الفرقة المعتبر صحة إجماعها بدخول المعصوم فيها على اختصاص الإرث بابن العم للأبوين دون العم للأب. وأيضاً فآية أولى الأرحام تتضمن ذكر المهاجرين، ولم يكن العباس من المهاجرين، فليس له ميراث. وأسند ابن جبر في نخبه إلى زيد بن علي في قوله تعالى: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ﴾ [الأنفال: ٧٥]، قال: ذلك علي بن أبي طالب، كان مهاجراً، وذا رحم. وعن جابر بن يزيد: أثبت الله بهذه الآية ولاية علي بن أبي طالب، فحاز ميراث النبي وسلاحه ومتاعه وبغلته وكتابه وجميع ما ترك بعده، ولم يرث الشيخان من ذلك شيئاً.

وأسند ابن حنبل إلى زيد بن آدمي، قوله: «أنت أخي ووارثي»، وأسند إلى زيد بن أبي أوفى نحوه. وأسند ابن المغازلي إلى أبي بريدة: «لكل نبي وارث، وإن وصي ووارثي علي بن أبي طالب».

وحديث: «لا تُورث»، خبر واحد مردود، لمخالفته الكتاب في قوله: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ﴾ [النمل: ١٦] ونحوه، والسنة المتواترة من الأحاديث السالفة وغيرها.

وفي حديث زيد بن آدمي أن ميراث علي من النبي الكتاب والسنة لا يضرنا، بل فيه النصرة لنا، لأنه إذا كان علي ورث الكتاب الذي هو أكبر معاجز النبي، وورث السنة التي فيها أحكام شريعة النبي، فقد ورثه الله علوم النبي ﷺ، فكان أحق بالافتاء، بدليل: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩].

تذنيب:

قال الجاحظ: لم تعرف الشيعة الاحتجاج بالقرابة إلا من قول الكميت:

يقولون لم يورث ولولا تراثه

لقد تركت فيها نكيل وأرحب

وبيان ذلك: أن من عرف عوايد الدهماء، وجرب قواعد السياسة، علم ضرورة أن الناس إذا كان لهم رئيس مطاع مرشد فيما بينهم يردع الظالم عن ظلمه، والباغي عن بغيه، ويتصرف للمظلوم من ظالمه، ومع / [[ص ١٠٧]] ذلك يحملهم على القواعد العقلية والوظائف الدينية، ويردعهم عن المفاصد الموجبة لاختلال النظام في أمور معاشهم، وعن القبائح الموجبة للوبال في معادهم، بحيث يخاف كل من مؤاخذته على ذلك، كانوا مع ذلك إلى الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد. ولا نعني باللفظ إلا ذلك، فتكون الإمامة لطفاً، وهو المطلوب.

واعلم أن كل ما دل على وجوب النبوة فهو دال على وجوب الإمامة، إذ الإمامة خلافة عن النبوة قائمة مقامها إلا في تلقي الوحي الإلهي بلا واسطة، وكما أن تلك واجبة على الله تعالى في الحكمة، فكذا هذه. وأما الذين قالوا بوجوبها على الخلق، فقالوا: يجب عليهم نصب الرئيس لدفع الضرر من أنفسهم، ودفع الضرر واجب.

قلنا: لا نزاع في كونها دافعة للضرر وكونها واجبة، وإنما النزاع في تفويض ذلك إلى الخلق، لما في ذلك من الاختلاف الواقع في تعيين الأئمة، فيؤدّي إلى الضرر المطلوب زواله. وأيضاً اشتراط العصمة ووجوب النص يدفع ذلك كله.

* * *

الصراط المستقيم (ج ١) / البياضي (ت ٨٧٧هـ):

[[ص ٦٥]] إذا عرفت هذا، فاعلم أنه قد اختلف الناس بعد النبي المختار، فقالت طائفة شاذة يقال لها: المحمدية: إنه لم يمت. وقالت الفرقة المحقة: الإمامة تثبت بالنص، لا الدعوى ولا الميراث ولا الاختيار. وقالت الزيدية: أو بالخروج والدعوى، ويلزمهم الدور، إذ لا يجوز الخروج قبل الإمامة، فلو كانت إنما تثبت به دار. إلا أن يقال: الخروج كاشف عن سبق الاستحقاق، قلنا: فبطلت الشرطية لوجوب تقدم الشرط.

وقال الجمهور من أهل المذاهب الأربعة وبعض المعتزلة والزيدية والصاحية والبترية والسلمية وأصحاب الحديث: أو بالاختيار، ويلزمهم جواز أن تختار الأمة نبياً، كما يجوز أن تختار إماماً، ولم يقل به أحد، وسيأتي البحث في تكميله إن شاء الله. ولأن المنسوب منهم إن اختار نفسه معهم فقد زكّاهم، فدخل في نهي الله: ﴿فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [النجم: ٣٢]، وإن لم يختار نفسه ولم يرص بها لم تجتمع الأمة عليه، وكان غيره أولى لعدم الرضا به.

إلى قوله:

فإن هي لم تصلح لقوم سواهم

فإن ذوي القربى أحق وأوجب

/ [[ص ٦٧]] قلنا: ويملك كيف ذلك، وقد رد علي يوم

السقيفة حجة الشيخين، حين تقدم أبو بكر على الأنصار بالقراءة،

فقال علي: «نحن أحق برسول الله، لأننا أقرب قريش كلها؟ وقد

نظم علي عليه السلام هذا المعنى، فقال:

«فإن كنت بالقربى حججت

فغيرك أولى بالنبي وأقرب

وإن كنت بالشورى ملكت

كيف بهذا والمشيرون غيب

فوا عجباً، من أن تكون الخلافة بالصحابة، ولا تكون

بالصحابة والقراءة».

وقد قال سلمان له، لما رقى المنبر: إلى من تفزع إذا سئلت عملاً لا

تعلم، وفي القوم أعلم منك، وأقرب برسول الله؟

وذكر ابن عبد ربّه في الجزء الأول من كتاب العقد، أن أروى

بنت الحارث بن عبد المطلب قالت لمعاوية: لقد كفرت النعمة،

وأسأت لابن عمك الصحبة، وتسميت بغير اسمك، وأخذت

غير حقك من غير دين كان منك ولا من آبائك، ولا سابقة لك في

الإسلام، بعد أن كفرتم برسول الله ﷺ، فأتعس الله منكم

الجدود، وصعّر منكم الحدود، فردّ الحق إلى أهله، فأصبحتم

تحتجون على الناس بقرابتكم من رسول الله، ونحن أقرب إليه

منكم، وأولى بهذا الأمر فيكم، فكنا فيكم بمنزلة بني إسرائيل في

آل فرعون، وكان علي بمنزلة هارون من موسى، فغابتنا الجنة

وغايتكم النار.

فيقبح من الجاحظ نسبة الشيعة إلى جهل ما تعرفه

نساؤهم.

وقال الملك الصالح في ذلك:

أخذتم عن القربى خلافة أحمد

وصيرتموها بعده في الأجانِب

وأين على التحقيق تيم بن مرة

لو اخترتم الإنصاف من آل طالب

وروي أن الرضا عليه السلام بات ساهراً متفكراً في قول ابن أبي

العوجاء:

أنى يكون وليس ذاك بكائن

للمشركين دعائم الإسلام

لبنى البنات نصيبهم من جدّهم

والعم متروك بغير سهام

/ [[ص ٦٨]]

ما للطلق وللتراث وإنها

سجد الطليق مخافة الصمصام

قد كان أخبرك القرآن بفضلته

فمضى القضاء به من الحكام

إن ابن فاطمة المفوه باسمه

حاز الوراثة عن بني الأعمام

وقال عمرو بن حريث:

لو لم يكن لك في الإمامة مهلة

إلا سوابقك التي لا تعدل

كنت المقدم قبلهم وأحقهم

إذ لا يفوتك منهم متمهل

فلك المكارم والوراثة حزتها

ومناقبك لك جمّة لا تجهل

أمّا ابن حرب فالإمارة همّه

لا المنجيات ولا الكتاب المنزل

وقال المرزكي:

أيا لائمي في حبّ أولاد فاطم

فهل لرسول الله غيرهم عقب

هم أهل ميراث النبوة والهدى

وقاعدة الدين الحنفي والقطب

أبوهم وصي المصطفى وابن عمّه

ووارث علم الله والبطل الندب

* * *

الفرق بين النبي والإمام:

الرسائل (رسالة في الفرق بين النبي والإمام) / الشيخ الطوسي

(ت ٤٦٠هـ):

[[ص ١١١]] مسألة: في الفرق بين النبي والإمام، إملاء

الشيخ أبي جعفر الطوسي عليه السلام:

لذلك معنى. ولما قالوا: ﴿أَتَى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ﴾، بل كان ينبغي أن يقولوا: وأنت أحق بالملك منه لأنك نبي والنبي لا يكون إلا وهو ملك سلطان.

ثم أخبر النبي بأن ﴿اللَّهُ اصْطَفَا عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾، وأنه إنما جعله ملكاً لما فيه من فضل القوة والشجاعة التي يحتاج إليها المقام وللأعداء، وعلمه بسياسة الأمور.

ثم أخبر أن الله يؤتي ملكه من يشاء من عباده، فمن يعلم أن المصلحة في إعطائه، فلو كان الأمر على ما قالوا لقال: من يشاء من أنبيائه، وكل ذلك واضح.

وأيضاً فلا خلاف أن هارون عليه السلام كان نبياً من قبل الله تعالى موحى إليه، وأن موسى عليه السلام استخلفه على قومه لما توجه إلى ميقات ربّه / [[ص ١١٣]] تعالى وأقامه مقامه فيها هو إليه من القيام بتدبير الأمة، وقد نطق به القرآن في قوله: ﴿اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ ﴿١١٣﴾﴾ [الأعراف: ١٤٢].

فلو كان له أمر من حيث كان نبياً القيام بأمر الأمة لما احتاج إلى استخلاف موسى إياه، وإنما حسن ذلك لأنه استخلفه فيما كان إليه خاصة، فاستخلف أخاه فيه وأقامه مقامه، وذلك أيضاً واضح.

ولا خلاف أيضاً بين أهل السيرة أن النبوة في بني إسرائيل كانت في قوم والمملك في قوم آخرين، وإنما جمع الأمران لأنبياء مخصوصين مثل داود - على خلاف من أهل التوراة في نبوته - وسليمان - على مذهب المسلمين -، ونبينا (صلى الله عليه و[آله])، وذلك بين جواز انفكاك النبوة من الإمامة أوضح بيان.

وأيضاً فقد قال الله تعالى لنبية إبراهيم عليه السلام لما ابتلاه الله بكلمات فأمتهن قال: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [البقرة: ١٢٤]، فوعده أن يجعله إماماً للأنام، فأما ما أوجهه الله عليه جزاءً له على ذلك، فلو كانت النبوة لا تنفصل من الإمامة لما كان لقوله: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ معنى، لأنه من حيث كان نبياً وجب أن يكون إماماً على قول المخالف، كما لا يجوز أن يقول: إنني جاعلك للناس نبياً، وهو نبي.

فإن قيل: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ بمعنى: جعلتك إماماً.

قلنا: هذا فاسد من وجهين:

أحدهما: أنه تعالى جعل وعده بأن يجعله إماماً جزاءً على قيامه

فقال الشيخ (أيده الله) إملاءً: الفرق بين النبي والإمام وبيان فائدة كل واحدة من اللفظتين، وهل يصح انفكاك النبوة من الإمامة على ما يذهب إليه كثير من أصحابنا الإمامية أم لا؟ والإمامة داخلية في النبوة ولا يجوز أن يكون نبياً ولا يكون إماماً على ما يذهب إليه آخرون، وأي المذهبين أصح؟ وأنا مجيب إلى ما سأله مستعيناً بالله.

اعلم أن معنى قولنا: نبي، هو أنه مؤد عن الله تعالى بلا واسطة من البشر، ولا يدخل - على ذلك - الإمام ولا الأمة ولا الناقلون عن النبي ﷺ وإن كانوا بأجمعهم مؤد عن الله بواسطة من البشر وهو النبي. وإنما شرطنا بقولنا: (من البشر) لأن النبي ﷺ أيضاً يروي عن الله تعالى بواسطة لكن هو ملك وليس من البشر، ولا يشركه في هذا المعنى إلا من هو نبي.

وقولنا: إمام يستفاد منه أمران:

أحدهما أنه مقتدى به في أفعاله وأقواله من حيث قال وفعل، لأن حقيقة الإمام في اللغة هو المقتدى به، ومنه قيل لمن يصلي بالناس: إمام الصلاة.

/ [[ص ١١٢]] والثاني أنه يقوم بتدبير الأمة وسياستها وتأديب جناتها والقيام بالدفاع عنها وحرب من يعادها وتولية ولاية من الأمراء والقضاة وغير ذلك وإقامة الحدود على مستحقيها.

فمن الوجه الأول يشارك الإمام النبي في هذا المعنى، لأنه لا يكون نبي إلا وهو مقتدى به ويجب القبول منه من حيث قال وفعل، فعلى هذا لا يكون إلا وهو إمام.

وأما من الوجه الثاني فلا يجب في كل نبي أن يكون القيم بتدبير الخلق ومحاربة الأعداء والدفاع عن أمر الله بالدفاع عنه من المؤمنين، لأنه لا يمتنع أن تقتضي المصلحة بعثة نبي وتكليفه إبلاغ الخلق ما فيه مصلحتهم ولطفهم في الواجبات العقلية وإن لم يكلف تأديب أحد ولا محاربة أحد ولا تولية غيره، ومن أوجب هذا في النبي من حيث كان نبياً فقد أبعده وقال ما لا حجة له عليه. فقد بين الله تعالى ذلك وأوضحه في قوله (عز ذكره): ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَأَتَى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا...﴾ الآية [البقرة: ٢٤٧].

فحكى تعالى ذلك أن النبي قال لهم: ﴿إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا﴾ وكان النبي غير ملك، لأنه لو كان الملك له لما كان

جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» [البقرة: ٣٠]، وقال في داود: «يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ» [ص: ٢٦]. فكانت النبوة والرسالة والخلافة والإمامة شيئاً واحداً متحدة المعنى، فقد تجتمع في شخص واحد وقد يفترقان في اثنين، ولم يزل الأمر في الأزمنة السابقة على جواز صدق كل واحدٍ منهما على الآخر.

/ [[ص ٥٣٥]] [تميز الإمامة عن النبوة بظهور الحقيقة المحمدية]:

فكلُّ نبيٍّ رسولٌ فهو إمامٌ وخليفة، وكلُّ إمامٍ وخليفة هو نبيٌّ ورسول، حتى ظهرت الحقيقة المحمدية بسرّ النبوة والرسالة الحاجة لكل ما عدها عن هذا الاسم، فتميزت الإمامة والخلافة عن النبوة والرسالة بظهوره، فاجتمعت الأوصاف الأربعة فيه. فهو نبيٌّ ورسولٌ وإمامٌ وخليفة، و[خلفاؤه] اختصوا بالوصفين الأخيرين ولم يشاركوه في الأولين؛ لكونه الخاتم للأنبياء والرسل، فلا نبيٍّ معه ولا بعده. والمحجوب عن خلفائه من ذلك ليس إلا الاسم الذي خصّه الله تعالى به دون المعنى؛ فإن معنى النبي والرسول ليس إلا الولاية الموجبة له التصرف في مادة العالم العنصري بإيجاد الإصلاح فيه وإبعاد الفساد عنه بالإقامة على الأمة بما يصلحهم بما يراه الله تعالى من التدبيرات المنوطة بحكمته وعنايته. وهذا المعنى بعينه موجود في الخلفاء والأئمة من غير فرق؛ لقيامهم مقامه في كل ما له. نعم! اختصّ ﷺ دونهم وانفرد عنهم بمدد الوحي بنوعه الخفي / [[ص ٥٣٦]] والظاهر، وشاركوه في الوحي الخفي وانفرد عنهم بالظاهر.

[تفرع الرسالة والخلافة عن الولاية المطلقة]:

ولهذا قال بعض العلماء: إن الرسالة والخلافة مشرهما واحد متفرعان عن أصل واحد هو الولاية المطلقة السابقة عليهما الموجبة لهما القرب المعنوي الموجب للمشابهة المعنوية المستلزمة للخلافة عنه والقيام في تدبير العوالم الصورية والمعنوية مقامة على نحو المصلحة المأخوذة لهم عنه بطريق الوحي والكشف الظاهر والباطن والجلي والخفي، إلا أن الخلافة الخاصة متفرعة عن الرسالة، بحيث يكون ذلك الولي خليفة نبيه. فيجب أن تكون في تلك الحالة تابعة للنبوة ومتفرعة عليها ويكون مددها من الأمور الغيبية والمكاشفات الإلهية من مشكاة النبوة بسبب مقابلة مرآة نفسه لمرآة نبيه ومرآة النبي هي المقابلة للنور الإلهي. فجميع ما ينطبع فيها منه ينطبع في مرآة الولي بطريق العكس؛ لكون نفسه

بها ابتلاه الله تعالى به من الكلمات، وذلك لا يليق إلا بأن يكون المراد به الاستقبال، ولولا ذلك لما قال إبراهيم ﷺ: «وَمِنْ ذُرِّيَّتِي» أئمة، عقيب ذلك.

والثاني: اسم الفاعل إذا كان بمعنى الماضي لا يعمل عمل الفعل، ولا يصح أن يُنصب به، ألا ترى إلى القائل إذا قال: (إني ضارب زيداً) لا يجوز أن يكون المراد بضارب إلا ما الحال أو الاستقبال ولا يجوز أن يكون ما مضى؟ ولو أراد: أنا ضارب زيد أمس، لم يجوز أن ينصب به زيداً. والله تعالى نصب بـ «جَاعِلُكَ» / [[ص ١١٤]] في الآية «إماماً»، [ف]وجب أن يكون المراد به إما الحال أو الاستقبال دون الماضي، والنبوة كانت حاصلة له قبل ذلك.

فبان [ب]هذه الجملة انفصال إحدى المنزلتين من الأخرى، وأن من قال: إحداها يقتضي الأخرى على كل حال فبعيد من الصواب.

وهذه الجملة كافية في هذا الباب.

فإذا ثبت ذلك فقول النبي ﷺ لعليّ ﷺ: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي» لا يجب أن يكون باستثناء النبوة استثناء إمامته، لأننا قد بينّا أن الإمامة تفصل عن النبوة، فليس في استثناء [ه] استثناء الإمامة.

على أننا لو سلمنا أن كل نبيٍّ إمام لم يلزم أن يكون كل إمام نبياً، وإنما تكون الإمامة شرطاً من شروط النبوة، وليس إذا انتفت النبوة انتفت الإمامة، كما أن من شرط النبوة العدالة وكمال العقل، وليس إذا انتفت النبوة عن شخص وجب أن ينتفى منه العدالة وكمال العقل، لأن العدالة وكمال العقل قد ثبت في من ليس نبياً. وكذلك لا خلاف من أن الإمامة قد ثبتت مع انتفاء النبوة، فلا يجب بانتفاء النبوة انتفاء الإمامة.

وقد استوفينا الكلام في هذه المسألة في كتاب (الإمامة) وفي (المسائل الحلبية)، وبلغنا فيها الغاية، فمن أراد ذلك وقف عليه من هناك إن شاء الله تعالى.

* * *

شرح على الباب الحادي عشر (ج ٢) / الأحسائي (ق ١٠هـ):

[[ص ٥٣٤]] «وَأَمَّا ثَانِيًا فَلَأَنَّ النَّبُوَّةَ إِمَامَةٌ أَيْضًا؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى فِي إِبْرَاهِيمَ: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّبِيِّ إِمَامًا» [البقرة: ١٢٤]. وكذلك يصدق على النبي اسم الخليفة؛ لقوله تعالى في آدم: «إِنِّي

الرسالة فلا يلزم من تقديم الولاية على النبوة وتقديم النبوة على الرسالة تقديم الولي على النبي ولا تقديم النبي على الرسول؛ لأنَّ هذا الترتيب إنَّما هو باعتبار اجتماعها في شخص واحد كالرسول، لا كل واحد بانفراده؛ فإنَّها إذا اجتمعت في شخص واحد وجب أن تكون ولايته أعظم من النبوة والنبوة أعظم من الرسالة، وإن كان الرسول أعظم من النبي والنبي أعظم من الولي.

[اتباع الولي للنبي والنبي للرسول]:

فلا يتوهم من كلامهم أن الولاية أعظم من النبوة والنبوة أعظم من الرسالة كون الولي أعظم من النبي والنبي أعظم من الرسول، بل الأمر ليس كذلك؛ لأنَّ النبي له مرتبة النبوة وليس للولي ذلك؛ لأنَّ له مرتبة الولاية خاصّة، والرسول له مرتبة الرسالة فوق مرتبة النبوة وليس للنبي ذلك، فلا يكون الولي أعظم من النبي ولا النبي أعظم من الرسول؛ لأنَّ كل واحد منهم تابع للآخر والتابع لا يلحق المتبوع من حيث هو تابع. فالولي تابع للنبي دائماً وإلا لا يكون ولياً، والنبي تابع للرسول دائماً وإلا لم يكن نبياً، فلا يكون أعظم منه، وهذه قاعدة مطّردة لا اختلاف فيها.

* * *

[ص ١٠٨٩] وفرق بين الرسالة والنبوة؛ فإنَّ النبوة قبول النفس القدسيّة حقائق المعلومات والمعقولات عن جوهر العقل الأوّل، والرسالة تبليغ تلك المعلومات والمعقولات إلى المستعدين والتابعين، وربّما يتفق القبول لنفس من النفوس ولا يتأتى لها التبليغ؛ لعذر من الأعذار وسبب من الأسباب. والعلم اللدنيّ يكون لأهل النبوة والولاية وهذه المرتبة لا تُنال بمجرد التعلّم الإنسانيّ، بل إنَّها يتمكّن / [ص ١٠٩٠] المرء من هذه المرتبة بالعلم الإلهيّ السماويّ؛ فإنَّه تعالى إذا أراد بعبد خيراً رفع الحجاب بين نفسه وبين النفس الكلّيّة الذي هو اللوح المحفوظ، فتظهر فيها أسرار المكوّنات وتتقش فيها معاني المكنونات، فيعبّر عنها بما يشاء لمن يشاء من عباده. وحقيقة الحكمة إنَّها تُنال بالعلم اللدنيّ، فما لم تبلغ النفس هذه المرتبة لا تكون حكيماً؛ لأنَّ الحكمة من مواهب الله تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦٩].

[دوام احتياج الخلق إلى الإلهام]:

واعلم أن الوحي إذا انقطع وباب الرسالة إذا انسدّ استغنى الناس عن الرُّسل وإظهار الدعوة بعد تصحيح الحجّة وتكميل

نفسه / [ص ٥٣٧] ونوره نورُه وشعاعه من شمسِه؛ لأنَّه يستفيد الضوء منه كاستفادة النور القمريّ من النور الشمسيّ.

ولهذا قال عليّ عليه السلام: «كنت أتبعه كما يتبع الفصيل أمه، يرفع إليّ كل يوم علماً من أخلاقه».

وقال رسول الله ﷺ في معني متابعته له: «يا عليّ! إنك تسمع ما أسمع وترى ما أرى، إلا أنك لست بنبيّ»، فأجابه عليّ عليه السلام بقوله: «ما لنا من خير فمناك يا رسول الله».

فبالجملة لا فرق بين النبوة والخلافة في المعنى، ولهذا صحّ اجتماعها في شخص وافتراقها في شخصين، هذا نموذج من معرفة أحوالهما بحسب الرسوم الخارجيّة.

[استحالة معرفة حقيقة النبوة والإمامة]:

وأما معرفة حقيقتها على ما هو الأمر في نفسه فليس لعقول البشر إليه سبيل، / [ص ٥٣٨] بل لا يعرف ذلك في الحقيقة إلا الله. ولهذا قال بعض العلماء: لا يعرف الله حق معرفته إلا الله، ولا يعرف النبي حق معرفته إلا النبي، ولا يعرف الإمام حق معرفته إلا الإمام، بل ولا يعرف العالم حق معرفته إلا العالم، وإلى الله مصير جميع الأمور.

* * *

مجلي مرآة المنجي (ج ٣) / الأحسائي (ق ١٠هـ):

[ص ٨٧٧] والأولياء جمع (وليّ)، والولاية هي الاطّلاع على الحقائق الإلهيّة ومعرفة ذاته وصفاته وأفعاله كشفاً وشهوداً من الله خاصّة من غير واسطة ملك من الملائكة أو أحد من البشر.

[الفرق بين النبوة والرسالة والولاية]:

وبوجه آخر النبوة هي قبول النفس القدسيّ حقائق المعلومات والمعقولات عن جوهر العقل الأوّل، والرسالة تبليغ تلك المعلومات والمعقولات إلى المستعدين، والولاية تعليم النفس الكلّيّة للنفس الجزئيّة على قدر صفاته وقبوله وقوّة استعداده.

[النسبة بين الرسالة والنبوة والولاية، وبين الرسول والنبي والولي]:

ونبوة الرسول متقدّمة على رسالته، وولاية النبيّ متقدّمة على نبوّته؛ لأنَّ النبوة بدون الولاية ممنوعة، وكذلك الرسالة بدون النبوة ممنوعة، ولهذا كلُّ رسول نبيّ وكلُّ نبيّ وليّ ولا عكس. وإذا كانت الولاية أقدم من النبوة والنبوة أقدم من / [ص ٨٧٨]

يصير متكماً بجميع كمالاته، فيقوم مقامه في الولاية والخلافة، فهو مقتبس لها من مشكاة النبوة مستفيداً لأنوارها منه بغير واسطة شيء خارج، فيوجب له الاستغناء عن المرشد والمعلم، بل يفيض عليه الكمال الأعلى والنور الأسنى بسبب مقابلة نفسه لنفسه وشدة اتصالها بها وحسن صقلتها، فينطبع فيها جميع صورها المنتقشة فيها من عالم الغيب؛ لكون نفسه نفساً قدسية كنفسه في شدة اتصالها بالعالم العلوي وجمعها بين القوتين، إلا أن ذلك الاتصال لها مشروط باتصالها بمشكاة النبوة التي هي الطريق لها إلى الوصول إلى ذلك الاتصال.

[مرتبة الولاية المطلقة أجل من مرتبة النبوة]:

فعلِمَ ممَّا ذكرناه أن مرتبة الولاية المطلقة أجل وأعلى وأشرف من مرتبة النبوة.

أما أولاً: فلأن الولاية مبدأ لها؛ لأن النبي لا يكون نبياً حتى يكون ولياً. فالولاية مبدأ النبوة، وإذا كانت مبدأ لها كانت سابقة عليها وعلّة في حصولها، فتكون ولاية النبي المطلقة أجل وأعلى وأشرف من نبوته.

وأما ثانياً: فلأن الولاية أعلى منها رتبة؛ لأن مبدأ الوحدة المطلقة التي هي مقام «لا يسعني ملك مقرب»، وكمال النبوة من جهة الكثرة الحاصلة بسبب الرد إليها بعد مقام الوحدة المشار إليها في قوله: «إني أباهي بكم الأمم»، ولا ريب أن / [ص ١٠٩٣] مقام الوحدة أجل وأعلى من مقام الكثرة، فتكون قوة النبوة من الولاية، فتكون أشرف منها.

وأما ثالثاً: فلأن الولاية أكمل حيطةً وأوسع محالاً وأبسط حقيقة؛ لكونها كالجنس الداخل تحتها سائر الولايات والجامعة لأصناف الكمالات؛ لدخول النبوة تحتها من حيث إنّها ولاية خاصّة داخلية تحت مطلق الولاية، والأعم أشرف وأكمل من الأخص.

[تفسير كون الولاية أكمل حيطةً وأوسع محالاً وأبسط حقيقة]:

أقول: أمّا كمال حيظتها فباعتبار كثرة أشخاصها على أشخاص النبوة؛ فإن الأولياء أكثر عدداً من الأنبياء. وأمّا سعة محالها فباعتبار سعة دائرتها دون دائرة النبوة؛ لأن دائرة الولاية محيطية بدائرة النبوة؛ لدخولها في ضمنها من حيث العموم والخصوص المطلق؛ فإن كل نبي وولي ولا عكس، فالولاية

الدين، وليس من الحكمة إظهار زيادة الفائدة من غير حاجة. فأما باب الإلهام فلا ينسُدُّ ومدد نور النفس الكلية لا ينقطع؛ لدوام الضرورة واحتياج النفوس إليه وإلى تأكيد وتجديد وتذكير في كل زمان وعصر وأوان. فالناس لمّا استغنوا عن الرسالة والدعوة واحتاجوا إلى التذكير والتنبيه - لاستغراقهم في هذه الوسواس وانهاكهم في هذه الشهوات - فالله تعالى فتح باب الإلهام عليهم رحمةً وعنايةً، وهياً الأمور ورتب المراتب؛ ليُعلم أن الله لطيف بعباده يرزق من يشاء بغير حساب. وهذا أيضاً لمن أمعن النظر فيه وتدبر معانيه فيه دلالة ظاهرة وحجّة قاطعة على وجوب نصب الولي وتهيئة الأسباب له.

/ [ص ١٠٩١] [اشتمال الإمامة المطلقة على النبوة والخلافة عنها]:

قال: وهي هذا المعنى تشتمل النبوة والخلافة عنها المسماة بالإمامة الخاصة، قال تعالى: «إني جاعلك للناس إماماً» [البقرة: ١٢٤]. وتسمى الخلافة المطلقة المشار إليها بقوله (عز من قائل): «إني جاعل في الأرض خليفة» [البقرة: ٣٠]، وقوله: «يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض» [ص: ٢٦]؛ لأنه يخلفه في العلم والرياسة؛ لأنه أقرب إليه من الباقي، يصل الفيض إليهم بتوسطه، كما أن حفاظ الملك وصلاحه على الملك خلفاؤه، فكذا حفاظ العلوم الحقيقية والقائمون بحجج الله وبيئاته ومصالحو بريته خلفاء الله في أرضه على خلقه. فالإمامة والولاية والخلافة إذا أخذت على الوجه المطلق كانت في الحقيقة شيئاً واحداً ألفاظاً مترادفةً.

[الإمامة الخاصة]:

وقد تؤخذ بالمعنى الأخص، فتكون الإمامة والخلافة والولاية يراد بها التصرف المذكور المأخوذ من النبوة، بحيث يلاحظ فيها كون الكمالية المشتمل عليها ذلك الشخص المجتمع فيه شرائط الخلافة والولاية بسبب قربه من مشكاة النبوة وأخذ العلوم الحقيقية والكمالات النفسانية عنها، فيكون بينها وبين النبوة عموم وخصوص مطلق؛ لصدق (كل نبي وولي وخليفة وإمام) ولا عكس؛ فإن مرتبة النبوة أقوى من مرتبة الولاية الخاصة؛ لأن هذه الولاية مبدؤها النبوة؛ فإن بلوغ الولي الخاص مرتبة الولاية إنما بسبب الفيض عليه / [ص ١٠٩٢] من ولاية النبوة بخاصية كمال متابعتها له وقوة سلوكه مواطئ أقدم مقاماته حتى

أموالنا لتتقرب به إلى / [[ص ٥٠]] الله ﷻ، ولا نرى قبول شهادته، ولا الصلاة خلفه.

هذا في حال الاختيار، فأما في حال التقيّة فجاز لنا أن ندفع بعض ذلك إليهم، ونصلي خلفهم إذا جاء الخوف، وأما أداء الأمانة فإننا نرى أدائها إلى البرّ والفاجر، لقول الصادق عليه السلام: «أدوا الأمانة ولو إلى قاتل الحسين بن عليّ عليه السلام».

* * *

الاعتقادات / الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ):

[[ص ٣٦]] والظلم وضع الشيء في غير موضعه، فمن ادعى الإمامة وليس بإمام فهو الظالم الملعون، ومن وضع الإمامة في غير أهلها فهو ظالم ملعون.

وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «مَنْ جَحَدَ عَلَيًّا إِمَامَتَهُ بَعْدِي فَقَدْ جَحَدَ نُبُوَّتِي، وَمَنْ جَحَدَ نُبُوَّتِي فَقَدْ جَحَدَ اللَّهُ رُبُوبِيَّتَهُ».

/ [[ص ٣٧]] وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ لِعَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «يَا عَلِيُّ، أَنْتَ الْمَظْلُومُ بَعْدِي، مَنْ ظَلَمَكَ فَقَدْ ظَلَمَنِي، وَمَنْ أَنْصَفَكَ فَقَدْ أَنْصَفَنِي، وَمَنْ جَحَدَكَ فَقَدْ جَحَدَنِي، وَمَنْ وَالَاكَ فَقَدْ وَالَانِي، وَمَنْ عَادَاكَ فَقَدْ عَادَانِي، وَمَنْ أَطَاعَكَ فَقَدْ أَطَاعَنِي، وَمَنْ عَصَاكَ فَقَدْ عَصَانِي».

واعتقادنا فيمن جحد إمامة أمير المؤمنين عليّ والأئمة من بعده عليهم السلام أنه بمنزلة من جحد نبوة جميع الأنبياء عليهم السلام.

واعتقادنا فيمن أقرّ بأمر المؤمنين وأنكر واحداً من بعده من الأئمة، أنه بمنزلة من أقرّ بجميع الأنبياء وأنكر نبوة نبينا محمد ﷺ.

وَقَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الْمُنْكَرُ لِآخِرِنَا كَالْمُنْكَرِ لِأَوَّلِنَا».

وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «الْأئِمَّةُ مِنْ بَعْدِي اثْنَا عَشَرَ، أَوْهُمْ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ وَآخِرُهُمُ الْقَائِمُ، طَاعَتُهُمْ طَاعَتِي، وَمَعْصِيَتُهُمْ مَعْصِيَتِي، مَنْ أَنْكَرَ وَاحِدًا مِنْهُمْ فَقَدْ أَنْكَرَنِي».

وَقَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَنْ شَكَّ فِي كُفْرِ أَعْدَائِنَا وَالظَّالِمِينَ لَنَا فَهُوَ كَافِرٌ».

وَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَا زِلْتُ مَظْلُومًا مُنْذُ وَلَدْتَنِي أُمِّي، حَتَّى أَنْ عَقِيلًا كَانَ يُصِيبُهُ الرَّمْدُ فَيَقُولُ: لَا تَذُرُونِي حَتَّى تَذُرُوا عَلِيًّا، فَيَذُرُونِي وَمَا بِي رَمْدٌ».

* * *

الإفصاح في الإمامة / الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[[ص ٢٨]] وأما الخبر: فهو المتواتر عن النبي ﷺ أنه قال:

أعم، فتكون متسعة المحالّ عظيمة الدائرة بسبب كثرة الوجود الخارجي وتعدّد الأشخاص.

وأما بساطة حقيقتها فباعثها وحدتها وعدم تركبها من شيء بخلاف النبوة؛ فإنّها مركبة عن الولاية المطلقة؛ لأنّها ولاية خاصّة مقيدة بكونها ولاية النبوة، وقد عرفت أنّ المطلق والعام جزء المقيّد والخاصّ.

/ [[ص ١٠٩٤]] [النبوة أعلى من الولاية الخاصّة]:

قال: وأما الولاية الخاصّة - أعني المأخوذة من مقام النبوة - فالنبوة أعلى وأشرف وأكمل منها؛ ضرورة أنّ الأصل أشرف من فرعه؛ فإنّ نبوة النبيّ مبدأ لتلك الولاية ومتقدّمة عليها، فتكون أشرف منها من تلك الحيثيّة.

وأيضاً فإنّ ظهور هذه الولاية عن النبوة كظهور نور القمر عن نور الشمس؛ لما عرفت من توقّفها عليها واستفادتها منها، فهي عكس لشعاعها وظلّها. ولهذا عرفها أهل العبارة بأنّ الإمامة رياسة عامّة في أمور الدّين والدنيا لشخص إنسانيّ، وقالوا: إنّ الرياسة العامّة كالجنس يشمل الرياسة المطلقة الشاملة لمطلق الولاية الداخل فيها النبوة وغيرها.

* * *

منكر الإمامة:

الهداية / الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ):

[[ص ٢٧]] ويعتقد أنّ المنكر للإمامة) كالمنكر للنبوة، والمنكر للنبوة كالمنكر / [[ص ٢٨]] للتوحيد، ويعتقد أنّ الله ﷻ لا يقبل من عامل عمله إلا بالإقرار بأبيائه (ورسله وكتبه) جملة، وبالإقرار بنبيّنا محمد ﷺ والأئمة (صلوات الله عليهم) تفصيلاً.

* * *

[[ص ٢٩]] ويجب أن يعتقد أنّ المنكر لواحد منهم كالمنكر لجماعتهم، وقد قال الصادق عليه السلام: «المنكر لآخرنا كالمنكر لأوّلنا».

* * *

[[ص ٤٨]] ونعتقد فيمن خالف ما وصفناه أو شيئاً منه أنّه على غير الهدى، وأنّه ضالٌّ عن الطريقة المستقيمة، وتبرأ منه كائناً من كان، من أيّ قبيلة كان، ولا نُحبّه، ولا نعينه، ولا ندفع إليه / [[ص ٤٩]] زكوات أموالنا، ولا حجّة يحجُّ بها عن واحد منّا، ولا زيارة، ولا فطرة، ولا لحم أضحية، ولا شيئاً نخرجه من

حال ولايتهم بطلب إمامتهم بها لا تفاهمهم على ذلك، وإذا بطلت في حال بطلت في كل حال باتفاق.

وإذا ثبتت إمامة أمير المؤمنين عليه السلام عقلاً وسمعاً، واقتضى ثبوتها ثبوت الصفات الواجبة للإمام له، وفسدت إمامة المتقدمين عليه على أصولنا وأصولهم.

ثبت أن الواقع منهم ومن أتبعهم متديناً بإمامتهم من محاربه عليه السلام وغيرهم كفر، لأنه لا أحد قال بوجود عصمة الإمام إلا قطع بكفر القوم ومن دان بإمامتهم، ولأن كل من أثبت النص على أمير المؤمنين عليه السلام قال بذلك.

ولا يقدر في هذه الطريقة خلاف الزيدية، لانعقاد الإجماع بما قلناه، وانقراض الأزمان به قبل حدوث مذاهب الزيدية.

على أن لنا ترتيب الاستدلال على وجه يسقط معه خلاف الزيدية.

فنقول: لا أحد قال بالنص الجلي إلا قطع على كفر القوم، فتخرج الزيدية من هذه الفتيا، لأنها تنكر النص الجلي.

ولأننا نعلم وكل مخالط من دين أمير المؤمنين عليه السلام والأئمة من ذريته عليه السلام القطع على كفرهم والدائن بإمامتهم، وقد ذكرنا طرفاً من ذلك فيما سلف، وفتياهم بذلك حجة، لكونهم معصومين، ولأن فتياهم هذه لو كانت خطأ لكانوا ضاللاً، وهذا ما لا يطلقه فيهم مسلم.

إن قيل: أفقطعون على كفر من تابعهم من الصحابة والتابعين وتابعيهم إلى الآن؟

قيل: قد مضى في كلامنا ما يعني عن هذا بقولنا: إن الفتيا مختصة بتكفير الأعيان على / [[ص ٣٦٩]] جهة التفصيل بمن علمناه متديناً بإمامتهم من الصحابة وغيرهم إلى الآن، ومن لم يعلم ذلك من حال فرضنا فيه الوقف والتجويز لكل واحد من الكفر والفسق.

إن قيل: كيف يمكنكم ذلك مع ظاهر إيمانهم، وتدنيهم بالإسلام، واجتهادهم فيه، وتقريب النبي صلى الله عليه وآله لهم، وتعظيمه إياهم، ومنعكم من وقوع الكفر بعد الإيذان على مذاهبكم في الموافقة؟

قيل: المظاهرة بالإيذان والاجتهاد في أفعاله وبذل الأنفس والأموال في نصرته لا يدل على مطابقة الباطن له ولا على كونه صادراً عن علم قصد به وجهه، إذ كانت هذه الأمور لا يعلمها إلا عظام الغيوب، وإنما يعلم منها ما نص عليه سبحانه.

«من مات وهو لا يعرف إمام زمانه، مات ميتة جاهلية»، وهذا صريح بأن الجهل / [[ص ٢٩]] بالإمام يُخرج صاحبه عن الإسلام.

أوائل المقالات / الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

[[ص ٤١]] ٤ - القول في المتقدمين على أمير المؤمنين عليه السلام:
واتفقت الإمامية وكثير من الزيدية على أن المتقدمين على أمير المؤمنين / [[ص ٤٢]] عليه السلام ضلال فاسقون، وأنهم بتأخيرهم أمير المؤمنين عليه السلام عن مقام رسول الله (صلوات الله عليه وآله) عصاة ظالمون، وفي النار بظلمهم مخلدون. وأجمعت المعتزلة والخوارج وجماعة من الزيدية والمرجئة والحشوية على خلاف ذلك ودانوا بولاية القوم، وزعموا أنهم لم يدفعوا حقاً لأمر المؤمنين عليه السلام، وأنهم من أهل النعيم إلا الخوارج والجميعة من الزيدية فإنهم تبرءوا من عثمان خاصة، وزعموا أنه مخلد في الجحيم بإحداثه في الدين لا بتقدمه على أمير المؤمنين عليه السلام.

[[ص ٤٤]] ٦ - القول في تسمية جاحدي الإمامة ومنكري

ما أوجب الله تعالى للأئمة من فرض الطاعة:

واتفقت الإمامية على أن من أنكر إمامة أحد الأئمة وجد ما أوجبه الله تعالى من فرض الطاعة فهو كافر ضال مستحق للخلود في النار. وأجمعت المعتزلة على خلاف ذلك وأنكروا كفر من ذكرناه، وحكموا لبعضهم بالفسق خاصة ولبعضهم بما دون الفسق من العصيان.

الذخيرة في علم الكلام / السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٥٣٥]] فأما أصحابنا الإمامية فإنهم يرون على ما ذكرناه، ويجعلون الكفر هو الإخلال بكل معرفة واجبة في أصل وقوع، ويلحقون الخلاف في الإمامة بالخلاف في النبوة في أنه كفر.

تقريب المعارف / أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧ هـ):

[[ص ١٧١]] ولا إيمان لمن جهلهم أو واحداً منهم.

[[ص ٣٦٨]] بيان كفر القوم ومناقشة الزيدية:

وإذا ثبت حدوث ما ذكرناه من القبائح الواقعة من الثلاثة في

وتسليم خلافهم، ودعوى كونه فسقاً ليس بكفر يصحُ غفرانه ابتداءً، أو ثبوته حصلت منهم، خروج من الإجماع. فيجب على مقتضى تسليم السائل عصيانهم الحكم بصحة فتيانا.

وأيضاً، فكلُّ من أوجب الرئاسة عقلاً وعصمة الرئيس قال فيهم بغياً، فلو كذلك كلُّ من أثبت النصَّ الجليَّ على أمير المؤمنين عليه السلام قال بذلك - ولذا كان برهان الرئاسة وصفتها والنصُّ الجليُّ واضحاً بما بيَّناه - ثبت خلافهم للواجب عليهم، وكونه كفراً مضوا عليه.

وأيضاً، فإذا كانت الإمامة بصفاتها من جملة المعارف العقلية والتكذيب بها كفر، وقد ثبت تخصُّصها بعد النبي صلى الله عليه وآله بأمر المؤمنين عليهم السلام بواضح الحجَّة، وتدنيهم بجحدها، وجب الحكم بكفرهم.

وأيضاً، ففرض الإمامة عامٌّ باتِّفاق، فإذا ثبت لأمر المؤمنين عليهم السلام بالكتاب والسنة ثبت كفرهم بجحدهم ما يعمُّ فرضه، كالصلاة والصوم.

إن قيل: هاتان الطريقتان مثبتتان على إنكارهم إمامة علي عليه السلام مستحيلين، فدلُّوا على ذلك.

قيل: ذلك معلوم من حالهم بأدنى تأمُّل ومتيقن من قصدهم، يوضِّحه: أنَّ الشيعة بأسرها تقطع عليه، ومن خالفها من شيعة المتقدمين يدينون بنفي إمامته، مضيفين هذه الفتيا إلى سلفهم، فارتفع لذلك اللبس في إنكار الإمامة عن استحلال.

/ [[ص ٤٠٣]] وأيضاً، فمعلوم من دين أمير المؤمنين عليهم السلام وذريته المعصومين عليهم السلام وشيعتهم الصالحين القطع على كفر القوم وموتهم عليه وخلودهم به في النار، وفتياهم بذلك خلفاً عن سلف، وانقراض الأعصار بإطباق الذرية في النسب والشيعة في المذهب عليه، والفتيا حجَّة - لاستنادها في كلِّ عصر إلى حجَّة معصوم - لو ثبتت في عصر واحد لكفت، فكيف بها متناصرة في الأعصار المتوالية؟

إن قيل: ومن أيِّ وجه علمتم ذلك من حال من ذكرتموه؟ أبينوا عنه لنعلم صحة هذه الإضافة من فسادها.

قيل: أمَّا تدني أمير المؤمنين والأئمة من ذريته (صلوات الله عليهم) بذلك فمن وجوه:

أحدها: تأمُّل حالهم، وما حُفِظَ عنهم بحضرة الوليِّ والعدوِّ

فإذا فقدنا النصَّ فيهم بذلك ووضح البرهان بكفرهم وموتهم عليه، علمنا أنَّ الاعتقاد الماضي منهم كان جهلاً، وإنَّ أظهرها إيماناً أو تقليداً أو علماً لغير وجهه لا يستحقُّ بهما المعتقد ثواباً، لوقوف استحقاقه على العلم المقصود به ووجهه الذي له وجب، ووجوب القطع على كفر من كان كذلك حسب ما اقتضاه البرهان.

فأمَّا تعظيم النبي صلى الله عليه وآله، فغير مسلم، لفقد دليله وتعدُّ إثباته، إذ كان التقريب والإيناس والمظاهرة لا يدلُّ على تعظيم لصاحبه، لحصول ذلك أجمع مع من تجب البراءة منه لكفره.

على أنَّ المتقرَّر من شرعه عليه السلام تعظيم مظهر الإسلام والمطيع فيه، مشروطاً بكون ما أوجبه واقعاً لوجهه باتِّفاق العلماء، فلو سلَّم تعظيمه عليه السلام للقوم لكان جارياً فيه على الوجه الذي شرعه من الاشتراط.

فإذا وضح برهان كفرهم في حياته عليه السلام بما بيَّناه، لم ينفعهم تعظيمه (عليه) / [[ص ٣٧٠]] (السلام) شيئاً، كما لا ينفع تعظيم المسلمين من علموه مظاهراً بالعبادة والاجتهاد وهو منافق أو مقلِّد أو عالم لغير الوجه الذي تعلَّق التكليف به.

* * *

[[ص ٤٠١]] [ردُّ من قال بأنَّ ما عمله القوم لا يوجب

الكفر]:

إن قيل: فهب سلَّم لكم خلاف المتقدمين على أمير المؤمنين عليهم السلام وأتباعهم، ومحاربتهم لله ورسوله بتقدُّمهم وحرَبهم، من أين لكم أنَّ ذلك الخلاف كفر مضوا مصرِّين عليه؟ وما أنكرتم أن يكون فسقاً يجوز العفو عنه أو حصول التوبة منه؟ وذلك يمنع من فتياكم فيهم بالضلال والخلود في النار على أصولكم في ...

قيل: إنَّ المتقدمين على أمير المؤمنين عليهم السلام وأعيان أتباعهم، كسعد وسعيد وخالد وأبي عبيدة وعبد الرحمن وسالم والمغيرة، فالأمة فيهم رجلا:

/ [[ص ٤٠٢]] إمَّا قائل بليانهم وموتهم على طاعة الله وطاعة رسوله عليه السلام.

أو قائل بخلافهم لله تعالى ورسوله عليه السلام.

وكلُّ من قال بالثاني قال: إنَّ ذلك الخلاف كفر ماتوا عليه واستحقُّوا به الخلود في النار.

وصية مات ميتة جاهلية»، وهذا تفاوت لا يجوز عليه، لأن الجاهل بالإمام يُخرج عن الإيمان، ومن صحَّ عقيدته وحسنت أعماله وأخطأ في ترك الوصية لا يخرج بذلك عن الإيمان، فما الكلام في ذلك إذا اتفقت العبارتان واختلفتا في المعنى؟

الجواب: الجاهل بالإمام كفر، وقد استفسروا عنه فقالوا هو ميتة كفر و ضلال.

وأما ترك الوصية فالمراد به الموت على عبادة الجاهلية من غير وصية، لا أن فاعل ذلك يكون كافراً.

ويحتمل أن يكون المراد: من ترك الوصية رغبةً عنها وأنها ليست مسنونة ولا مرغّباً فيها، فإن من كان كذلك فإنه يكون كافراً لأنه ينكر ما هو معلوم / [[ص ٣١٨]] من شرعه ﷺ مع ما نطق به القرآن في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ﴾ [البقرة: ١٨٠].

* * *

الألفين/ العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ٢٣]] البحث الثاني: الإمامة لطف عامٌّ والنبوة لطف خاصٌّ، لإمكان خلوّ الزمان من نبيٍّ حيٍّ بخلاف الإمام لما سيأتي، وإنكار اللطف العامُّ شرٌّ من إنكار اللطف الخاصِّ، وإلى هذا أشار الصادق عليه السلام بقوله عن منكر الإمامة أصلاً ورأساً: «وهو شرُّهم».

* * *

الإيضاح والتبيين/ ابن العناتقي (ق ٨هـ):

[[ص ٤٢٤]] قال: (مسألة: قوله: الجاحد لواحدٍ منهم غير مؤمن).

/ [[ص ٤٢٥]] أقول: نُقِلَ عنهم عليه السلام نقلاً متواتراً أن من أنكر واحداً من الأحياء فقد أنكر الأموات، وقولهم حجةٌ لما تبين من وجوب عصمتهم، وكذا نُقِلَ عن النبيِّ متواتراً أيضاً، فأقلُّ درجات من أنكرهم أو أنكر واحداً منهم أنه غير مؤمن، وعند بعض أصحابنا أنه يكون كافراً، لأنه منكر النصِّ، ومنكره كافر.

* * *

اللوامع الإلهية/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ٣٢٥]] ومن جحد واحداً منهم لم يكن مؤمناً بالله تعالى، لقوله ﷺ: «يا عليُّ، أنت والأئمة من بعدك، من أنكر واحداً منكم فقد أنكرني».

* * *

من الإزراء على القطع المقوم بصلاتهم، كما يُعلم بدين الشافعي ومالك وأبي حنيفة ومن تبعهم بولاية القوم.

ومنها: تواتر شيعتهم عنهم وذرايعهم بذلك، وتقربهم إلى الله تعالى وإليهم به مع اختصاصهم بهم وتوليهم وقبول ما يحملونه من حقوق الأموال، وتعظيمهم مع هذه الحال، ولو كان دينهم عليه بخلاف ما يظهر من ذريتهم وشيعتهم ويدينون به لأنكروا عليهم وبرئوا منهم، وفي فقد ذلك دليل على موافقتهم لهم فيه.

فأما طريق تدبُّن الشيعة والذرية بذلك، فالعلم الضروري من حالهم اتخاذهم شعاراً على حال الأمن والخوف.

وأما من عدا من ذكرنا من الصحابة، فعلى ضروب:

منها: ضرب مقطوع على إيمانهم: كسلمان، وعمّار، وأبي ذرٍّ، ومقداد، وحذيفة، وخزيمة، وعبد الله بن مسعود، وأبي بن كعب، وأبي سعيد الخدري، والعبّاس وولده، وبريدة الأسلمي، في أمثال هؤلاء من شيعة أمير المؤمنين عليه السلام، العارفين / [[ص ٤٠٤]] بإمامته، المختصين بولايته، المسكين لإمساكه.

وضرب معلوم إيمانهم على جهة الجملة، لم يتعيّنوا بعين من ذكرناه، ولم يتبعوا الظالمين أتباع من نذكره.

وضرب كفار غير متعيّن بعين من قدمناه، وهم الذين يدينون بجحد الإمامة أمير المؤمنين عليه السلام، وهم رجлан: منافق يظهر الإسلام ويبطن الكفر، ومعتقد لظاهر الإسلام عن تقليد بغير حجة أو حجة واقعة غير موقعها يدين بجعله بإمامة المتقدمين.

وضرب فساق حملهم حبُّ الدنيا وإيثار الرئاسة وإرادة الحظوة عند الرؤساء على الترشح لهذا الأمر، أو أتباع المتغلبين رغبةً عندهم، مع ثبوت إيمانهم عند الله تعالى وسوابقه إلى دينه، وعلمهم بإمامة أمير المؤمنين عليه السلام، ودينهم بفرضها وضلال منكرها، فهم الجمهور الأكبر والسواد الأعظم.

* * *

الرسائل (المسائل الخائريات)/ الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ٣١٧]] الجواب: الجاهل بالإمام كفر، وقد استفسروا عنه فقالوا هو ميتة كفر و ضلال.

* * *

الرسائل (رسالة في الاعتقادات)/ الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ٣١٧]] مسألة: عن قول النبيِّ ﷺ: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية»، وقوله ﷺ: «من مات بلا

فإن كان ترك أبي بكر الناس بلا خليفة عصياناً لله فلقد تركهم
[النبي ﷺ بلا خليفة] فطعنكم على رسول الله إذا قلتم وادّعيتم
أنه توفاه الله تعالى وترك أمته بلا خليفة.

ثم زعمتم أن من زنى أو سرق أو قتل النفس التي حرم الله أو
أتى كل كبيرة نهى الله عنها أنه لا يكفر ولا يخرج عن الملة ولا
يقال له: عصى الله ورسوله وإنما أتى ذنباً، ثم رويتم عن علمائكم
أن من عصى خليفته فقد كفر، ويحكم اعقلوا ما تقولون وما
تتكلمون فوالله ما شنّع الملحدون في الإسلام أفبح من هذا، ولو
عقلتم ما تتكلمون به وعرفتم حكمه لأقمتهم أصحابكم على
التوبة فمن تاب ورجع قبلت توبته منه، ومن لجّ في طغيانه وبهتانه
عرض على السيف.

* * *

كمال الدين / الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ):

[ص ٣٩] ليس لأحد أن يختار الخليفة إلا الله ﷻ:

وقول الله ﷻ: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي
الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾، (جاعل) منون صفة الله التي وصف بها نفسه،
وميزانه قوله: ﴿إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ﴾ [ص: ٧١]، فنونه
ووصف به نفسه، فمن ادّعى أنه يختار الإمام وجب أن يخلق بشراً
من طين، فلمّا بطل هذا المعنى بطل الآخر إذ هما في حيز واحد.

ووجه آخر: وهو أن الملائكة في فضلهم وعصمتهم لم
يصلحوا لاختيار الإمام حتى تولى الله ذلك بنفسه دونهم، واحتج
به على عامة خلقه أنه لا سبيل لهم إلى اختياره لما لم يكن للملائكة
سبيل إليه مع صفائهم ووفائهم وعصمتهم ومدح الله إياهم في
آيات كثيرة، مثل قوله سبحانه: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ﴾ لا
يَسْفِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ ﴿٧﴾ [الأنبياء: ٢٦ و ٢٧]،
وكقوله ﷻ: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا
يُؤْمَرُونَ﴾ [التحریم: ٦].

/ [ص ٤٠] ثم إن الإنسان بما فيه من السفه والجهل كيف
وأنى يستتب له ذلك، فهذا والأحكام دون الإمامة مثل الصلاة
والزكاة والحج وغير ذلك لم يكمل الله ﷻ شيئاً من ذلك إلى خلقه،
فكيف وكل إليهم الأهمّ الجامع للأحكام كلها والحقائق بأسرها؟

* * *

[ص ٤٦] علم الله ﷻ آدم الأسماء كلها. والحكمة في ذلك
أيضاً أنه لا وصول إلى الأسماء ووجوه الاستعدادات إلا من طريق

شرح على الباب الحادي عشر (ج ٢) / الأحسائي (ق ١٠هـ):
[[ص ٧٨٩]] الأصل التاسع: وجوب اعتقاد أن من خالف
مذهب الإمامية من الفرق الإسلامية كلهم أهل الخطأ، لا يصدق
على أحد منهم اسم الإيمان ولا الإسلام الحقيقي؛ لأنهم تركوا أصلاً
من أصول الدين وهو اعتقاد إمامة الأئمة المنصوص على إمامتهم من
الله ومن رسوله، وخالفوه في الأقوال والأفعال، واتخذوا مذهباً
/ [[ص ٧٩٠]] غير مذهبهم بمجرد اجتهاداتهم المخالفة لأصول
الدين؛ لأن الإمامية أجمعوا على أن الإمامة هي الخامس من أصول
الدين وأنها ليست من الفروع كما زعمه مخالفوهم، وكل من أنكر
شيئاً من الأصول الدينية خرج عن مسمى الإيمان؛ لأن الإيمان
مركب من اعتقاد الأصول الخمسة، وإن من جهل شيئاً منها وأنكره
- سواء اعتقد خلافه أو لا - فهو ليس بمؤمن.

نعم! لا يخرج بذلك عن مسمى الإسلام الموجب لحقن الدم
وعصمة المال وطهارة العين، وعلى ذلك جميع الإمامية. واستندوا
في ذلك إلى قوله ﷻ: «أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا
إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَإِنِّي مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ، فَإِذَا قَالُوا حَقْنُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ
وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا، وَحَسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ». فلهذا اعتقدوا أن من
أنكر واحداً من الأئمة الاثني عشر المشار إليهم لم يكن مؤمناً؛ لما
دلّت عليه الأحاديث المتقدمة، لكنّه مسلم يُحكّم عليه في الدنيا
بأحكام المسلمين، وفي الآخرة كلهم هالكون؛ لأن الثواب
مشروط بالإيمان ولم يحصل بدون اعتقاد إمامة من ذكرناه بإجماع
الإمامية.

* * *

الاختيار:

الإيضاح / الفضل بن شاذان (ت ٢٦٠هـ):

[ص ١٨٩] وأجمعوا أن رسول الله ﷺ ترك الناس بلا
إمام ليختاروا لأنفسهم إماماً فاختاروا، ثم زعمتم أن أبا بكر لم
يرض أن يصنع ما صنع رسول الله ﷺ فجعلها لعمر، ثم زعمتم
أن عمر بن الخطاب لم يرض بما صنع رسول الله ﷺ ولا بما صنع
أبو بكر حتى جعلها في ستة.

ثم رويتم أن المسلمين قالوا لأبي بكر: ماذا تقول لرَبِّكَ إذا
قدمت [إليه] / [ص ١٩٠] وقد وليت علينا فظاً غليظاً يعنون
عمر؟ فقال لهم: أتحوفوني بربي؟! أقول له: خلّفت عليهم خير
أهلك، ثم قال: أفأترك [أمّة] محمّد كالنعل الخلق؟!!

قال صاحب الكتاب: (إنما قلنا: إنه لا بد من العقد حيث ثبت بما قدمناه أنه لا يصير إماماً بأن يصلح للإمامة فقط، فلا بد من أمر زائد، وقد ثبت عند كل من يقول بالاختيار أنه إذا حصل العقد من واحد برضا أربعة صار إماماً، واختلفوا فيما عدا ذلك، فلا بد فيما يصير به إماماً من دليل، فما قارنه الإجماع يجب أن يُحكّم به)، ثم عارض نفسه بالزيدية وأجاب عن الاعتراض بأنهم قائلون بالنص على بعض الوجوه، وأنه إنما اعتبر إجماع من يقول بالاختيار.

ثم قال: (فإن قيل: أليس في الناس من يقول: لا يصير إماماً إلا برضا الكافة من البلد الذي يظهر به؟ وهذه طريقة العامة، قيل له: ليس ذلك بمذهب يتحصّل فيذكر ويطن به فيها قدمناه من الإجماع، لأنهم ربّما اعتبروا العامة وإن خالفت الخاصّة في ذلك، وربّما قالوا بإمامة الفاسق المهتوك إذا غلب، وأحد ما يدل على ذلك ما ثبت من إجماع الصحابة في بيعة أبي بكر، لأنّه بايعه الواحد برضا أربعة على ما تقدّم ذكره...)، / [[ص ٢٠٨]] وعنى بذلك أن عمر بايعه برضا أبي عبيدة وسالم مولى أبي حذيفة وأسيد بن حضير الأنصاري وبشير بن سعد على ما ذكره في الفصل الذي قبل هذا، قال: (وقد علمنا بإجماعهم من بعد أنّه صار إماماً من أوّل ما عُقد له، وبالسبب الذي تقدّم، فلا بد من سمع ثابت عندهم يقتضي أنّه يصير إماماً بذلك، لأنّه لا يجوز وقد حصل له الإجماع فيه أن يُحمّل على التبخيت، ولا أن يقال: إن طريقه الاجتهاد، لأنّ المقادير الجارية هذا المجرى لا مجال للاجتهاد فيها، فلا بد من سمع، لكن لا يجب نقله، لأنّه استغني بالإجماع عنه، وسقط بذلك قول من يقول: إن ذلك إنّما اتّفق، ولو حضر في الحال من العدد ما يزيد على خمسة وينقص لعقدوا له، فإنّ الذي قدمناه من مقارنة الإجماع له يمنع من ذلك...).

يقال له: قد ادّعت الإجماع في موضع لا إجماع فيه، والخلاف فيه ظاهر، لأنّ كثيراً ممن يقول بالاختيار يذهب إلى أنّ الإمامة لا تتعدّد إلا برضا جميع الأمة وتسليمها، ولا يعتبرون في هذا عدداً مخصوصاً، والذاهب إلى ما ذكرناه من أهل الاختيار أكثر عدداً ممن يذهب فيه إلى العدد الذي اعتبره صاحب الكتاب، وليس توهينه لهذه المقالة وتضعيفه لأهلها بحجّة في مثل هذا الموضع، لأنّه ادّعى الإجماع، وإذا ثبت خلافه بطلت دعواه، سواء كان الخلاف من ضعيف أو قوي، عامي أو خاصي.

السماع، والعقل غير متوجّه إلى ذلك، لأنّه لو أبصر عاقل شخصاً من بعيد أو قريب لما توصل إلى استخراج اسمه ولا سبيل إليه إلا من طريق السماع، فجعل الله ﷻ العمدة في باب الخليفة السماع، ولمّا كان كذلك أبطل به باب الاختيار إذ الاختيار من طريق الآراء، وقضيّة الخليفة موضوعة على الأسماء والأسماء موضوعة على السماع، فصحّ به ومعه مذهبنا في الإمام أنّه يصحّ بالنص والإشارة، فأما باب الإشارة فمضمّر في قوله ﷻ: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾ [البقرة: ٣١]، فباب العرض مبني على الشخص والإشارة، وباب الاسم مبني على السمع، فصحّ معنى الإشارة والنص جميعاً.

* * *

جوابات المسائل الطرابلسية (خ) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ١٨٣]] المسألة الثانية: بماذا يستحيل قول أهل الاعتزال: إذا جاز أن يختار النبي ﷺ رجلاً فيخطئ في كثير من أفعاله فيعزله ولا يرجع... ولا عتب، فلم لا يجوز أن تختار الأمة الإمام ويكون الحكم فيه كذلك؟... وإلا كان إنكارها عليه وعزها له واستبدالها به مسقطاً للوم والعتب عنها.

الجواب - وبالله التوفيق - : أن الإمام ممن لا يجوز أن تختاره الأمة، لأن من صفته الواجبة له أن يكون معصوماً، وقد دللنا على ذلك في المسألة الأولى، والعصمة لا يصحّ من أهل الاختيار المعرفة بموضعها، ولا يُعلم من يختصّ بها إلا علام الغيوب جلّت عظمتها، فمن هذه الجهة فسد تكليف الأمة اختيار الإمام. وليس كذلك الأمير، لأنّه غير واجب أن يكون معصوماً، فجاز من النبي ﷺ أن يختاره على ظاهره ويعزله إذا جنى وعصى، وله أيضاً أن يعزله من غير زلّة ويستبدل به، وإنّما لم يجب عصمة الأمير كما وجبت عصمة الإمام لو لم يكن معصوماً لاحتاج إلى إمام يكون وراءه كما احتاجت الأمة إليه، وإذا كان لا إمام له ولا يد فوق يده ثبتت عصمته. وليس كذلك الأمير، لأنّه إذا لم يكن معصوماً فله إمام يُتّوّمه ويؤدّبّه ويأخذ على يده، وهو إمام الكل، فبان الفرق بين الأمرين.

* * *

الشافعي في الإمامة (ج ٣) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

/ [[ص ٢٠٧]] فصل: في الكلام على ما اعتمد عليه في عدد

العاقدين للإمامة:

وإدخالهم في جملة العدد الذي به انعقدت الإمامة أُسيد بن حُضير طريف، لأنَّ جميع من روى خبر السقيفة لم يروا أنَّ أُسيد بن حُضير سبق إلى بيعة أبي بكر قبل جماعة الأوس، وإنَّما بايع في جملتهم لَمَّا بايعوا بعد أن قال بعضهم لبعض: والله لأنَّ وليها الخرج عليكم مرَّة لا زالت لهم بذلك الفضيلة عليكم، على ما شرحناه في الخبر الذي اقتصدنا فيه قصَّة السقيفة على رواية الطبري، فإنَّ كان العقد لم يكمل إلاَّ بأُسيد بن حُضير فهو لم يبايع إلاَّ مع بني عمِّه وقومه، فيجب أن تكون بيعة جميعهم معتبرة ولا يُقتصر على أربعة، ومن تأمَّل خبر السقيفة وما روي من كَيْفِيَّة وقوع البيعة علم أنَّ من اعتبر في صحَّة إمامة أبي بكر أربعة مخصوصة متحكِّم مقترح لما لا يُشهد به في شيء من الروايات.

ويقال له في الفصل الثالث: إذا سلَّم لك أنَّ إمامته انعقدت ببيعة واحدٍ ورضى 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 المرعى في عقد الإمامة، أو أن يكون العدد / [[ص ٢١١]] المرعى داخلاً في جملته، وليس لك أن تقول: إنَّ الإجماع كما كشف لي من أنَّ العدد المطلوب لا يجوز أن يزيد على ما ذكرته كذلك لا يجوز أن ينقص عنه، وذلك أن بين الأمرين فرقا واضحا، وهو أن دلالة الإجماع تمنع من أن يكون العدد المطلوب زائداً على ما قارنه الإجماع وشهد له بالصحَّة، لأنَّه لو زاد عليه لخرج الإجماع من أن يكون حجَّة، وليس بمانع من أن يكون ناقصاً عنه، لأنَّه على هذا الوجه لا يخرج من أن يكون حجَّة، وهذا يجري مجرى تنفيذ الحاكم الحكم بشهادة أربعة في موضع يُعتبر فيه شهادة الاثنين، وتنفيذه بشهادة العشرة ما يُعتبر فيه شهادة الأربعة، وهذا واضح.

ثمَّ قال صاحب الكتاب: (ويدلُّ على ذلك ما ثبت من صنع عمر عند وفاته، لأنَّه جعله شورى بين ستَّة وتقدَّم إليهم بأنَّ يجتمعوا على واحد منهم، فصار ذلك موافقا لما قدَّمنا).

ثمَّ قال: (فإن قيل: أليس قد روي عن عمر أنَّه قال: إنَّ بايع ثلاثة وخالف اثنان فاقتلوا الاثنين؟ قيل له: إنَّ شيخنا أبا عليَّ قال: إنَّ هذا الخبر من أخبار الآحاد، ولا شيء يقتضي صحَّته، فلا يجوز أن يُطعن به في الإجماع الظاهر الذي قدَّمناه، قال: ولو صحَّ لقلنا: إنَّ الإمام يصير إماماً ببيعة ثلاثة، لكن ذلك لَمَّا لم يصحَّ لم يجب أن يقال به، وذكر - يعني أبا عليَّ - أنَّ الخبر يمكن أن يُحمَّل

فأمَّا قوله: (إنَّهم ربَّما اعتبروا إجماع العامَّة وإنَّ خالفت الخاصَّة فيه) فليس هذا قول من يعتبر إجماع جميع الأمَّة، لأنَّهم ربَّما اعتبروا إجماع الأمَّة / [[ص ٢٠٩]] وإنَّ خالفت الخاصَّة فيه، لأنَّهم إذا لم يجعلوا إجماع الخاصَّة إذا خالفتهم العامَّة إجماعاً فأولى أن لا يجعلوا إجماع العامَّة مع خلاف الخاصَّة حجَّة وإجماعاً، وليس جميع من يذهب إلى ما ذكرناه يُجوز إمامة الفاسق المهتوك، ومن ذهب منهم إلى ذلك فلسنا نعترض بقوله.

فأمَّا ما اعتمده من إجماع الصحابة على بيعة أبي بكر وصحَّتها، وأنَّها إنَّما انعقدت في الأصل بالعدد المخصوص الذي اعتبره، قلنا في ذلك كلام من وجوه: أوَّلها أنَّنا لا نسلِّم هذا الإجماع، لأنَّه ما كان قطُّ، ولا وقع. وثانيها أنَّ نسلِّمهم ثمَّ نبيِّن أنَّ لقائل أن يقول: إنَّ إمامته إنَّما صحَّت بالإجماع عليها لا بعقد نفر الذين ذكرهم. وثالثها أنَّ نتجاوز عن كلِّ ذلك ونقول: لِمَ إذا انعقدت إمامته بخمسة لم يجوز النقصان من هذا العدد؟ ونحن نتكلَّم على جميع ذلك.

أمَّا الوجه الأوَّل فالأولى أن تُؤخَّر الكلام فيه إلى الفصل الذي نعترض به كلامه في إمامة أبي بكر، لأنَّه اختصَّ بهذا الخلاف من حيث كان هذا الفصل كالفرع على صحَّة الاختيار وثبوته، والخلاف فيه جارٍ بين من يوافق على أصل الاختيار.

فأمَّا الفصل الثاني فالكلام فيه واضح، لأنَّ أبا بكر لَمَّا صَفَّق على يده بالبيعة من سبق إلى بيعته لم يبرح من مجلسه ذلك عند من يقول بصحَّة إمامته وثبوت اختياره حتَّى بايعه جميع أهل المدينة، فمنهم من حضر السقيفة وصدَّق على يده بالبيعة وهم جمهور الأنصار والمهاجرين، ومنهم من تأخَّر لعذر فلم يبايع بيده ورضي البيعة بقلبه وسلَّمها وأدعن بها كأمير المؤمنين عليه السلام عندهم ومن تأخَّر من بني هاشم معه اشتغالا / [[ص ٢١٠]] بتجهيز النبيِّ صلى الله عليه وآله وسلم، فمن أين له أنَّ إمامته انعقدت بأربعة دون أن يكون إنَّما انعقدت بالإجماع الذي لم يترأخ عن بيعة من بايعه ممَّن ذكره؟

وقوله: (إنَّهم أجمعوا على أنَّه صار إماماً من أوَّل ما عُقد له وبالسبب المتقدِّم) لا ينافي ما ذكرناه، لأنَّ رضا الكافيَّة وبيعة الجميع كان تالياً صفة من سبق إلى مبايعته ولم يكن بينها زمان والحال التي جرى فيها الخوض إلاَّ بالإجماع عليه عندهم، ولم تنفصل حال الإجماع من الكافيَّة عن حال مبايعة الأربعة بزمان يصحُّ أن يكون معتبراً، كما لم تنفصل بيعة عمر ثمَّ عن رضا الأربعة وتسليمهم بزمان يجوز أن يكون معتبراً.

ومعلوم أن من خالف بعد الرضا والدخول في البيعة على جهة شقِّ العصا أو طلب الفتنة يستحقُّ المحاربة والقتل على أيِّ عدد كان؟ فأبي معنيُّ لذكر اثنين في مقابلة أربعة وثلاثة في مقابلة ثلاثة؟ وليس هذا من التأويل الذي يحمل عليه تدبُّن ولا إنصاف. ثمَّ عارض صاحب الكتاب نفسه بعقد أبي بكر لعمر وأنه واحد عقد لواحد من غير اعتبار رضا خمسة، وأجاب عن ذلك بأنَّ رضا خمسة معتبر إذا لم يحصل من الإمام المتقدِّم عهد، ثمَّ استدللَّ على أنَّ بعهد الإمام ثبت الإمامة للثاني بفعل أبي بكر ونصَّه على عمر، وذكر أنه لم يثبت أنه فعل ذلك برضا المسلمين، بل قد صحَّ أنه قد كان فيهم من أنكر ذلك على ما روي عن طلحة أنه قال: ولَّيت علينا فظاً غليظاً، فجعل القاطع لقوله: ولَّيت أموركم خيركم في نفسي، فأضاف توليته إلى نفسه، فيجب أن يكون / [[ص ٢١٤]] ذلك هو الموجب لكونه إماماً، ولذلك لم يستأنف له بيعة بعد موت أبي بكر، ولو كان نصُّه عليه لا يكفي لوجب استئناف العقد له، وكان يجب أن يكون ما تقدَّم منه وجوده كعدمه إن لم يكن له أن ينصَّ على من يقوم بالأمر بعده نصّاً يزيل الشبهة، وذلك أنه كان يجب أن يكون نصُّه كلا نصِّ، وأن يكون نصُّه كنصِّ غيره في أنه كان يجب أن يكون الخلاف قائماً وأن يجوز العدول عنه، وحكى هذه الطريقة والاستدلال عن أبي هاشم.

ثمَّ قال: (ولهذه الطريقة أصل في السمعيات، وذلك لأنه جعل من له الحقُّ في حال الوفاة أولى بالتصرُّف وإن لم يتمَّ إلا بعد المات كما نقوله في الوصايا، فلمَّا كان للإمام هذا التصرُّف لم يمتنع أن يُجعل له ذلك، لكنَّه لمَّا كان لا يصحُّ إثبات إمامين صار عهده مستقرّاً بعد وفاته كما أن الوصية إنَّما تستقرُّ بعد الموت، فلولا أن الأمر كما قلناه لوجب إذا أوصى الناس بذلك ثمَّ مات أن لا يكون إماماً إلا باستئناف العقد، لأنَّ رضاهم والإمام الأوَّل في غير معتلِّ به من حيث لم يصير إماماً به بأنه لو صار إماماً به لكان في ذلك إثبات إمامين، فلولا أن لعهدته تأثيراً لكان اقتران الرضا به لا يوجب أن يصير إماماً بعده لعهدته...).

يقال له: هذه الدعوى التي عولت عليها في أن عقد الإمام يغني عن الرضا ويثبت به الإمامة ليس بمقنع، لأنَّ لمن خالفك في ذلك من أبي عليٍّ وغيره ممَّن حكيت عنه فيما تقدَّم أن الإمام لا يصير إماماً بعقد الأوَّل حتَّى يقترن إليه رضا جماعة أقلَّهم خمسة

على أنه أراد: إن امتنع اثنان بعد الرضا / [[ص ٢١٢]] وخالفوا على جهة شقِّ العصا وطلب الفتنة فاقتلوهما، لأنَّ القتل لا يُستحقُّ إلا على هذا الوجه...).

يقال له: من أعجب الأمور أنك صرت إلى ما هو دليل عليك في فساد ما اعتبرته في العدد المخصوص الذي راعيته في عقد الإمامة فجعلته دليلاً لك، ومن ذلك بأنَّ تخرج من قصَّة الشورى كفافاً لا لك ولا عليك، لأنَّ عمر لمَّا نصَّ على أهل الشورى لم يجعل العقد ثابتاً برضا خمسة لواحد حتَّى قال: إن خالف واحد الخمسة فاقتلوا الواحد، وإن خالف اثنان الأربعة اتَّفقوا على أحد فاقتلوا الاثنين، فجعل العقد ماضياً بأقلَّ من ستَّة، وهذا بخلاف ما اعتبرتموه، وادَّعيتم أن أمر السقيفة جرى عليه.

وليس قول أبي عليٍّ: إن الخبر من أخبار الآحاد بشيء، لأنَّ كلَّ من روى الشورى وأنَّ القوم كانوا ستَّة روى التفصيل الذي ذكرناه، فكيف صار الخبر من جهة الآحاد فيما ذكرناه ولم يصر من جهة الآحاد في أنهم كانوا ستَّة والطريق واحد؟ وقد روى الطبري في تاريخه أن عمر قال لأبي طلحة الأنصاري لمَّا يأس من نفسه: يا أبا طلحة، إن الله طال ما أعزَّ الإسلام بكم، فاختر خمسين رجلاً من الأنصار فاستحثَّ هؤلاء الرهط حتَّى يختاروا رجلاً منهم، وقال للمقداد بن الأسود: إذا وضعتُموني في حفرتي فاجمع هؤلاء الرهط في بيتٍ حتَّى يختاروا رجلاً منهم، وقال لصهيب: صلِّ بالناس ثلاثة أيَّام وادخل عليّاً وعثمان والزبير وسعداً وعبد الرحمن بن عوف وطلحة - إن قدم - وأحضر عبد الله بن عمر ولا شيء له من الأمر، وقم على رؤوسهم فإن اجتمع خمسة ورضوا رجلاً منهم وأبي واحد فاشدخ / [[ص ٢١٣]] رأسه بالسيف، وإن اتَّفقت أربعة فرضوا رجلاً منهم وأبي اثنان فاضرب رؤوسهما، فإن رضي ثلاثة منهم رجلاً وثلاثة رجلاً منهم فحكِّموا عبد الله بن عمر، فأبي 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 بأنَّ يعقدها واحد لغيره برضا أربعة، ولا شيء أدلَّ على بطلان قولهم واعتبار هذا العدد المخصوص من قصَّة الشورى.

فأمَّا تأويل أبي عليٍّ الأمر بالقتل على أن المراد به بعد الرضا والدخول في البيعة، فمن التأويل البعيد، لأنَّ لفظ الخبر لا يقتضي ذلك، وفحوى كلام الرجل لا يحتمله، وكيف يُحمَّل على ذلك

مع ذلك استئناف العقد بعد وفاته، وأن العهد بمجرده لا تأثير له لولا الرضا والتسليم، فلا معنى لتكراره لذلك.

ثم ذكر كلاماً في هذا المعنى لا طائل في تتبعه، وخرج منه إلى كلام في الاختيار نحن نسبق فيه ونذكر ما عندنا فيه عند كلامنا على فساد الاختيار بإذن الله ومشيئته.

* * *

الشافعي في الإمامة (ج ٤) / السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٥]] فصل: في تتبع كلامه على من طعن في الاختيار: قال الشريف المرتضى: اعلم أن كلامنا في وجوب النص، وأنه لا بد منه، ولا يقوم غيره في الإمامة مقامه تقدّم، وذلك كافٍ في فساد الاختيار، لأن كل شيء أوجب النص بعينه فهو مبطل للاختيار، فلا معنى لتكلف كلام مستقل في إفساد الاختيار.

واعلم أن الذي نعتمده في إفساد اختيار الإمام هو بيان صفاته التي لا دليل للمختارين عليها، ولا يمكن إصابتها بالنظر والاجتهاد، ويختصّ علّام الغيوب تعالى بالعلم بها، كالعصمة والفضل في الثواب والعلّم على جميع الأمة، لأنه لا شبهة في أن هذه الصفات لا تُستدرك بالاختيار، ولا يُوقَف عليها إلا بالنص، وهذا ممّا تقدّم شرحه وبيانه في هذا الكتاب، وبيّننا أيضاً أنه لا يمكن أن يقال بصحة الاختيار مع اعتبار هذه الصفات بأن يعلم الله تعالى أن المكلفين لا يتفق منهم إلا اختيار من هذه صفاته، وقلنا: إن ذلك تكليف قبيح من حيث كان مكلفاً لما لا دلالة عليه، ولا أمانة تميّز الواجب من غيره. وبيّننا أنه يلزم على ذلك جواز تكليفنا اختيار / [[ص ٦]] الأنبياء والشرايع بأن يعلم الله تعالى أن المختارين لا يتفق منهم إلا اختيار النبي دون غيره، ومن الشرائع المصلحة دون غيرها، وكيف يكون الاختيار كاشفاً لنا عن وجوب الفعل، وإنما يجب أن نختاره إذا علمنا وجوبه، فالاختيار تابع، فكيف نجعله متبوعاً؟ وكيف يتميّز الواجب من غيره، والقبيح من الحسن بعد الفعل؟ فإنما يجب أن يتميّز قبل الفعل ليكون الإقدام على ما يُعلم حسنه، ويؤمن قبحه، ولا معنى للإكثار في هذا الباب، فالشبهة فيه ضعيفة.

ولمّا تتبّعنا ما أورده صاحب الكتاب في هذا الفصل وجدناه قد جمع فيه وحشد القوي والضعيف، والبعيد والقريب، وما أورده أصحابنا على سبيل التحقيق وعلى سبيل التقريب، وقد بيّننا ما نعتمده في هذا الباب، ونصرناه فيما تقدّم من الكتاب بأدلته،

أن يقول: لم زعمت أن بيعه عمر إنّما ثبت بمجرد نصّ أبي بكر عليه؟ وألا كان ثبوتها / [[ص ٢١٥]] بما اقترن إلى ذلك من رضا الجماعة به؟ فإن قلت: لم يرض المسلمون بذلك لأنّ طلحة خالف، قيل: وأي معتبر بخلاف طلحة مع رضا كل من عدا طلحة وهم أكثر من خمسة وهو القدر المطلوب في باب الإمامة؟ فلو خالف مع طلحة أمثاله وأمثاله حتّى يسلم رضا خمسة لم يقدح ذلك في ثبوت الإمامة له وصحتها، على أن طلحة ما أقام على هذا الخلاف، بل رجع عنه وسلّم ورضي، وهل خلاف طلحة في هذا الباب بأكد من خلاف أمير المؤمنين عليه السلام وجماعة من بني هاشم والزيبر وخالد بن سعيد بن العاص وفلان وفلان الذين زعمتم أنّهم بعد إظهار الخلاف الذي صرّحوا بالمنازعة في نفس الإمامة وزادوا بذلك على طلحة؟ لأنّ طلحة لم يقل: إنّه لا يصلح للإمامة وإنني غير راضٍ به، وإنّا تألم من فظاظته حتّى قلمت في جميع من خالف هناك: إنّه رضي وسلّم وبايع وتابع، ولم يرجعوا من ذلك إلا إلى الإمساك وترك النكير الظاهر، فهل كان من طلحة بعد هذا القول نكير؟ وهل كان إلا متابعاً مسلماً؟

فأمّا تعلّقه بإضافة ولايته إلى نفسه فليس بشيء، لأنّ الإضافة تصحّ من حيث كان هو المبتدئ بها والمنبّه عليها، وإن كان إمضاؤها يقف على رضا الغير، وهذا كما يقال: إن عمر عقد الإمامة لأبي بكر من حيث سبق إلى بيعته وإن كان العقد لم يصحّ إلا بعد رضا غيره، وليس يجب أن تستأنف له بيعه بعد موت أبي بكر إن كان النصّ بنفسه لم يكن كافياً على ما ظنّ، لأنّه إذا أشار إليه في حياته ورضي القوم بذلك من حاله فهو عقد / [[ص ٢١٦]] مستقرّ يتأخّر إلى بعد الوفاة، ولا يجب أن تستأنف فيها بيعه ثانية، لأنّ الرضا الأوّل قد أغني عن ذلك. فأمّا قوله: (كان يجب أن يكون ما تقدّم من نصّه وجوده كعدمه)، فلا يجب إذا اقترن به الرضا والتسليم، ولو لم يقارنه الرضا لكان وجوده كعدمه.

فأمّا قوله: (إنّ لذلك أصلاً في السمعيّات)، وذكره الوصايا في هذا الباب فغير صحيح، لأنّ كثيراً من الحقوق يثبت التصرف فيها حال الحياة ولا يثبت بعد الوفاة كالحقوق في الفروج وما جرى مجراها، وإنما تكون العبرة التي ذكرها صحيحة في الأموال وما جرى مجراها، وليس التصرف في الإمامة من باب التصرف في الأموال، وقد بيّننا أنّهم إذا رضوا بعهد وعقد الإمامة بعده، لم يجز

فَرَقَ الْأُمَّةَ يَدْعِي هَذِهِ الصِّفَاتِ فَالِاخْتِيَارِ لَا يَتَمُّ، وَلَا بَدَّ مِنْ التَّجَاذِبِ فِيهِ وَالتَّغَالِبِ وَالاخْتِلَافِ وَوَقُوفِ عَقْدِ الْإِمَامَةِ، لِأَنَّهُمْ إِذَا قَالُوا عَلَى هَذَا الْوَجْهِ: إِنَّهُمْ إِنَّمَا يُؤْتُونَ مِنْ قَبْلِ نَفْسِهِمْ فِي فُوتِ الْإِمَامَةِ دُونَ مَكْلَفِهِمْ كَانَ هَذَا الْقَوْلُ صَحِيحًا، لِأَنَّ عَلَى الْحَقِّ دَلِيلًا يُمْكِنُ الْمَبْطَلُ إِصَابَتَهُ، وَالْمَصِيرُ إِلَى مُوجِبِهِ، وَبِتَقْصِيرِهِ يَضِلُّ عَنْهُ، وَلَيْسَ هَذَا فِيمَا تَقَدَّمَ، لِأَنَّهُ لَيْسَ عَلَى الْأَوَّلِيِّ مِنَ الْفَاضِلِ وَالْمَفْضُولِ دَلِيلٌ قَاطِعٌ يَصِلُ إِلَيْهِ النَّاطِرُ، وَيَضِلُّ عَنْهُ الْمَقْصَرُ بِالتَّفْرِيطِ، وَإِنَّمَا يَرْجِعُ فِي ذَلِكَ إِلَى الْأَمَارَاتِ وَجِهَاتِ الظُّنُونِ، وَقَدْ يَلْتَبَسُ وَيُخْفَى وَيُظْهِرُ، وَلَا لَوْمَ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ عَلَى أَحَدِ الْمُجْتَهِدِينَ، وَلَا تَقْصِيرٍ يُنْسَبُ إِلَيْهِ وَلَا تَفْرِيطٍ، فَكَيْفَ يُسَوَّى بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ؟

* * *

الكافي في الفقه / أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧ هـ):

[[ص ٨٩]] وإذا أوجب كون الرئيس بهذه الصفات، فلا بدَّ من تمييزه بإظهار المعجز على يديه، أو النصَّ على عينه بقول من قد عَلِمَ صدقه بالمعجز، من حيث علمنا تعدُّر العلم بمن هذه صفاته بشيء غير نصِّ عَلامِ الغيوب سبحانه بالمعجز، أو ما يستند إليه من نصِّ الصادق عليه سبحانه، فبطل لذلك مذهب القائمين بالاختيار والدعوة والميراث.

وَيُبْطَلُ هَذِهِ الْمَذَاهِبُ أَنَّ تَعَلُّقَ الْإِمَامَةِ بِالِاخْتِيَارِ يَقْتَضِي بَطْلَانَ الْإِمَامَةِ أَوْ وَجُودَ عِدَّةٍ أُمَّةٍ أَوْ فِسَادًا لَا يُتْلَافِي، مِنْ حَيْثُ كَانَ اتَّفَاقُ أَهْلِ الْإِخْتِيَارِ عَلَى اجْتِمَاعِ أَهْلِ الْأَقَالِيمِ فِي مَكَانٍ وَاحِدٍ وَاتَّفَاقِهِمْ عَلَى اخْتِيَارِ وَاحِدٍ كَالْمَتَعَدَّرِ، لِعَدَمِ الدَّاعِي إِلَيْهِ وَالبَاعِثِ عَلَيْهِ. وَوَقُوفِ الْإِخْتِيَارِ عَلَى أَهْلِ كُلِّ إِقْلِيمٍ يَقْتَضِي وَجُودَ عِدَّةٍ أُمَّةٍ، وَالإِجْمَاعِ بِخِلَافِ ذَلِكَ، وَفِسَادِ الْجَمِيعِ يُسَقِطُ الْإِمَامَةَ. وَثَبُوتُ إِمَامَةِ أَحَدٍ / [[ص ٩٠]] الْمُخْتَارِينَ إِثْبَاتٌ مَا لَا حِجَّةَ يَقْتَضِي صِحَّتَهُ، وَهُوَ مَعَ ذَلِكَ مُؤَدِّ إِلَى فِسَادٍ لَا يُتَوَهَّمُ صِلَاحَهُ، بِأَنَّ يَعْتَقِدُ أَهْلُ كُلِّ إِقْلِيمٍ أَنَّ الَّذِي اخْتَارُوهُ هُوَ أَحَقُّ بِالْإِمَامَةِ مِنْ كُلِّ مُخْتَارٍ، وَأَنَّهُ يَجِبُ عَلَى كُلِّ مَكْلَفٍ الْإِنْقِيَادَ لَهُ وَإِلَّا يَفْعَلُ فَهُوَ خَارِجٌ عَنِ الْوَاجِبِ يَجِبُ جِهَادُهُ، وَفِي هَذَا مِنَ الْفِسَادِ مَا لَا يُتْلَافِي، فَبَطْلُ كَوْنِ الْإِخْتِيَارِ طَرِيقًا إِلَى الْإِمَامَةِ.

وَبِمِثْلِ هَذَا بَعِينَهُ يَبْطُلُ كَوْنُ الدَّعْوَةِ طَرِيقًا إِلَى الْإِمَامَةِ دَعْوَى جَمَاعَةٍ مِنْ بَنِي فَاطِمَةَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ بِتَكَامُلِ لِهِنَّ الصِّفَاتِ فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ. فِيمَا الْقَوْلُ بِإِمَامَةِ الْكُلِّ أَوْ إِطْرَاحِ دَعْوَى الْكُلِّ مَعَ فِسَادِ

وَأوردنا الجواب عما يرد عليه، وما عدا ذلك فهو غير معتمد، ولا دالٌّ لما ذكره صاحب الكتاب وغيره، ومن أورد من أصحابنا فإنما قَرَّبَ بِإِيرَادِهِ، وَلَمْ يَرِدِ التَّحْقِيقُ، وَلَيْسَ ذَلِكَ بِعَيْبٍ، فَإِنَّهُ لَمْ يَعْرِ الْمَصْنُفُونَ مِنَ الْجَمْعِ بَيْنَ الْمُقَرَّبِ وَالْمُحَقَّقِ، وَصَاحِبُ الْكِتَابِ يَعْلَمُ أَنَّهُ لَمَّا تَبَعَهُ هُوَ أَدْلَةُ الْمُؤَحِّدِينَ عَلَى التَّوْحِيدِ فِي بَعْضِ كُتُبِهِ لَمْ يُصَحِّحْ مِنْهَا إِلَّا دَلِيلَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةَ، وَطَعَنَ عَلَى الْبَاقِي وَزَيَّفَهُ، فَإِنْ كَانَ عَلَى أَصْحَابِنَا عَيْبٌ بِأَنْ ذَكَرُوا فِي فِسَادِ الْإِخْتِيَارِ شَيْئًا لَا يَلْزَمُ عِنْدَ التَّحْقِيقِ وَالتَّفْتِيْشِ فَهَذَا الْعَيْبُ لِأَزْمِ لِحُصُومِهِمْ فِيهَا هُوَ أَعْظَمُ مِنْ بَابِ الْإِخْتِيَارِ وَأَفْحَمُ، وَهَذِهِ الْجُمْلَةُ / [[ص ٧]] تَغْنِي عَنْ غَيْرِهَا، وَجَمِيعٌ مَا أوردته فِي هَذَا الْفَصْلِ عَلَى طَوْلِهِ.

وَمَا يُمْكِنُ أَنْ يَعْتَمِدَ فِي فِسَادِ الْإِخْتِيَارِ خَارِجًا عَنِ الْجُمْلَةِ الَّتِي عَقَدْنَاهَا، أَنْ يَقَالَ: إِنَّ الْعَاقِدِينَ لِلْإِمَامَةِ يَجُوزُ أَنْ يَخْتَلِفُوا، فَيَرَى بَعْضُهُمْ أَنَّ الْحَالَ يَقْتَضِي أَنْ يَعْقِدَ فِيهَا لِلْفَاضِلِ، وَيَرَى آخَرُونَ أَنَّهَا تَقْتَضِي الْعَقْدَ لِلْمَفْضُولِ، وَهَذَا مِمَّا لَا يُمْكِنُ دَفْعُ جَوَازِهِ، لِأَنَّ الْجَاهِدَ يَجُوزُ أَنْ يَقَعَ فِيهِ الْإِخْتِلَافُ بِحَسَبِ الْأَمَارَاتِ الَّتِي تَظْهِرُ لِلْمُجْتَهِدِينَ، فَلَنْ يَخْلُو مِنْ حَالِهِمْ إِذَا قَدَّرْنَا هَذَا الْإِخْتِلَافَ مِنْ أُمُورٍ:

إِمَّا أَنْ يَقَالَ: أَنْ يَقِفُوا عَنِ الْعَقْدِ حَتَّى يَتَنَاطَرُوا وَيَتَفَقَّهُوا عَلَى كَلِمَةٍ وَاحِدَةٍ، وَهَذَا يُؤَدِّي إِلَى إِهْمَالِ الْأَمْرِ فِي الْإِمَامَةِ، لِأَنَّهُ غَيْرُ مَمْتَنِعٍ أَنْ يَمْتَدَّ الزَّمَانُ بِاخْتِلَافِهِمْ، بَلْ جَائِزٌ أَنْ يَبْقُوا مُخْتَلِفِينَ أَبَدًا، أَوْ يَقَالَ: يَجِبُ أَنْ يَعْقِدَ كُلُّ فَرِيقٍ لِمَنْ يَرَاهُ، وَهَذَا يُؤَدِّي إِلَى إِمَامِينَ مَعَ الْعِلْمِ بِفِسَادِهِ، أَوْ يَقَالَ: يَجِبُ الْمَصِيرُ إِلَى قَوْلٍ مِنْ يَرَى الْعَقْدَ لِلْفَاضِلِ لِأَنَّهُ أَوْلَى، وَيَحْرَمُ عَلَى الْبَاقِينَ الْمَخَالَفَةَ، وَهَذَا فَاسِدٌ، لِأَنَّهُ إِلْزَامٌ لِلْمُجْتَهِدِ أَنْ يَتْرَكَ اجْتِهَادَهُ إِلَى اجْتِهَادِ مَنْ يَجْرِي مَجْرَاهُ، فَكَيْفَ يَكُونُ الْعَقْدُ لِلْفَاضِلِ أَوْلَى عَلَى كُلِّ حَالٍ، وَبَعْضٌ مِنْ لَا يَتَمُّ الْعَقْدُ إِلَّا بِهِ يَرَى أَنَّ وِلَايَتَهُ مَفْسُودَةٌ وَوِلَايَةُ غَيْرِهِ مُصْلِحَةٌ، وَإِنَّمَا فَرَضْنَا أَنْ يَكُونَ هَذَا الْإِخْتِلَافُ بَيْنَ الْعَدَدِ الَّذِي لَا يَتَمُّ عِنْدَ مُخَالَفَتِنَا عَقْدَ الْإِمَامَةِ إِلَّا بِهِ حَتَّى لَا يَقُولُوا: مَتَى عَقِدَ وَاحِدٌ لغيره بَرَضِي أَرْبَعَةٌ فَهُوَ إِمَامٌ، [سِوَا] كَانَ فَاضِلًا أَوْ مَفْضُولًا، وَلَا يَلْتَفِتُ إِلَى مَنْ يَعْتَقِدُ مِنْ بَاقِي الْأُمَّةِ أَنَّ الْعَقْدَ لغيره أَوْلَى، لِأَنَّا إِذَا فَرَضْنَا الْإِخْتِلَافَ بَيْنَ هَذَا الْعَدَدِ الْمَخْصُوصِ لَمْ يَسْتَقِمْ هَذَا الْإِنْفِصَالُ، وَلَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَقُولَ: إِنَّ وَقُوفَ أَمْرِ الْإِمَامَةِ عِنْدَ هَذَا الْأَمْرِ الْمُقَدَّرِ إِنَّمَا أَتُوا فِيهِ مِنْ قَبْلِ أَنْفُسِهِمْ، كَمَا يَقُولُونَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ: إِنَّ الْإِخْتِيَارَ إِذَا كَانَ لِأَهْلِ الْحَقِّ / [[ص ٨]] وَكَانَ كُلُّ فَرِيقٍ مِنْ

مؤيس بن عمران، قيل لهم: ولم لا يجوز أن يكلف الله المعارف ولا ينصب عليها أدلة إذا علم أنه يتفق لهم المعرفة به وبصفاته؟
/ [[ص ٥٣٦]] ويلزم تجويز تكليف الإخبار عمّا يستقبل -
وإن لم يتعلّق بالشرائع - ويؤمر بالصدق فيها، ولا فرق بين
الجميع في ذلك.

ومن ارتكب جميع ذلك علم فساد قوله؛ لأنّ المعلوم ضرورة
قبح تكليف أحدنا لغيره بأنّ يُخبر عمّا غاب عنه، ولا دليل له ولا
أمرة عليه. ومتى أمره بالصدق في ذلك كان قبيحاً منه، وإن
غلب في ظنه أنه يتفق له الصدق في جميع ذلك.

واعلم أنه ﷺ أجاز في الذريعة تكليف الشرائع واختيار
الأنبياء وغير ذلك إذا علم الله تعالى ذلك من حالهم، بعد أن
يُعلمهم على لسان نبيّ متقدّم أنّهم يصيبون في ذلك.

وفرق بين القليل في ذلك والكثير لما يرجع إلى العادة؛ لأنّه لا
يتمتع أن يتفق لواحد أن يصدق في خبر اتّفاقاً، ولا يجوز منه ذلك
في أخبار كثيرة، وبني على ذلك الشرائع وغيرها.

والأقوى عندي أنّه لا فرق بين قليل ذلك وكثيره؛ لأنّ الشرع
إذا كان تابعاً للمصالح لا يتمتع أن يُجوز أن يعلم الله تعالى من
حالهم أنّهم لا يختارون إلّا ما هو مصلحة لهم، قليلاً كان أو كثيراً.
فإنّ أجزنا ذلك في القليل أجزنا في الكثير، وإنّ امتنعنا في الكثير
يجب أن يتمتع في القليل؛ لفقد الدليل على ذلك، فالكُلّ فيه سواء.
وأما الفرق بين الإخبار عن مخبر واحد ومخبرات كثيرة لا
يتعلّق بالشرع، فإنّ في القليل يجوز أن يصدق وفي الكثير لا يجوز،
لما يرجع إلى العادة واختلاف الدواعي.

فعلى ما ذكره، فإن قيل: لو نصّ الله تعالى على صفة، وقال: من
كان عليها فاعلموا أنّه معصوم، يجوز أن يكلف الاختيار لمن تلك
صفته.

قلنا: يجوز ذلك إذا كان هناك طريق إلى معرفة تلك الصفة؛ لأنّ
هذا نصّ على الجملة؛ لأنّ النصّ على الصفة يجري مجرى النصّ على
العين. ولأجل هذا نصّ الله تعالى في الشرعيّات على صفات الأفعال
دون أعيان الأفعال، وكان ذلك جائزاً؛ لأنّ العلة تنزاح به.

فعلى هذا لو كلف الله تعالى الأمة أن يختاروا مَنْ ظاهره
العدالة، ثم يقول لهم: إنّ مَنْ كان كذلك يكون معصوماً،
والأمارات على العدالة منصوبةٌ موجودةٌ بالعادة، فإنّ ذلك جائز،
كما جاز / [[ص ٥٣٧]] تكليفنا بتنفيذ الحكم عند شهادة من كان

الأميرين، أو القول بإمامة مدّع دون مدّع مع عدم الدلالة المميّزة
له من غيره، ظاهر الفساد، وهو مقتض لما بيّناه من اعتقاد أهل كلّ
إقليم صحّة إمامة من يليهم دون من عداه مع ما في ذلك من
الفساد الذي لا يُتوهّم صلاحه.

ويُبطل الدعوة أيضاً كون الإمامة موقوفةً على مجرد الدعوى
العريّة من برهان، ومعلوم فساد هذا بأوائل العقول.

ولأنّ مثبت هذا المذهب لا يُسندُه إلى دليل عقلي ولا سمعي،
ولا شبهة في فساد ما لا دليل عليه.

وأما الميراث فعريٌّ من حجّة على كونه طريقاً إلى الإمامة
عقلية ولا سمعية، ولأنّه يقتضي اشتراك النساء والرجال والعقلاء
والأطفال والعدول والمُسّاق في الإمامة كاشتراكهم في الإرث،
والإجماع بخلاف ذلك.

وإذا بطلت الطُّرق المدّعاة عدا النصّ والمعجز، ثبت تخصيص
معرفة الإمام بها.

ولأنّ القول بأنّ الدعوة أو الميراث طريق إلى الإمامة، حادث
بعد انقراض زمن / [[ص ٩١]] الصحابة والتابعين وأزمان
بعدها خالية منه، ولا شبهة في فساد ما هذه حاله من المذاهب.

وأيضاً وكلّ من قطع بوجوب ما بيّناه من الصفات للإمام،
قطع بفساد الاختيار والدعوة والميراث، وإذا كانت الصفات
المعتبرة ثابتة بالبرهان لحقت هذه الفتيا بها في الصحّة، إذ كان
الفرق بينها خروجاً عن مقتضى الأدلّة، وخارقاً للإجماع.

* * *

تمهيد الأصول/ الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ٥٣٥]] فإن قيل: هلّا جاز أن تختار الأمة، إذا علم الله
تعالى أنّه لا يقع اختيار الأمة إلّا على المعصوم، فيحسن تكليفهم
ذلك؟

قلنا: لا معتبر بالعلم في ذلك؛ لأنّ علمه تعالى بأنّهم لا
يختارون إلّا المعصوم لا يكفي في حسن هذا التكليف؛ لأنّه إذا لم
يكن لهم طريق إلى الفرق بين المعصوم وغيره فمتى كلفوا اختيار
معصوم كان فيه تكليف ما لا يُطاق، وذلك قبيح. وتكليف ما لا
دليل عليه هو تكليف ما لا يُطاق.

ويلزم على ذلك تجويز اختيار الأنبياء والشرائع والإخبار عمّا
كان ويكون من الغائبات، إذا علم أنّ بعض المكلفين يتفق فيه
الإصابة في جميع ذلك. فإنّ ارتكبوا جواز ذلك، كما ارتكب

/ [[ص ٢٧٧]] ثم يقال لمن أجاز ما تضمّنه السؤال: لِمَ لا يجوز تكليف اختيار الشرائع والأنبياء، والإخبار عمّا كان ويكون من الغائبات إذا عَلِمَ أَنَّ من كُلف ذلك يتفق له من الشرائع ما فيه المصلحة، وفي الأنبياء من تجب بعثته، وفي الأخبار الصدق منها دون الكذب؟ ولا فرق بين من أجاز اختيار المعصوم وبين من أجاز جميع ما ذكرناه.

فإن ارتكبوا جواز ذلك كما ارتكب موسى بن عمران وأصحابه قيل لهم: ولِمَ لا يجوز أن يُكَلَّفَ الله تعالى المعارف، ولا ينصب عليها أدلة إذا كان المعلوم من أحوال المكلفين أَنَّهُ يتفق لهم المعرفة بالله وبصفاته؟ وهذا ممّا لا يرتكبه عاقل. ويلزم أيضاً جواز تكليف الاختيار عن الأمور المستقبلية فيما لا يتعلّق بالشرائع وتكليف الصدق فيها، لأنّ الكلّ بمنزلة واحدة، وقد امتنع من ارتكابه موسى بن عمران.

ولا يمكنه أن يفصل بين الأمرين بأمر يظهر للعقلاء حسن ذلك، وإن ارتكب ذلك ظهر قبح ما ارتكبه للعقلاء، لأنّ من المعلوم المتقرّر في العقول قبح تكليف أحدنا غيره بالإخبار عمّا يفعله المكلف مستسرّاً به، وعن مبلغ أمواله التي لا طريق لمن كلفه الإخبار عنها إلى العلم بمبلغها. وليس يخرج هذا التكليف من القبح عليه ظنّ المكلف بأنّ المكلف يصيب اتفاقاً، أو علمه بذلك لو قدرنا حصوله من نبيّ صادق، وإذا قبح هذا التكليف وظهر سفه مكلفه لكلّ عاقل ولم تكن العلة في قبحه إلاّ فقد الدليل وجب قبح كلّ نظير له من التكليف.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يُكَلَّفَ الله تعالى اختيار من ظاهره العدالة ويقول: إذا اخترتم من هذه صفته فاعلموا أَنَّهُ معصوم، فإنّي قد علمت أَنَّهُ لا يكون إلاّ كذلك؟ فيحسن تكليفه، لأنّ تكليف لما عليه الأمارات، ونظنّ عندها عدالته، / [[ص ٢٧٨]] ثم نعلم عنه الاختيار أَنَّهُ معصوم، ولا يحتاج أَنَّهُ ينصّ على أعيان الأئمة المعصومين، كما أَنَّهُ كلفنا اختيار العدول في الشهادات بالأمارات المنصوبة على ذلك، وأوجبت علينا تنفيذ الحكم عند شهادتهم، فتكون العدالة مظنونة، ووجوب الحكم عندها معلوماً، فكذا يكون اختيار من ظاهره العدالة واجباً في الظاهر والعصمة تكون لما تقدّم من القبول. وفي ذلك الاستغناء من النصّ والمعجز.

قيل: إذا حُقِّق السؤال هذا الضرب من التحقيق فنحن

عدلاً، ويكون تنفيذ الحكم معلوماً، وإن كانت العدالة مظنونةً. فكذا يكون معصوماً معلوماً إذا اخترنا مَنْ ظاهره العدالة، فإذا علمنا عصمته كانت العدالة أيضاً معلومةً، وذلك لا ينافي قولنا بالنصّ أو المعجز.

ويمكن أن يُرتّب هذا الدليل في اعتبار كثرة الثواب وكونه أفضل عند الله فيه، بأنّ يقال: ذلك لا يمكن معرفته إلاّ بالنصّ والمعجز، فوجب أحدهما.

ويمكن أن نعرف أيضاً أعيان الأئمة - إذا كانت الأحوال على ما كانت عليه الآن - بضرب من القسمة، بأن نقول: إذا ثبت وجوب الإمامة، والأئمة في ذلك بين أقوال ثلاثة، فإذا أفسدنا القسمين منها علمنا صحّة القسم الثالث وأَنَّهُ الإمام، على ما نعتبه في أمير المؤمنين (عليه وآله السلام)، على ما سُنِّيَته. ولا يحتاج في هذا الموضع إلى نصّ ولا معجز.

غير أن هذا يمكن أن يقال عليه: قول من قال بإمامة من ثبتت إمامته لا بدّ أن يستند إلى دليل؛ لأنّ لا يجوز أن يكون صحيحاً بالتخمين أو الاتفاق. وإذا كان لا بدّ أن يكون صادقاً عن دليل فهو إمّا أن يكون نصّاً أو معجزاً، فقد عاد الأمر إلى ما قلناه.

فإن قيل: كيف تدعون بطلان الاختيار، والصحابة لِمَا اختلفوا في الإمامة لم يختلفوا في نفس الاختيار، وإن اختلفوا في عين المختارين؟

قلنا: لا نُسلم ذلك، بل تُبيّن أنّهم اختلفوا في نفس الاختيار أيضاً فيما بعد. ولو سلّمنا ذلك لكان إنكارهم عين المختارين يحتمل أن يكون إنكاراً لنفس الاختيار أيضاً ويحتمل أن يكون لغيره، وإذا احتتمل الأمرين بطل ما قالوه.

* * *

تلخيص الشافي (ج ١) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):

/ [[ص ٢٧٦]] فإن قيل: ولِمَ لا يجوز مع ثبوت عصمته التي ادّعيتموها تكليف الاختيار؟ بأن يعلم الله تعالى أنّ المختارين للإمام لا يتفق لهم إلاّ اختيار المعصوم، فيحسن تكليفهم الاختيار مع العلم بما ذكرناه من حالهم.

قيل: ليس ما ذكرتموه بمخرج لهذا التكليف من القبح، لأنّ لا معتبر بالعلم في هذا الباب، لأنّ علم الله تعالى من حال المكلف أَنَّهُ لا يتفق له إلاّ اختيار المعصوم ليس بدلالة على عين المعصوم. فقد آل إلى أَنَّهُ تكليف ما لا دليل عليه. وقبح ذلك ظاهر.

والاختلاف ووقوف عقد الإمامة، لأنهم إذا قالوا على هذا الوجه: إنهم إنما يؤتون في فوت الإمامة من قبل نفوسهم دون مكلفهم كان هذا القول صحيحاً، لأنَّ على الحقِّ دليلاً يمكن المبطل إصابته والمصير إلى موجب، وبتقصيره يضلُّ عنه. وليس هذا فيما تقدّم، لأنَّه ليس على الأولى من الفاضل والمفضول دليل قاطع يصير إليه الناظر ويضلُّ عنه المقصّر بالتفريط، وإنما يرجع في ذلك إلى الأمارات وجهات الظنون، وقد يلتبس ويخفى ويظهر ولا لوم في هذا الموضع على أحد المجتهدين. ولا تقصير يُنسب إليه ولا تفريط، فكيف يُسوَّى بين الأمرين؟

* * *

غنية النزوع (ج ٢) / ابن زهرة الحلبي (ت ٥٨٥هـ):

[[ص ١٥٩]] وإذا تقرّرت هذه الجملة، فلا طريق إلى معرفة عين الإمام إلا معجز يظهر على يده أو نصٌّ صادق بالإمامة عليه، لأنَّ العصمة إذا وجبت وكان لا سبيل للخلق إلى العلم بمن هو عليها، لم يكن بدّاً ذكرناه.

وتجري العصمة في وجوب النصِّ على من عليها، مجرى ما لنا فيه مصلحة في الشرعيّات في أنّه لا بدّ من نصِّ عليه، وكذلك القول فيما عدا العصمة من هذه الصفات، وإذا ثبت وجوب النصِّ بطل القول بالاختيار والدعوة والميراث.

* * *

[[ص ١٩٠]] وحجّتهم العظمى في إمامتهم ادعاء اختيار الصحابة لهم، والإجماع منهم على ذلك، قالوا: وقد ثبت أنّهم لا يجمعون على خطأ. وهذا باطل من وجوه:

أحدهما: أنّا لا نُسلم أنّ الاختيار طريق إلى معرفة عين الإمام، لأنّنا قد بينّا أنّه يجب كونه على صفات، لا سبيل لأحد إلى العلم بمن هو عليها من العصمة / [[ص ١٩١]] وغيرها.

وثانيها: أنّ صحّة الاختيار عندهم تفتقر إلى ثبوت النصِّ به وبصفة متولّية، من حيث كان فقد العلم بذلك يرفع الثقة بفعلهم، وليس هناك نصٌّ بما ذكرناه، لأنَّه لو كان لوجب شمول العلم به وارتفاع الخلاف فيه، لعموم البلوى به، وتوفّر الدواعي إليه، وقوّة البواعث عليه، لثبوت ولاية المختارين وانسباط أيديهم وكثرة أعوانهم، وفي فقد العلم به والحال هذه دليل على بطلانه.

وثالثها: أنّ صحّة الاختيار عندهم على ما تقضيه ظواهر الآيات والأخبار التي يعتمدون عليها في صحّة الإجماع، تقف

نُجُوْزه، ويكون ذلك أيضاً نصّاً على المعصوم، على طريق الجملة. وإنما يتفصّل لنا عينه إذا اخترنا من ظاهره العدالة، كما أنّ جهة القبلة تكون مظنونة عند بعض الأمارات، ووجوب التوجّه إليها يكون معلوماً. وذلك لا ينافي ما قدّمناه.

* * *

تلخيص الشافي (ج ٣) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ١٠١]] فأما إفساد الاختيار، فلنا فيه طريقتان:

إحدهما: أنّ نُبُيْن أنّ الإمام يجب أن يكون على صفات لا طريق للاختيار فيها من العصمة والفضل والعلم. وقد بينّا ذلك فيما مضى مستوفى.

والأخرى: أنّ نقول: إنّ العقادين يجوز أن يختلفوا، فيرى بعضهم أنّ الحال تقتضي أن يُعقد فيها للفاضل. ويرى آخرون: أنّها تقتضي العقد للمفضول. وهذا ممّا لا يمكن دفع جوازه، لأنَّ الاجتهاد يجوز أن يقع فيه الاختلاف بحسب الأمارات التي تظهر للمجتهدين. ولن يخلو حالهم إذا قدرنا هذا الاختلاف من أمور: (أ) ما يقال: يجب أن يتوقّفوا عن العقد حتّى يتناظروا ويتفقوا على كلمة واحدة. وهذا يؤدّي إلى إهمال أمر الإمامة، لأنَّه غير ممتنع أن يمتدّ الزمان باختلافهم، بل جائز أن يبقوا مختلفين أبداً. (أو) يقال: يجب أن يعقد كلُّ فريق لمن يراه. وهذا يؤدّي إلى إمامة إمامين، مع العلم بفساده. (أو) يقال: يجب المصير إلى قول من يرى العقد / [[ص ١٠٢]] للفاضل، لأنَّه أولى، ويحرم على الباقيين المخالفة. وهذا فاسد، لأنَّه إلزام للمجتهد أن يترك اجتهاده إلى اجتهاد من يجري مجراه. وكيف يكون العقد للفاضل أولى على كلّ حالٍ وبعض من لا يتمّ العقد إلاّ به يرى أنّ ولايته مفسدة وولاية غيره هي المصلحة؟

وإنّما فرضنا أنّ يكون هذا الاختلاف بين العدد الذي لا يتمّ عند مخالفتنا عقد الإمامة إلاّ به حتّى لا يقولوا: متى عقد واحد لغيره ويرضى أربعة، فهو إمام كان مفضولاً أم فاضلاً، ولا يُلْتَفَت إلى من يعتقد من باقي الأمة أنّ العقد لغيره أولى، لأنّنا إذا فرضنا الاختلاف بين هذا العدد المخصوص لم يستقم هذا الانفصال.

وليس لأحد أن يقول: إنّ ووقوف أمر الأمة عند هذا الأمر المقدّر إنّما أتوا فيه من قبل أنفسهم، كما يقولون إذا قيل لهم: إنّ الاختيار إذا كان لأهل الحقِّ، وكان كلُّ فرقة من فرق الأمة تدّعي هذه الصفة، فالاختيار لا يتمّ، فلا بدّ من التجاذب فيه والتغالب

منكم يقول: لو قد مات عمر بايعت فلاناً، فلا يغرترن امرؤ أن يقول: إننا كانت بيعة أبي بكر فلتة وتمت ألا وإنها قد كانت كذلك ولكن الله وقى شرها، إن الأنصار خالفوا و/ [ص ١٩٤]] اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة، وخالف عناء علي والزبير ومن معها، ثم قال - بعد كلام لا حاجة بنا إليه -: فمن بايع رجلاً على غير مشورة من المسلمين فلا يُبايع هو ولا الذي بايعه تغرة أن يُقتلا. وهذا اللفظ المتأخر فيه إشكال.

وفي غير صحيح البخاري من كتبهم: (كانت بيعة أبي بكر فلتة وقى الله شرها، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه)، والمعنى واحد. فأما عمر فمعلوم أن ولايته مستندة إلى نص أبي بكر عليه، وأنه كتب له الصحيفة بالعهد وأخذ الحاضرين بالرضا بها شاؤوا أم أبوا، من غير إعلام لهم بما فيها.

وأن طلحة وجماعة من المسلمين أنكروا عليه ذلك، وقال له طلحة: ماذا تقول لرَبِّك وقد وليت علينا الفظ الغليظ؟ قال: أبا الله تُخونني؟ إذا لقيته قلت: يا رب وليت عليهم خير أهلك. ومضى على رأيه فيه، ولم يلتفت إلى نكيرهم عليه.

وأما ولاية عثمان فكذلك، من حيث كانت الشورى مقصورة على رأي عمر / [ص ١٩٥]] وحده دون سائر العلماء، وعلى نفر من الأمة تحيّرهم دون غيرهم ممن إليه الاختبار. ومن حيث كانت موقوفة على رأي عبد الرحمن على ما بُيِّن. ومن حيث لم يرص بها أمير المؤمنين عليه السلام، ولا بايع عثمان عن اختيار، روى ذلك الطبري والبلاذري وغيرهما من شيوخ المخالفين.

وقد ذكروا أن أهل الشورى لمّا اجتمعوا للاختيار قال عبد الرحمن بن عوف: أيكم يهب سهمه في الإمامة ويختار؟ فلم يُجيبوه، فقال: أنا أهب سهمي في الإمامة على أن أختار من شئت، فأمسكوا، فقال: لا بدّ من أحد الأمرين، وعضد الحاضرون قوله، فأجاباه أهل الشورى إلى ذلك إلا علياً عليه السلام فإنه أمسك.

فقال له عبد الرحمن - والناس معه -: ما لك يا أبا الحسن؟ إمّا أن تُسقط حقك من الإمامة وتختار من شئت، أو ترضى بما رضي به أصحابك. فلم يجد بداً من الإجابة إلى إظهار الرضا، فاستظهر على عبد الرحمن بأخذ الميثاق عليه ليحكم بالكتاب والسنة ولا يتبع الهوى.

فبدأ بعلي عليه السلام، فقال: امدد يدك أبايعك على أن تسير فينا بسيرة أبي بكر / [ص ١٩٦]] وعمر، فقال علي عليه السلام: «أبايعك

على حضور جميع العلماء للنظر في احوال من يصلح للإمامة مع التأي في ذلك والتردد فيه والاستقرار، فإذا استقر رأيهم على واحد وسلّم لهم العامة ذلك ورضوا به، بايعوه، وهذا لم يحصل شيء منه لواحد ممن تقدّم على أمير المؤمنين عليه السلام.

أما الأوّل فمعلوم - لكل من وقف على السيرة، وسمع الأخبار - سبق الأنصار إلى السقيفة وترشيحهم سعداً للإمامة من غير مشاورة لمن عداهم من / [ص ١٩٢]] المهاجرين، وأن عومير بن ساعدة العجلاني لمّا شعر بذلك أعلم به عمر بن الخطاب، فمضى ومعه أبو بكر وأبو عبيدة والمغيرة بين شعبة وسالم مولى أبي حذيفة من غير مشاورة لبني هاشم ولا لغيرهم من المهاجرين.

فلما حضروا السقيفة وكاد الأمر يتم للأنصار غلبة لكثرتهم وقلة المهاجرين، ورأى ذلك بشير بن سعد قال - حسداً لابن عمه سعد بن عباد وكراهة أن يصير أميراً عليه -: ثواب نصركم معشر الأنصار وإيثارك بالديار والأموال على الله، وهذا الأمر لا يصلح إلا لقريش.

ثم تقدّم فبايع أبا بكر، وبايعه عمر وأبو عبيدة والمغيرة، وبايعته عشيرة بشير بن سعد علماً منها بما قصد له من فساد الأمر على سعد بن عباد، وامتنع سعد ومن كان في حيّزه من المبايعه.

وقال عمر: اقتلوا سعداً قتل الله سعداً، وقال الحباب بن المنذر: أنا جديها المحكك، وعديقتها المرجب، منّا أمير ومنكم أمير، يا معشر قریش إن أبيتم ردونا / [ص ١٩٣]] الحرب جذعة، وقال لبشير بن سعد: والله ما حملك على ما صنعت إلا الحسد لابن عمك، وطلب أنصاراً يمنع بهم عن بيعة أبي بكر، فلم يجد.

وخرج الزبير شاهراً سيفه وهو يقول: والله لا أبايع إلا علياً عليه السلام، فسقط لوجهه، وسقط السيف من يده، فأخذه عمر وضرب به الأرض حتى كسره، وقال سلمان بالفارسية: فعلتم وما فعلتم، وقال بالعربية: أما والله إن أخرجتموها عن أهل بيت نبيكم ليعظمنّ فيها الطلقاء وأبناء الطلقاء، إلى غير ذلك ممّا لا نُطوّل بذكره.

ولو لم يك إلا قول عمر: كانت بيعة أبي بكر فلتة وقى الله شرها لكفى في أنّها وقعت على غير ارتياء ومشورة.

روى البخاري في صحيحه عن عمر أنه قال: بلغني أن فلاناً

الرضا على ما زعموه، فإنَّ أمير المؤمنين عليه السلام لم يزل يتظلم ويتألم ويقول: «إني مغضوب وممنوع عن حقِّي، وما زلت مظلوماً منذ قبض رسول الله ﷺ»، ويختلف أقواله في / [[ص ١٩٨]] ذلك على حسب اختلاف الأوقات في الشدَّة واللين.

ولم ترزل ذرَّيته تتظلم له، وبنوه وشيعته ومحبُّوه إلى يومنا هذا، وكيف يُشكُّ في سخطه عليه السلام ويُعترِّ في رضاه بمبايعته في الظاهر مع حصول العلم بتأخُّره عن بيعة أبي بكر مدَّة أكثر ما روى في تحديدها سنَّة أشهر؟ روى ذلك البخاري في صحيحه عن عائشة. ولا يجوز أن يكون تأخُّره للرضا بالبيعة، لأنَّ الرضا يبعث على المسارعة والمبادرة لا على التأخُّر والمنافرة.

ولا يجوز أن يكون تأخُّره للنظر فيها ليعلم صحَّتها من فسادهما، لأنَّ مثله لا يجوز أن يخفى عليه في المدَّة الطويلة ما يظهر لغيره في المدَّة اليسيرة.

ولا يجوز أن يكون تأخُّره عنها لأنَّ القوم تركوا مشاورته واستبدُّوا بالأمر دونه، لأنَّ البيعة قد تمت عند المخالف بمن عقدها ووجب عليه عندهم المبادرة إليها، ولم يجب على القوم مشاورته، بل هي من باب الأولى، فكيف يترك عليه السلام فعل الواجب عليه، لأجل ترك غيره ما هو مندوب إليه؟ هذا ما لا يظنُّه بأمر المؤمنين عليه السلام إلا من لا يعرفه، ولا يضيفه إليه إلا من لا يترنُّله في العلم والدين / [[ص ١٩٩]] منزلته، فلم يبق لتأخُّره وجه إلا السخط للبيعة، وهو ما أردناه.

ويشهد بما ذكرناه أنَّه عليه السلام لم يبايع بعد هذه المدَّة إلا بعد مطل شديد وتوعُّد وتهدُّد، وروى ذلك من طريق الشيعة ومخالفهم. ومنه ما رواه أبي عبد ربِّه في كتاب (العقد) - وهو من كبار شيوخ المخالفين - عن عمر أنَّه أتى باب علي عليه السلام ومعه قبس من نار يهدُّه إن لم يبايع تحريق داره عليه السلام، إلى غير ذلك ممَّا لا نُطوِّل بذكره.

/ [[ص ٢٠٠]] وخطبته المشهورة في حال ولايته التي رواها ابن عبَّاس المعروفة / [[ص ٢٠١]] بـ (الشقشقية) تشهد أيضاً بما ذكرناه، من عدم رضاه بتقدُّم من تقدَّم عليه، وظهورها عند الناس واشتهارها يُغني عن التطويل بإيرادها.

ويشهد به أيضاً قوله - في كتابه إلى معاوية جواباً عن كتاب منه إليه -: «ولمَّا احتجَّ المهاجرون على الأنصار يوم السقيفة برسول الله ﷺ فلجوا عليهم، فإن يكن الفلج به فالحقُّ لنا دونكم، وإن يكن لغيره فالأنصار على دعواهم.

على أن أسير فيكم بكتاب الله وسنَّة نبيِّه»، فترك يده وأقبل على عثمان، فقال له مثل ذلك، فأجابه إليه، فبايعه.

وأخذ الحاضرين بالبيعة له، فبايعوه إلا علياً عليه السلام، فإنه امتنع، وقال: «نفعت الختونة يا بن عوف، ليس هذا أوَّل يوم تظاهرتم علينا فيه، فصبر جميل والله المستعان على ما تصفون، والله ما وليت عثمان إلا ليردَّ الأمر إليك، والله كلُّ يوم في شأن»، فقال له عبد الرحمن: ومن نكث فإنَّما ينكث على نفسه.

وفي كتاب البلاذري: أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام خرج مغضباً، فلحقه أصحاب الشورى، فقالوا له: بايع وإلا جاهدناك، فأقبل معهم يمشي حتَّى بايع عثمان.

وليس لأحد أن يُنكر هذا من حالهم في حقِّ علي عليه السلام، لأنَّه الذي أمر به عمر في أهل الشورى في قوله: (وإن خالف واحد فاقتلوه، وإن افرقوا اثنين وأربعة فاقتلوا الاثنين، وإن بايع رجلان لرجل، ورجلان لرجل، فكونوا مع الثلاثة الذين فيهم عبد الرحمن، واقتلوا الثلاثة الأخر).

وها هنا نكتة لا بدَّ من ذكرها، وهي أن تقليد العالم الذي من أهل الاجتهاد، لا يجوز لغيره من العلماء المجتهدين بلا خلاف، وإنَّما يجوز ذلك عند من جوزه للعامِّي الذي ليس من أهل الاجتهاد.

/ [[ص ١٩٧]] وإذا كان كذلك، فكيف جاز لعبد الرحمن أن يسوم علياً وعثمان تقليداً لأبي بكر وعمر في سيرهما، ويجعل ذلك شرطاً في حسن الاختبار لأحدهما؟

وعليٌّ وعثمان إن كانا من أهل الاجتهاد لم يجز لهما تقليد غيرهما، وإن لم يكونا من أهله لم يصلح الإمامة لهما، وكيف عدل عن علي عليه السلام لامتناعه ممَّا لا يجوز إجابهته إليه، وبايع عثمان لإجابته إلى ذلك؟ وفي هذا ما فيه فليتأمل.

وإذا تقرَّرت هذه الجملة وكان وقوع العقد للمتقدِّمين على أمير المؤمنين عليه السلام على وجه الذي بيَّناه معلوماً لكل من وقف على السَّير وسمع الأخبار، ثبت أنَّه لم يحصل على الوجه الذي يعتبرونه من صفة المختارين والاختيار.

وليس لهم أن يقولوا: الخلاف في ابتداء العقد لمن ذكرتموه وإن كان ثابتاً فقد انقطع ولم يستمر، وحصل الرضا بذلك فيما بعد والتسليم له من الجميع. لأنَّ ذلك باطل من وجهين:

أحدهما: أنَّنا لا نُسلم انقطاع النكير وارتفاعه ولا حصول

فنحن منهم، والله ما تقدّمنا في أمرك فرطاً، ولا حللنا وسطاً، ولا نزلنا شحطاً، فإن زعمت أن هذا الأمر وجب بالمؤمنين فما وجب إذ كنّا كارهين، وما أبعد قولك: إنهم مالوا إليك من أنهم طعنوا عليك.

فأمّا ما عرضت، فإن كنت حقّك تُعطينا فامسكه عليك، وإن كان حقّ المسلمين فليس لك أن تتكلّم فيه دون واحد منهم، وإن كان حقّاً لم نرضَ ببعضٍ دون بعضٍ، وما أقول هذا وأنا أريد صرفك، ولكن الحجّة تُصيب من البيان.

وأما قولك: إن رسول الله ﷺ منّا ومنكم، فإن رسول الله ﷺ شجرة نحن أغصانها وأنتم جيرانها. / [[ص ٢٠٤]] وأما قولك يا عمر: إنك تخاف الناس علينا، فهذا الذي بدأت أولاً، والله المستعان.

وروى أبو المنذر بإسناده أن عمر بن الخطّاب جرى في مجلسه يوماً ذكر الشعراء، فتماروا فيهم، فأقبل ابن عبّاس، فلمّا رآه قال: قد والله جاء من يفصل بينكم بعلم، فلمّا أن سلّم وجلس، قال عمر: يا ابن عبّاس، أيّ الشعراء أشعر؟ قال: شاعر الشعراء يا أمير المؤمنين، قال: ومن شاعر الشعراء؟ قال: زهير بن أبي سلمى، قال: فهل تشدني من شعره ما استدّل به علي ما تقول؟ فقال: نعم، امتدح أهل بيت من قيس يقال لهم: بنو سنان، فقال: لو كان يُقعدُ فوق الشمس من كرم

قومٍ لأولهم يوماً إذا قعدوا

/ [[ص ٢٠٥]]

قوم أبوهم سنان حين تُسبّههم

طابوا وطاب من الأولاد ما

جنّ إذا فرّغوا إنس إذا أمنوا

تمردون بهاليل إذا جهدوا

مُحسّدون علي ما كان من نعم

لا ينزعُ الله منهم ما به حُسدوا

قال: قال عمر: صدقت هذا أشعر الناس، ولقد قال قولاً ما علمته يصلح لأحد من الناس ما خلا أهل هذا البيت من بني هاشم، لفضل رسول الله ﷺ.

فقال ابن عبّاس: وفقت يا أمير المؤمنين، ولم تزل موفّقاً.

فقال عمر: يا بن عبّاس، هل تدري ما منع قريشاً منكم بني

هاشم بعد نبيكم؟

وزعمت أنّي لكلّ الخلفاء حسدت، وعلى كلّهم بغيت، فإن يكن ذلك كذلك فليست الجناية عليك، فيكون العذر إليك.

وتلك شكاة ظاهر عنك عارها

وقلت: إنّي كنت أقاد كما يُقاد الجمل المخشوش حتّى أبايع، ولعمر الله / [[ص ٢٠٢]] لقد أردت أن تدمّ فمدحت، وأن تفضح فافتضحت، وما على المسلم من غضاضة في أن يكون مظلوماً ما لم يكن شاكاً في دينه، ولا مرتاباً بيقينه.

إلى غير ذلك من أقواله التي لا تُحصي كثرة، وما قدّمناه من قصّة الشورى يدلُّ أيضاً على ما ذكرناه.

وسعد بن عباد، وهو سيّد الأنصار، ممّن يُعتدُّ بقوله في الإجماع، لم يزل خلافه، ولم يبايع حتّى مات بالشام، ولموته سبب معروف قد ذكره الرواة.

وقد روي أن أبا بكر بعد ولايته وانبساط يده أتى إلى العبّاس بن عبد المطّلب ومعه عمر، فقال أبو بكر - بعد حمد الله تعالى والثناء عليه -:

أمّا بعد، فإنّ الله تعالى ابتعث محمّداً نبياً وللمؤمنين ولياً، فمنّ عليهم بكونه بين أظهرهم حتّى اختار له ما عنده، فخلّى عن الناس أمورهم ليختاروا لأنفسهم، فاختروني لهم داعياً، ولأمورهم والياً، ووُلّيت بعون الله وتسديده، ما أخاف وهناً ولا حيرةً ولا جنباً، وما توفّقي إلا بالله، عليه توكلت وإليه أُنيب.

وما أنفكُ يبلغني عن طاعن علي ما اجتمعت عليه الأُمّة يتخذكم لجأ لتكونوا حصنه المنيع وجنّته، فإمّا دخلتم مع الناس فيما اجتمعوا عليه، وإمّا صرفتموهم عمّا مالوا إليه، لقد أتيناك وإنّا لنريد أن نجعل لك في هذا الأمر / [[ص ٢٠٣]] نصيباً، يكون لك ويكون لمن يكون منك، بعد إذ كنت عمّ رسول الله ﷺ، وعلى رسلكم يا بني هاشم فإن رسول الله منّا ومنكم.

وقال عمر: إي والله، وأخرى، إنّا لم نأتكم حاجةً منّا إليكم، ولكن كرهنا أن يكون الطعن فيما اجتمعت عليه الأُمّة من قبلكم، فيتفاقم الخطب بكم، فانظروا لأنفسكم ولعامتكم، والسلام.

فقال العبّاس - بعد حمد الله تعالى والثناء عليه -: أمّا بعد، فإنّ الله ابتعث محمّداً ﷺ نبياً، وللمؤمنين ولياً، فمنّ الله عليهم به حتّى اختار له ما عنده، فخلّى كما زعمت عن الناس أمورهم ليختاروا لأنفسهم مصيبين للحقّ، لا ما يلين بزيع الهوى.

فإن كنت برسول الله طلبت فحقّاً أخذت، وإن كان بالمؤمنين

قال ابن عباس: إن لم أكن أدري فإن أمير المؤمنين يدري.

قال: كرهوا أن تجتمع الخلافة والنبوة فيكم فتجحفون علينا جحفاً جحفاً.

فقال ابن عباس: أتأذن في الجواب وتميط الغضب؟

قال: نعم.

فقال: إن الله أعلم حيث يجعل رسالته، وإنما اختار محمد ﷺ بعلمه، فاختار خير خلقه من خير خلقه، فلو أن قريشاً اختارت لأنفسها حين اختارت من حيث اختار الله لها، لكان الصواب بيدها غير محسود ولا مردود.

وأما قولك: (كرهت) فإن الله تعالى وصف قوماً كرهوا فقال: ﴿كَرَهُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ﴾ [محمد: ٩].

/ [ص ٢٠٦] وأما قولك: (تجحفون) فوالله إن من هو في دون حالنا ليُعذّر بجحفه مع عظم نفخه، غير أننا أهل بيت نبوة، وأهل بيت النبوة لا يجحفون ولا ينفخون.

قال عمر: لقد بلغني عنك ما أكره أن أسمعك منك، وأعرض عنه كراهة لإزالة منزلتك مني.

قال ابن عباس: وما هو؟ فإن كان حقاً فما ينبغي للحق أن يزيل منزلتي منك، وإن كان باطلاً فمثلي أباط الباطل عن نفسه. قال: بلغني أنك تقول: إننا أرادوا إزالتها عن بني هاشم حسداً وظلماً.

قال ابن عباس: إنني قد اشترطت إمطة الغضب، والشرط أملك، إنه قد علم الجاهل والحكيم أن هذا الأمر إنما استحقَّ بحق رسول الله ﷺ، فأحقَّ الناس برسول الله ﷺ أحقَّ الناس بالأمر.

وأما قولك: (حسداً) فإننا بنو آدم المحسود.

فقال عمر: هيهات هيهات يا بني هاشم ما أبيتم إلا حقداً ما يحول وشرّاً لا يزول.

قال ابن عباس: لا تصف بالشرِّ قلوب قوم قد أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً، وقلب رسول الله ﷺ من قلوب بني هاشم.

وأما قولك: (حقداً)، فكيف لا يحقد من غُصِبَ شئيه وراه في يد غيره؟

قال عمر: ما تركت شيئاً.

قال: ما تركت أطول.

قال عمر: إنني لراع لحقك مع ما جاء منك.

قال: إن لي عليك وعلى كل مسلم حقاً، من رعاه فحظّه أصاب، ومن / [ص ٢٠٧] أضاعه أخطأ حظّه.

فأقبل عمر على جلسائه فقال: ما رأيت ابن عباس منازعاً أحداً قط إلا أفحمه، فما دعاني اليوم إلى منازعته؟

وإذا كان قد روي ما ذكرناه - وكان يسيراً من كثير تركناه - فكيف الخصم يقطع على ارتفاع النكير وحصول الرضا من الجميع؟!!

والوجه الثاني من الكلام على ما مضى من السؤال، أنا لو سلّمنا ارتفاع النكير وانقطاعه في مستقبل الأوقات، لم يكن في ذلك دلالة على العقد للمذكورين لأمر:

أحدها: أن الخلاف في عقد الإمامة للمتقدمين على أمير المؤمنين ﷺ إذا ثبت في وقت حصوله، على ما سلّمه السائل وبيناه، نحن نُعرّي عن الإجماع الذي هو عندهم دليل صحته، وتعرّيه من ذلك يقتضي فساده، وإذا فسد في تلك الحال فسد في جميع الأحوال، لأن أحداً من الأمة لم يُفرّق بين الأمرين.

وثانيها: أن ارتفاع النكير لا يدلُّ على الرضا، لاحتماله له ولغيره من الخوف والرجاء والاشتباه، وحصول العلم أو الظنُّ بأن فيه مفسدة، والاستغناء / [ص ٢٠٨] عنه بنكير تقدّم، وأحوال ظهرت تنفي الرضا بالمنكر عن الممسك من النكير، وإذا احتمل ترك النكير للرضا ولغيره، لم يجز قصره على الرضا إلا بدليل، وليس هاهنا ما يدلُّ على ذلك.

وثالثها: أننا لو سلّمنا أنه يدلُّ على الرضا لكان الاستدلال بذلك مبنياً على أن الأمة لا تجتمع على خطأ، وهذا ما لا دليل للمخالف عليه، ولا طريق له على أصله إليه، وسنبيّن ذلك إذا انتهينا إلى الكلام في الإجماع من أصول الفقه إن شاء الله تعالى.

فإن قالوا: هذا هبوا أن الإجماع لا يثبت كونه حجة على أصلنا، أليس هو حجةً ودليلاً على أصلكم؟ وإذا كان كذلك صحَّ الاستدلال به عليكم.

قلنا: إذا كنتم المستدلين بالإجماع على ما تذهبون إليه، وتدعون حصول العلم به لكم بإمامة المتقدمين على أمير المؤمنين ﷺ، فيجب أن يكون دليلاً على أصلكم حتى يتم العلم لكم، وإذا لم يمكنكم أن تدلوا على أنه حجة، لم يصحَّ اعتمادكم عليه، وفي ذلك بطلان ما ذهبتم إليه.

أثم سفهاء، فقال موسى عليه السلام: «أَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا» [الأعراف: ١٥٥].

ومن ذلك أن نبيهم اختار خالد بن الوليد ونفذه إلى بني جذيمة ليُصلح أمرهم، فقتلهم وأسّرهم وقتل فيهم بأحقاد كانت بينه وبينهم في الجاهلية، حتى بعث نبيهم علي بن أبي طالب عليه السلام فاستدرك ما فعل خالد وأرضاهم، وقال نبيهم: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَبْرَأُ مِمَّا فَعَلَ خَالِدٌ».

وَقَدْ رَوَى حَدِيثَ خَالِدِ الْحَمِيدِيِّ فِي الْجُمُعِ بَيْنَ الصَّحِيحَيْنِ فِي الْحَدِيثِ الثَّلَاثِ مِنْ إِفْرَادِ الْبُخَارِيِّ مِنْ مُسْنَدِ ابْنِ عُمَرَ، قَالَ: بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله خَالِدَ بْنَ الْوَلِيدِ إِلَى بَنِي جَذِيمَةَ، فَدَعَاهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ فَلَمْ يُحْسِنُوا أَنْ يَقُولُوا: أَسْلَمْنَا، فَجَعَلُوا يَقُولُونَ: صَبَأْنَا صَبَأْنَا، فَجَعَلَ خَالِدٌ يَقْتُلُ مِنْهُمْ وَيَأْسِرُ، وَدَفَعَ إِلَى كُلِّ رَجُلٍ مِمَّنَا أَسِيرَهُ حَتَّى إِذَا كَانَ يَوْمَ أَمْرِ خَالِدٍ أَنْ يَقْتُلَ كُلَّ رَجُلٍ مِمَّنَا أَسِيرَهُ، فَقُلْتُ: وَاللَّهِ لَا أَقْتُلُ أَسِيرِي وَلَا يَقْتُلُ رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِي أَسِيرَهُ، حَتَّى قَدِمْنَا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله فَذَكَرْنَا لَهُ، فَرَفَعَ يَدَيْهِ فَقَالَ: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَبْرَأُ إِلَيْكَ مِمَّا صَنَعَ خَالِدٌ - مَرَّتَيْنِ -».

/ [ص ٩١] قال عبد الحمود: فلو كان خالد معذوراً فيما اعتذر به من قتلهم لما قال نبيهم: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَبْرَأُ إِلَيْكَ مِمَّا صَنَعَ خَالِدٌ»، ثم انظر إلى إقدام خالد على مخالفة نبيهم في حياته وما ظهر منه، وكان الصواب ترك ولاية خالد ومحبة عند من يقول بصحة الخبر المذكور.

ومن ذلك ما تقدمت روايتهم في صحاحهم أن نبيهم اختار أبا بكر ونفذه إلى خيبر فرجع هارباً أو معتذراً وظهر ضرر اختياره له، وفي رواية أخرى أنه اختار أيضاً عمر بعد انكسار أبي بكر فرجع أيضاً ولم يفتح له.

ومن ذلك ما تقدمت روايتهم في تأدية أبي بكر سورة البراءة عند من يقول: إن إنفاذ نبيهم أبا بكر بالآيات من البراءة كان لحسن ظنه به، وكيف رد الله اختياره وكشف أن الصواب في ترك إنفاذه.

قال عبد الحمود: فإذا كان الأنبياء مع كمالهم وعصمتهم قد ظهر ضرر اختيارهم لكثير من الرجال، فكيف تحصل الثقة باختيار بعض الصحابة ممن يمكن أن يكونوا وقت اختيارهم في باطن حالهم غير صالحين ولا مأمونين؟ إن تفضيل اختيار قوم غير مقطوع على عصمتهم عندهم من الصحابة على اختيار الأنبياء المعصومين غلط هائل وتدبير آفل.

فأمّا نحن فلا يمكن أن يكون الإجماع دليلاً علينا في هذه المسألة على أصلنا، لأننا إنما نذهب إلى أنه حجة من حيث دلّ العقل على أن الإمام المعصوم من جملة المجمعين، ومع وجود الإمام المعصوم كيف تثبت إمامة لغيره؟

ورابعها: أن ما دلّ عندهم على أن الأمة لا تجتمع على خطأ، إنما دلّ على نفي إجماعهم على الخطاء في شيء واحد، ولم ينفِ خطأ بعضهم في شيء وخطأ البعض الآخر في غيره، وإذا كان كذلك فما أنكروا من خطأ المتولين للعقد في فعله، وخطأ الباقين في الإمساك عن النكير عليهم وتركه، وهما أمران متغايران، فبطل معتمدهم من كل وجه، والمنة لله تعالى.

/ [ص ٢٠٩] ثم يعارضون بالإجماع على خلع عثمان وقتله، فإن الناس كانوا بين قاتل وخاذل وكاف عن النكير، وهذه أدلة الرضا عندهم.

ونعارض المعتزلة منهم بالإجماع على إمامة معاوية، لأن الأمة بعد مهادنة الحسن عليه السلام كانوا مظهرين للرضا ممسكين عن النكير، حتى سمي ذلك العام عام الجماعة، فمهما أجابوا به عن ذلك قوبلوا بمثله.

* * *

الطرائف (ج ٢) / علي بن طاوس (ت ٦٦٤ هـ):

/ [ص ٩٠] عدم صلاحية الأمم لاختيار الخليفة:

ومن طرائف أمرهم أنهم يقولون أو يعتقدون أن نبيهم ترك الوصية ولم يعين على من يقوم مقامه في أمته، وأن صلحاء الأمة وخيارهم يختارون من يقوم مقام نبيهم بتعيينهم، وما أدري كيف استحسنا لأنفسهم ودينهم ذلك مع ما تضمنه كتابهم وأخبارهم من كون جماعة من الأنبياء الذين ينظرون بنور النبوة وبصيرة الرسالة والمكاشفة الإلهية والمخالطة للملائكة، ومع هذا كله فإنهم اختاروا رجالاً من قومهم بعد الاختبار والتجربة والصحة، فظهر لهم ضرر اختيارهم وأن الصواب كان في خلاف اختيارهم.

فمنهم يعقوب عليه السلام اختار أولاده لحفظ ولده يوسف عليه السلام فظهر له ضرر اختياره.

ومن ذلك موسى عليه السلام اختار من قومه وهم أُلوف سبعين رجلاً لميقات ربّه، فلما حضروا معه قالوا: «أَرَأَى اللَّهُ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ» [النساء: ١٥٣]، وبلغ حالهم إلى أن ظهر له

نقد المحصل (رسالة الإمامة) / نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢ هـ):
[[ص ٤٢٩]] إن قيل: لِمَ لا يجوز أن يجعل الاختيار في ذلك
إليهم؟

قلنا: قد نعلم ضرورة أن كل حاكم يكون أعلم برعيته منهم
بأنفسهم، ولا يريد إلا مصلحتهم، يقبح منه أن يجعل اختيار
النائب القائم بمصالحهم إليهم، إذ فيه جواز وقوعهم فيما
النصب فيه مخافة الوقوع فيه، وليس كذلك إذ لم يجعل ذلك إليهم.

* * *

بناء المقالة الفاطمية / أحمد بن طائوس (ت ٦٧٣ هـ):

[[ص ٤٢٢]] وذكر كلاماً بسيطاً في الاختيار، عبارة طويلة
ومعنى قصير، جثمان / [[ص ٤٢٣]] بغير روح وعساكر من دون
رئيس، وساق الكلام في كونه ألزم إشكالاً في معرفة الفاضل
المؤهل للرئاسة، وكأنه يذهب إلى أن المقدم الأفضل، والغني
بإدخال العامة في الاختيار. وأجاب: بأن الفاضل لا يخفى،
وضرب المثل بعمرو بن عبيد ونحوه من الأعيان، وانساق كلامه
إلى اختيار عثمان غير مكرهين ولا محمولين.

وذكر: (أن الصحابة كان يعرف بعضهم بعضاً وعولوا على
أبي بكر)، وادعى (أن النبي ﷺ لم يختار للأمة رئيساً، ولو اختار
لكان خيراً لهم، لكن ذلك لا يلزم وضرب مثلاً).

والذي يقال على هذا: إن الدنيا مع سعة الأقاليم وتقاذف
الجهات إذا بني الأمر على الاختيار أشكل الحال فيما بينهم عند
العزم على إقامة رئيس عام أفضل، لأنه إما أن يرتقب كل أهل
إقليم تعرف من باقي الأقاليم حتى ينصبوا رئيساً، أو ينصب كل
إقليم رئيساً من غير أن يرتقبوا جميع الأفاضل فيما عدا الإقليم
الذي هم فيه.

فإن كان الأول أشكل جداً، ونضرب المثل في ذلك عياناً فنقول:
إننا لا نعرف من في أقاصي المغرب من العلماء والأفاضل وأهل العقد
والنقد والتجربة والشجاعة وميمون التدبير الرئاسي في فنون كثيرة
جمّة يعتبر في جانب الرئيس، وكذا هم قد لا يعرفون، وكذا غير البلاد
المغربية من الأصقاع، / [[ص ٤٢٤]] وذلك يقف الحكم ويتعطل
به أمر الدنيا، إذ حاجة الدنيا إلى الرئيس حاجة الجوارح إلى القلب
والجسد إلى الروح، وأين الناقد لمقادير الرجال والحال هذه؟ وأنه مع
اجتماع الجميع والتطلع على أحوالهم يشكل، فكيف مع الذي ذكرت
من تباعد الجهات ونبا (كذا) المحال؟

ومن طريف مناقضتهم في ذلك ما رواه الثعلبي وغيره في
تفسير قوله تعالى: ﴿لَهُ مُعَقَّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ
يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾ [الرعد: ١١]، فقال: إِنَّ عَامَرَ بْنَ الطَّفِيلِ
جَاءَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ: مَا لِي إِنْ أَسَلَمْتُ، قَالَ: «لَكَ مَا
لِلْمُسْلِمِينَ وَعَلَيْكَ مَا عَلَيْنَهُمْ»، فَقَالَ: تَجْعَلُ لِي الْأَمْرَ مِنْ بَعْدِكَ،
فَقَالَ: «لَيْسَ ذَلِكَ إِلَيَّ إِنَّمَا ذَلِكَ إِلَى اللَّهِ ﷻ يَجْعَلُهُ حَيْثُ يَشَاءُ».

/ [[ص ٩٢]] قال عبد الحمود: فما أرى نبيهم قال لعامر بن
الطفيل: إن ذلك إلى اختيار الأمة، فإذا كان الأمر في تعيين من
يكون قائماً مقام نبيهم إلى الله وحده يجعله حيث يشاء وأن ذلك
ليس إلى غير الله، فكيف انفردوا باختيارهم من يقوم مقامه
وجعلوا لأنفسهم ما لم يجعله الله لهم ولا لنبيهم؟ إن ذلك من
عجائب المناقضات.

قال عبد الحمود: واعلم أيضاً أنني اعتبرت كتبهم في الزهد في
ذكر ترك العصبيّة، فرأيتهم موافقين مع الإمامية في أن اختيار
الإمام من الله تعالى، وإن كانوا مخالفين لهم في العلة، وهي
اعتقادهم أنهم مجبورون.

فمن ذلك ما ذكره الغزالي في كتاب (منهاج العابدين) عند
ذكر التفويض قال: وأما التفويض فتأمل فيه في أصلين: أحدهما
أنك تعلم أن الاختيار لا يصلح إلا لمن كان عالماً بالأُمور بجميع
جهاتها ظاهرها وباطنها وحالها وعاقبتها، وإلا فلا يأمن أن يختار
الفساد والهلاك على ما فيه الخير والصلاح، ألا ترى أنك لو قلت
لبدوي أو قروي أو راعي غنم: انقل لي هذه الدراهم، وميز لي بين
جيدها ورديها، فإنه لا يهتدي لذلك بيقين؟ وكذا لو قلت لسوقي
غير صراف فربما هو أيضاً لم يهتد، فلا تأمن إلا أن تعرضه على
صير في خبير بالذهب والفضة وما فيها من الخواص والأسرار،
والعلم المحيط بجميع الوجوه لا يصلح إلا لله رب العالمين، فلا
يستحق أحد أن يكون له الخيرة والتدبير إلا الله وحده لا شريك
له، فلذلك قال الله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ
لَهُمُ الْخَيْرَةُ﴾ [الفصص: ٦٨]. هذا لفظ الغزالي.

وهذا مذهب الإمامية كثرة الله تعالى، وبعض حجّتهم في أن
اختيار الأئمة عليهم السلام راجع إلى الله تعالى، فكيف يحسن من هؤلاء
الأربعة المذاهب المناقضة في المقالات والحال أنهم موافقون
للإمامية بمثل هذا القول إلى هذا الحد؟

* * *

وحزبه يقولون: يجب على الأمة، / [[ص ٤٢٦]] إِمَّا من دليل العقل أو النقل، وإذا كان الأمر كذا فنقول: الاختيار كما ذكرته ممتنع قطعاً فتعيّن النص، وإذا كان الأمر كذا تعيّن في عليّ، إذ الجاحظ لا تعلق له به في إمامة أبي بكر (رضوان الله عليه)، وهذا آت على سياق كلامه.

* * *

المنقذ من التقليد (ج ٢) / سيدد الدين الحمصي (ق ٧٥):

[[ص ٢٩٦]] فإن قيل: هَلَا كان الاختيار طريقاً إلى تعيين الإمام؟ بأن يعلم تعالى أنه لا يقع اختيار الأمة إلا على معصوم، فيحسن منه تعالى أن يكلفهم اختيار الإمام.

قلنا: قد أجاب أصحابنا عن هذا السؤال بأن قالوا: الاعتبار بالعلم في / [[ص ٢٩٧]] ذلك، لأن علمه تعالى بأنهم لا يختارون إلا المعصوم لا يكفي في حسن هذا التكليف، لأنه إذا لم يكن لهم طريق يُفَرِّقون به بين المعصوم وغيره فتكليفهم اختيار معصوم يقبح ويلتحق بتكليف ما لا يطاق في القبح، إذ العقل لا يُفَرِّق بين تكليف ما لا يقدر عليه المكلف ولا يستطيعه، وبين تكليف ما لا يعلمه المكلف ولا طريق له إلى العلم به في القبح. وأزموا من أجاز ذلك تجويز أن يكلف الله تعالى العبد أن يختار من الشرائع ما يشاء، وأن يُجِبَّ عَمَّا كان ويكون من الغائبات، إذا علم أنه يتفق منه الإصابة في جميع ذلك، وإن لم نجعل له طريقاً يُفَرِّق بين الصواب أو الخطأ والصدق والكذب فيما كلفه، وفساد ذلك معلوم، لأننا نعلم ضرورة قبح تكليف أحدنا لغيره أن يُجِبَّ عَمَّا غاب عنه بالصدق من دون أن يعلمه ضرورة أو يكون له إليه طريق أو عليه أمانة وإن غلب في ظنه أنه يتفق منه الصدق في جميع ذلك.

هذا هو الذي كان يجب به أصحابنا عن هذا السؤال، غير أن السيد (قدس الله روحه) التزم ذلك وأجازه في بعض الأئمة دون جميعهم، بعد أن يُعلمهم الله تعالى على لسان نبيٍّ متقدّم أنهم يصيبون في ذلك، وكذلك أجاز مثل ذلك في تكليفهم اختيار قليل الشرائع دون كثيرها، وإنما فرّق بين القليل والكثير في ذلك وبين بعض الأئمة وبين جميعهم لما يرجع إلى العادة، من حيث إنه غير ممتنع أن يتفق لواحد أن يصدق في خبر اتفاقاً وتبخيئاً، ومثله غير جائز في الأخبار الكثيرة من طريق العادة.

فإذا قيل له: فعلى هذا قد أجزت أن يكون الاختيار طريقاً إلى تعيين الإمام، وهذا بخلاف مذهبك.

وإن كان الفرض أن كل أهل إقليم يُعيّنون على رئيس حسب ما يقع عندهم من التدبير أشكل، إذ فيه اجتماع خلفاء متعدّدين وهو ممنوع عند هذا الخصم وعند خصمه، هذا مع إشكال فيه جدّاً، إذ عقول أصحاب الاختيار متباينة جدّاً، [ونقدهم] متغاير جدّاً، ولو اتفقوا مثلاً في العقول والتجارب والدين والعلوم فإن بين هذه المزايا شائبة الهوى ومفاسد الأغراض، وهذه العوارض مانعة من اتفاق من له أهلية الاختيار على شخص واحد.

ثم إن الفرق الإسلامية فنون: هذا شيعي وهم فرّق، وهذا سُنيّ وهم فرّق بين معتزلي وأشعري وشافعي وحنفلي وحنبلي ومالكي، في غير ذلك من اختلافات بين المسائل في العقائد والفروع، فكل قبيل لا يرضى إلا برئيس على مذهبه وخليفة على طريقته، وهذا يؤدي إلى انتشار عظيم وفساد جمّ، [وإربما كان ترك الرئيس أنفع للرعية من مداناته وأجدي لهم من مقارنته].

/ [[ص ٤٢٥]] أضربنا عن هذا، ونقول: هل المؤثر إجماع كل عاقل وعالم ومجرب أو يكفي بعض منهم؟ فإن كان الأول أعضل جدّاً، وإن قيل بالثاني فلا يخلو إمّا أن يكون عدداً محصوراً أو لا، فإن كان الأول أشكل إقامة البرهان عليه، وإن كان الثاني أشكل [أيضاً] إقامة البرهان عليه، والمثل الذي ضرب به بعمر بن عبيد وشبهه يخص إقليمياً لا الأقاليم، وقد أوردنا على اعتبار الأقاليم أولاً اعتبارها ما فيه منقح.

وأما ادّعاؤه: (أنهم اتفقوا على عثمان غير مكرهين ولا مجبرين)، فإن الجاحظ يطالب بإقامة البرهان عليه، والعيان يخالف ما قال، وكذا ادّعاؤه (أنهم اجتمعوا على أبي بكر (رضوان الله عليه))، ولو لم يكن إلا مخالفة سعد بن عباد إلى أن مات أو قتل. فإن قال: لا نراعي اعتبار قول الجميع. قلنا: قد سبق الكلام عليه.

وأما أن النبي ﷺ ما عيّن علياً رئيساً، فإن الخصم ينزاع في ذلك، ويتعلّق بالوارد من طريق الخصم عن النبي ﷺ في إمامة أمير المؤمنين ﷺ، ولذلك مظانّ معروفة يعرفها من شاء الوقوف عليها.

وأما أن الله تعالى لم يبين الأمر مع الرعية على الأخص والأقرب، بيانه ما تضمّنه مثله من مسائل لو كشفت كشفاً جيداً كان أخص وأرفه، فإن الجواب عنه: بما أنّنا والجاحظ جميعاً متفقون على أنه لا بدّ من رئيس، فالإمامية تقول: يجب على الله، والجاحظ

تقدّم ولا تأخر شخصاً آخر صالحاً للإمامة في بقعة أخرى. وأن يتفق خروج شخصين صالحين للإمامة في وقت واحد في بقعتين من الأرض، ودعوة كلٍّ منهما إلى نفسه من غير تقدّم وتأخر، فذلك ممكن غير مستحيل، ومعلوم بطلان القول بإمامين في وقت واحد، فالمؤدّي إلى جوازه يكون باطلاً، وهو القول بأن الطريق إلى تعيين الإمام إنّما هو الاختيار والعقد أو الخروج والدعوة. فإن قيل: كيف تُبطلون الاختيار والصحابة لِمَا اختلفوا في الإمامة اختلفوا في نفس الاختيار، وإن اختلفوا في عين المختارين؟

قلنا: لا نُسلم ذلك، فإنّهم اختلفوا في نفس الاختيار أيضاً على ما بُيّن. ثمّ ولو سلّمنا أنّهم لم يفرّدوا النكير على نفس الاختيار، لكان إنكارهم عين المختار، يحتمل أن يكون إنكاراً لنفس الاختيار أيضاً، كما أنّه إنكار لعين المختار، ويحتمل خلاف ذلك، وإذا احتُمِل الأمرين بطل ما قالوه.

الألفين/ العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٤٤]] النظر الخامس: في نقل مذهب الخصم وإبطاله: اعلم أن الناس اتفقوا على أن الإمام لا يصير إماماً بنفس الصلاحية للإمامة، بل لا بدّ من أمر متجدّد، وإلا لزم أحد الأمرين: إمّا المنع من مشاركة اثنين في الصلاحية لها وذلك بعيد قطعاً، أو كون إمامين في حالة واحدة وهو مجمع على خلافه. ثمّ اتفقت الأئمة بعد ذلك على أن نصّ النبي ﷺ على شخص بأنّه الإمام طريق إلى كونه إماماً، وكذلك الإمام إذا نصّ على إنسان بعينه على أنّه إمام بعده.

ثمّ اختلفوا في أنّه هل غير النصّ طريق إليها أم لا؟ فقالت الإمامية: لا طريق إليها إلا النصّ بقول النبي ﷺ أو الإمام المعلومة إمامته بالنصّ، أو بخلق / [[ص ٤٥]] المعجز على يده.

وقال جماعة من المعتزلة، والزيدية الصالحية، والبرية، وأصحاب الحديث، والخوارج: الاختيار طريق إلى ثبوت الإمامة كالنصّ، وهو مذهب الأشاعرة، والسليمانية، وجميع أهل السنة والجماعة.

وقالت الزيدية غير الصالحية والبرية: الدعوة طريق إلى ثبوتها، والدعوة هو أن يباين الظلمة من أهل الإمامة، ويأمر

يقول في الجواب: إنّما أنكرت أن يكون الطريق إلى تعيين الإمام اختياراً / [[ص ٢٩٨]] محضاً لا يكون مستنداً إلى مثل النصّ الذي ذكرناه، وهو قوله تعالى: اختر من شئت، فإنّي علمت أنّك لا تختار إلا المعصوم الصالح للإمامة. فأما الاختيار الذي يستند إلى مثل هذا النصّ، فإنّي لا أنكره، لأنّه يجري مجرى النصّ الصريح على تعيين الإمام. وعلى أن هذا وإن كان جائزاً في بعض الأئمة، فإنّه غير جائز في جميعهم، فلا يقدح فيما ذهبنا إليه من بطلان كون الاختيار طريقاً إلى تعيين الإمام كلّ القدح.

وبمثل هذا نجيب عن قول من قال: لو نصّ الله تعالى على صفته وقال: من كان عليها كان معصوماً صالحاً للإمامة، أليس كان يصحّ أن يُكلّفنا اختيار المتّصف بتلك الصفة للإمامة؟ لأنّنا نقول: يجوز ذلك إذا كان هناك طريق إلى معرفة تلك الصفة، ولا يكون ذلك هو الاختيار الذي بيّنناه، بل يكون نصّاً على الجملة، لأنّ النصّ على الصفة يجري مجرى النصّ على العين. وعلى هذا نصّ تعالى في الشرعيّات على صفات الأفعال دون أعيانها، وصحّ وحسن ذلك، لأنّ العلة تُراح به.

ويمكن أن يُرتّب الدليل الذي ذكرناه في اعتبار كون الإمام أفضل عند الله تعالى وأكثر ثواباً، بأن يقال: لا يمكن معرفة ذلك إلا بالنصّ أو المعجز. ويمكن أن يُعرف أعيان الأئمة بضرب من القسمة، إذا كانت الحال على ما نحن عليه الآن بأن يقال: إذا ثبت وجوب الإمامة، فالأئمة في تعيين الإمام على أقوال ثلاثة، فإذا أفسدنا القولين منها، علمنا صحّة القسم الثالث وأنّه الإمام دون غيره على ما نعتبره في أمير المؤمنين عليه السلام، على ما سبّبته إن شاء الله تعالى. ولا نحتاج في هذا الطريق إلى نصّ ولا إلى معجز، إلا أنّه يمكن أن يقال عليه قول من قال بإمامة من ثبتت إمامته لا بدّ أن يستند إلى دليل، إذ لا يجوز أن / [[ص ٢٩٩]] يكون حقاً صحيحاً بالتبخيخ والاتّفاق. وإذا وجب صدوره عن دليل فهو إمّا النصّ أو المعجز، فقد رجع الطريق إلى ما ذكرناه من الدليلين اللذين هما النصّ والمعجز.

ومما يدلّ على بطلان كون الاختيار والعقد والخروج والدعوة طريقاً إلى تعيين الإمام أنّه يتّجه على كلّ واحدٍ من القولين جواز وجود إمامين في وقت واحد، بأن يختار أهل الحلّ والعقد في بقعة من البقاع في وقت معيّن شخصاً صالحاً للإمامة لها، ويتفق اختيار جماعة أخرى من أهل الحلّ والعقد في ذلك الوقت بعينه من غير

فقال (عز من قائل): ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقَدَّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [الحجرات: ١].

الوجه الرابع: أن الله سبحانه وتعالى في غاية الرحمة والشفقة على العباد والرفقة بهم، فكيف يهمل الله تعالى أمر نصب الرئيس مع شدة الحاجة إليه، ووقوع النزاع العظيم مع تركه، أو مع استناده إلى اختيار المكلفين، فإن / [ص ٤٧] كل واحد منهم يختار رئيساً، وذلك فتح باب عظيم للفساد، ومنافٍ للحكمة الإلهية، تعالى الله عن ذلك.

الوجه الخامس: أن الله تعالى قد بين جميع أحكام الشريعة أجلها وأدونها، حتى بين الله تعالى كميّات الأكل والشرب، وما ينبغي اعتياده في دخول الخلاء والخروج منه، والعلامات الجليلة والحقيرة، فكيف يهمل مثل هذا الأصل العظيم ويجعل أمره إلى اختيار المكلفين، مع علمه تعالى باختلافهم وتباين آرائهم وتنافر طباعهم؟

الوجه السادس: القول الذي حكيناه عن الجويني ينافي مذهبهم من استناد الأفعال إلى قضاء الله وقدره، وأنه لا اختيار للعبد في أفعاله، بل هو يُجبر عليها مقهور لا يتمكّن من ترك فعله.

الوجه السابع: القول باستناد الإمامة إلى الاختيار مناقض للغرض ومنافٍ للحكمة، لأنّ القصد من نصب الإمام امتثال الخلق لأوامره ونواهيه، والانقياد إلى طاعته، وسكون نائرة الفتن، وإزالة الهرج والمرج، وإبطال التغلب والمقاهرة. وإنّما يتم هذا الغرض ويكمل المقصود لو كان الناصب للإمام عين المكلفين، لأنّه لو استند إليهم لاختار كل منهم من يميل طبعه إليه، وفي ذلك / [ص ٤٨] ثورات وفتن عظيمة، ووقوع هرج ومرج بين الناس، فيكون نصب الإمام مناقضاً للغرض من نصبه، وهو باطل.

الوجه الثامن: وجوب طاعة الإمام حكم عظيم من أحكام الدين، فلو جاز استناده إلى المكلفين لجاز استناد جميع الأحكام إليهم، وذلك يستلزم الاستغناء عن بعثة الأنبياء ﷺ، لأنهم إنّما بُعثوا لنصب الأحكام، فإذا كان أصلها مستغنى عن النبي ﷺ كان غيره أولى.

الوجه التاسع: إنّما أن يُشترط في الاختيار اتفاق الأمة عليه أو لا، / [ص ٤٩] والأول باطل لعدم القائل به على ما نقله الجويني، وأثبت القاضي عبد الجبار إمامة أبي بكر، لأنّه بايعه

بالمعروف وينهى عن المنكر، ويدعو إلى أتباعه، فإنّه يصير بذلك إماماً عندهم.

ثمّ اختلف القائلون بالاختيار في اشتراط الإجماع، فذهب الأكثر إليه خلافاً للجويني، فإنّه جوز في إرشاده انعقاد الإمامة لواحد وإن لم يجتمع عليه أهل الحلّ والعقد. واستدل بأنّ أبا بكر انتدب لإمضاء الأحكام الإسلاميّة، ولم يتأنّ إلى انتشار إيثار الاختيار إلى من نأى من الصحابة في الأقطار، فإذا لم يُشترط الإجماع في عقد الإمامة، ولم يثبت عدد معدود وحدّ محدود، جاز أن تنعقد الإمامة بعقد واحد من أهل الحلّ والعقد، مثل ما قال أصحابنا. ونُقِلَ عن أصحابه منع عقد الإمامة لشخصين في طريق العالم، فإن اتفق عقد عاقدين بالإمامة لشخصين كان بمنزلة تزويج امرأة من اثنين. ثمّ قال: والذي عندي أن عقد الإمامة لشخصين في صقع واحد متضايق الخطط والمحال غير جائز إجماعاً، وإن بعد المدد فللاحتمال في ذلك، وهو خارج عن القطع. وإذا انعقدت الإمامة لشخص لم يجز خلعه من غير حدث إجماعاً، وإن فسق وخرج عن سمة الأئمة بفسقه فانخلاءه من غير خلع ممكن وإن لم يُحكّم بانخلاءه، فجواز خلعه أو امتناع ذلك وتقويم أوده ممكن ما وجدنا إلى التقويم سبيلاً. كلّ ذلك من المجتهديات المحتملات عندنا. وخلق الإمام نفسه من غير سبب محتمل.

والحقّ مذهب الإماميّة، والذي يدلّ على حقيّته وإبطال مذهب / [ص ٤٦] المخالف لهم وجوه:

الأول: أنّ الإمامة عندنا من جملة ما هو أعظم أركان الدين، وأنّ الإيمان لا يثبت بدونها، وعندهم أنّها ليست من أركان الدين، بل هي من فروع الدين، لكنّها من المسائل الجليلة والمطالب العظيمة، فكيف يجوز استناد مثل هذا الحكم إلى اختيار المكلف وإرادته؟ ولو جاز ذلك لجاز فيما هو أدون منه من أحكام الفروع.

الوجه الثاني: أنّ الشارع نصّ على عدم الخيرة، فقال الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦]، فنقول: إنّما أن يكون الله تعالى قضى بترك الإمامة فلا يجوز للأئمة الخيرة بإثباتها، وإمّا أن يكون قضى بها فتكون كغيرها من أحكام الشريعة التي نصّ الله تعالى عليها ولم يهملها، وهو المطلوب.

الوجه الثالث: القول بالاختيار ونصب الإمام بقول المكلفين تقديم بين يدي الله تعالى ورسوله، وقد نهى الله تعالى عن ذلك،

لا يقال: كما أمكن أن يُمكن وليّ المرأة التزويج بالغير ولا يملك الاستمتاع بها، أمكن ذلك فيها هنا.

لأننا نقول: يُمنع أولاً كون الولي لا يملك الاستمتاع بها إذا لم يكن محرماً. سلّمنا لكن الفرق ظاهر، فإن المرأة لما كانت ناقصة العقل جاهلة بأحوال الرجال افتقرت في تمليك بضعها للغير إلى نظر وليّ شفيق عليها يختار لها الكفء دون غيره، بخلاف أهل الحل والعقد.

الوجه الثالث عشر: القول بالاختيار يُؤدّي إلى الهرج والمرج وإثارة الفتن، فيكون باطلاً. بيان الشرطيّة: أنّ الإمام إذا توثّق وتعدّدت البلاد لم يكن أهل بعضها أولى بأن يختاروا الإمام دون غيرهم، فإذا ولّوا رجلين ولم يكن عقد أحدهما أولى من الآخر أدّى ذلك إلى الفتنة.

ولا يقال: / [[ص ٥٢]] الحكم هاهنا كالحكم في وليّ المرأة إذا زوّجها من كفوين دفعةً.

لأننا نقول: إبطال العقدين في المرأة لا يُؤدّي إلى الفتن وإثارة الفساد، بخلاف صورة النزاع، لأنّه مع إبطالها لا أولويّة في تخصيص بعض البلاد بأن يُنصّب أهلها الرئيس العامّ دون بعض، فيستمرّ حال النزاع مع الإبطال كما استمرّت مع العقد ونفوذ.

الوجه الرابع عشر: تفويض الإمام إلى الاختيار يُؤدّي إلى الفتن والتنازع ووقوع الهرج والمرج بين الأئمة وإثارة الفساد، لأنّ الفساد مختلفو المذاهب متباينو الآراء والاعتقادات، فكلّ صاحب مذهب يختار إماماً من أهل نحلته وعقيدته، ولا يمكن غيره ممّن ليس من أهل نحلته أن يختار الإمام، فالمعتزلي يريد إماماً معتزلياً وكذا الجبري والخارجي وغيرهم، فإذا اختار كل واحدٍ منهم إماماً من أهل نحلته نازعتهم الفرقة الأخرى، وذلك هو الهرج العظيم. وقد كان في شفقة الرسول ﷺ بأئمته، ورحمة الله تعالى على عباده، ما يزيل ذلك، مع أنّه تعالى نصّ على أحكام كثيرة لا يبلغ بعضها بعض نفع الإمامة، فكيف يليق من رحمة الله تعالى ومن شفقة رسوله إهمال الرعايا وتركهم همجاً يموج بعضهم في بعض؟ هذا منافٍ لعنايته تعالى، ولا يرتضيه عاقل لنفسه مذهباً.

لا يقال: إنّ ذلك لم يقع، لأننا نقول: هذا جهل تامّ، ولو لم يكن إلّا ما في زمن عليّ ؑ ومعاوية والحروب التي وقعت بينهم لكفى، وكذا في زمن الحسن والحسين ؑ. ثمّ عدم الوقوع في

واحد وهو عمر برضى أربعة: أبي عبيدة، وسالم مولى حذيفة، وأسد بن حصين، وبشر بن سعد. ولأنّه من المعلوم بالضرورة امتناع الكلّ في لحظة واحدة على اختيار شخص واحد، ثمّ من المعلوم امتناع معرفة الخلق كلّهم لشخص واحد، ومعرفة اجتماع شرائط الإمامة فيه، لأننا نعلم تباعد أمكنة المكلفين وتناهي مواضعهم، ومثل هؤلاء يمتنع اتّفاقهم على ذلك. وأمّا الثاني فإمّا أن يُشترط فيه انعقاد عدد معيّن أو لا، والأوّل باطل لعدم الدليل عليه، فإنّه لا عدد أولى من عدد، ومن المعلوم أنّه لو نقص عن العدد المشترط واحد لم يُؤثّر في وجوب طاعة المنصوب، كما لو زاد لم يُؤثّر زيادته. وأيضاً لم كان قول بعض المكلفين حجّة على أنفسهم وعلى غيرهم بحيث يجرم بعد ذلك مخالفته ويجب اتّباعه؟ وأي دليل يدلّ على ذلك؟ فإنّ العقل غير دالّ عليه، ولا وُجد في النقل عن النبيّ ما يدلّ عليه. والثاني أيضاً باطل، / [[ص ٥٠]] لأنّه إذا لم يُشترط العدد جاز أن ينصب شخص واحد إماماً ويجب على الخلق كلّهم متابعتة، كما اختاره الجويني، وهو معلوم البطلان. ولأنّه لو جاز ذلك لجاز أن ينصب الإنسان نفسه إماماً، ويأمر الخلق بوجوب اتّباعه. ولأنّه لو كان كذلك لأدّى إلى وقوع الفتن وتكاثر الهرج والمرج وقيام النزاع، ولما احتجج إلى المبايعه والاختيار عليه. بيان الشرطيّة: أنّ المقتضي لوجوب قبول قول الواحد في حقّ الغير ثابت في حقّ نفسه، لأنّه مسلّم بشرائط الاجتهاد نصّ على من يستحقّ الرئاسة والإمامة واختياره لذلك، فوجب انعقاد قوله كما في حقّ الغير، إذ لا يشترط تغاير العاقد والمعقود له، بل متى كان العاقد محلاً قابلاً للفعل، والمعقود محلاً قابلاً للانفعال وجب وقوع الأثر.

الوجه العاشر: الإمام يجب أن يكون معصوماً على ما يأتي، فيجب أن يثبت التعيين بالنصّ لا بالاختيار، لخفاء العصمة عنّا، لأنّها من الأمور الباطنة الخفية التي لا يعلمها إلا الله تعالى.

الوجه الحادي عشر: الإمام يجب أن يكون أفضل أهل زمانه ديناً وورعاً وعلماً وسياسةً، فلو ولّينا أحدنا باختيارنا لم نأمن أن يكون باطنه كافراً أو فاسقاً، ونخفي علينا أمر علمه والمقايسة بينه وبين غيره في هذه الكمالات. / [[ص ٥١]] وإذا جهلنا الشرط كيف يصحّ أن يناط هذا الأمر بنا ويستند إلى اختيارنا؟

الوجه الثاني عشر: أهل الحلّ والعقد لا يملكون التصرف في أمور المسلمين، فكيف يصحّ منهم أن يملكوها غيرهم؟

للضروريات ومكابرة محضة، فإنَّ كلَّ عاقل يجزم بذلك ويجكم به، وإذا حمل المنازع النصَّ على ما لا دلالة عليه كان جاحداً له ومنكراً ومعانداً، ومثل هذا أشدُّ إنكاراً لاختيار من يعانده في تعيين إمام لا يقول بمقالته ولا يذهب إلى معتقده وطاعته، والأوَّل أقرب، فيكون أوَّلُ بالوجوب. وإن منعت معانده من وجوب التنصيص كانت أشدُّ منعاً من الاختيار. وإذا عاند جماعة كثيرة للمنصوص عليه وفوضوا أمرهم إلى غيره لم يكن ذلك قادحاً في وجوب التنصيص، إذ لا يلزم من وجوب الشيء العمل به على من وجب عليه. ولا فرق بين الإمام والنبِيِّ ﷺ في ذلك، وكما لم يجب من عدم أتباع الكُفَّار للنبِيِّ ترك البعثة كذلك لا يجب من ترك أتباع المخالفين للمنصوص عليه ترك النصِّ. ومعارضة أبي الحسن باطلة، وأمَّا أوَّلاً فلا بُدَّ من إرادة عليه حيث أوجب نصب الإمام لكونه لطفاً، وأمَّا ثانياً فلوروده على جميع التكاليف، فإنَّ الناس لو خُلِقوا معصومين كانوا إلى الصلاح أقرب، ومع ذلك كلُّه لا يجب فعله. ويلزم من ذلك سقوط التكاليف، إذ مع عدمها يكون الناس إلى الصلاح أقرب، وهو باطل. كما أنَّ المصلحة اقتضت التكليف ومشقته كذلك الإمامة.

الوجه السادس عشر: لو جاز أن يثبت الإمامة بالاختيار لجاز أن يثبت / [[ص ٥٥]] به النبوة لاشتراكها في جميع المصالح المطلوبة منها، والتالي باطل قطعاً فكذا المقدم.

لا يقال: الفرق أن النبيَّ ﷺ يُتلقَى منه المصالح الشرعيَّة، فلا بدَّ من يثبت نبوته بطريق يؤمن عنده من جواز الخطأ عليه والكتمان والتغيير. وليس كذلك الإمام، لأنَّه يُراد لما يُراد له الأمراء والقضاة وغيرهم ممن يُستعان به في الدين، ولا يمتنع أن يثبت إمامته بالاختيار.

لأنَّ نقول: الإمام أيضاً يُراد لتعريف الشرع وحفظه وصيانته عن التغيير والتبديل لعصمته بخلاف غيره من الأمة، ويجب أتباعه وطاعته والانقياد إلى قوله، فلا بدَّ من أن يثبت إمامته بطريق يؤمن عنده من جواز الخطأ.

الوجه السابع عشر: الصفات المشترطة في الإمام خفية لا يمكن الاطلاع عليها للبشر، كالإسلام والعدالة والشجاعة والعفة وغيرها من الكيفيات النفسية، فلو كان نصبه منوطاً باختيار العامة لكان إمَّا أن يُشترط العلم بحصولها في المنصب بالاختيار وهو تكليف ما لا يطاق، أو يُشترط الظنُّ، وقد نهى

الماضي لا يستلزم عدمه في المستقبل. وأيضاً مجرد التجويز كافٍ في منع استناد الإمامة إلى الاختيار.

/ [[ص ٥٣]] الوجه الخامس عشر: كما أنَّ الإمام لطف باعتبارِه أنَّ الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد من التنازع والهرج والمرج، وكان ذلك علَّة في وجوب نصبه، كذلك كونه منصوباً عليه معيَّناً من عند الله تعالى، فإنَّ الناس مع الإمام المنصوص عليه من قِبَل الله تعالى أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الهرج والمرج ممَّا إذا كان تعيينه مستنداً إلى اختيار المكلفين ومفوضاً إلى تعيين العامة، فإنَّه لا فساد أعظم من ذلك، ولا اختلاف أشدَّ منه، فيكون تعيينه من قِبَل الله تعالى واجباً كما وجب أصل تعيينه.

لا يقال: لا نُسلم ذلك، لأنَّ مقتضى الهرج والمرج الاختلاف في المذهب، وهذا حاصل مع النصِّ أيضاً، فيصحُّ أن يحمل هذا الاختلاف صاحب المذهب على منازعة من يخالفه في المذهب، وينكر نصَّه الذي يدعيه أو يتأوله على ما لا يدلُّ معه بمخالفة منازع، كما نجدهم يفعلون هذا في نصوص مخالفيهم التي ينصرون بها مذاهبهم. على أنَّ الإمامية ليس لهم أن يقولوا بهذا، لأنَّ النصوص عندهم موجودة في كلِّ زمانٍ، وأنَّ المعجزات ظهرت على يد الأئمة عليهم السلام. ثم لم ترتفع الفتنة في الأزمنة كلها في النصوص، ولم تقع الطاعة للمنصوص عليه إلا في أوقات يسيرة وهو عليٌّ عليه السلام، ثم من بعده لم يتمكَّن أحد من الأئمة عليهم السلام من الظهور بل مُنعوا وغلبوا من وليَّ الأمر بالاختيار، فقد سُلم له / [[ص ٥٤]] الأمر مدَّة مديدة.

وعارض أبو الحسين أيضاً فقال: أيُّما أقرب إلى نفي الهرج والمرج بأن يعث الله نبياً معه معجزات ظاهرة للناس كافة تشافه الناس بالنصِّ على الإمام، أو بأن يقتصر بهم على نصوص مجملة منقولة بروايات محتملة؟ فلا بدَّ أن يقولوا بأنهم مع الأوَّل أقرب إلى ترك الهرج والمرج، ثم لم يفعل الله تعالى ذلك. وأيُّما أقرب إلى نفي الهرج بأن يسلب الله تعالى الأشرار زيادة القوَّة ويجعلها في أنصار الإمام، أو يجعل زيادة القوَّة في الأشرار؟ ولا شكَّ في أنَّ الأوَّل أقرب إلى نفي الهرج، ثم لم يفعل الله تعالى ذلك تشديداً للتكليف وتغليظاً للمحنة وتعريضاً لزيادة الثواب. وكذا الأمر في تفويض أمر الإمامة إلى الاختيار وترك النصِّ.

لأنَّ نقول: إنكار العلم بقرب الناس إلى الصلاح مع التنصيص على الإمام بعدهم مع التفويض إلى الاختيار إنكار

الوجه العشرون: ولاية الإمام أعظم الولايات، فإذا لم تثبت هذه الولاية للعامة ولا للخاصة، فكيف يملكون إثباتها لغيرهم؟ لا يقال: المثبت لولاية الإمام هو الله تعالى، فإن الإمام إذا أمر غيره أن يولي أميراً فولاه، فإنه يكون مضافاً إلى الإمام دون من ولّاه.

لأننا نقول: إذا سلمتم أن الولاية من الله تعالى ارتفع النزاع. على أنكم لا تذهبون إلى ذلك، بل تجعلون الأمر مفوضاً إلى اختيارنا، وليس إذا وجبت علينا إقامة الرئيس فاخترنا نحن من شئنا ولايته، ولا يخرج بذلك نصب الإمام عن استناده إلينا.

الوجه الحادي والعشرون: الإمام خليفة الله تعالى ورسوله، فلو ثبتت إمامته بالاختيار لما كان خليفة لها، لأنهم لم يستخلفوا، ولا يجوز أن يكون خليفة للأمة، لقول الكل: إنه خليفة الله تعالى ورسوله، وهذا يبطل الاختيار.

لا يقال: إنه خليفة الله عند اختيارهم على ما بيناه.

لأننا نقول: كيف يكون خليفة الله ولم ينص الله عليه، بل جعله مفوضاً إلى اختيارنا؟ ولو كان بسبب ذلك خليفة الله لجاز أن يبعث الله نبياً ويجعل الأحكام مستندة إلى اختيارنا، وتكون بسبب ذلك مستندة إليه تعالى، وهو باطل قطعاً.

الوجه الثاني والعشرون: كيف يجوز من النبي ﷺ أن يفوض أعظم الأمور إلى غيره، وهو تولية الإمام، مع علو مرتبة هذا الأمر؟ فإن أعظم المراتب هو النبوة، والإمام نائب عنه، وحاكم كحكمه، ووال كولايته، ولا يتولى الولاية بنفسه، فكيف يهمل ذلك؟ وهذا يبطل العقد بالاختيار ويوجب إثبات النص.

لا يقال: جاز أن تكون المصلحة شرعاً في أن يفوض ﷺ اختيار الأئمة إلى غيره.

لأننا نقول: نعلم انتفاء المصلحة في ذلك، بل ثبوت مفساد كثيرة، ولو جاز ذلك جاز أن يعلم الله تعالى أن تكون / [[ص ٥٨]] المصلحة في أن يفوض إلى المكلفين تعيين الأنبياء.

الوجه الثالث والعشرون: قد أوجب الله تعالى الوصية كما في كتابه، وحث عليها رسول الله ﷺ حتى قال: «من مات بغير وصية مات ميتة جاهلية»، فكيف يجوز أن يليق نسبة النبي إلى ترك هذا الواجب المجمع على وجوبه المنصوص عليه في القرآن والمتواتر من الأخبار؟ وكيف يوجب على الأمة وعليه حكماً ثم يتركه من غير نسخ ولا إبطال؟ ولو سبب الكفار نبياً ﷺ لم

الشرع عن أتباعه، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا / [[ص ٥٦]] الظنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً ﴿٥٨﴾ [النجم: ٢٨]، ﴿إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُستَيْقِينَ ﴿٣٣﴾ [الجنّة: ٣٢]، ﴿اجْتَبَيْتُمَا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ ﴿١٢﴾ [الحجرات: ١٢]، ﴿وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا ﴿١٠﴾ [الأحزاب: ١٠]، وغير ذلك من الآيات الدالة على النهي عن اتباع الظن. فكيف يكون طريقاً في إثبات مسألة علمية، وحكم عام يعم به البلوى؟

لا يقال: الشارع قد أمر باتباع الظن في قبول الشهادات والمسائل الفروعية، لأننا نقول: العام إذا خصّ بدليل لا يخرج عن دلالة في ما عدا محلّ التخصيص.

الوجه الثامن عشر: لو ثبتت الإمامة بالاختيار لكان لمن يثبتها باختياره أن يبطلها ويزيلها باختياره كما في الأمير والقاضي، وإذا لم يعمل في إزالتها علمنا أنه لا يعمل في ثبوتها.

لا يقال: هلاً كان الأمر فيها كالأمر في وليّ المرأة أنه يملك تزويجها ولا يملك فسخ العقد بعد التزويج؟

لأننا نقول: الفرق ظاهر، فإن الشارع جعل لإزالة قيد النكاح سبباً مخصوصاً غير منوط بنظر الولي، ولا بنظر المرأة بل بالزوج، بخلاف ولاية الإمامة، فإنها منوطة باختيار العامة لمصلحتهم على تقدير ثبوتها به.

الوجه التاسع عشر: لو كان لجماعة أن تولي الإمام لكان الإمام خليفة لها على نفسها، وليس للإنسان أن يستخلف على نفسه، كما ليس له أن يحكم لنفسه، وهو يبطل الاختيار.

لا يقال: هلاً كان من ذلك كحدوث حادثة للمجتهد؟ فإذا اجتهد وعمل فإنه لا يكون ذلك حكماً لنفسه أو على نفسه، بل يكون حكماً لله وللرسول ﷺ بشرط اجتهاده، وكذلك المختارون إذا اختاروا الإمام.

لأننا نقول: الفرق ظاهر، فإن حكم الله تعالى / [[ص ٥٧]] في الحادثة واحد، وقد أمر المكلف بإصابته بوساطة النظر في الأدلة التي نصبها الله تعالى وجعلها علامة عليه، فإنها لا بد أن تكون موصلة إليه، لا امتناع تكليف ما لا يطاق، ولم يجعل الله تعالى حكم تلك الحادثة منوطاً باختيار المكلف، بخلاف الإمامة عندكم فإنها موقوفة على اختيار العامة، فلهم أن نصبوا من أرادوا ويعزلوا من أرادوا.

المقدم. وهذا لا يتأتى على الإمامية القائلين بوجوب نصب الرئيس على الله تعالى لا على الرعية.

لا يقال: إنهم لا يكفون عن الفساد.

لأننا نقول: وقد لا يطيعون الرؤساء، فيقع الفساد.

لا يقال: إذا لم يطيعوا الرؤساء، فمن قبل أنفسهم أوتوا.

لأننا نقول: إذا لم يتركوا الفساد، فمن قبل أنفسهم أوتوا.

لا يقال: لا شبهة في وجوب ترك الفساد، ولكن كل زمان لا يخلو من صلحاء يكرهونه ومن جهال يطلبونه، والفساد عند نصب الرئيس أقل منه عند عدمه، فمن يكره وقوع الفساد لزمه تركه بنفسه، وأن يتوصل إلى منع غيره بإقامة الرئيس، وأن يعينه بنفسه ورأيه وماله.

لأننا نقول: الصلحاء لا تتفق آراؤهم في تعيين الرئيس بل تختلف، وقد يطلب كل واحد منهم ذلك المنصب لنفسه، أو لمن له به عناية، فيقع الهرج والمرج. ولأن الجهال لا يساعدون الصلحاء، وقد لا يمثلون أمر ذلك الرئيس، فيكثر / [[ص ٦٠]] الفساد. وإنما تندفع مادة الفساد على قول الإمامية بأن الرئيس منصوب من قبله تعالى. ولأن الصلحاء إذا تمكّنوا من نصب الرئيس يمكننا من دفع الفساد من الجهال، وإذا عجزوا عن هذا عجزوا عن ذلك، فيلزم عدم وجوب نصب الرئيس، وهو باطل.

الوجه السابع والعشرون: لو اقتضى تجويز ترك الواجب وجوب نصب الرئيس على المكلفين لزم التسلسل، واللازم باطل، فالملزوم مثله. بيان الشرطية: أن مقتضى لوجوب نصب الرئيس واجب يجوز منهم الإخلال به، فكان عليهم شيء آخر يصدّهم عن الإخلال بهذا الواجب، كما وجب عليهم في تجويز وقوع الفساد نصب الرئيس لوجود مقتضى فيها.

وأما قول الإمامية، وهو أنه إذا وجب على المكلفين ترك الفساد، وجاز منهم الإخلال به، وجب على الله تعالى إقامة اللطف بنصب الرئيس، والله تعالى يستحيل منه الإخلال بالواجب، فاندفع محذور التسلسل.

لا يقال: الملازمة ممنوعة، فإن تجويز ترك الواجب من كل واحد من الأمة يستلزم وجوب نصب الرئيس، لكن هذا الواجب لا يمكن تركه، فإنه واجب على كل الأمة على سبيل الاجتماع، ومجموع الأمة من حيث هو مجموع معصوم.

لأننا نقول: المحال اجتماع كل الأمة على الخطأ، أما إذا ارتكب

يسئوه بأعظم من ذلك. وإذا امتنع منه (عليه الصلاة والسلام) ترك الوصية بطل القول لاختيار.

لا يقال: إنما ندب إلى الوصية من كان عليه دين أو وصاية لغيره، أو كان له طفل إلى ما جرى هذا المجرى، وأما الأمور الدينية فلم يرد الشرع بالوصية فيها أصلاً.

لأننا نقول: الوصية في الدين أعظم من الوصية في الأمور الدنيوية، وبالخصوص من النبي ﷺ الذي هو مبدأ الخير ومنبع الدين ومعلمه والمرشد إليه والدال عليه، وقد حصر الله أحواله في الإنذار فقال تعالى: ﴿إِنْ أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ﴾ [فاطر: ٢٣]، ومنصبه أعلى المناصب وأرفعها شأنًا، فكيف يجوز أن يهمله ويجعله منوطاً بمن يتلاعب به، ومن يوصله إلى غير مستحقه؟ وكيف يمتنع ندب الوصية في الأمور الدنيوية، وقد ذكر الله تعالى في كتابه وصية إبراهيم لبيه وكذلك يعقوب؟ قال الله تعالى: ﴿وَوَصَّي بِهَا إِبْرَاهِيمَ بَنِيهِ وَيَعْقُوبَ﴾ [البقرة: ١٣٢]، وكيف يجوز أن تجب الوصية في أمور الدنيا ولا تجب في أمور الدين ممن هي منوطة به ومن هو مبعوث لأجلها وللإرشاد إليها؟

الوجه الرابع والعشرون: لو كان لجماعة الأمة أو لبعضها أن يختاروا الإمام لوجب أن يكونوا أعلم من الإمام ليعرفوا بالامتحان علم الإمام وفضله ليختاروه، ولو كانوا أعلم منه لكانوا بالإمامة أولى منه ولم يكن لهم أن يختاروه، وليس لهم أن يختاروا أنفسهم، وهذا يبطل الاختيار.

ولا يقال: لا يجب أن يكون المرء أعلم من غيره حتى يعلم فضل علمه، بل المرجوح أبداً يعلم فضل الراجح، فإننا نعلم رجحان أبي حنيفة في الفقه على علمائه، وسيبويه في النحو.

لأننا نقول: مسلم أن المرجوح يعلم أن الراجح أفضل منه، أما أن / [[ص ٥٩]] يعلم أنه أفضل من آخر غيرهما ممنوع.

الوجه الخامس والعشرون: لو وجب نصب الرئيس على الخلق فإما أن يشترط العلم باستحالة الظلم والتعدي منه أو لا، والأول هو القول بالعصمة ولا يعلمها إلا الله تعالى، والثاني يستلزم جواز كون الضرر في نصبه أكثر من فقده.

الوجه السادس والعشرون: لو وجب على الناس نصب الرئيس وطاعته لدفع الفساد والمضار لوجب ترك الفساد، فاستغنوا بذلك عن نصب الرئيس، فيسقط وجوبه، وهو خلاف

حال، وذلك يقتضي وجوب مقدماته، والآية دالة على وجوب نصب الإمام على الرعايا.

لأننا نقول: الآية دلت بذاتها على القطع وبالتبع على المقدمات، وإنما يتم الأمر بالقطع على تقدير إمام معصوم من قبله تعالى. ولا يجوز أن تجعل دالة بالذات على التوصل إلى القطع، لأنه إخراج الكلام عن حقيقته من غير ضرورة ولا دلالة عليه. ولأن الأمر المطلق إنما يقتضي وجوب مقدمات الفعل على من يجب عليه ذلك الفعل، فأما وجوب الفعل على المكلف ووجوب مقدماته على غيره فغير صحيح، ومن يعقد / [ص ٦٣] الإمامة لمن يصلح لها غير من يقبل الإمامة، فإن وجب قبولها على من يصلح لها لم يصح أن تجب مقدمات قبوله على الغير، ومن يعقد الإمامة لا يجب عليه القطع بل على من يقبلها.

وقد استدلل أبو الحسين البصري بهذه الآية على وجوب نصب الأئمة على الرعية بأن قوله تعالى ﴿فَأَقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ مشترك بين التوصل إلى القطع وبين مباشرة القطع، فإنه يقال: قطع الأمير السارق إذا أمر بقطعه فقطع، وقطع الجلاد السارق إذا باشر القطع. وليس المراد المباشرة، فإن ظاهرها عام متناول للكُلِّ، وليس يمكن مباشرة الكُلِّ القطع، ولو أمكنهم لم يكن المراد ذلك للإجماع على أنه ليس للأئمة أن يأمروا الجلاد بالقطع من دون أن يتولى ذلك الأمر الإمام، فإذا المراد بها التوصل إلى القطع، وإذا كان كذلك فالأئمة يدخل في جملتهم من يصلح للإمامة ومن يمكنه العقد له، فيلزم الكُلُّ التوصل إليه بمقدماته، وليس إلا القبول والعقد.

والجواب من وجهين:

الأول: أن الأمر بالقطع لا بالتوصل إليه، وقد تقدم ذلك فيما نحن قَرَرناه.

الثاني: أنه يصح أن يقال في الإمام: إنه قطع السارق، ويُفهم عرفاً أنه أمر بالقطع، كما يُفهم حقيقةً في الجلاد أنه قطع إذا باشره، فيصح أن يكون حقيقةً فيها في حق الإمام عرفاً وفي حق الجلاد لغةً. أما العاقدون للإمامة فلا يقال: إنهم قطعوا السارق، بمعنى أنهم عقدوا عقد الإمامة لمن أمر بقطع السارق، لبعد ذلك في اللغة، وإن جعل مجازاً كان بعيداً في الغاية، واللفظ لا يُحمَل على مجازه البعيد في الغاية مع وجود الحقيقة.

وأقول: لفظ القطع حقيقةً في المباشرة، وقد يُطلق على السبب مجازاً للسببية، والأسباب تتفاوت في القرب والبعد، وفي العموم

بعضهم الصواب جاز أن / [ص ٦١] يرتكب بعضها الآخر الخطأ، وقول البعض في نصب الإمام ليس بحجة، لاستحالة الترجيح من غير مرجح. ولأنكم في الاعتراض جعلتموه من فعل المجموع. فإذا لم يحصل بإخلال البعض لا يلزم اجتماع الأئمة على الخطأ، ولأحقية الإمام المذكور.

الوجه الثامن والعشرون: لو وجب نصب الرئيس على الرعية لا على الله تعالى لزم أحد أمرين: إما الإخلال بالواجب أو وقوع الهرج والمرج، والتالي بقسميه باطل إجماعاً، فالمقدم مثله. بيان الشريعة: أن البلاد متعددة، والمسكن متباعدة، وفي كل بلد وصقع يجب أن يكون لهم رئيس يردعهم عن الفساد، ولا أولوية لتخصيص بعض البلاد والأصقاع بكون الرئيس منهم، فإما أن يجب على كل بلد نصب رئيس ويلزم منه وقوع الهرج والمرج وإثارة الفتن وانتشار التنازع بين الرؤساء، إذ كل رئيس يطلب الرياسة العامة، وفي ذلك من الفساد أضعاف ما يحصل بترك نصبه. أو يجب على بعض البلاد ويلزم الترجيح بلا مرجح. أو لا يجب على أحد، وفيه بطلان وجوب نصب الرئيس على الرعية. أو يجب على كل بلد ولا يفعلونه، ويلزم الإخلال بالواجب.

الوجه التاسع والعشرون: الإجماع واقع على أنه قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، ﴿وَالزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، وغيرهما من الآيات مطلقة غير مقيدة. فإذا ثبت / [ص ٦٢] هذا فنقول: إما أن يكون الخطاب للأئمة، أو للأئمة. والأول باطل للإجماع على أن الحدود لا يتولاها إلا الإمام أو من أذن له الإمام كما نقله الخوارزمي، فتعين الثاني. وإذا كان خطاباً للإمام وجب أن يكون منصوباً من قبله تعالى ليتحقق الأمر نحوه ويتوجه الخطاب إليه، ولا يجوز أن يكون منصوباً من قبل الأئمة، وإلا لكان الأمر موقوفاً على أن تنصب الأئمة إماماً، ويقبل ذلك المنصوب الإمامة.

لا يقال: إنه أمر مطلق بالتوصل إلى قطع السارق والسارقة، والتوصل إليه إنما يكون بقبول من يصلح للإمامة لها، ويعقد من يمكنه العقد لمن يصلح للإمامة، فيلزم من جهة الآية على من يصلح للإمامة قطع السارق مع مقدماته وهي قبوله للإمامة، ولزم على من يمكنه العقد له القطع بأن يعقد الإمامة لمن يصلح لها فيقطعه الإمام، لأن الأمر المطلق يقتضي وجوب الفعل على كل

طاعته، وإدخال الأنبياء النار وإدخال الفراغة الجنة، وهذا ممَّا يعُدُّه العقلاء سفهاً لو صدر من آدمي، فكيف إذا صدر من قادر حكيم؟ سبحانه وتعالى عمَّا يصفون.

وأما الثانية فهي واهية لوجوه:

الأول: أنَّ الإمام لطف في حال غيبته وظهوره، أمَّا مع / [[ص ٦٥]] ظهوره فلما مرَّ، وأمَّا عند غيبته فلائنه يُجوز المكلف ظهوره كلَّ لحظة فيمتنع من الإقدام على المعاصي، وبذلك يكون لطفًا.

لا يقال: تصرَّف الإمام إن كان شرطاً في كونه لطفًا وجب على الله تعالى فعله وتمكينه، وإلا فلا لطف.

لأننا نقول: إنَّ تصرُّفه لا بدَّ منه في كونه لطفًا، ولا نُسلم أنَّه يجب عليه تعالى تمكينه، لأنَّ اللطف إنَّما يجب إذا لم يناف التكاليف، فخلق الله تعالى الأعوان للإمام ينافي التكاليف، وإنَّما لطف الإمام يحصل ويتمُّ بأمر، منها: خلق الإمام وتمكينه بالقدرة والعلوم والنصُّ عليه باسمه ونسبه، وهذا يجب عليه تعالى، وقد فعله. ومنها: تحمُّل الإمامة وقبولها، وهذا يجب على الإمام، وقد فعله. ومنها: النصر والذبُّ عنه، وامتنال أوامره، وقبول قوله، وهذا يجب على الرعيَّة.

الثاني: المقرَّب إلى الطاعة والمبعد عن المعصية والقهر والإجبار عليها ليس بلطف، لأنَّه منافٍ للتكاليف، ونصب الإمام والنصُّ عليه وأمرهم بطاعته من الأوَّل، وقهرهم على طاعته من قبيل الثاني، لأنَّه من الواجبات، فلو جاز القهر عليها لجاز على باقي الواجبات. ولأنَّ طاعة الإمام هي عبارة عن امتثال أوامر الله تعالى ونواهيه، فالقهر على / [[ص ٦٦]] الطاعة قهر على الامتثال.

الثالث: الإمام هو الأمر بأوامر الله تعالى والنهي عن نواهيه، فلو جاز قهر الناس على طاعته لجاز القهر على الإتيان بما أمر الله تعالى به، والامتناع عمَّا نهى عنه من غير وساطة الإمام.

وأما الثالثة: فلأنَّ الإمام يجب أن يكون معصوماً، لأنَّ الإمام لو جاز أن يخلَّ بالواجبات أو يفعل المقبَّحات لامتنع أن يكون نصبه لطفًا، وإلا لزم أن يكون داخلاً فيما هو خارج عنه، أي يكون من المحتاجين إلى نفسه لجواز المعصية عليه، ومن غير المحتاجين إليه لكونه محتاجاً إليه، والمحتاج إليه غير المحتاج لاقتضاء الإضافة تغاير المضافين، وستزيد بيانه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

والخصوص، ويتفاوت بذلك المجاز في الأولويَّة. والأمر بالقطع بعض الأسباب، إذ ليس علَّة تامَّة، والعقد سبب بعيد عامٌّ، والأمر أقرب منه، فلا يجوز الحمل على العقد مع وجود الحقيقة والقرب وإمكانها، خصوصاً السبب البعيد العامُّ، فإنَّه يكاد أن يكون من الأسباب الاتِّفافية، فلا يجوز حمل اللفظ عليه.

/ [[ص ٦٤]] واعلم أنَّ القائلين بوجوبها عقلاً على الأُمَّة لا على الله تعالى ذكروا شبهاً:

الأولى: ما ذُكِرَ في نفي التحسين والتقبيح العقليين على استحالة إيجاب شيء على الله تعالى.

الثانية: أن يكون الإمام منصوباً ممكناً لطف، فعند عدم تمكُّنه لا يحصل اللطف، وإذا علم الله تعالى ذلك كان النصب الذي لا يتمُّ اللطف عبثاً، فلا يجب عليه.

الثالثة: ذلك الإمام إمَّا أن يكون معصوماً أو لا يكون معصوماً، والقول بالعصمة ممتنع على ما يأتي، وغير المعصوم ليس بلطف.

الرابعة: لو وجب وجود إمام معصوم لكونه مقرَّباً ومبعداً لوجب أن يكون نوابه ورؤساء القرى والنواحي والحقَّام بأسرهم معصومين، لأنَّ ذلك أشدَّ تقريباً وتبعيداً.

الخامسة: أن ما من زمان إلا ويُتصور خلوُّه عن التكاليف الشرعية بالاتِّفاق، فالقول بجواز خلوِّ الزمان عن وجوب نصب الإمام لأجل الطاعات يكون أولى.

وهذه الشبهة هي معتقدتهم وتعويلهم عليها، وهي واهية ضعيفة.

أما الأولى فقد بيَّنا في علم الكلام ثبوت التحسين والتقبيح العقليين، وكيف لا يكون كذلك ولا تتمُّ شريعة من الشرائع ولا ملَّة من الملل إلا بمقدِّمتين: المقدِّمة الأولى: أنَّ الله تعالى خلق المعجز على يد الأنبياء للتصديق. المقدِّمة الثانية: أنَّ كلَّ من صدَّقه الله تعالى يجب أن يكون صادقاً، لقبح تصديق الكاذب منه تعالى واستحالة صدور القبيح منه تعالى؟ وشيء منها لا يتمُّ على مذهبهم.

أما المقدِّمة الأولى فلاستحالة تعليل أفعاله تعالى بالأغراض. وأما الثانية فلأنَّ نفي الحسن والقبح العقليين يستلزم جواز إظهار المعجز منه على يد الكاذب، ولأنَّ نفي وجوب شيء عليه تعالى يستلزم جواز إثابة العاصي على معصيته وعقاب المطيع على

وأما الرابعة: فهي ضعيفة جداً من وجهين:

عاماً، فظاهره يقتضي أن لا اختيار لهم أصلاً، خرج منه ما خرج بالدليل، فبقي الباقي على عمومته.

ويدل على بطلان الغلبة والاستيلاء قوله ﷺ: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم تصير ملكاً عضواً»، سمى الرئاسة بعد ثلاثين في زمان القهر والغلبة ملكاً، ولم يسم خلافةً، وهذا إلزام.

* * *

الصرط المستقيم (ج ١) / البياضي (ت ٨٧٧هـ):

[[ص ٧١]] الفصل الرابع: في إبطال الاختيار:

قالوا: إذا عقد خمس عدول علماً، أو واحد منهم، ورضي باقيهم لرجل هو أهل الإمامة، ولم يكن في الوقت إمام، ولا عهد لإمام، صار المعقود له إماماً، لأن عمر عقد لأبي بكر في السقيفة، ورضي أبو عبيدة بن الجراح وسالم مولى حذيفة وبشر بن سعيد وأسيد بن حضير. وفي الشورى عقد عبد الرحمن لعثمان، ورضي عليّ وسعد وطلحة والزبير. وبهذا قال القاضي عبد الجبار. وأكثر المجوزين للاختيار شرطوا الاجتماع، وأجاز الجويني في إرشاده عقدها برجل واحد.

قلنا: لو جاز للأمة اختيار الإمام، جاز لها اختيار النبي، لا تحادها في اللطف والمصلحة للأمام. ولو جاز ذلك، جاز لها اختيار الشرايع والأحكام، لأنّها فرع على الأنبياء. وإذا جاز اختيار الأصل، جاز الفرع بالأولى. ولأنّ الاختيار / [[ص ٧٢]] محدث فهو بدعة، لقوله ﷺ: «إياكم ومحدثات الأمور، فإنّها بدعة، وكلّ بدعة ضلالة، وكلّ ضلالة في النار». ولأنّ الله تعالى قال: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ [القصص: ٦٨]، وقد أسند الشيرازي في كتابه الذي استخرجه من التفاسير الاثني عشر إلى أنس قول النبي ﷺ عند هذه الآية: «إنّ الله تعالى اختارني وأهل بيتي على الخلق، فجعلني الرسول، وجعل عليّاً الوصي، ﴿مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ أي ما جعلت للعباد أن يختاروا». ومثله أسند ابن جبر في نخبه إلى أنس أيضاً. وقال سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ [الأحزاب: ٣٦].

إن قالوا: ما قضى الله في الإمامة أمراً.

قلنا: مرّ نقلنا نحن وأنتم في ذلك نصوص القرآن، وأحاديث النبي.

إن قالوا: في الآية إضمار (لا) بعد (أن)، أي أن لا يكون لهم

الأول: أنّ الواجب عليه ما يفيد التقريب والتباعد، وما أوردتم لا يزيد التقريب والتباعد، فهو غير وارد علينا. بيانه: أنّ المكلف إذا استوت نسبتبه إلى ما يريد الحكيم منه وإلى ما لا يريده، فيجب على الحكيم أن يُقربَه إلى ما يريده ويُبعده عمّا لا يريده، حتّى يحصل ترجيح أحد الطرفين المتساويين على الآخر الذي لا يتم الوقوع إلا به. وأمّا إذا كان إلى ما يريده أقرب فالترجيح حاصل، وموجب الوجوب وهو التساوي المانع عن الوقوع زائل، فلا يجب عليه.

الثاني: أنّه يكفي في كلّ زمان وجود معصوم، ويستحيل وجوب شيئين كلّ واحدٍ منهما يقوم مقام الآخر دفعةً. وأمّا الخامسة: فلا تأنّا قلنا بوجوب الإمام على التكليف، فلا ترد علينا. ولأنّه دافع الخوف والفساد وبه يتم نظام النوع، وهذه الشبهة أوهن / [[ص ٦٧]] من بيت العنكبوت.

* * *

اللوامع الإلهية / المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ٣٤٩]] [القسم] الأول: الرد على الجمهور الملقبين

بأهل السنة:

وهو في مواضع:

الأول: طريق تعيين الإمام، قالوا: البيعة أو الاستيلاء طريق إلى ذلك، مستدلين بحصول المقصود من الإمامة، وهو دفع الضرر بنصب الرئيس أو استيلائه.

والجواب بالمنع من حصول المقصود، بل قد يكون موقعاً في الضرر، بأن يبايع كلّ / [[ص ٣٥٠]] فرقة شخصاً، أو يستولي كلّ شخص على خطّة، ويقع بينهم التحارب والتجاذب.

ثم الذي يدل على بطلان قولهم وجوه:

الأول: أنّهم لا تصرف لهم في أمر غيرهم، فكيف يؤلونه عليهم؟ والنقض بالشاهد، لكونه غير متصرف في المدعى عليه مع أنّ الحاكم بقوله يصير متصرفاً باطل، فإنّا لا نسلّم أنّ تصرف الحاكم مستند إلى الشاهد، بل إلى حكم الله عند شهادة الشاهد بإقرار المدعى عليه.

الثاني: أنّ الإمام نائب عن الله ورسوله، فلا يحصل إلا بقولها.

الثالث: قوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ

الْخِيَرَةُ﴾ [القصص: ٦٨]، نفى سبحانه عن عباده الاختيار نفياً

الخيرة، كما أضمرت في قوله: ﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ أَنْ تَضَلُّوا﴾ [النساء: ١٧٦].

قلنا: الأصل عدم الإضرار. على أن الإضرار لما كان قبيحاً لا يصدر منه تعالى، وجب إضرار (لا)، أمّا منع العباد من الاختيار، فليس قبيحاً، فلا ضرورة إلى إضرار (لا). وقد قيل: يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ وَجْهَ الضلالة لتجنبوها، وحيث لا إضرار. ولأنه إذا قضى الله سبحانه أمراً، لم يحتج إلى الاختيار، ولو احتج إليه، لزم توقّف أمر الله ورسوله عليه. ولأنّ صحّة الاختيار إن لم تتوقّف على قضاء الله كانت بدعة، وكلّ بدعة ضلالة، وإن توقّفت لزم الدور، إذ لا يصحّ الاختيار إلا بقضاء الله، ولا يكفي قضاء الله إلا بانضمام الاختيار إليه.

وذكر ابن جرير الطبري أن بني كلاب قالوا للنبيّ: نبايعك على أن / [ص ٧٣] يكون الأمر لنا بعدك، فقال ﷺ: «الأمر لله إن شاء كان فيكم، أو في غيركم».

وروى الماوردي في أعلام النبوة أن عامر بن الطفيل قال للنبيّ ﷺ: مالي إن أسلمت؟ فقال ﷺ: «ما للمسلمين»، قال: ألا تجعلني الوالي بعدك؟ قال: «ليس ذلك لك ولا لقومك».

فدلّ هذان الحديثان وتانك الآيتان بتفسيرهم على المنع من الاختيار، وقد قال سبحانه وتعالى: ﴿تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ﴾ [آل عمران: ٢٦]، و﴿يُؤْتِي الْحُكْمَ مَنْ يَشَاءُ﴾ [البقرة: ٢٦٩]، و﴿اللَّهُ يُزَيِّنُ مَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٩]، ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ﴾ [الزخرف: ٣٢]، ﴿تَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ تَشَاءُ﴾ [الأنعام: ٨٣]، وفي الاختيار تقديم بين يدي الله ورسوله، فهو دخول في نهي كتابه.

إن قالوا: الاختيار من قضاء الله سبحانه، لنفي أفعال العباد. قلنا: نمنع ذلك، وقد بيناه في باب إبطال الإيجاب. على أن نفي الاختيار في الآية مشروط بقضاء الله ورسوله، ولو انتفى فعل العباد، لزم العبث في الاشتراط.

إن قالوا: في الآية الجمع بين قضاء الله ورسوله، وعندنا أن الرسول لم يقض، لأنّه لم يوص، فإلينا الاختيار، لأنّه لم يوجد مجموع الشرط.

قلنا: ليس هنا قضاء، لأنّ قضاء الله هو قضاء رسوله، لعموم ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ [النجم: ٣].

إن قالوا: نمنع الاتّحاد، لأنّ الله قضى بأشياء ولم يقض بها النبيّ، والآية دلّت على أن قضاء النبيّ قضاء الله دون العكس.

قلنا: بل هما متّحداً هنا، لأنّ الإمامة إن قضى بها دون النبيّ لزمه أن يصل إلى الأئمة لا على يد النبيّ، وهو محال. ولئن سلّم كونه غيره، جاز كون الواو في الآية بمعنى أو، مثل: ﴿مَتَّعْنِي وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ [النساء: ٣]، وكيف يتمّ لكم أن للرسول قضاء، وقد نفيتم أفعال العباد، وقد قال / [ص ٧٤] تعالى لنبيّه: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ [آل عمران: ١٢٨]، فكيف يكون للرعيّة الجاهلة من الأمر شيء؟ ﴿قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ﴾ [آل عمران: ١٥٤]، والإمامة من أعظم الأمور وأهمّها، فإلى الله فعلها، لعدم علم الخلق بمحلّها. ولو جاز لهم نصب الإمام الذي هو سبب في الأحكام، جاز لهم وضع الأحكام الصادرة من الإمام، لأنّ علّة السبب علّة المسبّب، ولو كان لهم وضع الأحكام، لم يكن الأمر كلّ الله. وقد اختار آدم أكل الشجرة فعصى وغوى، واختار موسى قومه فجاء على الأفسد اختياره، ونبيّنا شاور الصحابة في الأسرى فاختاروا الفداء وصوّبه النبيّ، فقال الله: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى﴾ [الأنفال: ٦٧]. فإذا كانت سادات الأنبياء مع علوّ قدرهم، والموادّ المتّصلة من الله إليهم، وقعت المفسدة في اختيارهم، فما ظنك برعيّتهم؟

وأيضاً فإنّ إمام الأنام من نصبه الإمام، فلو نصبته الرعيّة كانت إماماً للإمام، ولو صحّ ذلك لزم حرق الإجماع المنعقد على اتّحاد الإمام، ولزم الدور، لأنّه يكون مأموراً منهم وأمرأ لهم. إن قلت: لا دور، لأنّ أمرهم له بأن يقوم فيهم، وأمرهم بما فرض الله عليهم.

قلت: قد ذهب جماعة من الأصوليين إلى أن الأمر بالأمر أمر، فيعلم أنّ من أمر الإمام بالقيام، ومن جملة قيامه أمر الأمر بالمفروضات، لزم منه كون الأمر بنصبه أمراً لنفسه ضمناً. قالوا: يدلّ على جواز الاختيار قوله ﷺ: «إن وليّتم أبا بكر وجدتموه قوياً في دين الله ضعيفاً في بدنه، وإن وليّتم عمر وجدتموه قوياً في دين الله قوياً في بدنه، وإن وليّتم عليّاً وجدتموه هادياً مهدياً».

قلنا: إذا سلّمنا صحة الخبر، فلا يدلّ على صحّة الاختيار. والقوّة في الدّين لا توجهه، مع أن غيرهما أقوى / [ص ٧٥] فيه منها. على أن ذكره لهداية عليّ توجب اختصاصه، لكمالها في نفسه، فهو مكمل لغيره، وإنّها عرض بذلك لعلمه بنفورهم عن عليّ، لحقدهم وأهويتهم، ولما غزا بسيفه قتل أقرابهم، وإهباط منازلهم.

قال الشاعر:

إنَّ الإمامة ربُّ العرش ينصبها

مثل النبوة لم تنقص ولم تزد

والله يختار من يرضى وليس لنا

نحن اختيار كما قد قال فاقصد

وقال البشنوي:

أنكرتموا حقَّ الوصيِّ جهالةً

ونصبتموا للأمر غير معلّم

عوجَّتم بالجهل غير معوجّ

وأقمتم بالغيِّ غير مقومّ

صيرتم بعد الثلاثة رابعاً

من كان خامس خمسة كالأنجم

وقال السوراوي:

إن رمت تشرب من رحيق الكوثر

فاخلص يقينك في ولاية حيدر

وابراً فما عند الوليِّ إلا البرا

من شيخ تيم ذي عصابة حبر

ودع الصهاكي الزنيم ونعتلاً

أعني ابن عفان الغويِّ المفتر

هم غيروا سبل الرشاد وبدلوا

سُنن الهداية بالشنيع المنكر

جحودوا عليّاً حقّه وتقدّموا

ظلماً عليه ولم يكن بمؤخّر

يا من يُقدّم حبراً بضلاله

لِم لا تُقدّم يوم بدر وخبير

في أيِّ يوم قدموا للملّة

فيُقدّمون لذلك فوق المنبر

تالله لا أرضى أقايس منهم

ألفاً بشسع نعيّلة من قبر

من يعبد الأصنام ليس بجائر

منه يقايس من له بمكسر

يا آل طه حبُّكم لي جنةٌ

يوم المعاد من الجحيم المسعر

/ [[ص ٧٦]] وقال المعري:

وهي الدنيا تراها أبداً زمراً وارداً إثر زمر

يا أبا السبطين لا تحفل بها أعتيق سار فيها أم زفر

الفصل الخامس:

المختار للإمامة إن وجبت عصمته، فلا طريق للمختارين إليها، لأنّها من البواطن، وحسن الظواهر لا يدلُّ عليها، لما علمنا من النفاق في مواطن. وإن لم تجب، جاز اختلافهم في أفراد الناس، بحسب اختلاف الأمارات الداعية إلى التعيين. وربّما طال الزمان ليقع الائتفاق على الأصح، بل ربّما لا يقع الائتفاق أبداً، ولا يخفى ما في ذلك التعطيل من الفساد. وإن عمّل ببعض ووجب على الآخر أتباعه لزم الرجوع إلى التقليد عن الاجتهاد. إن قالوا: لا حاجة إلى اتّفاق الكلّ، بل يكفي الخمسة كما سلف.

قلنا: جاز اختلاف الخمسة، ولهذا أمر عمر بقتل أهل الشورى بعد ثلاثة إذا لم يتفقوا. على أنّه لا حجّة في الاقتصار على الخمسة دون ما فوقها وتحتها، بل ما فوقها أولى، لكون الظنّ بإصابته أقوى. إن قالوا: لم لا يجوز أن يجعل الله الاختيار إلى الأمة، لعلمه أنّها لا تختار إلا الأصح؟

قلنا: من أين علمنا أنّ الله تعالى علم ذلك؟ لا بدّ له من دليل، فلا يجب علينا أتباعه حتّى نعلم أنّ الله تعالى علم ذلك. إن قالوا: جعل الاختيار كافٍ في دليل ذلك العلم.

قلنا: وأين دليل أنّ الله جعل الاختيار؟ بل الكتاب والسنة على نفي الاختيار كما تلوناه من غير إنكار. وأيضاً من يختار الإمام إمّا أن يكون أفضل منه، فكيف يصحّ [منه] أن يجعل المفضول إماماً على نفسه ويحكّمه في أمره؟ والإنسان ليس له أن يستخلف على نفسه، كما أنّه / [[ص ٧٧]] ليس له أن يحكّم لنفسه. أو يكون مفضولاً، فكيف يُقبل حكمه بالإمامة على من هو أفضل منه؟ وأيضاً فإذا جاز أن يكون الإمام مفضولاً عن غيره في العلم وغيره بدرجة، جاز كونه مفضولاً بدرجتين لعدم الأولوية، وبثلاث، وهكذا إلى أن ينتهي إلى جواز أن يستفتي عن رعيّته في وقائع دينه وعبادته، وقد لا يجد في ذلك الوقت مسدداً، فيستمرّ تعطيل الحكومات والعبادات دهرًا مديدًا.

المتشابهات أقرب إلى ترك المهرج والفساد في الاعتقادات، فلم يفعل لأجل تشديد التكليفات.

قلنا: ذلك معارض بنص الله على أنبيائه، فإن مخالفة الكفار فيهم لا يمنع من إرسالهم.

الفصل السادس:

الأمة بعد النبي إما أن تحتاج إلى الإمام، فيجب في حكمة الله نصبه، وقد فعل، كما وجب فيها نصب النبي، أو لا تحتاج، فالاختيار عبث، وتصرف بغير أمر مالك الأمر. وأيضاً فالإمامة إن لم تكن من الدين، فليس لأحد أن يدخل في الدين ما ليس منه، وإن كانت منه، فإن كان الله سكت عنها، كان مخللاً بالواجب، وهو قبيح ونقص، وإن فعلها، بطل الاختيار، وقد فعلها يوم نصب النبي علياً علماً، فأنزل سبحانه: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ [المائدة: ٣]، فإن بقي بعد ذلك شيء من الدين كان الله تعالى كاذباً، تعالى الله عن ذلك، وإن لم يبق لزم المطلوب.

/ [[ص ٧٩]] وأيضاً فالمختار المحبوب قد يكون شريراً، والمعزول المكروه قد يكون خيراً، لعدم اطلاع الأمة على البواطن. قال الله تعالى: ﴿وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢١٦]، ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ [النجم: ٢٨]. على أن الأمة اجتمعت على قول أبي بكر على المنبر: «وليتكم ولست بخيركم، فإن استقمت فاتبعوني، وإن اعوججت فقوموني». وروى الطبرسي في احتجاجه قوله: «إن لي شيطاناً يعتريني، فإذا ملت فسدوني»، ومن احتاج إلى الرعية فهو إلى الإمام أحوج. وانعقد الإجماع على أن الإمام لا يحتاج إلى إمام آخر، وإلا لزم الدور أو التسلسل. قالوا: إنما قال ذلك لأجل المشورة، وقد قال الله تعالى لنبية: ﴿وَسَاوِرُهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

قلنا: مشورة النبي لم تكن لأجل احتياجه إلى رعيته، لأنه كامل، وبالوحي مؤيد، وإنما المراد بها استمالة قلوبهم، ولهذا قال تعالى: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾، ولم يقل: فإذا أشاروا فافعل. ولأن في المشورة إظهار نفاق المنافقين، لأجل التحرز منهم، كما قال تعالى: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾ [محمد: ٣٠]، وقد قال تعالى: ﴿يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ لَيْبَتُكُمْ وَمَا هُمْ مِنْكُمْ﴾ [التوبة: ٥٦]، ونحوها كثير.

وقد أضاف الله الاختيار إلى نفسه، وجعله مقصوراً على الأفضلين في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ اخْتَرْنَاهُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَىٰ الْعَالَمِينَ﴾ [الدخان: ٣٢]، وليس اختيار الرسول والإمام خارجاً من هذا المقام، لأنه بأمر الملك العلام بسائر الأنام.

وأيضاً فمختار الإمام لا يملك أمر كل الأمة، فكيف يملكه غيره؟ وأيضاً جاز لكل فرقة من المسلمين أن يختاروا منهم إماماً لكونه يشرفهم، وإن لم يجز اختلافاً، فمن يتفقون عليه يلزم منه بطلان اعتقاد من خالفه، وفي ذلك كله [يلزم] تكثير الأئمة الموجب للفساد، الموجب لإبطال الاختيار. وكيف جاز للحكيم مع شدة رحمته إسناد أمر الإمامة إلى خليفته، مع علمه بعدم اتفاقهم وتنازعهم؟ وقد أمر الله تعالى بالقتال، حتى لا تكون فتنة، وفي تفويض الأمر إليهم إثارة الفتنة.

إن قيل: إنما العبرة بمدينة الرسول ﷺ، فمتى عقدوها لشخص وجب أتباعه على سائر الأنام.

قلنا: أهل المدينة ليسوا كل الأمة، ولا كل المؤمنين، ولا كل العلماء. وقول النبي: «إن المدينة لتنفي خبثها كما تنفي الكير خبث الحديد» لا ينفعها ذلك، لإحداث عثمان ما أحدث فيها، وقتله بإجماع أكثرها، واشتهار الغلول وأنواع الفسوق منها. وإن أريد جميع أهلها بحيث يدخل المعصوم فيها، كان الاعتقاد على قوله لا عليهم. وإذا لم ينحصر محل الاختيار في مصر من الأمصار، مع تباعد أهل / [[ص ٧٨]] الاختيار في الأطراف والأقطار، أمكن بل وجب بحسب العادات نصب كل قوم إماماً غير الآخر، لعدم العلم بفعل الآخر.

وما أصدق ما قيل:

تخالف الناس حتى لا وفاق لهم

إلا على شجب والخلق في الشجب

فقيل تخلص نفس المرء سالمة

وقال بعضهم تشركه في العطب

إن قيل: فالنص حصل منه الاختلاف الموجب للفساد.

قلنا: الاختلاف بعدمه أشيع، فالنص عليه أنفع، لعموم الضلال بعدمه، واهتدي قوم بقدومه، ولا يلزم من مخالفة بعض بطلان نص، فإن ترك العمل بالواجب لا يبطل الواجب.

قال أبو الحسين: لم لا يكون تفويض الاختيار إلى الأمة تغليظاً للمحنة، وتعريضاً لزيادة المثوبة؟ وقد كان عدم إنزال

وأيضاً فقوله: لست بخيركم، إن كان صدقاً، فإخيراً أولى منه، وإن كذباً، لم تصلح الإمامة لكاذب، لعدم الوثوق به.

إن قالوا: قال ذلك تحشعاً وكراهةً لمدح نفسه.
قلنا: النبي أولى منه بذلك، ولم يقل: أرسلت إليكم ولست بخيركم، بل قال: «أنا سيّد ولد آدم».

إن قيل: فعليٌّ عليه السلام في نهج البلاغة تمتع بعد قتل عثمان من الإمامة لِمَا أتوا إليه فيها، وذلك مثل قول أبي بكر: أقبِلوني.

قلنا: تمتعه لعلمه بعدم / [[ص ٨٠]] استقامتهم، للوعة التي في صدور أكثرهم، وقد علمت ما حدث من الرعيّة وقتالهم، بخلاف أبي بكر، فإنّه لعدم قتله فيهم أقبِلوا عليه بقلوبهم، وطمعوا منه في الرخص لميل طبائعهم، وعلمهم أنّ عليّاً عليه السلام يحملهم على الجادّة الوعرة. ولأنّ المسؤول عن أمر إذا تمتع منه [كان] مجرياً لسائله على تكرير سؤاله. وما أحق ما قيل من الأشعار في بطلان الاختيار:

إذا كان لا يعرف الفاضلين

إلا شبيههم في الفضيله

فمن أين للأمة الاختيار

لولا عقولهم المستحيله

فإن كان إجماعهم حجة

فلم ناقض الشيخ فيها دليله

وعاد إلى النصّ يوصي به

ومن قبل خالف فيه رسوله

وقام الخليفة من بعده

يسنُّ الضلال ويهدي سبيله

ويزعم بيعته

ويصدق لا صدق الله قيله

ويجعلها بعد في سنة

معلقة بشروط طويله

وما كان أعرفه بالإمام

ولكن تضليله عنه حيله

تذنيب:

إن قالوا: قد يعلم الفاضل من ليس بفاضل، فإنّ المرجوح يعلم فضل أبي حنيفة في الفقه، وسيبويه في النحو، على نفسه.

قلنا: أمّا على نفسه فنعم، وأمّا أنّه يعلم أفضليّته على غيره فلا.

الفصل السابع:

نصب القاضي لا يصحّ بالاختيار اتفاقاً، فأولى أن لا تصحّ الإمامة العظمى به التزاماً، ولو جازت الإمامة بالبيعة، جازت القضاء بالأولى. ولأنّ الإمام خليفة الله وخليفة رسوله، فكيف لم يثبت إلاّ ببيعة الخلق له ويترك النصّ له؟ وأيضاً لا يجوز الاختيار قبل النظر في الكتاب الذي هو «تبييناً لكلّ شيء» [النحل: ٨٩]، فيزعمونه منه.

/ [[ص ٨١]] ولِمَا وجدنا الأمة اختلفت على قولين مختلفين مشهورين، فقالت فرقة: الإمام عليٌّ بنصّ النبي، وقالت الأخرى: الإمام أبو بكر باختيار الأمة، واجتمعت الفرقتان على عدم جواز إهمال الخليفة من الخليفة. قلنا: فهل لله خيرة اصطفاها على خلقه؟ قالتا: نعم، لقوله تعالى: «وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ» [القصص: ٦٨]. قلنا: فمن خيرته؟ فأجمعتا على المتقين، لآية: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» [الحجرات: ١٣]. قلنا: فهل له من المتقين خيرة؟ فأجمعتا على المجاهدين، لآية: «وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ» [النساء: ٩٥]. قلنا: فهل من المجاهدين خيرة؟ فأجمعتا على السابقين، لآية: «لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ» [الحديد: ١٠]. قلنا: فهل له خيرة من السابقين؟ فأجمعتا على أكثرهم نكايه في أعداء دين الله، لآية: «مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ» [الزلزلة: ٧]. قلنا: فمن كان أكثر جهاداً، أبو بكر أم عليٌّ؟ فأجمعتا على عليٍّ. قلنا: فقد علمنا من الكتاب والإجماع أنّ عليّاً أفضل، فهو أحقّ، فتفضيل أبي بكر بعد ذلك من المحال، لأنّه من أحكام الخيال، لأنّ العقل والتخييل يتفقان على مقدّمات الدليل، فلمّا تظهر النتيجة ينكص الخيال عنها، ويستقرّ العقل عليها.

وهنا اتفق الفريقان على المقدّمات، فلمّا وصلا إلى تفضيل عليٍّ، رجع المبطلون إلى خيالهم الموجب لضلالهم، واستمرّ المحقّقون على قضاء عقولهم المخلّص من وبالهم.

وأيضاً قلنا للفريقين: من المتقون؟ فأجمعا على أنّهم الخاشعون. قلنا: فمن الخاشعون؟ فأجمعا على أنّهم العالمون، لآية: «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» [فاطر: ٢٨]. قلنا: فمن العالمون؟ فأجمعا على من كان أحكم بالعدل، لآية: «يُحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ» [المائدة: ٩٥]. قلنا: فمن أحكم بالعدل؟ فأجمعا على

بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا» [السجدة: ٢٣ و ٢٤]، فالله جعلهم أئمة، أم هم جعلوا أنفسهم، أم الناس جعلوهم؟».

تذنيب:

إن قيل: لا يلزم من منع اختيار نفسه منع اختياره لغيره، كما في وليّ المرأة، فإن له اختيار غيره لها دون اختيار نفسه لها.

قلنا: المرأة لنقصها احتاجت إلى الولي في الكفء لها لضعفها، بخلاف أهل الحُلّ والعقد لكمالهم. ولأنّ وليّ المرأة الاختياري له أن يزوّجها من نفسه، إذا لم يكن محرماً لها.

تكميل:

أسند الشيخ أبو جعفر القمي إلى الرضا عليه السلام: «هل يعرفون قدر الإمامة؟ الإمامة أجلُّ قدرًا، وأعظم شأنًا، وأعلى مكانًا، وأوسع جانبًا، وأبعد غورًا من أن يبلغها الناس بعقولهم، أو ينالوها بأرائهم، أو يقيموا إمامًا باختيارهم. إن الإمامة خصّ الله بها إبراهيم بعد النبوة والخلة، وجعلت له مرتبة ثالثة، وفضيلة شرفه بها، وشاد بها ذكره، فقال: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾، فقال الخليل سرورًا بها: ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِي﴾؟ قال: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤]، فأبطلت هذه الآية إمامة كل ظالم إلى يوم القيامة، وصارت في الصفة. ثم أكرمه الله بأن جعلها في ذرّيته، وأهل الصفة والطهارة، فقال: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً وَكُلًّا جَعَلْنَا صَالِحِينَ﴾ [٢٢] وَجَعَلْنَاهُمْ أئمةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾ [٧٣]»، فدَلَّ صريحاً كلام هذين الإمامين على عدم صلاح الإمامة لأهل الكفر والمين.

/ [[ص ٨٤]] الفصل الثامن:

لَمَّا قلنا: لو جاز للأئمة اختيار الإمام، جاز لها اختيار النبي ﷺ، قالوا: الفرق بينهما أن النبي تَلَقَّى منه مصالح الشرع، فلا بدّ في ثبوت نبوته من طريق يؤمن من الخطأ والتبديل فيه، والإمام كالقضاة والأمرء في الأقطار، فجاز ثباته بالاختيار.

قلنا: والإمام يُراد مع ذلك لصيانة الشرع عن التبديل لعصمته، ويجب الانقياد إلى طاعته، فلا بدّ من طريق يوثق به لتثبيت إمامته.

إن قيل: لِمَ لا يكون ظنُّ الصلاح كافياً، كما في قبول الشهادات وغيرها من الفروع الشرعيّات؟

قلنا: قد نهى الله عن اتّباع الظنِّ في مواضع العلم، ومسألة

أنّه الأهدى إلى الحقّ، لآية: ﴿أَمَّنْ يَهْدِي / [[ص ٨٢]] إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ﴾ [يونس: ٣٥]. قلنا: فعلي هو أحقُّ أن يُتَّبَعَ، لأنّه أهدى إلى الحقّ، لقول النبي: «أفضاكم عليّ»، ولرجوع المشايخ عند الخطأ والإشكال إلى أحكام عليّ، فهو أعلم، فهو أخشى، فهو أتقى. فإذا دلّ الكتاب الذي جعله الله تبيناً لكلّ شيء عليه حرم العدول عنه إلى غيره، وتحمّص المصير إليه.

وأيضاً فالذين كانت الصحابة تأخذ عنهم أبواب شرائعهم خمسة: عليّ، وابن عبّاس، وعمر، وابن مسعود، وزيد بن ثابت. قلنا: فإذا اجتمعوا فمن يؤمّمهم؟ فأجمعوا على أقرئهم، لقول النبي ﷺ: «يؤمّمكم أقرؤكم». قلنا: فمن هو؟ فأجمعوا على أنّ الأربعة كانوا أقرأ للكتاب من عمر. قلنا: فهم أولى بالتقدّم من عمر. قلنا: فأبي الأربعة أولى؟ فأجمعوا على القرشي، لقوله ﷺ: «الأئمة من قريش». قلنا: فعليّ من قريش وابن عبّاس، وليس الآخرون من قريش. قلنا: فمن أولاهما؟ فأجمعوا على الأكبر سنّاً، والأقدم هجرةً، للحديث في ذلك. قلنا: فمن هو؟ فأجمعوا على عليّ. قلنا: فسقط الأربعة.

وفي هذا كفاية، لانفراد علي بالولاية، إذ لا يعدل عن الكتاب والسنة وإجماع الأمة إلّا من عاند الله ورسوله، أو كان قاصر الهمّة.

تنبيه:

الثلاثة ظالمون، لأنهم كانوا كافرين، فلا يصحّ اختيارهم لإمامة المسلمين، بدليل: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤].

قالوا: الإسلام اللاحق محا أحكام الكفر السابق.

قلنا: التنفير الواجب سلبه عن الإمام حاصل فيهم بعد الإسلام، ولهذا قال عليّ عليه السلام في نهج بلاغته مع طهارته وعصمته: «لو كان الاختيار إلى الناس لاختر كل واحد منهم نفسه، ولو كان الاختيار لإبراهيم عليه السلام لجعلها في الظالمين، حتّى منعه الله ذلك فقال: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾»، وكلّ من عبد وثناً أو جبتاً أو طاغوتاً أو يغوث أو يعوق أو نسراً أو شمساً أو قمراً أو حجراً أو شجراً أو قد انهزم في جهاد من سبيل الله أو كذب أو همز أو لمز أو ظلم فلا إمامة له، قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى / [[ص ٨٣]] الْكِتَابَ فَلَا تَكُنْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَائِهِ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِبَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [٢٣] وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أئمةً يَهْدُونَ

إن قيل: الأمر بالحدّ مطلق، وهو يقتضي وجوب مقدّماته التي منها نصب الإمام، فيجب على الرعيّة لتوقّف الواجب عليه.

قلنا: الآيات دلّت بذاتها على الحدّ، فلا يُحمّل على نصب الإمام الموصل إلى قيام الحدّ، لأنّه إضمار، والأصل نفيه. وأيضاً فإنّه لا يصحّ أن يجب قيام الحدّ على الإمام، وتجب مقدّمته، وهي نصب الإمام على الرعيّة، إذ لا يكون الشيء واجباً على شخص ومقدّمته على آخر.

واستدلّ البصري بـ «أقْطَعُوا» و«أجلّدوا» على وجوب نصب الإمام على الرعيّة، لتناول الأمر للمباشرة والتسبب، والمباشرة لكلّ فرد من الرعيّة غير ممكنة، ولو أمكنت / [[ص ٨٦]] فليس لها الاستيفاء بالإجماع، فتعيّن التسبب، وهو نصب الإمام، وتكون النسبة إلى الرعيّة صادقة كما يصدق في قولنا: قطع الإمام السارق، والحدّاد هو المباشر.

قلنا: يُفهم عرفاً أنّ الإمام قاطع إذا أمر، ولا يُفهم أنّ الرعيّة قطعت إذا نصبت إماماً، فأمر بالقطع. وأيضاً فإنّ تسمية السبب قاطعاً مجاز، وكلّمًا بعد بعد الحمل عليه، لأنّ السبب البعيد لا يكاد أن يكون إلّا من الأسباب الاتّفاقية، ولا شكّ أنّ سببية الرعيّة أبعد من سببية الإمام، لتوسّط الإمام بين الرعيّة والحدّاد عندهم.

البحث السادس: بدأ الله بالخليفة قبل الخليفة بقوله: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» [البقرة: ٣٠]، والحكيم يبدأ بالأهمّ، فالخليفة أهمّ من الخليفة، فلا بدّ من كونه أكمل وأشرف في قوّته العلميّة والعملية، وليس كذلك إلّا المعصوم، فيجب. وهذا يُبطل الاختيار، لأنّه إنّما سُمّي خليفة لأنّه يحكم، فهو خليفة الله، وهو قول ابن عبّاس وابن مسعود والسُدّي، وشاهده: «يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ» [ص: ٢٦].

الفصل التاسع:

وفيه أبحاث:

١ - قالوا: لو كان المحال يدخل في الاختيار لما صحّت إمامة الثلاثة بالاختيار، فلمّا صحّت في هذه الأحوال خرج الاختيار إلى حدّ الجائز من حدّ المحال.

قلنا: ومتى سلّمنا أنّ الإمامة التي من الله هي التي حصلت للثلاثة، ونحن لم نحل بالاختيار وجود الرياسة مطلقاً، فإنّ رياسة الظلمة ربّما وقعت به، إنّما أحلنا به / [[ص ٨٧]] وجود الرياسة الدنيّة.

الإمامة علميّة، ويعمّها بلوى الرعيّة، والعامّ إذا خصّ بدليل لا يخرج عن دلّالته في أصله.

وهنا أبحاث:

البحث الأوّل: لو جاز نصب الإمام بالاختيار، جاز عزله بالاختيار، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

إن قيل: لِمَ لا يجوز التولية دون العزل، كوليّ المرأة يملك تزويجها ولا يملك فسخ نكاحها؟

قلنا: خصّ الله تعالى إزالة النكاح بالزوج، وتخصيص الأئمة بالاختيار يستلزم تخصيصها بالعزل.

إن قالوا: جاز أن يجعل العزل لنفسه دونها.

قلنا: إنّ الله تعالى لم ينصب من يجوز منه سبب وقوع العزل، فلا تقع من الله لمن ولّاه.

البحث الثاني: لِمَا قلنا: ليس للإنسان أن يستخلف على نفسه، كما ليس له أن يحكم لنفسه، قالوا: إذا اجتهد الإنسان في الحادثة وعمل بها لم يكن حاكماً لنفسه، بل لله ولرسوله، بشرط اجتهاده، فكذلك الأمر في اختياره إماماً لنفسه.

قلنا: حكم الله في / [[ص ٨٥]] الحادثة قد أمر الله المكلف بإجابته بواسطة نظره في أدلّته، ولم يجعل حكم الحادثة منوطاً باختياره، وأنتم جعلتم النصب والعزل منوطاً باختياره، فافترقا.

البحث الثالث: لو وجب على الرعيّة نصب الإمام، فإنّ جاز إخلالها به لزم الفساد، وإن لم يجز فيما لأمر صدّها عن الإخلال به، فيلزم التسلسل في وجه حصول ذلك الأمر، أو لا لأمر، فترجيح بغير مرجّح. أمّا على رأينا، فإذا أخلّت به لم يخلّ الواجب تعالى به، لأنّه لطف واجب، والله تعالى لا يخلّ بالواجب، فاندفع التسلسل.

البحث الرابع: البلاد المتباعدة إنّ لزم الرعيّة نصب الإمام لبعضها ترجيح بلا مرجّح، وطلب كلّ بلد كون الإمام منهم فيقع الهرج، وإنّ لزم أهل كلّ بلد نصب إمام وقعت المنازعة بسبب تكثير الأئمّة، حيث يطلب كلّ واحد الرئاسة العامّة.

البحث الخامس: الخطاب في قوله تعالى: «السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا» [المائدة: ٣٨]، «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا» [النور: ٢]،

أو غيرهما، لا يتعلّق بالأئمة بالإجماع على أنّ الحدود ليست لغير الإمام أو نايبه كما نقله الخوارزمي، فيتعلّق بالأئمة، فنصّبهم من الله لتوجّه الخطاب إليهم، فلو كان من الرعيّة لتوقّف الخطاب عليهم.

قالوا: فاخترت الأمة علياً والحسن، وصحَّ.

/ [[ص ٥٧٥]] [نشوء الفتن من تفويض أمر الإمامة إلى الاختيار والبيعة]:

ومن تصفَّح السير والتواريخ عَلِمَ أنَّ الفتن الواقعة في هذه الأمة إنَّما كان منشؤها من تفويض أمر الإمامة إلى الاختيار والبيعة، ومن أنصف من نفسه وترك التعصيب والتقليد عَلِمَ بالضرورة أنَّه متى فُوض الأمر فيها إلى الله ورسوله وأُخرج الخلق من الاختيار فيها ظهر له ارتفاع النزاع وانحسام الاختلاف ولم تظهر الفتن؛ لعدم السبيل إلى ظهورها؛ لأنَّه متى خالف أحد نصَّ الله ورسوله عليه وأنكره ولم يرصَّ بحكمهما كان راداً على الله ورسوله، مخالفاً لهما ومحارباً لحكمهما، فيكون من البغاة وأهل الخروج عن الطريقة الإسلامية، وذلك كفر صريح وردة ظاهرة، بخلاف من خالف باجتهاده اجتهاد غيره؛ فإنَّه لا يكون مخالفاً لله ولا لرسوله، وإنَّما هو مخالف لصاحب ظنٍّ مثل ظنِّه، وهو مع ذلك يجوز أن يكون الحقُّ معه؛ لتساوي الظنِّين في جواز كونه مع أحدهما من غير / [[ص ٥٧٦]] ترجيح. وبين الحالتين فرق ظاهر يعرفه من له أدنى فطنة إذا ترك التعصيب والتقليد ورجع إلى ما [دلَّ] الدليل عليه، هذا ما يقتضيه مذهب الاختيار والبيعة.

[ردُّ قول الزيدية في شروط الإمامة]:

أمَّا ما يقتضيه مذهب القائل باجتماع الشروط الستة فإنَّ الاختلاف فيه أظهر وأبين في الوقوع؛ لأنَّ وُلد فاطمة من الحسين والحسينيين كثيرون متعدّدون، واجتماع هذه الصفات في كثير منهم جائز الوقوع، وحينئذٍ يصحُّ أن يدعي كلُّ فاطميِّ اجتمعت له هذه الشروط الإمامة وإن تقاربت البقاع أو تباعدت؛ فإنَّ تقاربها وتباعدتها لا مدخل له في ثبوت الإمامة ونفيها؛ لأنَّ حصول الشروط تثبت الإمامة لصاحبها بالنصِّ الخفيِّ، فيكون إماماً واجب الطاعة على كلِّ أحد في أيِّ بقعة كانت وأيِّ زمانٍ كان. فيلزم على تقدير تعدُّد الأئمة إمَّا الترجيح بلا / [[ص ٥٧٧]] مرجح أو اختلاف الأمة، فيتبع كلُّ فرقة واحداً وتعتقد الأمة إمامته دون إمامة الآخر، فيقع كلُّ فرقة في الخطأ، فيثبت الخطأ لكلِّ الأمة ويرتفع الوثوق بشيء من أخبارهم ويقع الهرج والمرج، وذلك ظاهر بيِّن لا يرتضيه من له عقل سليم وطبع مستقيم. فتفويض أمر الإمامة إلى الله وإلى رسوله هو الطريق اليقينيُّ الرافع لهذه المحذورات، والله أعلم.

* * *

قلنا: إمامتها حاصلة من الله ورسوله، وإنَّما احتاجا إلى الاختيار لتلزم الحجَّة به من يراه من الشاكِّين. على أنَّنا نقول: دعوى مسيلمة وطليحة والحلاج ومعاوية ويزيد وبني مروان وغيرهم وقعت، فخرجت عن حدِّ المحال، فصحَّت، ولم يذهب إليه رشيد. إنَّ قالوا: فمن سلَّم كونهم أنبياء في الحقيقة وأئمة على الطريقة؟

قلنا: ومن سلَّم أنَّ الثلاثة كانوا أئمة في الحقيقة؟

* * *

شرح على الباب الحادي عشر (ج ٢) / الأحسائي (ق ١٠هـ):

[[ص ٥٧٣]] [ردُّ قول أهل السنة في شروط الإمامة]:

وأمَّا الجواب عمَّا ذكره أهل السنة والزيدية فنقول: لو كان الاختيار والبيعة واجتماع الشرائط طريقاً إلى تعيين الإمام للزم الاختلاف الموجب لفساد النظام، وذلك يوجب وقوع الفتن والآراء المتعدّدة والمذاهب المتشكّنة، وذلك خلاف المطلوب في الحكمة الإلهية؛ فإنَّه على تقدير تفويض الأمر إلى الخلق وجعلها باختيارهم ومبايعتهم لمن يرضونه من دون نصِّ الله ورسوله عليه وتعيينها له يلزم ما قلناه؛ لجواز أن يبايع كلُّ فرقة شخصاً غلب في ظنِّهم استعداده لها دون / [[ص ٥٧٤]] غيره، فيقع بينهم الاختلاف. ولا ترجيح لاختيار أحد الفريقين على الآخر؛ إذ الفرض اشتغال كلِّ من الفريقين على جواز عقد البيعة والاختيار؛ لكون كلِّ منهما من أهل الحلِّ والعقد، فلا يتبع أحدهما الأخرى؛ لغلبة ظنِّه بحقيته ما فعلَ دون غيره، كما هو الواقع في المسائل الاجتهادية التي بقي الخلاف فيها بين المجتهدين إلى وقتنا هذا، لم ينقاد أحدهم إلى ما ذهب إليه الآخر؛ لاعتقاده أنَّ الحقَّ معه وأنَّ الواجب عليه في تكليفه العملُ باجتهاده ولا يصحُّ منه الرجوع عنه إلى تقليد غيره.

فحينئذٍ يكون عقد الإمامة من جملة الأمور الاجتهادية؛ لأنَّ مرجعها إلى الاختيار الناشئ عن الاجتهاد الحاصل عن الأمارات الظنيَّة، خصوصاً وقد ذهب أهل السنة إلى أنَّ الإمامة من مسائل الفروع لا من الأصول، وحينئذٍ صحَّ الاختلاف فيها. وكان ذلك هو السبب في تفرُّق المذاهب وحصول الاختلاف الموجب لكثرة الفتن، حتَّى وقع بسببها الملاحم العظيمة وقتل الناس بعضهم بعضاً.

نبيهم ﷺ اختلفت آراؤهم وتفرقت كلمتهم في أكثر اعتقاداتهم أصولاً وفروعاً وخصوصاً في أمر الولاية لأمره والقيام مقامه، وسبب ذلك الصدر الأوّل من الصحابة أنّهم كانوا في أتباعه على أنواع ثلاثة:

طائفة تبعوه بحقيقة الإخلاص له واعتقاد نبوته وصدقه في كلّ ما جاء به عن الله تعالى؛ لعلمهم به بالبراهين الدالّة على صحّة نبوته وصدق دعواه. وهؤلاء هم أهل الإيمان الحقيقيّ والإسلام الصحيح، فهم أهل الظاهر والباطن والمقتدون به في جميع الأفعال والأحوال، المتمسّكون بحبال الدين والمعتصمون بأوثق عُراه. فهم المطيعون لأمره العاملون بمرضيه، يجاهدون في الله حقّ جهاده، وقد مدحهم الله في كتابه العزيز في مواضع كثيرة.

وطائفة تبعوه ظاهراً وفي قلوبهم التكذيب لمدّعاه، فلم يدخل الإسلام في قلوبهم ولا الإيمان في صدورهم مع التزامهم الاقتداء به ظاهراً، وهؤلاء هم أهل النفاق الذين أظهروا الإسلام وأبطنوا الكفر، وكانوا يومئذٍ فرقان:

فرقة تبعوه طمعاً في نيل الأمور الدنيويّة وطلب حظوظها من الرياضات وظهور الاسم وانتشار الصيت وطيب المعاش وراحة من المتاعب البدنيّة وتعظيم الخلق لهم؛ لما ظنّوه من أنّ أمورهم تأول بسبب أتباعه إلى هذه الأحوال، فأتبعوه لرجاء هذه الآمال. وهذه كانت صفات جماعة وصلوا بقصدهم إلى ما قصدوه، فكان جهادهم ودفاعهم وقيامهم بالأوامر والنواهي لذلك الغرض / [[ص ١١٦٣]] لا لخالص الاعتقاد ورجاء الوعد وخوف الوعيد الذي جاء نبيهم؛ لأنّهم غير مصدّقين به.

وفرقة تبعوه خوفاً من القتل وسبي الذراريّ ونهب الأموال؛ لما رأوه من ظهور دينه واستيلاء جنوده وعلو كلمته وانتشار أمره وغلبة عساكره وظفره على أعدائه في أكثر غزواته، فانقادوا خوفاً من السيف وأتقاءً من القتل.

وقد ذكر الله الطائفتين في كتابه العزيز وسّمّاهم بالمنافقين في عدّة مواطن بنصوص لا تحتلّل التأويل.

وطائفة أتباعاً راعياً وهم أهل التقليد للرؤساء الذين يغضبون لغضب الرئيس ويرضون برضاه ويتقادون بانقياده ويأبون ببابائه، وليس لهم دين ثابت ولا دليل قاطع ولا فكرة في عواقب الأمور، وكانوا يومئذٍ قسمين: قسم هم أتباع القسم الأوّل وهم مقلّدو أهل الحقّ، وقسم هم أتباع القسم الثاني وهم

[[ص ٧٠٣]] السادس: أنّ الخلافة إمّا أن تكون بالنصّ أو بالبيعة والاختيار.

فإن كانت بالأوّل وجب ثبوتها لعلّي؛ لما بيّننا من اختصاصه ﷺ بالنصّ دون غيره.

وإن كانت بالثاني قلنا: إنّ الاختيار والبيعة لا يخلو إمّا أن يكونا طريقاً معلوماً من الله ومن رسوله أو كانا من البدع التي استحسناها الصحابة وسلكوها بمجرد اجتهادهم.

/ [[ص ٧٠٤]] فإن كان الأوّل وجب أن يُنقل عن الله وعن رسوله ما يدلّ على أنّها أمرًا بذلك وأوجبه على الخلق، لكن ذلك لم يقع قطعاً؛ لأنّنا لا نجد في الكتاب ولا في السنّة المتواترة ما يدلّ على أنّ الله تعالى ورسوله [أمراً] الناس بمبايعة أبي بكر ولا غيره؛ لأنّه لو كان كذلك لذكروه واحتجّوا به؛ لأنّنا لا نقف على شيء من مصنّفاتهم ولا نُقل عن أحد من علمائهم القول بذلك.

وحيث إنّ يكون الاعتماد منهم على الثاني، وهو أنّ الرجوع في الخلافة إلى البيعة والاختيار كان من جملة الاجتهادات والاستحسانات الواقعة من الصحابة بعد موت الرسول ﷺ، حتّى إنّ جماعة من علمائهم يحتجّون على صحّة البيعة والاختيار بما روه عنه ﷺ أنّه قال: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن». فأثبتوا حسن البيعة التي كانت من مخترعاتهم واجتهاداتهم بهذا الخبر / [[ص ٧٠٥]] الذي هو من الأخبار الآحاد الذي مقتضاه على تقدير صحّة سنده إفادة الظنّ، فجعلوا مستند صحّة البيعة راجعاً إلى الظنّ، والله تعالى يقول: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الحَقِّ شَيْئاً﴾ [النجم: ٢٨]. فلزم أن يكون الطريق الموصل إلى إثبات الإمامة والخلافة التي هي مقام النبوة والرسالة بالطريق الظنّي الخطئيّ الذي لا يفيد الحقّ ولا يُغني عنه، وتركوا الطريق البرهانيّ المفيد للقطع واليقين، ومعلوم بالضرورة أنّ كلّ عاقل يسلك طريق النجاة يجب عليه أن يرجع في ما يوصله إليها إلى الطريق القطعيّ البرهانيّ؛ لأنّ الظنّيّ غير منجّ قطعاً. فعلم أنّ طريق النصّ هو الطريق القطعيّ وأنّ طريق الاختيار والبيعة هو الطريق الظنّيّ، وبين الحاليتين بون بعيد.

مجلي مرآة المنجي (ج ٤) / الأحسائي (ق ١٠هـ):

[[ص ١١٦٢]] ولا ريب أنّ أهل الإسلام بعد موت

اعتقاداً فيه صلاحية لذلك. أمّا طائفة منهم فلغرض لهم فيه، وطائفة أُخرى حسداً لغيره، وآخرون أتباعاً وتقليداً، وجعلوا ذلك سبيلاً إلى الولاية والقيام مقام النبوة.

[إنكار النص من أجل الاستبداد بالقدرة]:

فلما تم أمرهم واستحكم نصره وأيدوه بإنكار النص منه ﷺ واليقين له، وقالوا: إنه ﷺ مات وترك الأمة على اختيارهم هملاً، لم يختَر لهم أحداً ولم ينص على شخص معين ولا على بطن معين من بطون قريش. نعم! زعموا أنه جعلها في قريش بخبر روه يوم السقيفة خصموا به الأنصار وأنه ﷺ مات وترك الناس سُدَى بغير راع يرعاهم ولا وال يقوم عليهم ويحفظ به أمور أئمه / [[ص ١١٦٦]] وأولاهم، وأظهروا أنه جعل الاختيار إليهم، فيختاروا لأنفسهم من يريدون، فيجعلونه والياً عليهم. وأذاعوا هذه الدعاوي ونشروها بين أتباعهم، علماً منهم أنه لا يتم لهم ما تسابقوا إليهم من أمر البيعة التي جعلوها وسيلة إلى حصول مقصدهم إلا بذلك؛ فإنه متى ثبت النص لشخص مسمّى باسمه ونسبه وأن رسول الله ﷺ جعلها في قبيلة معينة وذريته وقربته فات من أمرهم كل ما يريدون؛ لأنه حينئذ يتحقق عند الكل أنه لا يصح أن ينالها إلا من عينه، فلا يستقيم لهم أمر الأتباع. فلما أظهروا هذه الدعوى وأشاعوا إنكار النص تحكمت الشبهة في قلوب الأتباع وتلقوا ذلك منهم بالقبول وشاع بين الصدر الأوّل وصار مذهباً يعتمد عليه وأصلاً يستند إليه.

[سبب الخلاف في الأتباع للصدر الأوّل]:

وأما سبب الخلاف في الأتباع للصدر الأوّل من التابعين وتابعي التابعين إلى وقتنا هذا، فالتقليد وحسن الظن بالصدر الأوّل، وأتباعاً للواقع منهم كيف كان؛ لما اعتقدوه فيهم من محض العدالة وأن أفعالهم لا تقع إلا على وجه السداد والصحة، حيث اعتقدوا فيهم أنهم أهل الإسلام الصحيح والدين القويم وأن الآيات التي فيها مدح الصحابة والثناء عليهم شاملة لهم. فقالوا بكل ما قالوه واعتقدوا لجميع ما اعتقدوه وصحّحوا كل ما صحّحوه ولم يعترضوا على شيء من أفعالهم، حتى إنهم لو وقع منهم ما يعترفون بمخالفته للشريعة حاولوا وجوه التأويل وتصحيح ما وقع منهم، والتزموا بهذا الطريق وتعلّقوا به / [[ص ١١٦٧]] ولم يلتفتوا إلى غيره. فأنكروا النص والعصمة؛ لإنكار الصدر الأوّل لها، ولم يشترطوا الأفضلية ولا فوّضوا أمر

مقلدو أهل النفاق. ونطق القرآن بهذه الطائفة وذكرهم في مواضع كثيرة.

[معرفة النبي ووقوع هذه الأقسام في أتباعه]:

وكان النبي ﷺ يعرف وقوع هذه الأقسام في أتباعه، إلا أنه ﷺ كان مأموراً بترك البحث عن أحوالهم وإظهارها باعتبار الأشخاص وتعيينهم وإن كان قد أخبر عنهم على سبيل الإجمال وبين كلاً منهم بحاله التي هو عليها وعرف الكل ووصف كل طائفة بصفاتها؛ لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل.

/ [[ص ١١٦٤]] [وقوع التشاجر بين الأصحاب بعد

النبي ﷺ]:

فلما اختار الله له النقل إلى دار القرار ومحل الأبرار بعد إتمام دينه وكمال إنعامه وقع التشاجر والخلاف بين أتباعه، وكانوا هؤلاء الأتباع يسمّون بالأصحاب تعظيماً لحاله. فاختلّفوا بعد موته، بل قبل دفنه، بل حال احتضاره في القيام مقامه وتولية الأمر بعده، وقامت أهل الاعتراض لانتهاز الفرص في تحصيل أغراضها، وكانت العوام والأتباع من أهل التقليد لا يفرّقون بين الطائفتين المتبعة على الحقيقة والتي قصدها الأمور الدنيوية ونيل الأغراض والمطالب المقصودة من ذلك الأتباع؛ لأن الكل يظهر الطلب لما كان ذلك النبي الكريم يحثهم عليه ويعرفهم أنه سبيل الله الذي جاء به من عنده. وكانوا يأخذون ذلك عنه ظاهراً؛ لالتزامهم بطريقته وشريعته في الظاهر ويوحون إلى بعض أتباعهم عكس ذلك، وبعضهم على اعتقادهم فيهم لا يشعرون بدخيلة أمرهم، فهم على اعتقادهم فيهم أنهم محقون لا يفرّقون بين أحد منهم.

فلما تشاجروا ووقع بينهم هذا الاختلاف وقعت المخاصمات، فقال الأنصار: نحن أهل الولاية وأصحاب المنصب؛ لأننا المهتدون وأهل الأساس. وقال المهاجرون: نحن أهل الفضل والسابقة والشجرة، والولاية فينا. ووقع الاحتجاج، فانتمت القبائل من الأتباع إلى رؤسائها وتحاسدوا على تحصيلها وطمع فيها كل طامع ممن لم يكن قبل ذلك طامعاً. فغلب جماعة المهاجرين بالحجة بعد أشياء عدّة ذكّرت في كتب السير لا تطوّل بإيرادها، فسارعوا إلى البيعة والصفق بالأيدي على جاري عادات العرب في سنتهم التي كانوا يلزمون / [[ص ١١٦٥]] بعضهم بعضاً بها، فجروا إلى تلك العوائد وبايعوا بالشيخ المعظم عندهم؛

فيها بشيء ولم يُبين أمرها ولا أشار إلى شيء من أحوالها في شيء من أصول الشريعة وفروعها ولا في بعض أقواله ولا في حال من أحواله.

[نفي القول بأن النبي جعل الناس مختاراً في الإمامة]:

فإن قالوا: إنه بين أنكم اختاروا لأنفسكم من تريدون.

قلنا: فذلك حينئذ رجوع إلى نصّه وأنتم لا تدعون، مع أنه لو كان الأمر كذلك فالمأمور بالاختيار / [[ص ١١٦٩]] بعض الأمة أو كلها؟ فإن كان الثاني لا يصحّ الاختيار بدون الاجتماع من الكلّ، ومن المعلوم بالضرورة أنه لم يحضر يوم السقيفة الكلّ، وكيف صحّ التوثب والاستعجال بإيقاع عقد البيعة وأكثر المسلمين خصوصاً بني هاشم وأتباعهم مشتغلين بمصيبة النبي ﷺ؟ تحصيلاً للفرصة وخوفاً من حضور جماعة لو حضروا يوم السقيفة ما استقام أمر جماعتهم وإجماعهم. كما قاله الأنصاري - لَمَّا سَمِعَ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ يَذْكُرُ سَوَابِقَهُ وَمَا قَالَهُ النَّبِيُّ ﷺ فِي حَقِّهِ وَحَقِّ أَهْلِ بَيْتِهِ -: وَلَوْ سَمِعْتَ الْأَنْصَارَ ذَلِكَ مِنْهُ يَوْمَ السَّقِيْفَةِ لَمَا عَدَلْتَ عَنْكَ. فَأَجَابَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِأَنِّي مَا كُنْتُ لِأُحْلِي رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مَسْجِي بَثْوِهِ وَأَخْرَجَ أَنْزَعَ فِي سُلْطَانِهِ قَبْلَ جِهَارِهِ، وَقَدْ أَمَرَنِي أَنْ لَا أُفَارِقَهُ حَتَّى أُوَارِيهِ. وَفِي حَدِيثٍ آخَرَ: مَا كُنْتُ أَظُنُّ أَحَدًا يَنْزَعُنِي فِي هَذَا الْأَمْرِ، فَمَا تَرَكَ يَوْمَ الْغَدِيرِ لِأَحَدٍ حِجَّةً. وَلَكِنْ كَانَتْ أُمُورًا مِنْ عَجَائِبِ الْأُمُورِ وَأَعْظَمِ الْوَقَائِعِ لِمَنْ تَدَبَّرَ وَأَنْصَفَ وَتَرَكَ التَّقْلِيدَ لِلصَّدْرِ الْأَوَّلِ؛ فَإِنَّهُ الدَّاءُ الْعِيَاءُ.

وإن كان المأمور بالاختيار هو البعض فذلك البعض إن كان غير معيّن لم يصحّ توجّه الأمر إليه كما هو مقرّر في الأصول. وإن كان معيّنًا وجب بيانه؛ لأنّه المفيد لذلك الاختيار. فلا يكون ذلك اختياريًا في الحقيقة، بل نصًّا؛ فإنّه في الحقيقة يكون أمرًا بأن المرجع في بيان الولاية إلى ذلك المعين، فلا يكون ذلك اختياريًا بل نصًّا؛ لأنّه لا بدّ أن يختار من يختاره الله. إلا أن يقال: إنه يجوز أن يقع اختياره / [[ص ١١٧٠]] على من لا يختاره الله، فيكون إدخالاً في الدين بغير رضاه وذلك غير جائز إجماعاً، مع أن أحدًا لم يدع أن الاختيار مرجعه إلى بعض الأمة دون بعض ولا أنه منحصر في معيّن. فبقي أن يكون المأمور بالاختيار هو كلّ الأمة وحينئذ يكون من اختيار مأمورًا بالاختيار لغيره، فلا يصحّ أن يختار نفسه؛ لأنّه مأمور بغير اختيار نفسه؛ لأنّ الأمر بالشيء نهي أو يستلزم النهي عن ضده، هذا خلف. إلا أن يقال: إنّ الكلّ مأمور

الولاية إلى الله ولم يجعلوها كحال النبوة، بل تساحوا فيها وأهملوها غاية الإهمال كما أهملها الصدر الأوّل حتّى نالها الأراذل والأتباع وإخوان النفاق على ما لا يخفى لمن تتبّع السّير والوقائع. وبنوها على الاختيار والبيعة؛ بناءً على أن الأوّل منهم إنّما نالها بهما، مع أنه في الحقيقة لم يكن ثمّ اختيار ولا بيعة، بل الواقعة إنّما كان مجرد الغلبة بسبب الميول والقصود والأغراض، وبقوا على هذا الطريق لا يلوون على شيء غير ولا يرون سواه وأغفلوا الأصليين السالفين.

وأغفلوا أن الولاية فرع النبوة وتابعة لها ومستفادة منها استفادة الضوء من الشمس، إلا الطائفة الأولى الذين كانوا أتباعاً له على اعتقاد صحيح ونية صادقة؛ فإنّهم عرفوا أن النبيّ الكامل والوليّ الفاضل الذي كانت نبوته وولايته وخاتمة النبوات ومكمّلة لجميع الولايات لا يصحّ في حكمته ولا شريعته، بل ولا في الأحكام العقلية والقضايا الضرورية ولا في تدبير الممالك والسياسات المدنية أن ينتقل هذا الرئيس المؤسس لهذا البناء العظيم ويترك رعيته هملاً وأُمَّته سدى من غير تعيين شخص بعينه يختاره لهم ولا أحد يقيمه مقامه وينصّ عليه. وعلموا أنّ ذلك لا يوافق فعل الحكيم المشفق ولا الوليّ المحقّق ولا الرئيس المدبّر، مع كونه موصوفاً بالكمال الأعلى والتدبير الأتمّ والرأفة العظيمة والرحمة البالغة. وكيف؟ وهو عليه السلام إنّما نقله الله تعالى إليه بعد تمام الدين وكمال النعمة كما هو منصوص / [[ص ١١٦٨]] الكتاب الحكيم.

ولو قلنا: إنّ الإمامة من فروع الإسلام لا من أصوله، فليست بالضرورة من فروع الفروع، بل لا أقلّ من أن تكون من أصول الفروع كالصلاة والصيام والحجّ والزكاة والجهاد. والله ورسوله قد بيّنّا أحوالها ونصّها على حقائقها وأطلعا الخلق على شرائطها وكيفياتها على الاستقصاء بحيث لم يهمل منها، إلا ما خفي على غير أهل النظر من كيفية استخراج الفروع المتجدّدة من ذلك البيان، حتّى إنّهم علّمهم كيفية الاستنجاء ومواقع الجنابة وعلامات المنى وغير ذلك ممّا لا نسبة له إلى بعض مصالح الولاية، فكيف بأصلها؟ فبعيد عند ذوي العقول السليمة من آفة التقليد أن يترك من هذه صفاته وسيرته أمر الولاية العامّة التي هي أخت النبوة والسلطنة الكليّة التي عليها جميع مدار مصالح الخلق وباختلافها يختلّ جميع أصول الشريعة وفروعها، فلم يتكلّم

دخول الإمام عليه السلام في المجمعين:

◀ الإجماع.

* * *

مباحث عامة:

الاعتقادات / الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ):

[[ص ٣٤]] وَأَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام قَتَلَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مُلْجَمٍ
(لَعَنَهُ اللَّهُ)، وَذُفِنَ بِالْغُرِيِّ.

وَالْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ عليه السلام سَمَّتهُ امْرَأَتُهُ جَعْدَةَ بِنْتُ الْأَشْعَثِ
الْكِنْدِيِّ (لَعَنَهَا اللَّهُ)، فَمَاتَ مِنْ ذَلِكَ.

وَالْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ عليه السلام قُتِلَ بِكَرْبَلَاءَ، وَقَاتَلَهُ سِنَانُ بْنُ أَنَسٍ
النخعي (لَعَنَهُ اللَّهُ).

وَعَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ سَيِّدُ الْعَابِدِينَ عليه السلام، سَمَّهُ الْوَلِيدُ بْنُ عَبْدِ
الْمَلِكِ فَقَتَلَهُ.

وَالْبَاقِرُ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ عليه السلام سَمَّهَ إِبْرَاهِيمُ بْنُ وَليدٍ فَقَتَلَهُ.

وَالصَّادِقُ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ عليه السلام سَمَّهَ الْمُنْصُورُ فَقَتَلَهُ.

وَمُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ عليه السلام سَمَّهَ هَارُونُ الرَّشِيدُ فَقَتَلَهُ.

وَالرِّضَا عَلِيُّ بْنُ مُوسَى عليه السلام قَتَلَهُ الْمَأْمُونُ بِالسَّمِّ.

وَأَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ عليه السلام قَتَلَهُ الْمُعْتَصِمُ بِالسَّمِّ.

وَعَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عليه السلام قَتَلَهُ الْمُتَوَكِّلُ بِالسَّمِّ.

وَالْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْعَسْكَرِيُّ عليه السلام قَتَلَهُ الْمُعْتَمِدُ بِالسَّمِّ.

واعتقادنا في ذلك أنه جرى عليهم على الحقيقة، وأنه ما شُبِّه

للناس أمرهم كما يزعمه من يتجاوز الحدَّ فيهم، بل شاهدوا قتلهم

على الحقيقة والصحة، لا على الحسبان والخيولة، ولا على الشكِّ

والشبهة. فمن زعم أنهم شُبِّهوا، أو واحد منهم، فليس من ديننا

على شيء، ونحن منه براء.

وقد أخبر النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام أنهم مقتولون.

* * *

كمال الدين / الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ):

[[ص ١٣٩]] والإمامة - أسعدكم الله - إنما تصحُّ عندنا

بالنصِّ وظهور الفضل والعلم بالدين مع الإعراض عن القياس

والاجتهاد في الفرائض السمعية وفي فروعها ومن هذا الوجه

عرفنا إمامة الإمام وستقول في اختلاف الشيعة قولاً مقنعاً.

قال صاحب الكتاب: ثم لم يخل اختلافهم من أن يكون مولداً

من أنفسهم أو من عند الناقلين إليهم أو من عند أئمتهم، فإن كان

بالاختيار إلا واحداً معيناً، وذلك خلاف الإجماع. وحينئذ يرجع
القول بالاختيار بالإبطال على نفسه؛ فإنَّ كلَّ واحد من الأمة جاز
أن يكون هو المختار لها مع كونه مأموراً باختيار غيره، فيكون
المأمور بالاختيار والمختار قد اتَّحدا في كلِّ شخص، فيكون كلُّ
شخص إمماً مأموراً باختيار غيره فلا يصحُّ اختيار نفسه، أو غير
مأمور باختيار، فإمماً أن لا يكون مأموراً بالاختيار مطلقاً أو مأموراً
باختيار نفسه، لكن الثاني باطل قطعاً، ويلزم من الأوَّل أن لا يكون
المأمور بالاختيار كلُّ الأمة بل بعضاً، وهو خلاف الفرض.

وأيضاً إذا كانوا مأمورين بالاختيار فلا يتعلَّق الأمر باختيار
مفسد للرعيَّة بالضرورة، لأنَّ الغرض من الولاية إصلاح الرعيَّة،
والمفسد لا يكون مصلحاً وإلا لم يكن مفسداً، هذا خلف. فينبغي
أن يتعلَّق باختيار مصلح. والعلم بكونه مصلحاً إمماً أن يكون
حاصلاً بالقطع والضرورة أو بالاجتهاد والظنِّ. والأوَّل محال
بدون الاطلاع عليه ممن يعلم البواطن وعواقب الأمور قبل
وقوعها، وذلك محال من الخلق بدون الاطلاع عليه بالنصِّ من عالم
الغيب وهم لا يشترطونه، فبقي أن يكون العلم به بالاجتهاد المُثْمِر
للظنِّ والظنُّ لا يغني من الحقِّ شيئاً، فلا يتحقَّق / [[ص ١١٧١]]
الجزم بصلاحه، فكانوا حينئذٍ مأمورين باختيار من يُجوزون عدم
صلاحه، فلا تكون الولاية حينئذٍ موصلة إلى الصلاح ولا مستلزمة
لتكميل الخلق قطعاً، بل جاز أن تكون لأضداد ذلك، وذلك
مستلزم لنفي حقيقة الولاية ومفهومها، فوجب أن لا يكون
الاختيار سبيلاً إلى إثباتها؛ لعدم تحقُّق معناها به.

[حجَّة القائلين بأنَّ الولاية لا يصحُّ تفويضها إلى الخلق]:

أمَّا الفرقة الأولى فقالوا بمقتضى البراهين العقلية والدلائل
القطعية واعترفوا بالأصلين وقالوا: إنَّ الولاية لا يصحُّ تفويضها
إلى الخلق.

أمَّا أولاً: فلعدم الدليل على ذلك عقلاً ونقلاً.

وأمَّا ثانياً: فلما يلزم منه من المفاصد الموجبة لنفي الولاية وعدم
ظهور فائدها.

وأمَّا ثالثاً: فلما تقدَّم من بيان وجوبها عقلاً على الله تعالى، بناءً
على قواعد العدلية السالفة.

وأمَّا رابعاً: فلوقوف النصِّ على العصمة واتِّصاف أشخاص بها
من القرآن والسنة.

* * *

ثمّ يقال له: أخبرنا عن اختلاف الأُمّة هل تخلو من الأقسام التي قسمتها؟ فإذا قال: لا، قيل له: أليس الرسول إنّما بعث لجمع الكلمة، فلا بدّ من نعم، فيقال له: أليس قد قال الله ﷻ: ﴿وَمَا أُنزِلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا﴾ / [[ص ١٤١]] فيهِ [النحل: ٦٤]؟ فلا بدّ من نعم، فيقال له: فهل بيّن؟ فلا بدّ من نعم، فيقال له: فما سبب الاختلاف؟ عرّفناه واقنع منّا بمثله.

وأما قوله: (فما حاجة المؤمّته إلى الأئمّة إذ كانوا بأنفسهم مستغنين وهو بين أظهرهم لا ينهاهم...) إلى آخر الفصل. فيقال له: أولى الأشياء بأهل الدّين الإنصاف أيّ قول قلناه؟ وأومأنا به إلى أنّا بأنفسنا مستغنين حتّى يقرعنا به صاحب الكتاب ويحتجّ علينا أو أيّ حجّة توجّهت له علينا توجب ما أوجه؟ ومن لم يبال بأيّ شيء قابل خصومه كثرت مسائله وجواباته.

وأما قوله: (وهذا من أدلّ دليل على عدمه لأنّه لو كان موجوداً لم يسعه ترك البيان لشيعته كما قال الله ﷻ: ﴿وَمَا أُنزِلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾)، فيقال لصاحب الكتاب: أخبرنا عن العترة الهادية يسعهم أن لا يبيّنوا للأُمّة الحقّ كلّها؟ فإنّ قال: نعم حجّ نفسه وعاد كلامه وبالأعلى عليه، لأنّ الأُمّة قد اختلفت وتباينت وكفّر بعضها بعضاً، فإنّ قال: لا، قيل: هذا من أدلّ دليل على عدم العترة وفساد ما تدّعيه الزيدية، لأنّ العترة لو كانوا كما تصف الزيدية لبيّنوا للأُمّة ولم يسعهم السكوت والإمساك، كما قال الله ﷻ: ﴿وَمَا أُنزِلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾، فإنّ ادّعى أنّ العترة قد بيّنوا الحقّ للأُمّة غير أنّ الأُمّة لم تقبل ومالت إلى الهوى، قيل له: هذا بعينه قول الإمامية في الإمام وشيعته، ونسأل الله التوفيق.

* * *

الهداية/ الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ):

[[ص ٢٥]] باب الإمامة:

يجب أن يعتقد أنّ الإمامة حقّ كما اعتقدنا أنّ النبوة حقّ، ويعتقد أنّ الله ﷻ الذي جعل النبيّ ﷺ نبياً هو الذي جعل إماماً، وأنّ نصب الإمام وإقامته واختياره إلى الله ﷻ، وأنّ فضله منه.

/ [[ص ٢٧]] ويجب أن يعتقد أنّه يلزمنا من طاعة الإمام ما يلزمنا من طاعة النبيّ ﷺ، وأنّ كلّ فضل آتاه الله ﷻ نبيّه فقد

اختلفهم من قبل أئمّتهم فالإمام من جمع الكلمة، لا من كان سبباً للاختلاف بين الأُمّة لاسيّما وهم أولياؤه دون أعدائه، ومن لا تقيّة بينهم وبينه، وما الفرق بين المؤمّته والأُمّة إذ كانوا مع أئمّتهم وحجّج الله عليهم في أكثر ما عابوا على الأُمّة التي لا إمام لها من المخالفة في الدّين وإكفار بعضهم بعضاً، وإنّ يكن اختلافهم من قبل الناقلين إليهم دينهم فما يؤمنهم من أن يكون هذا سبيلهم معهم فيما ألقوا إليه من الإمامة، لاسيّما إذا كان المدّعى له الإمامة معدوم العين غير مرئي الشخص، وهو حجّة عليهم فيما يدّعون لإمامهم من علم الغيب إذا كان خيرته والتراجمة بينه وبين شيعته كذّابين يكذبون عليه، ولا علم له بهم، وإنّ يكن اختلاف المؤمّته في دينها من قبل أنفسها دون / [[ص ١٤٠]] أئمّتها فما حاجة المؤمّته إلى الأئمّة إذ كانوا بأنفسهم مستغنين وهو بين أظهرهم ولا ينهاهم وهو الترجمان لهم من الله والحجّة عليهم؟ هذا أيضاً من أدلّ الدليل على عدمه وما يدّعى من علم الغيب له، لأنّه لو كان موجوداً لم يسعه ترك البيان لشيعته كما قال الله ﷻ: ﴿وَمَا أُنزِلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ...﴾ الآية [النحل: ٦٤]، فكما بيّن الرسول ﷺ لأُمّته وجب على الإمام مثله لشيعته.

فأقول - وبالله الثقة -: إنّ اختلاف الإمامية إنّما هو من قبل كذّابين دلّسوا أنفسهم فيهم في الوقت بعد الوقت، والزمان بعد الزمان، حتّى عظم البلاء، وكان أسلافهم قوم يرجعون إلى ورع واجتهاد وسلامة ناحية، ولم يكونوا أصحاب نظر وتميّز فكانوا إذا رأوا رجلاً مستوراً يروي خبراً أحسنوا به الظنّ وقبلوه، فلمّا كثّر هذا وظهر شكوا إلى أئمّتهم فأمرهم الأئمّة ﷺ بأن يأخذوا بما يجمع عليه فلم يفعلوا وجروا على عادتهم، فكانت الخيانة من قبلهم لا من قبل أئمّتهم، والإمام أيضاً لم يقف على كلّ هذه التخاليط التي رويت لأنّه لا يعلم الغيب وإنّما هو عبد صالح يعلم الكتاب والسنة، ويعلم من أخبار شيعته ما ينهى إليه.

وأما قوله: (فما يؤمنهم أن يكون هذا سبيلهم فيما ألقوا إليهم من أمر الإمامة)، فإنّ الفصل بين ذلك أنّ الإمامة تنقل إليهم بالتواتر، والتواتر لا ينكشف عن كذب وهذه الأخبار فكُلّ واحدٍ منها إنّما خبر واحد لا يوجب خبره العلم وخبر الواحد قد يصدق ويكذب وليس هذا سبيل التواتر، هذا جوابنا وكلّ ما أتى به سوى هذا فهو ساقط.

وأقول: إن تكليف الإمامة في معنى التفصيل به على الإمام كالنبوة على ما قدمت من المقال والتعظيم المفترض له والتبجيل والطاعة مستحق بعزمه على القيام بما كلفه من الأعمال وعلى أعماله الواقعة منه أيضاً حالاً بعد حال، وهذا مذهب الجمهور من الإمامية على ما ذكرت في النبوة، وقد خالف فيه منهم من قدمت ذكره ومعني فيه جمهور المعتزلة وسائر أصحاب الحديث.

* * *

البرهان/ أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧هـ):

[[ص ٥٢]] ويجوز من طريق العقل أن يبعث الله سبحانه إلى كل واحد من المكلفين نبياً وينصب له رئيساً ويكون ذلك في الأزمنة، وإنما ارتفع هذا الجائز في شريعتنا، بحصول / [[ص ٥٣]] العلم من دين نبينا ﷺ أن لا نبي بعده، ولا إمام في الزمان إلا واحد.

* * *

تلخيص الشافي (ج ١) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ٥٩]] أمّا بعد، فإنّي رأيت أهمّ الأمور وأولاهها، وأكد الفرائض وأحراها للمكلف - بعد النظر في طريق معرفة الله تعالى وصفاته وتوحيده وعدله - الاشتغال بالنظر فيما يعود الإخلال به بالضرر على ما حصل له من المعرفة، ويرجع التفريط فيه بالنقض على ما ثبت له من التوحيد والعدل، لأنّه متى لم يفعل ذلك لم يكن مستكماً لجميع شرائط التوحيد، بل يكون مخلّاً ببعضها، ولا يأمن - مع ذلك - من دخول الشبهة في أدلته. وهو الإمامة التي لا يتمّ التكليف عن دونها، ولا يحسن مع ارتفاعها.

وإنّما قلنا: إنّ الإخلال بها يعود بالنقض على أدلّة التوحيد والعدل من وجهين:

/ [[ص ٦٠]] أحدهما: ما ثبت من كونها لطفاً في التكليف العقلي في عقل كل عاقل، فمتى لم يعرف المكلف الإمامة - مع ما تقرّر في عقله من كونها لطفاً - أداه ذلك إلى الشكّ في عدل الله تعالى، وأنّه يخلّ بشرائط التكليف، وأن لا يزيح علل المكلفين فيما يكلفهم، وهذا هو الكفر بالله تعالى.

والوجه الثاني: أنّه إذا استقرّ في الشريعة أفعال، هي ألطاف للمكلفين إلى أن تقوم الساعة، فمتى لم يعلم أنّ لها حافظاً من ورائها، يحفظها ويقوم بأعبائها، لم يأمن أن لم يصل إليه ما هو

أتاه الإمام إلا النبوة، ويعتقد أنّ المنكر للإمامة) كالمنكر للنبوة، والمنكر للنبوة كالمنكر / [[ص ٢٨]] للتوحيد، ويعتقد أنّ الله ﷻ لا يقبل من عامل عمله إلا بالإقرار بأبيائه (ورُسله وكتبه) جملةً، وبالإقرار بنبيّنا محمد ﷺ والأئمة (صلوات الله عليهم) تفصيلاً، وأنّه واجب علينا أن نعرف النبيّ والأئمة بعده (صلوات الله عليهم) بأسمائهم وأعيانهم، وذلك فريضة لازمة لنا، واجبة علينا، لا يقبل الله ﷻ / [[ص ٢٩]] عذر (جاهل بها)، أو مقصّر فيها، ولا يلزمنا للأبياء الذين كانوا قبل نبينا ﷻ إلا الإقرار بجملتهم، وأنهم جاؤوا بالحقّ من عند الحقّ، وأنّ من تبعهم نجا، ومن خلفهم ضلّ وهلك، وقد قال الله ﷻ لنبيّه ﷺ: ﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ﴾ [النساء: ١٦٤].

ويجب أن يعتقد أنّ المنكر لواحد منهم كالمنكر لجماعتهم، وقد قال الصادق عليه السلام: «المنكر لآخرنا كالمنكر لأولنا».

/ [[ص ٣٠]] ويجب أن يعتقد أنّ بهم فتح الله، وبهم يختم.

* * *

الإفصاح في الإمامة/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

/ [[ص ٢٧]] مسألة: إنّ سأل سائل فقال: أخبروني عن الإمامة، ما هي في التحقيق على موضوع الدين واللسان؟ قيل له: هي التقدّم فيما يقتضي طاعة صاحبه، والافتداء به فيما تقدّم فيه على البيان.

فإن قال: فحدّثوني عن هذا التقدّم، بما ذا حصل لصاحبه، أبفعل نفسه، أم بنصّ مثله في الإمامة عليه، أم باختياره؟

قيل له: بل بإيثار سبق ظهور حاله أو جب له ذلك عند الله تعالى ليزكي أعماله، فأوجب على الداعي إليه بما يكشف عن مستحقّ النصّ عليه، دون ما سوى ذلك ممّا عدت في الأقسام.

فإن قال: فخبّروني عن المعرفة بهذا الإمام، أمفترضة على الأنام، أم مندوب إليها كسائر التطوّع الذي يؤجر فاعله، ولا يكتسب تاركه الآثام؟

/ [[ص ٢٨]] قيل له: بل فرض لازم كأوكد فرائض الإسلام.

* * *

أوائل المقالات/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[[ص ٦٤]] ٣٦ - القول في الإمامة، أهي تفضّل من الله ﷻ

أم استحقاق؟

ينبغي أن يُعلم أن لكل مسألة موضعاً معلوماً من العلم الذي هي كجزء منه، لا تُقدّم عليه ولا تُؤخّر منه، بل يُبيّن فيها ما يتعلّق بها، دون مباديها التي هي مسائل أخر برؤوسها أو لواحقها أن ينظر فيها بعد النظر فيما هو مبنية عليه، وعلى الناظر فيها أن يُسلم المبادي التي عليها بناء المسألة، ولا يعترض عليها فيها، لأن المنع منها والاعتراض عليها يتعلّقان بنظر آخر غير النظر الذي هو ناظر فيه، فإن خالجه شكٌ عليها أو اعتراف وهم فيها فليرجع إلى المواضع المخصوصة بها وليؤخّر النظر فيما نظر / [[ص ٤٢٥]] فيه إلى أن يُحقّق المبادي التي هي كالقواعد. ألا ترى أن الباحث عن قدرة الله تعالى لا يتكلّم في حدوث الأجسام ولا يبحث عنه، بل يكون ذلك مقرّراً عنده ومسلماً؟ وكذا في كل مسألة من المسائل وعلم من العلوم. والمسألة التي نحن بصددنا مرتبة على التوحيد والعدل والنبوة على الوجوه التي اقتضتها الأدلة واعتقدتها الفرقة المحقّقة. فليُسلم هاهنا أن العالم حادث، والله تعالى محدّثه، وهو واجب الوجود لذاته أزلاً وأبداً، قادر على جميع المقدورات، عالم بجميع المعلومات، غنيّ عمّا سواه، مرید للطاعات، كاره للمعاصي، لا يُخلّ بالواجبات، ولا يفعل المقبّحات، ولا يريد ذلك. وقد كلّف العبيد لمصالحهم بحسب وسعهم، وقام بالألطف الواجبة عليه ممّا يتعلّق بتكاليّفهم، وأزاح عنهم، ليس غرضه في جميع ذلك إلا الإحسان إليهم وإفاضة النعم عليهم وتكميلهم بالوجه الأفضل والبلوغ بهم إلى الثواب الأجل. وقد أرسل محمّداً ﷺ رسولاً معصوماً قائماً بالحقّ وقائلاً بالصدق، وأنزل عليه الكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد. فنسخ بشريّته الشرائع وبسنته السنن، وهي باقية إلى يوم القيامة، إلى غير ذلك من الأصول. فمن كان في نفسه ريب في شيء من ذلك فليس من الناظرين في الإمامة، بل لا ينتفع بالنظر فيه، فليُقرّر هذا. وذلك ما أردنا بيانه قبل افتتاح الكلام.

فصل ثاني:

ثمّ اعلم أن الكلام في الإمامة مبنيّ على خمس مسائل، يُعبّر عن كلّ واحدة منها بصيغة مفردة هي كلمة. وتلك الكلمات: ما، وهل، ولم، وكيف، ومن. فأولها قولنا: (ما الإمام؟)، وهي التي يُبحث فيها عن تفسير هذه الكلمة وحدها على حسب العرف والاصطلاح. وثانيها قولنا: (هل الإمام؟)، أي هل يكون الإمام

لطف له، فيؤدّي ذلك إلى ما قدّمناه من الشكّ في عدل الله تعالى حسب ما بيّناه.

وإنّما ذكرنا هذه الجملة ردّاً لما قاله مخالفونا: من أنّها تجري مجرى الألفاظ الشرعيّة التي لا مجال للعقل فيها، لأنّه لو كان الأمر على ما قالوه لجرّت مجراها في أن مع ارتفاع العلم بها كان يصحّ التكليف، وكان أيضاً العقل خالياً من وجوبها، كما أنّه خالٍ من وجوب سائر العبادات الشرعيّة.

ونحن نبيّن فيما بعد ما يدلّ على وجوبها عقلاً.

ثمّ نبيّن بعد ذلك ما يجب أن يكون عليها من الصفات، والفرق بين ما يلزم الامام - لكونه إماماً - وبين ما يلزمه لما يتولّاه.

ثمّ نعبّر ذلك في أعيان الأئمّة، واستيفاء الأدلة المعتمدة.

ثمّ نتقصّى إيراد شبه المخالفين، المعتمدة عندهم - في كلّ فصل - حسب ما يقتضيه، ونترك ما لا طائل فيه.

وهذا الذي ذكرناه وإن كان شيوخنا عليهم السلام المتقدمون منهم / [[ص ٦١]] والمتأخرون قد أوردوا في ذلك ما لا مزيد عليه، وبلغوا النهاية القصوى في استيفاء ما اقتضت أزمته من الأدلة، والكلام على المخالفين، فإنّه قد تجدد من شبهات القوم ما يحتاج معها إلى ترتيبات أخر، وإلى حلّ ما استدركوه على متقدّمهم: من تهذيب الطُرق مع زيادات أوردوها بنا، حاجة إلى الكشف عن عوارها، والإبانة عن توهمهم وأغلاطهم فيها.

* * *

مجمع البيان (ج ٤) / الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):

[[ص ٣٤٩]] وفي هذا [أي في قوله تعالى: ﴿وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فِتْمٍ مِيقَاتٍ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ ﴿١٤٢﴾ [الأعراف: ١٤٢]] دلالة على أن منزلة الإمامة منفصلة من النبوة / [[ص ٣٥٠]] وغير داخله فيها، وإنّما اجتمع الأمران لأنبياء مخصوصين، لأنّ هارون لو كان له القيام بأمر الأئمّة من حيث كان نبياً لما احتاج إلى استخلاف موسى إياه وإقامته مقامه.

* * *

نقد المحصّل (رسالة الإمامة) / نصير الدّين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):

[[ص ٤٢٤]] فصل أوّل:

يكن بالزهد فعليّ أولى به في تقشّفه وبكائه وخشوعه وفنون أسبابه وتقدّم إيمانه، وإن يكن بما روي عن النبي ﷺ في فضله فعليّ أولى به، بيانه ما رواه ابن حنبل وغيره على ما سلف، وإن يكن بالقوّة الواعية فعليّ أولى به، بيانه قول النبي ﷺ: «إن الله أمرني أن أدنك ولا أقصيك، وأن أعلمك وتعي، وحقّ على الله أن تعي»، وإن يكن بالرأي والحكم فعليّ أولى به، بيانه شهادة رسول الله ﷺ له على ما مضى بالحكمة، وغير ذلك ممّا نبهنا عليه فيها مضى.

وإذا تقرّر هذا بأن معنى التعلّق لمن يذكر النسب إذا ذكره، ولهذا تعجّب أمير المؤمنين عليه السلام حيث يُستولى على الخلافة بالصحابة ولا يُستولى عليها بالقرابة والصحابة.

ثمّ إني أقول: إن أبا عثمان أخطأ في قوله: (إنّ أحداً لا ينال الرئاسة في الدّين بغير الدّين).

بيانه: أنّه لو تخلّى صاحب الدّين من السداد ما كان أهلاً للرئاسة، وهو منع أن ينالها أحد إلاّ بالدّين، والاستثناء من النفي إثبات حاضر في غير ذلك من صفات ذكرتها في كتابي المسمّى بالأداب الحكميّة متكرّرة جدّاً، ومنها ما هو / [[ص ٣٨٩]] ضروري، ومنها ما هو دون ذلك.

ومن بغي عدوّ الإسلام أن يأتي متلفظاً بما تلفّظ به وأمير المؤمنين عليه السلام الخصم وتيجان شرفه المصادمة ومجد سؤدده المدفوع، إذ هو صاحب الدّين، وبه قام عموده ورست قواعده، وبه نهض قاعده وأفرغت على جيد الإسلام قلائده. وأقول بعد هذا: إنّ للنسب أثراً في الرئاسة قوياً.

بيانه: أنّه إذا تقدّم على أرباب الشرف النسبي من لا يدانيهم وقادهم من لا يقارهم ولا يضاهيهم كانوا بالأخلق عنه نافرين أنفين، بل إذا تقدّم على أهل الرئيس الفاتت غير عصبته وقادهم غير القريب الأدنى من لحمته كانوا بالأخلق عنه حائدين متباعدين وله قالين، وذلك مظنة الفساد في الدّين والدنيا، وقد ينخرم هذا اتّفاقاً لكن المناط الظاهر هو ما إليه أشرت وعليه عوّلت.

وأقول: إنّ القرآن المجيد لمّا تضمّن العناية بالأقربين من ذريّة رسول الله (صلّى الله عليهم) وموادتهم كان ذلك مادّة تقديمهم مع الأهلية التي لا يرجح غيرهم عليهم فيها، فكيف إذا كان المتقدّم عليهم لا يناسبهم فيها ولا يدانيها؟

موجوداً دائماً أو في بعض الأوقات أم لا؟ وهي التي يُبحث فيها عن جواز خلوّ زمان التكليف عن وجود الإمام أو امتناعه. وثالثها قولنا: (لمّ الإمام؟)، أي لمّ يجب أن يكون الإمام موجوداً؟ وهي التي يُبحث فيها عن العلة المقتضية لوجود الإمام. ورابعها قولنا: / [[ص ٤٢٦]] (كيف الإمام؟)، وهي التي يُبحث فيها عن الصفات التي ينبغي أن يكون الإمام موصوفاً بها. وخامسها قولنا: (من الإمام؟)، وهي التي يُبحث فيها عن تعيين الإمام في زمان شريعته الإسلام. وهذا الترتيب هو الصحيح، إلّا أنّه ربّما يُقدّم الكلام في اللميّة والكيفيّة على الكلام في الأهلية من بعض الوجوه، لأنّها تُعرف بهما. ونحن نورد كلّ مسألة في موضعها، ونفرد بها بما يليق بها على شرط الإيجاز الموعود، إن شاء الله تعالى.

* * *

بناء المقالة الفاطميّة/ أحمد بن طاوس (ت ٦٧٣هـ):

[[ص ٣٨٧]] قال: (وزعمت العثمانيّة أنّ أحداً لا ينال الرئاسة في الدّين بغير الدّين، وتعلّق في ذلك بكلام بسيط عريض من يملأ كتابه ويكثر خطابه بألفاظ منضّدة وحروف مسدّدة كانت أو غير مسدّدة).

بيان ذلك: أنّ الإماميّة لا تذهب إلى أنّ استحقاق الرئاسة بالنسب، فسقط جميع ما أسهب فيه الساقط، ولكن الإماميّة تقول: إنّ كان النسب وجه الاستحقاق فبنو هاشم أولى به، ثمّ عليّ وأولاهم به، وإن يكن بالسبب فعليّ أولى به [إذ كان صهر رسول الله ﷺ]، وإن يكن بالتربية فعليّ أولى به، وإن يكن بالولادة من سيّدة النساء فعليّ أولى به، وإن يكن بالهجرة فعليّ مسببها بمبيته على الفراش، فكلّ مهاجري بعد مبيته في ضيافته عدا رسول الله، إذ الجميع في مقام عبده وخوله، وإن يكن بالجهاد فعليّ أولى به، وإن يكن بحفظ الكتاب فعليّ أولى به، وإن يكن بتفسيره فعليّ أولى به على ما أسلفت، وإن يكن بالعلم فعليّ أولى به، وإن يكن بالخطابة فعليّ أولى به، وإن يكن بالشعر فعليّ أولى به، قال الصولي فيها رواه: كان أبو بكر شاعراً وعمر شاعراً وعليّ أشعرهم. / [[ص ٣٨٨]] وإن يكن بفتح أبواب المباحث الكلاميّة فعليّ أولى به، وإن يكن بحسن الخلق فعليّ أولى به، إذ عمر شاهد به، وإن يكن بالصدقات فعليّ - على ما سلف - أولى به، وإن يكن بالقوّة البدنيّة فعليّ أولى به، بيانه باب خير، وإن

يعقوب بن السري، [قال]: أخبرنا محمد بن عبد الله الحفيد، [قال]: حدّثنا عبد الله بن أحمد بن عامر، [قال]: حدّثني أبي حديث عليّ بن موسى الرضا عليه السلام، قال: حدّثني أبي موسى بن جعفر، [قال]: حدّثني أبي جعفر بن محمد، [قال]: حدّثنا أبي محمد ابن عليّ، [قال]: حدّثنا أبي عليّ بن الحسين، [قال]: حدّثنا أبي الحسين بن عليّ، [قال]: حدّثنا أبي عليّ بن أبي طالب عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: «حرمت الجنة عليّ من ظلم أهل بيتي، وأذاني في عترتي، ومن اصطنع صنيعه إلى أحد من ولد عبد المطلب ولم يجازه عليها فأنا جازيه [به] غداً إذا القياني في القيامة».

ومن كتاب الشيخ العالم أبي عبد الله محمد بن عمران بن موسى المرزباني فيما / [ص ٣٩٣] نزل من القرآن في أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام ما يشهد بتكذيب قصد الجاحظ ما حكايته:

ومن سورة النساء: حدّثنا عليّ بن محمد، قال: حدّثني الحسن ابن الحكم الجبري، قال: حدّثنا حسن بن حسين، قال: حدّثنا حيّان بن الكلبي، عن أبي صالح، عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ...﴾ الآية: نزلت في رسول الله ﷺ وأهل بيته وذوي أرحامه، وذلك أن كلّ سبب ونسب منقطع [يوم القيامة] إلا ما كان من سببه ونسبه، ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: ١].

والرواية عن عمر (رضوان الله عليه) شاهدة بمعنى هذه الرواية، حيث ألحّ بالتزويج عند أمير المؤمنين (صلوات الله عليه).

/ [ص ٣٩٤] وتعلّق بقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْرِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ [البقرة: ٤٨].

أقول: إن الجاحظ جهل أو تجاهل، إذ هي في شأن الكافرين لا في / [ص ٣٩٥] سادات المسلمين أو أقرباء رسول ربّ العالمين، بيانه قوله تعالى: ﴿وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ [١٨].

وتعلّق بقوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُغْنِي مَوْلَى عَنْ مَوْلَى شَيْئًا﴾، ولم يتمم الآية تدليساً وانحرافاً أو جهلاً أو غير ذلك، والأقرب بالأمارات الأوّل، لأنّ الله تعالى تمّم ذلك بقوله: ﴿وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ [١٨] إِلَّا مَنْ رَحِمَ اللَّهُ إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ [١٩] [الدخان: ٤١ و ٤٢]، وخلصاء الذريّة والقراية مرحومون بالآي

قال الثعلبي بعد قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ [الشورى: ٢٣]، بعد أن حكى شيئاً، ثم قال: فأخبرني الحسين بن محمد، [قال]: / [ص ٣٩٠] حدّثنا برهان بن عليّ الصوفي، [قال]: حدّثنا [محمد بن عبد الله] بن سليمان الحضرمي، [قال]: حدّثنا حرب بن الحسن الطحّان، [قال]: حدّثنا حسين الأشقر، عن قيس، عن الأعمش، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، قال: لمّا نزلت ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ قالوا: يا رسول الله، من قرابتك هؤلاء الذين أوجبت علينا مودّتهم؟ قال: «عليّ وفاطمة وابناهما».

وروى فنوناً جمّة غير هذا من البواعث على محبة أهل البيت، فقال: أخبرنا أبو حسان المزكي، [قال]: أخبرنا أبو العباس محمد بن إسحاق، [قال]: حدّثنا الحسن بن عليّ بن زياد السري، [قال]: حدّثنا يحيى بن عبد الحميد الحماني، [قال]: حدّثنا حسين الأشقر، [قال]: حدّثنا قيس، [قال]: حدّثنا الأعمش، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، قال: لمّا نزلت ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ فقالوا: يا رسول الله، من هؤلاء الذين أمرنا / [ص ٣٩١] الله بمودّتهم؟ قال: «عليّ وفاطمة وولدهما».

وقال: أخبرنا أبو بكر بن الحرث، [قال]: حدّثنا أبو السبح، [قال]: حدّثنا عبد الله محمد بن زكريا، [قال]: أخبرنا إسماعيل بن يزيد، [قال]: حدّثنا قتيبة بن مهران، [قال]: حدّثنا عبد الغفور أبو الصباح، عن أبي هاشم الرّماني، عن زاذان، عن عليّ عليه السلام، قال: «فيما في آل حم إنّه لا يحفظ مودّتنا إلا كلّ مؤمن»، ثم قرأ: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾.

وقال الكلبي: قل لا أسألكم على الإيمان جعلاً إلا أن توادّوا قرابتي، وقد رأيت أن أذكر شيئاً من الآي الذي يحسن أن تتحدّث عنده.

[و]تعلّق بقوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ [النجم: ٣٩]، وليس هذا دافعاً كون القراية إذا كان ذا دين وأهليّة أن يكون أولى من غيره وأحقّ ممّن سواه بالرياسة.

وتعلّق بقول رسول الله لجماعة من بني عبد المطلب: «إني لا أغني عنكم من الله شيئاً»، وهي رواية لم يسندها عن رجال، ولم يضيفها إلى كتاب.

/ [ص ٣٩٢] وما يرد عليها ما رواه الثعلبي، قال: وأخبرنا

بيانه: أن أبا بكر دفع الأنصار عن الرتبة بقوله: إن رسول الله ﷺ قال: «الأئمة من قريش»، / [[ص ٣٩٨]] وكان عمر صاحب حلّه وعقده ومؤازرته ومعاضدته، فأين الأئمة من قريش القاطعة للأنصار من قول عمر: لو كان سالم حياً إلى آخره؟ فليعتبر العاقل هذا فإنه من غريب الملازم على الجاحظ.

وروى الجوهري أن عمر روى أن الأئمة من قريش عن رسول الله ﷺ، وقد روى ابن حنبل في المسند حديثاً متصلاً بأبي رافع من متنه: قال عمر: لو أدركني أحد رجلين جعلت هذا الأمر إليه سالم مولى أبي حذيفة وأبو عبيدة بن الجراح.

* * *

قواعد المرام / ابن ميثم البحراني (ت ٦٩٩ هـ):

[[ص ١٧٣]] القاعدة الثامنة: في الإمامة:

وفيه مقدّمة وأركان:

أما المقدّمة: فاعلم أن الكلام في هذه القاعدة أيضاً كالكلام في قاعدة النبوة في ترتيبها على خمس مسائل، يُسأل عن كلّ واحدة منها بكلمة مفردة، وهي: ما، وهل، ولم، وكيف، ومن.

فأولها: قولنا: (ما الإمام)، والبحث في هذه المسألة عن مفهوم هذه الكلمة في الاصطلاح العلمي.

الثانية: قولنا: (هل الإمام)، أي هل يكون الإمام ممّا يجب في الحكمة وجوده أم لا؟ وهل يجب دائماً بحيث لا يجوز خلوه زمان التكليف عنه أو في / [[ص ١٧٤]] بعض الأوقات؟

الثالثة: قولنا: (لم يجب وجود الإمام؟)، ويبحث فيها عن العلة الغائية لوجوده ووجه الحكمة فيه.

الرابعة: قولنا: (كيف الإمام)، ويبحث فيها عمّا ينبغي أن يكون عليه من الصفات التي بها يكون إماماً.

الخامسة: قولنا: (من الإمام)، ويبحث فيها عن تعيينه في سائر زمان الإسلام.

ونحن نذكر الفصول على هذا الترتيب إن شاء الله تعالى.

* * *

المنقذ من التقليد (ج ٢) / سيد الدين الحمصي (ق ٧ هـ):

[[ص ٢٣٩]] وإذ قد ذكرنا معنى الإمامة والإمام وحدّهما، وأطلنا القول فيه بعض الإطالة، فلنرجع إلى تقسيم الكلام في الإمامة، ونقول:

الكلام في الإمامة كلام في خمسة أصول، هي: وجوب

والأثر، فسقط تعلّقه، مع أن هذا جميعه ليس داخلياً في كون ذي الدين والأهلية لا يكون له ترجيح في الرئاسة وتعلّق له بالرئاسة.

وتعلّق بقوله تعالى: «يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ ﴿٨٨﴾ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴿٨٩﴾» [الشعراء: ٨٨ و ٨٩]، وليس هذا ممّا يدخل في تقريره الذي شرع فيه، وإن كان حديثاً خارجاً عن ذلك، فالجواب عنه: بما أن المفسرين أو بعضهم قالوا في معنى قوله تعالى: «سَلِيمٍ» أي لا يشرك، وهذا صحيح.

وتعلّق بقوله تعالى: «اتَّقُوا رَبَّكُمْ وَأَخْشَوْا يَوْمًا لَا يَجْزِي وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ ﴿٣٣﴾» [لقمان: ٣٣]، وليس هذا من الرئاسة الدنيوية في شيء.

/ [[ص ٣٩٦]] وبعد فهو مخصوص بقرابة النبي ﷺ بالأثر السالف عن الرضا.

وبعد فإن المفسرين قالوا عند قوله تعالى: «عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوداً ﴿٧٦﴾» [الإسراء: ٧٦]، قالوا: الشفاعة. وإذا كان الرسول شافعاً في عموم الناس فأولى أن يشفع في ذريته ورحمه. وكذا قيل في قوله تعالى: «وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى ﴿٥﴾» [الضحى: ٥]: إنّها الشفاعة.

وتعلّق بقوله تعالى: «وَأَثَلْ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ» [المائدة: ٢٧]، وليس هذا ممّا حاوله من سابق تقريره في شيء.

وتعلّق في قصّة نوح وكنعان، وليس هذا ممّا نحن فيه في شيء، أين كنعان من سادات الإسلام؟

وتعلّق بقوله تعالى: «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴿٢٤﴾» [البقرة: ١٢٤]، وللإمامية في هذا / [[ص ٣٩٧]] مباحث سديدة، إذ قالوا: من سبق كفره ظالم لا محالة فيما مضى فلا يكون أهلاً للرئاسة، فهذه واردة على الجاحظ لا له، ورووا في شيء من ذلك الرواية من طرق القوم، وساق ما لا صيوره فيما نحن بصدد.

وقال في تضاعيف ذلك: (ثمّ الدليل الذي ليس فوقه دليل قوله - وعنده أصحاب الشورى وكبار المهاجرين وجملة الأنصار وعلية العرب وهو موفٍ على قبره ينتظر خروج نفسه - : لو كان سالم حياً لم يجالني فيه شك. وسالم مولى امرأة من الأنصار، وكان حليفاً لأبي حذيفة بن عتبة بمكة، فلذلك كان يقال: مولى أبي حذيفة).

والذي أقول على هذا: إن الجاحظ أراد أن ينصر فخذل وأن يعرف فجهل.

إذا تقرّر ذلك فنقول: موضوع هذه المسألة ومحمولها ظاهران.

وأما المبادي فهي ثمانية عشرًا:

- ١ - إن العالم محدث، والله تعالى محدثه.
- ٢ - إنّه واجب الوجود لذاته أزلاً وأبداً.
- ٣ - إنّه قادر على كلّ المقدورات.
- ٤ - [[ص ٢٤]] - إنّه عالم بجميع المعلومات.
- ٥ - غنيّ عمّا سواه.
- ٦ - مرید للطاعات.
- ٧ - كاره للمعاصي.
- ٨ - لا يخلُّ بالواجبات، ولا يفعل القبيحات، ولا يريد ذلك.
- ٩ - إنّه تعالى قد كلّف العباد مصالحهم بقدر وسعهم.
- ١٠ - إنّه يجب عليه الألفاظ.

١١ - إنّه تعالى قام بالألفاظ الواجبة عليه ممّا يتعلّق بتكاليفهم.

١٢ - إنّه تعالى أزاح علتهم ليس غرضه في ذلك إلا الإحسان إليهم وإفاضة النعم عليهم.

١٣ - إنّه كلّفهم بالوجه الأفضل، والبلوغ به إلى الثواب الأجل.

١٤ - إنّه تعالى أرسل محمداً ﷺ رسولاً معصوماً قائماً بالحقّ قائلاً بالصدق.

١٥ - أنزل عليه الكتاب العزيز الذي ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾

[فُصِّلَتْ: ٤٢]، فسخ بشريعته جميع الشرايع، وبسنته السنن، وهي باقية إلى يوم الدين.

١٦ - إنّه معصوم من الزلل والخطأ والنسيان.

١٧ - إن اللطف في الواجبات واجب عليه تعالى إذا كان من فعله خاصّة.

/ [[ص ٢٥]] ١٨ - إنّه تعالى لم يجعل لكلّ الناس القوّة القدسيّة التي تكون علومهم معها فطريّة القياس فتكون القوّة الوهميّة والشهويّة والغضبيّة مغلوبة دائماً، وهذا ظاهر، فإنّه لم يُنقل في عصر من الأعصار ذلك.

* * *

اللوامع الإلهيّة/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ٣٢٠]] والثاني قولنا: هل الإمام، أي هل يكون الإمام

الرئاسة، وصفات الرئيس، والطريق إلى تعيين الرئيس من النصّ أو الاختيار أو غيرهما، وتعيينه، والكلام في الغيبة. وألحق أصحابنا أصلاً آخر بهذه الأصول، وهو الكلام في أحكام البغاة على الرئيس الذي هو الإمام.

فأمّا الأصل الأوّل وهو وجوب الرئاسة، فمتفق عليه بين الأئمّة، وقد حكى عن الأصمّ أنّه قال: إنّ الأئمّة إذا تناصفت ولم تتظالم استغنت عن الإمام، وهذا لا يخالف ما عليه الأئمّة، لأنّهم يقولون: إنّه لو كان الأمر على ما قاله فإنّه لا يجب أن يكون لهم إمام، إلاّ أنّ امتناعهم من التظالم من دون إمام بعيد، وإذا لم يتفق ذلك فلا بدّ عنده من إمام. إلاّ أن يقول: من الجائر أن تستقيم أمور الأئمّة من دون إمام، فهذا لو قاله لكان بعيداً.

* * *

عجالة المعرفة/ محمّد بن سعيد الراوندي (ق ٧هـ):

[[ص ٣٧]] وغيره، ممّا ذكر أقلّه لا يحتمله هذا الموضع، فضلاً عن أكثره.

ولمّا ثبت - بالتجربة، وعليه البراهين المعقولة التي ليس هاهنا موضع ذكرها - أنّ الإنسان لا يبقى في الدنيا أبداً، فلا بدّ أن يرجع النبيّ إلى معاده، ويبقى بعده من يحتاج إلى هذه الأشياء وإلى النظام في أمور الخلق، فيفضي جميع ما تحتاج إليه أمته إلى من يؤمن عليه من التغيير والتبديل.

وهو الكلام في الإمامة.

* * *

الألفين/ العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٢٣]] البحث الثالث: كلّ مسألة لا بدّ لها من موضوع ومحمول، فإن كانت كسبية احتاجت إلى وسط لتمام البرهان عليها، ومن ثمّ وجبت المقدمتان، فإن كانتا ضروريّتين فلا كلام، وإن كانتا برهانيّتين فهما علم من العلوم. ولا يبرهن عليها ولا على شيء من مبادئها بتلك المسألة، وإلاّ دار. وعلى الناظر فيها أن يسلم المبادي عليها ولا يعترض عليها، لأنّ المنع منها والاعتراض عليها يتعلّقان بنظر آخر غير نظر الأوّل، فإن اعتراه شكّ فليرجع إلى المواضع المخصوصة بها، ويؤخّر النظر فيها إلى أن يُحقّق المبادئ التي هي كالقواعد، فإنّ الباحث عن قدرة الصانع لا يتكلّم في حدوث الأجسام، بل يكون ذلك مقرّراً عنده.

موجوداً دائماً أو في بعض الأوقات؟ وهو الذي يُبحث فيه عن وجوب وجوده في زمان التكليف كلّ أو بعضه.

والثالث قولنا: لِمَ وجبت الإمامة؟ وهو الذي يُبحث فيه عن العلة الغائيّة لوجودها ووجهها في الحكمة.

/ [[ص ٣٢١]] والرابع قولنا: كيف الإمام؟ ويُبحث فيه عمّا ينبغي أن يكون عليه من الصفات.

والخامس قولنا: مَنْ الإمام؟ وهو الذي يُبحث فيه عن تعيينه في كلّ زمانٍ.

* * *

الصراط المستقيم (ج ٢) / البياضي (ت ٨٧٧هـ):

[[ص ١٠٩]] إن قالوا: مسألة الإمامة من العلميات، فلا يمكن فيها خبر الواحد، لأنّه من الظنّيات.

أجاب الإمام قطب الدّين الكيدري في كتاب (بصائر الأنس في الإمامة) بأنّه قد روي عن الأئمة أحاديث في الشرعيّات، يجب عليكم قبولها، فهلّا استدللتم بوجوب قبولها على وجوب إمامة ناقلها؟

وفي هذا الجواب نظر، فإنّ قبول الخبر أعمّ من وجوب اعتقاد الإمامة، ولو وجب ذلك وجب اعتقاد الإمامة لكلّ مخبر. إلّا أن يقال: جزمهم بقبولها دالٌّ على جزمهم بصدق مصدرها، وذلك هو المعصوم، فهو الإمام.

والحقّ في الجواب أنّ عندكم مسألة الإمامة ليست من أركان الدين، بل من فروعه، فالتزموا حجّيتها من الأحاد، ولهذا جوزتم عقد الإمامة لأبي بكر بقوم لم يبلغوا حدّ التواتر. على أنّه قد صحّ لنا بحمد الله التواتر في ذلك من طريقي الخاصّة والعامّة، وسنورده قريباً إن شاء الله.

* * *

الفهرس

٤٥٣ (٥) النصُّ
٤٥٣ (٦) سائر الصفات
٤٥٨ اختلاف الناس في الإمامة
٤٦٧ الفرق بين النبيِّ والإمام
٤٧٢ منكر الإمامة
٤٧٦ الاختيار
٥١١ دخول الإمام <small>عليه السلام</small> في المجمعين
٥١١ مباحث عامّة
٥٢١ الفهرس

* * *

حرف الألف

٦١ -	الاستعانة	٣
٦٢ -	الاستفساد	٣
٦٣ -	الأسعار	٣
٦٤ -	الإسلام	٨
٦٥ -	الاسم والمسّمَى	٩
٦٦ -	الأسماء والأحكام	١٠
٦٧ -	إسماعيل الحميري	١٠
٦٨ -	الإسماعيليّة	١٠
٦٩ -	الأصلح	١٩
٧٠ -	أصول الدّين	٣١
٧١ -	الأعواض	٣١
٧٢ -	الأفعال	٧٠
٧٠	مباحث عامّة	٧٠
٧٤	أفعال الله تعالى	٧٤
١٢٧	أفعال العباد	١٢٧
٢١٤	أفعال القلوب	٢١٤
٢٢٨	أفعال المعصوم	٢٢٨
٢٢٩	٧٣ - الألم واللذّة	٢٢٩
٢٢٩	٧٤ - الإمامة	٢٢٩
٢٢٩	تعريف الإمامة	٢٢٩
٢٣٨	الحاجة إلى الإمام	٢٣٨
٢٩١	وجوب الإمامة على الله	٢٩١
٣٠٠	وجوب الإمامة عقلاً	٣٠٠
٣٧٤	وجوب الإمامة سمعاً	٣٧٤
٣٩٣	صفات الإمام	٣٩٣
٣٩٣	(١) الأفضليّة	٣٩٣
٤١٧	(٢) العلم	٤١٧
٤٥٠	(٣) العدالة	٤٥٠
٤٥٣	(٤) العصمة	٤٥٣



موسوعة التراث الكلامي

في علم الكلام وردّ الشبهات والمسائل الخلافية

تسعى هذه الموسوعة لتحقيق الأهداف التالية:

- ١- ترتيب وتصنيف التراث الكلامي الإمامي المطبوع بحسب الموضوع وحروف الهجاء.
- ٢- تسهيل الوصول إلى المفردات الكلامية.
- ٣- الاطلاع على جميع ما كتبه علماءنا حول المفردات الكلامية في مكان واحد.
- ٤- رعاية التسلسل الزمني في سرد الكتب عند نقل كلّ مفردة الأقدم فالأقدم.
- ٥- الوقوف على تطوّر الكلام الإمامي عبر القرون.
- ٦- الوقوف على مناهج علمائنا الكلامية.
- ٧- الوقوف على الشُّبهات المطروحة مع ردّها.

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية